

ELIANA SANTOS JUNQUEIRA
CREADO · STEFAN HELMREICH
· STARHAWK · PETER SKAFISH ·
MARISOL DE LA CADENA · TÂNIA
STOLZE LIMA · CRISTIÁN SIMONETTI
· FELIPE SÜSSEKIND · UIRÁ GARCIA ·
BRISA CATÃO · GABRIEL COUTINHO
BARBOSA · GUILHERME HENRIQUES
SOARES · STELIO MARRAS · RENZO
DE NIEMEYER CESARINO · RENZO
TADDEI · CLARA FLAKSMAN ·
MARINA VANZOLINI · RENATO
SZTUTMAN · KUSUK YUN · VAGNER
CAMILO · MAX LUIZ GIMENES
· BRUNO LATOUR · ISABELLE
STENGERS · GREGORY BATESON

revista



REVISTA DO
INSTITUTO
DE ESTUDOS
BRASILEIROS

Nº. 69 / ABR. 2018



Abacaxi e baratas /Autora: Maria Sibylla Merian





Biribá e mariposa / Autora: Maria Sibylla Merian



Solanum sp. e borboletas em metamorfose / Autora: Maria Sibylla Merian



Jasmim-manga, borboletas e largartas / Autora: Maria Sibylla Merian



Algodão e insetos / Autora: Maria Sibylla Merian



Erythrina fusca, lagartas e mariposas / Autora: Maria Sibylla Merian



Banana e insetos / Autora: Maria Sibylla Merian

Revista do Instituto de Estudos Brasileiros

ISSN 2316-901X · n. 69, 2018 · abril



Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Vahan Agopyan

REITOR

Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

VICE-REITOR



Instituto de
Estudos Brasileiros

Profa. Dra. Sandra Margarida Nitrini

DIRETORA

Prof. Dr. Paulo Teixeira Iumatti

VICE-DIRETOR

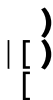
Pedro B. de Meneses Bolle

CHEFE TÉCNICO DA DIVISÃO

CIENTÍFICO CULTURAL



Credenciamento e Apoio Financeiro
do: Programa de Apoio às
Publicações Científicas da USP
Comissão de Credenciamento



Instituto de Estudos Brasileiros
Espaço Brasiliana
Av. Prof. Luciano Gualberto 78
Cidade Universitária, Butantã
05508-010, São Paulo - SP, Brasil
(11) 3091-1149
www.ieb.usp.br

COMISSÃO EDITORIAL **DARLENE J. SADLIER** (UNIVERSIDADE DE INDIANA, BLOOMINGTON) BLOOMINGTON, EUA; **FERNANDO LARA** (UNIVERSIDADE DO TEXAS, AUSTIN) AUSTIN, EUA; **FLÁVIA INÊS SCHILLING** (FE-USP) SÃO PAULO, BR; **HELOÍSA ANDRÉ PONTES** (UNICAMP) CAMPINAS, BR; **JOSÉ LUIZ PASSOS** (UCLA) LOS ANGELES, EUA; **LAURA DE MELLO E SOUZA** (PARIS IV-SORBONNE) PARIS, FR/(FFLCH/USP) SÃO PAULO, BR; **ŠÁRKA GRAUOVÁ** (UNIVERSIDADE CAROLINA DE PRAGA) PRAGA, CZ

EDITORES RESPONSÁVEIS **Flávia Camargo Toni** (IEB-USP); **Ana Paula Cavalcanti Simioni** (IEB-USP); **Fernando Paixão** (IEB-USP)

PRODUÇÃO **Divisão Científico-Cultural** (IEB-USP)

ASSISTENTE EDITORIAL **Pedro B. de Meneses Bolle**

DIAGRAMAÇÃO **Flávio Alves Machado**

PREPARAÇÃO E REVISÃO DE TEXTOS **Cleusa Conte Machado**

PROJETO GRÁFICO **Camillo e Tressler Design**

CONSELHO CONSULTIVO **ADRIÁN GORELIK** (UNIV. NACIONAL DE QUILMES, BERNAL, AR); **BARBARA WEINSTEIN** (UNIV. DE NOVA IORQUE, NOVA IORQUE, EUA); **CARLOS AUGUSTO CALIL** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **CARLOS SANDRONI** (UNIV. FEDERAL DE PERNAMBUCO, RECIFE, BR); **ETTORE FINAZZI-AGRÒ** (UNIV. DE ROMA LA SAPIENZA, ROMA, IT); **FERNANDA ARÊAS PEIXOTO** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **HELOISA MARIA MURGEL STARLING** (UNIV. FEDERAL DE MINAS GERAIS, BELO HORIZONTE, BR); **JOÃO CEZAR DE CASTRO ROCHA** (UNIV. ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, BR); **JORGE COLI** (UNIV. ESTADUAL DE CAMPINAS, CAMPINAS, BR); **LUIZ FELIPE DE ALENCASTRO** (UNIV. DE PARIS-SORBONNE, PARIS, FR); **MANUEL VILLAVERDE CABRAL** (UNIV. DE LISBOA, LISBOA, PT); **MARIA CECILIA FRANÇA LOURENÇO** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **MARIA LIGIA COELHO PRADO** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **MARIA LUCIA BASTOS KERN** (PONTIFÍCIA UNIV. CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL, PORTO ALEGRE, BR); **PETER BURKE** (EMMANUEL COLLEGE CAMBRIDGE, CAMBRIDGE, RU); **REGINA ZILBERMAN** (UNIV. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, PORTO ALEGRE, BR); **RICARDO AUGUSTO BENZAQUEN DE ARAÚJO** (PONTIFÍCIA UNIV. CATÓLICA DO RIO/ INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, BR); **RODOLFO NOGUEIRA COELHO DE SOUZA** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **SERGIO MICELI** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR); **WALNICE NOGUEIRA GALVÃO** (UNIV. DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, BR)

Imagem da capa: Mandioca, insetos e serpente

Autora: Maria Sibylla Merian

Imagens da obra: *Metamorphosis insectorum surinamensium*.

Autora: Maria Sibylla Merian

Informações da publicação: Amsterdam:

Voor den auteur, als ook by G. Valck, [1705]

Holding Institution: Smithsonian Libraries

BHL Collections: Early Women in Science |

Notable Women in Natural History

Fonte: Biodiversity Heritage Library.

<https://www.biodiversitylibrary.org>

ELIANA SANTOS JUNQUEIRA CREADO • STEFAN
HELMREICH • STARHAWK • PETER SKAFISH
MARISOL DE LA CADENA • TÂNIA STOLZE LIMA
• CRISTIÁN SIMONETTI • FELIPE SÜSSEKIND • UIRÁ
GARCIA • BRISA CATÃO • GABRIEL COUTINHO
BARBOSA • GUILHERME HENRIQUES SOARES
• STELIO MARRAS • PEDRO DE NIEMEYER
CESARINO • RENZO TADDEI • CLARA FLAKSMAN
• MARINA VANZOLINI • RENATO SZTUTMAN
• KUSUK YUN • VAGNER CAMILO • MAX LUIZ
GIMENES • BRUNO LATOUR • ISABELLE STENGER
• GREGORY BATESON • ELIANA SANTO
JUNQUEIRA CREADO • STEFAN HELMREICH
STARHAWK • PETER SKAFISH • MARISOL D
LA CADENA • TÂNIA STOLZE LIMA • CRISTIÁN
SIMONETTI • FELIPE SÜSSEKIND • UIRÁ
• BRISA CATÃO • GABRIEL COUTINHO B
• GUILHERME HENRIQUES SOARES •
MARRAS • PEDRO DE NIEMEYER CES
RENZO TADDEI • CLARA FLAKSMAN • I
VANZOLINI • RENATO SZTUTMAN •
YUN • VAGNER CAMILO • MAX LUIZ G
• BRUNO LATOUR • ISABELLE ST
• GREGORY BATESON • ELIANA S
JUNQUEIRA CREADO • STEFAN HELM
STARHAWK • PETER SKAFISH • MARISOL D
LA CADENA • TÂNIA STOLZE LIMA • CRISTIÁN
S

13	ENTREVIVER – DESAFIOS COSMOPOLÍTICOS CONTEMPORÂNEOS
	DOSSIÊ • DOSSIER)
24	APRESENTAÇÃO – COSMOPOLITROPICÁLIA: DIPLOMACIA ANIMISTA EM SÃO PAULO
33	A wave of mud: the travel of toxic water, from Bento Rodrigues to the Brazilian Atlantic [<i>Uma onda de lama: viagem de águas tóxicas, de Bento Rodrigues ao Atlântico brasileiro</i>] • Eliana Santos Junqueira Creado • Stefan Helmreich
52	Magia, visão e ação [<i>Magic, vision, and action</i>] • Starhawk
66	Fora do que se acredita existir: a Terra em perspectiva multidimensional [<i>Outside what is thought to exist: the Earth in multidimensional perspective</i>] • Peter Skafish
95	Natureza incomum: histórias do antropo-cego [<i>Uncommoning nature: stories from the Anthro-not-seen</i>] • Marisol de la Cadena
118	A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá [<i>Plant regained: an account of the ayahuasca encounter with the Yudjá people</i>] • Tânia Stolze Lima
137	Entrevivendo em suspensão [<i>Life in suspension</i>] • Cristián Simonetti
159	Sobre a vida multiespécie [<i>About multispecies life</i>] • Felipe Sússekind
179	Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie [<i>Weeping monkeys, or outline of an Amerindian concept of species</i>] • Uirá Garcia
205	Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil) [<i>“Good dolphins”, fishes and fishermen: about the conjoint fishing in Laguna (Santa Catarina, Brazil)</i>] • Brisa Catão • Gabriel Coutinho Barbosa
226	Neurobiologia das plantas: uma perspectiva interespecífica sobre o debate [<i>Plant neurobiology: a interspecific perspective on the debate</i>] • Guilherme Henriques Soares
250	Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano [<i>Towards an anthropology of in-betweenness: reflections on a new and urgent decentering of the human</i>] • Stelio Marras
267	Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios [<i>Virtuality and equivococity of being in Amerindian shamanisms</i>] • Pedro de Niemeyer Cesarino
289	O dia em que virei índio – a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora [<i>The day I became indigenous – the ontological identification with the other as decolonizing metamorphosis</i>] • Renzo Taddei

- 307 **Culpa e cuidado no candomblé baiano** [*Guilt and care in the candomblé of Bahia*] • Clara Flaksman
- 324 **O feitiço e a feitiçaria capitalista** [*Indigenous witchcraft and the capitalist sorcery*] • Marina Vanzolini
- 338 **Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers** [*Reclaiming witchcraft and other recipes of resistance – thinking with Isabelle Stengers*] • Renato Sztutman

ARTIGOS • ARTICLES)

- 362 **The role of exoticism in international contemporary art in the era of globalization – an empirical study of international art magazines from 1971 to 2010** [*O papel do exotismo na arte contemporânea internacional na era da globalização – um estudo empírico das revistas internacionais de arte de 1971 a 2010*] • Kusuk Yun
- 389 **D'a terra devastada à tempestade: José Paulo Moreira da Fonseca e a recepção poética de Eliot na lírica brasileira dos anos 1950** [*From the waste land to the storm: José Paulo Moreira da Fonseca and the poetic reception of Eliot in Brazilian poetry of the 50s*] • Vagner Camilo

RESENHAS • BOOK REVIEWS)

- 418 **Entre parceiros e companheiros: por uma releitura política de Os parceiros do Rio Bonito, de Antonio Candido** [*Among partners and companions: for a political re-reading of "Os parceiros do Rio Bonito", by Antonio Candido*] • Max Luiz Gimenes

DOCUMENTAÇÃO • DOCUMENTS)

- 427 **Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck** [*Whose cosmos? Which cosmopolitics? A commentary on Ulrich Beck's peace proposal*] • Bruno Latour
- 442 **A proposição cosmopolítica** [*The cosmopolitical proposal*] • Isabelle Stengers
- 465 **Problemas de comunicação entre cetáceos e outros mamíferos** [*Problems in cetacean and other mammalian communication*] • Gregory Bateson

NOTÍCIAS • NEWS)

- 478 **Informe IEB**

EDITORIAL



Actual Sculp.

Bacupari e borboletas /
Autora: Maria Sibylla Merian

ENTREVIVER – DESAFIOS COSMOPOLÍTICOS CONTEMPORÂNEOS

O dossiê que integra esta edição é fruto da proposta e dos debates transcorridos na VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia – ReACT, realizada entre os dias 16 e 19 de maio de 2017 no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP). Idealizadas e realizadas por uma rede fundada em 2013, que congrega grupos de pesquisa de diversas instituições em torno da antropologia da ciência e da tecnologia no Brasil, as reuniões bienais têm crescido e abarcado cada vez mais pesquisadores e temáticas. Não foi diferente com o tema “Entreviver” da VI ReACT, cujas apresentações nas conferências e mesas estão na maior parte publicadas neste dossiê. Embora os primeiros encontros sejam anteriores à formação da rede e aconteçam desde 2007, com a sua formalização o campo ganha mais visibilidade e mapeamento. A cada nova edição as reuniões ampliam e tornam cada vez mais complexas as reflexões e trocas em torno das ciências e tecnologias.

Nessa edição da ReACT, que foi possível graças ao financiamento e apoio imprescindível da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), IEB/USP, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pró-Reitoria de Pós-Graduação da USP e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, foram mais de 300 estudantes de pós-graduação e pesquisadores inscritos para a apresentação de trabalho em 24 seminários temáticos, além de quatro conferências e quatro mesas temáticas, com a presença de 30 convidados nacionais e internacionais entre conferencistas, mediadores e debatedores, além de sete apresentações e exibições artísticas com temas relacionados ao evento científico. Os trabalhos apresentados foram posteriormente publicados nos *Anais da ReACT* (v. 3, n. 3, 2017 – <http://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/issue/view/81>).

Essa sexta edição, como os trabalhos a seguir evidenciarão, radicaliza a proposta de inter-trans-in-disciplinaridades, propondo uma pós-disciplinaridade e perspectivas não antropocêntricas que abordem, em conjunto, convergências e divergências das mais variadas em tempos de reviravoltas ontológicas e metafísicas que buscam fazer face (responder, reagir, enfrentar) às crescentes e tão perigosas ameaças ambientais que se mostram intimamente conectadas aos conhecidos (mas agora reiluminados) problemas ditos sociais (políticos, econômicos, culturais). De fato, entre os vários importantes resultados da VI ReACT (de que este dossiê é

testemunha), destaca-se a perspectiva geral de que o social e o ambiental vão sempre juntos e assim vão sendo tomados nas recentes abordagens inovadoras que, não por acaso, se veem diante da exigência de cruzamentos disciplinares mais radicais. Eis por que a sinopse da VI ReACT serviu de guia para atrair os trabalhos em torno da temática “Entreviver” e, do mesmo modo, espelha aqui as intenções deste dossiê. Por isso, vale reproduzi-la:

Coevoluções, codependências, co-respondências. Enredamentos e emaranhamentos. Cruzamentos simbióticos e fazimentos recíprocos desde a origem. Pensar-agir por fragilidade e hesitação, aprender por incertezas, morar no perigo. Realinhar alianças. Mas outros outros: plantas e animais, terras e atmosferas, rios e oceanos, técnicas e objetos. E humanos que nunca foram senão humanos-no-cosmos. Outros pactos e alianças. Redistribuir a palavra, pensar o pensamento: o mundo sob insuspeitado concerto. “A ciência vencerá”, diz o antigo brasão. Mas quem mesmo será vencido? – pergunta que urgentemente se renova. Ecologia e política instaladas ali “onde os anjos temem pisar”. Como agora saber viver-entre? Como entre-morrer? Acorçoar-se, reagir. Pós-disciplinar praticante, a VI ReACT quer seguir valendo-se da (in)vocação da dúvida, abrir-se para aquém e além da antropologia que tão mal descansa em sua originalmente obsoleta unidade de análise. Mas outras pertinências, participações, pertencimentos. Outros possíveis, outros nós. Por uma antropologia não antropocêntrica. Entre-reagiremos.

Optamos por sistematizar os artigos de acordo com os eixos das mesas temáticas do próprio congresso. Algumas das contribuições aqui publicadas são desenvolvimentos/aprimoramentos das falas apresentadas, outras são artigos relacionados às temáticas eleitas no evento. Além das conferências e palestras das mesas temáticas, há traduções preparadas especialmente em diálogo com o espírito da reunião.

Abrimos a edição com um relato espontâneo – “Cosmopolitropicalia: diplomacia animista em São Paulo” – de um dos conferencistas, Peter Skafish, cujas impressões do evento funcionam como espécie de segunda – e estrangeira – apresentação da ReACT. Em seguida, as conferências de Starhawk, Peter Skafish, Marisol de la Cadeña e Tânia Stolze Lima – cada qual entrelaçando perspectivas e domínios que já não se deixam mais tomar como estanques, autônomos ou redutíveis uns aos outros.

A conferência de abertura apresentada pelo antropólogo Stefan Helmreich (MIT) rendeu, em diálogo com a pesquisa de Eliana Santos Junqueira Creado, uma reflexão original e profundamente relevante a respeito do desastre da Samarco Mineração S.A., ocorrido em novembro de 2015. Nesse artigo, Helmreich e Creado exploram a metáfora amplamente utilizada da onda de lama para seguir notícias, experiências e representações sobre o deslocamento de rejeitos de mineração, ocorrido a partir de Bento Rodrigues, descendo rio Doce até atingir o Oceano Atlântico e, em especial, Regência Augusta. Os autores se baseiam em testemunhos oculares, relatórios científicos, notícias, redes sociais, documentários e, ainda, em uma peça de teatro dramatizando o evento, para argumentar que a imagem da onda de lama ajuda a entender os efeitos físicos e simbólicos desse desastre (e crime) ambiental.

Em “Magia, visão e ação”, Starhawk ressalta como as culturas indígenas e as

antigas tradições espirituais centradas na Terra, vindas da Europa e do Oriente Médio, veem o mundo como relacional, como uma teia de vida interconectada. Essa consciência introduz perspectivas fundamentais para enfrentarmos as grandes crises de nosso tempo: colapso ambiental massivo em escala global, além da enorme disfunção social e política dele derivada. Em prol da cura, ela argumenta que é necessário ter uma visão clara de outras possibilidades e mostra como precisamos de ferramentas para a cura de ecossistemas, de sistemas sociais e indivíduos, bem como de estratégias de organização, criação de redes e enfrentamento do poder. Baseando-se em sua ficção visionária e em décadas de trabalho dedicado à permacultura, ao ativismo e à espiritualidade centrada na Terra, ela sugere como podemos levar adiante essa mudança.

Em seu artigo, Peter Skafish parte do caso de Barbara Marciniak, uma médium new age famosa em outros tempos, para, por meio de uma “antropologia dos conceitos”, de uma discussão sobre a virada ontológica na antropologia e a obra de Eduardo Viveiros de Castro, se perguntar como a academia deveria tratar aquilo que considera “irracional”. Em vez de examinar os aspectos de sua ética e de seu conceito de pensamento que convergem com os da racionalidade e pensamento ocidentais, Skafish dedica-se a olhar para os conceitos de Marciniak na medida em que divergem dos modernos.

Em “Natureza incomum: histórias do antropro-cego”, Marisol de la Cadeña discute o modo como o aumento do consumo de minerais e energia levou a uma destruição sem precedentes do que conhecemos como natureza e dos recursos a ela associados, geralmente localizados em territórios habitados por grupos indígenas que reagem politicamente a essa destruição, somando forças com movimentos políticos que protestam contra a destruição do meio ambiente. No entanto, essas mobilizações têm mostrado que a natureza e seus recursos são algo bem mais amplo: o que está sendo destruído são também não humanos, participantes fundamentais de mundos que não são orientados pela divisão ontológica entre ambiente e humanidade, natureza e sociedade. A autora, assim, conceitua o potencial surgimento de uma forma política que o Estado não consegue reconhecer – uma política radicalmente diferente – à medida que vai se tornando público em um âmbito local (ainda que se mostre onipresente em muitos lugares) e em conjunto com o fenômeno geo-histórico conhecido como Antropoceno. Conceitualizando o surgimento de uma política radicalmente diferente como “natureza incomum”, ela argumenta que uma condição de possibilidade para a potencial destruição do mundo tal como o conhecemos é o que chama de “antropro-cego”: um processo de criação de mundo por meio do qual mundos heterogêneos que não se fazem à luz de uma divisão entre humanos e não humanos – nem necessariamente concebem como tais as diferentes entidades que participam de seus agenciamentos – são obrigados a operar com essa distinção, ao mesmo tempo que a excedem.

Tânia Stolze Lima fez o encerramento do evento, que resultou no artigo “A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com os Yudjá”. Seu mote é a retomada do xamanismo pelos Yudjá através do uso da ayahuasca – evento que permitiu à autora, por sua vez, revisitar o perspectivismo ameríndio que passa a ser interrogado na chave do que ela denomina de “pragmática especulativa”. Valendo-se

do conceito de agenciamento de Deleuze e Guattari, Lima reflete sobre os relatos judjá acerca do encontro com o vegetal, o que lhes permitiu recriar conexões entre sonhar e fazer e entre tempos em que passado, presente e futuro se conectam de forma não linear.

Em seguida apresentamos os artigos derivados das mesas-redondas, cujas temáticas foram: Atmosferas cruzadas; Vida multiespécie; Desantropologias; Feitiçarias contrapolíticas, contrafeitiçarias políticas.

A mesa Atmosferas cruzadas foi composta partindo do seguinte questionamento: apesar de recentes investigações antropológicas terem apostado em análises ditas pós-sociais dos modos de existência e habitar que emergem das relações entre pessoas, seres não humanos, vivos e não vivos, meios e paisagens, na maioria das vezes tais estudos limitam-se às superfícies terrestres e aquáticas, mantendo a atmosfera apartada ou ausente da análise. Entretanto, cada vez mais narrativas e práticas de grupos com os quais os antropólogos trabalham dão importância à atmosfera, ao clima e ao tempo em seus múltiplos e complexos processos, fenômenos e mudanças. Como podemos pensar a respeito das atmosferas em diálogo entre ciências naturais, sociais e aqueles com quem trabalhamos fora da academia? A mesa está representada neste dossiê pelo artigo “Entrevivendo em suspensão”, do pesquisador chileno Cristián Simonetti. Nele Simonetti parte de um trabalho etnográfico com mergulhadores profissionais, cujas habilidades e tecnologias são relevantes para o modo como astronautas treinam em terra sua sobrevivência e locomoção no espaço sideral, teorizando sobre o que significa para humanos viver em suspensão. Perseguindo essa temática, pontes são traçadas entre o estar em suspensão, experimentado por alguns humanos, com os desafios que organismos extremófilos enfrentam. Aqui as fronteiras entre orgânico e inorgânico e humano e não humano são tensionadas e borradas.

Abordagem semelhante atravessa os artigos que compuseram o eixo Vida multiespécie. As comunidades que tradicionalmente interessaram a antropologia obrigaram a disciplina a voltar um olhar cuidadoso para os não humanos com os quais se tece a vida. Definida pelo estudo da humanidade, a antropologia tem se visto desafiada a incorporar em suas análises animais, plantas, objetos, astros... Convivências, cooperação, predação, competição, aprendizado mútuo, trocas de agressão e afeto são algumas das relações que estão no cerne da produção da vida em comunidade, a qual não pode mais ser restringida ao humano, ao social (a menos que possamos alargar esses pilares conceituais). Assim, em seu impulso característico de produção de conhecimento, a desestabilização antropológica foi operada em grande medida pela etnografia. De outro lado, a aproximação crescente da antropologia com as ciências biológicas enfatizou que mesmo da perspectiva de nossa mais cara teoria – a da evolução – a humanidade teve sua ontogênese marcada por relações com diversos outros organismos. Não sendo mais possível pensar a espécie humana em si (por si e para si), impõe-se a necessidade de notar processos de coevolução. Trazendo elementos etnográficos de distintas regiões, os trabalhos “Sobre a vida multiespécie”, de Felipe Sússekind, “Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie”, de Uirá Garcia, “Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil)”, de Brisa Catão Totti e Gabriel

Coutinho Barbosa, e “Neurobiologia das plantas: uma perspectiva interespecífica sobre o debate”, de Guilherme Soares, exploram formas de descrição que nos possibilitam ampliar os limites da linguagem e do fazer antropológico quando este se volta para os não humanos.

O artigo de Süsserkind apresenta uma discussão sobre a ideia de uma virada multiespécies através de dois passos. O primeiro deles se refere a um questionamento do dispositivo antropocêntrico que opera no pensamento antropológico, discutindo seu processo recorrente de delimitação da vida humana como uma vida qualificada e política, em detrimento da vida animal como desqualificada e mecânica. O segundo passo indica elementos constitutivos de um pensamento ecológico que não fique subordinado ao tipo de reducionismo presente na oposição clássica entre cultura e natureza. A partir desses dois passos, o termo “multiespécies” é discutido em função do diagnóstico do esgotamento do aparato conceitual fundado no exclusivismo do humano e na ideia da natureza como um pano de fundo para as ações humanas.

Garcia discute parte das práticas de conhecimento relativas aos animais e à caça de macacos bugios entre os Guajá (povo indígena do leste amazônico) frente ao agudo processo de destruição de seus territórios – na divisa dos estados do Maranhão e Pará. O artigo explicita as conexões feitas e refeitas continuamente entre os Guajá e esses macacos em um complexo regime que conecta humanos e animais (na caça e na criação, simultaneamente), sem, no entanto, recorrer à ideia de que caça e criação seriam formas complementares de relação com os animais (algo como uma forma “doméstica” e outra “selvagem”). O desafio está em refletir, a partir da “noção indígena de espécie”, sobre como poderíamos pensar outros fenômenos, como, por exemplo, o surto de febre amarela experimentado no sudeste brasileiro no ano de 2017.

O artigo de Totti e Barbosa trata das relações entre botos e pescadores na pesca conjunta de Laguna (Santa Catarina, sul do Brasil). Além de uma descrição geral da atividade, as relações entre botos e pescadores são analisadas no que diz respeito à comunicação cinésica entre eles, à aprendizagem e desenvolvimento de habilidades.

Soares apresenta um balanço do debate ocasionado pelas ideias suscitadas nas ciências das plantas com o advento da neurobiologia das plantas, destacando, a partir das tensões geradas entre diferentes grupos de cientistas, os elementos do que Hustak & Myers chamam de uma “narrativa mais rica”, para além do enfoque reduutivo da biologia contemporânea sobre células e genes, ou de uma lógica evolucionista neodarwiniana com maior atenção ao organismo e seus modos de relação. Uma narrativa que também dê conta da maneira como as plantas se expressam permite desvelar os emaranhados nos quais plantas e cientistas estão envolvidos. Inspirado nas ideias introduzidas no campo interespecífico pela etnografia multiespécies, a hipótese do autor é a de que essas tensões, sozinhas ou combinadas, sugerem modos de acessar a perspectiva das plantas.

Buscando por outros caminhos como responder ao mesmo problema – isto é, como livrar-se das antropologias antropocêntricas, ou como não reduzir as descrições do real ao cultural ou social –, os trabalhos agrupados em torno da temática Desantropologias são: “Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano”, de Stelio Marras; “Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios”, de Pedro de Niemeyer Cesarino;

“O dia em que virei índio: a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora”, de Renzo Taddei.

Marras reflete sobre problemas da antropologia contemporânea ou da antropologia no contemporâneo visando ressituar o objeto da disciplina (o humano e suas relações) face às crescentes ameaças ecológicas do presente e do futuro desse presente. Tais problemas – graves ameaças à biodiversidade e à cobertura vegetal, aquecimento atmosférico, acidificação oceânica, desertificação de paisagens, segurança alimentar etc. – parecem claramente promover um novo descentramento do humano em relação ao cosmos, o que implica repor a pergunta sobre quem ou o que exatamente descrevemos em nossas etnografias. A realidade humana será a realidade do humano? Quem constrói o real quando dizemos, sem maiores pudores, que a realidade é construída? O desafio é o de encarar o fundamento inerentemente antropocêntrico da antropologia (como, de resto, das ciências sociais e das humanidades) como condição para engendrarmos descrições mais realistas e robustas que respondam a esse descentramento e abram passagem a abordagens que nos permitam reconhecer novas coalizões políticas (senão melhor, cosmopolíticas) que apontem para continuidades entre humanos e seus mundos, conforme parte importante do pensamento contemporâneo indica como horizonte possível aí mesmo emergente.

Cesarino explora aspectos dos problemas da tradução e da variação ontológica nos estudos dos xamanismos ameríndios, em especial no que se refere à maneira pela qual se tem pensado as conexões e limites do humano pela escrita etnográfica. Para tanto, seu artigo revisa alguns dos pressupostos relacionados ao uso da noção de ontologia na teoria antropológica, tendo em vista discutir os dilemas relacionados à tradução das cópulas predicativas e suas consequências para a compreensão dos regimes xamanísticos de conhecimento, assentados em configurações virtuais.

O trabalho de Taddei coloca em debate o(s) regime(s) ontológico(s) que embasam os trabalhos antropológicos quando a dimensão ontológica não é explicitamente tomada em consideração. O autor argumenta que, em tais situações, a antropologia adere tacitamente a uma ontologia naturalista e materialista; este fato, como seria de esperar, chamou a atenção dos antropólogos indígenas, muitos dos quais têm feito críticas contundentes à disciplina. O texto apresenta reflexões sobre as dificuldades encontradas pelo autor em seu trabalho etnográfico junto à Fundação Cacique Cobra Coral – entidade ligada à umbanda que presta serviços de alteração das condições meteorológicas, através do espírito do Cacique Cobra Coral, a prefeituras e governos de estado –, em especial no que diz respeito a transformações na forma como a alteridade foi vivida ao longo do processo etnográfico, e propõe que algumas dessas dificuldades podem ajudar a entender as críticas de antropólogos indígenas. O texto busca, então, estender a crítica descolonizadora a práticas institucionalizadas na antropologia que se mostram incompatíveis com o seu próprio discurso libertário e discute algumas das implicações de tais críticas à disciplina.

Recuperando reflexões propostas por Starhawk, com quem abrimos este dossiê, a mesa Feitiçarias contrapolíticas, contrafeitiçarias políticas é inspirada por sua colocação: “a fumaça das bruxas queimadas ainda impregna as nossas narinas”. Ora, como concluiu Stengers, somos herdeiros de uma operação de erradicação cultural e

social que se fez em nome da razão e da civilização. Com Pignarre, Stengers mostrou que essa operação, que queimava feitiçeras em praça pública e condenava as crenças em tais práticas, deu-se concomitantemente com a produção de um tipo ainda mais poderoso de feitiçaria, alienante e fetichista, aquele que emanava do sistema capitalista. Daí o alerta: para se proteger desse sistema supostamente infalível é preciso reapropriar-se da feitiçaria, é preciso nomear-se feitiçeiro para então dar vazão a um desenfeitiçamento em cadeia (saber que nos teria sido roubado).

Os trabalhos “Culpa e cuidado no candomblé baiano”, de Clara Flaksman, “O feitiço e a feitiçaria capitalista”, de Marina Vanzolini, e “Reativar a feitiçaria, retomar a terra e outras receitas de resistência – Pensando com Isabelle Stengers”, de Renato Sztutman, oferecem reflexões sobre como enfrentar esses desafios, recuperando o ativismo neopagão contemporâneo num combate aberto com o modo de vida capitalista, assim reiluminando os estudos sobre povos indígenas e sobre religiões afro-brasileiras, mundos nos quais feitiçarias e contrafeitiçarias jamais deixaram de operar, revelando-se muitas vezes mecanismos de resistência e conjuração do poder.

Flaksman nos apresenta materiais etnográficos relativos à feitiçaria (e muitos outros temas que a atravessam) com o objetivo de discutir a inadequação de certos conceitos “nossos” para a descrição de realidades ancoradas em outras premissas. Após afirmar que, inicialmente, soava como paranoia a preocupação constante da maioria dos filhos de santo que conhece em relação ao risco de serem vitimados por algum feitiço, a autora demonstra em seguida como essa noção está atrelada ao que o etnopsiquiatra Tobie Nathan denominou “sociedade de universo único”. Bem ao contrário, o candomblé baiano poderia ser caracterizado, ainda segundo a terminologia de Nathan, como uma “sociedade de universos múltiplos”. O artigo apresenta, assim, uma reflexão tanto acerca da necessidade de pensarmos um léxico adequado à descrição de outras realidades quanto uma análise do modo de existência das pessoas do candomblé com quem a autora conviveu.

Numa tentativa preliminar de formular uma hipótese sobre transformações particulares ocorridas entre os Aweti (grupo tupi do Alto Xingu), Vanzolini questiona se há uma relação, e qual, entre essas mudanças e a feitiçaria. A autora destaca a existência de uma percepção comum aos pesquisadores da área do Alto Xingu de que a região vem passando por mudanças significativas associadas ao aumento do afluxo de dinheiro e bens industrializados ao longo da última década ou mais. A proliferação da feitiçaria, poderíamos supor, é o efeito da desorganização social causada por um fator externo, político ou econômico, sendo traduzida pelos índios como feitiço. Se isso fosse verdade, seria necessário admitir que os Aweti não entendem a verdadeira natureza do que os afeta; não entendem sequer de onde vem o problema. Mas essa é uma resposta à qual Figueiredo procura resistir, pois ela não parece fazer jus ao pensamento xinguno. Resistir à tentação de achar que nós sabemos mais ou melhor do que eles, ou que sabemos o que é melhor para eles, é também compreender qual a forma, ou uma delas, que a resistência à captura capitalista pode tomar no mundo aweti.

O ensaio de Sztutman busca explorar os sentidos que *reclaim* – cuja tradução oscilará entre “reativação” e “retomada” – assume em textos de envergadura mais política da filósofa da ciência Isabelle Stengers. Num diálogo constante com a

escritora e ativista neopagã Starhawk, Stengers discute as possibilidades de reativar ou retomar certas práticas marginalizadas e desqualificadas pelo mundo moderno-capitalista – como a magia e a feitiçaria – vendo aí modalidades de resistência política e possibilidades de recuperação de um “comum”. O foco será lançado em dois livros de Stengers – *La sorcellerie capitaliste* (com Philippe Pignarre) e *Au temps des catastrophes* (*No tempo das catástrofes*, com tradução brasileira) – nos quais são tematizadas receitas de resistência, que exigem práticas de “desenfeitiçamento”, bem como um alinhamento com Gaia. O ensaio conclui com a proposta de aproximação do *reclaim* de Stengers e o movimento recente de retomada de terras por povos indígenas no Brasil.

Dado o volume do dossiê, o presente número comporta apenas dois artigos externos às publicações derivadas da ReACT.

Em “The role of exoticism in international contemporary art in the era of globalization – an empirical study of international art magazines from 1971 to 2010”, a partir de uma sistemática e rigorosa pesquisa empreendida em diversas revistas de arte contemporânea, compreendendo o intervalo de 1971 a 2010, Kusuk Yun (doutor em Sociologia pela Université de Paris VIII e pesquisador do Asia Culture Institute – Coreia do Sul) analisa o modo como os discursos se referem às produções dos artistas orientais, notadamente os provenientes do Japão, China e Coreia do Sul. Contrariando a crença difundida de que o mundo da arte estaria cada vez mais globalizado e democrático, o autor aponta o quanto os discursos mobilizam e produzem valores sobre um suposto “exotismo” dos artistas orientais. Trata-se de um fenômeno que atinge especialmente os países tidos como “periféricos” no sistema da arte contemporânea, fomentando comparações possíveis com o Brasil.

Vagner Camilo desenvolve, em “D’a terra devastada à tempestade: José Paulo Moreira da Fonseca e a recepção poética de Eliot na lírica brasileira dos anos 1950”, um estudo crítico sobre a recepção do poeta T. S. Eliot no Brasil, nos anos 1940. Toma como centro de sua análise o poema “A tempestade”, de autoria do escritor-pintor carioca José Paulo Moreira da Fonseca, e faz um levantamento do diálogo intertextual mantido com o autor de *The waste land*, além de estender a discussão para o campo das artes plásticas.

Max Luiz Gimenes analisa, na seção Resenhas, um clássico da intelectualidade brasileira, a saber: *Os parceiros do Rio Bonito*, de Antonio Candido. Originalmente escrito como tese de doutorado, defendida em 1954, foi publicado uma década depois pela editora José Olympio. O resenhista faz uma retrospectiva da obra e da recepção que teve ao longo do tempo, mostrando as diferenças sociais existentes entre a atualidade e o momento de sua concepção.

A seção Documentação desta *RIEB* 69 também integra o presente dossiê. Nela, publicamos traduções de artigos que julgamos fundamentais à verdadeira reviravolta antropológica para a qual este dossiê busca contribuir. São eles: “Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Um comentário sobre a proposta de paz de Ulrich Beck”, de Bruno Latour, “A proposição cosmopolítica”, de Isabelle Stengers, e “Problemas de comunicação entre cetáceos e outros mamíferos”, de Gregory Bateson.

A fala de Ailton Krenak – indígena cuja destacada presença na militância e no pensamento sobre os direitos da terra e dos índios no Brasil dispensa maiores

apresentações – foi originalmente proferida em conferência na VI ReACT, depois textualmente preparada pelos coordenadores deste dossiê, revisada pelo autor, mas, como já foi publicada em livro, restou-nos convidar o leitor a conhecer as luminosas e pertinentes palavras de Krenak no *site* do evento (<http://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/issue/view/81>).

Por fim, algumas palavras sobre as imagens que integram a publicação e compuseram a parte visual da VI ReACT. De autoria da naturalista Maria Sibylla Merian, elas guardam uma peculiaridade em relação ao universo de desenhos científicos: as espécies não são retratadas isoladamente, mas emaranhadas. As ilustrações aqui escolhidas são produto de uma viagem que Merian realizou em 1699 ao Suriname. Ela e uma colega eram as únicas mulheres a bordo. Por sua condição feminina, Merian não desbravava a floresta com os demais expedicionários. Antes, seu caminhar era orientado e guiado por escravos indígenas e africanos. É nesse contexto que ela retrata as relações e transformações de distintas espécies. Como cooperação, tensão ou simples convivência, os desenhos de Merian retratam uma dança vital em que entes ou seres heterogêneos se enovelam.

Mais do que registrar algumas das reflexões promovidas na VI ReACT, esperamos que esta coletânea possa engrossar o coro de uma antropologia que se devora e se decifra a si mesma – e tal como condição para a sua ininterrupta metamorfose e vitalidade. Para isso, é preciso enfrentar desestabilizações de suas próprias fronteiras e assim aventurar-se além, sem jamais obliterar os comprometimentos com os sujeitos que historicamente figuraram como seu objeto disciplinar. De mais a mais, a disciplina vê-se hoje constrangida a expandir sua abrangência, de modo a abordar sujeitos e temáticas que até então lhe eram inauditos, tais os que a tradição moderna reservou ao domínio das ciências naturais e exatas. Eis que agora o social não se deixa mais tomar, não sem resistências, como antropocêntrico. O chamado, como anunciado na proposta do evento, é por outros pactos e alianças: redistribuir a palavra, (re)existir, saber entrever.

André S. Bailão¹, Jamille Pinheiro², Joana Cabral de Oliveira³, Marisol Marini⁴,
Renzo Taddei⁵, Stelio Marras⁶
Organizadores

1 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

2 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

3 Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, Campinas, SP, Brasil).

4 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

5 Universidade Federal de São Paulo (Unifesp, Santos, SP, Brasil).

6 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

SOBRE OS AUTORES

ANDRÉ S. BAILÃO é doutorando em Antropologia Social na USP e pesquisador dos grupos Etno-História do Departamento de Antropologia da USP e Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares (Lapod/IEB/USP).

JAMILLE PINHEIRO é doutora em Letras Modernas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP) e pesquisadora do Lapod/IEB/USP.

JOANA CABRAL DE OLIVEIRA é professora de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), coordenadora do Lapod/IEB/USP e membro-pesquisador do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI/Unicamp).

MARISOL MARINI é doutora em Antropologia pela FFLCH/USP, pesquisadora do Lapod/IEB/USP e do Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (Numas/USP).

RENZO TADDEI é professor de Antropologia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), onde coordena o Laboratório de Pesquisas em Interações Sociotecnicoambientais (Lista), e membro do Lapod/IEB/USP.

STELIO MARRAS é professor de Antropologia do IEB/USP, coordenador do Lapod/IEB/USP e membro-pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP).

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p13-22>



Graviola e insetos /Autora: Maria Sibylla Merian

DOSSIÊ • DOSSIER)

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

COSMOPOLITROPICÁLIA: DIPLOMACIA ANIMISTA EM SÃO PAULO

Em meados do outono passado em São Paulo, mais de 200 estudantes e pesquisadores desafiaram o retrocesso político e econômico de uma forma particularmente audaciosa: eles se deixaram conduzir por uma famosa bruxa em uma dança ritual e canto invocatório realizados em espiral, com o intuito de regenerar a terra em que a cidade foi construída. Starhawk, uma americana ecofeminista, ativista antiglobalização e wicca, foi convidada ao lado do líder indígena Ailton Krenak e de antropólogos estrangeiros e brasileiros para a Universidade de São Paulo para a sexta conferência bianual da ReACT (Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia)¹. O objetivo de todos era tratar do tema da conferência, o *entreviver* – um neologismo que se refere ao problema apontado por grupos indígenas latino-americanos sobre como podem (e se podem) os modernos cosmopolitanos e os seres não humanos coexistir de forma bem-sucedida dentro e através de seus respectivos e com frequência bastante divergentes meios político-ecológicos.

O objetivo dos organizadores dessa edição da ReACT², um grupo brilhante de cinco antropólogos e uma pesquisadora da área de Letras, era o de determinar de que forma intelectuais como eles poderiam contribuir para esse debate e outros como o da “cosmopolítica” – como Isabelle Stengers nomeou a política que diz respeito a pessoas e entidades excluídas pela modernidade do espaço próprio da política e/ou do mundo. O propósito do comitê organizador em convidar Starhawk, cuja biografia Stengers

1 O evento ocorreu entre 16 e 19 de maio de 2017. Starhawk e Ailton foram convidados como conferencistas, assim como quatro antropólogos: Tânia Stolze Lima, Marisol de la Cadena, Stefan Helmreich e eu. Os últimos três trabalham nos Estados Unidos. Este texto foi escrito originalmente como um relato para acadêmicos anglófonos.

2 O comitê organizador foi composto pelos antropólogos Stelio Marras, Renzo Taddei, Joana Cabral de Oliveira, Marisol Marini e André S. Bailão, assim como por Jamille Pinheiro, uma jovem pesquisadora na área de Letras e tradutora prolífica, responsável ou corresponsável pelas edições brasileiras de trabalhos de Gayle Rubin, Marilyn Strathern, Roy Wagner, Bruno Latour, Alfred Gell.

recentemente trouxe à atenção de intelectuais na Europa³, era o de mostrar ação e não ficar apenas no discurso. Para tanto, encorajar uma plateia de acadêmicos a aprender com um tipo de pensadora cuja posição fora das ciências, tanto naturais como humanas, geralmente faz com que ela atraia poucos dentro das universidades, mas que deverá ser ouvida – eles argumentam – caso se deseje que novas relações sejam criadas não apenas entre os variados tipos de modernos e os por volta de 70 milhões de índios nas Américas, mas também com o conjunto (des)contínuo de não humanos – que nós ainda chamamos, meio sem jeito, de planeta Terra.

Se a atmosfera em ebulição entre as pessoas dançando em espiral foi algum indicativo, a ousadia dos organizadores valeu a pena. Havia uma forte sensação de que, em primeiro lugar, não deveríamos ter vergonha de dar as mãos a outras pensadoras e pensadores e afirmar junto com uma californiana de meia-idade que os espíritos locais dos Guarani removidos dessa terra, mas também dos próprios ancestrais dos participantes, estavam nos rodeando. E também, sendo um gesto simbólico ou um chamado “real” e efetivo, pedir humildemente sua ajuda para transformar o atual clima político-ecológico talvez seja mais eficaz do que as formas de ação convencionais, mas desgastadas, que nos restam agora. Também havia o sentimento intenso de que cantar um dos encantamentos favoritos de Starhawk em uníssono – “ela muda tudo o que ela toca/tudo o que ela toca muda” – realmente estava reunindo forças esquecidas e dispersas que poderiam destravar o lado brasileiro da grave situação planetária. Caso você tenha tomado o “ela” do canto como um agregado de forças materiais pré- e impessoais ou uma tempestade de espíritos conscientes e pessoalizados, tanto os fisicamente ocultos, como aqueles livres do mundo físico – isto é, caso tenha optado por permanecer dentro daquilo que Philippe Descola chama de “naturalismo”, a consideração moderna de que a fisicalidade é a maior parte de tudo o que existe, ou caso tenha se sentido puxado para fora dele, e em direção ao “animismo”, em que almas e espíritos são não apenas reais, mas mais fundamentais⁴ –, você ainda assim sentiu que alguma parte integral daquilo que existe estava em processo de mudança em sua

3 Stengers esteve por trás das traduções francesas dos livros de Starhawk: *Dreaming the dark: magic, sex, politics* (Boston: Beacon Press, 1982) e *Webs of power: notes from the global uprising* (Gabriola Island: New Catalyst Books, 2003), e alguns de seus artigos incisivos dizem respeito ou fazem referências especiais a ela: a introdução da tradução francesa do segundo livro (STARHAWK. *Parcours d'une altermondialiste*. Paris: Empêcheurs de Penser en Rond, 2004) e trabalhos mais conhecidos, como o artigo “Reclaiming animism” (STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017) e seu livro com Philippe Pignarre (STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *Capitalist sorcery: breaking the spell*. trad. Andrew Goffey, Nova York: Palgrave Macmillan, 2011).

4 DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2014. Ver também seu longo diálogo com Pierre Charbonnier, um texto que clarifica as análises do primeiro livro, inclusive a respeito de suas apostas político-ecológicas e descolonizantes: DESCOLA, Philippe; CHARBONNIER, Pierre. *La composition des mondes*. Paris: Flammarion, 2015.

forma de ser – o “como” o ser é. Que alguma parte do ser estava sendo refeita – e isto só é possível porque o ser está sempre e apenas no fazer-se⁵.

Provavelmente não serão apenas alguns colegas brasileiros dos organizadores que torcerão o nariz à ideia de uma roda de acadêmicos consentindo em se deixar conduzir por uma teórica wicca californiana – assim como à convicção deste autor de que a ação conjunta deles terá um papel crucial no desenrolar do *theatricum philosophicum* contemporâneo. Vários de seus colegas norte-americanos, incluindo antropólogos, talvez possam pensar que seria justamente o Brasil – onde os anos de repressão, anteriores ao renascimento da pesquisa nacional prometido brevemente por Lula, talvez pudessem ter deixado os intelectuais do país atrasados em relação ao resto do mundo –, o lugar onde esse entusiasmo mal orientado provavelmente se materializaria. Mas tal reação dirá muito sobre o narcisismo calcificado da maior parte da academia norte-americana e sua atitude de “se não pensamos sobre isso, isso não é importante”, mas praticamente nada sobre um suposto atraso intelectual dos pesquisadores em São Paulo. Enquanto os Estados Unidos trataram como uma entidade maligna (um *génie mal*, de fato) essa espécie de antropologia e filosofia inventiva que a ReACT construiu e intensificou – não apenas a cosmopolítica de Stengers, mas também a chamada virada ontológica na antropologia e o projeto dos modos de existência de Bruno Latour – e conseqüentemente tentaram bani-la antes que ela pudesse criar raízes, os brasileiros, particularmente na USP, conseguiram desenvolver essa antropologia nas formas necessárias caso ela queira tratar da própria coisa (que, de fato, parece um fetiche às vezes) que os norte-americanos disseram que ela não é capaz de fazer, mas que deveria para poder superá-la: a “verdadeira” política, particularmente essa dos povos indígenas.

Vejam, um grupo de paulistas e seus amigos no Museu Nacional do Rio de Janeiro – na USP, Renato Sztutman, Stelio Marras, Marina Vanzolini e Pedro de Niemeyer Cesarino; no Rio de Janeiro, Tânia Stolze Lima, Márcio Goldman e, é claro, Eduardo Viveiros de Castro – há muito estão dedicados, por meio de uma “ontologia” antropológica, a experimentar uma política exatamente com essa preocupação: tratar da divergência efetiva entre as distribuições ontológicas dos modernos e de alguns povos indígenas como um problema não apenas de natureza intelectual, mas também com enormes implicações para a compreensão das condições do aquecimento global e as maneiras potenciais de ambas as partes em sobreviver a ele. Para esses antropólogos, a virada ontológica foi inicialmente recebida (em contraste a como se deu no Reino Unido) como uma maneira de experimentar a antropologia: não como um campo disciplinar de investigação apenas, mas em vez disso como

5 A ideia deleuziana de que o ser nunca é dado, mas está sempre no processo de devir (-outro), adquiriu nova valência à luz das obras de Latour, Stengers, Viveiros de Castro e outros – e seres podem ser convertidos em diferentes modos: moderno, extra- e transmoderno.

uma linha interdisciplinar de indagação especulativa e crítica⁶. Isto é, o desafio que muito do pensamento ameríndio traz aos fundamentos da antropologia sociocultural tem sido significativo a esses brasileiros, menos porque ele reorienta sua disciplina e mais pelas formas como esse desafio desorienta as ciências humanas como um todo: tanto uma grande parte da herança metafísica do Iluminismo, como algumas de suas noções de ciência e política, assim como as próprias ideias de natureza e o humano.

Nesse sentido, a conexão entre a antropologia e a cosmopolítica foi evidente para muitos brasileiros desde o começo – e não apenas como um tipo de suplemento. A forma generalizada, conceitual e prática com que índios das terras baixas americanas e de outros lugares tratam os não humanos vivos e não vivos como humanos, como algo técnico-cultural, e até mesmo como seres políticos foi, desse modo, reconhecida no Brasil como a exposição de um enorme problema por trás da ideia moderna de política e também como uma das condições centrais para a submissão colonial dos índios. Era fácil para os europeus justificar a conquista e a escravização de povos que para eles pareciam ser sub-humanos, por esses não se considerarem superiores a meras bestas; e agora é fácil perceber que a falha dos europeus em aprender com esses povos a tratar os não humanos como pessoas e efetivamente poderes soberanos, de fato, ajudou a nos conduzir ao impasse planetário atual.

O intuito da comissão organizadora foi, então, transformar essa discussão majoritariamente teórica sobre as cosmopolíticas nesse mesmo tipo de troca difícil e prática entre aqueles (mais) do lado de dentro e aqueles (mais) do lado de fora da política moderna, seguindo a proposta de Stengers, o que requereu, é claro, que as vozes desse segundo grupo fossem envolvidas e reforçadas diretamente na conferência. A esperança por trás do convite a Starhawk, por exemplo, era de que o relato sobre os sucessos de sua política ecológica simultaneamente animista e naturalista, em que ela pratica magia e permacultura conjuntamente, pudesse persuadir os membros da plateia não afeitos a terem bruxas como aliadas de pelo menos o valor estratégico de reimaginar a natureza de táticas políticas aceitáveis, ou então da capacidade de técnicas marginais como as dela de nos fazerem lidar com a “Natureza” como coletivos de pessoas e talvez finalmente tratá-la melhor.

A respeito dos antropólogos nas mesas de conferência, muitos ofereceram apoio intelectual à mensagem de Starhawk ao mostrar que a exclusão da feitiçaria da legitimidade científica e política está imediatamente ligada à dominação contínua dos muitos povos indígenas e do “meio ambiente”. Renato Sztutman, um especialista em Pierre Clastres e na “filosofia” política efetivamente anarquista dos Tupinambá pré-coloniais e do início da colonização, argumentou que a proposta de Stengers e Phillippe Pignarre, de que o capitalismo é um tipo de feitiçaria cujo estabelecimento inicial precisou da eliminação de seu único rival real, a bruxaria, ressoa de forma inesperada no Brasil hoje. A assistência dada por colonizadores evangélicos às empresas mineradoras e ao agronegócio na remoção territorial dos povos indígenas

6 Aqui entendo teoria no sentido de teoria francesa, apesar de a maior parte dos autores mencionados aqui preferirem chamar o que eles fazem não de teoria, no sentido da Escola de Frankfurt ou de outras tradições críticas, mas antropologia simétrica, especulação, metafísica, ontologia e outros termos que signifiquem um pensamento que seja construtivo, imanente, e radicalmente pluralístico.

na Amazônia está justificada nas mesmas razões que existiam durante o ápice do período colonial. A respeito dos índios, eles os acusam de estarem envolvidos em idolatria de espíritos naturais e, portanto, deveriam ser ou convertidos ou providencialmente removidos⁷. Numa fórmula que ecoa o trabalho do teórico político Dene Glen Coulthard, Sztutman sugere que a persistência dessa forma particularmente cristã e moderna de acumulação primitiva significa que ainda estamos no século XVIII e também que qualquer esforço para parar esse processo deverá incluir, de fato, seguindo Stengers, um tipo de contrafeitiçaria – um esforço concertado para mandar o feitiço do capitalismo de volta aos que continuam o lançando, até que eles sejam os únicos encantados pelo fetichismo das mercadorias⁸.

Entre Sztutman e Starhawk, tornou-se claro que, se concebermos a bruxaria tanto como uma magia de eficácia causal (que constrange probabilidades) ou como uma contradescrição da magia fetichista do capitalismo, negá-la como um problema pode muito bem ser fatal para os povos da Amazônia, assim como para aqueles de nós que acreditam estarem livres da prisão de qualquer tipo de encantamento.

O que é notável sobre o fato de acadêmicos como Sztutman estarem compartilhando a mesa com pessoas de fora da academia, como Starhawk e Ailton Krenak, é que, apesar de seus pontos de partida diferentes, ambas as partes estavam lidando com o mesmo problema: como trabalhar e comunicar-se atravessando as suposições ontológicas da modernidade e aquelas peculiares às pessoas que não fazem parte dela, sejam elas “indígenas” ou não⁹. As críticas à chamada virada ontológica feitas por norte-americanos não aguentaram muito tempo durante aquela semana e podem ruir caso o espírito da ReACT seja levado adiante. Essa crítica, que diz que antropólogos envolvidos com questões ontológicas essencializam culturas diferentes da sua, foi abaixo quando Ailton Krenak declarou que, apesar de também ser compelido a aceitar até certo ponto os termos das ciências modernas e da natureza, a sabedoria dos Krenak (como alguns antropólogos demandaram que deveria ser compreendido a

7 STENGER, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *Capitalist sorcery: breaking the spell*. Trad. Andrew Goffey. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

8 Estou me referindo a um livro que antropólogos e muitos outros provavelmente deveriam conhecer mais do que aparentemente conhecem (COULTHARD, Glenn. *White masks*. Minneapolis: the University of Minnesota Press, 2014) e seu argumento de que a acumulação primitiva nunca foi superada no noroeste do Canadá por fases e organizações subsequentes do capitalismo, e que buscar o reconhecimento do Estado é, portanto, uma estratégia política inútil para os Dene e outros povos das Primeiras Nações*. É importante notar também que Coulthard se recusa a definir a terra expropriada pelo Estado e pelas companhias como um espaço homogêneo e estendido que os Dene tanto possuem como converteram em “lugar” por meio da práxis histórico-cultural. Terra, em vez disso, é um espaço relacional, composta de seres vivos, humanos ou não. [* (N. T.): First Nations ou Primeiras Nações é o termo canadense para se referir aos povos ameríndios que habitam os territórios que se tornaram o Canadá – com exceção dos Inuit e dos Métis.]

9 Embora pareça autoevidente que ninguém deveria ser desculpado por enfatizar excessivamente as orientações cosmológicas animistas (e similares) de povos que não as enfatizam, devemos notar que tais exageros podem permitir o devir-Índio (no velho sentido deleuziano) que bagunça os códigos do naturalismo moderno.

respeito de outros povos) envolve uma concepção totalmente diferente de existência, em que todos os seres são sensitivos e quase humanos.

O ponto de Ailton não foi que os Krenak vivem dentro de uma cosmologia que nunca se altera e que não tivessem sido forçados a ajustá-la e reconhecer aquela da modernidade, mas que, em vez disso, o reconhecimento da diferença entre as duas, uma diferença brutalmente mostrada a eles durante séculos de dominação colonial e, então, perda de vista, revela que a maior parte da orientação krenak à “realidade” é realmente não europeia e muito mais sensível para lidar com a crise ecológica e política. E o que Ailton tinha para dizer, por sua vez, a respeito dos brancos também era pouco diferente do que aquilo que antropólogos no Brasil e em outro lugar podem parecer estar dizendo: que os brancos – e no sentido dele, isso também pode significar negros e amarelos – deveriam se transformar em algo diferente de “modernos”. “Há muitas falas contra o Estado aqui”, entendi Ailton dizer, “mas tenho que lembrá-los que as universidades fazem parte do aparato do Estado, e as universidades e seu modo de conhecimento precisam mudar”¹⁰. Essa declaração provocou um pouco de espanto e provavelmente pareceu confirmar a alguns presentes, de uma maneira um tanto fácil, o *ethos* intelectual da organização da ReACT. Mas quando Ailton seguiu dizendo que “as pessoas nas universidades pagam muito dinheiro para serem colonizadas”, um dos pontos mais importantes dos organizadores foi estabelecido: não importa o quanto “nós” “brancos” podemos ser os beneficiários da hegemonia das ontologias modernas, nós também estamos sujeitos a elas e, por isso, estamos entre aqueles que precisam se descolonizar.

Tais esforços extramodernos de tratar os modernos entrincheirados por dentro das fronteiras de seu pensamento foram não apenas uma defesa à antropologia em seu modo ontológico, mas também surpreendentemente um relato específico de como tratar das cosmopolíticas. A concepção conjunta de Stengers e Latour sobre o trabalho intelectual como diplomacia – uma facilitação das negociações com o propósito de produzir e manter a paz entre povos que não estão nada em consenso – foi tão negligenciada e criticada como a virada ontológica, mas a obra desses pensadores deve ter visto naquela semana uma de suas realizações mais convincentes. Em vez de falar a partir de e em nome de suas últimas palavras sobre a característica verdadeira ou real das coisas, tanto as antropólogas e antropólogos como suas convidadas e convidados deram o melhor de si para montar sua argumentação com posições opostas às suas próprias. Ailton então explicou que seus apelos em nome da Terra não tinham nada de místico ou transcendental, e que a insanidade coletiva que afeta quase todos hoje em dia pode simplesmente ser caracterizada como um estado de distração em relação ao seu entorno mais próximo na “natureza”. Starhawk também adotou essa estratégia de fazer uma proposta contramoderna com termos modernos, montando calmamente sua argumentação de que a regeneração pode ser o conceito mais bem adaptado para se aproximar do problema de como reverter a devastação ecológica do Antropoceno/Capitaloceno. Pois essa noção permite que possamos ver que a água, a atmosfera, o solo e as espécies podem todos ser curados das violências praticadas contra eles nos últimos cinco séculos com técnicas como a permacultura. Mas seu ponto mais profundo, é claro, foi que esses seres, então, podem decidir cooperar com os humanos, em vez de nos contra-atacar.

¹⁰ Estou parafraseando Ailton a partir de minhas notas, em vez de citá-lo diretamente.

Os acadêmicos, por um lado, não desapontaram suas convidadas e convidados – e aqui, eu acho, eles foram extraordinários – e arriscaram mesmo defender e até adotar a posição animista. O professor do Instituto de Estudos Brasileiros da USP e um dos coordenadores da ReACT, Stelio Marras, afirmou em um manifesto declaradamente cosmopolítico que ele deveria ser compreendido como um médium (ou “cavalo” da umbanda) no sentido de estar servindo de passagem para as vozes dos autores, cujo trabalho ele tentava estender. Seu colega de organização, o antropólogo Renzo Taddei, foi ainda mais longe em seu relato de trabalho de campo feito em uma organização espiritual no Rio de Janeiro, que busca (de maneira bastante séria, apesar do absurdo da situação) mudar o tempo por meio de um conjunto de práticas e saberes mágicos/meteorológicos. “Se levamos a sério a cosmopolítica”, ele perguntou à plateia, “não deveríamos tentar entender o que tais grupos realmente estão pensando e fazendo?”. O valor por trás dessa questão tornou-se evidente quando Taddei explicou o sentimento que teve de estar implicado na visão cosmológica daquele grupo, ocasião em que um de seus interlocutores meteorologistas lhe mostrou um trecho do *Livro dos espíritos*, obra fundamental do espiritismo kardecista, onde estava descrita a influência dos espíritos nos fenômenos naturais. “Vindo de uma família de kardecistas”, Taddei confessou, “percebi que eu também era nativo daquela mesma coisa da qual imaginei estar me aproximando partindo do lado de fora”.

Tais reconhecimentos de solidariedade e pertencimento foram, de fato, tentativas diplomáticas de persuadir os modernos de abrirem mão de sua insistência no naturalismo (em vez de um jogo surrealista imaturo) se entendermos a diplomacia como Stengers, isto é, como uma forma de se relacionar com conceitos e práticas inaceitáveis para a modernidade de forma a não os manter controladamente afastados, mas, em vez disso, conquistar para eles uma zona provisória de legitimidade dentro do pensamento oficial. Não com o propósito de incluí-los, contudo, mas para ampliar sua permanente extrusão ali. Se Marras, Taddei e outros estavam invocando os espíritos de forma sincera ou irônica, ou ambos, o efeito de suas intervenções foi de estender essa zona para fora, a partir de um espaço majoritariamente acadêmico habitado por pessoas que compartilham as mesmas tendências intelectuais, e para dentro dos meios estéticos, intelectuais e políticos mais amplos que estavam representados na plateia. Alguns dos participantes, é claro, estavam céticos: um antropólogo, que havia feito seu doutorado na Califórnia e retornado ao Brasil, me disse que os organizadores da ReACT não haviam reconhecido as maneiras pelas quais certas práticas que lhes interessam, como o candomblé, contrastam com as sensibilidades políticas liberais analisadas pela crítica antropológica ao secularismo¹¹. Mas era o intuito estimular essa discussão, já que é uma das únicas formas disponíveis de colocar em xeque a hegemonia quase invisível que o pensamento moderno (suas cosmologias, suas distribuições ontológicas e até mesmo, é claro, seus conceitos e sua metafísica) exerce sobre quase todos os outros pensamentos, em potencial ou de fato. E mesmo que outros

11 Refiro-me aos trabalhos de Talal Asad, Saba Mahmood e Charles Hirschkind, que acredito não serem tão conhecidos no Brasil. Penso que essa questão vai se tornar cada vez mais importante conforme os estudos do secularismo e da “ontologia”/cosmopolítica forem trazidos cada vez mais ao debate, e isso levará provavelmente alguns estudantes do secularismo a perceber que a crítica das noções liberais de ética e política por si só não contém os recursos para substituir as distribuições ontológicas modernas que formam com elas parte da arquitetura metafísica da modernidade e fornece, em certos pontos, seu fundamento.

antropólogos presentes ali fossem quase persuadidos sobre as vantagens intelectuais e políticas da “ontologia”, o fato de que ela se mostrou ser quase indissociável da cosmopolítica fez com que fosse difícil sair da ReACT pensando que Ailton e Starhawk estavam defendendo, ou que a eles fossem atribuídas, visões de mundo mágicas que não merecem estar ao lado das verdades duras das ciências e da política da esquerda.

De fato, apesar de todo o estranhamento que a dança em espiral causou nos acadêmicos que se juntaram a ela, o sentimento dominante quando todos estavam girando em roda foi que Starhawk de alguma maneira os ajudou a realizar seu desejo político coletivo. Somente alguns minutos antes de todos nós termos nos juntado a ela para dançar, a conferência em que ela e eu falamos foi interrompida de repente quando as perguntas foram trocadas pelo anúncio de que o presidente Michel Temer, objeto de suspeita de muitos há bastante tempo, havia sido acusado, num nível muito maior do que qualquer acusação feita a Dilma Rousseff, pela Polícia Federal num escândalo de suborno para manter em silêncio o ex-presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha. Os gritos da plateia foram seguidos do sentimento de que alguma coisa muito estranha havia acontecido e muitos compartilharam comigo que foi esse sentimento que os fez decidir permanecer na dança ritual, em vez de acompanhar a multidão que ia à Avenida Paulista protestar.

Como uma vez me confidenciou um dos maiores pensadores contemporâneos, que tomou a entrada repentina de um gato para dentro de um espaço ritual que Starhawk havia criado em outro momento e lugar como um indicativo de sua eficácia, boa parte daqueles na conferência estavam felizes em lhe conceder algum poder causal – e virtualmente ninguém queria rejeitar qualquer ajuda moral ou “simbólica” que ela talvez lhes tivesse entregue. Porque os tempos terríveis – em que o desequilíbrio de poder de 1914, a paranoia dos tempos de Weimar na década de 1930, a Guerra Fria nos anos 1960 e um certo golpe de Estado de 1964 parecem estar se repetindo em um único evento multiplexo – estão agora evocando uma resposta contrária que parece advir de 1968¹². Até mesmo os intelectuais estão começando a se perguntar se não seria apenas o lado aceitável e racional da política associado com aquele ano que é necessário “hoje”, mas também o espírito maluco que ajudou a impeli-lo: a espiritualidade, a psicodelia, a liberação dos corpos, a mentalidade hippie e fora do meio e a tropicália daquela era. A perspectiva do retorno desse espírito, entretanto, é recebida com desdém pela maioria dos acadêmicos, e essa reação era uma das muitas coisas que os paulistas estavam esperando dissolver. A maior parte desse desdém está na ideia de que apenas os brancos muito imaginativos, tanto os do Norte, como os do Sul, e dos muitos tons não brancos, desejem esse espírito, que não teria nada a ver com as pessoas que supostamente se beneficiaram dele ou seriam instigadas por ele – a não ser como mais outro motivo para torná-lo exótico ou vê-lo como “outro”. Apesar disso, o que a ReACT mostrou foi que de fato há pessoas e partes do “Mundo” não operando de acordo com suposições ostensivamente críticas universais e que é o momento ideal de criar com eles uma política conjunta e radicalmente plural, usando todas as engenhosidades intelectuais que possam ser convocadas. Como disse Russel Means

12 Talvez com o intuito de prevenir o resultado mais desastroso em 2100 de 1750, 1945 e outras grandes marcas anteriores do Antropoceno.

décadas atrás, “a tradição materialista europeia de desespiritualizar o universo é muito similar ao processo mental por trás de desumanizar outra pessoa... e esse processo mental trabalha no sentido de se aperfeiçoar para destruir todo o planeta”¹³.

Peter Skafish (Universidade da Califórnia)

Tradução de André S. Bailão

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p24-32>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COULTHARD, Glenn. *White masks*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2014.
- DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- DESCOLA, Philippe; CHARBONNIER, Pierre. *La composition des mondes*. Paris: Flammarion, 2015.
- MEANS, Rusell. For America to live, Europe must die. In: CHURCHILL, Ward (Ed.). *Marxism and native Americans*. Boston: South End Press, 1983.
- STARHAWK. *Dreaming the dark: magic, sex, politics*. Boston: Beacon Press, 1982.
- _____. *Webs of power: notes from the global uprising*. Gabriola Island: New Catalyst Books, 2003.
- _____. *Parcours d'une altermondialiste*. Paris: Empêcheurs de Penser en Rond, 2004.
- STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017. Caderno de Leituras n. 62. Disponível em: <<http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2018.
- STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *Capitalist sorcery: breaking the spell*. Trad. Andrew Goffey. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

13 Means, Rusell. For America to live, Europe must die. In: CHURCHILL, Ward (ed.). *Marxism and native Americans*. Boston: South End Press, 1983. Esse ensaio do antigo líder do movimento indígena norte-americano também foi publicado como “The same old song”, “Marxism is a European tradition” e “Marxism is as alien to my Culture as Capitalism”.

A wave of mud: the travel of toxic water, from Bento Rodrigues to the Brazilian Atlantic

[Uma onda de lama: viagem de águas tóxicas, de Bento Rodrigues ao Atlântico brasileiro]

Eliana Santos Junqueira Creado¹

Stefan Helmreich²

We thank Marisol Marini for inviting this contribution; Luísa Reis Castro, Caterina Scaramelli, and anonymous reviewers for critical commentary; and GEPPEDES for support.

RESUMO • O artigo oferece uma análise antropológica do momento posterior ao desastre da Samarco, ocorrido em novembro de 2015. Exploramos a metáfora da *onda de lama* para seguir notícias, experiências e representações sobre o deslocamento de rejeitos de mineração, ocorrido a partir de Bento Rodrigues, descendo o rio Doce até atingir o oceano. Baseamo-nos em testemunhos oculares, relatórios científicos, notícias, redes sociais, documentários e, ainda, em uma peça de teatro. Igualmente, utilizamos trabalho etnográfico conduzido na costa do Espírito Santo. A imagem da onda de lama permite entender os efeitos físicos e simbólicos desse desastre e crime ambiental. • **PALAVRAS-CHAVE** • Crime ambiental; onda de lama; forças

materiais e simbólicas. • **ABSTRACT** • This article offers an anthropological examination of the aftermath of the Samarco dam disaster of November 2015. We analyze the widely used metaphor of the *wave of mud* to track how news, experience, and representation of toxic iron ore tailings water traveled from Bento Rodrigues down the Doce River to the coast. We draw on eyewitness testimonials, on scientific reports, on social media, on documentary films, and on a theatre production. We draw on sociological research conducted by a team at the Brazilian coast. The wave of mud image helps us understand the physical and symbolic effects of this environmental disaster and crime. • **KEYWORDS** • Environmental crime; wave of mud; material and symbolic forces.

Recebido em 10 de dezembro de 2017

Aprovado em 14 de março de 2018

CREADO, Eliana Santos Junqueira; HELMREICH, Stefan. A wave of mud: the travel of toxic water, from Bento Rodrigues to the Brazilian Atlantic. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 33-51, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p33-51>

1 Universidade Federal do Espírito Santo (UFES, Vitória, ES, Brasil).

2 Massachusetts Institute of Technology (MIT, Cambridge, MA, US).

On the 5th of November 2015, in the village of Bento Rodrigues, in the municipality of Mariana, in Minas Gerais state, Brazil, an iron ore tailings dam owned by the mining company Samarco Mineração S.A. burst open, sending 62 million cubic meters of muddy waste down the Doce River, killing 19 people in floods and sending toxic brown water flowing toward the Atlantic Ocean, where it arrived two weeks later, contaminating beaches and towns. This environmental disaster, which some commentators named an *environmental crime*³ committed by the negligent Samarco Company and its business partners, Brazil's Vale S.A. and Australia's BHP Billinton Ltda., was the worst spill of its kind in Brazil's history⁴. The contamination had a sudden start, but has been an unfolding calamity, poisoning river life, disrupting livelihoods, jamming hydroelectric infrastructure, and polluting Atlantic waters. When the accident first happened, journalistic coverage described people along the river confronting a *wave of mud (onda de lama)*⁵. The breach came just as Samarco was being celebrated for its profitability; one commentator offered that the "wave of good news" about the company's performance had given way to a "sea of mud"⁶.

3 CREADO, E. S. J.; SILVA, B. J.; TRIGUEIRO, A.; LEONARDO, F. A. M. Práticas de ser, conhecer, pensar e escrever: incertezas e disputas sobre as condições das águas na foz do rio Doce no pós-rompimento da barragem de rejeitos de mineração da Samarco. In: de OLIVEIRA, J. C.; TADDEI, R.; MARRAS, S.; BAILÃO, A. S.; PINHEIRO, J.; MARINI, M. (Org.). VI REACT. *Anais...* SP: REACT, 2017. v.3 n.3, p.247-275. See also: LOSEKANN, C. "Não foi acidente!" O lugar das emoções na mobilização dos afetados pela ruptura da barragem de rejeitos da mineradora Samarco no Brasil. *Vibrant*, Brasília, v.14 n.2., Aug 2017, <goo.gl/WbHwzz>, which explains, "[T]he federal government issued a decree ... which considered the event a 'natural disaster,' which was considered by affected people as outrageous, considering that the causes of the rupture were not natural, but rather the precarious conditions of security of the dam" (p. 116).

4 SANTOS, R. S. P.; MILANEZ, B. The construction of the disaster and the 'privatization' of mining regulation: reflections on the tragedy of the Rio Doce Basin, Brazil. *Vibrant*, v.14, p.127-149, 2016.

5 EQUIPEONB. Lama que sufoca o Rio Doce será tema na COP-21. *Organic News Brasil*, 01 Dec. 2015. <goo.gl/RyJT9D>. Last access 12 Feb 2018.

6 GONÇALVES, E.; FUSCO, N. Tragédia em Mariana: para que não se repita. *Revista Veja*, SP, 11 Nov. 2015. <goo.gl/1PcsWG>. Last access 4 Nov 2017.



Figure 1 – Map of the wave of mud. Reproduced from EQUIPEONB, 2015

In this article, we analyze the figure of the *wave of mud*. We pay attention to representations of the wave in the news, to a theatre production about the wave and its aftermath, and to a documentary film based on eye- and earwitness testimonials at the wave's origin point of Bento Rodrigues. We also follow narratives downstream, listening to political and legal discussions and drawing from sociological research conducted by a team from the Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). We depend, too, upon ethnographic work one of us' conducted in an affected community at the Brazilian coast, in the state of Espírito Santo (ES), at Regência Augusta, a site of domestic nature tourism⁸, a marine conservation project, and surf recreation⁹. We attend along the way to the materiality of the wave, including its load of lead, arsenic, and mercury.

We read the *wave of mud* as a material-semiotic¹⁰ force in order that we may trace the physical and social journey the mud took between the dam and coast. The wave

7 CREADO, E. S. J.; LEONARDO, F. A. M.; TRIGUEIRO, A.; ZANETTI, D. Modos de olhar, contar e viver: a chegada da lama da Samarco na foz do Rio Doce, em Regência Augusta (ES), como um evento crítico. In: MILANEZ, B.; LOSEKANN, C. (Org.). *Desastre no Vale do Rio Doce: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição*. Ied. RJ: Folio Digital, Letra e Imagem, 2016. v.I, p.233-261.

8 SUASSUNA, D. M. F. de A. Entre dominação racional-legal e o carisma: o projeto TAMAR e sua intervenção em comunidades pesqueiras do litoral brasileiro. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v.20 n.3, p.521-539, dez. 2005. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922005000300002>>. Last access 12 Feb 2018.

9 LEONARDO, F.; IZOTON, J.; VALIM, H.; CREADO, E. S. J. TRIGUEIRO, A.; SILVA, B. J.; DUARTE, L.; SANTANA, N. *Rompimento da barragem de Fundão (SAMARCO/VALE/BHP BILLITON) e os efeitos do desastre na foz do Rio Doce, distritos de Regência e Povoação, Linhares (ES)*. GEPEDES, 2017. <goo.gl/vz4e3h>. Last access 8 Jul 2017.

10 HARAWAY, D. J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991. On wave symbolism, see HELMREICH, S. Waves: An Anthropology of Scientific Things. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v.4 n.3, p.265-284, 2014 <DOI:<https://doi.org/10.14318/hau4.3.016>>. Last access 12 Feb 2018.

is both more than a physical description and more than a mere metaphor. More than a physical description because the wave operates as a symbolic figure for a force that moves relentlessly and steadily across space and through time, rapidly reshaping people's sense of pasts, presents, and futures¹¹. More than a metaphor because the physical propagation of the mud (whether as wave, plume, patch) has delivered ecological disaster as well as animated collective political action and protest¹². The wave operates as a vehicle for material-symbolic rupture and contamination, and differently for different constituencies.

How, we ask here, did the figure of the wave matter? What actions and affects did it animate? What stories did it enable? For whom? What discursive and political work did the wave image do to help or hinder understandings of the dam disaster and its sequelae?

We discerned four major genres of *wave talk* in discussions of the Samarco event and its consequences, genres that manifested along a downstream trajectory in the Doce River watershed. One: the wave image in news, drama, and documentary, used to evoke the sudden inundation the dam burst created. This was the wave as an initiating force of trauma, *a force of fast violence*¹³, a wave becoming known, in retrospect, through *the past tense*, as a social-natural materialization of corporate irresponsibility. Two: the wave image used by officials in an affected municipality, Baixo Guandu, to discuss the propagation of toxins down the Doce River; this was the wave as a *present and imminent* threat to health and livelihood, a wave of poisonous, deleterious mud/water compromising the living ecological river as well as its hydroelectric infrastructure. Three: the wave (or, sometimes, plume) grappled with as a material-semiotic force by company representatives, federal environmental managers, lawyers, and fishers worried about how the wave of mud—as both form and matter out of place¹⁴—would contaminate the *future* at coastal Regência Augusta.

11 Compare: WHATMORE, S. *Earthly Powers and Affective Environments: An Ontological Politics of Flood Risk. Theory, Culture & Society*, London, v.30 n.7-8, p.33-50, 2013. <DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276413480949>>. Last access 12 Feb 2018.

12 LOSEKANN, C., op. cit.; ZHOURE, A.; OLIVEIRA, R.; ZUCARELLI, M.; VASCONCELOS, M. The Rio Doce Mining Disaster in Brazil: Between Policies of Reparation and the Politics of Affectations. *Vibrant*, Brasília, v.14 n.2, p.81-101, May-Aug 2017. <DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412017v14n2p081>>. Last access 12 Feb 2018.

13 On slow violence, NIXON, R. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

14 Our symbolic approach is influenced by: DOUGLAS, M. *Purity and Danger*. London: Routledge, 1966; TURNER, V. *Liminal ao liminoide: em brincadeira, fluxo e ritual - um ensaio de simbologia comparativa. Mediações*, Londrina, v.17 n.2, p.214-257, 2012. <DOI: <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n2p214>>. Last access 12 Feb 2018; Van VELSEN, J. Análise Situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *A Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. SP: Global, 1987; DAWSEY, J. C. Sismologia da performance: ritual, drama e play na teoria antropológica. *Revista de Antropologia*, SP, v.50 n.2, p.527-570, Dec 2007. <doi:<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012007000200002>>. Last access 28 Aug 2017; GEERTZ, C. Mistura de Gêneros: a reconfiguração do pensamento social. In: *O saber local*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003, p.33-56; WAGNER, R. *A invenção da cultura*. SP: CosacNaify, 2010; STRATHERN, M. Cortando a Rede. *Ponto Urbe*, SP, n.8, p.1-20, 2011. <DOI: [10.4000/pontourbe.1970](https://doi.org/10.4000/pontourbe.1970)>. Last access 12 Feb 2018. On water, STRANG, V. *The Meaning of Water*. London: Bloomsbury, 2004.

This was the wave as an unwelcome arrival from an inland mining and industrial landscape that many people supposed was distant and segregated from coastal livelihoods. Four: ocean waves not as singular but rather as multiplying evidence of the *repeating* insult of the original Samarco wave. The wave of mud became an amalgam of contested meanings and materials, appearing as something both separate from and invasive of the river and its delta.

Anthropologists working on environmental questions have recently focused attention on water. A subset has taken interest in *rivers*. For Hugh Raffles, tributaries of the Amazon such as the Igarapé Guariba are notable for their changing paths, their evanescence—and their often forgotten human-engineered and manipulated histories¹⁵. For Anne Rademacher, the *riverscapes* of Kathmandu are sites of struggle over conservation, heritage, and migrant life¹⁶. For David McDermott Hughes, a river like the Limpopo, crossing South Africa, Mozambique, and Zimbabwe, is both a socially located flow of water, but also, for some people (like conservation activists) a site of future potential¹⁷. For Kelly Alley, the Ganges and its sacred quality, viewed by visitors as “mother, goddess, purifier, and sustainer of all life,” is simultaneously seen by activists as “affected by urban growth, industrial production, and the practices of citizen and administrative and industrial elites”¹⁸. Alley’s work offers a prescient anthropology of toxins travelling into lived environments¹⁹.

We contribute here to discussions of rivers—and toxins—with an example from Brazil. The story, we hope, has international relevance, especially in the age of corporate deregulation. The Doce River, we argue, is a place of memory and forgetting, a site of present struggle, a site of future transformation, and a medium of ongoing, even chronic, toxicity.

15 RAFFLES, H. *In Amazonia: A Natural History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002. And: KRAUSE, F. Reclaiming Flow for a Lively Anthropology. *Suomen Antropologi*, v.39 n.2, p.89–102, 2014.

16 RADEMACHER, A. *Reigning the River: Urban Ecologies and Political Transformation in Kathmandu*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

17 HUGHES, D. M. Third Nature: Making Space and Time in the Great Limpopo Conservation Area. *Cultural Anthropology*, v.20 n.2, p.157–184, 2005. <DOI:10.1525/can.2005.20.2.157>. Last access 12 Feb 2018.

18 ALLEY, K. *On the Banks of the Ganga: When Wastewater Meets a Scared River*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2002, p.239. Compare KHAN, N. River and the corruption of memory. *Contributions to Indian Sociology*, v.49 n.3, p.389–409, 2015 on the entwined corruption of a river and a social life in Bangladesh.

19 See: FORTUN, K. *Advocacy after Bhopal: Environmentalism, Disaster, New World Orders*. Chicago: University of Chicago Press, 2001; MURPHY, M. *Sick Building Syndrome and the Problem of Uncertainty: Environmental Politics, Technoscience, and Women Workers*. Durham, NC: Duke University Press, 2006; HECHT, G. *Being Nuclear: Africans and the Global Uranium Trade*. Cambridge, MA: MIT Press, 2012; LI, F. *Unearthing Conflict: Corporate Mining, Activism, and Expertise in Peru*. Durham, NC: Duke University Press, 2015. See also, on toxins in rivers: RICHARDSON, T. Where the Water Sheds: Disputed Deposits at the Ends of the Danube. In: BOZOVIC, M.; MILLER, M. (Eds.). *The Poetics and Politics of the Danube River*. Academic Press, 2016, p.308–37. For environmental histories of rivers: WHITE, R. *The Organic Machine: The Remaking of the Columbia River*. New York: Hill and Wang, 1996; PRITCHARD, S. B. *Confluence: The Nature of Technology and the Remaking of the Rhône*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

WAVE ONE: MEMORY AT BENTO RODRIGUES

For people who did not live in Bento Rodrigues or surrounds, news of the wave of mud came through newspapers but also, later, through activist artistic representations. These are examples of our first sort of *wave talk*: works in which the wave image is mobilized to keep alive in memory the sudden, but long-in-building, disaster of corporate engineering, to prevent the event from being silently erased.

In May 2017, one of us attended a play entitled *Hotel Mariana*, about the disaster. Staged at Estação Satyros in São Paulo, the play consisted of actors speaking the words of people from Bento Rodrigues who had been interviewed by the director of the play. The play began in quiet darkness—a darkness broken by recorded sound, the recreated noise of the breaking dam and the following, disastrously rushing water. One might think back to an early report on the burst, which gave an account of the *sound* of the event: “Then there followed a cloud of dust and the fluttering of birds. The villagers realized there was something wrong. In a matter of minutes, screams and horns filled the streets: the wave of mud was approaching”²⁰. With the dam constructed in part of sand and silt (an earthen dam, made using a hydraulic landfill system), which was likely saturated by water over many months²¹, the sound may also have been of the dam’s “liquefaction”²². In the play, it sounded like the crash of a wave—reminiscent of a dark Biblical story of the creation of a world from water, though bringing destruction rather than creation into being. The sound of the wave resolved into the voices of confused people—a reverse tower of Babel, with the people not the constructors of a collapsing structure, but victims of a corporate construction project gone wrong. Eventually the audience heard from all of the people on the stage. Each actor wore headphones, repeating the words of survivors to whom they were listening (the “Verbatim” mode of theatre). *Hotel Mariana* offered “intimacy without proximity”²³ a replaying of the disaster to make the wave matter to those brought into this virtual witnessing.

Wanting to find out more about the aftermath of the disaster, and the negligence that led to it, one could turn to an interactive, virtual-reality-styled documentary published on YouTube in April 2016, five months after the burst. “River of Mud”, directed by Tadeu Jungle, features images that allow the user to navigate in 360°. A narrator’s voice is interspersed with voices of Bento Rodrigues villagers who remember life before the disaster. The movie allows the user to navigate, using her mouse, images of debris, personal objects, dead animals, and destroyed plants, now covered with muddy orange water.

The documentary shows what is left after the wave has torn over the landscape.

20 GARCIA, G.; FUSCO, N.; GONÇALVES, E. Tragédia em Mariana: para que não se repita. *Revista Veja*, SP, s.p., 11 Nov. 2015. <goo.gl/Rg3FHT>. Last access 12 Feb 2018.

21 BBC NEWS. Samarco dam failure in Brazil ‘caused by design flaws’. *BBC News Business*, London, 30 August 2016. <goo.gl/zpTF9W>. Last access 12 Feb 2018.

22 GARCIA, G. et al., op. cit.

23 STELARC. Presentation. In: *Performative Sites Symposium ‘Intersecting Art, Technology, and the Body’*. Pennsylvania: Pennsylvania State University. 25 Oct. 2000.

Attention centers on *sound*—that evanescent phenomenon always passing into memory. The viewer/listener hears: (1) a bell (not a siren, which some commentators argue would have saved lives); (2) a priest who remembers the screams of villagers on the day of the breach; (3) a couple who sing a mournful song²⁴ while standing where their house once sat; (4) a teenager singing “Beyond the Blue River,” in a mud-filled church (“beyond the blue river, the streets are golden and crystal, there everything is life, everything is peace, death and crying no more, sadness and pain no more”²⁵); (5) an inconsolable woman crying. The narrator concludes with a demand for a Memorial to Mariana²⁶.

The director later commented that he sought to create a narrative contrasting “sweet” memories (a reference to the river’s name (Doce)) with “the scorched earth.” He hoped with virtual reality to create empathy and anger, declaring that: “my aim is for these criminals to be blamed, to be arrested, and to be held accountable for their crime”²⁷.

Both play and documentary move beyond the simple relay of images, which, on their own, in excess, might produce an anesthetic effect²⁸—or, for the people affected might exacerbate the pain²⁹. The fast violence of the wave is arrested in time, preserving the chaos caused by the event³⁰, a guard against the wave washing over or aiding in the forgetting of the calamity, as river waters sometimes do³¹. These artistic activist representations make the past a part of the present and of a cautionary future.

WAVE TWO: IMMINENT TOXINS AT BAIXO GUANDU

In December 2015, researchers from different disciplines at the Federal University of Espírito Santo traveled up the Doce River to visit localities at Espírito Santo that depended on the river’s waters for power, fishing, and leisure³². A report, dated 16 November 2015, provided updates on two Doce River hydroelectric plants: the

24 “Mando meu Recado” by José Nascimento Jesus.

25 “Além do Rio Azul” by Carlos A. Moyses.

26 RIVER OF MUD. Tadeu Jungle (film director). *Rio de Lama/River of Mud*, 4 Apr 2016. <goo.gl/uimTzg>. Last access 12 Feb 2018.

27 RIVER OF MUD, DIRECTOR’S VISION. Tadeu Jungle. <goo.gl/WxVZDN>, published at 08 Apr. 2016. Last access 5 Nov 2017.

28 See: HANNIGAN, J. *Environmental Sociology*. London: Routledge, 1995.

29 HELENA, L.; VALLE, F.; BARBOSA, K. G.; RAFAEL, L. A quem pertencem as imagens? *Jornal A Sirene, para não esquecer*, Mariana, MG. Nov., p.26, 2017. <goo.gl/ZZr8TG>. Last access 12 Feb 2018.

30 DAS, V. *Critical Events*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

31 RAFFLES, H., op. cit.

32 Some of the empirical material derived from this expedition is analyzed at: ORGANON. *Impactos socioambientais no ES da ruptura da barragem de rejeitos da Samarco*. Relatório do ORGANON, Nov./dez., 2015. <goo.gl/Wfe663>. Last access 12 Feb 2018.

Baguari dam, in Governador Valadares, and the Aimorés hydroelectric power station, at the border between the states of Minas Gerais (MG) and Espírito Santo (ES). The operation of both plants had been halted, given fears that toxic water could damage turbines or spillways. Regarding Aimorés, the news reported that officials were “monitoring the situation of the arrival of the wave in the Doce River, through the bulletins issued by the Brazilian Geological Survey... and its field team”³³.

This team joined the mayor of the municipality of Baixo Guandu, on the border with MG, and interviewed him. Baixo Guandu had drawn the attention of the public, institutional agents, and mining companies because of an occupation that protesters were staging on the rails of the Vitória-Minas Gerais Railroad (through which iron ore is transported between Minas Gerais and the Port of Tubarão, in Vitória, Espírito Santo). The occupation responded to the dam break and the subsequent dispersal of tailings. It was also a response to the mayor making public a laboratory analysis of the waters of the Doce River. A Brazilian news agency reported:

The result of the laboratory analysis of water samples collected from Doce River in Minas pointed to levels above the acceptable concentrations of heavy metals such as mercury, arsenic, iron and lead in the mud that flowed into the river with the disruption of the dams in Mariana (MG). The Mayor of Baixo Guandu (ES) [...] confirmed the information. “To give an idea, the quantity of arsenic found in the sample was 2.6394 milligrams, and the acceptable is at maximum 0.01 milligram,” he clarified. [...] “We practically found the entire periodic table in the water. I want to see what the president of Vale will do to help all the people,” he said³⁴.

The mayor reported that the municipality had 31,000 inhabitants and survived on an economy based on agriculture, retail, and granite mining. It was also home to 260-270 professional fishermen. “Why does the city exist?” he asked. “Because of the water. *We are a river!*” Water was life—and politics. The mayor was mindful of avoiding conflicts over water distribution of the sort that had unfolded at Governador Valadares, Minas Gerais, upstream, and Colatina, Espírito Santo, downstream. The present was thus a moment of anticipation: “The mud has not arrived. It is coming to Valadares now. The solid, dense matter is arriving slowly”. This was also true for a worried populace: “Before arriving, the mud generated a wave of rumors.” Wave language mattered here as a material-semiotic relay and organizer of emotion and affect³⁵.

Several solutions had been presented in anticipation of the mud. People considered displacing the mud to a crater or using the floodgates of the Aimorés hydroelectric plant to block the mining tailings. This last possibility was discarded because of the risk of damaging plant equipment. The mayor also recalled how the hydroelectric

33 G1/VALES DE MINAS GERAIS. Lama interrompe atividades de Usinas Hidrelétricas no Leste de Minas. *G1, Vales de Minas Gerais*, Inter TV, MG, 16 Nov 2015. <goo.gl/wRRt6P>. Last access 5 Nov 2017.

34 ALMEIDA, L. Análise aponta metais pesados no Rio Doce: Prefeito de Baixo Guandu confirmou informação de que há mercúrio, arsênio, ferro e chumbo em concentrações acima das aceitáveis. *O Estado*, SP, 12 Nov 2015. <goo.gl/vi3WbH>. Last access 11 Apr 2017.

35 ZHOURI, A. et al., op. cit.

plant had been created in the first place—that the course of the Doce River had been diverted by 12 km, so that the lake and the powerhouse were in Minas Gerais, and *not* in Espírito Santo, a position of political subordination that was now having potentially toxic effects: “we are here in the Espírito Santo state, so we are the recipient of the garbage”. The muddy water thus flowed into many histories³⁶. As Franz Krause suggests, drawing upon fieldwork along the Kemi River in Finnish Lapland,

Water does not simply flow; it flows in certain rhythms of varying intensity, tempo and direction negotiated by human labour, infrastructure, the weather and the river bed... Fishing and hydroelectricity production illustrate precisely that flow is about the articulations of different kinds, directions and tempos of movement. Flow is not simply an antithesis to stasis. Flows of particular materials move through, along or past particular other flows, which in turn influence how they flow³⁷.

The wave of mud changed the “intensity, tempo, and direction” of the Doce River’s social-natural flow. Talk of the *wave of mud* called for thinking about how to manage the unexpected yet inexorable, the artificial and toxic mixing with and poisoning the putatively natural.

WAVE THREE: FUTURITY AT REGÊNCIA AUGUSTA AND THE COAST

After the dam of Fundão broke, one of us traveled to the village of Regência Augusta, more than six hundred miles down the river, meeting apprehensive citizens who continued their daily activities even as they anxiously anticipated the influx of water. Kids played in the waters of the river, fishers headed out to sea, surfers paddled out to the waves. There was uncertainty, and, in Espírito Santo, legal and administrative measures were taken when the color of the water changed at the mouth of the Doce River. Beaches were closed, and residents were left with water of dubious quality³⁸.

The minister of the Environment downplayed the effects of tailing dispersion in the ocean³⁹. Engineer Paulo Rosnan of the Federal University of Rio de Janeiro also sought to minimize environmentalists’ concerns about the effects of tailings in marine waters: “At sea [...] There will be only one very large colored patch that will

36 VAN VELSEN, J., op. cit.

37 KRAUSE, F. Reclaiming Flow for a Lively Anthropology. *Suomen Antropologi*, v.39 n.2, p.89–102, 2014.

38 BORGES, J. Lama de barragem da Samarco chega ao mar no ES. *GI, TV Gazeta*, ES, 22 Nov. 2015. <goo.gl/ap34iG>. Last access 11 Apr 2017. See also: ORGANON, op. cit.

39 BORGES, J., op. cit. Compare these statements to: MARTA-ALMEIDA, M.; MENDES, R.; AMORIM, F. N.; CIRANO, M.; DIAS, J. M. Fundão Dam collapse: Oceanic dispersion of River Doce after the greatest Brazilian environmental accident. *Marine Pollution Bulletin*, v.112 n.1-2, p.359-364, Nov 2016. <<https://doi.org/10.1016/j.marpolbul.2016.07.039>>. Last access 12 Feb 2018.

disperse normally, as the spots that come out of the rivers are dispersed in times of great rains”⁴⁰. The company also claimed the waste was not toxic.

But waves of mud eventually *did* appear at the shore, as one can see in photos from Regência Augusta, which show surf breakers contaminated with iron ore. If, in Hughes’ (2005) account of the Limpopo River, water animates imaginations of virtuous futures (for conservation biodiversity activists), here there were contests between corporate apologists who imagined the wave as a simple “patch dispersing” and others who saw the wave repeating and amplifying its risks, its negative potentials, again and again, reincarnated in brown ocean waves—signs of the travel of inland pollution into coastal ecology.

On 25 November 2015, after the mud reached the ocean, a meeting was held among governmental and military authorities, technicians working for ES state agencies, academics, and residents of the municipalities affected. The governmental authorities were considering strategies of action, focusing on mitigation that might come from financial relationships with Samarco and its partners, representatives of which were present. The majority of participants had institutional links recognized by the government, and, at the same time, it was not a public hearing. Discussions centered on a federal maritime presence in the ship *Vital Oliveira*, whose purpose was to conduct studies near the mouth of the Doce River, on the presence of “heavy metals and other components” in the water⁴¹. The environmental management body of ES presented a matrix of impacts. Some measures undertaken at the time were: removal of animal bodies and their disposal in landfills; establishment of bases of “governance” in affected municipalities; installation of oil spill containment buoys at the mouth of the river; and monitoring of water quality. Local communities viewed these interventions with suspicion. Kane writes that, “coastal infrastructure is the material and symbolic dimension of the state in confrontation with nature”⁴². And, here, in confrontation, too, with local residents.

During this meeting, one person from the federal environmental agency worried that the two hydroelectric plants, Aimorés and Mascarenhas, were clogging with sediments. Animals killed upstream were sources of concern: “death in the river is very high, tons and tons.” Since the movement of sediments near the coast was monitored daily, the same agent pointed out that an increase in turbidity at the shore had been observed. Researchers in the natural sciences avoided the image of mud, preferring the terminology of a *plume of sediments*, so also avoiding the *wave* rhetoric, which emphasized suddenness and unstoppable agency. Staying away from what had become the charged language of *mud*, describing the substance in more scientifically neutral terms (and neglecting the possibility that the “sediment” contained toxins), effectively *naturalized* the disaster.

The image of the *wave of mud*, though, was used in another event focused on the

40 BORGES, J., op. cit.

41 JORNAL NACIONAL. Navio da Marinha vai avaliar estragos da lama no mar do ES. G1, Jornal Nacional, 25 Nov 2015. <globo.gl/kyekTc>. Last access 12 Feb 2018.

42 KANE, S. *Where Rivers Meet the Sea: The Political Ecology of Water*. Philadelphia: Temple University Press, 2012, p.1.

Doce River event, convened by legal professionals. If rivers are natural-cultural sites were people argue over *potentials*, good and ill⁴³, this meeting might be read as a social drama⁴⁴. It was held in October 2016, at UFES, and included (1) a public defender; (2) a lawyer; (3) a public prosecutor; and (4) a resident of a fishing village who identified herself as affected by Samarco's mud.

The public defender emphasized the difficulties of defendants in dealing with human and nonhuman effects of the dam break, linked to the wide territorial extension of what he called environmental damage⁴⁵. He, along with other legal professionals, social scientists, and affected communities, did not consider official concepts of victimhood and territorial extension satisfactory in addressing the damage⁴⁶. The lawyer took an accusatory tone⁴⁷: "We're not just talking about toxic sludge sweeping to the Atlantic Ocean. We're talking about the biggest social-environmental *crime* in the history of this country! We are speaking against a criminal company!". In this speech, emphasis was given to the ways the Brazilian state, through weak environmental and safety regulatory frames, had enabled and protected transnational corporations devoted to extractivist activities, such as mining and oil exploration⁴⁸. The wave of mud was materialization and symbol, then, of the problems of Brazil: "I usually say that the Samarco crime has become emblematic because it reveals several Brazils. The first Brazil I see in this mud, killing people, is colonial Brazil." Other "Brazils" were punctuated in this speech—the "patrimonialist, privatist Brazil," the "antidemocratic Brazil", "the Brazil of the hidden negotiations" and, finally, aspirationally, a "Brazil of resistance". The sweeping toxic sludge carries with it these forces, all at once. There is a larger implication, too, about colonial histories of mining reaching into today's multinational enterprises.

Coming third at this meeting was a speech by the public prosecutor, following a more academic argumentative line. He defended the necessity of the development of "a legal technology that could give account of documentary measurements being made by the responsible entities." He also spoke in defense of "rights". He told a story:

43 HUGHES, D., op. cit.

44 See: WALLEY, C. *Rough Waters: Nature and Development in an East African Marine Park*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

45 See ZHOURI, A. et al., op. cit.

46 "[S]uch policies characterize a mistake and a reduction: the mistake of classifying the disaster as a case of environmental conflict and a reduction of the latter to a sphere of negotiation between interested parties." ZHOURI, A. et al., op. cit., p. 88.

47 See: LOSEKANN, C., op. cit.; see also: TADDEI, R. As secas como modos de enredamento. *ClimaCom Cultura Científica*, SP, v.1, p.36-41, 2014. <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/dossie/01/dossie_climacom_redes.pdf>. Last access 12 Feb 2018.

48 SANTOS, R. S. P.; MILANEZ, B. Estratégias corporativas no setor extrativo: uma agenda de pesquisa para as Ciências Sociais. *Cadecs*, v.5 n.1, p.1-26, 2017.

A professor has recently been here at the university offering a new classification of collective litigation. Do you know what he presented as an example? Disputes about irradiated nature. It's like you throw a rock in a lake and it sends out waves. It's like that with the dam—those around the dam are hit, the environment, the fauna and the flora, those who live along the river, those who drink the river water, those who live on the river. Everyone is struck.

The analogy here between radiation and a wave suggests that there is an originating cause for the disaster. The wave, in other words, did not happen by itself. As Geertz⁴⁹ has suggested, “Theory—whether scientific or not—advances primarily thanks to analogy, a kind of understanding that ‘sees’ what is less intelligible through a comparison with the most intelligible”. In this pronouncement, the appeal to analogy made a case not just about the laws of nature, but also about the *criminal law* that might point to who has responsibility and guilt.

The final pronouncement came from a resident of a fishing village. She spoke about the effects of the mud on human health and on other beings: “So they will dredge the sea? Can they get it out of the sea? And with regard to the contaminated fish... a fish does not have a GPS! You can't tell it ‘Stay here!’ The fish that is on your table, which you are eating, is contaminated!”. For this resident, the disaster was part of a larger pattern of destroying artisanal fisheries; she associated the dam disruption with previous development projects. She doubted reports about the water conditions that had been produced with Samarco financing: “If I were the company, I would never pay anyone to produce evidence against me! No matter how credible this lab is, I would not believe this lab”.

Haraway has written that “Nobody lives everywhere; everybody lives somewhere. Nothing is connected to everything; everything is connected to something”⁵⁰. These were precisely the sentiments expressed in the speeches of the lawyer and the resident, making their earthly and watery claims. As Kane⁵¹ observes about the politics of rivers, “actors involved in aquatic struggles track back and forth, linking events in hinterlands to cities, making the patterns of exploitation and resistance legible to wider audiences.” These are arguments about riverine potential⁵². They are also posed in terms of the *direction* of the flow—or “fluviatory” dimensions; space-making happens in “riverbank inhabitants’ engagement with and stories about... [a] river’s flows, especially in fishing, travel and transport”⁵³. Waves and flows have a powerful directionality to them. Here the wave of mud comes from the past to the future, from the corporately controlled inland to the fishing and recreational coast.

49 GEERTZ, C., op. cit., p.37.

50 HARAWAY, D., 2016, op. cit., p.31.

51 KANE, S., op. cit., p.7.

52 HUGHES, D., op. cit.

53 KRAUSE, F. Making Space along the Kemi River: A Fluvial Geography in Finnish Lapland. *Cultural Geographies*, v.42 n.2, p.279–94, 2017. <DOI:10.1177/1474474016673065>. Last access 12 Feb 2018, p.279.



Figure 2 – Comboios beach with mining tailings in seawater Regência Augusta. Nov. 2016⁵⁴

WAVE FOUR: TOXINS IN THE CYCLING SEA

During Creado's fieldwork in Regência Augusta, she took pictures of children's schoolyard paintings of the Doce River. One showed a pure blue wave colliding with a dirty wave of mud. In the foreground were references to the village, including its lighthouse. In the two inscriptions we read, on the left, "water is the source of life", and on the right: "this mud is not ours". Reading from left to right gives existential priority to the blue wave, and to water as life. If a thing comes to be alive when it moves, the wave and the mud have been woven into the imagination of the village and its daily life⁵⁵. The image refers to the repetitive character of social time and the recurring and never-fully-over disaster and crime of Samarco. The wave of mud has washed into and continues to exist in the waves of the sea.

54 When not referenced, the photos are authored by Creado.

55 INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v.18 n.37, p.25-44, Jun. 2012. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>>. Last access 04 Nov 2017.



Figure 3 – Children's painting in school of Regência Augusta. Sept. 2017

The negotiations being made to secure an agreement between the two Brazilian states (MG and ES), the companies responsible for the Fundão dam and the governmental agencies responsible for environmental and indigenous protection were neither transparent nor democratic. Neither did these discussions admit questions about the viability of mining as such nor query the politics or beneficiaries of the technocratic language of “risk”. They resulted in an agreement, signed on 2 March 2016, that created the Renova Foundation, meant to implement socioenvironmental and socioeconomic programs to deal with the consequences of the dam disruption⁵⁶. Renova has as founders Samarco Mineração S.A., Vale S.A. and BHP Billiton Brazil Ltda., the very companies responsible for the disaster (its community advisory board, meanwhile, does not have the power of imperative decisions⁵⁷). In Portuguese, the name Renova means “Renew our Renewal”—but activists have taken to calling the organization rather “The Crime that Renews Itself”—an association bolstered by their reading of the organization’s logo, a closed circle that loops together companies and leaves out citizens, activists, and environments.

⁵⁶ FUNDAÇÃO RENOVA. *Estatuto da Fundação Renova*. BH, MG, 28 Jun. de 2016. <goo.gl/QGgcdB>. Last access 12 Feb 2018.

⁵⁷ *Idem*, p. 17, 50th article. See: ZHOURI, A. et al., op. cit., p. 97; OTTINGER, G. *Refining Expertise: How Responsible Engineers Subvert Environmental Justice Challenges*. New York: New York University Press, 2013.



Figure 4 – A repurposing of the Renova Foundation logo. Found on Facebook, Oct. 2016.

The circularity of this design evokes the recurring wave, but also the continued, looped presence of toxins, scattered to the sea every time it rains, and/or when the waters of the ocean become turbulent and the mining tailings are brought to the surface; the mining tailings have now been made part of the hydrosocial cycle⁵⁸.

How did the image of the wave matter in the iterations we have traced here? For residents and activists, the image emphasized the Samarco burst as fast violence, a force out of place, a becoming-physical-organic-poisonous of a corporate mistake. For people at Baixo Guandu, it created a sense of dread and anticipation. For people at Regência Augusta it was about the future and, after it arrived, became a physical-material ghost of a disaster that kept replaying, repeating, re-breaking as contaminated *ocean waves*. Company bureaucrats and state engineers sought to downplay the disaster, avoiding words like *wave* and *mud*, preferring the more putatively neutral and technocratic *plume* and *sediments*. *Wave talk* thus united as well as divided people⁵⁹. Kane suggests that “Both the researcher-writer and the activist [...] must learn how to creatively link the rather technocratic subjects of water management and environmental crime to cultural impulses for change and social justice”⁶⁰. In examining the rhetorical and political work that the figure of the *wave of mud* has (and has not) done, we have hoped to offer new ways of thinking about the links between river management, environmental crime, and justice.

58 See: BUDDS, J; LINTON, J; MCDONNELL, R. The hydrosocial cycle. *Geoforum*, v.57, 2014, p.167-169.

59 KANE, S., op. cit., p. 8.

60 Idem, p. II.

SOBRE OS AUTORES

ELIANA SANTOS JUNQUEIRA CREADO é docente de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais e coordenadora adjunta do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Participa do Grupo de Estudos e Pesquisa em Populações Pesqueiras e Desenvolvimento no Espírito Santo (GEPPEDES).
E-mail: eliana.creado@gmail.com

STEFAN HELMREICH é professor e chefe do Programa de Antropologia do Massachusetts Institute of Technology (MIT) e autor do premiado livro *Alien Ocean: anthropological voyages in microbial seas* (University of California Press, 2009).
E-mail: sgh2@mit.edu

BIBLIOGRAPHY

- ALLEY, K. *On the Banks of the Ganga: When Wastewater Meets a Scared River*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2002.
- ALMEIDA, L. Análise aponta metais pesados no Rio Doce: Prefeito de Baixo Guandu confirmou informação de que há mercúrio, arsênio, ferro e chumbo em concentrações acima das aceitáveis. *O Estado*, SP, 12 Nov 2015. <goo.gl/vi3WbH>. Last access 11 Apr 2017.
- BBC NEWS. Samarco dam failure in Brazil 'caused by design flaws'. *BBC News Business*, London, 30 Aug. 2016. <goo.gl/zpTF9W>. Last access 12 Feb 2018.
- BORGES, J. Lama de barragem da Samarco chega ao mar no ES. *GI, TV Gazeta, ES*, 22 Nov. 2015. <goo.gl/ap34Ig>. Last access 11 Apr 2017.
- BUDDS, J; LINTON, J; MCDONNELL, R. The hydrosocial cycle. *Geoforum*, v.57, 2014, p.167-169.
- CREADO, E. S. J.; LEONARDO, F. A. M.; TRIGUEIRO, A.; ZANETTI, D. Modos de olhar, contar e viver: a chegada da lama da Samarco na foz do Rio Doce, em Regência Augusta (ES), como um evento crítico. In: MILANEZ, B.; LOSEKANN, C. (Org.). *Desastre no Vale do Rio Doce*. 1ed. RJ: Folio Digital, Letra e Imagem, 2016. v.1, p.233-261.
- CREADO, E. S. J.; SILVA, B. J.; TRIGUEIRO, A.; LEONARDO, F. A. M. Práticas de ser, conhecer, pensar e escrever: incertezas e disputas sobre as condições das águas na foz do rio Doce no pós-rompimento da barragem de rejeitos de mineração da Samarco. In: de OLIVEIRA, J. C.; TADDEI, R.; MARRAS, S.; BAILÃO, A. S.; PINHEIRO, J.; MARINI, M. (Org.). VI REACT. *Anais...* SP: REACT, 2017. v.3 n.3, p.247-275.
- DAS, V. *Critical Events*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.
- DAWSEY, J. C. Sismologia da performance: ritual, drama e play na teoria antropológica. *Revista de Antropologia*, SP, v.50 n.2, p.527-570, dec. 2007. ISSN 1678-9857. <doi:http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012007000200002>. Last access 28 Aug 2017.

- DOUGLAS, M. *Purity and Danger*. London: Routledge, 1966.
- EQUIPEONB. Lama que sufoca o Rio Doce será tema na COP-21. *Organic News Brasil*, 01 Dec. 2015. <goo.gl/RyJT9D>. Last access 12 Feb 2018.
- ESPINDOLA, H. S.; CAMPOS, R. B. F.; LAMOUNIER, K. C. C.; SILVA, R. S. The Samarco Disaster in Brazil: challenges for biodiversity conservation. *Fronteiras*, v.5 n.4, 2016, p.72-100.
- FUNDAÇÃO RENOVA. *Estatuto da Fundação Renova*. BH, MG, 28 Jun. de 2016. <goo.gl/QGgcdB>. Last access 12 Feb 2018.
- FORTUN, K. *Advocacy after Bhopal: Environmentalism, Disaster, New World Orders*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- GARCIA, G.; FUSCO, N.; GONÇALVES, E. Tragédia em Maria: para que não se repita. *Revista Veja*, SP, s.p., 11 Nov. 2015. <goo.gl/Rg3FHT>. Last access 12 Feb 2018.
- GEERTZ, C. Mistura de Gêneros: a reconfiguração do pensamento social. In *O saber local*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003, p. 33-56.
- GEPPEDES/CAT. *Últimos Dias em Regência*. <goo.gl/J5XeHk>. Last access 4 Nov 2017.
- GI/ES. Lama da Samarco se estende por 168,2 km² no mar do ES, diz Iema. *GI, TV Gazeta, ES*, 30 Dec. 2015. <goo.gl/zxXMVZ>. Last access 4 Nov 2017.
- GI/VALES DE MINAS GERAIS. Lama interrompe atividades de Usinas Hidrelétricas no Leste de Minas. *GI, Vales de Minas Gerais, Inter TV*, MG, 16 Nov 2015. <goo.gl/wRRT6P>. Last access 5 Nov 2017.
- GONÇALVES, E.; FUSCO, N. Tragédia em Mariana: para que não se repita. *Revista Veja*, SP, 11 Nov. 2015. <goo.gl/iPcsWG>. Last access 4 Nov 2017.
- GOVERNO DO ES; NUNES, L. Onda de Lama: Governador visita navio de Pesquisa que vai atuar em Regência. *Governo do ES*, 25 Nov. 2015. <goo.gl/zmr3gN>. Last access 12 Feb 2018.
- HANNIGAN, J. *Environmental Sociology*. London: Routledge, 1995.
- HARAWAY, D. J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- _____. *Staying with the trouble*. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- HECHT, G. *Being Nuclear: Africans and the Global Uranium Trade*. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.
- HELENA, L.; VALLE, F.; BARBOSA, K. G.; RAFAEL, L. A quem pertencem as imagens? *Jornal A Sirene, para não esquecer*, Mariana, MG. Nov., p.26, 2017. <goo.gl/ZZr8TG>. Last access 12 Feb 2018.
- HELMREICH, S. Waves: An Anthropology of Scientific Things. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v.4 n.3, p.265-284, 2014 <DOI:https://doi.org/10.14318/hau4.3.016>. Last access 12 Feb 2018.
- HUGHES, D. M. Third Nature: Making Space and Time in the Great Limpopo Conservation Area. *Cultural Anthropology*, v.20 n.2, p.157-184, 2005. <DOI:10.1525/can.2005.20.2.157>. Last access 12 Feb 2018.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 18 n. 37, p. 25-44, Jun. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>. Last access 04 Nov. 2017.
- JORNAL NACIONAL. Navio da Marinha vai avaliar estragos da lama no mar do ES. *GI, Jornal Nacional*, 25 Nov. 2015. <goo.gl/kyekTc>. Last access 12 Feb 2018.
- KANE, S. *Where Rivers Meet the Sea: The Political Ecology of Water*. Philadelphia: Temple University Press, 2012.
- KHAN, N. River and the corruption of memory. *Contributions to Indian Sociology*, v.49 n.3, p.389-409, 2015
- KRAUSE, F. Reclaiming Flow for a Lively Anthropology. *Suomen Antropologi*, v. 39 n. 2, p. 89-102, 2014.
- _____. Making Space along the Kemi River: A Fluvial Geography in Finnish Lapland. *Cultural Geographies*, v.42 n.2, p.279-94, 2017. <DOI:10.1177/1474474016673065>. Last access 12 Feb 2018.
- LEONARDO, F.; IZOTON, J.; VALIM, H.; CREADO, E. S. J. TRIGUEIRO, A.; SILVA, B. J.; DUARTE, L.; SANTANA, N. *Rompimento da barragem de Fundão (SAMARCO/VALE/BHP BILLITON) e os efeitos do desastre*

- na foz do Rio Doce, distritos de Regência e Povoação, Linhares (ES). GEPEDES, 2017. <goo.gl/vz4e3h>. Last access 8 Jul 2017.
- LI, F. *Unearthing Conflict: Corporate Mining, Activism, and Expertise in Peru*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.
- LOSEKANN, C. “Não foi acidente!” O lugar das emoções na mobilização dos afetados pela ruptura da barragem de rejeitos da mineradora Samarco no Brasil. *Vibrant*, Brasília, v.14 n.2., Aug. 2017. <goo.gl/WbHwzz>. Last access 27 Nov 2017.
- MARTA-ALMEIDA, M.; MENDES, R.; AMORIM, F. N.; CIRANO, M.; DIAS, J. M. Fundação Dam collapse: Oceanic dispersion of River Doce after the greatest Brazilian environmental accident. *Marine Pollution Bulletin*, v.112 n.1-2, p.359-364, Nov. 2016. <https://doi.org/10.1016/j.marpolbul.2016.07.039>. Last access 12 Feb 2018.
- MURPHY, M. *Sick Building Syndrome and the Problem of Uncertainty: Environmental Politics, Technoscience, and Women Workers*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
- NIXON, R. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- ORGANON. *Impactos socioambientais no Espírito Santo da ruptura da barragem de rejeitos da Samarco*. Relatório do ORGANON, Nov./dez., 2015. <goo.gl/Wfe663>. Last access 12 Feb 2018.
- OTTINGER, G. *Refining Expertise: How Responsible Engineers Subvert Environmental Justice Challenges*. New York: New York University Press, 2013.
- PRITCHARD, S. B. *Confluence: The Nature of Technology and the Remaking of the Rhône*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- RADEMACHER, A. *Reigning the River: Urban Ecologies and Political Transformation in Kathmandu*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- RAFFLES, H. *In Amazonia: A Natural History*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- RICHARDSON, T. Where the Water Sheds: Disputed Deposits at the Ends of the Danube. In: BOZOVIC, M.; MILLER, M. (Eds.). *The Poetics and Politics of the Danube River*. Academic Press, 2016, p.308-37.
- RIVER OF MUD. Tadeu Jungle (film director). *Rio de Lama/River of Mud*, 4 Apr. 2016. <goo.gl/uImTzg>. Last access 12 Feb 2018.
- RIVER OF MUD, DIRECTOR'S VISION. Tadeu Jungle. <goo.gl/WxVZDN>, published at 08 Apr. 2016. Last access 5 Nov 2017.
- SANTOS, R. S. P.; MILANEZ, B. The construction of the disaster and the ‘privatization’ of mining regulation: reflections on the tragedy of the Rio Doce Basin, Brazil. *Vibrant*, v.14, p.127-149, 2016.
- SANTOS, R. S. P.; MILANEZ, B. Estratégias corporativas no setor extrativo: uma agenda de pesquisa para as Ciências Sociais. *Cadecs*, v.5 n.1, p.1-26, 2017.
- STELARC. Presentation. In: *Performative Sites Symposium ‘Intersecting Art, Technology, and the Body’*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 25 Oct 2000.
- SUASSUNA, D. Entre dominação racional-legal e o carisma: o projeto TAMAR e sua intervenção em comunidades pesqueiras do litoral brasileiro. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v.20 n.3, p.521-539, Dez. 2005. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922005000300002>. Last access 12 Feb 2018.
- STRANG, V. *The Meaning of Water*. London: Bloomsbury, 2004.
- STRATHERN, M. Cortando a Rede. *Ponto Urbe*, SP, n.8, p.1-20, 2011. <DOI: 10.4000/pontourbe.1970>. Last access 12 Feb 2018.
- TADDEI, R. As secas como modos de enredamento. *ClimaCom Cultura Científica*, SP, v.1, p.36-41, 2014. <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/dossie/01/dossie_climacom_redes.pdf>. Last access 12 Feb 2018.

- TSING, A.; SWANSON, H.; GAN, E., BUNANDT, N., eds. *Arts of Living on a Damaged Planet: Monsters and Ghosts*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2017.
- TURNER, V. Liminal ao liminoide: em brincadeira, fluxo e ritual - um ensaio de simbologia comparativa. *Mediações*, Londrina, v.17 n.2, p.214-257, 2012. <DOI: <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2012v-17n2p214>>. Last access 12 Feb 2018.
- VAN VELSEN, J. Análise Situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *A Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. (Org.). SP: Global, 1987.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. SP: CosacNaify, 2010.
- WALLEY, C. *Rough Waters: Nature and Development in an East African Marine Park*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- WHATMORE, S. Earthly Powers and Affective Environments: An Ontological Politics of Flood Risk. *Theory, Culture & Society*, London, v.30 n.7-8, p. 33-50, 2013. <DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276413480949>>. Last access 12 Feb. 2018.
- WHITE, R. *The Organic Machine: The Remaking of the Columbia River*. New York: Hill and Wang, 1996.
- ZHOURI, A.; OLIVEIRA, R.; ZUCARELLI, M.; VASCONCELOS, M. The Rio Doce Mining Disaster in Brazil: Between Policies of Reparation and the Politics of Affectations. *Vibrant*, Brasília, v.14 n.2, p.81-101, May-Aug. 2017. <DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412017v14n2p081>>. Last access 12 Feb 2018.

Magia, visão e ação

[*Magic, vision, and action*]

Starhawk¹

Tradução de Adriana Rinaldi e Jamilyne Pinheiro Dias.

RESUMO • Culturas indígenas e antigas tradições espirituais centradas na Terra, vindas da Europa e do Oriente Médio, veem o mundo como relacional, como uma teia de vida interconectada. Essa percepção introduz perspectivas fundamentais para enfrentarmos as grandes crises de nosso tempo: colapso ambiental massivo em escala global, além da enorme disfunção social e política dele derivada. Precisamos de ferramentas e de uma visão clara de outras possibilidades para a cura de ecossistemas, de sistemas sociais e indivíduos, bem como de estratégias de organização, criação de redes e enfrentamento do poder. Baseando-se em sua ficção visionária e em décadas de trabalho dedicados à permacultura, ao ativismo e à espiritualidade centrada na Terra, Starhawk sugere como podemos levar adiante essa mudança. • **PALAVRAS-CHAVE** • Espiritualidade centrada

na Terra; permacultura; vida interconectada; ativismo. • **ABSTRACT** • Indigenous cultures and ancient European and Middle Eastern earth-based spiritual traditions see the world as relational, as a web of interconnected life. That consciousness furnishes key understandings for approaching the great crises of our time: massive environmental on a global scale, and the massive social and political dysfunction that drives it. To heal, we need. We need tools and a clear vision of other possibilities for healing both ecosystems, social systems and individuals, and we need strategies for organizing, networking, and confronting power. Starhawk draws on her visionary fiction, and her decades of work in permaculture, activism, and earth-based spirituality to suggest how we can make this shift. • **KEYWORDS** • Earth-based spirituality; permaculture; interconnected life; activism.

Recebido em 20 de janeiro de 2018

Aprovado em 12 de março de 2018

STARHAWK. Magia, visão e ação. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 52-65, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p52-65>

¹ Earth Activist Training (EAT, Cazadero, Califórnia, EUA).

Algumas semanas atrás, em São Francisco, participei de uma grande manifestação em defesa da ciência, após as eleições de Donald Trump, com milhares de pessoas marchando pelas ruas. “*A ciência é real! A ciência é real!*”, alguém começou a cantar. Quando percebi, muitos já cantávamos juntos. O que me ocorreu naquele momento foi: “em que época estamos? Seria 2017 ou 1517?”. Como nos reduzimos a isso? Como chegamos ao ponto de marchar pela rua cantando “*A ciência é real!*”? Acredito que algumas das questões discutidas aqui na ReACT têm muito a nos dizer a respeito do motivo pelo qual chegamos a esse ponto.

Nos Estados Unidos, acredito que estamos vivendo uma situação em que grande parte da população não consegue de fato dizer mais o que é real. As pessoas estão extremamente confusas. Passam tanto tempo na internet recebendo uma infinidade de notícias falsas e contraditórias sobre todos os tipos de assunto que ninguém sabe ao certo o que está acontecendo. E se há uma coisa na qual os americanos (e uso o termo “americanos” coloquialmente, para me referir a pessoas dos Estados Unidos que compartilham uma determinada cultura de forma abrangente) acreditam em todos os setores da sociedade, independentemente de diferenças políticas, é que em algum lugar existe uma câmara secreta cheia de gente – gente que eles não sabem quem é – controlando o mundo. Isso torna as pessoas todas muito suscetíveis ao que aconteceu em nossas últimas eleições, nas quais uma imensa onda de desinformação proveniente de todos os tipos de fontes fez com que pessoas suficientes votassem em Donald Trump, impedindo que pessoas suficientes se posicionassem e votassem em outro alguém (ou que tivessem seus votos de fato contabilizados). É por acontecimentos assim que acabamos descendo a rua, um tanto desencorajados, cantando “*a ciência é real!*”.

Se é assim, o que fazer a respeito? Acredito que primeiro precisamos compreender tanto o valor quanto as imperfeições da ciência. Além disso, conhecer um pouco de como a ciência veio a se tornar o que é, o que nos leva de volta ao território da magia. Se considerarmos que a ciência, segundo a maneira como a definimos, diz em grande medida respeito ao que é quantificável e mensurável (alegando que só podemos considerar real o que é quantificável e mensurável), talvez faça sentido contestar a afirmação de que “a ciência é real”, já que ela é um método de averiguação do que é real – e não, na verdade, algo real em si. É como no caso da guerra ao terror: como guerrear contra um sentimento?

O método científico envolve experimentos controlados nos quais uma variável é considerada e modificada; em seguida, o experimento é repetido e verificado. Esse método nos trouxe muitos benefícios; ele criou o mundo no qual vivemos hoje. Ele me permitiu chegar ao Brasil em um avião que se sustentou no ar e não caiu. Não queremos perder o modo de compreensão que esse método nos traz. No entanto, uma das falhas da ciência é pressupor que só se pode entender o mundo por meio dela. E eu realmente acho que as pessoas têm uma sede enorme de uma visão do mundo que vá além do que é simplesmente quantificável e mensurável.

Essa percepção é muito antiga. Ela remonta a quase todas as culturas humanas e a todas as formas de agrupamento de seres humanos neste planeta. É desnecessário lembrar diante de vocês, antropólogos, que é perigoso fazer generalizações sobre a consciência humana ou falar do pensamento indígena como se houvesse uma única cultura indígena porque havia – havia e há – milhares e milhares de culturas indígenas, todas diferentes. Mas eu acho que existe algo em comum entre elas que podemos identificar. Todas essas culturas têm algum tipo de relação com o que chamamos de espírito; algum tipo de relação com uma percepção e uma conexão emocional mais profunda com a vida e a Terra e a teia da vida do que o quantificável e o mensurável. Essa percepção tem bastante a ver com o que as culturas indígenas nos têm dito ao redor do mundo, se escutarmos quem faz parte delas e os movimentos políticos que iniciarem.

Tive neste ano o privilégio de passar um tempo em Standing Rock, na Dakota do Norte, no levante e protesto indígena contra o oleoduto que estava sendo colocado no território sagrado do povo Lakota de Standing Rock. Foi uma experiência muito poderosa estar em um espaço definido como indígena de forma tão consciente. Ao chegarmos lá, eles nos passavam uma série de instruções: “Vejam, nós adoramos música, música é algo lindo”, diziam,

mas não queremos que vocês toquem guitarra nem cantem as músicas de vocês aqui. Queremos apenas as nossas músicas cantadas neste espaço. Nós adoramos espiritualidade e religião, e sabemos que vocês podem ter a espiritualidade e a religião de vocês, mas queremos que as únicas cerimônias realizadas aqui sejam nossas, porque somos os verdadeiros guardiões desta terra e estamos conectados com o espírito que lhe é próprio.

Como há décadas procuro mostrar às pessoas que espiritualidade e política caminham juntas, foi muito poderoso para mim estar em um lugar onde havia uma enorme faixa dizendo “Este é um lugar de cerimônia e oração”. Um lugar onde cada ação – tudo que fazíamos, na verdade – era concebida e nomeada como cerimônia e oração ativa. Cada marcha era uma oração.

Tantas e tantas vezes em Standing Rock, tantas e tantas vezes em muitos outros lugares e em muitas outras lutas, ouvimos dizer que a Terra é sagrada, que a água é sagrada, que a água é vida. E quando marchávamos por Standing Rock, cantávamos assim: “*Mni Wiconi*”: a água é sagrada, a água é vida. Na Bolívia, por exemplo, nos levantes indígenas contra a privatização da água, foi redigida uma declaração dos direitos da água que dizia o seguinte: “A água é um direito humano e deve ser

considerada sagrada”. Já no Equador, os movimentos políticos indígenas resultaram em uma Declaração dos Direitos da Natureza.

Acredito que podemos dizer com segurança que existem alguns valores fundamentais do mundo indígena que chegam até nós. São estes os valores de que precisamos para sair da bagunça em que nos encontramos. Vivemos em um mundo bastante moldado pela herança ocidental e pela herança europeia. É importante sabermos que esses valores fundamentais também estão presentes na história da Europa e do Oriente Médio, e entender o processo histórico pelo qual eles foram subjugados. Isso nos leva a adentrar o domínio da magia.

Sempre gostei do modo como Dion Fortune, uma ocultista do início do século XX, define magia: segundo ela, a magia seria “a arte de modificar a consciência de acordo com a vontade”. Essa definição inclui a arte e as ideias de visão e imaginação. Inclui também a ideia de mudança: implica que o mundo é dinâmico e fluido, e não estático. E ela fala de “vontade”: uma intenção humana focada que tem um impacto no mundo em torno de nós.

Penso que essa também é uma boa definição para a ação política. Buscar mudanças políticas profundas não abrange apenas mudar quem detém o poder, embora isso seja bastante importante. Mas também implica o modo como concebemos o nosso poder e como mudamos a consciência que permitiu que tantos danos ocorressem e tivessem continuidade.

Ao considerarmos as raízes da história europeia e as descobertas da arqueologia, percebemos nas imagens das cavernas do Paleolítico um mundo cheio de vida, repleto de animais, espíritos e interação humana, além de honrar o princípio feminino do surgimento da vida no mundo. As cavernas são como o útero e o corpo da Deusa e da Mãe Terra. Pintadas com animais – touros e cavalos e leões incríveis – muitas vezes se encontravam em locais acessíveis apenas por passagens estreitas, como se conduzissem a uma volta ao útero. Podemos imaginá-las iluminadas pelo fogo e pela luz, sendo pintadas em rituais, como um ato mágico. Era um ato de comunhão, de ligação entre o mundo humano e o mundo espiritual.

Uma das ideias indígenas fundamentais às quais me referi é a de que os seres humanos não são algo separado do resto do mundo, dos animais, das plantas, da vida, da espiritualidade: o que existe é um contínuo e um fluxo de consciência que atravessam o próprio mundo e a própria Terra. Os seres humanos fazem parte desse mundo natural.

Um dos palestrantes que se apresentaram hoje na ReACT falou de como os povos indígenas com os quais ele trabalha disseram a ele que toda a natureza canta. Isso é lindo. A natureza canta e fala, e o mundo inteiro se comunica conosco. Nisso podemos reconhecer outra definição de magia: a magia seria a arte de se abrir e ouvir profundamente essa comunicação. Essa sensibilidade é parte constituinte de milhares de culturas diferentes em toda a Europa e no Oriente Médio, muitas das quais se concentram na figura da Deusa. O maravilhoso trabalho da arqueóloga Marija Gimbutas chamou atenção para algumas dessas imagens e desenhos que ela encontrou por toda a Europa no período que chamou de Europa Antiga – do início do Neolítico até cerca de 3500 a.C. Foi nesse momento que ocorreu a transição das culturas de caça-coleta para o início da agricultura e todas essas coisas que

nós gostamos de chamar de civilização: a cerâmica, a arquitetura, a tecelagem, a confecção de roupas e, a partir de determinado momento, a escrita. Havia culturas que honravam o fluxo da vida, considerando-o feminino e conectando-se integralmente com ele.

Gimbutas cresceu na Lituânia no início do século XX e se mudou para os Estados Unidos como refugiada após a Segunda Guerra Mundial. A Lituânia foi o último país da Europa a ser cristianizado, de modo que na década de 1920, durante a infância de Gimbutas, ainda havia camponeses que preservavam alguns hábitos dessa velha religião, beijando o chão ao acordar a cada manhã, reverenciando e lançando leite para as cobras, colocando cercas em torno de árvores sagradas e lhes oferecendo oferendas.

Ainda hoje é possível encontrar reminiscências dessas antigas tradições de cura. Há lugares na Europa, por exemplo, onde ainda existem curandeiros tradicionais. No verão passado, dei aulas no País Basco, em um lugar que fica ao pé de uma montanha considerada sagrada pela Deusa do povo local. Lá ainda existe uma consciência bastante forte da antiga mitologia e do antigo panteão, centrados na Deusa e no seu consorte, no Sol e na Lua, nas polaridades da vida. Isso nunca foi deixado para trás.

Ao longo dos anos, houve muitas controvérsias entre os arqueólogos sobre se existiam ou não Deusas. No entanto, indo além da perspectiva que considera que apenas o que é material e quantificável é real, e se aproxima de uma visão do mundo que analisa as relações em jogo, percebemos que essas tradições, na verdade, nunca foram esquecidas de fato, mesmo na Europa.

O que aconteceu foi que nos séculos XVI e XVII houve uma tremenda reação contra tudo o que restava do Paganismo antigo, o que acabou motivando as perseguições às Bruxas. As pessoas geralmente pensam nas perseguições às Bruxas como próprias da era medieval, mas, na verdade, elas ocorreram bem mais tarde, tendo começado no final dos anos 1400, com a publicação do *Malleus Maleficarum* por dois monges jesuítas, Kraemer e Sprenger, e de uma bula pontifícia do papa Inocêncio VIII que criminalizou a bruxaria, julgando-a um ato de heresia. A perseguição às Bruxas também se desenvolveu e se intensificou em muitos lugares por conta das ações das igrejas protestantes. Não foi à toa que a perseguição às Bruxas ocorreu ao mesmo tempo que a transição das antigas economias feudais para o capitalismo moderno se iniciava. Na verdade, foi a perseguição às Bruxas que preparou o terreno para o capitalismo.

Quero compartilhar com vocês um pouco do trabalho de um historiador da ciência maravilhoso chamado David Kubrin. Muitos anos atrás, quando eu estava escrevendo *Dreaming the dark*, no final dos anos 1970, início dos anos 1980, ele começou a falar de marxismo e feitiçaria, o que influenciou imensamente meu pensamento sobre esse período. Ele agora está preparando um novo livro sobre marxismo e feitiçaria, no qual diz o seguinte:

O mundo natural enfrentou um ataque sem precedentes com a conquista da América, logo estendida à África, Ásia etc., e com o surgimento do sistema capitalista em escala mundial por volta da mesma época. Fortunas foram feitas e impérios construídos graças a itens do domínio natural, que haviam sido tomados e vendidos. Metais

preciosos ou minerais, árvores e peles, açúcar e rum e milhões de seres humanos escravizados foram levados para essas minas e plantações, todos cortados ou desenterrados e transformados em *commodities*, a prioridade ontológica máxima da nova ordem.

Assim, as perseguições às Bruxas surgiram como uma maneira de contestar e erradicar a antiga percepção de que o mundo está vivo e de que a vida é dotada de percepção e consciência – não necessariamente a mesma percepção ou consciência que a sua ou a minha, mas a vida tem uma presença e tem um ser. A vida está sempre falando conosco. Até o século XVI, mesmo na Europa, essa noção era bastante presente na vida e na realidade; por conta dessa consciência, tinha-se uma ideia restrita do que poderíamos fazer em relação ao mundo natural. Podemos ainda hoje encontrar reminiscências dessa consciência e das restrições que ela impõe. Lembro-me de estar na Escócia alguns anos atrás e ler uma matéria no jornal sobre um conflito em uma comunidade local, na qual as autoridades queriam abrir uma estrada, mas os moradores afetados não aceitavam, porque havia uma árvore de fadas no caminho. Era nessa árvore que as fadas viviam. Ninguém queria tocá-la nem estava disposto a cortá-la, pois tinham medo do que as fadas lhes fariam.

Essa consciência, portanto, nunca desapareceu. Permanece a ideia de que o espírito tem um domínio próprio, que permeia o mundo natural e o mundo humano, e que precisamos manter um relacionamento adequado com ele. Para fazê-lo, é preciso reverenciar e respeitar o mundo natural, devolvendo, oferecendo reciprocidade, e não simplesmente tirando, tirando, tirando. Essa sensibilidade se mostrava completamente contrária à nova sensibilidade do capitalismo, que consistia em extrair valor sem restrições. Ao mesmo tempo que surgiam as perseguições às Bruxas, desenrolava-se a Reforma, durante a qual ocorreu uma expressiva revolta contra a antiga igreja católica, bem como o surgimento da nova igreja protestante.

Simultaneamente, vinham à tona outras filosofias e concepções, muitas das quais se baseavam nas antigas ideias de que o mundo era permeado pela vida. Muitos desses grupos, como os Escavadores e os Niveladores, na Inglaterra, também se opunham radicalmente à ordem política.

As perseguições às Bruxas representaram uma reação a esse tipo de pensamento, considerando-o perigoso, mau, alinhado com o diabo. Quem o praticasse ou falasse a respeito dele, especialmente se fosse mulher – uma mulher independente, de posses, com poder ou algum *status* por ser curandeira ou parteira –, estaria em perigo. As perseguições, portanto, eram uma maneira de fazer frente ao *entusiasmo* – isto é, a um conjunto de filosofias que viam o mundo como repleto de vida e potencial de mudança.

Entre as classes mais altas, essas filosofias centradas na vida foram incorporadas à prática da alquimia e da magia cerimonial. Uma das coisas que David Kubrin diz é que Isaac Newton – um dos pais do racionalismo – era, em segredo, alquimista. Existe uma série de escritos que Newton não chegou a publicar em vida. Ele realmente acreditava que o mundo tinha vida, consciência e se comunicava conosco, mas havia muitas razões políticas pelas quais ele optou por aderir ao materialismo. Isso porque o *entusiasmo* – a ideia de que existe uma energia que permeia a vida e o próprio

mundo como dinâmico e em constante mutação – acabou sendo relacionado a muitos desses grupos rebeldes que também enfrentavam a ordem social da época. Trata-se, em particular, de um entusiasmo que fazia frente à extração de dinheiro, valor e terra das classes camponesas e das classes trabalhadoras; que desafiava a concentração desse valor nas classes altas e em cada vez menos mãos – algo que ainda vemos acontecer hoje. Para Newton, portanto, a eliminação dessas ideias perigosas e mágicas e radicais de sua escrita – e do nascimento do que viria a se tornar a tradição científica – foi uma decisão política.

Para aqueles de nós que acreditam que a ciência é real e importante e que precisamos prestar atenção a ela em tempos de mudança climática, também é importante entender que o modo como compreendemos a ciência hoje é apenas uma parte do que o conhecimento humano poderia potencialmente englobar se nos permitíssemos retornar, resgatar e reativar alguns desses antigos conhecimentos e compreensões. A perseguição às Bruxas funcionou de forma semelhante à guerra ao terrorismo que ocorre atualmente nos Estados Unidos, como uma desculpa para impor violência e poder policial extremo sobre segmentos inteiros da população ao mesmo tempo que distrai o restante das pessoas, gerando um medo tremendo, que na verdade não tem conexão alguma com a realidade que de fato está colocando suas vidas em perigo. Ambas as situações projetam o foco para fora de si, dando a entender que é possível fazer frente ao sentimento de terror e dizer: “nós estamos protegendo vocês dessa coisa horrível”. Então, em relação à guerra ao terror, a verdade é que as chances reais de você ser uma vítima de um ataque terrorista são, de certa forma, menores do que as chances de você ser abduzido por um alienígena, de acordo com as estatísticas. No entanto, a realidade nos Estados Unidos é que vimos ao longo dos últimos dez anos uma transferência sem precedentes de riqueza e propriedade de pessoas pobres e de classe média para as mãos de 1%. Já se chamou a grande quebra de 2008 como a maior transferência de riqueza da comunidade negra para a comunidade branca desde a escravidão, pois muitas das pessoas que perderam suas casas, muitas das pessoas que haviam feito empréstimos imobiliários de alto risco eram negras, já que essas foram as pessoas relegadas a esse nível no mundo financeiro. Vimos a situação ecológica mais assustadora que o mundo já enfrentou com a mudança climática, uma ameaça absolutamente aterrorizante e real à civilização, à vida humana na Terra e a um enorme número de outras espécies. E percebemos o quão difícil é chamar a atenção das pessoas para isso. Ao mesmo tempo, é muito fácil fazê-las focar no medo de muçulmanos que podem imigrar e explodir algo nas cidades em que vivem. Trata-se de um grande truque de manipulação da mente.

Se retornarmos mais uma vez à perseguição às Bruxas, veremos que ela funcionou da mesma forma. Numa época em que os camponeses estavam vendo a delimitação dos bens comuns – a terra tradicionalmente disponível para todos – e a restrição dos direitos campesinos, em que a riqueza havia sido levada daqueles que trabalharam a terra e em que as oportunidades estavam diminuindo, quando um grande número de pessoas foram expulsas do campo e forçadas a ir para as cidades e trabalhar para receber pagamento, e uma época em que o conhecimento estava sendo mais e mais restringido, os governantes se beneficiaram e colocaram o foco nos medos das

peças em relação àquela horrível e malvada bruxa, que poderia ser sua vizinha, em vez de colocar o foco em seu suserano, contra quem você poderia se rebelar.

Houve, entretanto, inúmeras rebeliões campestres ao longo daquele período, milhares delas, na França, na Espanha, em toda a Europa e na Inglaterra. As pessoas que detinham o poder estavam preocupadas com a solidariedade campestre e de classe. Atacar as curandeiras tradicionais, fragmentar as comunidades e torturar pessoas até que denunciassem seus vizinhos eram formas poderosas de interromper essa solidariedade.

A perseguição às Bruxas foi parte da expropriação de terra, além de também ter sido uma expropriação de conhecimento. Ela deixou um legado que diz que apenas o conhecimento acordado entre as autoridades é real e aceitável. Ela representou ainda uma forma de expropriação da cura. O partejo, que sempre foi um conhecimento preservado pelas mulheres, agora se tornou suspeito, e médicos do gênero masculino se tornaram a autoridade final em relação a ele. As mulheres nunca deixaram de ser parteiras, mas deixaram de ser respeitadas e de ter poder. Uma parteira possui o poder da vida e da morte e isso era uma ameaça à Igreja, que queria ser o árbitro final em relação a esse poder. Assim, durante a Guerra dos Trinta Anos, houve um período em que, em Colônia, quase todas as parteiras foram mortas sob acusações de serem Bruxas, o que, como é possível imaginar, impactou imensamente a saúde das mulheres daquela cidade.

Os médicos, naquela época, em primeiro lugar não praticavam a higiene. Não lavavam suas mãos quando iam de um paciente a outro. Eles eram entusiastas de hábitos como fazer sangria com sanguessugas nas pessoas de acordo com os pontos astrológicos de cada um, e sua medicina formal tendia a ser, com bastante frequência, destrutiva e dolorida, algo como o tipo heroico de medicina alopatá praticado atualmente, mas menos efetivo. As curandeiras tradicionais, no entanto, usavam ervas, muitas das quais nos deram remédios que usamos até hoje – de aspirina a dedaleira. Muitas das ervas e dos remédios que usamos vieram, na verdade, da prática das parteiras e das curandeiras.

A perseguição às Bruxas nos deixou um legado que cortou nossa sensibilidade em relação a uma Terra viva. É difícil para a gente se abrir e escutar a Terra falando sem sentir medo ou sem, ao menos, sentir que estamos fazendo algo suspeito e perigoso ou talvez apenas algo ridículo, algo que obviamente não é verdadeiro. Eu frequentemente reflito sobre como seria ter uma ciência que admitisse a possibilidade de consciência. Como seríamos se nos permitíssemos abraçar novamente algumas das visões de mundo indígenas e, ao mesmo tempo, somar a elas alguns dos nossos modos atuais de entender como comprovar rigorosamente nosso conhecimento.

Eu gosto de escrever ficção, entre outras coisas, e gostaria de ler um pequeno trecho para vocês. É do meu livro mais recente, *City of refuge*, que ainda não foi traduzido para o português, mas é uma continuação, é uma sequência de *Fifth sacred thing* [A quintessência sagrada, em português]. E *Fifth sacred thing* é centrado em torno da questão “Como uma sociedade pacífica se defende quando se depara com a violência?”. É ambientado na Califórnia, em meados do século XXI, quando o Norte da Califórnia se torna um lugar ecotópico, diverso, bonito e equilibrado, mas o sul da Califórnia se degenera em um país racista, militarista, bastante dividido e com pouquíssimos recursos. Trata-se do que acontece quando as terras do sul invadem o

norte – ou, mais precisamente, do que acontece quando as terras do norte decidem que precisam liberar as terras do sul. A questão central é: “Como construímos o novo mundo quando as pessoas estão tão profundamente feridas pelo velho?”. Em determinada cena, os *techies* decidem *hackear* o sistema das terras do sul, mas eles trabalham com a tecnologia de uma forma diferente. Seus computadores e internet são todos baseados em cristais inteligentes, que colaboram e se comunicam com eles. Segue, portanto, um pouco de sua jornada tecnológica:

Os feixes de luz se irradiavam de uma esfera luminosa, pulsante. Cress podia escutá-los, como as harmônicas de uma tigela de cristal, pulsando em ritmos que começaram a formar música. Eles viajaram em direção à esfera, e o tom se dividiu em linhas de som, em notas sendo tecidas umas em torno das outras e se fundindo em cordas. A esfera estava cantando para ele. Música. A músicas das esferas, como os antigos a chamavam.

Se quisermos lidar com a imensa crise decorrente da mudança climática e com sua grande crise irmã, a de grande concentração de riqueza e poder em cada vez menos mãos, precisaremos retornar a essa mágica sensibilidade indígena, admiti-la em nossas consciências e em nosso modo de pensar e de falar. Gostaria de descrever alguns dos pontos que considero verdadeiramente importantes para a compreensão dessa visão de mundo.

O primeiro é que essa visão de mundo é relacional. Seu centro principal é a compreensão de que tudo está interconectado e de que estamos sempre nos relacionando; não somos objetos separados e isolados. Não estamos vivendo no universo mecânico de Newton, em que tudo funciona por meio de causa e efeito, como a engrenagem de uma máquina. A visão de mundo relacional é muito mais próxima do que a ciência está nos dizendo atualmente, com relatividade e teoria de sistemas e com ciências como ecologia, que olha para os sistemas, e psicologia, que agora considera mais os sistemas de família, e não apenas a psique individual isolada.

Sempre estamos nos relacionando e precisamos entender o mundo como sendo composto de parentes. Os Lakota frequentemente dizem “*Mitakuye Oyasin*”, “por todas as nossas relações”, para declarar que somos parentes dos animais, das plantas, de tudo o que existe no mundo.

O segundo ponto-chave que precisamos compreender é que a Natureza é sagrada. Sagrada não no sentido de algo externo a que nos curvamos, mas no sentido de que é o que existe de mais importante, de que é o que estabelece os valores para todo o restante. Vou ler um outro pequeno trecho para vocês. Esta é a “Declaração das quatro coisas sagradas”, que é o prefácio de *Fifth sacred thing*. Ela diz:

Dizer que essas coisas são sagradas equivale a dizer que elas têm um valor para além de sua utilidade para fins humanos. É dizer que elas próprias se tornam a base a partir da qual nossos atos, nossa economia, nossas leis e nossos propósitos devem ser julgados. Ninguém tem o direito de se apropriar delas ou de lucrar a partir delas em detrimento de outros. Qualquer governo que falhe em protegê-las perde sua legitimidade. Honrar o sagrado é criar condições nas quais a nutrição, o sustento, o *habitat*, o conhecimento, a liberdade e a beleza possam vicejar. Honrar o sagrado é tornar o amor possível.

O sagrado é a aquilo com o que nos importamos o suficiente para lutar e correr riscos. Não queremos vê-lo destruído ou danificado. Comprendemos que ele é a base das coisas que realmente sustentam a vida.

Para nos opormos verdadeiramente à mudança climática, precisamos não apenas de estatísticas relativas ao carbono e ao metano. Precisamos compreender que há valores que estão além do lucro e da extração. Quando abraçamos esses valores, também recebemos de volta o imenso valor da nossa conexão intuitiva com a natureza, das formas por meio das quais a natureza se comunica e fala conosco.

Esse mundo interconectado e sagrado tem uma qualidade integradora, tudo nele tem seu próprio valor intrínseco. É um mundo em que humanos, animais, plantas, consciência, espírito desaguam uns nos outros. Nós não vemos separações profundas entre o humano e o animal, entre o interno e o externo. Nós não separamos as pessoas como se algumas tivessem valor e outras não. O sagrado é imanente a todos.

Em um mundo interdependente, somos mutuamente responsáveis uns pelos outros como seres humanos. Não dizemos “meu privilégio é separado do seu privilégio e eu tenho o direito de privilegiar o meu à custa do seu”. Comprendemos que todos nós estamos juntos na mesma teia e que temos a responsabilidade e o dever de cuidar uns dos outros.

Esses valores centrais também permeiam muitas tradições religiosas e culturas que não são indígenas. Eles são os valores que podem realmente nos ajudar a enfrentar as crises gêmeas: a ecológica e a social. Portanto, vou apenas dizer algumas poucas palavras a respeito de como é colocar essa sensibilidade em prática.

Dentre outras coisas, eu ensino permacultura. A permacultura é um sistema de *design* ecológico que surgiu na Austrália nos anos 1970. O termo foi cunhado por um professor de estudos ambientais, Bill Mollison, da Universidade da Tasmânia, e por seu aluno de pós-graduação David Holmgren. Eles estavam observando as florestas da Tasmânia, antigas florestas tropicais, e comentando:

Ninguém precisa vir a essas florestas para fertilizá-las ou borrifar nelas produtos contra insetos. Ninguém está podando essas árvores. Ainda assim, este é um dos ecossistemas mais produtivos e saudáveis da Terra. Seria possível plantar alimentos para seres humanos da mesma forma que a floresta cresce por si só? Se observássemos a natureza e nos modelássemos de acordo com a forma por meio da qual ela faz todas as coisas, poderíamos realmente suprir nossas necessidades humanas de maneira que o mundo natural em torno de nós fosse regenerado em vez de destruído?

Esse questionamento motivou o surgimento de um conjunto de princípios éticos que poderiam ser facilmente os mesmos da tradição da Deusa ou de qualquer cultura indígena. São eles: “Cuide da Terra, cuide das pessoas, cuide das próximas gerações obtendo apenas o necessário e o justo; não use o mundo de forma exagerada nem devolva a ele seus excessos”. Juntamente com os princípios éticos, surge uma série de procedimentos que nos ajuda a desenhar sistemas que supram nossas necessidades – de comida e abrigo e até de entretenimento – ao mesmo tempo que regeneram o ambiente natural ao nosso redor.

Com o passar do tempo, a permacultura se tornou um movimento global de

peças que estão tentando colocar em prática um modo relacional de ser com a Terra. Ela se expandiu das práticas apenas agricultoras e gerou muitos tipos diferentes de sistemas humanos. Existe todo um campo de permacultura social que foi desenvolvido primeiramente por mulheres que eram parte do movimento. Esse campo trata da seguinte questão: “De que forma olhamos para as maneiras pelas quais nos organizamos juntos, como seres humanos, e encontramos modos de pensar nesses sistemas e torná-los mais efetivos?”.

De um ponto de vista permacultor, se olharmos para a questão da mudança climática por meio das lentes dos sistemas, veremos que ela representa uma imensa disfunção global do ecossistema, resultante da massiva disfunção global econômica e social. A partir dessa perspectiva, a resposta à mudança climática deve ser uma grande regeneração do ecossistema que englobe também uma grande regeneração do sistema social.

Quero ler para vocês um pequeno fragmento de uma declaração relativa à mudança climática que publicamos na Convergência Internacional de Permacultura em 2015, em Londres. Mais de 600 pessoas de centenas de organizações diferentes ao redor do mundo assinaram essa declaração. Ela diz:

A mudança climática ocasionada por seres humanos é uma crise de sistemas – ecossistemas e sistemas sociais – e deve ser abordada sistemicamente. Novas tecnologias ou soluções generalizadoras não resolverão o problema. A permacultura emprega sistemas pensando, observando padrões, relações e fluxos, conectando soluções a estratégias sinérgicas que trabalham com a natureza e combinam condições locais, terreno e cultura. Ações para enfrentar a crise climática devem ser baseadas na justiça social, econômica e ecológica.

A partir daí, a declaração fala sobre quais são as soluções. As soluções são, novamente, como regeneramos as paisagens ao nosso redor e as paisagens internas e sociais. A boa notícia é que realmente podemos fazer isso. Há muitos e muitos exemplos de ambientes devastados que foram trazidos de volta à vida. Os chineses fizeram isso no planalto de Loess, terra que é o local original de nascimento do povo chinês. A área tem o tamanho da Bélgica e se tornou completamente desertificada. A partir dos anos 1990, os chineses passaram por uma série de programas, utilizando muitas das técnicas sobre as quais falamos em permacultura, formas de esculpir a terra para reter e captar água, restringindo o sobrepastoreio, replantando gramíneas e árvores. Atualmente, a paisagem em questão, já regenerada, é verde e bonita.

Tony Rinaudo, que trabalha com a World Vision, na África, tem uma história dedicada a plantar árvores no Sahel, a área em direção à qual o Saara está avançando. Ele disse que ele e seus colegas passaram anos plantando árvores. Plantavam árvores e mais árvores, e as árvores morriam. Eles plantavam mais e mais árvores, e elas então morriam, e a desertificação ficava cada vez pior. Finalmente, um dia, enquanto olhava para o chão, desencorajado, viu pequenas partes de arbustos. E percebeu que na verdade eram árvores que haviam sido comidas e pastadas em demasia até serem reduzidas a nada além de arbustos bem pequeninos. Ele pensou: “E se em vez de plantarmos novas árvores, protegêssemos estas aqui?”.

Ele desenvolveu um método muito simples de treinar os agricultores. Eles cercavam os arbustos de árvores para protegê-los dos bodes, podavam-nos até reduzi-los a um ou dois talos e os deixavam crescer. Em poucos meses, tinham árvores. Essas árvores criaram condições que permitiram que outras árvores crescessem. Eles hoje já reflorestaram milhões de hectares em Mali, no Níger e na Etiópia e cuidaram de lugares em que, em vez de a desertificação avançar, as pradarias, árvores e savanas estão na verdade recuperando o deserto. Isso mostra que uma iniciativa assim pode ser bem-sucedida.

Outra figura inspiradora é Allan Savory, do Zimbábue, que foi guarda-florestal. Ele foi biólogo especializado em vida selvagem e amava a fauna selvagem africana, mas a terra estava se degradando e os elefantes estavam perdendo seu *habitat*. Primeiramente eles pensaram que havia elefantes em demasia, e que isso desgastava as áreas de pasto. Eles na verdade abateram 40.000 elefantes. Ele disse que essa foi a pior experiência de toda a sua vida e que se arrependeu disso até o dia de sua morte. A terra ficou ainda mais degradada.

Em seguida, eles passaram a acreditar que o problema era a quantidade de pessoas que viviam naquela terra, então as removeram da reserva. Isso é algo que acontece com frequência em reservas biológicas. E a terra ficou ainda mais degradada.

Finalmente, ele percebeu que estavam fazendo as perguntas erradas. Eles estavam perguntando quantos animais havia em cada acre de terra, quando, em vez disso, deveriam estar perguntando como os animais estavam interagindo com as gramíneas e quanto tempo cada animal estava passando em cada pedaço da terra.

Ele percebeu, então, que os animais que se alimentam de gramíneas e as pradarias coevoluíam, e que as pradarias, na verdade, precisavam do impacto das manadas de animais e do fato de eles se alimentarem de gramíneas para deixar o solo batido, para diminuir a grama seca, para defecar e urinar em todo o canto e fertilizar o solo e, em seguida, partir para outro local, para que as gramíneas tivessem chance de se recuperar. As manadas agiam dessa forma na presença de predadores, porque os predadores faziam com que os animais se mantivessem juntos para se proteger e continuar se movimentando. Os seres humanos que estavam na reserva funcionavam como predadores, e removê-los piorou a situação.

Savory desenvolveu um sistema de pastagem que se espalhou por todo o mundo, chamado gerenciamento holístico de pastagem ou, às vezes, do que conhecemos como *mob grazing*. Utilizando esse sistema, vacas, gados e ovelhas, em vez de devastarem a terra, tornam-se agentes regeneradores.

Há muitos e muitos exemplos de como, quando mudamos nossa forma de pensar e nossa abordagem, temos a capacidade de funcionar como agentes de cura em vez de agentes de destruição. Considero isso importante porque, se vamos lidar com a mudança climática, precisamos oferecer esperança às pessoas. Não podemos dizer a elas, como costumamos fazer, “pois é, provavelmente estamos condenados e isso é culpa nossa”. Não é uma boa mensagem motivacional, certo? Acho que o que devemos dizer às pessoas é: “Sim, há esperança. Ainda é possível. Mesmo que tenhamos ultrapassado muitos pontos críticos, temos como contornar a situação, lançar o carbono para fora da atmosfera e regenerar o solo e a terra ao nosso redor”.

E o modo pelo qual podemos fazer isso não envolve coisas horríveis, exploração,

ações cruéis e sacrifício em massa. São, na verdade, coisas legais. Elas envolvem construir o solo, pois um solo vivo é uma ecologia. As plantas e o solo juntos têm uma capacidade imensa de lançar o carbono para fora da atmosfera, transformando-o em corpos de plantas, em vida para o solo, em carbono orgânico para o solo, o que aumenta a fertilidade do solo, a capacidade de reter água e o cultivo e a saúde das plantas. Os solos do mundo atual têm um grande déficit de carbono devido aos milhares de anos da agricultura e particularmente às últimas centenas de anos da agricultura industrial, e podemos pagar esse débito com excesso de carbono atmosférico.

É possível criarmos sistemas perenes e sistemas de alimentação e árvores. Podemos proteger as florestas vivas e as florestas tropicais que ainda temos, que são os imensos transformadores de carbono. Podemos curar e regenerar a terra que foi danificada e destruída. Temos a tecnologia adequada para fazermos a transição para formas seguras e renováveis de gerar energia. Não se trata de não dispormos dessa tecnologia. Nós já dispomos dela, e não só podemos como devemos empregá-la. Temos que deixar para trás os combustíveis fósseis. E quando fizermos isso – adivinhem? – vamos parar de gerar cicatrizes imensas e terríveis no planeta e cessaremos a destruição das comunidades indígenas em todos os lugares, do Equador, passando por Brasil e Colômbia, até chegar na África, cujas terras são os locais de que estão extraindo petróleo geralmente à custa do meio ambiente e das pessoas que vivem ali.

Precisamos retomar a ideia de comunidade. Precisamos situar novamente os locais onde produzimos as coisas, especialmente a comida, mas também a energia e os materiais e o que as pessoas necessitam, e basear as nossas iniciativas novamente na ideia de comunidade, em vez de pensar que podemos apenas ir de um lado para o outro do mundo, fugindo dos padrões de proteção ambiental e trabalhista. E precisamos compor uma comunidade para que nós, seres humanos, tenhamos senso de conexão, para que nossa satisfação se origine menos do ato de consumir e mais do fato de estarmos nos relacionando; para que, em vez de sermos ricos em quantidade de coisas, possamos ser ricos em tempo para nos conectar com nossos amigos e com nossa família e compartilhar cerimônias, histórias e refeições juntos, para fazer as coisas que alimentam nosso coração, nossa alma e nossa união. Se há uma palavra que é um antídoto para a mudança climática, essa palavra é comunidade.

Tudo isso é passível de ser feito. Tudo isso é possível de ser feito. Acredito que todos nós estejamos aqui agora neste momento porque temos um papel importante para cumprir. E a única coisa que está nos detendo é a organização política e econômica do mundo e sua estrutura de poder, que está determinada a mantê-la. Isso não é um problema, certo?

Precisamos de muitas e muitas formas de ativismo. Acredito que aqueles de vocês que estão desenvolvendo pesquisas, novos modos de pensar e de olhar para o mundo e nos dando um *background* acadêmico estão levando adiante uma forma importante de ativismo. Também necessitamos de todo o resto: desde manifestações nas ruas à ação direta e não violenta para dar um basta a algumas das coisas que vêm acontecendo. É especialmente necessário que apoiemos as comunidades indígenas em suas lutas pelos direitos sobre suas terras e águas no momento.

Porém, em relação a todo esse ativismo, acredito que somos mais efetivos quando

conhecemos não apenas as coisas para as quais estamos dizendo “não”, mas também aquelas às quais estamos dizendo “sim”, quando temos visão em relação ao que queremos. Esse também é um ensinamento mágico que darei a vocês. O mundo é esse espaço fluido e dinâmico de energia. Essa energia pode ser direcionada por meio da vontade e da consciência humanas. E a vontade e a consciência humanas direcionam energia por meio de imagens que nos tocam e que são sensoriais, emocionais, mais do que apenas intelectuais, de acordo com algo que desejemos. Mas elas precisam ser imagens positivas. Não se pode fazer um feitiço de amor e dizer: “Não me mande outro relacionamento horrível como esse do qual acabei de sair”. Porque o que teremos em mente será esse relacionamento péssimo, e atrairemos outro bastante parecido. Alguns de vocês talvez já tenham passado por isso. Precisamos de uma imagem daquilo que desejamos. Um sentido emocional de estado afetivo do tipo de amor que desejamos.

O tempo está acabando. Vocês terão que descobrir isso por conta própria. Mas queria apenas dizer que acredito que com magia, com visão, com valores e com coragem, temos realmente o potencial de criar o mundo que desejamos. E acredito que, se passarmos por esse período desafiador, viveremos em um mundo mais bonito, mais equilibrado, mais justo, mais saudável e mais igualitário do que o mundo em que vivemos hoje.

SOBRE A AUTORA

STARHAWK é uma das escritoras neopagãs mais lidas no mundo. Ecofeminista, permaculturista e ativista antiglobalização, ela é professora do Earth Activist Training em Cazadero, Califórnia, Estados Unidos, e ministra cursos em diversos países.
E-mail: info@earthactivisttraining.org

Fora do que se acredita existir: a Terra em perspectiva multidimensional

[*Outside what is thought to exist: the Earth in multidimensional perspective*]

Peter Skafish¹

Este ensaio é resultado de algumas palestras diferentes. A primeira foi proferida em fevereiro de 2014 no workshop de simulação diplomática *An Inquiry into Modes of Existence*, organizado por Eduardo Kohn e por mim, em nome de Bruno Latour e sua antiga equipe, e, novamente, em abril de 2014 tanto na Université de Paris X-Nanterre, no seminário “Ontologies pratiques”, organizado por Daphné le Roux, Camille Chamois e Pierre Boulanger no Palais de Tokyo, quanto como parte da exposição *Flamme éternelle*, de Thomas Hirschhorn. Uma segunda versão, mais curta, foi proferida nos American Anthropological Association Meetings em novembro de 2014, para um painel organizado, mais uma vez, por Eduardo Kohn e por mim, intitulado “Planetarity and critical alter-physics”. A terceira versão, similar a este artigo, foi proferida no Departamento de Antropologia (Universidade do Texas, em Austin) e como a palestra em plenária na VI ReACT (Universidade de São Paulo), em maio de 2017. Agradeço às pessoas citadas acima e abaixo por seu engajamento com as ideias desenvolvidas aqui: Elizabeth Povinelli, Kathleen Stewart, Ward Keeler, Pauline Strong, Ghassan Hage, Renato Sztzman, Pedro de Niemeyer de Cesarino, Jamille Pinheiro Dias, Lisa Stevenson, Stuart MacLean e Anand Pandian. Eduardo Viveiros de Castro, Stefania Pandolfo e Patrice Maniglier têm minha particular gratidão por seu contínuo apoio e diálogo. Agradeço especialmente aos tradutores e aos editores por compilar esta edição especial da *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*.

Tradução de Breno Longhi. Revisão técnica de Jamille Pinheiro Dias.

RESUMO • O que devem os intelectuais pensar hoje das religiões loucas, “irracionais”? E de que maneira a antropologia se faz necessária para que se alcance essa compreensão? Aborda-se tais perguntas à luz do caso de Barbara Marciniak, outrora uma popular médium ou “canal” de espíritos ligada à Nova Era, considerando o que ela concebe como extraterrestres das Plêiades. A partir de uma análise de sua concepção de pensamento, opta-se por uma “antropologia de conceitos” que se concentra nas partes do pensamento de Marciniak que divergem do pensamento moderno. • **PALAVRAS-CHAVE** • Virada ontológica; antropologia simétrica; Nova Era; religião;

vida extraterrestre. • **ABSTRACT** • What should intellectuals make of mad, “irrational” religion today? And in what way is anthropology needed to reach that understanding? These questions are addressed apropos of the case of Barbara Marciniak, a once-popular New Age spirit medium, or “channel,” for what she conceives of as extraterrestrials from the Pleiades. An examination of her conception of thought leads to an approach called “the anthropology of concepts”, which focuses on the parts of Marciniak’s thinking that diverge from modern thought. • **KEYWORDS** • Ontological turn; symmetrical anthropology; New Age; religion; extraterrestrial life.

Recebido em 17 de novembro de 2017

Aprovado em 19 de março de 2018

SKAFISH, Peter. Fora do que se acredita existir: a Terra em perspectiva multidimensional. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 66-94, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p66-94>

¹ Universidade da Califórnia (Berkeley, CA, EUA).

Von den Steinen dá, como nome tupi das Plêiades [...], eischu, eiruçu: “enxame”..., designações reduzidas a um termo coletivo, que evoca uma distribuição aleatória de elementos mais ou menos próximos.

(Claude Lévi-Strauss, *O cru e o cozido*)

Inspirada pelo além, Barbara Marciniak às vezes se pronuncia em uma enorme igreja de madeira na região do ouro da Califórnia para um público aparentemente fiel. Entretanto, ela vocifera contra Deus, a Igreja, o Estado e tudo o que existe de religioso, falando em nome dos espíritos, ainda que *daimons* talvez seja um termo mais preciso (até sabermos como eles se referem a si mesmos)². Ou melhor, são eles que, como deuses, falam através de Marciniak, que os recebe durante um transe – ela é uma médium ou, de acordo com a linguagem corrente, seu “canal”. Contudo, eles falam *contra* os deuses e seu domínio sobre o planeta, sobre os seres humanos e os demais habitantes da Terra.

“Alguns visitantes vieram dos céus para a Terra e brincaram de deus, criaram o que quiseram... seu objetivo era fazer experimentos com a vida”, afirmam com frequência. A vida seria obra de seres mais antigos e já era plena aqui. No entanto, esses deuses postiços “invadiram” o planeta, “travaram guerras por sua posse” e “rearranjaram o DNA das espécies humanas nativas”. Esses colonizadores, “que têm a capacidade de aparecer no mundo material, mas geralmente não habitam o mundo físico”, eram “mestres geneticistas”. O ímpeto por trás de sua chegada é o fato de que “territórios são criados e dominados por determinados [seres] por diversas razões, entre as quais o fato de que *há uma consciência que perpassa todas as coisas*”...

2 No grego antigo, *daimon* significava algo como deidade menor, espírito orientador ou tutelar, em vez de Deus propriamente dito (*theos*); o termo é talvez a palavra mais adequada dentro de um uso intelectual para transmitir o modo estranho como as Pleiadians são tanto vozes divinas manifestadas em Marciniak e, ao mesmo tempo, antiteológicas, no sentido de que se opõem aos deuses e a sua soberania sobre domínios ontológico-políticos da vida. Um tema central em Marciniak, que não pode ser desenvolvido aqui, é que os seres humanos devem se tornar deuses e reconhecer que seus deuses têm pouco direito de se considerarem como tais.

A consciência se comunica constantemente. A consciência vibra e pode ser levada a vibrar de determinadas maneiras para criar uma fonte de alimento; [...] esse alimento] pode ser preparado e ingerido de muitas maneiras. [...] Os novos donos deste planeta tinham um apetite diferente e preferências diferentes dos donos anteriores. Eles se nutriram de caos e medo. Essas coisas os alimentavam, os estimulavam e os mantiveram no poder³.

As modificações operadas pelos deuses privaram as espécies de suas habilidades telepáticas inatas, assim como da consciência da interconectividade e da subjetividade de todos os seres, confinando a consciência à noção de que a matéria e o corpo compõem a maior parte do que existe, ao invés do pensamento e do espírito.

Com um sotaque britânico e, ocasionalmente, afrancesado, que é ao mesmo tempo charmoso, caloroso e imperiosamente grave, Marciniak dá voz aos *daimons* e explica que eles também são de outro lugar: um mundo, ou uma série de mundos (a multiplicidade é aqui um tema importante), fisicamente invisíveis, que existem nos arredores das estrelas da constelação das Plêiades. “Vocês estão passando pelo colapso de sua civilização”, explicam seus “Pleiadians”, conforme se referem a si mesmos, a respeito de nossa crise planetária ecológica e política, “e é por isso que, como seus parentes, viemos para cá. Mais precisamente, queremos compartilhar com vocês nossa perspectiva sobre o que está acontecendo em seu mundo. [...] Aprendemos sobre vocês, educamos vocês, fomos ao seu mundo e disseminamos informações que podem ajudá-los em um momento crucial de seu desenvolvimento: *quando seu sistema entrar em colapso*”.

Os Pleiadians conseguiram encher salas inteiras de pessoas empolgadas – em meados dos anos 1990, pouco depois de transmitirem sua mensagem, os encontros recebiam de 300 a 400 pessoas –, porque seus ouvintes compartilham a sensação de que tudo está desmoronando. Ainda que não passem do tipo de norte-americano que sofre da velha sensação cristã de que o apocalipse está prestes a acontecer, sua sensação de catástrofe é menos fruto da interpretação dos sinais, e mais da reflexão sobre certos eventos. No fim dos anos 1980, quando Marciniak começou a canalizar, havia a sensação de que o fim da Guerra Fria teria revelado a presença dos deuses, por meio do avistamento de OVNI, as abduções por parte de alienígenas e a ideia de que os militares eram seus cúmplices. Durante a década seguinte, uma eleição fraudada, a tentativa enganosa de iniciar a segunda Guerra do Iraque, a suposta cumplicidade militar com o 11 de Setembro, os planos de Cheney de bombardear Teerã, a espetacular exibição dos casos de tortura em Abu Ghrabi, e o surgimento de um aparato de vigilância praticamente global contribuíram para formar a imagem de uma elite política e financeira criminosa, capaz de estabelecer uma nova ordem mundial em nome desses deuses. Ao final da década, a enchente de Nova Orleans, a seca da Califórnia e outros sintomas do aquecimento global se tornaram sinais de

3 A grande maioria das citações de Marciniak vêm do texto publicado por ela/os Pleiadians intitulado *Bringers of the dawn and Earth: Pleiadian keys to the Living Library*, embora outras sejam fruto de minha pesquisa de campo junto a ela. Não acrescentarei aqui as fontes textuais, uma vez que são escassas, e para não alongar ainda mais estas notas.

que a própria Terra estava conscientemente se rebelando. O número de fiéis pode ter diminuído à medida que as previsões de Marciniak se tornaram mais sombrias (no fim dos anos 1990, os participantes eram convocados a “escutar a Terra, ou serão apagados da face do planeta”), mas as pessoas que continuaram partiram do princípio de que seria necessário entender a situação com base em elementos mais psíquicos – intuições, sonhos e visões – que racionais, e que, com base em sua elaborada cosmologia, os Pleiadians estimularam esses elementos ao mesmo tempo que forneciam um conjunto do que afirmavam ser “conceitos” por meio dos quais os compreenderiam.

Atualmente, Marciniak e os seguidores que ainda a acompanham (muitos dos quais são *baby boomers* brancos e ex-hippies, assim como ela) estão trabalhando com força redobrada, incentivados por uma constelação de eventos que parece indicar que agora o colapso realmente está chegando. Graças à situação de crescente confusão e ao aquecimento da Terra, eles acreditam que existem indícios – políticos norte-americanos falando sobre alienígenas, o interesse do Vaticano em vida extraterrestre, o incansável ímpeto da astrobiologia em confirmar a existência de

vida fora da Terra – de que os deuses estão voltando⁴. “Os deuses criadores”, declaram os Pleiadians, “retornarão para atacá-los novamente, pois eles não querem morrer de fome. Eles compreendem que o sistema não vai aguentar, então eles estão aqui para criar caos e medo, e lutar mais uma vez pelo território”. Reunidos em pequenos grupos com Marciniak, seus seguidores abrem a consciência para receber visões nas quais enxergam e sentem como se tivessem duplos e outras versões de si mesmos, seja entre outras espécies na Terra, no espaço sideral, ou em mundos inconcebíveis, de forma a tentar receber informações a respeito da situação atual da Terra.

Esse tipo de aparente loucura – que a maioria das pessoas vê como teoria

4 Quando o assunto é Igreja e Estado... e alienígenas, o congressista norte-americano e candidato à nomeação presidencial pelo Partido Democrata em 2008, Dennis Kucinich, admitiu em sua autobiografia que avistou (em companhia de Shirley MacLaine) um OVNI, causando uma pequena controvérsia durante um debate televisionado com outros candidatos, incluindo Barack Obama, Hilary Clinton e o antigo secretário de Energia dos EUA e governador do Novo México, Bill Richardson. O âncora da NBC que moderava o debate, Timothy Russert, envergonhou Kucinich ao fazer uma pergunta a respeito do avistamento. Hilary Clinton tomou a palavra, afirmando que iria fazer tudo o que estivesse ao seu alcance para tornar públicos os documentos do governo federal a respeito de OVNI caso fosse eleita. O mais notável sobre esse momento é que ele mostrou que até mesmo políticos da elite dos EUA às vezes “acreditam em alienígenas”: durante uma entrevista para a ABC após o debate, a resposta de Richardson à questão sobre se seria absurdo que possíveis candidatos à presidência falassem de OVNI em público foi, para o choque do âncora, que “Roswell, Novo México, fica no meu estado e sua presença é boa para o turismo [...] e, de toda forma, o governo nunca foi claro sobre o que realmente aconteceu lá”. Durante a eleição de 2016, Hilary Clinton demonstrou familiaridade com uma designação mais nova para OVNI durante uma entrevista em um talk-show na TV: “*A nomenclatura é ‘unexplained aerial phenomena’*. U.A.P.” Ver: CHOZICK, Amy. Hilary Clinton gives UFO buffs hope she will open the X-files. *New York Times*, May, 10 2016. Ainda mais surpreendente é que seu chefe de campanha durante a corrida presidencial, John Podesta – nome de destaque no Partido Democrático dos EUA e chefe do Estado Maior durante os governos Barack Obama e Bill Clinton –, é, há anos, um notório defensor da publicação de arquivos relativos a OVNI, e até tuitou ao sair do governo Obama: “Finalmente, meu maior fracasso de 2014: mais uma vez não garanti a #divulgação dos arquivos OVNI. #averdadeindaestálafora” (além de publicar em outra ocasião que “O povo Americano é capaz de lidar com a verdade”). Também podemos falar a respeito da afirmação de Christopher Hitchens em sua polêmica contra Bill Clinton (HITCHENS, Christopher. *No one left to lie to: the triangulations of William Jefferson Clinton*. Londres: Verso, 1999), segundo a qual, pouco depois de assumir o cargo, o ex-presidente ordenou o seguinte a um de seus assessores de confiança: “Descubra quem matou Kennedy, e me diga se existem OVNI, ou não”, o que nos sugere que, ao menos nos EUA, não reste nenhum tipo social – nenhum tipo psicossocial – que seja “descrente”, e que a Razão enlouqueceu de mais de uma maneira. Quanto aos ocasionais pronunciamentos do Vaticano em relação a extraterrestres, por mais que eu esteja defendendo formas marginais de pensar sobre alienígenas neste artigo, também gostaria de estragar prazeres a respeito dos rumores de que o programa de pesquisa em astrobiologia do Observatório do Vaticano sirva para acobertar alguma iniciativa secreta para preparar culturalmente o planeta para a chegada de alienígenas. Me reuni recentemente com o padre José Fuñes, astrônomo argentino que fundou o programa na qualidade de diretor do observatório, e descobri que ele está tão curioso quanto qualquer outra pessoa a respeito de como especular acerca de todos os tipos de vida extraterrestre, sejam eles prováveis, possíveis, impossíveis ou qualquer outra coisa –, tanto que ele ficou claramente abalado pelo que falei a respeito de Marciniak e de outros canais.

de conspiração de gente excessivamente paranoica, ou como ilusões religiosas particularmente exuberantes – costuma não intrigar, mas irritar os intelectuais que deveriam justamente compreendê-las: os antropólogos. Embora esses antigos cientistas da diferença devessem identificar alguma razão (ou, ao menos, um pouco de sentido) nas personagens religiosas vistas pela maioria dos intelectuais e pessoas bem formadas como pura estupidez, os indivíduos que fazem parte dos meios do ocultismo ocidental e da New Age, nos quais Marciniak já foi uma voz importante, são concebidos como estranhos ou absurdos demais para serem considerados úteis do ponto de vista crítico, ou receber a atenção intelectual dos antropólogos. A condescendência com ares de sofisticação que Jeanne Favret-Saada percebeu por parte de seus colegas em Paris ao exibir sua obra sobre a bruxaria no interior da França nos anos 1970 não foi substituída na antropologia (nem, em geral, nas outras ciências humanas) por uma aproximação com “o irracional”. Ao invés disso, o movimento parece ocorrer na direção contrária – muitas vezes abandonando nesse processo formas mais estranhas de taumaturgos⁵.

Não que bruxas, médiuns, profetas, xamãs e outras figuras de encantamento que já foram comuns na pesquisa antropológica tenham sido eliminados de sua agenda. No entanto, elas não têm sido mais consideradas temas críticos centrais⁶. Sob certo ponto de vista, isso se deve ao fato de que essas personagens não passariam de figuras da retórica do “Outro” – uma retórica que nunca foi capaz de superar sua fascinação pelas imagens exóticas de culturas estrangeiras a ponto de observá-las em sua especificidade político-histórica –, e quem ainda opta por esses temas aparentemente só o faz pois tem apego à fantasia de que existem nativos puros que seriam capazes de revelar a verdade sobre a identidade ocidental. Por outro lado, outra explicação não completamente incompatível assume o ponto de vista mais explicitamente teleológico segundo o qual a pesquisa sobre a dimensão espiritual teria se tornado obsoleta devido a outro tipo de diferença histórica: aquela que ocorre entre o Homem de antanho e o ser humano ou pós-humano de hoje, ameaçado pelas mudanças radicais operadas nas últimas décadas pela ciência, pela tecnologia e pela governança. Para os defensores desse ponto de vista, muitos dos quais são praticantes da antropologia do “contemporâneo”, o interesse nos mitos dos entusiastas da religião é um sinal de que a curiosidade intelectual foi desviada de seu objetivo apropriado, ou seja, das rupturas com a tradição racional moderna iniciadas pelos novos fenômenos técnico-científicos. Ninguém menos que o antropólogo Paul Rabinow inicia uma de suas principais obras, *French DNA: trouble in purgatory*, com a sugestão de que a ansiedade com a qual a biotecnologia ameaça a dignidade dos seres humanos se baseia na persistência do que ele chama de imaginário “espiritual” na modernidade – um conjunto difuso de noções acerca da presença de uma essência

5 FAVRET-SAAD, Jeanne. *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. Tradução de Catherine Cullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

6 É impossível negar que a reação fóbica à virada ontológica na antropologia dos Estados Unidos se baseie na suposição de que, no fundo, não existe um pensamento irredutivelmente diferente do pensamento moderno, e que qualquer afirmação em contrário seria o mesmo que ignorar a crítica americana das origens coloniais da antropologia.

ideal e imaterial nos seres humanos –, que reside a poucos passos de determinadas “crenças” anti-iluministas, tais como a telepatia mental, a comunicação com os mortos e, de fato, os extraterrestres⁷. Encarar a demanda de conhecimento imposta pelas Lumières não fica mais fácil – e isso é o que diz um dos antropólogos mais importantes da atualidade! –, fazendo malabarismo com *iluminismos* surreais.

Há muito de questionável na ideia de que as pessoas que trabalham justamente no campo intelectual capaz de especular a respeito de figuras enigmáticas como Marciniak devam enxergá-las como personagens superadas pela modernidade, ou que a antropologia talvez tenha até que funcionar como um bastião contra a irracionalidade que essas figuras representam: o fato de conferir uma necessidade *a posteriori* às ciências e sua cosmologia; o fato de rejeitar o projeto de criação de paridade intelectual entre práticas menores e dominantes que pensadores que vão de Latour a Stengers, passando por Descola e Viveiros de Castro, chamaram de “antropologia simétrica”⁸, e o afastamento que isso gera em relação à aura de obviedade que cerca o pensamento moderno; assim como o fato de preservar a velha distinção colonial entre os modernos iluminados e seus irmãos eternamente inferiores e incapazes de pensar. E há muito mais a questionar na noção de que o interesse em figuras religiosas incomuns, em sua qualidade de outro, manifesta novamente o improdutivo e possivelmente perverso desejo a-histórico por parte do Mesmo de se definir através do Outro, seja pela negação de determinadas instâncias da pesquisa antropológica geradas dessa maneira⁹, ou pela aparente convicção dos críticos de que os recursos intelectuais da tradição crítica moderna seriam suficientes para todo tipo de questionamento, nunca podendo ser refinados (senão dialeticamente) por formas de pensamento estranhas e marginais, que constituem suas reais alternativas. Ainda assim, por mais improvável que pareça, a própria

7 RABINOW, Paul. *French DNA: trouble in purgatory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

8 Ver não apenas o quarto capítulo de: LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34, 1994 (que foi claramente negligenciado pela antropologia da ciência, levando a ciência a negar espaço para outras formas de pensamento como questões da antropologia); mas também: LATOUR, Bruno. On a new meaning of symmetrical anthropology. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. New York: Rowman and Littlefield, 2016 (que redefine a preocupação do projeto com o estabelecimento da paridade conceitual/prática – um “meio-termo” – entre modernos e não modernos, para que ambos possam resistir à medida que o aquecimento global se acelera). O pensamento de Isabelle Stengers a respeito da simetria como diplomacia cosmopolítica talvez seja a melhor consumação virtual e real do projeto. Ver: DESCOLA, Philippe. Varieties of ontological pluralism. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. Nesse artigo, Descola identifica três abordagens por meio das quais os antropólogos podem criar simetrias entre conceitos filosóficos e outros específicos a outras abordagens de pensamento (não moderno, não ocidental, não formal). Apesar de favorecer uma operação de simetria que recoloca esses “outros” conceitos em suas velhas posições nos esquemas mais amplos da prática, que ele chamou de modos de identificação/ontologias, nesse artigo ele oferece uma das abordagens mais estimulantes e incisivas para o meu problema.

9 Boa parte da crítica à virada ontológica nos Estados Unidos exigiria, caso fosse levada às suas conclusões lógicas, a negação das obras de Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Clastres, Sahlins e até de Strathern, entre outros, uma vez que estariam incorretas em suas análises e seriam irrelevantes em suas conceptualizações centrais.

Marciniak oferece mais uma razão incisiva para rejeitar, de uma vez por todas, tanto a negação da alteridade quanto a negação da dimensão espiritual em nome da inteligência crítica. Afinal, ela mesma deseja que seus conceitos obriguem a reconsiderar alguns dos preceitos mais básicos dessa inteligência – expondo, assim, o ambiente metafísico do pensamento moderno que a define, de modo a transformá-lo – ao destacar a ampla divergência entre sua própria metafísica rudimentar e a metafísica moderna. Em outras palavras, Marciniak praticamente exige que sua maneira de pensar como canal seja compreendida por meio da noção de *diferença* que tem sido veementemente recusada por tantos antropólogos, indo fundo no tecido conectivo e elementar do pensamento moderno, chegando até suas afirmações mais fundamentais a respeito do caráter do real, ou do ser (e suas ontologias implícitas).

Isso se mostra relevante não porque as prioridades teóricas de qualquer disciplina tenham importância intrínseca, mas porque, por mais estranho que pareça, aquilo que Marciniak e outros como ela podem levar os antropólogos a pensar tem grande valor para os campos intelectuais, culturais e políticos. Pois, mesmo que esteja longe de ser reconhecida como uma verdadeira pensadora, Marciniak levanta inesperadamente um problema que os antropólogos estão, ainda que casualmente, em posição ideal para abordar: o de como e o que conceitos inesperados como os dela – de pessoas que não são pensadores reconhecidos e que pensam a partir de um lugar alheio e muitas vezes antagônico ao pensamento moderno – podem ensinar a quem está diretamente ligado a esse pensamento. Digo isso porque Marciniak considera todas essas excentricidades a respeito do cosmos, da Terra e de sua suposta colonização com base em um verdadeiro conceito de pensamento – o de que o pensamento autêntico dá conta das diferenças e das relações entre os pensamentos particulares a mundos divergentes –, capaz de levar a repensar o modo como compreendemos qualquer pensamento que não seja compatível com o da modernidade; em outras palavras, repensar o que a antropologia pode ser, como ela é feita e porque isso é relevante, passando a colocar em primeiro plano conceitos divergentes (que a transformam em uma *antropologia de conceitos*) e criando, assim, uma paridade entre os modos de pensamento em que eles se encontram e as raras teorias e filosofias que serviriam, por fim, para avaliá-los (uma “supersimetria” buscada apenas por um pequeno grupo na esfera ontológica além, naturalmente, de

10 O termo supersimetria foi cunhado em: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Press, 2015. O que pretendo expor resumidamente é que as incisivas produções de pensamento de Marciniak – e de outras pessoas, de pensadores especulativos nas margens das ciências e da literatura moderna, como a médium explicitamente metafísica e mística Jane Roberts, o socialista utópico Auguste Blanqui, e o xamã yanomami Davi Kopenawa – exigem um método de interpretação e especulação capaz de expô-los e de lhes fazer justiça intelectual, ou uma “antropologia de conceitos”. Esse método deve fundamentalmente se preocupar com as diferenças entre tal pensamento e o pensamento que reconhecemos ou aceitamos, ou seja, o pensamento moderno (ciências, discurso político, literatura etc.), razão pela qual a tarefa recai mais sobre os antropólogos do que sobre aqueles que se baseiam em outras disciplinas, incluindo a filosofia. Se tal método realmente nos leva a repensar a antropologia, isso se deve ao fato de a antropologia como projeto preocupado com diferenças, com o externo, o impensável, o absurdo etc., ter praticamente desaparecido, levando a uma antropologia que, ao invés disso, reifica a modernidade em um nível conceitual e metafísico (que também é racial e étnico). Para outro caso mais filosófico em favor de uma antropologia dos conceitos, ver: SKAFISH, Peter. From the library of the superreal: the metaphysics and consciousness of an American channel. *Common Knowledge* 22(3), 2016, 393-414. Ver também: SZTUTMAN, Renato. When metaphysical words blossom: Pierre and Hélène Clastres on Guarani thought. *Common Knowledge*, 23(2): 325-344, outro caso de um antropólogo que aborda diretamente esse mesmo projeto. Um dos dois exemplos contemporâneos mais importantes desse tipo de antropologia encontra-se, naturalmente, em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cannibal metaphysics: for a post-structural anthropology*. Trans. Peter Skafish. Minneapolis: Univocal Books, 2015, assim como em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metaphysics as mythophysics. Or, why I have always been an anthropologist*. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. New: Rowman & Littlefield International, 2016, p. 249-275; SKAFISH, Peter. the metaphysics of the extra-moderns – on the decolonization of thought: a dialogue with Eduardo Viveiros de Castro. *Common Knowledge* 22(3): 393-414. O outro é POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: requium to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016, que desenvolve uma espécie de antropologia dos conceitos em relação ao pragmatismo e à semiótica, assim como aspectos da teoria crítica frequentemente negligenciados na metafísica e na especulação contemporânea (mesmo que sua abordagem ainda um pouco foucaultiana a leve a atribuir à “analítica da existência” – ao invés dos conceitos – de seus colegas karrabing um menor poder de transformação dos conceitos modernos, se comparada ao método recursivo). Além do complexo precedente para esse projeto, encontrado na obra de Marilyn Strathern e Roy Wagner, pode-se considerar que uma série de outros antropólogos realizam antropologias de conceitos. PANDOLFO, Stefania. *Knot of the soul: Madness, Psychiatry, Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017 fornece um profundo deslocamento e transformação de conceitos psicanalíticos lacanianos a partir do diálogo com a psicologia vernacular islâmica; DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings*. Durham: Duke University Press, 2015. A obra de Martin Holbraad em *Truth in motion* (HOLBRAAD, Martin. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012) e em outras instâncias é uma referência indispensável aqui, embora ainda não se saiba até que ponto seu método é adaptado aos conceitos e suas variações (tais como os mitemas), ao invés do que ele chama de “recursos conceituais” nas coisas. Por fim, ainda que não se preocupe explicitamente com os conceitos estabilizados, nem com a problemática franco-brasileira da equivocação, *Poverty and the quest for life* (SINGH, Bhriupathi. *Poverty and the quest for life: spiritual and material striving in rural India*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015) é, de acordo com meus termos, uma antropologia de conceitos que se debruça sobre noções de vida e deuses.

no caso de Marciniak porque ela também inventa uma forma de pensar sobre “o mundo”, sobre a Terra e os mundos que a compõem, que pode nos ajudar na reflexão a respeito da atual crise ecológica planetária, ao afirmar que a Terra só pode ser pensada desde fora de si mesma, de uma posição de *externalidade* radical, a partir da qual o planeta e os seres humanos, sobretudo os modernos, são objetos, ao invés de sujeitos da análise, reflexão e *comparação*...

Naturalmente, a ideia de que alguém “como” Barbara Marciniak – igualmente médium, professora espiritual, profeta e teórica da conspiração – seja capaz de produzir esse tipo de pensamento parece absurda. Ela é uma *baby boomer* (nascida em 1947) branca, de classe média, extremamente inteligente (ainda que não muito metódica). Marciniak revela uma genialidade oratória e espiritual durante seus trances, que começaram logo após uma peregrinação espiritual para Delphi e Giza em 1988; a popular “autora” de uma série de livros esotéricos (*Bringers of the dawn: teaching from the Pleiadians*, de 1991; *Earth: Pleiadian keys to the living library*, de 1994, e *Family of light: Pleiadian teachings for a world in chaos*, de 1999), que a levaram a um curto período de fama e de notoriedade; a incansável Cassandra do colapso da Califórnia, dos bancos, da moralidade cívica, de Washington, dos EUA, do mundo todo; e uma crítica tão desconfiada que parou de ler os jornais no início dos anos 1970 para captar melhor as maquinações do poder a partir de sua própria intuição. Entretanto, não é necessariamente nenhuma dessas coisas que a desqualifica como pensadora (assim como a maioria das linhas de pensamento religioso, a New Age tem sua parcela de pensadores especulativos), mas o fato de que ela parece ser completamente louca – e, por uma outra razão, imediata e rapidamente reconhecível. Pouco a pouco, a noção de que extraterrestres criaram o *Homo sapiens* e guiaram seu desenvolvimento, fingindo ser deuses de antigas civilizações antes de abandonarem a Terra e, talvez, retornar agora (enquanto os principais governos do mundo colaboram para esconder a verdade da população), passou das margens para o primeiro plano nas últimas décadas, tornando-se objeto de intermináveis e intragáveis programas de TV e internet, ao invés de ser domínio exclusivo da ufologia e da espiritualidade New Age. A ligação de Marciniak com *essa* narrativa popular fantasmagórica (difundida a ponto de muitos leitores reconhecerem o termo “reptiliano”) a faz uma improvável inventora de conceitos que possuem paridade com os das ciências humanas.

Ao mesmo tempo, não há nada necessariamente óbvio, especialmente para os antropólogos, a respeito da improbabilidade disso tudo. Afinal de contas, sabe-se há muito tempo que o limite entre a razão e a loucura exige revisão constante, e que a área de sobreposição é povoada por pensadores de fora do eixo, como Sade ou Schreber, responsáveis por elaborar algumas das mais incisivas distinções conceituais dos subsequentes pensadores “de dentro do eixo”. Fundamentalmente, a correlação simplista entre religião popular e loucura está longe de ser rigorosa se compreendemos a loucura como alucinação ou psicose, no sentido psiquiátrico mais ingênuo (deixando de lado o fato de que a religião também não deixa de ser uma atividade especulativa). Mesmo que essa confusão ainda pareça aceitável no caso de Marciniak, isso ocorre porque seu pensamento religioso parece especialmente absurdo, uma vez que ocorre em meio à modernidade extrema, utilizando temas normalmente presentes na ficção e nos quais pessoas com alto nível de formação

não apenas não se envolvem, como são capazes de se dissociar completamente. A declaração de que teria se relacionado sexualmente com deuses e espíritos é perturbadora justamente porque é acompanhada desse tipo de raciocínio de segunda categoria que é aplicado de maneira desordenada – teoria da conspiração, ufologia e histórias sobre extraterrestres, “ciência” New Age – e sinal de falta de formação intelectual e política na América do Norte, Europa e América Latina, da mesma forma que o hinduísmo popular e o ressurgimento do islamismo em outras partes do mundo. A familiaridade e até a surpreendente intimidade que se pode sentir em relação a pessoas que vivem esse tipo de fantasmagoria podem levar o indivíduo a crer que, apesar de tudo, faz parte do *nós* da Razão, livre das sofríveis superstições que *eles* têm¹¹.

Entretanto, há uma forma peculiar por meio da qual Marciniak ao mesmo tempo evoca e renega a distinção clássica do Iluminismo, e isso nos expõe (*aquela nós*) à dimensão conceitual do seu pensamento. Isso se deve em parte ao fato de que a “razão” – as racionalidades reais da ciência, da economia e da política liberal – se manifesta cada vez mais em termos que são equivalentes aos dela e, portanto, potencialmente afetados por seu pensamento. A recente ascensão da astrobiologia é o vetor mais óbvio dessa situação, uma vez que se propagou rapidamente na jurisdição do pensamento oficial a noção de que é extremamente provável a existência de bolsões onde o universo abriga formas de vida e até mesmo sociedades. Obviamente, as hipóteses científicas não se limitam à suposição de que a presença de formas de vida extremófilas em alguns dos ambientes mais rigorosos da Terra aumenta a probabilidade de que elas também habitem corpos celestes próximos, como Marte, Europa e Ganimedes¹². Mais importante para nossos objetivos é a observação de cerca de 3 mil exoplanetas em nossa galáxia, incluindo os cerca de 50 que estão localizados na zona habitável de seus sóis, além da hipótese mais criativa e experimental de que a irregularidade na luz transmitida para a Terra por alguns deles se deve à presença de gigantescas estruturas artificiais em suas órbitas, construídas para capturar e

11 Eu compreendo que a analogia não seja exata e que corre o risco de confundir a Europa, a América do Norte e do Sul de hoje, com o Sudeste Asiático e o Oriente Médio de um passado recente, equiparando, assim, os projetos críticos específicos da teoria pós-colonial ou a crítica ao secularismo com coisas que não são idênticas; nem todas as pessoas têm a mesma reação à bizarria frequentemente branca da América do Norte. Ao mesmo tempo, acadêmicos cosmopolitas, progressistas, de esquerda e com experiência internacional que trabalham nas ciências humanas do mundo todo frequentemente compartilham as mesmas ideias sobre o cosmos, os ideais de vida, e que tipo de reflexão é razoável – ou sobre quais ideias são exageradas, loucas demais ou abjetas. Creio que um certo “nós” pré-filosófico surja aqui e seja um relevante impedimento ao pensamento.

12 Naturalmente, estou simplificando muito as hipóteses científicas e sua significância quando avaliada de uma perspectiva naturalista (e até não antropocêntrica). Para uma visão mais detalhada de ambas, ver: HELMREICH, Stefan. The signature of life: designing the astrobiological imagination. In: _____. *Sounding the limits of life: essays in the anthropology of biology and beyond*. Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 73-93; OLSON, Valerie. NEOSpace: the Solar System’s emerging environmental history and politics. In: JORGENSEN, D.; JORGENSEN, F. A.; PRITCHARD, S. (Ed.). *New natures: joining environmental history with science and technology studies*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2013, p. 195-211.

utilizar sua energia. Ao mesmo tempo, as elites financeiras e os países mais poderosos exibem claros sinais de que consideram que a atual fronteira do capitalismo e da política internacional se encontra no espaço sideral¹³. O sinal mais contundente disso é que tanto a Nasa quanto o Vale do Silício e outras empresas norte-americanas têm a intenção de iniciar a colonização de Marte a partir da próxima década. Um tema muito menos explorado é o plano de minerar asteroides em busca de recursos raros (provavelmente trazendo-os para a órbita da Lua ou de Marte), uma possibilidade considerada séria o bastante para que o Congresso dos Estados Unidos aprovasse uma lei que garante aos cidadãos norte-americanos o direito à posse de qualquer coisa obtida dessa maneira. Por fim, os planejadores da defesa dos EUA estão cada vez mais preocupados (segundo me consta) não apenas em como manter a dominância americana em órbitas mais baixas, mas também em relação à defesa contra possíveis ameaças extraterrestres contra o planeta. “Asteroides direcionados” e, aparentemente, a possibilidade de armas mais avançadas estão entre elas¹⁴.

Surpreendentemente, o fato de a ciência, a economia e o Estado estarem alterando aspectos constitutivos da cosmologia da modernidade – que *eles* estejam estendendo o espaço de vitalidade da Terra para toda a galáxia, e o da política e da economia para o espaço astronômico próximo – deixa poucas razões para relegar Marciniak a uma posição externa aos circuitos oficiais da discussão racional. Até certo ponto, ela está simplesmente dizendo que as coisas que alguns desses circuitos afirmam ser possíveis e até prováveis a respeito da vida extraterrestre (e sua implicação para os seres humanos) são reais, fazendo, assim, uma defesa legítima de seus pontos de vista a respeito de seu verdadeiro caráter e extensão. Sob esse ponto de vista, a frequente provocação proferida pelos Pleiadians – “Vocês já se perguntaram quem são os donos da Terra?... Vocês acreditam mesmo que o planeta não teria um dono no espaço?” – se revela um discurso mais racional do que sem fundamento a respeito do que pode ser real:

Assim como vocês possuem hierarquias na Terra das quais vocês podem ter consciência ou não, existem hierarquias no cosmos. [...] Você pode arar sua terra, pagar seus impostos, decidir em quem votar, e simplesmente ignorar o funcionamento de qualquer estrutura burocrática. De maneira similar, a Terra ignora a estrutura burocrática política em funcionamento no universo.

13 A noção de “espaço sideral” como uma fronteira político-econômica, no sentido de uma zona anárquica que fica além de uma fronteira efetiva e que o poder definido por essa fronteira tenta alcançar, não é nova – a militarização da órbita terrestre baixa começou no início da Guerra Fria, e os primeiros satélites de telecomunicação representam sua ascensão como fonte de lucro – nem incipiente: os satélites de vigilância na órbita terrestre baixa são fundamentais para a dominância na política internacional e na guerra, e a economia não ficou para trás, com o uso de satélites como paraísos incontroláveis para dados financeiros. Porém, a abertura do sistema solar como uma nova fronteira é um fenômeno novo e completamente distinto.

14 Refiro-me a uma comunicação pessoal com Jairus Victor Grove, do Departamento de Ciências Políticas da Universidade do Havá, em Manoa.

Pode-se interpretar que Marciniak está alguns passos inferenciais fora das ciências quando os Pleiadians afirmam que a condição dessa ignorância é o dogma de que a consciência e a subjetividade são exclusivas aos seres humanos e, talvez, a algumas outras espécies terrestres (“a maioria das montanhas”, argumentam eles, “tem mais clareza de propósito que os seres humanos”), e, ainda assim, ao mesmo tempo elas não se afastam dos limites da possibilidade. Mesmo que com alguma dificuldade, podemos ainda perceber essa mesma continuidade com as ciências na frequente afirmação dos Pleiadians de que a manipulação deliberada do conhecimento humano por parte dos deuses nos deixou isolados no bioantropocentrismo, e essa é a principal maneira de nos manter colonizados. “A tirania máxima em uma sociedade”, afirmam, “não é o controle por meio da lei marcial, [mas] por meio da manipulação da consciência, através da qual a realidade é definida. De forma que aqueles que existem em seu interior não percebem que estão aprisionados. *Eles não percebem nem ao menos que existe algo fora do lugar onde existem*”.

Em suma, podemos ver que, muito embora as afirmações de Marciniak sejam pouquíssimo plausíveis, elas não deixam de compartilhar algumas das premissas centrais do pensamento acerca do espaço sideral para as ciências e as instituições políticas e econômicas, tornando-se equivalentes, portanto. Ademais, Marciniak emprega seu próprio raciocínio de maneira criativa, uma vez que é capaz de levantar questões que são não apenas, em princípio, consideráveis, mas que também podem alterar significativamente as conjecturas informadas a respeito das possibilidades. À medida que o surgimento da inteligência artificial funcional tornou o argumento da simulação (segundo o qual os seres humanos não passariam de simulações operadas em um futuro tecnologicamente avançado¹⁵) factível o bastante para merecer consideração filosófica, os avanços nas ciências aumentaram nossa sensação de que é possível que a Terra já seja, assim como ela diz, uma colônia ou algum tipo de posse desconhecida dentro de uma “zona espacial” política além de si mesma. Todavia, essa analogia não se faz necessária: um argumento recente e bastante conhecido no meio da astrobiologia estabelece que a probabilidade de que nenhuma outra (suposta) civilização tecnologicamente avançada tenha existido no universo conhecido seja de 10 bilhões de trilhões para um 1^{16} . Em um artigo de opinião publicado no *New York Times*, cujo título “Yes, there have been aliens” (“Sim, existiram alienígenas”, em tradução literal) não expõe todas as suas implicações cosmológicas, um dos autores da estimativa afirma claramente: mesmo que a probabilidade de que tal “civilização” se desenvolva em qualquer planeta seja considerada nos termos mais pessimistas,

15 Ver: BOSTROM, Nicholas. Are you living in a computer simulation?. *Philosophical Quarterly*, v. 53, n. 211, 2003, p. 243-255.

16 Ver: FRANK, Adam; SULLIVAN, Woodruff. A new empirical constraint on the prevalence of technological species in the Universe. *Astrobiology*, v. 16, n. 5, 2016, p. 359-362. Mais precisamente, essa probabilidade de (menos de) 10^{22} se refere à probabilidade de não existir qualquer outra vida no universo além da encontrada na Terra. Ver: KENNEL, Joanne. Humans are probably not the universe's first advanced civilization. *The Science Explorer*, 29 de abril de 2016 [citação online] para obter um resumo do argumento de Frank e Sullivan, além de SIERRA, Leonor. Are we alone? setting some limits to our uniqueness. April, 26 2016. Disponível em: <<https://www.rochester.edu/news/are-we-alone-in-the-universe>>. Acesso em: 6 out. 2017.

ainda assim deve existir um *trilhão* delas¹⁷. Se isso for verdade, Marciniak poderia estar correta ao afirmar que algumas delas nunca chegaram ao fim, e que suas histórias estão ligadas à nossa.

Desde que Marciniak começou a canalizar os Pleiadians, não demorou muito para que eles começassem a narrar essas histórias e como elas se conectam com as da Terra. E uma das primeiras coisas que saíram de sua boca foi a afirmação de que o passado (se é que este é o termo correto), em todas as suas vertentes, é quase inimaginavelmente vasto.

Os Pleiadians vêm de um futuro muito distante, ao passo que seus ancestrais “vieram de um universo que completou seu ciclo, um *universo*” (ao passo que “você estão trabalhando apenas em um planeta”), e decidiram ao final de sua existência que continuariam como seres distintos, ao invés de retornarem ao Tudo, tornando-se, assim, os “Planejadores Originais” não apenas da Terra, mas de galáxias inteiras, ajudando a direcionar em parceria com os projetistas de outros lugares sua fundação como uma espécie de repositório biológico – uma “Biblioteca Viva”. Em dado momento, a Lua “foi construída e conectada à órbita da Terra como um aparelho mediador e de monitoramento”; Marte também ganhou vida. Há 500 mil anos, havia espécies de humanos com civilizações técnica e intelectualmente muito mais avançadas que a nossa, mas por volta de 300 mil a.C., no início da “fase da humanidade moderna”, chegaram os colonizadores liderados por “dois filhos medíocres de um deus ainda mais medíocre”. Entre outras coisas, eles procuravam ouro – que seria necessário para proteger a atmosfera de seu planeta errante nas profundezas do espaço contra a radiação cósmica –, importando a força de trabalho de gigantescos seres geneticamente alterados para minerar a Terra. Quando esses gigantes se revoltaram, os deuses decidiram alterar os genes dos seres humanos autóctones, convertendo-os em autômatos maleáveis. Os filhos estabeleceram territórios, entraram em conflito pelo domínio do planeta, recorrendo a armas nucleares em sua guerra (resultando na formação dos desertos do Saara, de Gobi, e do sudoeste dos Estados Unidos), que chegou até Marte. O vencedor permaneceu, transitando entre seu planeta natal e a Terra, na região da Mesopotâmia, abandonando finalmente o planeta por volta de 3.000 a.C. “Esses outros não vivem em nossa escala de tempo”, acrescentam, “então agora você talvez compreendam por que seu planeta foi deixado de lado nos últimos milênios”.

O papel dos Pleiadians na história se revela ainda mais complexo, uma vez que eles, assim como os colonizadores, basicamente existem fora tanto do tempo histórico quanto do geológico. Mas, uma vez que esses pretensos deuses são aparentemente imortais, isso os tornou perigosamente desacostumados a mudanças, ao passo que os Pleiadians mal podem ser considerados seres temporais, uma vez que cruzam livremente os limites do tempo, da mesma forma que os mortais atravessam o espaço, explorando grandes áreas e redes construídas por outros seres “atualmente” ausentes. Os Pleiadians só encontraram um caminho até nós por meio desses labirintos graças

17 FRANK, Adam. Yes, there have been aliens. *The New York Times*, 10 de junho de 2016. Um título possivelmente mais preciso para o editorial de Frank, “Yes, there have been aliens – quadrillions of them!”, talvez não fosse ideal para imprimir em um jornal dos Estados Unidos.

ao terror inconcebível que reina sobre sua “região de existência”, desconectando e até mesmo destruindo vastas sequências de eventos e, assim, determinando o caráter de milhares de mundos, incluindo os da constelação das Plêiades. À medida que os Pleiadians tramavam sua libertação, eles descobriram que a tirania teria sua origem nos eventos ocorridos na Terra, instigados pelos deuses durante um período de tempo tão infinitesimalmente pequeno – as décadas que antecederam e sucederam o ano 2000 – que a maioria dos seres afetados não são capazes de localizá-lo, e frequentemente acreditam que tudo não passa de um mito¹⁸. Eles próprios chegaram a esse “fugaz nanossegundo” para criar uma “rede temporal secundária” na qual eles e os seres humanos possam entrar e, assim, se libertar. A principal forma de fazer isso é ajudar os seres humanos a libertarem suas mentes e se conectarem a uma série de aliados potenciais na Terra, ou “fora do planeta e do plano físico”. Até que isso aconteça *em massa*, o planeta como um todo continuará a se manifestar, de modo a chocar os seres humanos e levá-los a reconhecer sua consciência coletiva e se livrar dos pensamentos paranoicos e violentos dos quais os deuses se alimentam, sobretudo quando tentam empurrar os humanos para o caos antes de seu retorno¹⁹. Caso os seres humanos, os não humanos e os Pleiadians consigam se unir e vencer (para eles, isso já aconteceu, ou está acontecendo em um ciclo perpétuo), a atual linha do tempo da Terra irá se bifurcar em duas, entre um futuro sombrio de dominação total e outro de libertação e lenta renovação. “Não haverá apenas uma Terra”, afirmam para ao mesmo tempo encorajar e advertir seus ouvintes...

Ora, mesmo que essa visão ao mesmo tempo bela e aparentemente louca possa ser parcialmente compatível com a “razão”, o que os indivíduos pensantes (especialmente os criticamente educados) devem fazer com essa informação? Uma vez que esse ponto de vista entre, ainda que de forma marginal, na jurisdição do pensamento oficial, ele deve ser tratado com uma seriedade que, no fim das contas, talvez jamais tenha merecido? Deve ser liberalmente aceito como uma forma de pensamento completamente estranha e, ainda assim, válida e prosseguir com a vida? Deve ser compreendido como ficção científica e deixar de lado qualquer necessidade de

18 Eles explicam que eles próprios vêm neste “nanossegundo fugaz” para criar uma “linha do tempo secundária” que é adjacente àquela em que os seres humanos geralmente vivem e na qual tanto nós quanto eles somos livres. Para fazer isso, os Pleiadians e muitos outros seres como eles influenciam os seres humanos a gerarem novos “eventos primários” – tais eventos, como a separação do átomo ou do segundo, ocorrem ao longo de todas as versões paralelas e divergentes da história humana e são, portanto, determinantes – aos quais eles ligam períodos que eventualmente se conectam a sua própria existência.

19 Até mesmo o sol, que na realidade é uma inteligência gigantesca e incompreensível, atira raios solares para se comunicar conosco. “Você ficaria surpreso se soubesse quem e o que vive no sol... mundos extremamente avançados podem se disfarçar como sóis para se protegerem contra a inovação e a penetração [...]. Ao contrário do que seus cientistas podem dizer, ele não está apenas queimando formas de gás. Em grande medida, as ciências arruinaram sua interpretação da vida. [...] Dá pra imaginar que o sol não tenha significação? Contemple isso por um minuto. Mas ainda assim existe uma campanha de medo e negatividade em relação ao sol”.

compreender o que o distingue? Ou “afirmá-lo” radicalmente como possibilidade de pensamento, mas sem tratá-lo como algo relevante?

Previsivelmente, há muito tempo a resposta da própria Marciniak a essas questões tem sido a de diminuir a importância da razão e elevar outra forma de pensamento. Isso não quer dizer que ela seja destituída de racionalidade, ou contrária às ciências e a outras práticas, exigindo exclusividade para seu modo de pensar. O problema é que, para ela, os métodos científicos não são capazes de determinar se os cenários que ela descreve são reais, acabando por impedir sua compreensão (já que os trata como “vagas noções e ficções infundadas, fraturando e fragmentando a lógica que vocês se dedicaram tanto para alcançar”). A falha está, de acordo com os Pleiadians, “na maneira como vocês supervalorizam o sistema educacional, premiando-se pela capacidade de repetir histórias como se fossem fatos – nunca questionando o conteúdo e o método de aprendizagem”. O que seria capaz de revelar a verdade sobre a situação política e cosmológica são percepções psíquicas internas e, assim que forem alcançadas, uma avaliação inteligente das mesmas. Muitos antropólogos defenderiam que, dessa forma, é possível encontrar uma abordagem que dê conta de Marciniak, concluindo que suas práticas são incompatíveis e praticamente incompreensíveis dentro do secularismo moderno.

O que quero dizer é que boa parte dos ensinamentos públicos proferidos por Marciniak seriam considerados pedagógicos no sentido antigo e medieval: seu objetivo é passar, por meio da instrução e da prática, uma série de métodos para cultivar a percepção psíquica e avaliar seus resultados. Seus eventos de canalização geralmente começam, por exemplo, com uma meditação que leva os participantes a um estado mental alterado, por meio do qual aspectos de suas psiques geralmente externos à consciência se tornam presentes e os pensamentos desses aspectos – que não são derivados da percepção sensorial, nem são limitados pelo tempo-espaço – passam a ficar disponíveis. O objetivo, segundo os Pleiadians, é “expandir sua consciência e ouvir uma voz que vem de dentro... um duplo, ou outra versão de si mesmo”, ouvindo, assim, suas mensagens. Uma vez que o grupo alcança esse estado de consciência, Marciniak começa a canalizar, e os participantes compartilham suas percepções íntimas do duplo e suas questões a seu respeito. Então, os Pleiadians fornecem longas respostas, utilizando cada uma das questões não apenas para elaborar sua cosmologia, mas também para instruir seus interlocutores a respeito de como receber e avaliar essas percepções. Para estimular o foco psíquico necessário, o grupo todo é admoestado, às vezes muito duramente, a seguir um regime que combina a meditação, uma técnica corporal como ioga ou *qi gong*, além de nutrir intenções claras e fortes e passar tempo na natureza e longe das tecnologias de informação. Entretanto, compreender os dados internos que resultam do processo não é uma questão de hábito ou doutrina, mas fruto de um estilo de pensamento que é surpreendentemente “livre e abstrato”. Eles explicam que é necessário “questionar a voz interior” e assumir “interpretações heréticas” para não interpretar as mensagens em termos convencionais e frequentemente religiosos. O importante é que os pensamentos psíquicos sejam compreendidos menos como objetos “reais” perceptíveis, e mais como situações “multidimensionais”, na medida em que

existem simultaneamente em inúmeras versões da realidade, e não no mundo físico (aparentemente) comum aos humanos.

Ora, se existe algo no etos da antropologia capaz de realmente distingui-lo do que há de mais teoricamente refinado na sociologia e da história, trata-se de sua capacidade estética e analítica de discernir e compreender o pensamento de Marciniak para além de aspectos “racionais”. Ou seja, ao invés de presumir que ideias como as delas sejam primariamente propositivas e, portanto, equivalentes aos gêneros de pensamento sancionados (errôneas, portanto), muitos dos antropólogos mais ponderados da atualidade as compreendem (e isso não é novidade) como parte de conjuntos maiores de prática, compostos de técnicas corpóreas e sensibilidades pré-reflexivas que possuem suas próprias formas e normas, para as quais o significado das ideias está intimamente ligado, ou é homólogo. Ao contrastarmos esses conjuntos – especialmente os que geralmente são considerados religiosos – com os que são familiares e palatáveis até mesmo para o mais crítico pensamento científico humano, as ideias específicas ao primeiro podem ser compreendidas segundo seus próprios termos, e não de acordo com os das sociedades liberais, que correspondem ao segundo e que, por reflexo, costumamos impor aos demais. Conforme Talal Asad, Saba Mahmood e outros engajados na crítica do secularismo argumentam, a incompreensão generalizada em relação a formas do pensamento religioso pensadas pelos modernos costuma se basear no pressuposto de que elas não passem de conjuntos de crenças, a invés de técnicas para disciplinar o indivíduo e transformá-lo em um sujeito virtuoso e espiritualmente iluminado²⁰. Empregada aqui, essa linha de pensamento mostra que a constelação de ideias dos Pleiadians parece ser mais insustentável do que realmente é, graças ao simples fato de que, até este momento, elas foram apresentadas sem o relato claro das práticas por meio das quais elas são enunciadas e recebidas. Se aquilo que Marciniak canaliza for reconectado com o modo como essas informações são canalizadas – se a semântica de seu discurso for avaliada à luz de seu contexto e suas condições práticas –, torna-se claro que elas promulgam uma forma de vida prescrita, assim como uma estranha cosmologia.

Na verdade, os Pleiadians explicam frequentemente que suas palavras, sejam elas transmitidas oralmente ou por meio de texto (“gostamos de brincar com ambas as formas de linguagem”²¹), transmitem ao corpo instruções telepáticas das quais o indivíduo raramente toma consciência. Essas transmissões “ativam memórias”, fragmentos do passado profundo do indivíduo e da espécie que estão dormentes no corpo e que, quando são conscientemente reunidos, “revelam uma história dentro de você que é pessoal, planetária e galáctica”. Assim, boa parte da reflexão

20 Refiro-me às suas obras centrais e mais reconhecidas. ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993; *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003; HIRSCHKIND, Charles. *The ethical soundscape: cassette sermons and islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006; MAHMOOD, Saba. *The politics of piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

21 *Earth*, II.

do grupo a respeito da percepção psíquica é voltada para compreender, ao mesmo tempo, como os eventos lembrados, que geralmente são de violências sofridas pelos humanos nas mãos dos deuses durante outras vidas, funcionaram como traumas não processados na atual encarnação do indivíduo, e qual é seu significado para a história da humanidade colonizada. Dessa forma, a apresentação da história por parte de Marciniak não pode ser separada do trabalho espiritual do indivíduo que, por sua vez, é absolutamente essencial para a recuperação coletiva da história. Nossa dificuldade em aceitar que essa narrativa fantástica possa ser parte integral de uma ética espiritual séria tem origem no fato de que a modernidade frequentemente trata o discurso religioso da seguinte maneira: como passível de abstração de seus objetivos pedagógicos e efeito práticos e, portanto, avaliável nos termos das ciências e das instituições políticas modernas.

O que deve ser feito, então, com as ideias de Marciniak? Por mais absurdamente loucas que possam parecer – essa é ao menos uma das respostas-padrão – elas fazem parte de um caminho, de um estilo de vida rigoroso que está longe de ser louco. “Nos tempos antigos as pessoas viviam de acordo com códigos de conduta”, confirmam os próprios Pleiadians, e “conhecer a si mesmo’ era fundamental para a vida”, “implicava viajar para dentro de si e explorar versões do eu multidimensional”, a alma. Agora, acrescentam, por meio de seus ensinamentos, “vocês já conhecem as múltiplas versões de *si mesmos*”.

Por mais que essa resposta esclareça algo da cosmologia de Marciniak, ao mesmo tempo ela elimina qualquer sinal do que estaria em jogo para nós. O problema é que suas ideias não passam de ideias, com uma dimensão verdadeiramente reflexiva, e torná-las inteligíveis por meio de significados encontrados apenas no aspecto prático-ético as privaria de sua dimensão fortemente ontológica, efetivamente negando que elas possuam qualquer significância intrínseca. Para registrar os pensamentos que suas ideias geram para ela e podem gerar em nós – a conceitualização inesperadamente rigorosa das coisas, a crítica da modernidade e a visão tosca, mas ainda assim metafísica do pensamento –, uma abordagem diferente para compreender essas ideias se torna necessária, deixando de lado o pressuposto metafísico de que o sentido deriva do contexto prático e pode ser reduzido a ele.

Por menos familiar e mais incômoda que essa abordagem seja a princípio, ela é necessária pela simples razão de que Marciniak, mais uma vez dando voz aos Pleiadians, afirma que seus discursos e textos são compostos de conceitos e não se resumem apenas a alertas proféticos, sermões e instruções prescritivas. Sempre que se manifestam sobre a ocupação da Terra, eles afirmam que irão compartilhar “alguns *conceitos* com vocês, que os levarão para além do modo como vocês se definem”. Isso já deveria ser suficiente para nos afastar do pressuposto de que os seus discursos não são feitos para serem recebidos como pensamento conceitual, já que seu verdadeiro propósito seria o de estimular uma série de técnicas espirituais, tornando-se enigmáticos apenas quando são artificialmente isolados das técnicas. Ademais, as frequentes afirmações dos Pleiadians de que o duplo psíquico do eu foi coletivamente esquecido “*porque vocês deixaram de viver e buscar o abstrato*” (!) demonstram que, apesar do que pode ser esperado, é possível que exista uma preocupação nessa ênfase no conceito, com um pensamento que não é subordinado

ao concreto e à prática (ou, ao menos com a prática do pensamento abstrato, ao invés dos pensamentos a respeito da concretude de toda prática). Além disso, vemos que a palavra “conceito” é realmente recorrente em seu discurso, especialmente em torno dos temas mais míticos: o duplo psíquico é chamado de conceito; assim como a ideia de que a Terra é uma Biblioteca Viva, o tempo é um “conceito local”; os arquitetos divinos da Terra pré-invasão “conceitualizaram” as civilizações antes que elas existissem; segundo eles, os conceitos de uma pessoa determinam como seus pensamentos engendram a totalidade da experiência (“primeiro vem o pensamento e depois a experiência, não o contrário”); e, por fim, muito mais que o previsível termo “história”, a noção de “conceito” é aplicada para caracterizar as unidades básicas de suas comunicações. Porém, é algo mais importante do que a forma como Marciniak utiliza as palavras que exige um modo de reconhecer suas ideias como conceitos: o fato de que, surpreendentemente, os Pleiadians também elaboram um conceito de *pensamento*, do processo de uso e elaboração de conceitos. Trata-se de um relato rico e sistemático do que são o ato de pensar e os pensamentos individuais, além do que cada uma dessas coisas *faz*²².

Quando examinamos o que Marciniak/os Pleiadians dizem a respeito das razões pelas quais compartilham conceitos – ao invés de verdades eternas, ou apenas verdades particulares sobre o que quer que seja –, descobrimos que eles o fazem porque os colonizadores nos legaram um “conceito de existência” incorreto, que deve ser destruído e substituído. O problema básico é que a existência foi feita para parecer uni- e não multidimensional. Essa ideia de multidimensionalidade não é exatamente a de que o universo físico contém ou é cercado por dimensões, conforme descrevem as teorias quânticas, para além daquelas aceitas pela física clássica e a relativística, mas a de que cada ser individual existe não apenas como si mesmo e no seu próprio mundo, mas também como outros seres, que existem tanto em seu próprio mundo, como em outros, muitos dos quais portadores de formas distintas de existência²³. Cada pessoa ou objeto – já que, no limite, não há diferença – existe milhões de vezes, simultaneamente como muitos eus, que “habitam diferentes lugares e realidades”,

22 Busquei demonstrar abaixo que a noção de Marciniak/dos Pleiadians de pensamento é sistemática no seu relato de como as instâncias individuais do pensamento da parte de qualquer indivíduo são necessariamente versões dos pensamentos de outros indivíduos e que, dessa forma, os pensamentos formam sistemas interconectados que perpassam os pensamentos de qualquer indivíduo. Entretanto, o que realmente torna sistemática sua visão de pensamento é que essa ideia formal rudimentar é empregada para pensar sobre tudo e qualquer coisa (sobre “conteúdo”), ao menos tudo o que chama a atenção da mente estranhamente perspicaz de Marciniak. Ou seja, todas as coisas, suas relações locais e “não locais” e os sistemas que formam são pensados em conjunto, e Marciniak, portanto (conforme pretendo argumentar em outro momento), apresenta um verdadeiro “sistema” de pensamento. Obviamente, como definir a sistematicidade desse sistema continua a ser um problema difícil e interessante. O fato de manter-se aberto e variável é análogo ao que Roland Barthes definiu como a “sistemática” metonímica e instável da escrita de Charles Fourier, que também deve algo ao isolamento que Maniglier sugere na condição do pensamento sistemático (além de um direito de todo pensador). Ver: MANIGLIER, Patrice. Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie. *Les Temps Modernes* 682, 2015/I, p. 86-145.

23 Por exemplo, alguns desses mundos são povoados apenas por entidades puramente matemáticas.

formando imanentemente uma alma junto a eles: uma “coleção” e “rede” de uma “variedade de identidades” que, de alguma maneira, também é consciente de si e de todos os outros seres, desde um plano imaterial, como a soma de seus pensamentos²⁴.

Segundo os Pleiadians, aos poucos os deuses afastaram os humanos da experiência de multidimensionalidade que prevaleceu em tempos imemoriais, já que assim nos tornaríamos mais fáceis de dominar: “Os sistemas educacionais foram baseados no isolamento e na separação de seus outros eus” e, desde então, “você nem sempre compreendem a multiplicidade de seus dramas” pessoais e coletivos, que se relacionam sempre a aspectos de agrupamentos de conflitos distintos que são, ainda assim, interconectados e que atravessam eras e mundos, incluindo o seu próprio. Como versões uns dos outros, os dilemas dos seres humanos e de outras espécies se refletem; igualmente, a atual crise ecológica é uma reprise do que aconteceu em outras épocas; e a experiência humana da ocupação planetária reitera, pelo inverso, a experiência de sermos os extraterrestres que a ocupam²⁵. Uma vez que não temos a consciência de sermos outros e de vivermos outros eventos, somos incapazes de compreender com precisão a situação terrestre.

Para restabelecer a compreensão de que todas as pessoas e eventos são simultaneamente e sempre outras pessoas e eventos, cada indivíduo deve despertar em si próprio a forma multidimensional de pensamento particular à alma. Quando as almas pensam, seu pensamento sobre algo ou alguém também diz respeito às outras versões daquele ser, às relações entre eles, aos agrupamentos formados a partir desses diferentes seres e às relações entre esses agrupamentos e seus aspectos. Em outras palavras, por meio de uma única cognição ininterrupta, os pensamentos da alma são capazes de compreender qualquer entidade aparentemente independente como parte contínua de outras entidades com as quais formam um agrupamento de almas²⁶. Nesses pensamentos, a entidade que é seu objeto nunca pode ser a parte que representa ou que se conecta ao todo e/ou a suas outras partes, pois aquilo em que um pensamento se concentra não pode ser dissociado de suas versões e agrupamentos (que poderiam ser igualmente chamadas de “multiplicidades”). Uma vez que essa forma de pensamento “holográfica” e “não local” raramente emerge espontaneamente sob a forma linear e segmentada que a linguagem força sobre os humanos, cada pessoa precisa se esforçar para alcançar uma experiência de si própria como um aspecto dos agrupamentos dos pensamentos de sua alma – ela deve “aprender a acessar a parte” que ela representa para vivenciar a si mesma como tal – e, assim, também alcançar um lampejo das relações entre seus pensamentos e os outros eus de sua alma com seus pensamentos. Esse indivíduo deve se submeter a uma experiência de “unificação” com o agrupamento de almas (como resultado do acesso físico ao duplo), “desconectando-se” temporariamente de sua identidade para que seus muitos eus possam “se expressar através de si”, e entrando no reino

24 *Bringers of the dawn*, p. 77-78.

25 A ideia é que determinados humanos vivos hoje também estão vivos em outros tempos como colonizadores.

26 Por exemplo, os Pleiadians às vezes explicam, quando respondem aos pedidos do público por conselhos pessoais, que eles sempre captam a unidade formada por todas as outras existências desses indivíduos, caracterizando seus dilemas existenciais de acordo com isso.

onírico de pensamento puro e imaterial²⁷. Os conceitos dos Pleiadians são formas de disparar essa consciência por meio da linguagem, mesmo que sejam, em outro nível, pensamentos plurais do mesmo tipo que o indivíduo precisa aprender a ter.

Bem, se *essa* é essencialmente a maneira pela qual Marciniak pretende que as pessoas pensem, então é evidente que compreendê-la depende de nossa disposição e capacidade de atribuir tanta importância quanto ela ao conceito de pensamento, avaliando seus muitos conceitos com base nisso. Ao mesmo tempo, essa avaliação não será bem-sucedida se presumirmos que esses pensamentos sejam do mesmo tipo que a maior parte do pensamento moderno, uma vez que os dela se baseiam em e desenvolvem premissas – de que o pensamento não dá origem, mas engendra e conecta as entidades materiais, de que o pensamento é produto e material da alma e, assim sendo, inerentemente multifacetado – que são opostas às adotadas pelas ciências e por boa parte das práticas políticas, legais e econômicas contemporâneas. Então, o que é preciso para compreender Marciniak é uma abordagem tão preocupada quanto ela *tanto* com o pensamento como tal *como* com as diferenças em relação ao que os modernos concebem acerca do pensamento. Em outras palavras, qualquer consideração real de seu pensamento não pode ser dissociada da “espiritual” – não física, psíquica – e do caráter plural que ela atribui a ele, bem como do problema interpretativo assim criado.

Desde *Provincializing Europe*, de Dipesh Chakrabarty, tornou-se bastante comum reconhecer que um pensamento tão mitológico e psíquico quanto o de Marciniak não compartilha os mesmos pressupostos metafísicos das ciências humanas e, portanto, não pode ser equiparado a elas. Assim, interpretá-lo como tal seria fruto de uma profunda incompreensão de seu sentido e do que ele representa para nós²⁸. Atualmente, não deve restar muito de chocante na declaração de Chakrabarty segundo a qual “nós precisamos nos afastar de dois dos pressupostos ontológicos presentes nas concepções seculares do político e do social” – “que o ser humano existe em um período de tempo único e secular” e que “os deuses e espíritos são, no fim das contas, ‘fatos sociais’”, ou efeitos do social –, para podermos caminhar em direção a uma compreensão muito distinta dos povos cujo pensamento é inseparável dessas forças “sobrenaturais”²⁹. Essa outra visão, que também se tornou familiar, toma como ponto de partida a noção de que as incompreensões extremamente redutivas

27 Naturalmente, isso é um tipo de subjetivação, mas que é alcançada por meio de um transe e, portanto, da dessubjetivação, resultando em uma multiplicação dos eus que poderia ser chamada de “polissubjetivação” – um processo e uma forma que têm conexões com a possessão oracular medieval e da Antiguidade, além de afinidades com o xamanismo nas Américas, o que dificulta a sua assimilação por técnicas éticas supostamente ocidentais do eu, sejam elas filosóficas ou cristãs. Para uma descrição aprofundada de polissubjetivação, ver: SKAFISH, Peter. *Metamorphosis of consciousness: concept, system, anthropology in American channels*. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 275-300. Cf. CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.

28 CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and history difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

29 *Provincializing Europe*, 27.

a respeito desse tipo pensamento são, ainda assim, praticamente inevitáveis nas ciências humanas e devem ser compensadas por meio do reconhecimento de que esse pensamento não pode ser devidamente explicado e traduzido nos termos das ciências humanas. Porém, para Chakrabarty, essa incomensurabilidade implica não só a impossibilidade de avaliar em termos sócio-históricos pensamentos como o de Marciniak, mas também implica, paradoxalmente, a possibilidade de fazer justamente isso: ele argumenta que os aspectos do seu pensamento que extrapolam os do pensamento moderno os tornam coetâneos, uma vez que nos estimulam a usar as ciências sociais para contemplar o dela como algo que poderíamos pensar como possível em uma existência diferente, mesmo que não possamos nos imaginar (ao menos da perspectiva Chakrabarty) fazendo isso de fato³⁰.

A despeito da familiaridade do ponto de vista de Chakrabarty (ou justamente por causa dela), outra perspectiva acerca do pensamento divergente continua sendo pouco familiar, embora seja muito mais bem-sucedida em perceber sua intenção de se conectar a ele. Os antropólogos associados, felizmente ou não³¹, à virada ontológica da disciplina afirmam igualmente que pensamentos como o de Marciniak não são equivalentes aos das ciências humanas, mas, ainda assim, por essa mesma razão são capazes de contribuir com algo fundamental. Porém, eles ao mesmo tempo acrescentam que isso só pode ser apreendido caso seja feito um esforço para traduzir esse pensamento para as categorias básicas da modernidade e, então, propõem pensá-lo a partir dessa base³². Conforme Eduardo Viveiros de Castro demonstrou, até mesmo a mais simples descrição das noções de humanidade e corporalidade em operação no pensamento de incontáveis coletivos ameríndios deve incluir um relato de como e por que cognatos dessas categorias não existem no pensamento moderno, assim como uma especificação e localização, uma desuniversalização de algumas de suas categorias fundamentais. Ou seja, se “alma”, “humanidade” e “cultura” compõem o *status* não marcado de todos os seres desses coletivos, e “corporalidade”, “espécie” e “natureza” são os termos que eles utilizam para identificar-se e distinguir-se uns dos outros, então esses termos não são nem análogos em sentido aos seus equivalentes modernos, nem são meios culturais por meio dos quais a natureza é representada ou interpretada de modo alternativo. Ao invés disso, há entre eles diferenças semânticas e, portanto, distinções conceituais que expressam uma diferente distribuição ontológica (um arranjo do “ser”, no sentido daquilo que é, e na forma como é) que não se conforma à que prevalece na modernidade. Agora, embora esses conceitos sejam amplamente divergentes e praticamente impossíveis de traduzir para o pensamento

30 *Provincializing Europe*, 45-46. O ponto de vista de Chakrabarty – de que essa tradução seria ao mesmo tempo possível e impossível – reflete o que acredito ser uma influência da noção de diferença para Derrida (enquanto condição de possibilidade e impossibilidade de qualquer fenômeno).

31 Se faz necessária uma redefinição da virada ontológica que compreenda que suas dimensões explicitamente filosóficas e críticas são fundamentais.

32 Tratar o pensamento moderno, ao invés da teoria antropológica, como ponto de referência contra o qual outros modos de pensamento devem ser contrastados é um traço da obra de uma série de pensadores associados à virada ontológica e fornece uma forma diferente de pensar a respeito de seu caráter e valor do que a conceitualização igualmente indispensável de Martin Holbraad como método formal.

moderno, o ato de demonstrar isso possui o efeito crítico e recursivo de expor o caráter local de um de seus dualismos mais fundamentais e de alterar nossa forma de pensar sobre ele. Ou seja, que a natureza e a cultura revelam ser conceitos específicos da modernidade, adquirindo novos sentidos sempre que tentamos imaginar o que significam em situações nas quais correspondem, respectivamente, à transcendência instituída e à imanência dada, ao invés do contrário (como de costume). Deve-se afirmar, portanto, que isso torna relevante para nós a maneira como um modo de pensamento é *pensado*, não tanto por reconhecermos que um modo de pensamento não equivale ao pensamento moderno, mas por demonstrar *as formas pelas quais eles se equiparam* – ao mostrar que sua transposição para categorias modernas exigiria uma caracterização e transformação feita a partir de seus próprios termos.

O que essa abordagem consegue fazer, neste caso, é demonstrar que Marciniak não nos faz pensar *apesar de*, mas *por causa* de sua diferença; que sua incontrolável e, para muitos de nós, absurda insistência no fato de que o pensamento não ocorre na matéria, ou sobre a matéria, mas em si mesmo e sobre si mesmo – que o pensamento engendra a linguagem e os corpos, e não o contrário, e se concentra essencialmente no pensamento, que é o que ambas essas coisas realmente são – não é o ponto em que deixamos de ser capazes de acompanhar seu pensamento, mas onde somos *obrigados* a fazê-lo (se desejarmos compreendê-la). Ao invés de nos estimular a pensar nos fazendo reconhecer que determinadas formas de pensar são, no limite, completamente desligadas de nossas próprias e que as nossas teriam, portanto, limites intransponíveis, Marciniak nos força a pensar demonstrando que seu pensamento é contínuo ao nosso em virtude de sua divergência e do trabalho que devemos fazer para especificar o que ele representa. Se reconhecermos que não podemos realmente compreender sua noção de pensamento, tentemos ao menos caracterizá-la em seus próprios termos (ao invés dos nossos). Então, nós somos obviamente obrigados a evitar a noção de que o pensamento de Marciniak é efetivamente igual ao nosso, mas também devemos contrastá-lo com o nosso, que precisa ser relativizado. Ou seja, precisamos deixar claro que, enquanto dizemos que “o pensamento vem em segundo lugar”, que “é feito pela linguagem e por nossos corpos materiais”, “que possui partes que formam o todo” e que “ocorre no nosso mundo”, ela diz que “o pensamento vem em primeiro lugar”, “produz a linguagem e a matéria”, “é feito de partes que contêm o todo e está contido em outras partes” e “ocorre entre mundos”. O simples ato de expor essa discrepância demonstra que a divergência entre seu pensamento e o nosso não representa sua descontinuidade: afinal, o pensamento de Marciniak é bem-sucedido em comunicar suas ideias, desde que, como dito anteriormente, busquemos compreendê-lo; o que talvez se deva ao fato de que um conjunto de pensamentos estranho seja *contínuo* ao nosso *quando divergente* dele, e *descontínuo quando convergente*³³.

33 Mesmo que alguém tentasse entender a forma supostamente incompreensível de um alienígena pensar, aceitando apenas os aspectos que estão de acordo com os modos modernos – conforme fizemos anteriormente neste ensaio –, essa forma de pensar ainda não seria contínua aos modos modernos. Por outro lado, ela se revelaria contínua aos modos modernos a partir do instante em que seu caráter divergente fosse aceito e interpretativamente respeitado, uma vez que isso altera esses modos.

O que Marciniak pode nos fazer pensar se seguirmos esta abordagem é que nossos próprios pensamentos podem e talvez devam girar em torno de pensamentos que divergem deles, e sobre a(s) pessoa(s) que os pensa(m). Ou seja, se ela apenas se torna compreensível quando interpretada sob a luz de seu conceito de pensamento e da forma particular que revela como nossa própria noção de pensamento está longe de ser necessária e é suscetível a mudanças, então descobrimos que relatar o que ela pensa com base nesse conceito também nos leva a, de certo modo, pensar assim. Nós percebemos que simplesmente relatar o que ela diz a respeito de os diferentes mundos da Terra e seus habitantes serem (respectivamente) versões ou alternativas uns dos outros e de mundos e habitantes de outros Mundos³⁴ acarreta o estranho efeito de nos fazer pensar de maneira similar a respeito “do mundo”; ou seja, nós acabamos por pensar (ainda que apenas brevemente) que o mundo que erroneamente acreditamos ser o mundo – nosso próprio, a modernidade, não apenas no sentido de uma era mundial, mas também de um mundo do pensamento – pode ser ou é apenas uma versão alternativa de outros mundos que, de alguma maneira, também passarão a existir. Além disso, se também relatarmos que Marciniak crê que ter esse pensamento sobre a Terra é tê-lo a respeito dos pensamentos de mundos terrestres diferentes da modernidade, e ainda dos mundos de outros Mundos e de agrupamentos de ambos, e que também é fazer parte intrínseca de seus pensamentos – que pensar na Terra como uma versão é estar subjetivamente em parte ou em todos esses outros pensamentos, estar pensando os pensamentos de outros mundos –, isso tanto permite quanto exige que pensemos que os pensamentos podem, de alguma forma, ser desta forma *para nós*. Que pensamentos e conceitos dignos deste nome exporiam a continuidade (a divergência) entre os pensamentos do nosso mundo e os pensamentos de outros mundos, assim como a realidade da existência dessas diferentes versões – que o ser e o estar talvez se alternem³⁵.

Esse tipo de abstração pode parecer inútil e até contraproducente para lidar com a catástrofe que Marciniak afirma estar ocorrendo ao nosso redor. Ainda assim, a repentina reconstituição do mapa cosmológico que a crise planetária exige, afirmaram os Pleiadians através dela, “levou o abstrato a bater em sua porta, pedindo para que você saia de si mesmo”, do eu atual para a alma e da “existência linear para a multidimensional”, uma vez que o abstrato será “uma ferramenta essencial para a sobrevivência” à medida que o conflito se intensificar. Compreender “que existem muitas versões da realidade” – “muitas Terras para escolher, muitas linhas do tempo com histórias que foram esquecidas ou propositalmente retiradas de sua consciência e de seu desenvolvimento” – e vivenciar as conexões que a atual versão da Terra possui com as outras e com as versões de outros Mundos são pré-requisitos para entender o que realmente está acontecendo. Eles afirmam que não é só que as pessoas

34 Escrevo “Mundo” com letra maiúscula para indicar mundos que são compostos por conglomerados de mundos da “mesma forma” que a Terra.

35 Ainda que precária, essa noção tem forte relação com o que Patrice Maniglier chamou de “*variational ontology*”. Veja: MANIGLIER, Patrice. *Anthropological meditations: discourse on comparative method*. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 109-132.

estejam “ficando trelouçadas”, mas que a “responsabilidade”, “a confiabilidade”, “a amizade” e o “amor” estão em baixa; que “o dinheiro não significa mais anda”, já que “tudo está tão absurdamente caro, desde a comunicação, até a educação” e que o endividamento aumentou além dos limites da razão; que “vocês são informados de que há doenças em todos os lugares, de forma que vocês passaram a temer seus corpos”; não apenas que “suas liberdades estão se tornando muito restritas” (“vocês não podem se expressar livremente e emitir opiniões, e devem seguir o rebanho, fazendo tudo o que mandam”), mas que “enganação e mentira se tornaram a regra do jogo” e que foi isso que causou (como Marciniak declarou em 1999) “a interminável guerra do Oriente Médio”, e o aparato de vigilância por meio do qual acabaremos sendo “chipados” em breve. Se tudo isso não fosse suficiente, eles também afirmam que a Terra e a totalidade dos seres que a ocupam, entre os seus e em conjunto, já não aguentam mais e podem eliminar os seres humanos caso estes não se revoltam, ou instiguem uma “revolução da mente”; e, aliado a isso – a escala da crise é realmente vasta –, que “se vocês continuarem a entregar o poder aos outros, vocês viverão sob a maior tirania que este mundo é capaz de suportar, uma tirania que vai tão longe que eventualmente colonizará o espaço”, e até outros mundos. Ou seja, não apenas a miríade de mundos que a Terra encerra em si atingiu um ponto de ruptura, mas seu colapso também acarretará a queda de outros Mundos desconhecidos.

É aí que entram o pensamento multidimensional e o estímulo conceitual dados pelos Pleiadians. Eles classificam a Terra como uma Biblioteca Viva em parte porque cada ser terrestre, orgânico ou não, é um sujeito consciente que, quando tratado com respeito, oferece livremente uma grande quantidade de informações sobre o estado do planeta, dos outros que habitam a Terra e sobre o cosmos como um todo. Quando animais, plantas, minerais, corpos d’água e fenômenos meteorológicos são abordados dessa maneira, eles oferecem perspectivas a respeito de sua condição – alguns, como baleias e abelhas, anunciam que suas mortes em massa na verdade são os traços deixados por sua partida para Terras paralelas melhores –, assim como sobre como evitar os incêndios, terremotos e tempestades por meio dos quais os seres humanos estão sendo despertados e reprimidos. Inesperadamente, o conceito de Terra exposto pelos Pleiadians também tem o objetivo de permitir a compreensão de que seus habitantes animados e inanimados foram inicialmente fabricados para preservar o conhecimento dos inúmeros projetistas extraterrestres e oriundos de outras dimensões: não apenas sobre como produzir seres vivos, mas também “fórmulas e esquemas [...] para que todo tipo de realidade seja desenvolvido”, codificados na forma de DNA e de outras estruturas moleculares. Ao adentrarmos o pensamento de outros seres terrestres, unindo-nos com eles da mesma forma que se faz com partes da alma, esse conhecimento pode ser liberado pelos humanos e, então, acessados pelos seres extraterrestres para derrubar a tirania que tomou conta de seus mundos. Os conceitos dos Pleiadians, e o pensamento multidimensional que eles iluminam naqueles que foram despertados por eles, são fundamentais para formar essa parceria.

Porém, ainda é bastante improvável que tudo isso *nos* dê um motivo para pensarmos multidimensionalmente, mesmo que tenhamos percebido que somos capazes disso, de alguma maneira. Todavia, esse raciocínio pode ser fruto da consideração de determinadas implicações cosmopolíticas do conceito de pensamento

de Marciniak, a despeito de aceitarmos ou não suas suposições espirituais e animistas. Por mais esotéricos que sejam seus termos, a noção de que a Terra pode ser um sistema semissubjetivo formado por uma miríade de componentes constitutivos agenciais detém um certo valor pragmático neste momento de aquecimento global e mudança climática, uma vez que suas origens no naturalismo antropocêntrico sugerem que a instituição coletiva de uma relação animista com a “natureza” seja crucial para sobreviver a isso. Naturalmente, essa possibilidade já foi aventada por pensadores como Stengers e Latour, preocupados há bastante tempo com a agência não humana, razão pela qual eles desenvolveram as ideias de Terra como Gaia, de Lovelock e Margulis, em uma forma especulativa, como a multiplicidade imanente de agências orgânicas e inorgânicas interdependentes, das quais humanos e não humanos são igualmente inextricáveis³⁶. Ainda assim, ao mesmo tempo a noção de Gaia corre o risco de confundir a imagem do universo como uma infinita extensão da Natureza terrestre, que deve ser dominada e de onde se deve fugir, com as muitas visões cosmológicas que acreditam que a chave para a continuação da vida humana se encontre tanto nas estrelas quanto na superfície³⁷. Em contraste, a visão de Marciniak, não menos imanente, de que os humanos e a Terra são inseparáveis de uma ecologia extraterrestre mais vasta de versões/mundos (uma xenoeologia e uma uranologia) nos estimula a considerar que poderiam existir precedentes para a emergência dos planetas em outro lugar, e que obter qualquer ínfimo conhecimento a respeito dessas situações representaria um enorme avanço para nossa variada compreensão de nós mesmos.

O modo como Marciniak mais nos incentiva a pensar se expressa especialmente bem pela caracterização que os Pleiadians fazem de si mesmos: “nós representamos o que está fora do que vocês foram ensinados que existe”, em um momento em que

36 Ver: LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity, 2017; STENGENS. *In catastrophic times: resisting the coming barbarism*. Trans. Andrew Goffey. London: Open Humanities Press, 2015. *The ends of the world* (DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The ends of the world*. London: Polity, 2016) representam uma firme avaliação de nossa capacidade de fazer isso, tanto nossa capacidade de ação, quanto o tempo que temos para agir. Cf. a avaliação de Descola de que o naturalismo não será suficiente no futuro, mas que algum tipo de analogismo tem mais chances de substituí-lo em Descola e Charbonnier, *La Composition des Mondes*. Paris: Flammarion, 2014.

37 Conforme Latour afirma nas palestras de Gifford (nas quais se baseiam *Facing Gaia*), quando discute o fato de que Lovelock primeiro desenvolveu a noção de Gaia quando trabalhava com as origens da vida no Laboratório de Propulsão a Jato, “onde a sonda Galileo expandiu a similaridade entre a Terra e todos os outros corpos cadentes, ao olhar a Terra de cima para baixo, Lovelock estaria, na verdade, diminuindo a similaridade entre todos os planetas e essa nossa Terra tão peculiar. [Isso] nos traz de volta para um mundo que deve ser mais uma vez visto como sublunar. Não porque a Terra não seja perfeita, [mas] porque ela – e apenas ela – tem o privilégio de estar viva, de alguma maneira” – “animada” e “em equilíbrio”. Assim “uma profunda ferida narcísica [...] contra todos que sonharam em se mudar para o espaço”, porque “a Terra deve realmente estar no centro do universo” – que o universo é nosso – “e porque estamos aprisionados a essa atmosfera”. Ainda que eu deseje afirmar que as noções de Gaia para Latour e Stengers sejam indispensáveis para pensar sobre a Terra, creio que elas não ofereçam recursos suficientes para contrariar o geocentrismo da maioria de nossos pressupostos acerca da natureza planetária de nossa existência.

“vocês nem ao menos notam que há algo fora de onde vocês existem”. Ao invés de recriar nossos velhos universalismos a partir de um ponto de vista superior ou final (“la vue de Sirius”), nosso experimento de aprender com as Plêiades nos permite pensar que pode existir, que existe – ou mesmo deve existir – um pensamento que realmente está fora do nosso pensamento, formas de pensar tão distintas que não conseguimos nem começar a compará-las às nossas, formando assim espaços para si mesmas. Se precisamos de uma exterioridade tão radical, a intrusão desses “espaços siderais”, isso se deve ao aparente claustro da modernidade que, *no nível do pensamento*, nos dá a ilusão de que existe apenas um mundo, composto de uma única maneira, e que nossas categorias críticas dão conta desse mundo, levando-nos a crer que não há nada mais que pensar e, o que é pior, não há *ninguém mais além de nós* para pensar sobre quem e o que somos. A perspectiva de que o universo todo, das partículas às pedras, passando pelas galáxias, seja formado pelo pensamento – que até mesmo as estrelas pensam, pensam sobre nós e pensam a nosso respeito em relação a outros mundos – sugere, para além da nossa imaginação, que existem não apenas muitas outras pessoas e mundos além de nós e do mundo que reconhecemos, mas que *sempre fomos comparadas por e entre eles*.

Se cogitarmos essa possibilidade, também poderemos cogitar que nossa sensação prévia de que o pensamento moderno é a forma mais crítica e intelectualmente avançada é completamente insustentável, e que nós não apenas precisaríamos pensar a respeito dessas pessoas para refletir sobre nosso próprio pensamento, como provavelmente estaríamos em uma posição muito ruim para decidir sobre como fazer isso. Podemos nos pegar prestando atenção na declaração dos antideuses de Marciniak (mesmo que não as aceitemos como “reais”), segundo os quais “vocês foram ensinados a pensar que estão sozinhos na existência” e que, “isolados, vocês não são capazes de comparar seu mundo a outros”. A declaração é acompanhada por comparações específicas, entre as quais a de que a ordem mundial contemporânea se fundamentaria sobre o conceito exclusivamente moderno de que a existência é, essencialmente, uma “separação” (que todas as suas instâncias são “compartimentalizadas”, “maravilhas sem sentido”), e que “vocês só foram capazes de se separar da Terra” por meio da aceitação dessa ideia; a de que esta “desconexão política” levou a uma ecologia que nunca esteve tão doente, assim como “nunca houve outra civilização que criou animais como alimentos, os envenenou e depois os comeu” (“nisso vocês são únicos, e esse é considerado o auge de sua loucura”); a de que uma ciência diferente da conhecida atualmente poderia revelar tudo isso, “porém, se vocês continuarem apegados a sua ciência, vocês podem deixar de ver outra e ainda outra ciência, pois certamente existe mais de uma ciência”; e a de que para se desprender, é preciso se submeter “ao teste em todas as realidades: descobrir o que é verdade, o que é real, e onde estão o real e a verdade”, perguntando “onde esta versão da realidade é real?”, (“já que as versões têm seus lares”). Por fim, podemos nos dar conta de que a predominância de nosso modo de pensar não implica nem sua inevitabilidade, nem sua veracidade, e muito menos a inviabilidade de qualquer outra forma de pensamento. Podemos decidir que encontrar uma saída para a perigosa armadilha de nosso autoconfinamento exige que façamos nosso pensamento operar “entre mundos”.

SOBRE O AUTOR

PETER SKAFISH é professor visitante de Antropologia da Universidade da Califórnia, Berkeley. Foi *maître de conférences associé* e pós-doutorando no Collège de France. Traduziu para o inglês o livro *Metafísicas Canibais*, de Eduardo Viveiros de Castro.
Email: skafish@berkeley.edu

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- _____. *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BOSTROM, Nicholas. Are you living in a computer simulation?. *Philosophical Quarterly*, v. 53, n. 211, 2003, p. 243-255.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and history difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHOZICK, Amy. Hilary Clinton gives UFO buffs hope she will open the x-files. *New York Times*, May, 10 2016.
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The ends of the world*. London: Polity, 2016.
- DE LA CADEÑA, Marisol. *Earth beings*. Durham: Duke University Press, 2015.
- DESCOLA, Philippe. Varieties of ontological pluralismo. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 27-40.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. Trans. Catherine Cullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- FRANK, Adam. Yes, there have been aliens. *The New York Times*, 10 de junho de 2016.
- _____; SULLIVAN, Woodruff. A new empirical constraint on the prevalence of technological species in the Universe. *Astrobiology*, v. 16, n. 5, 2016, p. 359-362.
- HELMREICH, Stefan. The signature of life: designing the astrobiological imagination. In: _____. *Sounding the limits of life: essays in the anthropology of biology and beyond*. Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 73-93.
- HIRSCHKIND, Charles. *The ethical soundscape: cassette sermons and islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- HITCHENS, Christopher. *No one left to lie to: the triangulations of William Jefferson Clinton*. Londres: Verso, 1999.
- HOLBRAAD, Martin. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- KENNEL, Joanne. Humans are probably not the universe's first advanced civilization. *The Science Explorer*, 29 de abril de 2016 [citação online].

- LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. On a new meaning of symmetrical anthropology. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2016.
- MAHMOOD, Saba. *The politics of piety: the islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MANIGLIER, Patrice. Anthropological meditations: discourse on comparative method. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 109-132.
- MARCINIAK, Barbara. *Bringers of the dawn and Earth: Pleiadian Keys to the Living Library*. Santa Fe: Bear na Co., 1995.
- OLSON, Valerie. NEOSpace: the Solar System's emerging environmental history and politics. In: JORGENSEN, D.; JORGENSEN, F. A.; PRITCHARD, S. (Ed.). *New natures: joining environmental history with science and technology studies*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2013, p. 195-211.
- PANDOLFO, Stefania. *Knot of the soul: madness, psychiatry, islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016.
- RABINOW, Paul. *French DNA: trouble in purgatory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- SIERRA, Leonor. Are we alone? Setting some limits to our uniqueness. de Lenor Sierra. April, 2016. Disponível em: <<https://www.rochester.edu/news/are-we-alone-in-the-universe/>>. Acesso em: 6 out. 2017.
- SINGH, Bhriupathi. *Poverty and the quest for life: spiritual and material striving in rural India*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- SKAFISH, Peter. From the library of the surreal: the metaphysics and consciousness of an American channel. *Common Knowledge*, 22(3), 2016, 431-452.
- _____. Metamorphosis of consciousness: concept, system, anthropology in American channels. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 275-300.
- _____. The metaphysics of the extra-moderns – on the decolonization of thought: a dialogue with Eduardo Vivieros de Castro. *Common Knowledge*, 22(3): 393-414.
- STENGERS. In *catastrophic times: resisting the coming barbarism*. Trans. Andrew Goffey. Open Humanities Press, 2015.
- SZTUTMAN, Renato. When metaphysical words blossom: Pierre and Hélène Clastres on Guarani Thought. *Common Knowledge*, 23(2): 325-344.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, 2002, p. 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cannibal metaphysics: for a post-structural anthropology*. Trans. Peter Skafish. Minneapolis: Univocal Books, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metaphysics as mythophysics. Or, why I have always been an anthropologist. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative metaphysics – ontology after anthropology*. New York: Rowman & Littlefield International, 2016, p. 249-275.

Natureza incomum: histórias do antrope-cego

[*Uncommoning nature: stories from the Anthrope-not-seen*]

Marisol de la Cadena¹

Sou grata pelos comentários que recebi de Judy Farquhar, Cristiana Giordano, Stefanie Graeter, John Law, Casper Bruun Jensen e Brit Winthereik.

Tradução de Jamille Pinheiro Dias.

RESUMO • O aumento do consumo de minerais e energia levou a uma destruição sem precedentes do que conhecemos como natureza e dos recursos a ela associados, geralmente localizados em territórios habitados por grupos indígenas que reagem politicamente a essa destruição, somando forças com movimentos que protestam contra a devastação do meio ambiente. Conceituando uma política radicalmente diferente como “natureza incomum”, a autora apresenta o que chama de “antrope-cego”: um processo de criação de mundo por meio do qual mundos heterogêneos que não se fazem com uma divisão entre humanos e não humanos são obrigados a operar com essa distinção, ao mesmo tempo que a excedem. • **PALAVRAS-CHAVE** • Antropoceno; antrope-cego; comum; humanos;

não humanos. • **ABSTRACT** • Increasing consumption of minerals and energy has led to an unprecedented destruction of what we know as nature and natural resources, usually located in territories inhabited by indigenous groups who respond politically to this destruction, joining movements that protest the destruction of the environment. Conceptualizing a radically different politics as “uncommoning nature”, the author presents what she calls the “anthrope-not-seen”: a worldmaking process through which heterogeneous worlds that do not make themselves through the division between humans and nonhumans are both obliged into that distinction and exceed it. • **KEYWORDS** • Anthropocene; Anthrope-not-seen; common; humans; nonhumans.

Recebido em 17 de novembro de 2017

Aprovado em 11 de março de 2018

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p95-117>

¹ Universidade da Califórnia – Davis (UC Davis, Califórnia, EUA).

UM PREÂMBULO

No dia 5 de junho de 2009, ao amanhecer, perto da cidade de Bagua, no norte amazônico, forças policiais e um grande grupo de cidadãos peruanos autoidentificados como pertencentes ao grupo indígena AwajunWampi entraram em confronto. Esse acontecimento, que resultou em mais de 30 mortes, marcou o imaginário político com diferentes sentidos, dependendo de a posição ser de esquerda ou direita no espectro político nacional. No geral, a narrativa que circula na mídia é a seguinte: como parte de uma greve geral, que começou em 9 de abril (do mesmo ano) e foi organizada por vários grupos indígenas amazônicos, os AwajunWampi tomaram o controle de uma rodovia no Norte do Peru em um lugar chamado “La Curva del Diablo”. O protesto se opunha a uma série de decretos por meio dos quais o governo havia cedido seu território para a exploração de petróleo corporativa, desrespeitando o acordo 169 da OIT [Organização Internacional do Trabalho], uma legislação internacional à qual o governo peruano aderiu oficialmente, exigindo que os Estados signatários consultem e obtenham consentimento dos habitantes dos territórios que venham a ser solicitados pelas empresas para fins de exploração. Segundo os manifestantes, como a consulta não havia sido feita, a concessão não tinha legalidade. O objetivo da polícia era romper o bloqueio da rodovia, mas, devido a circunstâncias desconhecidas (que estão sob investigação), o confronto saiu de controle. De acordo com o relato oficial, o conflito conhecido como “*el Baguazo*” (denotando um grande evento ocorrido em Bagua) resultou em mais de 30 mortes de AwajunWampi e policiais. Duas semanas depois, no dia 19 de junho, sob enorme pressão de grupos heterogêneos, e contra a vontade do então presidente Alan García, o Congresso Nacional anulou os decretos que permitiram a concessão de territórios indígenas às empresas petrolíferas e transgrediram o acordo 169 da OIT. Ao mesmo tempo, o Estado local ordenou a prisão de alguns líderes indígenas. Aqueles que ainda estão na prisão enfrentam 33 acusações de homicídio.

Entre os detidos estava Santiago Manuín Valera, a pessoa com maior projeção pública dentre os AwajunWampi. A seguinte citação faz parte do seu testemunho durante o julgamento de 10 de abril de 2014, cinco anos após o evento. Santiago pode ficar preso para o resto da vida:

O governo está tirando nosso território, o território do povo AwajunWampi, para que nos tornemos dependentes de sua forma de desenvolvimento. O governo nunca perguntou: vocês querem se desenvolver? Eles não nos consultaram. Respondemos: “anulem os decretos legislativos que *afetam nossa existência como povo*”. Em vez de ouvir nossa queixa, o governo queria nos punir – outros povos se renderam, nós não. O governo ordenou nosso despejo forçado².

Duas semanas após o julgamento, em 26 de abril, ele escreveu:

Nós nunca vamos aceitar que o governo faça o que quer com... o território que nossos antepassados nos legaram antes de o Estado peruano se formar. O Peru e o mundo inteiro devem saber que este lugar de 30 mil quilômetros é nosso e pertence a nós; nós sempre defenderemos e daremos nossa vida por isso. [Os AwajunWampi] estavam defendendo nosso direito, nossa identidade, nossa cultura, um modo de desenvolvimento nosso, nossa floresta, nossos rios, nosso cosmos e nosso território³.

Santiago Manuín terminou o pronunciamento declarando sua inocência. Por que seria um crime defender o território ancestral dos AwajunWampi contra um Estado usurpador? O julgamento criminal contra Manuín e outros pode ser interpretado como um conflito quanto à soberania, e, dependendo de como nos posicionarmos, podemos debater o direito dos AwajunWampi de defender seu território, ou nos aliar com a prerrogativa do Estado para decidir sobre o território nacional e o uso de recursos naturais. Levado ao tribunal, isso já seria um problema legal desafiador. No entanto, pretendo argumentar que, já no princípio do conflito, há um dissenso que não encontraria resolução dentro da lei – mesmo em sua versão mais justa – pois excede seu domínio.

Ao escrever sobre o confronto após o ocorrido, o antropólogo Shane Greene sugere “que há mais em jogo do que simplesmente uma defesa de território, um protesto contra a expansão capitalista ou uma preocupação com o destino do meio ambiente. O que também está em jogo é um *modo de vida distinto*”⁴. Explicando o confronto em meio à greve, Leni, um jovem líder de AwajunWampi – com o rosto pintado de vermelho e preto e uma bandana na cabeça –, fez pronunciamentos que exemplificam a indicação de Greene, conforme segue:

Estamos falando dos irmãos que matam nossa sede, que nos banham, que cuidam das nossas necessidades – *estes [irmãos] são o que chamamos de rio*. Nós não usamos o rio como esgoto; um irmão não pode esfaquear outro irmão. Nós não apunhalamos nossos

2 Pronunciamento de Santiago Manuín contra la Petición de Cadena Perpetua Hacia su Persona. 2014. Disponível in: <http://www.justiciaviva.org.pe/webpanel/doc_int/doco5062014-144759.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2016.

3 Ibidem (grifos meus).

4 SHANE, Greene. Making old histories new in the Peruvian Amazon. *Anthropology Now*, v. 1, n. 3, 2009, p. 52-60. p. 58 (grifos meus). Disponível em: <www.academia.edu/649566/Making_Old_Histories_New_in_the_Peruvian_Amazon_Bagua>.

irmãos. Se as corporações transnacionais se preocupassem com o nosso solo, como nós temos feito há milênios, teríamos prazer em dar espaço para que eles pudessem trabalhar aqui – mas eles se importam apenas em se beneficiar economicamente, em acumular fortuna. Não entendemos por que o governo quer arriscar nossa vida com esses decretos⁵.

Tomando a sugestão de Greene e ouvindo as palavras de Leni, quero sugerir que, nos pronunciamentos acima, “território”, conforme pronunciado por Manuín, pode fazer referência *tanto* a um pedaço de terra sob a jurisdição do estado peruano *quanto* a uma entidade que emerge por meio de práticas de vida AwajunWampi, que podem, por exemplo, tornar pessoas parentes dos rios, como indica o que diz Leni. E o parentesco entre as pessoas e a água e a floresta pode transformar o próprio território em AwajunWampi, como em um recente pronunciamento público de seus líderes que disseram que “o território *são* os AwajunWampi”⁶.

Essa relação – em que as pessoas e o território *estão juntos* – excede as possibilidades dos humanos modernos e da natureza moderna, bem como as relações modernas entre eles, *sem excluí-los*. No entanto, isso complica o conflito: em vez de um abuso de poder que pode ser desfeito (com dificuldade, se fosse possível, é claro), o conflito se torna um mal-entendido impossível de ser resolvido sem um envolvimento nos termos que tornam o território outro em relação à capacidade de compreensão do estado e, portanto, a seu reconhecimento. Ao irromper publicamente, o conflito representa um desafio intolerável ao Estado, e a resposta a ele pode ser a erradicação de suas raízes: a negação dos termos de existência AwajunWampi. Assim visto, o conflito é ontológico. Eu me baseio em Jacques Rancière e Eduardo Viveiros de Castro para conceituá-lo como um confronto que abriga um dissenso histórico – termo de Rancière – *sobre* um equívoco – termo de Viveiros de Castro – *sobre o que significa um território e as relações que o compõem*. Juntos, esses dois conceitos, dissenso e equívoco, podem funcionar de um modo que não lhes seria possível isoladamente; seu trabalho analítico conjunto pode nos permitir refletir sobre a *complexidade* da disputa que os pronunciamentos de Santiago Manuín expressam. Pode ainda expor um conflito localizado *tanto* dentro *como* fora do domínio da lei.

Eduardo Viveiros de Castro é um antropólogo brasileiro; com o conceito de equívoco, ele busca explicar o modo de comunicação entre os habitantes ameríndios (humanos e não) na Amazônia brasileira. O equívoco, diz ele, abriga “a alteridade referencial entre conceitos homônimos”⁷ com a qual entidades que povoam mundos ameríndios se comunicam – ou se traduzem – entre si. É crucial para o conceito de equívoco o fato, em primeiro lugar, de que essas entidades – que consideramos

5 LOS SUCESOS de Bagua. Disponível em: <<http://www.servindi.org/producciones/videos/I3083>>. Acesso em: 20 jun. 2009. Citado também em DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2, 2010, p. 334-370.

6 PARA PERICO la territorialidad no era solo un concepto. Disponível em: <<http://www.servindi.org/actualidad-noticias-radioteca-videos/29/01/2016/para-perico-la-territorialidad-no-era-solo-un>>. Acesso em: 27 fev. 2016.

7 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal for the Society of Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, 2004, p. 3-22. p. 4.

humanas ou animais – consideram-se humanas e veem seus “outros” como animais; e em segundo lugar, de que o que elas são resulta de seu ponto de vista, que, por sua vez, resulta de seu corpo. O exemplo quase canônico para ilustrar o equívoco é o das diferenças entre jaguar e humano: o que o primeiro vê como cerveja o último vê como sangue. O motivo das diferenças entre seus pontos de vista reside em seus diferentes corpos; a diferença não é conceitual, pois ambas as entidades compartilham as noções de “cerveja” e “sangue”. Portanto, a comunicação, e até mesmo a preservação da vida, consiste em “controlar o equívoco” ou entender que, embora o conceito (e, portanto, a *compreensão* da coisa a que ele se refere) possa ser compartilhado, a *própria coisa* pode emergir como diferente se o conceito for proferido por alguém que é um outro para si mesmo na interlocução. Quando o equívoco é o modo de comunicação, os conceitos e as coisas estão apenas parcialmente conectados; a mesma palavra pode se referir a duas coisas diferentes, dependendo do mundo no qual é proferida. No caso que me interessa aqui, o território pode ser tanto uma porção de terra separada dos humanos e o Estado que pode ter direito a ele quanto a entidade que está com o AwajunWampi – o que define território depende do mundo que o pronuncia, das relações das quais ele emerge.

O dissenso pode ter a aparência de um equívoco. Rancière, filósofo da política e da estética, conceitua o dissenso como “o conflito entre alguém que diz branco e outro que também diz branco, mas não entende o mesmo por isso”⁸. Contudo, embora o equívoco pressuponha que todos os participantes na interlocução são falantes (podendo, portanto, nomear coisas que são conceitualmente as mesmas e “objetivamente” diferentes), o mal-entendido que provoca o dissenso (à la Rancière) resulta de “uma disputa sobre o que significa falar”; “uma disputa quanto ao objeto da discussão e quanto à *capacidade daqueles que fazem disso um objeto*”⁹. Além disso, como uma *interrupção política que altera a ordem convencional e estabelece discordância quanto à igualdade*, trata-se de uma disputa que confronta aqueles que têm (aos quais se concede a capacidade de) discurso com aqueles que não têm (aos quais é negada a capacidade de) discurso – é uma disputa sobre as convenções que distribuem capacidades para definir o que é e como é. As lutas por direitos civis nas Américas seriam um exemplo de como o dissenso estabeleceu uma nova ordem do perceptível. Assim, eis a diferença entre tais conceitos: o equívoco é um mal-entendido em uma relação entre *iguais* que são (ou seja, em termos ontológicos) *mutuamente outros*.

O mal-entendido é uma relação ontológica; embora o equívoco possa ser discernido (ou controlado, como diz Viveiros de Castro), ele também é uma condição inevitável que não pode ser alterada. Em vez disso, o dissenso coloca indivíduos socialmente desiguais em uma disputa para serem *os mesmos* (ou socialmente equivalentes), e a partir dessa posição nomear e definir o que deveria ser o mesmo; aqui o mal-entendido é político e reflete uma disputa epistêmica para mudar como a ordem estabelecida é percebida. Dito de forma diferente e talvez mais clara nos termos do argumento deste artigo: o mal-entendido no equívoco emerge quando corpos que pertencem

8 RANCIÈRE, Jacques. *Disagreement: politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p. xii

9 *Ibidem*, p. x, xi, xii.

a mundos diferentes usam a mesma palavra e nomeiam entidades que *não são as mesmas* porque elas também, como os corpos que as nomeiam, pertencem a mundos diferentes; o dissenso resulta de mal-entendidos sobre condições de nomeação das mesmas entidades em um mundo que deve ser compartilhado.

POLÍTICA IMPOSSÍVEL, GUERRA SILENCIOSA E O “ANTROPO-CEGO”

Pensando na noção de dissenso de Rancière, o “grande evento em Bagua” pode ser traduzido como a irrupção da política: um evento histórico em que surge um sujeito que perturba a distribuição do discurso e da ordem que ela cria. No dissenso, esse sujeito irrompe na ordem estabelecida (onde ela ou ele não têm fala) para propor outra distribuição das vozes, ouvidos, mãos e, finalmente, corpos que denominam o que o filósofo francês chama de perceptível. No caso específico de *El Baguazo*, o dissenso que os AwajunWampi manifestaram teria interrompido a distribuição do discurso que atribui ao Estado a soberania para decidir sobre o território. Contra isso, os AwajunWampi teriam reivindicado sua própria voz soberana. Entendida como uma extensão do país sobre a qual os humanos têm poder de decisão, a entidade “território” teria permanecido a mesma: o que a define – e de que modo – não estaria sob disputa.

Em vez disso, conceituado como um dissenso que abriga um equívoco, o conflito também pode ser interpretado como uma disputa em torno de uma entidade – o território – que não é a mesma coisa e *não pode* ser as coisas diferentes que podem surgir nas interlocuções entre os AwajunWampi e o Estado. Pensando em “território” como equívoco, os pronunciamentos de Santiago Manuín – e o julgamento do qual emergem – *também* refletiriam um dissenso de natureza ontológica. Assim, o equívoco também seria uma disputa política agravada pela condição *de sua impossibilidade*, pois nem o Estado nem a lei são capazes – e muito menos equipados – para reconhecer o equívoco ou a disputa política em torno dela. Chamo essa condição de antropo-cego. Conceitualizo-a como o processo de criação de mundo por meio do qual mundos heterogêneos que não se fazem por meio de práticas que separam ontologicamente os humanos (ou a cultura) dos não humanos (ou a natureza) – *nem necessariamente concebem como tal as diferentes entidades presentes em seus agenciamentos* – são ambos obrigados a operar com essa distinção (deliberadamente destruída) e excedê-la. O antropo-cego seria, portanto, *tanto* a vontade que coloca a distinção como obrigação (e destrói aquilo que desobedece a obrigação) *quanto* o fato de que ela é excedida: os coletivos que, como o AwajunWampi, são compostos por entidades que *não são apenas* humanas *ou* não humanas, porque elas também compõem com aquilo que (de acordo com a obrigação imposta) não devem ser: humanos *compondo com* não humanos, e vice-versa.

No âmbito acadêmico, o Antropoceno faz referência à era em que os humanos se tornaram uma força geológica capaz de destruição planetária. O antropo-cego faz uma óbvia referência ao termo, e o sufixo é igualmente óbvio, chamando atenção para o *ceno*. No entanto, o “cego” pode ser enganador, pois, ao usá-lo, minha intenção não é evocar a suposta dimensão invisível que suportaria a coação do poder sob

um domínio visível. Na verdade, o “cego” não se refere propriamente a um regime de visibilidade. Em vez disso, o termo quer fazer referência a algo *inerente* a uma condição de impossibilidade hegemônica formulada historicamente, indicando que parceiros antagonistas e suas relações antagônicas estão incluídas no antropo-cego.

Por um lado, o antropo-cego compreende as práticas e os praticantes da vontade que concedeu a si própria o poder de erradicar todos os seres desobedientes para que se adaptem ao “humano” conforme sancionado pela modernidade (nas versões inicial e tardia). Por outro lado, inclui os praticantes desobedientes de coletivos compostos com entidades insubmissas à classificação (e individuação) como humanas ou não humanas. De um modo complexo, o antropo-cego inclui tanto o *antropos* “que anda ereto”¹⁰, incorporando a vontade autoconcedida de transformar o mundo naquilo que ele ou ela conhecem, e o *antropos* desobediente, aquele que inerentemente compõe com os outros e é, portanto, *não apenas humano*. Ambos habitam a dimensão do “cego”, mas eles o fazem em uma relação de antagonismo: no caso do *antropos* de andar ereto, o “cego” (como tal) é a sua vontade constitutiva de destruição que, por sua vez, anula a possibilidade de desobediência por parte dos seres e, portanto, torna a sua condição “cega”. Como um processo organizado de destruição – às vezes por meio de uma assimilação oferecida benevolentemente –, o antropo-cego incluiu e continua a incluir uma guerra silenciosa travada contra entidades e práticas mundiais que ignoram a separação de entidades em natureza e cultura¹¹.

Datando desde o início do século XVI no que se tornaram as Américas, a guerra se deu inicialmente em alto e bom som; lutando por seu deus, os clérigos cristãos andaram pelos Andes da Colômbia até a Argentina e o Chile, “extirpando idolatrias”, uma prática política que os frades criaram contra o “culto induzido pelo demônio”. A extirpação exigia dividir as entidades participantes em uma natureza feita de Deus (montanhas, rios, florestas) e *naturales*, ou seja, humanos incipientes com uma alma ainda a ser salva. A invenção da política moderna secularizou o antagonismo: a guerra contra a insubmissão quanto à distinção entre Natureza e Humanidade foi silenciada; mas continuou em nome do progresso e contra o atraso, o mal que substituiu o Diabo. Dada a sua vocação hegemônica, as práticas de guerra incluíam formas de produção de vida. Os humanos inferiores se tornaram objeto de inclusão benevolente e inevitável, inimigos que nem sequer contavam como inimigos: a guerra foi travada por meios silenciosos. Esta última frase parafraseia a inversão proposta por Foucault para o aforismo clássico de von Clausewitz (a guerra é uma continuação da política por outros meios): “a política é a continuação da guerra por outros meios”¹². Com a frase, ele explica, primeiro, que as relações de força por meio das quais o poder moderno opera foram estabelecidas dentro e por meio da guerra em um determinado

10 HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, v. 6, 2015, p. 159-165.

11 De modo similar, Latour conceitualiza essas guerras como “latentes”, “nunca declaradas”, “consideradas simples operações de polícia”. LATOUR, Bruno. *War of the worlds. What about peace?*. Trad. Charlotte Bigg. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

12 FOUCAULT, Michel. *Society must be defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. Trad. David Macey. New York: Picador, 2003, p. 15.

momento histórico; em segundo lugar, que, embora a política “pacifique”, certamente não o faz por meio de uma neutralização de desequilíbrio proporcionada por uma batalha final, mas, em vez disso, e em terceiro lugar, “o papel do poder político é usar perpetuamente uma espécie de guerra silenciosa para reinscrever essa relação de força, inscrevendo-a em instituições, desigualdades econômicas, na linguagem e até mesmo no corpo dos indivíduos”¹³. Trago Foucault para indicar, em primeiro lugar, que a marca da guerra que estabeleceu o poder moderno foi a sua vontade colonial de destruir – ou assimilar aquilo que equivale à destruição, mas ainda assim tem potencial hegemônico – tudo o que não era a sua imagem e semelhança; em segundo lugar, para chamar atenção para o fato de que o que entendemos por “batalha final” está sempre em curso e, finalmente, em terceiro lugar, que, em vez de ser travada *através* da política, a guerra moderna pode ser um mecanismo *contra* a *demand*a por políticas colocadas por esses coletivos contra os quais a guerra se desenrola¹⁴. Quando esses coletivos representam essa demanda – quando o dissenso em torno dos equívocos se torna público e os coletivos pressionam em busca de um reconhecimento que o Estado não concede –, a guerra silenciosa pode se traduzir em uma batalha aberta, travada pelo Estado em nome do bem comum; os coletivos desobedientes reagem para defender sua sobrevivência.

O EXTRATIVISMO OU O FIM DA GUERRA SILENCIOSA (E DO ANтропо-CEGO)

O “extrativismo” é um conceito que circula bastante profusamente na América Latina e que, literalmente, torna o Antropoceno presente materialmente como uma força geológico-humana, ao mesmo tempo que coloca em primeiro plano sua articulação por meio do capital financeiro e em conexão com o crescimento infraestrutural. Algumas das principais discussões do termo, utilizado em círculos ambientais na região, observam que ele remete ao início das práticas extrativistas da mineração colonial espanhola¹⁵. A extração de prata do Cerro Rico de Potosí e Huancavelica (atualmente Bolívia e Peru) são exemplos abomináveis de morte e destruição causados pela extração de minerais para circulação nos mercados metropolitanos ibéricos. As plantações de guano, borracha, algodão e açúcar e a perfuração para fins de exploração de petróleo (principalmente em áreas costeiras com acesso a pequenos portos) se deram no final do século XIX. Em seguida, viabilizado pela construção de ferrovias, o crescimento dos portos em tamanho e número, bem como com a criação

¹³ Ibidem, p. 16.

¹⁴ Foucault mais uma vez: “o papel do poder político é usar perpetuamente uma espécie de guerra silenciosa para reinscrever essa relação de força e reintegrá-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem e até mesmo nos corpos de indivíduos”. Ibidem, p. 15.

¹⁵ GUDYNAS, Eduardo. *Extractivismos*. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza. La Paz: Cedib, 2015; BEBBINGTON, Anthony. Political ecologies of resource extraction: agendas pendientes. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n. 100, 2015, p. 85-98; SVAMPA, Maristella. Commodities consensus: neoextractivism and enclosure of the commons in Latin America. *The South Atlantic Quarterly*, v. 114, n. 1, 2015, p. 65-82.

de uma indústria naval mercante, um grande número de minas foram abertas ao longo do século XX, atraindo capital dos EUA e da Inglaterra. Conjuntamente, essas atividades contribuíram para um aumento geral da renda nacional, para a “transformação” ecológica e para a morte das populações (desnecessário dizer que estas eram na sua maioria compostas por indígenas e escravos de origem africana).

Muitas características tornam o “extrativismo” um empreendimento diferente das práticas anteriores (também extrativas). Alguns aspectos óbvios são o caráter corporativo da prática, a ubiquidade mundial e a interconectividade do modelo, a taxa de expansão sem precedentes dos mercados de minerais, petróleo e energia e a magnitude das novas tecnologias que permitem uma extração rápida e lucrativa.

A antiga “mineração de túnel” – designação pela qual se tornou conhecida a perfuração de montanhas seguindo a veia de minerais – foi substituída por “poços abertos” que destroem montanhas, criando formações de crateras que se estendem por cima de centenas de hectares e atingem profundidades de mais de mil metros¹⁶. As plataformas de múltiplos poços aumentaram substancialmente a proporção de barris e a velocidade de produção, e tecnologias relativamente novas, como o fraturamento terrestre e em zona de transição terra-mar e a produção de petróleo a partir de areias betuminosas, são responsáveis pela expansão territorial sem precedentes da extração de petróleo. A magnitude dos chamados “impactos ambientais” também não tem precedentes. Um exemplo: entre os anos de 2006 e 2011, a Bolívia produziu 5 600 toneladas de prata, o que exigiu a remoção de mais de 44 milhões de toneladas de rochas (remover as rochas de onde estavam e depois despejá-las em outros lugares também traz destruição). E embora as imensas quantidades de água usadas na mineração não sejam exatamente destruídas, tornam-se tão cheias de contaminantes que ficam inúteis para o consumo de qualquer ser vivo. No caso do petróleo: o fraturamento usa quantidades extraordinárias de água, libera grandes volumes de resíduos tóxicos e radioativos e poluentes perigosos do ar e afeta corpos de todo tipo em vastas áreas¹⁷. As plantações de palmeiras de soja e óleo (entre outros) se juntam à produção do que o biólogo e político uruguaio Eduardo Gudynas chamou de “amputações ecológicas”¹⁸. A construção de infraestrutura (necessária para comercializar os recursos) patrocinada por instituições financeiras centrais como o FMI [Fundo Monetário Internacional], o Banco Mundial e novas entidades financeiras regionais, como o Banco Latino-americano de Desenvolvimento, permite que a extração atinja territórios remotos. Tudo isso impulsiona o que parece ser uma

16 Por exemplo, Chuquicamata, uma mina de cobre no Chile, estende-se por mais de 800 hectares e tem 1.250 metros de profundidade. Ver: GUDYNAS, Eduardo, op. cit.

17 Uma das maiores ameaças atuais de fraturamento na América do Sul está localizada na região de Entre Ríos, na Argentina, e na área vizinha, no Chaco do Paraná, no Uruguai, onde está prevista a extração de petróleo de xisto e gás de xisto. Ver: NAVARRO, Santiago; BESSI, Renata. Fracking Expands in Latin America, Threatening to Contaminate World’s Third-Largest Aquifer. December 11, 2015. Disponível em: <<https://www.alternet.org/fracking/fracking-expands-latin-america-threatening-contaminate-worlds-third-largest-aquifer>>. Acesso em: 24 jan. 2018.

18 GUDYNAS, Eduardo, op. cit.

remoção sem precedentes, irrefreável e poderosa de recursos nesses territórios, visto que também são transformados em espaços para investimentos financeiros.

O extrativismo, por mais que possa trazer preocupações ecológicas imensas, tornou-se um componente central das estratégias econômicas de todos os governos da região, esquerda e direita e sem exceção. Talvez a única diferença seja que, enquanto os primeiros declaram que preferem executar a própria extração, os últimos abriram seus territórios de forma decidida para empresas transnacionais. “Apropriação pela poluição” é o título que Michel Serres¹⁹ dá ao pequeno livro em que ele discute a crise ecológica planetária com a qual vivemos – poluir é possuir, é excluir os outros do acesso aos recursos de que o poluidor se apropria.

E, é claro, a apropriação por meio da poluição também mata os humanos que o *antropos* não se importa em ver – e que, portanto, não importam, às vezes, as amputações ecológicas, incluindo as mortes humanas, consideradas “geografias do sacrifício”²⁰ necessárias, para adotar a frase de Valerie Kuletz e adaptá-la ao *ethos* do extrativismo de acordo com as formas de vida que continuam a existir nos espaços de que obtêm recursos, descartáveis porque deveriam ter desaparecido há muito tempo. Movido por uma corrida bem financiada pelo progresso e promovido pelo crescimento econômico, o alcance da atual destruição dos mundos indígenas é historicamente incomparável, e as notícias sobre isso não são escassas; não é preciso esforço para tomar conhecimento de incidentes terríveis em qualquer momento. Vejamos este comentário publicado em 23 de março de 2016, enquanto eu estava escrevendo este texto: ele narra a lenta morte de um grupo indígena reconhecido na Colômbia como os Wajúu, que sofriam com uma mina de carvão tristemente célebre:

Tudo lhes foi tirado. Roubaram-lhes as terras, as águas, até os nomes. [...] E a espoliação continua. O que os queima de sede não é o capricho da natureza, nem uma consequência do aquecimento global: é essa grande empresa de carvão de El Cerrejón que construiu a represa El Cercado, que o Estado inaugurou com grande publicidade e sugou a água para as necessidades da imensa mina. A mina cresce, e, conforme cresce, empurra os Wayúus para o deserto em La Guajira. [Antes da barragem] El Cerrejón já havia desviado para seus próprios fins o curso de vários riachos que alimentavam o Rio Ranchería, e agora insiste em construir um novo leito, levando assim todo o rio para alcançar os imensos depósitos de carvão que ficam debaixo da água²¹.

Denúncias como as anteriores encontram um público além dos povos indígenas cuja vida está em jogo e entre aqueles mais geralmente preocupados com a distribuição de conflitos ecológicos e direitos humanos. Escavar uma montanha para abrir uma mina, perfurar o subsolo para encontrar petróleo, represar todos os

19 MICHEL, Serres. *Malféasance*. Appropriation through pollution?. Stanford: Stanford University Press, 2011.

20 VALERIE, Kuletz. *The tainted desert: environmental and social ruin in the American West*. New York: Routledge, 1998.

21 CABALLERO, Antonio. Mil palabras por una imagen. Miseria artificial. Arcadia, 2016. Disponível em: <<http://www.revistaarcadia.com/opinion/columnas/articulo/antonio-caballero-escribe-sobre-la-guajira-y-saqueo-a-los-indigenas-wayuu/47708>>.

rios possíveis e arrasar árvores para construir estradas transoceânicas e ferrovias são ferramentas para a transformação de territórios em investimentos, mas é difícil conquistar a hegemonia desses locais. O extrativismo se deparou com uma oposição implacável que articula, de maneira complexa e irregular, alianças inesperadas em demandas heterogêneas de uma vasta gama de coletivos. Centralmente e em toda a sua complexidade diversa, a aliança desafia o monopólio do Estado e das corporações a criar, habitar e definir a natureza – e, às vezes, o desafio que ela representa toca os nervos dos estados que produzem o sentimento de que a soberania sobre os territórios que governam é desafiada, e que suas esperanças de crescimento econômico (colocadas sobre o extrativismo) são comprometidas. Até agora, a reação dos estados nacionais (da esquerda e da direita) tem sido vacilar entre aceitar ou rejeitar as demandas de negociação de seus oponentes. Quando a rejeição acontece, o que eu chamo de “guerra silenciosa” se dá em um campo de batalha aberto – em nome do progresso, como sempre. O confronto ocorrido em 2009 na “Curva del Diablo” é emblemático do fim da guerra silenciosa: aqueles que se opõem à transformação da natureza universal em recursos se opõem à possibilidade do bem comum como missão do Estado-nação e, assim, são inimigos do Estado, merecendo no mínimo ser presos.

A aliança contra o extrativismo é complexa. Sendo politicamente relevante, ela tem capacidade de atrair atenção pública contra a participação do Estado em violações de direitos humanos e amputações ecológicas por parte de corporações; ao mesmo tempo, por meio de noções modernas (ambiente, direitos e biodiversidade), as práticas de construção da realidade da aliança continuam a ser próprias do antropo-cego. No entanto, a complexidade não termina aqui – e, seguindo isso, podemos achar que a aliança merece atenção. Defendendo-se, os porta-vozes dos mundos que experimentavam a destruição – dessa vez nas mãos do extrativismo – expuseram as práticas dos extrativistas por meio de estações de televisão e jornais. Desafiando a legitimidade da vontade de destruir, eles mostraram que essa natureza ou meio ambiente – assunto de interesse público – não se resume a isso. As revelações de seres inimagináveis e de sua destruição podem ser tão onipresentes quanto a guerra contra aqueles que se opõem ao que o Estado considera (pelo menos até o momento) como a missão de providenciar o bem comum. O mundo único que o cristianismo e a modernidade construíram e sustentaram de forma conjunta está sendo desafiado – talvez de modo sem precedentes desde sua inauguração, há 500 anos. Proponho aqui que o momento em que o antropo-cego, como a *destruição dos mundos*, parece ter adquirido um poder e uma velocidade que os primeiros extirpadores de idolatrias e exploradores do século XIX (investidores de borracha e plantação de açúcar) invejariam também é o momento em que, do outro lado da cerca – do antropo-cego como a *rejeição dos mundos à sua destruição* –, emergem histórias que podem trazer à tona um público que ainda não existe²². Assim, mesmo que o que se torne público seja uma tradução para as preocupações ambientais e de direitos humanos, as denúncias e as alianças que as tornam possíveis, isso oferece uma possibilidade de abertura ontológica que merece atenção.

22 MICHAEL, Warner. *Publics and counterpublics*. Brooklyn: Zone Books, 2005.

HISTÓRIAS DO ANTROPO-CEGO

[...] nós precisamos de histórias (e teorias) amplas o suficiente para reunir as complexidades e manter as fronteiras abertas e insaciáveis por novas e surpreendentes conexões[...]²³.

Analogamente à alegação dos AwajunWampi quanto a *serem* seus territórios ancestrais e a afirmação de seu parentesco com a floresta, um grupo mapuche escreveu o seguinte em um comunicado em uma disputa sobre extração de petróleo em um *site* chamado Vaca Muerta (Argentina): “Nossos territórios não são ‘recursos’, mas vidas que fazem o Ixofijmogen do qual somos parte, e não proprietários”²⁴. Por outro lado, é assim que a Vaca Muerta é definida por desenvolvedores de Neuquén, um dos estados incluídos no depósito de hidrocarbonetos em questão: “Vaca Muerta é um deserto imenso [a Estratega estéril e estéril]. Um deserto que se estende além do que os olhos podem ver [...]. É um território hostil que abriga energia suficiente para tornar o argentino autossuficiente e até exportar gás e petróleo para o mundo”. O alto contraste entre esses pronunciamentos sugere que a disputa do público não trata apenas sobre a extração de petróleo. O pronunciamento mapuche revela a relacionalidade inerente entre as entidades que compõem Ixofijmogen, que, portanto, não podem ser facilmente divididas em território e os recursos extraídos dela. O que a empresa petrolífera decreta como natureza e humanos, os mapuches não são apenas promulgados como tal²⁵. A interrupção da partição hegemônica é um evento político mundial que também é conceitual: realiza uma abertura ontológica naquela partição que possibilita a promulgação dos seres humanos com a natureza. Essa condição (que não é simplesmente uma mistura de seres humanos e natureza) torna cada um dos outros mais do que apenas um deles. Além disso, as entidades podem emergir como materialmente específicas para a (e por meio da) relação que as liga intrinsecamente. Um exemplo do meu próprio trabalho nos Andes do Cuzco: runakuna (a palavra quéchua local para as pessoas) *com* tirakuna (entidades que também são, ainda que não apenas, montanhas) estão juntas em complexidade de materialidade e vivacidade, enquanto fabricam em conjunto o local e são fabricados

23 HARAWAY, Donna, op. cit., p. 160.

24 VACA Muerta: “Una situación urgente que no da para más”. Disponível em: <<http://www.argenpress.info/2014/10/vaca-muerta-una-situacion-urgente-que.html>>. Acesso em: 24 jan. 2018; UN VIAJE a las entraNas de Vaca Muerta, El Futuro energetico del país. Disponível em: <<http://misionesonline.net/2015/03/07/un-viaje-a-las-entranas-de-vaca-muerta-el-futuro-energetico-del-pais/>>. Acesso em: 6 jul. 2015.

25 Expliquei isso em outros trabalhos. Habitar em mais do um e menos do que em muitas práticas de mundo pode promulgar entidades “*não apenas*”: seres diferentes dos humanos emergem não só como tal, mas também como natureza e seres humanos. John Law chama isso de capacidade para *ambos/e* (em vez de ou/ou). Ver: DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015; DE LA CADENA, Marisol, 2010, op. cit.; LAW, John. *After Method: Mess in Social Science Research*. New York: Routledge, 2004.

por ele²⁶; em contraste, a materialidade e a relação entre humanos vivos modernos e montanhas inertes os distinguem um do outro.

Runakuna com seres terrestres não são, é claro, um requisito dos processos que surgiram para questionar a universalidade da partição do sensível na natureza e nos seres humanos. Eis outro exemplo: no norte dos Andes do Peru, uma empresa de mineração planeja drenar várias lagoas para extrair cobre e ouro de alguns e drenar resíduos minerais em outros. Em troca, reservatórios com capacidade de água várias vezes a das lagoas seriam construídos. Em contraposição ao plano, os ambientalistas argumentam que os reservatórios destruirão o ecossistema do qual as lagoas fazem parte: uma paisagem de terras agrícolas, zonas úmidas de alta altitude, gado, humanos, árvores, culturas, riachos e nascentes. A população local acrescenta que as lagoas são a vida local: suas plantas, animais, solos, árvores e famílias estão com aquela água específica que não pode ser traduzida em água de reservatórios, nem mesmo se, como promete a empresa de mineração, proporcionassem mais água. Não seria a mesma água; para defendê-lo, eles se organizaram como “guardiões das lagoas”. Muitos guardiões morreram nessa defesa, tornando público outro exemplo da guerra contra aqueles que se opõem à tradução da natureza em recursos. No entanto, os guardiões das lagoas nunca disseram que a água é um ser; o que eles dizem é que é água local: a água *com* a qual eles, suas plantas, seus animais e, finalmente, “suas naturezas” *são*. Como tal, é intraduzível para H₂O e não pode ser usada para o bem comum geral. Em vez disso, passando por órgãos locais (humanos e outros que humanos), por meio da prática política de seus guardiões, a água dessas lagoas emerge, pois coloca as entidades e se torna uma natureza incomum, ou a natureza já ocupada por órgãos locais e, portanto, não está disponível para transformação no interesse do Estado ou da empresa se eles não coincidirem com os de seus corpos.

Essa água da lagoa – e a “natureza” ela constitui – é um objeto de fronteira complexa nesse conflito. De um lado, a natureza é metade de um dualismo; por outro lado, abrangendo heterogeneidades humanas e outras-que-humanas [*other-than-human*], a natureza é um termo quase sem sentido. Complexamente, então, a água da lagoa não é apenas natural, e a natureza não é apenas a Natureza²⁷. A política que ela – a água da lagoa – propõe é igualmente complexa e evasiva para o tipo de análise ou análise que requerem um acordo ontológico sobre o que é.

Uma icônica “guardiã das lagoas” é uma mulher camponesa cujas terras o projeto de mineração corporativa quer comprar para legalizar completamente seu acesso aos territórios que planeja escavar. A mulher, cujo nome é Máxima, se recusa a vender – e provavelmente por uma quantia de dinheiro que ela nunca veria em sua vida. Inúmeras vezes, a força policial nacional, contratada pela mineradora, destruiu as colheitas da família, atacou ela e seus filhos, até seus animais; influenciados pela

26 DE LA CADENA, Marisol, 2015, op. cit.; DE LA CADENA, Marisol, 2010, op. cit.; DE LA CADENA, Marisol. Human but not only. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014, p. 253-259.

27 “Objeto fronteiro” é um termo cunhado por Star e Griesemer em 1989. STAR, Susan Leigh; GRIESEMER, James R. Institutional ecology, translations and boundary objects: amateurs and professionals in Berkeley’s Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. *Social Studies of Science*, v. 19, n. 3, 1989, p. 387-420. Agradeço a Judy Farquhar por conversas que alimentaram esse parágrafo.

mineradora, vários tribunais judiciais decidiram contra a mulher. Ela também ganhou algumas batalhas legais: quando escrevi esta peça, um tribunal judiciário ordenou que a polícia nacional protegesse a mulher e sua família da mina. As terras da mulher estavam sob cerco havia mais de três anos. “Eu luto para proteger a lagoa” foi uma das suas respostas. E afirmando o apego ao lugar, ela acrescentou: “Eu não vou parar; eles podem acabar comigo. Mas vou morrer com a terra”.

Sua recusa em vender é incompreensível para a racionalidade dominante orientada para o mercado. Também pode nos fazer lembrar semelhanças entre Máxima e Bartleby, o escrivão na história de Melville, cuja recusa em fazer como lhe é solicitado por aqueles que o rodeiam provocou inúmeras reflexões filosóficas²⁸. Bartleby diz que ele “prefere não” fazer o que seus superiores pedem para ele fazer. Porque os pedidos parecem lógicos, e como o escrivão não explica por que ele “prefere não” fazer, deixa seus superiores loucos. Da mesma forma, a recusa de Máxima em vender deixou os funcionários da mineradora loucos: ela impede a mineração de cumprir seu objetivo. No entanto, ela não é necessariamente agramatical, pelo menos não no sentido de desvinculação do social que Deleuze concede à agramaticalidade²⁹ de Bartleby.

Por meio da lente da política moderna (e usando a gramática que separa os seres humanos e a natureza universal), podemos interpretar as ações dessa mulher como defendendo o ecossistema: um ambientalista e, portanto, um inimigo ou um aliado, dependendo de quem fala. Impulsionados pela exasperação, os adeptos dos reservatórios (e também os políticos “racionalis”) a veem como um manipulador esperto que aguarda um preço melhor por sua terra³⁰; para aqueles do outro lado do espectro político – a complexidade que vou explicar e na qual me incluo – ela é um herói disposto a se sacrificar para evitar danos ecológicos. Na linguagem de ambos, detratores e adeptos, ela é um sujeito em relação a um objeto – e, portanto, perfeitamente gramatical enquanto atua em resposta às condições que lhe são impostas. No entanto, a “recusa de venda” pode incluir outra relação: uma de onde mulher-terra-lagoa (ou plantas-pedras-solos-animais-lagoas-humanos-canais-calhas!!!) emergem inerentemente juntas – um emaranhamento de entidades necessitadas umas das outras, de tal forma que separá-las as transformaria em outra coisa³¹.

28 HARVEY, Penelope; KNOX, Hannah. *Roads. An anthropology of infrastructure and expertise*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

29 DELEUZE, Gilles. Bartleby; or the Formula. In: _____. *Essays critical and clinical*. New York: Verso Books, 1998, p. 68-91.

30 Ver: EL PANTANOSO caso Chaupe. Disponível em: <<http://larepublica.pe/politica/858259-el-pantanososo-caso-chaupe>>. Acesso em: 24 jan. 2018.

31 Outro exemplo de uma materialidade relacional similar: os camponeses do Istmo de Juchitán (Oaxaca, México) rejeitaram a instalação de moinhos de vento que transformariam a relação entre ar, pássaros, água do oceano, peixes e pessoas. Ver: HOWE, Cymene; BOYER, Dominic; BARRERA, Edith. Wind at the margins of the state: autonomy and renewable energy development in Southern Mexico. In: MCNEISH, John-Andrew; BORCHGREVINK, Axel; LOGAN, Owen (Org.). *Contested powers. The politics of energy and development in Latin America*. London: Zed Books, 2015.

A recusa de venda também pode recusar a gramática que transforma as entidades em corpos individuais, unidades da natureza ou do meio ambiente, que, quando são parte uns dos outros, não são. Assim analisado, a recusa de Máxima seria o ato de um pensador particular, aquele que pensa com suas próprias forças para promulgar uma natureza ecologizada localmente (entidades interdependentes umas das outras) que simultaneamente coincide, difere e até ultrapassa (também porque inclui humanos) o objeto de que o Estado, a empresa de mineração e os ambientalistas se traduzem em recursos, exploráveis ou a serem defendidos³². Construindo “um tipo de linguagem estrangeira dentro da linguagem”³³, ela *também* se torna agramatical no que diz respeito à relação entre sujeito e objeto e ao social que disso decorre. Sua resposta é impulsionada por uma lógica que excede a do lucro e do ganho, e a do meio ambiente e de sua defesa. Nesse sentido, a resposta de Máxima pode ser como a fórmula de Bartleby proposta por Deleuze: uma resposta que excede qualquer lógica conhecida ou esperada, que possa confundir qualquer posição social atribuída, ao mesmo tempo que se autoafirmam posições compostas que se comunicam com as gramáticas usuais e, ao mesmo tempo, abre-os para outras possibilidades.

Se ela é ambientalista – e eu acho que ela é – ela *não é apenas* uma ambientalista. Defendendo a si mesma, e também indo além de si mesma, ela declara sua administração de lagoas e tudo o que suas águas são e permitem, e ela faz isso de mais de uma maneira. Ela confronta a mineradora argumentando sua propriedade sobre a terra – ela ainda mostra os documentos legais que provam sua propriedade. No entanto, quando Máxima explica como é impossível haver uma separação em seu estar-com-a-terra, como elas *estão juntas*, como compõem com as culturas, chuva, solo, animais – entidades que fazem/são a relação – sua explicação, proponho, excede o limite do conceito de propriedade, no que ela, no entanto, *também* considera a mineradora em seu confronto. Ela fica porque está por ficar; que isso lê como uma redundância marca a agramaticalidade da decisão da mulher. Quando perguntei por que ela ficou (como muitos outros fizeram antes de mim e, tenho certeza, depois) ela respondeu: “O que posso ser se não sou isso? [E a palavra “lugar” não é proferida – em vez disso, os pés estão pisoteados.] Isto é quem eu sou, como posso ir? Eu morreria [a palavra ‘aqui’ não é pronunciada] quem eu sou, com os meus ossos que irei [uma vez mais ‘aqui’ não é pronunciado] como eu sou agora”. É claro que podemos ler suas palavras como um assunto habitual e gramática de objetos – que eu sugeri com as palavras entre parênteses; mas a necessidade dos parênteses – as não declarações nas respostas de Máxima não são “espaços em branco a serem preenchidos” – também sugere que não há apenas uma gramática para sua recusa em vender a terra que a mineradora quer. Como não precisamos de ajuda com nossos hábitos, chamo atenção para o incomum.

Não apenas é uma expressão que nós (acadêmicos ou não) costumamos usar em nossas análises – eu mesma já a utilizei em vários parágrafos anteriores. Aprendi a dar um *status* conceitual a essa expressão a partir de conversas com Mariano Turpo, um amigo com quem colaborei na elaboração das ideias que entraram em um livro

32 Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *What is philosophy?*. New York: Columbia University Press, 1994.

33 DELEUZE, Gilles, 1998, op. cit.

que publiquei não muito tempo atrás³⁴. Falante de quéchua e um transeunte entre alguns dos mundos que constituem nosso país (Peru) –, ele insistia que o que para mim *era* (algo que para mim, por exemplo, era uma montanha ou um arquivo) *não era apenas* isso. E eu só consegui compreender o significado disso quando *isso* se tornou *não apenas isso* para mim – ou, até que por meio de uma prática laboriosa e paciente, pude transformar meu pensamento, afastando-me do hábito de precisar entender (muitas vezes mal) a entidade ou a prática em questão. Captar o que era “não só” o que me vinha por meio da minha prática habitual de pensamento, além de levar tempo, exigiu trabalhar em uma interface permanente, na qual as práticas de produção de mundo de Mariano e as minhas eram aparentemente parecidas e, ao mesmo tempo, diferentes³⁵. E o que surgiu na interface em vez de “a” entidade ou prática em questão foi uma “redescisão” mútua dos conceitos, formas ou figuras do outro (de Mariano e minha) de maneira que sempre se excediam, mesmo que também se sobrepusessem³⁶. A partir dessa experiência etnográfico-conceitual, proponho pensar que a recusa de Máxima em deixar à luz da noção de propriedade (e suas relações) também por meio do que pode ser *não apenas* propriedade e as relações (ou a falta delas) que podem emergir para fazê-la (com-aqueles-com-os-quais-ela-é). Ao considerarmos ambas as relações simultaneamente, seus excessos mútuos também podem ser considerados. Explico mais detidamente a seguir.

Os conceitos fazem seu trabalho em uma ecologia. Eles agem junto com os conceitos dos quais estão acompanhados³⁷ – e quando Máxima pratica sua recusa de sair, “propriedade” pode emergir como um conceito múltiplo, pois ela passa de tornar-se com a “terra” para se defender legalmente em relação à tentativa da corporação de expulsá-la. “Tornar-se com a terra” excede a noção legal de propriedade e emerge no seu limite (ou seja, quando o conceito legal *não é mais*). “Recusar-se de sair” pode ser motivado por uma rejeição ideológica ao desejo da mina de destruir lagoas, e também pode ser uma prática que desafia a comensuração, tornando a terra “inocupável” pelo mercado, pois é integralmente ocupada por e ocupa “a mulher que não vai sair”. Essa última frase – que circula principalmente em comentários orais – indica o desafio inconcebível que Máxima impõe à mina, e também pode traduzir sua agramaticalidade: a promulgação de uma relação que a propriedade moderna não tem como sustentar. Isso incluiria sua capacidade de se transformar com o coletivo: os guardiões humanos das lagoas, mas também as entidades que não são humanas que elas protegem. Intrigantemente, seu advogado – também uma mulher e familiarizada com as práticas dos “guardiões da lagoa” – entende isso, e com isso, sua própria impossibilidade de traduzir plenamente a insistência de Máxima em permanecer para a linguagem legal da propriedade. Em uma das muitas entrevistas que Máxima deu, ela menciona que um “homem-empresa”, “*un hombre de la compañía*”,

34 DE LA CADENA, Marisol, 2015, op. cit.

35 Ibidem; DE LA CADENA, Marisol, 2014, op. cit.

36 CORSÍN JIMÉNEZ, Alberto; WILLERSLEV, Rane. An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 13, n. 3, 2007, p. 527-544.

37 STRATHERN, Marilyn. Sharing, stealing and borrowing simultaneously. In: STRANG, Veronica; BUSSE, Mark (Org.). *Ownership and appropriation*. London: Bloomsbury Publishing, 2011, p. 23-42.

ameaçou-a dizendo: “Uma pulga nunca vai derrotar um elefante”³⁸. Desmentindo o refrão, “a mulher que não vai sair” foi a julgamento e, com a ajuda de sua advogada, derrotou a empresa de mineração em pelo menos duas ocasiões. Explicando o sucesso dessas mulheres nas mídias de notícias centrais, os comentaristas imitam o “homem-empresa” e expressam sua surpresa em narrativas que comparam a sua luta com a de Davi contra Golias. Na verdade, existe público para essa história; o que não é público nessa história sem dúvida surpreendente é que os conceitos que a pulga e o elefante (ou Davi e Golias) empregam são ambos, o mesmo e *não apenas*.

Além da surpresa, a complexidade é implacável nessa história: a advogada de Máxima, uma mulher de ética profissional impecável e prática profissional inteligente, confia na veracidade dos títulos que representam a propriedade da mulher na terra e está convencida das táticas fraudulentas com as quais a mina tenta deslegitimar esses documentos – ainda assim, ela também acha que a vontade de Máxima de permanecer na terra excede a argumentação legal. Em um trabalho recente, Isabelle Stengers diz o seguinte: “O que é adequado a cada evento é que ele traz o futuro que herdará disso em uma comunicação com um passado narrado de forma diferente”³⁹. Se consideramos a recusa de Máxima em vender como um excesso para a propriedade moderna (e não apenas como um “conflito em relação à mineração” que pode ser resolvido para que “tudo possa voltar ao normal”), ela também pode estar inscrevendo um evento: ela pode estar criando um refúgio para a vida – incluindo rochas e água e muitas outras coisas sem as quais não há vida) longe da destruição em que o que atualmente passa como progresso é predicado. Ela pode estar criando possibilidades para um futuro alternativo, um futuro em que herdar da teimosia de Máxima por ficar e defender a vida faria possível narrar o passado – isto é, nosso presente – de uma maneira diferente.

UM FIM ESPERANÇOSO: UMA NATUREZA INCOMUM OU UM COMUM DIVERGENTE⁴⁰

A história de Máxima – como as dos Mapuche, dos AwajunWampi e dos Runakuna – é uma história do antrope-cego; embora pareçam ocorrer em todos os lugares, os eventos são locais. Contadas com ênfase no local, as narrativas podem expor complexidades que desestabilizam gramáticas lineares e levam conceitos a seus limites. Ouvidas com cuidado, elas revelam que os conflitos que eles narram podem incluir um dissenso que não encontra uma resolução fácil porque excede o domínio

38 Máxima AcuNa: “*Me dijeron: Una pulga nunca le va a ganar a un elefante*”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5dFm5JuUzIA>>. Acesso em: 24 jan. 2018.

39 STENGERS, Isabelle. *In catastrophic times: resisting the coming barrarism*. Trad. Andrew Goffey. Open Humanities Press; Meson Press, 2015.

40 A divergência é uma noção que eu empresto de Isabelle Stengers. Refere-se à diferença constitutiva que torna as práticas o que elas são e à medida que se conectam por meio da diferença, mesmo da diferença ontológica. Ver: STENGERS, Isabelle. introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, v. II, n. I, 2013, p. 183-196.

existente da lei, a saber, a concepção e a regulação da natureza como recursos. Considerando (ao invés de negar) a possibilidade do excesso – a saber, a afirmação de que a natureza *não é apenas* isso, ou que os materiais que a fazem também são específicos de um lugar e podem incluir os seres humanos –, essas histórias podem abrir o pensamento e o sentimento para *não apenas* o que *são* nossos sentidos comuns. O requisito para essa abertura pode ser uma disposição para dar uma chance política ao equívoco. Isso significa uma disposição para considerar que o que é hegemônico – por exemplo, a natureza (para continuar com o mesmo tema) – também pode ser diferente da natureza, mesmo que ocupe o mesmo espaço: não apenas um rio, também uma pessoa; não apenas água universal, também água local; não apenas montanhas, também seres da terra; não só terra, também Ixofijmogen.

Nas páginas que se seguem, concluo esta intervenção com uma especulação sobre a composição de uma aliança política que acolha acordos que aceitem a possibilidade de equívocos, acordos feitos não entre diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, mas levando em consideração que os pontos de vista possam corresponder a mundos que *não são* apenas os mesmos. Especulo usando a história dos guardiões da lagoa que a insubmissão de Máxima tornou famosa e a partir da qual fez frutificar tanta esperança. Ele ilustra o desejo de Haraway de contar histórias “amplas o suficiente para reunir as complexidades e manter as fronteiras abertas e insaciáveis por novas e surpreendentes conexões”.



Figura 1 – Alianças complexas contra o extrativismo. O homem que dirige a retroescavadeira diz à família camponesa: “Você é pobre. Se você vender sua montanha e sua lagoa para mim, terá dinheiro”. A resposta da família: “Uma vez que o dinheiro tiver sido gasto, não vou ter nem montanha nem lagoa”. O homem: “Ignorante!”

Confrontada com a proposta da empresa mineira de dessecar as lagoas, uma rede heterogênea de ambientalistas apoiou os guardiões locais contra a empresa de mineração. A ilustração que incluo aqui reflete a aliança: um participante da aliança, seu autor zomba dos esforços da corporação para convencer uma família camponesa racional que, confrontada com a decisão entre a escolha de um dinheiro finito e terra duradoura, usa sujeito e objeto de gramática e benefício econômico lógico para sensatamente escolher o último. Da mesma forma, por meio de uma extensão global dessa rede, Máxima recebeu o Goldman Environmental Prize, um prêmio muito importante em homenagem a líderes de base⁴¹. Essas alianças são, no entanto, complexas. Ocupando o mesmo espaço (que “não pode ser mapeado em termos de um único conjunto de coordenadas tridimensionais”)⁴², formas heterogêneas (natureza universal, ambiente, água que resiste à tradução para H₂O, terra que é objeto e não é, entidades que chamo de natureza ecologizada – ou natureza insubmissa à universalidade) convergem na rede por meio de acordos que não impedem as diferenças.

Por exemplo, diferindo da opinião do cartunista, a segurança econômica de sua família pode não figurar como definida na recusa de Máxima em vender⁴³; no entanto, ambos concordam que não se deve vender. Da mesma forma, o interesse que os ambientalistas e os guardiões das lagoas compartilham – defender a natureza ou o meio ambiente – pode não ser apenas o mesmo interesse: a natureza ecologizada localmente dos guardiões e a natureza biologicamente definida de ativistas ambientais (globais e nacionais) podem realmente se exceder, pois não são *apenas* da mesma natureza. No entanto, ambos os casos abrigam a possibilidade de um acordo que, ao invés de convergir para interesses idênticos, seria sustentado por “incomunidades”: interesses em comum que não são o mesmo interesse. Esse acordo fala da possibilidade de uma aliança alternativa, que, juntamente com as coincidências, pode incluir a divergência constitutiva das partes: elas podem convergir sem se tornarem as mesmas. Esse acordo poderia incluir uma discussão sobre o mundo único como uma condição ontológica que os participantes da aliança não compartilham de forma homogênea e que, conseqüentemente, pode ser uma fonte de fricção entre eles⁴⁴.

Sustentada por termos que poderiam vir a alterar a política como costumamos

41 Máxima AcuNa. 2016 Goldman Prize Recipient South and Central America. Disponível em: <<https://www.goldmanprize.org/recipient/maxima-acuna/>>. Acesso em: 24 jan. 2018.

42 MOL, Annemarie; LAW, John. *Complexities: social studies of knowledge practices*. Durham: Duke University Press, 2002.

43 Em uma entrevista recente, por exemplo, Máxima declarou: “Eu prefiro não ter dinheiro. Minha terra me faz feliz, o dinheiro não”. Ver: Maxima AcuNa, la dama de la laguna azul versus la laguna negra. Disponível em: <<http://etiquetanegra.com.pe/articulos/maxima-acuna-la-dama-de-la-laguna-azul-versus-la-laguna-negra>>. Acesso em: 8 mar. 2016..

44 O argumento de que um mundo único é compartilhado de forma heterogênea é uma das principais ideias de Law. O que acrescento aqui é que a aliança abarca a possibilidade de discussão dessa condição. Ver: LAW, John. What’s wrong with a one-world world?. *Distinktion Scandinavian Journal of Social Theory*, v. 16, n. 1, 2015, p. 126-139.

ver, essa aliança também traria esperança por um *bem comum* que não exige a divisão entre uma natureza universal e humanos diversificados. Os bens comuns que emergem constantemente dos incomuns como base para a negociação política do que seria o interesse em comum – e, portanto, dos bens comuns. Um bem comum que não pode existir sem ser com os incomuns: em vez da expressão de relações compartilhadas e de manejo da natureza, esse comum seria a expressão da produção de muitos mundos ecologicamente relacionados em toda a sua divergência constitutiva. Como uma prática de vida que cuida de interesses em comum (sem exigir que coincidam como mesmo interesse), a aliança entre ambientalistas e guardiões locais (de lagoas, rios, florestas) poderia se envolver em conversa que leve em consideração a hegemonia da distribuição ontológica do mundo em uma natureza universal e humanos diferenciados localmente, *sem, no entanto*, considerar tal distribuição como um requisito. A aliança expressaria assim um confronto com o acordo que estabelecia o antropo-cego, questionando a legitimidade da guerra contra aqueles que não concordavam com essa distribuição. A divisão do mundo em humanos diversificados e uma natureza homogênea – ou melhor, e mais radicalmente, a fabricação do mundo em um só por meio da imposição da homogeneidade de tal partição – poderia se tornar uma questão de pertinência política. Assim, a exigência de semelhança ontológica feita pela política moderna poderia ser questionada e, juntamente com ela, viria uma nova consequência: o dissenso sobre as formas de fazer do mundo (ou seja, a política ontológica) poderia ocorrer entre *aqueles que compartilham a semelhança ontológica* (ou seja, aqueles que produzem mundo de maneiras semelhantes). Um exemplo dessa possibilidade é o dissenso entre a empresa de mineração que quer expulsar “a mulher que não quer sair” e a advogada que a defende. A aliança entre as duas mulheres revela lados diferentes da mesma moeda. Uma aliança entre mundos que não apenas não são o mesmo; o que os aproxima é um interesse em comum que não é o mesmo interesse: seus interesses se excedem mutuamente, visto que as duas mulheres convergem em uma noção complexa de propriedade – sustentando suas formas divergentes de ser com a água, a terra, os animais – e entrando em uma relação de antagonismo com a mineradora.

Essas alianças inesperadas podem ter surgido com o extrativismo, que, estimulado pelos preços dos minerais e as políticas neoliberais, foi se tornando aparentemente indomável e acelerou a definição da natureza como sinônimo dos recursos que ela também torna onipresentes. O paradoxo pode ser que a crueldade do extrativismo tenha feito surgir coletividades públicas para as quais a natureza não é apenas isso, e que se opõem à destruição (extrativista) de quem são (e não apenas da natureza) em uma nova aliança com ambientalistas (para quem pode ser que a natureza seja apenas a natureza). O extrativismo é o tropo por meio do qual o Antropoceno se faz presente na região e, como em uma escala planetária, ameaça com a destruição do que o torna possível, terminando com a aniquilação gradual da própria vida. Visto por meio do extrativismo – incluindo a oposição a ele – o Antropoceno poderia ser um momento histórico de implosão, quando a guerra contra as práticas desobedientes de produção de mundo se voltou contra o mundo que a travava e, ao fazê-lo, revelou também a impossibilidade de destruição de mundos que excedeu primeiro

a palavra de Deus e, mais tarde, a palavra do homem moderno – tanto capitalista quanto socialista. Defendendo-se da destruição atual, os coletivos que excedem as divisões entre “humano” e “não humano” tornaram-se visíveis manifestando seu excesso: sua materialidade não é apenas a materialidade do *antropos* moderno. A resistência à guerra do antrope-cego irrompe no público, afirmando o seu ser e clamando por uma política que vá além dos direitos que o Estado poderia ou não oferecer benevolmente por meio da cultura. Muito longe de ser um “conflito como costumamos ver”, seu dissenso com o Estado pode dizer respeito à soberania territorial, e não apenas. Pode expressar a demanda pública por permitir condições políticas, historicamente negadas, de que “sem natureza não há cultura”⁴⁵. O silêncio que encobriu a guerra contra as práticas desobedientes de produção de mundo pode chegar ao fim; a sua destruição (e a luta contra ela) pode ser vista de forma ubíqua em todos os tipos de telas. Paradoxalmente, a era do Antropoceno pode testemunhar o histórico fim do antrope-cego.

SOBRE A AUTORA

MARISOL DE LA CADENA é professora associada do Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia (UC Davis).
E-mail: mdelac@ucdavis.edu

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEBBINGTON, Anthony. Political ecologies of resource extraction: agendas pendientes. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n. 100, 2015, p. 85-98.
- CABALLERO, Antonio. Mil palabras por una imagen. Miseria artificial. *Arcadia*, 2016. Disponível em: <<http://www.revistaarcadia.com/opinion/columnas/articulo/antonio-caballero-escribe-sobre-la-guajira-y-saqueo-a-los-indigenas-wayuu/47708>>.
- CORSÍN JIMÉNEZ, Alberto; WILLERSLEV, Rane. An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 13, n. 3, 2007, p. 527-544.
- DE LA CADENA, Marisol. Human but not only. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014, p. 253-259.
- _____. *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- _____. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2, 2010, p. 334-370.

45 STRATHERN, Marilyn; MACCORMACK, Carol. No Nature. No Culture. The Hagen Case. In: STRATHERN, Marilyn (Org.). *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 174-221.

- DELEUZE, Gilles. Bartleby; or the formula. In: _____. *Essays critical and clinical*. New York: Verso Books, 1998, p. 68-91.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *What is philosophy?*. New York: Columbia University Press, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Society must be defended*. Lectures at the Collège de France, 1975-1976. Trad. David Macey. New York: Picador, 2003.
- GUDYNAS, Eduardo. *Extractivismos*. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza. La Paz: Cedib, 2015.
- HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, v. 6, 2015, p. 159-165.
- HARVEY, Penelope; KNOX, Hannah. *Roads*. An anthropology of infrastructure and expertise. Ithaca: Cornell University Press, 2015.
- HOWE, Cymene; BOYER, Dominic; BARRERA, Edith. Wind at the margins of the state: autonomy and renewable energy development in Southern Mexico. In: MCNEISH, John-Andrew; BORCHGREVINK, Axel; LOGAN, Owen (Org.). *Contested powers*. The politics of energy and development in Latin America. London: Zed Books, 2015.
- LATOUR, Bruno. *War of the worlds*. What about peace?. Trad. Charlotte Bigg. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- LAW, John. After method: mess in social science research. New York: Routledge, 2004.
- _____. What's wrong with a one-world world? *Distinktion Scandinavian Journal of Social Theory*, v. 16, n. 1, 2015, p. 126-139.
- MICHAEL, Warner. *Publics and counterpublics*. Brooklyn: Zone Books, 2005.
- MICHEL, Serres. *Malfeasance*. Appropriation through pollution?. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- MOL, Annemarie; LAW, John. *Complexities*: social studies of knowledge practices. Durham: Duke University Press, 2002.
- NAVARRO, Santiago; BESSI, Renata. Fracking expands in Latin America, threatening to contaminate world's third-largest aquifer. December 11, 2015. Disponível em: <<https://www.alternet.org/fracking/fracking-expands-latin-america-threatening-contaminate-worlds-third-largest-aquifer>>. Acesso em: 24 jan. 2018.
- RANCIÈRE, Jacques. *Disagreement*: politics and philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- SHANE, Greene. Making old histories new in the Peruvian Amazon. *Anthropology Now*, v. 1, n. 3, 2009, p. 52-60. Disponível em: <www.academia.edu/649566/Making_Old_Histories_New_in_the_Peruvian_Amazon_Bagua>.
- STAR, Susan Leigh; GRIESEMER, James R. Institutional ecology, translations and boundary objects: amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. *Social Studies of Science*, v. 19, n. 3, 1989, p. 387-420.
- STENGERS, Isabelle. *In catastrophic times*: resisting the coming barbarism. Trad. Andrew Goffey. [s.l.]: Open Humanities Press; Meson Press, 2015.
- _____. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, v. 11, n. 1, 2013, p. 183-196.
- STRATHERN, Marilyn. Sharing, stealing and borrowing simultaneously. In: STRANG, Veronica; BUSSE, Mark (Org.). *Ownership and appropriation*. London: Bloomsbury Publishing, 2011, p. 23-42.
- _____. *No Nature*. No Culture. The Hagen Case. In: STRATHERN, Marilyn; MACCORMACK, Carol (Org.). *Nature, culture, and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 174-221.
- SVAMPA, Maristella. Commodities consensus: neoextractivism and enclosure of the commons in Latin America. *The South Atlantic Quarterly*, v. 114, n. 1, 2015, p. 65-82.

- VALERIE, Kuletz. *The tainted desert: environmental and social ruin in the American West*. New York: Routledge, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*. *Tipiti: Journal for the Society of Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, 2004, p. 3-22.
- EL PANTANOSO caso Chaupe. Disponível em: <<http://larepublica.pe/politica/858259-el-pantanososo-caso-chaupe>>. Acesso em: 24 jan. 2018.
- LOS SUCESOS de Bagua. Disponível em: <<http://www.servindi.org/producciones/videos/I3083>>. Acesso em: 20 jun. 2009.
- PARA PERICO la territorialidad no era solo un concepto. Disponível em: <<http://www.servindi.org/actualidad-noticias-radioteca-videos/29/01/2016/para-perico-la-territorialidad-no-era-solo-un>>. Acesso em: 27 fev. 2016.
- PRONUNCIAMIENTO de Santiago Manuín Contra la Petición de Cadena Perpetua Hacia su Persona. 2014. Disponível em: <http://www.justiciaviva.org.pe/webpanel/doc_int/doco5062014-144759.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2016.
- UN VIAJE a las entrañas de Vaca Muerta, El Futuro energetico del país. Disponível em: <<http://misiononline.net/2015/03/07/un-viaje-a-las-entranas-de-vaca-muerta-el-futuro-energetico-del-pais>>. Acesso em: 6 jul. 2015.
- VACA MUERTA: “Una situación urgente que no da para más”. Disponível em: <<http://www.argenpress.info/2014/10/vaca-muerta-una-situacion-urgente-que.html>>. Acesso em: 24 jan. 2018.

A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá

[*Plant regained: an account of the ayahuasca encounter with the Yudjá people*]

Tânia Stolze Lima¹

Intervenção preparada para o encerramento da VI ReACT|EntreViver, realizada no IEB/USP de 16 a 19 de maio de 2017. Agradeço vivamente a Joana Cabral, Stelio Marras, Renzo Taddei e a todo o pessoal da organização dessa reunião um convite que muito me honra e muito me inspirou.

RESUMO · Oferecendo-se mais como uma fala do que um artigo, este texto é um relato etnográfico sobre um movimento de recriação do xamanismo que tem animado o povo Yudjá nos últimos cinco anos e que foi deslançado por seu encontro com a ayahuasca. A fim de desdobrar o meu próprio encontro com esse encontro, procuro criar uma vizinhança ou afinidade entre o movimento Yudjá, o conceito deleuze-guattariano de agenciamentos e certos movimentos que animam a ecosofia guattariana e as cosmopolíticas stengersianas. · **PALAVRAS-CHAVE** · Yudjá; xamanismo; ayahuasca; cosmopolítica; ameríndios. ·

ABSTRACT · More a speech than an article, this text is an ethnographic account of a movement to recreate shamanism that has animated the Yudjá people in the last five years and which was triggered by their encounter with ayahuasca. In order to unfold my own encounter with this encounter, I seek to create a proximity or affinity between the Yudjá movement, the Deleuze-guattarian concept of assemblages, and some dimensions of Félix Guattari's ecosophy and Isabelle Stengers' cosmopolitics. · **KEYWORDS** · Yudjá; shamanism; ayahuasca; cosmopolitics; Amerindians.

Recebido em 16 de dezembro de 2017

Aprovado em 2 de fevereiro de 2018

LIMA, Tânia Stolze. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 118-136, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p118-136>

¹ Universidade Federal Fluminense (UFF, Niterói, RJ, Brasil).

Aqui em São Paulo, durante um passeio no Sesc-Ipiranga em outubro de 2015, Mareaji (um velho amigo Yudjá) me disse que eu já não reconheceria a aldeia Tubatuba,

– Agora, o que o pessoal sonha, o pessoal faz!

E tirando da bolsa uma garrafa com alguns dedos de um líquido escuro me perguntou se eu queria tomar um pouco de ayahuasca... Isso de fato me espantou. Eu sabia desde junho daquele ano por Karin que o famoso chá do noroeste amazônico tinha finalmente chegado até o sudeste amazônico, até o alto Xingu, e foi com um grande sorriso que Karin respondeu a minha pergunta:

– Ih, na aldeia tá cheio... todo mundo plantou!

O passeio com Mareaji e sua esposa ocorreu um dia depois do Seminário Variações do Corpo Selvagem, que reuniu bem uns vinte intelectuais para uma discussão do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro. Quem imaginaria que após dois dias tão intensos de conversação eu seria convidada a me defrontrar com um dispositivo do perspectivismo ameríndio que iria começar a mudar esse problema para mim: de uma cosmologia relacional ou uma ontologia, o perspectivismo ia começar a mostrar sua atração por um polo que chamarei de pragmática especulativa.

Minha intervenção é uma tentativa de compor um relato etnográfico a partir da preciosa experiência de recriação das conexões entre sonhar e fazer que os Yudjá generosamente compartilharam comigo quando estive morando com o pessoal da aldeia Tubatuba entre julho e outubro do ano passado (2016).

Assim Areyaku me apresentou a ayahuasca (também chamada mariri, vegetal, medicina, remédio, chá, cipó, *wapa, wapa itxa, kubepa*),

– Mariri mostra “coisas” pra gente, mostra o que a gente tem, a cultura, a nossa bebida, mostra música, mostra tudo; o que a gente cuida, o mato, a terra, os peixes, e o rio também, pra assim a gente ficar tranquilo. Mostra o que a gente deixou pra trás, mostra as músicas que deixamos pra trás... A gente não pode perder a nossa cultura, a gente pode levar pra frente, a gente é novo ainda mas está levando pra

frente. É isso que estou vendo acontecer aqui [em Tubatuba]. Pra mim é muito legal esse mariri, mostra as “coisas”, pra gente “segurar” nossa terra – então é por isso que tô muito alegre com isso.

Minha experiência de campo, voltada como ela foi para a escuta do que os Yudjá tinham para me contar, me levava a uma analogia com a Renascença, por seus apaixonados investimentos na retomada do passado, suas entusiásticas recriações de vínculos com uma variedade de outros mundos, um florescimento extraordinário da arte da miçanga, um pronunciado e explícito investimento na experimentação ritual e na pesquisa onírica – sem falar na autoconfiança e no sentir-se bem consigo mesmos de dar inveja. Em todo caso, forte era o contraste no modo como os Yudjá me receberam em 2016 e em 1984, em meus primeiros cinco meses de campo. Mareaji, por exemplo, me afirmava em 1984 que eu tinha chegado tarde demais, pois os pajés já tinham morrido, e já tinha acabado tudo... Esse “tudo” concernindo aos festivais xamânicos de criação e celebração das relações com os espíritos não mais realizados desde os anos 1970. Agora era o contrário... pois, como me disse mais de uma vez Yabaiwa,

– O passado não está no passado.

Me ocorria assim indagar,

– O que será que aconteceu para provocar essa vitalidade que estou testemunhando e me fazer sentir tanta emoção?

Isso em parte era uma variação da pergunta que tantas vezes me coloquei nos anos 1980 a propósito do patente insucesso dos Yudjá em produzir novos pajés após a conquista dos povos do Alto Xingu em meados do século XX pelos irmãos Villas Boas. Mesmo nas semanas em que me dediquei a pensar essa fala, a pergunta se impôs como um sintoma irresistível, como uma certeza de que está rolando um acontecimento de grande importância para os Yudjá. No entanto, é evidentemente irrespondível a pergunta “o que aconteceu?”, ainda mais que, transportada para essa fala, ela já não é feita no registro da história, mas no do devir: “todo acontecimento é uma névoa [...], há nel[e] uma parte que sua realização não basta para realizar, um devir em si mesmo que está sempre, a um só tempo, nos esperando e nos precedendo como uma terceira pessoa do infinitivo, uma quarta pessoa do singular”².

Assumir que o acontecimento é um certo clima é assumir que não se trata de buscar para ele uma explicação pela conjuntura atual, a qual sem dúvida é muito malsã e acirrou entre os Yudjá o estado de alerta habitual entre os povos ameríndios. Desmatamentos, incêndios, ressecamento do solo, acidentes provocados por relâmpagos, queda da produtividade das roças, escassez de peixes. Grande evasão, disse-me Tawaiku, de alto xinguanos para Canarana. Ao sul da Terra Indígena, as barragens Paranatinga I e II têm provocado uma baixa do rio tão acentuada que durante a vazante a navegação de barcos com motores de popa achava-se aproximadamente inviabilizada no alto curso do Xingu. Entre os vizinhos imediatos

2 DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998, p. 78.

dos Yudjá, os Kayabi, houve um processo de conversão maciça ao evangelismo, com demonização das práticas xamânicas e coisas do tipo. No médio Xingu, a Usina Belo Monte está provocando a morte do rio – o que é absolutamente ultrajante para os Yudjá, que são um povo que se sente pertencer originalmente à Volta Grande do Xingu, de onde tiveram que fugir no final do século XIX devido à exploração da borracha, e que vem acompanhando de perto a desgraça que se abateu sobre os seus parentes que ali permaneceram. Por fim, como me disse Yabaiwa, as notícias do fim do mundo, divulgadas por cientistas, potencializam os riscos de desabamento do céu.

Dito isso, o desafio para mim é como abrir o meu relato etnográfico para a vitalidade, a alegria, o desejo empenhados na vida em Tubatuba. Algo inquietante para muitos de nós aqui presentes: somos seduzidos, afetados e transformados por esses encontros antropológicos com os ameríndios, mas qual seria a relevância direta disso para a antropologia que produzimos? Para o que eu escrevi sobre os Yudjá, por exemplo? Se cresci num ambiente em que a tolerância às outras culturas era uma atitude de vanguarda, estou envelhecendo em um ambiente em que esse gênero de tolerância tem um significado pragmático que oscila entre a indiferença em face do que importa aos outros e o insulto³. O desafio que nos vem sendo posto desde uns 20 anos especialmente por Stengers é o de como nos comprometer com uma arte dos encontros, deslocada em relação à “definição antropológica do homem” característica da modernidade a fim de começar a aprender a pensar na presença dos índios, a falar na frente daqueles de quem estamos falando. Essa arte dos encontros tendo por eixo a questão cosmopolítica sobre as possibilidades de “coexistência possível, sem hierarquia”, de práticas distintas, em suas “invenções de não equivalência, de valores e obrigações” de que dependem suas existências⁴.

Como pensar na presença dos índios? Esse é o problema!

A fim de testar minha capacidade para enfrentá-lo (e lutar contra a maldição da tolerância da qual a prática etnográfica pode se tornar ao mesmo tempo o veículo e a vítima), pretendo experimentar um pouco, ao modo de uma ferramenta, o conceito de agenciamentos de Guattari e Deleuze, o qual já foi utilizado por Guattari em inspirados combates contra as ferramentas antropológicas que aprendi a praticar (como estrutura, sistema, linguagem, cultura)⁵. Pretendo arriscar-me a compor um relato a partir das regras de um jogo distinto dos jogos convencionais das ciências sociais, regras que se acham expressas de um modo luminoso neste trecho de Guattari:

Não mais se tem face a face um sujeito e um objeto e, em terceira posição, um meio de expressão; não mais se tem a tripartição entre o campo da realidade, o campo da representação e da representatividade e aquele da subjetividade. O que se tem é um agenciamento coletivo que é ao mesmo tempo sujeito, objeto e expressão. [...] Só um

3 STENGERS, Isabelle. Pour en finir avec la tolérance. In: _____. *Cosmopolitiques*. Tome 7. Paris: La Découverte/ Les Empêcheurs de penser en rond, 1997.

4 Ibidem, p. 74.

5 Ver: GUATTARI, Félix. Falação em torno de velhas estruturas e novos sistemas. In: _____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 157-164.

grupo sujeito pode trabalhar os fluxos semióticos, quebrar as significações, abrir a linguagem para outros desejos e forjar outras realidades!⁶

Não é, como se pode vislumbrar, um conceito útil para se pensar lógicas culturais, transformações estruturais, mas processualidades ontológicas, criacionismo axiológico, pragmáticas especulativas – em suma, “caosmopolítica”⁷. A importante novidade do conceito de agenciamentos que cabe destacar aqui reside no modo como ele articula o problema dos nexos entre a linguagem, o mundo, a subjetividade e a política. São nexos que divergem não só do popular dualismo do mundo e da representação quanto da relação semiológica baseada no par significante-significado. O agenciamento desdobra-se em agenciamento maquínico e agenciamento coletivo de enunciação, e as relações que articulam essas suas duas faces heterogêneas não são relações de causalidade, de representação, de significação nem de interdependência, mas ao mesmo tempo essas faces são ditas inseparáveis, estritamente complementares. São definidas como pressuposição recíproca e excluem o primado, a hierarquia, e esquemas do tipo forma e conteúdo. É nesse sentido que divergem profundamente das relações que regem definições antropológicas do homem. Um terceiro e último componente do agenciamento, correspondente ao que o anima, é dito ser o seu eixo de forças, e concerne, em um polo, aos seus segmentos e processos de reterritorialização e, no outro, às suas pontas de desterritorialização⁸.

OS YUDJÁ ENCONTRAM A AYAHUASCA

Meu relato versa, pois, sobre a recriação das conexões entre sonhar e fazer, sobre a composição de um novo agenciamento político-xamânico, mas só posso restituir aqui alguns de seus muito variados aspectos (dos quais não é minha intenção oferecer uma síntese).

Foi por intermédio do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV) que a ayahuasca chegou aos Yudjá, a partir aproximadamente de 2012. A fama do cipó já era contudo conhecida desde alguns anos porque Mahum tinha experimentado entre os Ashaninca e os Kaxinawa no Acre por volta de 2005. De acordo com Tawaiku, foi por

6 Idem. Micropolítica do fascismo. In: _____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 173-190. p. 157-164, p. 178-179. Seleciono esse trecho, mas devo esclarecer que não são todos os agenciamentos que implicam grupos sujeito... Os grupos assujeitados o são justamente pelo caráter mortífero dos agenciamentos de que participam.

7 STENGERS, Isabelle, 1997, op. cit., p. 74, nota 2. As ideias de processualidade ontológica e criacionismo axiológico são de Guattari, para quem os valores entre os aborígenes australianos e os ameríndios teriam uma textura ontológica. Sobre a inspiradora perspectiva ontológica criacionista que desenvolvia no ano de sua morte, ver essa entrevista realizada em 1992: GUATTARI, Félix; UNO, Kuniich. *Chaosmose, vers une nouvelle sensibilité*. In: GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que l'écologie?* Textes présentés par Stéphane Nadaud. Lignes/Imec, 2013, p. 83-98.

8 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. V. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

intermédio de um raizeiro caraíba que Taradjo, morador da aldeia Pakaya, chegou à União do Vegetal e sua equipe médica em uma cidade mato-grossense chamada Alta Floresta. Mareaji me descreveu o impressionante afluxo de pessoas provenientes de todo o Brasil e ressaltou antes de mais nada uma equipe de médicos-pajés supercompetentes por somarem à sua qualificação os poderes do vegetal, dotados de grandes recursos financeiros, boa vontade e grande interesse em assumir a responsabilidade médica pela saúde indígena, incluindo-se aí a construção de um hospital e coisas que tais.

Mahum, que vive na aldeia Paquiçamba e se tornou mais tarde o representante dos Yudjá na UDV em Cuiabá, me contou que partiu dele a sugestão de arranjar ayahuasca para os Yudjá tomarem na própria Terra Indígena. Era uma ocasião em que as pessoas estavam sendo muito afetadas por feitiçaria provocada por homens pertencentes aos povos que vivem rio acima. Naquele momento, Mahum presenciava um grupo de pessoas imaginando como seria bom se encontrassem a planta de poder usada antigamente, a árvore *huririku*, e propôs ao cacique e às demais pessoas que seria legal arrumar ayahuasca, e acabou-se chegando à União do Vegetal. Quando todo mundo se reuniu para beber na aldeia Pakaya, foi uma choradeira pelo reencontro com os seus mais velhos que já tinham morrido. Houve – me disse a esposa de Mahum – uma saudação lacrimosa entre os Yudjá e as almas dos seus parentes mortos. Assim as pessoas conheceram a potência do mariri.

Não me encontrei durante minha pesquisa com nenhum membro da UDV. Mas enquanto eu estava em Tubatuba uma equipe de 21 pessoas (segundo me contou Mareaji) esteve durante vários dias na aldeia Aribaru no começo de outubro do ano passado (2016), acompanhados de um grande pajé caraíba norte-americano que ali estava para fazer uma reunião sobre a Terra. Em Aribaru se fez uma festa para recebê-los, sem cauim, segundo os rumores ouvidos em Tubatuba – Bebida alcóolica não pode! Por meio da divulgação desse evento na internet, tomei conhecimento da existência da ONG Associação Novo Encanto de Desenvolvimento Ecológico, em cuja página se afirma que a ligação com os Yudjá começou em 2011, por iniciativa de voluntários do Departamento Médico Científico do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, e prossegue com ações do Departamento de Plantio e Meio Ambiente da UDV. A página e o vídeo de divulgação do evento, definido como “vivência intercultural”, nada dizem sobre ayahuasca, contudo.

O encontro com a UDV, sem dúvida, colocou de um modo renovado e intenso entre o pessoal de Tubatuba uma questão crucial, a da boa distância, isto é, de como garantir uma política de boa vizinhança com os Brancos. Pois é claro que a ayahuasca trouxe para os Yudjá inspirações e ensinamentos destoantes daqueles de seus mestres caraíbas – o que provocou alguns “estranhamentos”, “dificuldades de entendimento” (como me disseram) da parte do pessoal da UDV, e se a política adotada pelos Yudjá não foi de enfrentamento – quer dizer, de discussão – entre si, rolaram contudo intervenções muito eficientes na construção e transformação das relações com os udevistas. Em território Yudjá era preciso agir como Yudjá!

- No começo disseram que não ia atrapalhar na cultura, mas depois foram aparecendo algumas coisas que foram mexendo com nossa raiz.
- Se a gente nasceu assim, por que a gente vai seguir outra linhagem?

As pessoas apontaram a experiência de Yabaiwa como precipitadora de uma reviravolta e da emergência das práticas rituais que pude presenciar.

Yabaiwa me contou que o que se sente, se vê e se pensa varia enormemente conforme o lugar onde se toma a ayahuasca, devido ao fato de serem diferentes os donos dos diferentes lugares. Quando lhe sucedeu tomar em Tubatuba, sentiu algo muito diferente do que vivenciara no centro da UDV, onde viu mais o mundo do Branco, ou melhor,

- Não era só o mundo do Branco que tinha ali: este ficava de um lado, mas ao olhar para o outro lado eu entrava num mundo indígena. Então percebi que não era só um mundo que estava ali. Quando tomei aqui na aldeia, senti diferente. As coisas que vinham em minha cabeça eram Yudjá mesmo... O chá, eles que tinham preparado, mas era no mundo Yudjá que eu entrava.

Desde o início disse Yabaiwa sentir-se um pouco à distância, pensativo e observando as pessoas Yudjá agirem segundo o que o pessoal da UDV definira para elas, até que um dia comentou com seu pai:

- Será que estou entendendo diferente? O que estou vendo é diferente do que fala a UDV. Estou me sentindo diferente!

Mas Yabaiwa não quis contar ao pai, deixando para quando surgisse a hora certa de falar com as pessoas.

- De repente tudo isso mudou dentro de mim. Nossa! - pensei. Se é assim tenho que cantar, vou cantar em minha língua, todo mundo vai sentir, vai saber o que o canto está dizendo... Comecei a cantar nossos cantos Yudjá...

Foi esse um momento crucial na história do encontro com a ayahuasca e os udevistas: pessoas rememoraram para mim com emoção a irrupção do canto na noite, frisando a potenciação da embriaguez provocada pela canção. De acordo com Yabaiwa, as canções em seu próprio idioma têm um poder de afetar as pessoas Yudjá de uma maneira que as “chamadas” em português não têm:

- Muitos não entendiam as chamadas. Sentiam a força, a luz também. Enxergavam, mas não acessavam... Porque cada canto é cada figura, cada canto tem seu poder, sua força. Entendi que o canto é uma arte... Quando você canta lá você vê cada figura, é um desenho! É uma coisa colorida, você vai colorindo com o canto! Quando senti isso, achei muito interessante. Então é assim? - entendi!

E as sessões passaram a fazer coexistirem as chamadas udevistas e as canções recebidas por Yabaiwa, e outros homens jovens foram também recebendo canções, em Yudjá como em português. Como me disse Areayaku, esses cantos induzem alegria entre as pessoas Yudjá. Não demorou para que um novo encontro, em meados de 2014, dessa vez com pajés Ashaninca do rio Amônia, impulsionasse a pajelança entre os Yudjá, contribuindo com novos cantos na língua desse povo e talvez também com modulações da gestualidade introduzida pela UDV. Algumas pessoas também foram presenteadas por seus parceiros oníricos ou visionários com nomes próprios e imagens de cocares que puderam copiar, cocares que operam como veículos de poderes xamânicos e que também convém usar, como disse Tawaiku, em eventos políticos importantes do ativismo indígena.

Yabaiwa me contou que sua felicidade não impedia certa tristeza por não ter tido o seu finado avô a chance de experimentar ayahuasca. Yabaiwa desejava tanto que isso tivesse acontecido. Também eu tinha sido testemunha da vontade de virar pajé que o seu avô dizia ter, e de seu insucesso...⁹

– Meu avô, nas histórias que meu avô me contava eu vi tudo que estou sentindo hoje... É por isso que tenho que acreditar: Não é à toa que essas histórias ficaram para ser contadas!

Foi de Yabaiwa também a inspiração de reunir os companheiros que estavam recebendo canções para ir dizer ao cacique que os mais velhos tinham de ensinar-lhes os cantos de pajé antigos. Argumentaram que os cantos que andavam recebendo tinham a ver com o mundo atual, mas o mundo que já tinha passado estava assistindo os Yudjá, estava olhando para as pessoas, e não deviam esquecê-lo. Aquele mundo simplesmente estava parado, interrompido, por falta de alguém para trazê-lo de volta.

– Não acabou. Está parado mas está vivo! Está perto de você, só precisa prestar atenção que vai trazer eles de volta. Se chamar, eles vêm.

Em suas conversas comigo, mais de uma vez Yabaiwa afirmou que é preciso esperar a hora certa de falar. Como os demais jovens, ele nunca tinha visto pajelança Yudjá ou ouvido os cantos de pajé porque se dizia que é desrespeitoso e perigoso cantá-los fora do momento apropriado. Os mais velhos aceitaram suas exigências e acordaram com os jovens a realização periódica de um ritual mais íntimo ou seletivo dedicado estritamente à transmissão dos conhecimentos xamanísticos de que eles têm memória.

– O passado não está no passado. Você se lembra, vem no presente.

Yabaiwa me disse ter finalmente entendido a razão de seu avô não ter conhecido a ayahuasca, e de terem sido os jovens que em todas as aldeias Yudjá assumiram o

9 LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim* – o povo Yudjá e a perspectiva. Rio de Janeiro: NuTI/ISA; São Paulo: Unesp, 2005.

cuidado com o vegetal. É que o vegetal veio para mudar o mundo, fazer um mundo novo. Daí essa virada para o contrário na política geracional e na ética do cuidado¹⁰.

– Os mais velhos, os que cuidavam, hoje passaram a ser como jovens, estão acompanhando os jovens, não é mais o contrário. Foi quando entendi isso... Se é assim, então nós mesmos vamos nos responsabilizar.

(Decidiu, com isso, mudar o rumo de sua vida e abandonou os estudos na Faculdade Intercultural Indígena, na Universidade do Estado de Mato Grosso – Unemat.)

A AYAHUASCA ENCONTRA OS YUDJÁ

Nos últimos anos, Tarinu se tornou um narrador tão prestigiado que pude vê-lo capturar a atenção das pessoas mesmo durante uma cauinagem. Yabaiwa diz considerá-lo um historiador, para ele uma das atividades mais importantes, pois um narrador atua como uma raiz de pessoas, e dessa raiz depende o fortalecimento, o poder, isto é, o conhecimento das origens, mas também, sem dúvida, esta notável compreensão:

– O passado não está no passado.

Já volto a Tarinu. Acredito que a qualquer ouvido de amazonista, como é o meu caso, essa ideia de Yabaiwa evocaria o célebre paradoxo da narrativa mítica, assinalado por Lévi-Strauss – um paradoxo em razão da ambição da narrativa mítica de manter com o presente ao mesmo tempo uma relação disjuntiva e uma relação conjuntiva¹¹.

“Não temos que procurar, afirmou William James, de onde provém a ideia, mas aonde ela conduz”¹². O passado que não passou foi indicado por Yabaiwa como a única saída que nos permitiria ter um futuro, e como um “olhar grande” – o que, segundo ele me disse estar sendo levado a supor, falta aos Brancos. É por falta desse passado “irrelativo” que o nosso futuro comum está sob ameaça. Essa ideia de um passado que não passou deslanchou entre os Yudjá uma “pesquisa”, um “estudo”, uma “reflexão”, uma atividade de pensamento exploratório a propósito de como podem vir a ter um futuro os Yudjá (mas não apenas eles).

Além de nos convidar a pensar um tempo em estado puro, se assim posso me exprimir, o tempo que remonta a sua indivisão em categorias temporais relativas, parece-me que a ideia de Yabaiwa merece ser entendida na acepção que o termo tem na pragmática jamesiana. Ou seja – e recorro novamente a um interessante

10 Dizem-se jovens todas as pessoas que assumiram o caminho de virar pajé com quem conversei. Elas se encontram em sua maioria na faixa dos 30, algumas na faixa dos 20 anos.

11 LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976, p. 271.

12 LAPOUJADE, David. *William James*. Empirisme et pragmatisme. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2007, p. 59-60 (tradução minha).

estudo de Lapoujade –, não se trata de abordar as ideias enquanto forma, mas enquanto função, não se trata de indagar o que *é* a ideia, mas o que ela *faz*; importa menos que ela seja pensada do que faça pensar. Seria esta a “sua propriedade essencial: produzir efeitos no pensamento e no corpo. A ideia age; e ela não age sem fazer agir. [...] As ideias são condutoras”¹³.

Volto agora a Tarinu, por cujo intermédio também podemos perceber o sentido da ideia de pragmática especulativa, que me é inspirada por uma proposta de Debaise e Stengers, da qual tomo a sugestão de que o sentido de uma “operação especulativa” é justamente “suscitar possíveis”¹⁴. Junto a mim, Tarinu atuou com um narrador dedicado ao exercício de recuperação da história do mariri. Ele era sensível à indagação que mobilizava os Yudjá por ocasião da chegada da ayahuasca (e os mobiliza ainda). As pessoas queriam saber como era possível que os brancos a tivessem trazido para elas. E se diziam que a ayahuasca os procurara tanto que conseguiu encontrá-los – finalmente!

Foi depois de muita caminhada, depois de uma infinidade de tempo à procura dos Yudjá, de numerosas paradas entre os diversos povos indígenas encontrados ao longo de sua busca, que mariri alcançou o seu destino. Embora isso me lembrasse a longa procura do rio Xingu pela humanidade após o dilúvio, no tempo da criação, me era indecível se o relato de Tarinu era ou não era um estado germinal de um mito do cipó, ou somente uma expressão de afeto e de sedução, um relato especulativo de como se teria dado esse encontro do ponto de vista do cipó, isto é, como uma descoberta recíproca. Mariri já não tem mais motivo para seguir sua caminhada, ele chegou e se fixou. Os Yudjá pertencem a mariri, e este aos Yudjá.

Estar sob o efeito da ayahuasca não é entre os Yudjá um estado de passividade mental – foi o que praticamente eu disse a eles para justificar que não tinha conseguido praticar o que tinham me ensinado. É preciso manter o pensamento ativo, em um diálogo inicial consigo mesmo, antecipando o que se deseja ver e ali concentrando o pensamento. As forças transformativas metamórficas ativadas pelo ritual fazem as ideias aparecerem como imagens visuais, como impressões sensorio-motoras. Em outras palavras, convém induzir a ayahuasca a te mostrar o que você deseja ver, assim como é preciso conjurar as imagens que te fazem sentir-se mal ou te amedrontam. As imagens são comunicativas, elas interagem com você. E mantendo o pensamento ativo você pode contribuir para o seu desdobramento – pois elas têm um modo de desenvolvimento, como me disse Yabaiwa.

Foi assim a própria ayahuasca que inspirou a Tarinu a recuperação de sua história. O criador da humanidade se comunicou com Tarinu, em resposta ao seu apelo, contando-lhe a respeito de mariri, um remédio que a humanidade abandonou no alto da montanha para onde tinha sido levada pelo criador por ocasião do dilúvio que precedeu a diversificação da humanidade. Quando as águas diluvianas baixaram e os Yudjá seguiram com o criador em busca do canal do rio Xingu, o remédio, por esquecimento, foi largado no alto da montanha, encontrado depois pelos Yudjá que

¹³ Ibidem (tradução minha).

¹⁴ DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. L'insistance des possibles: pour un pragmatisme spéculatif. *Multitudes*, n. 65, 2016, p. 82-89. Disponível em: <cairn.info/revue-multitudes-2016-4-page-82.html>. Acesso em: 12 dez. 2017.

se deixaram ficar para trás e não realizaram o percurso até o rio Xingu, terminando por se transformar em outros povos indígenas. Em sua busca dos Yudjá atuais, mariri assim perfez o caminho da humanidade antiga até o Xingu.

Pertencemos à ayahuasca “desde o início da vida”, para usar a expressão de Tawaiku. Vejo nesses atos de pensamento dedicados à retomada da ayahuasca algo como uma poética engenhosa, criadora da duplicidade que acredito ser inerente ao acontecimento entre os Yudjá¹⁵. Um pouco, então, para explicitar e resumir o argumento subjacente desse relato. A sequência de ações e interações envolvendo uma equipe de médicos da UDV na chegada da ayahuasca entre os Yudjá em Tubatuba e a experimentação ritual e onírica que isso deslanchou, isto é, a face maquínica do agenciamento, se ela tem sua formalização independente da face expressiva, ambas são inseparáveis, no sentido de que os enunciados, motivados pelas falas antigas, antecipam, preparam ou promovem remanejamentos do agenciamento, dando margem à operação de retomada do passado, de reocupação dos mundos espirituais e aos processos de ressingularização da pajelança entre os Yudjá. Não há, com efeito, como deixar de lado aqui o comentário de Stengers sobre a operação do *reclaiming* que ela encontrou por intermédio de Starhawk:

Reclaiming significa recuperar aquilo de que estivemos separados, mas não no sentido de que podemos tê-lo de volta. Recuperar significa recuperar-se da própria separação, regenerar o que essa separação envenenou. Ficam assim irredutivelmente ligadas a necessidade de lutar e a necessidade de curar, para evitar a semelhança com aqueles contra quem temos de lutar¹⁶.

OS PAJÉS APRENDIZES EM AÇÃO

Não sei se o pessoal da UDV veria ou não com bons olhos a emergência de práticas de cura em Tubatuba.

Segundo me contou Yabaiwa, ele foi inspirado a pôr em ação certas condutas dos pajés antigos, especialmente o uso da resina perfumada *kadika* e de buquês das folhas *unãha*, e foi ensinado que para se efetuar uma cura era preciso cumprir a indicação feita, segundo as ocasiões, pelos espíritos. As curas assim passam, para os aprendizes, por um exercício de experimentação variável segundo as circunstâncias, e deles exige autoconfiança.

Tawaiku me contou com vivacidade como foi que em Tubatuba se assumiu a atividade de cura. Tahu, um homem velhíssimo, tinha sido levado para Tubatuba entre a vida e a morte e nem era mais capaz de se levantar da rede. Em uma ocasião em que se tomava ayahuasca, Yabaiwa cantava para fazer virem os espíritos, junto

15 LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 2, 1996, p. 21-47. p. 39.

16 STENGERS, Isabelle. Reclaiming animism. *E-flux journal*#36, 2012. Disponível em: <www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism>. Acesso em: 12 dez. 2017 (tradução minha).

a um grupo de pessoas que depois veio a formar a equipe de pajés e auxiliares que hoje atua em Tubatuba. Chegaram os espíritos das músicas, e Yabaiwa pediu que as pessoas se levantassem e cantassem para afugentar os espíritos que estavam pondo em risco a vida de Tahu. Me contando, Tawaiku chega a rir de sua completa impossibilidade de levantar-se da cadeira, manter-se erguido e andar. Mas mesmo sob o efeito de uma tal força ainda se recebe orientação.

– Aguenta aí ! Você tem que cantar!

Os cantos tornaram clara a visão, e Tawaiku, mesmo de olhos fechados, via o círculo de seus companheiros ao redor de Tahu. Mas os companheiros tinham ficado muito diferentes. Ele via outros que não os companheiros, e quando Tawaiku olhou para si próprio, ele era diferente também, pois usava um imenso cocar de penas de harpia que lhe tirava todo o equilíbrio característico de quem se sente com os pés firmes no chão. A indicação de Yabaiwa era que deviam cantar e sacudir os buquês de folhas *unaha* para afugentar os maus espíritos e fazer-lhes uma barreira. Era um combate entre esses espíritos e aqueles cuja aparência revestia a dos companheiros. E com a força de um vento, os adversários quase provocaram a queda de Tawaiku quando chegou a sua vez de fazer o benzimento em Tahu. Não posso dizer quantas vezes as pessoas se reuniram para lutar pela vida de Tahu, mas, depois que conseguiram encontrar e devolver-lhe a alma, e Tahu pôde voltar para sua aldeia, resolveu-se formalizar uma equipe de pajés aprendizes para curar juntos.

– As doenças, a gente vê aqui como doenças; espiritualmente, são espíritos, as doenças [...]. Tem muitos espíritos de olho na gente! No sonho, a gente luta muito.

Tawaiku me disse também que nunca teve o desejo de ser chamado de pajé. É como cientista natural que gostaria de ser reconhecido. A ayahuasca, como me afirmou Yabaiwa, é uma ciência da natureza, e é boa para se investigar os povos indígenas e as nações em geral. Mais do que isso, até:

– A gente não pode mais separar o Branco e o Índio. Claro que cada um nasceu com um espírito, mas estamos vivendo em um mundo só. Assim que eu sinto, fico analisando isso, é como uma pesquisa...

Além da interação com *inkundama* – termo que eu entendo como uma designação dos invisíveis, ou espíritos num sentido genérico –, dá-se na pajelança de ayahuasca, como na prática onírica por ela estimulada, a criação de relações com pessoas de outros povos indígenas, e reencontros com pessoas que se pôde conhecer durante cursos, reuniões ou eventos do movimento indígena. Areayaku ressaltou que é muito bom tomar ayahuasca no domingo, porque isso está acontecendo em muitas aldeias Brasil afora e as pessoas podem se conectar.

O que se oferece quando se toma ayahuasca é uma infinidade de caminhos, e entroncamentos de caminhos, com os seus desvios, seus obstáculos e becos sem saída. De acordo com Yabaiwa, os caminhos formam uma grande rede cujas pontas

se encontram no topo onde se acha a força maior. Tawaiku entende que essa rede descreve como o mundo (da ayahuasca) funciona. Uma mulher, Txiiñahã, pegou o rumo da chuva. Kudaki, também uma mulher, pegou o rumo de Selã'ã (ela parou de percorrê-lo já tem um tempo, e nunca me disse uma palavra a esse respeito). Mahum, que vive na aldeia Paquiçamba, e Taradjo, da aldeia Aribaru, pegaram o caminho dos espíritos dos mortos. Yabaiwa e talvez também Karin pegaram o caminho do céu e de Kumahari. Yabaiwa também frequenta o caminho dos Ashaninka e de outros povos. Areayaku tem a medicina caraíba como um de seus caminhos e já transitou no caminho dos Tikuna. Tawaiku está no caminho das plantas e também transita no caminho dos Incas. Ignoro os caminhos de Aduala, mas pelo que ela me disse suponho que pelo menos algum deles tenha a ver com o português oral e escrito.

Talvez os mitos também sejam ou tenham seus rumos. Várias pessoas relembrou para mim um ritual que tomou um mito como uma engrenagem sua. Tarinu conduziu a narrativa da criação e algumas pessoas puderam testemunhar “o início da vida”, testemunhar “como o mundo foi mudando...” “É tão interessante...”

– Nem dá para descrever a emoção... Estamos no futuro do passado, esse nosso presente. [...] Esse é o principal caminho: deixar as pessoas se sentirem como ser humano – é esse o estudo!

Assim se exprimiu Tawaiku, prestes a me sugerir que a prática da ayahuasca e a experiência do *aiôn* que os Yudjá, ao que tudo indica, nela redescobriram teriam muito de uma viagem filosófica, viagem que só conduzisse os Yudjá para as terras mais distantes levando-os para um encontro consigo mesmos.

Mas, quando cheguei em Tubatuba em julho do ano passado, não estava havendo pajelança de ayahuasca em respeito ao luto de Yabaiwa, que estava muito triste ainda pela morte de um filho seu no mês de abril. Havia a expectativa de que a qualquer momento ele desse o sinal de que as pessoas podiam fazer suas pinturas corporais, como é característico da cerimônia de suspensão do luto. Mas isso não aconteceu. Depois dessa cerimônia, me diziam, eu teria a chance de participar de uma festa no Kubepa, a casa da ayahuasca – o que tampouco aconteceu. Essa festa não se resumia contudo a um ritual de ayahuasca. Era antes uma cauinagem com os invisíveis. Conforme tinha me contado Tarinu, o espírito de mariri, ou o mariri enquanto espírito, foi quem pediu em sonho para mandar fazer uma cauinagem para ele. Não sei que considerações o pessoal da UDV teria a fazer a propósito dessa festa, uma vez que o que se presume é que esse pessoal não admite bebida alcoólica e considera como tal o cauim Yudjá.

“[A] realidade e o tempo do agenciamento ‘prendem-se’ ao acontecimento” – afirmou Guattari¹⁷. Foi, com efeito, a primeira tempestade da estação no dia 15 de setembro que pôs o agenciamento Yudjá em movimento. As pessoas acusam que nos últimos anos têm caído tempestades assustadoras. Um homem jovem morreu fulminado no Natal de 2012. Uma mulher já foi atingida três vezes. Dois outros jovens foram atingidos também. E no fim da tarde de 15 de setembro o traumatismo

17 GUATTARI, Félix. Falação em torno de velhas estruturas e novos sistemas, op. cit., p. 161.

provocado por esses acidentes afetou mais uma vez os três sobreviventes e suas famílias. Perda de consciência, embriaguez, e, na casa de um deles, Tupãw, podia-se até mesmo sentir de novo o odor da descarga elétrica. Os pajés foram assistir as vítimas e lutar para restabelecê-las com ayahuasca. Foi essa tempestade que precipitou o ritual de ayahuasca que se realizou dois dias depois. Previsto para acontecer no meio do terreiro central da aldeia, uma nova tempestade começou a lançar os seus sinais antes das sete da noite, mas por volta das oito, quando apareci, as pessoas já estavam formando um círculo ao redor de uma pequena mesa que fazia as vezes de altar. Pareceu-me que ainda ia começar, e só entendi muito depois que o ritual já estava em curso e consistia em um exercício de conexão do pensamento com as forças atmosféricas. Ventos, relâmpagos e logo depois muita água nos expulsaram para o interior de uma casa, onde por bem mais de uma hora se manteve a guarda e se quebrava o silêncio com sopros e gestos de mandar a chuva embora, para montante. Chuva controlada, era hora de fazer a conexão do pensamento com a ayahuasca e convocar suas forças. Tawaiku me contou no dia seguinte que demorou a sentir o efeito e, enquanto pedia para vir a força e pensava em tomar outra dose, Yabaiwa começou a cantar e aí a força veio tão forte que Tawaiku teve de ficar se dizendo que era preciso resistir. Ele estava ao lado de Aduala, uma mulher que também é aprendiz de pajé, e percebeu que também foi difícil para ela se erguer no momento em que Yabaiwa deu o sinal para começarem os benzimentos das vítimas de raio e das pessoas que andavam doentes, ou estavam passando mal por ação de algum espírito vindo com a ayahuasca. É preciso coragem para enfrentar, as forças que causam as doenças lutam contra as que se aliam ao pajé. É preciso apostar. Precisamos também ser fortes, me disse Areyaku, porque as almas dos mortos vêm e nos causam choro. Fortes para não chorar.

Suponho que uns quatro pajés estiveram curando naquela noite. Desejei poder ver sua atuação, mas eu desejava mais ainda ver as imagens, as figuras engrenadas umas nas outras. Sacudindo grandes buquês de folhas de *unaha* os pajés aprendizes produziam grandes efeitos sonoros. Como um prolongamento metamórfico da sonoridade farfalhante e ritmo acelerado desses buquês, surgia para mim linda música produzida pelo bater das asas de pássaros pesados, de grande envergadura, pássaros que mal se equilibravam a uma distância aproximada de uns dois metros do solo. O volume, o peso, a envergadura, além da música alucinante dos pássaros invisíveis.

Sempre vem muito gavião-real – me disseram no dia seguinte. Muita onça e muita cobra também.

Ao fazer a chuva entrar como uma engrenagem do ritual daquela noite, Yabaiwa reduziu os cantos a um número mínimo, pois, se era preciso tornar presentes os poderes xamanísticos, era igualmente preciso conter a comunicação entre o céu e a terra. Os pajés tampouco usaram maracás porque visavam menos convocar que conjurar espíritos. Houve, ao fim do ritual, uma longa fala de Mahum, o representante dos Yudjá junto à UDV de Cuiabá, sobre uma viagem que pessoas da UDV programavam para o começo de outubro entre os Yudjá da aldeia Aribaru, durante a qual haveria um preparo de ayahuasca e a declaração das regras, e dizendo

que os udevistas solicitavam uma permissão para visitar Tubatuba no dia 12 de outubro – visita que não chegou a ocorrer.

Os Yudjá insistiram muito que a embriaguez provocada pela ayahuasca também é provocada pela música que se canta ou toca durante o ritual, bem como pela chegada dos espíritos. Desse modo, pessoas que não tinham tomado ayahuasca também ficaram bêbadas e muitas tiveram uma noite de sonhos muito ricos. Paxiku me contou que isso tem muito a ver com a conexão entre todas as pessoas de Tubatuba efetuada pelo mariri, a qual pode ser visualizada no ritual: as pessoas se acham conectadas umas às outras pelos tornozelos com longos fios do cipó mariri.

Duas semanas mais tarde foi a minha pesquisa que foi arrastada para um pequeno ritual de pajelança. Eu ansiava por uma conversa com Karin, e ele quis puxar a minha pesquisa para a cura que ia fazer em sua avó, doente desde uma semana, quando sofreu um desmaio e convulsões. Ela vinha sendo tratada com ayahuasca diariamente, e também por pajelança de tabaco. Nessa noite éramos apenas a doente, seu marido (que é o cacique), Karin e eu. A sequência ritual foi: Karin falou para eu ouvir (em português) sobre a transformação da vida coletiva em Tubatuba, cantou para convocar os espíritos, extraiu doenças do corpo da avó, narrou em Yudjá a história de mariri e chacrona para eu aprofundar o conhecimento, e fez comentários sobre os cantos; ao fim, pude fazer perguntas e obter respostas, declarar minha alegria e apresentar minhas congratulações.

Karin cantou em yudjá, ashaninca e português. Interessou-me particularmente a execução de dois cantos de pajé antigos: um deles evocava a onça muito claramente pelo trabalho da voz e da respiração, contudo não pelas palavras. Mas forte mesmo por sua ação sobre mim foi a súplica cantada para convocar a divindade Kumahari. Como podia uma frase cantada, um trabalho de voz serem tão extraordinariamente inspirados? Quando o pajé se calou, o cacique fez uma breve e quase sussurrada intervenção trocando algumas palavras, mas com quem, com Karin? com a divindade?

Além de uma impressionante atuação na arte do sopro, também capturou minha atenção o que eu chamaria de cura dançada. Em pé, o movimento e os gestos de braços e mãos que acompanhavam um canto evocavam muito a harpia, batendo asas, as garras à mostra, e a doença quase como uma presa da ave durante o voo.

Quando a pajelança se abriu para minha pesquisa outra vez pude indagar um pouco a respeito da sutil passagem de Kumahari por minha pesquisa. O cacique e sua esposa haviam me falado longamente em 1989 sobre essa divindade celeste junto a quem os guerreiros antigos foram viver após a morte... São eles que viram gavião-real para circular aqui na terra, e que comparecem aos rituais de ayahuasca. Acho que nunca encontrei na literatura sobre os povos da Amazônia referência a uma divindade tão temida como o Kumahari dos Yudjá, exceto talvez o Tupã dos antigos Tupi da costa, retratado nas crônicas seiscentistas. Uma divindade da guerra, canibal, apontada no passado como realmente perigosa para os Yudjá, e assunto cercado de silêncio¹⁸.

A Festa no Kubepa de que tinham me falado e torciam para que eu pudesse

18 LIMA, Tânia Stolze, 2005, op. cit.

participar, apontada como uma cauinagem dedicada ao mariri, agora, na pajelança que Karin acabava de fazer era definida pelo cacique como cauinagem oferecida a Kumahari: trata-se de uma festa que começa com uma sessão de ayahuasca e se desdobra em uma cauinagem muito solene, em que os Yudjá bebem, cantam e dançam em meio às divindades.

Retornarei mais adiante à pajelança de Karin, para aqui acrescentar dois episódios que contudo só conheço por meio de rumores. Como se não dependesse de mim vencer o entorpecimento que provocaram nesta etnógrafa, não me sucedeu explorar a pista aberta por eles. Kumahari exigiu dos Yudjá um pagamento da ayahuasca. Exigiu de Yabaiwa uma esposa, sob a ameaça de raptá-lo e prendê-lo no mundo celeste. Uma exigência dessa natureza, segundo me contava no passado o finado avô de Yabaiwa, era uma conduta comum a Kumahari, mas não se inferia disso que as esposas humanas dessa divindade, as quais davam nascimento a crianças que eram pajés de nascença, também eram esposas de pajés humanos¹⁹. É isso, porém, o que se tem dito que se passou com Yabaiwa. Ele contraiu, com efeito, um segundo casamento, e se diz de sua segunda esposa que ela seria uma esposa de Kumahari. E de seu filho morto em abril, que era uma criança de espírito. Puxei o assunto sobre essa condição da criança com Tarinu, por ser ele o avô.

– Pois é! é o que parece... o pessoal tá dizendo...

Não teria mesmo talvez valido a pena a pretensão de explorar o assunto, como se o rumor ele mesmo fosse ineficiente para participar da composição da face expressiva do agenciamento. Como se – e isso é mais importante ainda – esses elementos pragmáticos e especulativos, tais como “parece que...”, “talvez sim...”, “se diz que...”, “é preciso acreditar...”, não fossem ferramentas cruciais para lidar com “a insistência dos possíveis” e para pôr em movimento a pragmática especulativa agora direcionada, até onde posso presumir, para a apreensão do ponto de vista de Kumahari sobre tudo isso.

Comenta-se que o pessoal da UDV desaprovou por ocasião de certo ritual as segundas núpcias de Yabaiwa, e que este, ao tomar a palavra, a sua fala, que não foi vertida para o português, teria esta tônica:

– Eu nasci assim e não posso ser diferente do que sou!

Yabaiwa, que não julgou importante abordar o assunto comigo senão de maneira muito indireta, me contou o que disse a um amigo que trabalha desde algumas décadas na Terra Indígena do Xingu.

–“Se nós nascemos assim! Se para nós não é problema! Por que...?” Falei com ele: “Não quero ser dono de ninguém, não quero ser dono da União do Vegetal, não quero ser dono do Ashaninca, mas quero aprender o meu dono! Quero aprender o meu

19 LIMA, Tânia Stolze. *A parte do cauim* – etnografia Juruna. Tese (Doutorado em Antropologia). 480f. PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

dono! Não quero mandar: Ah assim, aqui você não pode fazer, aqui faça isso! Não posso falar assim para um líder espiritual. Porque ele é um pesquisador espiritual. O que ele faz, ele sabe...”

Foi a conversa que abriu a pajelança de Karin que despertou minha atenção para a conexão entre a pajelança e a liderança. Yabaiwa e Karin são os pivôs da escola de Tubatuba e da Associação Arikayu, têm formação universitária, participam ativamente de cursos variados, do trabalho de representação política e militância indígena. E são os pivôs da pajelança de ayahuasca em Tubatuba. Uma hipótese que me parece plausível é, portanto, a de que a tomada de consistência do agenciamento xamanístico dependeu de uma simbiose que se soube efetuar entre as posições de liderança e de pajé. Yabaiwa e Karin são ainda companheiros muito estimados e excelentes diplomatas que efetuam a mediação com o Instituto Socioambiental (ISA), as equipes médicas, a secretaria de educação e pessoas de outros povos indígenas. Chamou-me a atenção o empenho que demonstram em tornar sensível para todos, moradores da aldeia e estrangeiros, a importância de se prezar a posição do cacique, a hospitalidade e o respeito. O acontecimento que busquei talvez resida na efetuação dessa simbiose entre pajés e lideranças especializadas nas conexões com “os de fora”, de modo a fazer a política indígena um dos modos de existência do xamanismo.

Karin discorreu sobre como a ayahuasca alterou profundamente a vida coletiva. Tubatuba antiga vivia sob o constante ataque de feiticeiros, e os jovens não estavam aí para nada; tudo era muito desarticulado, e a cachaça entrava direto na aldeia. É mais tranquilo, disse, enfrentar os desafios, como os cursos, as viagens, as reuniões políticas, os doentes – sem contar que os Yudjá se tornaram fortes para resistir aos evangélicos.

– É planta mas é poderoso!

Também se envolveu a Associação Arikayu com a educação dos estudantes, promovendo oficinas periódicas para a transmissão de conhecimentos, respeitando-se (quando é o caso) a divisão do trabalho por gênero, e se veio ainda a estimular interessantemente a pesquisa informal dos estudantes durante as cauinagens, porque estas também são “transmissão de conhecimento”.

E aos jovens que andaram se mostrando inquietos com vontade de saber o que era isso de “cultura Yudjá”, Karin, sentindo-se mais forte, pôde passar a responder (acho que ao modo de uma provocação e de um encorajamento),

– A cultura é você! É você mesmo a cultura! Basta praticar! Pratiquem! É você!

A atividade ritual concernente à ayahuasca, em Tubatuba, é incrivelmente alomórfica, e o espaço não me permite abrir este relato para o importante ritual de afugentamento de feiticeiros que Karin, com o auxílio de Areayaku e Pinikaynahã, realizou dois dias mais tarde em benefício da cura de sua avó, nem para um pequeno ritual algumas semanas mais tarde em que se celebrou a finalização do trabalho de uma equipe de

realizadores de um documentário, e também a minha despedida, em que Yabaiwa e Tawaiku tematizaram a diplomacia e a responsabilidade caracterizada como imensa de “entender o que está acontecendo lá fora” – ou seja: aqui! – de “acompanhar e analisar as propostas que vêm sendo construídas lá fora”, relacionadas quer aos povos indígenas quer aos destinos da vida na Terra.

Retrospectivamente, imagino que a animação, a alegria, o desejo que me chamaram tanto a atenção, e tanto me emocionaram, talvez tenham me inquietado e despertado a necessidade de entender o que está se passando em Tubatuba enquanto uma vida em processo de criação, em lugar de subordiná-la a formas culturais constituídas. Anular esses afetos seria mortal para o que pretendi apontar aqui, a saber, a criação de um problema aberto, e vital. Talvez o que pude fazer tenha sido traçar uma ponte, uma afinidade, entre a pista oferecida por essa importante arma indígena que se diz retomada ou reocupação e a pista da alegria na doutrina spinozista, que dela faz, como se sabe, um afeto político, e outras pistas que fui encontrando no percurso... Espero ter conseguido comunicar a vocês alguma coisa de um agenciamento cosmopolítico dedicado a tornar de novo habitáveis a aldeia Tubatuba, a Terra, o Cosmos e a Si mesmos. Afinal, para homenagear a resistência indígena, subtendida neste relato como “reapropriação processual da produção do mundo”²⁰, fiquemos com este memorável grito de Ailton Krenak: “Não existiu uma criação do mundo e acabou! Todo instante, todo momento, o tempo todo é a criação do mundo”²¹.

SOBRE A AUTORA

TÂNIA STOLZE LIMA é etnóloga e professora aposentada do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF).
E-mail: tania.stolze@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. L'insistance des possibles: pour un pragmatisme spéculatif. *Multitudes*, n. 65, 2016, p. 82-85. Disponível em: <cairn.info/revue-multitudes-2016-4-page-82.html>. Acesso em: 12 dez. 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. V. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

20 GUATTARI, Félix; UNO, Kuniich, op. cit., p. 96.

21 KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 201-204. p. 203.

- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- GUATTARI, Félix. Falação em torno de velhas estruturas e novos sistemas. In: _____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 157-164.
- _____. Micropolítica do fascismo. In: _____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 173-190.
- GUATTARI, Félix; UNO, Kuniich. Chaomose, vers une nouvelle sensibilité. In: GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que l'écophilie?* Textes présentés par Stéphane Nadaud. Paris: Lignes/Imec, 2013, p. 83-98.
- KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 201-204.
- LAPOUJADE, David. *William James*. Empirisme et pragmatisme. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.
- LIMA, Tânia Stolze. *A parte do cauim – etnografia Juruna*. Tese (Doutorado em Antropologia). 480f. PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.
- _____. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996, p. 21-47.
- _____. *Um peixe olhou para mim – o povo Yudjá e a perspectiva*. Rio de Janeiro: NuTI/ISA; São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- STENGERS, Isabelle. Pour en finir avec la tolérance. In: _____. *Cosmopolitiques*. Tome 7. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997.
- _____. Reclaiming animism. *E-flux journal*#36, 2012. Disponível em <www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism>. Acesso em: 12 dez. 2017.

Entrevivendo em suspensão

[*Life in suspension*]

Cristián Simonetti¹

Agradeço aos organizadores da VI ReACT por me convidarem a contribuir para um evento tão extraordinário e a Mauro William Barbosa de Almeida, Diana Espírito Santo, Piergiorgio Di Giminiani, Istvan Praet e Juan Francisco Salazar pelos comentários sobre versões anteriores deste artigo, que foi apoiado pelo Fondecyt Iniciación (n. 11150278). Tradução de Ana Letícia de Fiori.

RESUMO • Inspirado pelo trabalho etnográfico com mergulhadores profissionais, cujas habilidades e tecnologia são relevantes para o modo como astronautas treinam na terra e sobrevivem no espaço sideral, este artigo teoriza sobre o que significa para humanos viver em suspensão. Eu argumento que encontros científicos com ambientes extraterrestres são marcados pela coexistência de tropos de *superfície* e *suspensão*, que falam de modos contrastantes de corporizar e conceber vida extrema. O contraste entre os tropos de superfície e suspensão ressoa profundamente com, sugiro, alguns dos desafios que os extremófilos – organismos que vicejam em ambientes extremos – apresentam para visões neodarwinistas de evolução. Eu concluo salientando as relações emaranhadas entre sentir e pensar que existem na conceitualização de relações ambientais. • **PALAVRAS-CHAVE** • Mergulhadores; astronautas; extremófilos; superfícies; meio; caminhar; suspensão;

ecologias conceituais. • **ABSTRACT** • Inspired by ethnographic work with professional scuba divers, whose skills and technology are relevant to how astronauts train on earth and survive in outer space, this article theorizes about what it means for humans to live in suspension. I argue that scientific encounters with extra-terrestrial environments are marked by the co-existence of *surface* and *suspension* tropes that speak of contrasting ways of embodying and conceiving extreme life. The contrast between surface and suspension tropes resonates profoundly with, I suggest, some of the challenges that extremophiles – organism that thrive in extreme environments – present for Neo-Darwinian views on evolution. I conclude by stressing the entangled relationship between feeling and thinking that exists in the conceptualisation of environmental relations. • **KEYWORDS** • Divers; astronauts; extremophiles; surfaces; medium; walk; suspension; conceptual ecologies.

Recebido em 27 de outubro de 2017

Aprovado em 8 de março de 2018

SIMONETTI, Cristián. Entrevivendo em suspensão. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 137-158, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p137-158>

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile (UC, Santiago, Chile).

A atenção às atmosferas tem estimulado questionamentos acerca da vida humana em suspensão. Essas perguntas se expandiram principalmente a partir da constatação de que organismos terrenos, incluindo humanos, vivem não apenas *sobre a terra*, mas também imersos *no ar*. Por meio da respiração, humanos se misturam com, deslizam ao longo e se tornam vulneráveis ao que os circunda². De modo correspondente, atmosferas tornaram-se uma chave para desafiar dualismos ocidentais³. Apesar da recente atenção gerada pela suspensão humana, a gravidade normalmente previne humanos de habitar acima da terra. Além disso, humanos experienciaram historicamente a suspensão, sobretudo ao se submergirem em meios fluidos ou viajando em ambientes de gravidade zero no espaço sideral, localizados respectivamente abaixo e acima da atmosfera. A seguir, teorizo sobre o que significa para humanos corporizar a suspensão ao comparar como mergulhadores e astronautas apropriam sensorial e conceitualmente seus ambientes contrastantes, tendo em mente ao mesmo tempo a vida humana na terra. O exercício é inspirado pelo trabalho etnográfico com mergulhadores profissionais, cujas habilidades e tecnologia são relevantes para o modo como astronautas treinam na terra e sobrevivem no espaço sideral.

Na astronáutica os tropos de superfície e suspensão tendem a coexistir. Astronautas se apropriaram conceitualmente da suspensão no espaço sideral sobretudo seguindo a experiência de caminhar sobre a terra. Ao fazer isso, eu destaco o contraste dessa técnica com o mergulho, ao observar como mergulhadores profissionais narram seu processo de habilitação, cuja prática se emaranha com a

-
- 2 Como Sloterdijk nos lembra, por exemplo, em referência às atrocidades das grandes guerras, nós humanos de fato habitamos no gás. Ver: SLOTERDIJK, Peter. Airquakes. *Environment and Planning D: society and space*, v. 27, 2009, p. 41-57; CHOY, Timothy; ZEE, Jerry. Condition – suspension. *Cultural Anthropology*, v. 30, n. 2, 2015, p. 210-223; HOWE, Cymene. Life above Earth: an introduction. *Cultural Anthropology*, v. 30, n. 2, 2015, p. 203-209.
- 3 Isso se tem tornado claro entre teóricos da virada afetiva. Diferente das emoções, localizadas no interior da mente dos indivíduos, nossos encontros afetivos com as coisas apresentam qualidades atmosféricas que desafiam a cisma tradicional entre *mente* e *matéria*. Ver: ANDERSON, Ben. Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, v. 2, 2009, p. 77-81; STEWART, K. *Ordinary affects*. Durham: Duke University Press, 2007; DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A thousand plateaus*. Translated by B. Massumi. London: Continuum, 1987.

dos astronautas. Vista como um avanço para baixo até as *profundezas*, a habilitação no mergulho contrasta com a imagem mais divulgada do progresso como um avanço para a frente rumo a um *horizonte* que recua. Diferentemente do chão, que oferece resistência aos organismos conforme eles se movem, o meio encontrado pelos mergulhadores exige um pensamento ecológico marcado pela fluidez. Designo essas duas experiências, respectivamente, como *viver-contra* [*againstness*] e *viver-com* [*withness*], o primeiro definido pela solidez da superfície terrena, o segundo, pela permeabilidade do meio líquido ou gasoso. Tais tropos coexistentes, eu sugiro, ressoam significativamente com alguns dos desafios que os extremófilos vivendo em suspensão apresentam para os neodarwinistas, cujo edifício conceitual tende a separar natureza e cultura, baseado em uma visão da vida como vivida *sobre* a terra em vez de *no* meio, assim como a tendência de conceber terra e céu como entidades separadas. Em conformidade, topologicamente o viver-contra e o viver-com não são senão um *viver-sobre* e um *viver-dentro* respectivamente.

Como a antropologia continuamente testifica, a atenção a formas de vida que são *extremamente* distantes pode revelar de maneira poderosa dimensões daquilo que é *proximamente* familiar. Como Valentine, Olsen e Battaglia propõem, corporizar “extremidade corporizada” depende de “atos de definição enquanto apontam para aquilo que está além de pensar e nomear”⁴. Para que isso ocorra, duas coisas devem ocorrer ao mesmo tempo: nós precisamos abraçar o desafio de “*linguajar*” [*linguaging*] *realidades corporais alternativas*, enquanto desestabilizamos o sensório ocidental comum sobre o qual a linguagem da ciência tem sido construída⁵. Minha agenda ao conduzir esse exercício, devo declarar de partida, é explorar a relação íntima que existe entre sentir e pensar na conceitualização das relações ambientais. Assim, meu interesse é duplo: desejo inquirir igualmente a conceitualização das relações ecológicas e a ecologia das relações conceituais. A premissa inicial para este argumento é que os modos pelos quais os cientistas e outros especialistas se referem a relações ambientais dependem não de conceitos mentais, mas daquilo a que me refiro como *ecologias conceituais*, ou seja, atos de conceber que são responsivos a e congruentes com o modo como humanos apropriam corporalmente forças ambientais através de sentir em movimento. Tal compreensão da conceitualização, eu proponho, questiona a imagem tradicional da antropologia como tradução, que tem reemergido significativamente nos anos recentes.

SUSPENSE E VAZIO

Avanços na astronáutica – especialmente após o lançamento da Estação Espacial Internacional [International Space Station – ISS] em 1998 – abriram novas

4 VALENTINE, David; OLSON, Valerie; BATTAGLIA, Debbora. Extreme: limits and horizons in the once and future cosmos. *Anthropological Quarterly*, v. 85, n. 4, 2012, p. 1007-1026. p. 1020.

5 *Linguajar* refere-se aqui a uma poesia de viver de acordo com a qual conceber conceitualmente não é representar mentalmente, mas sim ter sentido corpóreo para o mundo. Ver: SIMONETTI, Cristián. *Sentient conceptualisations*. Feeling for time in the sciences of the past. Abingdon: Routledge, 2018.

possibilidades para humanos habitarem em suspensão. Contudo, atos de suspensão no espaço sideral dependeram historicamente de treinamento sob formas similares de suspensão na terra, particularmente o mergulho subaquático. Devido a essa similaridade sem paralelo a ambientes de microgravidade, mergulhar tem abastecido as imaginações terrenas da vida humana no espaço sideral. Um exemplo significativo está em como a Nasa historicamente tem treinado astronautas e testado novos equipamentos sob a água – por exemplo, em seu Laboratório de Flutuação Neutra [Neutral Buoyancy Laboratory – NBL] atualmente em funcionamento, em Houston, Texas. Com uma piscina de aproximadamente 62 metros de comprimento, 32 de largura e 6 de profundidade, que comporta cerca de 23,5 milhões de litros de água, esse centro de treinamento contém maquetes em tamanho real das seções estadunidenses, europeias e japonesas da ISS para astronautas treinarem submersos em seus trajes espaciais. Mergulhadores autônomos profissionais salva-vidas acompanham os astronautas todo o tempo para auxiliar no treinamento. Como tem ocorrido historicamente com a exploração baseada no solo de ambientes extraterrenos na astronáutica, meios fluidos sobre a terra serviram como análogos para treinar para a suspensão no espaço sideral⁶.

No fim das contas, mergulhar não pode ser comparado à suspensão no espaço sideral. Em gravidade zero (zero-g), a ausência de peso se torna extrema, a ponto de não haver acima ou abaixo. Isso não apenas torna extremamente difícil realizar tarefas práticas, como juntar instrumentos mecânicos, como leva a uma sensação de estranhamento que progressivamente piora com o passar do tempo⁷. De modo similar, diferentemente da suspensão no espaço sideral, que é determinada pela ausência de pressão, a suspensão subaquática envolve um aumento progressivo de pressão conforme os mergulhadores submergem. Além disso, objetos sob a água experimentam mais arrasto ou resistência conforme se movem, devido à densidade do meio fluido, comparada ao vácuo que os objetos encontram no espaço sideral. Esses conjuntos diferentes de limitações influenciaram significativamente o desenvolvimento das respectivas tecnologias que permitem a humanos sobreviver e navegar nesses dois ambientes.

Não obstante, a água é um dos análogos terrestres mais próximos ao ambiente de zero-g que os astronautas podem experimentar antes de serem lançados no espaço sideral, o que explica o emaranhamento histórico dessas duas práticas e seus desenvolvimentos tecnológicos. De certo modo, astronautas se tornam mergulhadores antes de experimentarem suspensão no espaço sideral. O mergulho autônomo ou *scuba*, acrônimo de “dispositivo para respiração subaquática autocontido” [*self-contained underwater breathing apparatus*], é atualmente a forma mais popular de mergulhar e está historicamente relacionado ao crescimento da preservação

6 MESSERI, Lisa. Earth as analog: the disciplinary debate and astronaut training that took geology to the Moon. *Astropolitics*, v. 12, p. 196-209, 2014.

7 Tecnicamente, não existem situações de gravidade zero. Ainda que humanos possam experimentar níveis crescentes de suspensão conforme se movem para longe de massas grandes, o que Battaglia descreve como zero-g é um estado que jamais será alcançado. Ver: BATTAGLIA, Debbora. Coming in at an unusual angle: exo-surprise and the fieldworking cosmonaut. *Anthropological Quarterly*, v. 85, n. 4, 2012, p. 1089-1106.

marinha e arqueologia subaquática, duas práticas que acompanhei etnograficamente de perto, ao longo dos últimos dez anos, tanto no Chile quanto na Escócia, no processo de obter qualificações recreativas e profissionais. Desenvolvido por Emile Gagnan e Jacques-Yves Cousteau em 1946, o mergulho autônomo rapidamente se tornou a tecnologia de respiração preferida para explorações científicas de oceanos em primeira mão. Diferente do capacete de mergulho desenvolvido por Augustus Siebe em 1819, a tecnologia do *scuba* permite a mergulhadores respirar autonomamente e mover-se livremente submersos. Tanques de ar comprimido, respirado através de um regulador de boca, garantem aos mergulhadores independência da superfície, enquanto nadadeiras de borracha substituíram as botas de metal que os prendiam com segurança ao solo marinho. O capacete de cobre de Siebe era extremamente pesado sob a água e incluía uma válvula exaustora para liberar o excesso de bolhas de ar, que forçava os mergulhadores a permanecer eretos. O ar preso no traje expandia durante a subida e fazia o mergulhador reemergir em altas velocidades, o que levava à doença descompressiva. Causado por uma liberação rápida de moléculas de nitrogênio acumuladas no sangue em forma de bolhas, o problema frequentemente resultava em paralisia ou morte. Pela primeira vez, o mergulho autônomo tornou a suspensão subaquática possível para além da capacidade dos pulmões humanos, como ilustrado na foto (Figura 1) que tirei em 2009 de um arqueólogo subaquático experiente compondo um desenho técnico em escala de uma canoa enquanto estava submerso em um lago no Chile central.



Figura 1 – Arqueólogo mergulhador submerso faz um desenho técnico. Foto: Cristián Simonetti

A suspensão é crucial para o mergulho científico porque ela previne que os mergulhadores científicos pisem em coisas valiosas que eles desejam inspecionar enquanto são empurrados pelas correntes subaquáticas. Para os arqueólogos e biólogos com quem trabalho, a suspensão permite que eles naveguem por cima, respectivamente, da cultura material e da vida, sem perturbá-las. Isso permite que

eles se dediquem ao passado humano e ao futuro da vida, enquanto contemplam ambos à distância⁸. Dominar a arte da suspensão envolve um longo processo de habilitação [*enskilment*] que começa com o mergulho recreativo e continua crescendo até as qualificações profissionais. O treino depende da reconstituição das comunidades de aprendizado por meio da formação de aprendizes, na qual mergulhadores avançados se tornam instrutores, um caminho que eu mesmo segui em 2011 quando mergulhava em uma filial local do BSAC em Aberdeen. Nesse ciclo, mergulhadores de todos os níveis praticam suas habilidades continuamente. Devido aos altos riscos envolvidos em respirar ar comprimido sob pressão, é comum que os mergulhadores manifestem preocupações antes de um mergulho se eles ficaram muito tempo longe do mar, especialmente se o mergulho envolver submersão profunda. Diferentemente de outras formas de habilitação, como andar de bicicleta, mergulhadores frequentemente se preocupam que o tempo vá diluir suas habilidades⁹.

Instrutores com frequência usam diversos exercícios para ensinar e praticar suspensão. Por exemplo, o treino que eu recebi em 2006 como parte de uma qualificação básica para a Padi (Associação Profissional de Instrutores de Mergulho [Professional Association of Diving Instructors]), conhecida como Open Water [Mar aberto], envolvia aprender tanto a ficar na posição em uma profundidade específica quanto a navegar ao longo do solo marinho usando minhas nadadeiras para propulsão e minha cabeça para controlar a direção do meu movimento. Conseguir manter suspensão estática e dinâmica exige mais alguns exercícios simples, nos quais os novatos desenvolvem um senso de diferentes aspectos que afetam sua flutuação. Um exercício-padrão, comum nas escolas de treinamento e frequentemente praticado em uma piscina, faz com que os novatos ajoelhem sob a água para que eles experimentem como a mudança de volume de ar dentro de seus pulmões afeta sutilmente sua flutuação. Além dos sacos que eles podem inflar à vontade com ar de seus tanques, mergulhadores autônomos dependem muito da respiração para controlar sua posição vertical. Em flutuação neutra, exalar permite que os mergulhadores afundem, enquanto inalar os eleva.

Praticar a habilidade posteriormente em águas abertas frequentemente envolve um período inicial no qual os novatos confrontam o que pode ser descrito como uma

8 Esse encontro subaquático com a arqueologia e a biologia corresponde a uma tendência comum entre as comunidades de mergulhadores ligadas à Associação Profissional de Instrutores de Mergulho [Professional Association of Diving Instructors (Padi)], a Confederação Mundial de Atividades Subaquáticas [Confédération Mondiale des Activités Subaquatiques (CMAS)] e ao Clube Britânico Sub-Aqua [British Sub-Aqua Club (BSAC)]. Mergulhadores aprendem a se engajar na vida e na cultura material subaquáticas como algo para ser visto mas não tocado. Ver: STRAUGHAN, Elizabeth R. Touched by water: the body in scuba diving. *Emotion, Space and Society*, v. 5, 2012, p. 19-26; MERCHANT, Stephanie. Negotiating underwater space: the sensorium, the body and the practice of scuba-diving. *Tourist Studies*, v. II, n. 3, 2011, p. 215-234.

9 Há variações importantes entre as comunidades de treinamento. Por exemplo, de modo diverso da CMAS e da Padi, o treinamento no BSAC depende principalmente de voluntários. Ainda, o quanto mergulhadores estão dispostos a correr riscos varia imensamente de uma comunidade para outra e de país para país. Essas comparações estão, infelizmente, fora do escopo desta discussão (ver também nota 6).

ansiedade gerada pelo vazio, um desafio que nem todo novato consegue superar. Intensificada pelo desconforto de respirar pela boca, essa ansiedade resulta de um profundo estranhamento devido à súbita ausência de chão. É interessante notar que, conforme os novatos bem-sucedidos superam essa ansiedade inicial e embarcam na arte da suspensão, a habilitação é frequentemente avaliada em termos de profundidade. Dados os efeitos extremamente perigosos de descompressão, que aumentam conforme os mergulhadores vão mais fundo, os avanços em suspensão vertical são frequentemente medidos ou avaliados por aquilo que os mergulhadores autônomos na Grã-Bretanha e nos EUA chamam de *progressões de profundidade* [*depth progressions*]. Isso se refere a uma sequência planejada de imersões que vagarosamente aumenta em profundidade, seguida pelos mergulhadores conforme eles progredem para certificações mais avançadas. Essa visão de habilitação orientada para o fundo contrasta como as imagens mais comuns de progresso, como ascensão para os céus ou projeções sagitais para um horizonte que recua. Os progressos de habilitação que não seguem para o alto ou para frente, mas para o fundo rumo ao futuro, que são replicados no modo como organizações de mergulho, incluindo a CMAS, a Padi e o BSAC¹⁰, ilustram seus níveis de certificação como um movimento para o fundo. Uma caricatura dessa orientação para o fundo na habilitação é ilustrada pela foto (Figura 2) que tirei em 2011 da camiseta de um estudante de biologia marinha depois de um mergulho recreativo à deriva em um rio a nordeste da Escócia.



Figura 2 – Evolução indo mais fundo. Foto: Cristián Simonetti

Ideias similares são comuns nos mergulhos livres, nos quais o objetivo final é ir tão fundo quanto possível com uma única respiração. Desde 1980, particularmente depois de recordes mundiais pioneiros, como os de Enzo Maiorca, mergulhadores constantemente empurraram os limites do mergulho livre. Como resultado desses esforços, fisiologistas foram forçados a descer o limite da resistência humana à

¹⁰ Para siglas, ver nota 8.

pressão, que tem sido assunto de especulação pelo menos desde Aristóteles¹¹. No que tange às certificações, a Aida (Associação Internacional para o Desenvolvimento da Apneia [Association Internationale pour le Développement de l'Apnée]), a principal associação para o desenvolvimento de mergulho livre, emprega um sistema similar ao do mergulho autônomo, no qual os níveis básicos e graus de habilitação são sistematicamente diferenciados por profundidade¹².

É interessante notar que progressões semelhantes para o fundo podem ser observadas na história da tecnologia de mergulho. Um exemplo famoso é o desenvolvimento dos relógios de mergulho, particularmente a linha submersível da Rolex. O fabricante do relógio de pulso tem uma longa tradição de estabelecer recordes mundiais subaquáticos e em outros ambientes extremos, como em altas altitudes e latitudes dos Andes ou da Antártida, respectivamente. De significância histórica particular é o relógio de pulso Rolex Deep Sea Special, que foi preso ao submersível Trieste em 1960. Comandado pelo oceanógrafo e engenheiro suíço Jacques Piccard e o tenente da marinha dos EUA Don Walsh, o Trieste mergulhou na Fossa das Marianas em janeiro daquele ano. No ponto mais profundo da terra, o Rolex alcançou 10.916 metros no mergulho mais profundo que um relógio de pulso e um veículo tripulado um dia alcançaram¹³.

Crucial para essa progressão subaquática para o fundo é a ausência radical de chão, mencionada acima, em relação à qual os mergulhadores precisam se acostumar. Deixe-me explorar isso mais além ao prestar atenção à experiência comum de um mergulhador entrando no mar pela praia. Conforme o mergulhador anda para o mar, coloca suas nadadeiras e submerge na água, o ambiente circundante muda completamente. A vida ao longo de superfícies subitamente se interrompe conforme o mergulhador entre em meio fluido. Em particular, o chão no qual o mergulhador esteve andando rapidamente se transforma em *leito* (o *leito* marinho), sobre o qual o corpo é suspenso e os olhos repousam. Nesse contexto, o horizonte distante é substituído por um vazio abrangente, no qual se sentir em casa não significa assegurar um *lugar* – frequentemente definido em contraposição à visão cartográfica tradicional de *espaço*, nomeadamente uma projeção plana de chão acessado de um ponto de vista aéreo, como se de lugar nenhum. Definido não pela resistência que o chão provê para locomoção, ou seja, um *viver-contra*, sentir-se em casa em suspensão envolve imergir a si mesmo na fluidez permeável do meio circundante, sensorialmente abraçando o *viver-com*. Mergulhadores não se movem *contra* o chão, mas *com* as forças das águas.

11 FERRETTI, Guido. Extreme human breath-hold Diving. *European Journal of Applied Physiology*, v. 84, 2001, p. 154-171. p. 255.

12 AIDA – International Association for the Development of Apnea. Symbol of freediving. Worldwide freediving community. Disponível em: <www.aidainternational.org>. Acesso em: abr. 2016.

13 ROLEX Official retailer. Rolex and exploration. The deepest dive. Disponível em: <www.rolex.com/science-and-exploration/exploration-underwater.html>. Acesso em: abr. 2016.

ANDAR E HORIZONTE

Tal como as conquistas do mergulho autônomo em se apropriar dos mares por meio do controle da flutuação, a suspensão é também um tropo significativo para entender ambientes extremos, particularmente o espaço sideral. Contudo, essa imagem de suspensão frequentemente parece subsumida por tropos que se referem ao movimento ao longo da superfície terrena. Do ponto de vista da astronáutica, a coexistência dos tropos de superfície e de suspensão é bem capturada no modo como os astronautas se referem à experiência de vestir um traje do lado de fora de uma espaçonave. Astronautas chamam esse ato de “caminhada espacial [*spacewalk*]”, conduzida por eles de dentro de trajes projetados para andar em superfícies sólidas (ao invés de navegar dentro de um meio), ainda que frequentemente enquanto em suspensão total com um cabo de segurança preso à nave. Desse modo, muitas das assim chamadas “caminhadas espaciais”, incluindo a famosa conduzida pelo tenente Edward White em 1965 (creditado como o primeiro norte-americano a andar no espaço), dificilmente se parecem com andar. Retornando ao treinamento subaquático dos astronautas da Nasa, esse contraste entre andar e flutuar enquanto suspensos no meio é também visível no logo da NBL, que exibe um mergulhador autônomo próximo a um astronauta em um traje espacial, ambos em suspensão (Figura 3).



Figura 3 – Logotipo do Laboratório de Flutuação Neutra (Neutral Buoyancy Laboratory, Nasa Johnson Space Centre). Cortesia da Wikimedia Commons

Vale notar que os projetos iniciais de trajes espaciais buscaram inspiração nos trajes de pressão desenvolvidos para voos em altas altitudes. Esses, por sua vez, foram inspirados em tecnologias de mergulho, com a exceção de que os trajes de voo tinham que proteger o usuário de uma súbita perda de pressão¹⁴. Do mesmo modo, trajes espaciais contemporâneos usam dispositivos de respiração que parecem com um *rebreather*, outra forma de tecnologia de mergulho autônomo cujos primeiros protótipos remontam ao final do século XIX¹⁵. Contudo, devido à ausência de arrasto no espaço sideral, astronautas não podem navegar como mergulhadores fazem com nadadeiras sob a água. Determinados pelo desenho de seus trajes – orientados para andar –, os astronautas parecem limitados a caminhar no meio, mesmo enquanto suspensos, como ocorria com os mergulhadores subaquáticos quando o capacete de Siebe ainda estava em uso. Não surpreende que falantes de espanhol e francês usem o mesmo termo tanto para os capacetes de mergulho e de trajes especiais (*escafandra* e *scaphandre*, respectivamente).

Outro exemplo da confluência dos tropos de superfície e de suspensão é o uso muito disseminado da imagem de horizonte na compreensão acadêmica da vida extrema. Dentro das humanidades, isso é exemplificado pela introdução de Valentine, Olsen e Battaglia ao especial sobre o assunto publicado na *Anthropological Quarterly* em 2012. Informados pela pesquisa de Battaglia em zero-g entre cosmonautas de campo, os três autores argumentam que, por um lado, compreender “o extremo é um ato de *suspensão*”¹⁶. Contudo, em contraste com essa imagem, Valentine, Olson e Battaglia também definem o “extremo” como marcado pelo jogo recíproco entre as noções complementares de *limite* e *horizonte*¹⁷. O contraste entre esses dois tropos se torna paradoxal se considerarmos os artigos incluídos no especial do periódico. Ainda que esses estudos tenham pouco a ver com o movimento horizontal através da superfície terrena – eles, ao contrário, focam nas partidas verticais da superfície –, o termo “horizontes” domina a linguagem usada para entender suspensão em ambientes extremos.

Outro exemplo dessa confluência pode ser encontrado na famosa TED Talk de Nathalie Cabrol, a primeira dedicada à astrobiologia. Cabrol é a diretora do Centro Carl Sagan e mergulhadora científica profissional que estuda micróbios em lagos de altas altitudes nos Andes, que servem de análogos para as formas de vida que os astrobiólogos esperam descobrir em outros planetas. Na palestra, dedicada à hipotética chegada da vida na Terra, ela examina a longa história que nosso planeta compartilha com seus vizinhos no sistema solar. Em particular, ela explora a relação da Terra com Marte, que lançaram asteroides um contra o outro durante seus estágios iniciais de formação Além do alcance corrente da pesquisa científica contemporânea,

14 DE MONCHAUX, N. *Spacesuit: Fashioning the Apollo*. Cambridge, MA: MIT Press, 2011, p. 61.

15 Os *rebreathers*, ao contrário do *aqualung*, recirculam o ar exalado pelos mergulhadores.

16 VALENTINE, David; OLSON, Valerie; BATTAGLIA, Debbora, op. cit., p. 1020 (grifo meu); também BATTAGLIA, Debbora, op. cit.; BATTAGLIA, Debbora (Ed.). *ET Culture: Anthropology in Outerspaces*. Durham: Duke University Press, 2005.

17 VALENTINE, David; OLSON, Valerie; BATTAGLIA, Debbora, op. cit.

a chegada de vida microbial na terra, vivendo em suspensão, constitui um “evento horizonte [event horizon]” aos olhos de Cabrol¹⁸.

Tal como a imagem da caminhada no espaço, que nos convida a nos apropriarmos da suspensão por meio de *viver-contra* (e *-sobre*), a imagem do *horizonte* também se relaciona com a posição de um observador se movendo horizontalmente no chão. De acordo com Geniusas, usos temporais do termo parecem ter acompanhado a filosofia ocidental desde tempos imemoriais. Originalmente relacionado com a delimitação de fronteiras, o uso do termo grego *horizō* (ὁρίζω) é registrado desde a época do Novo Testamento, referindo-se à chegada de Cristo na terra como predeterminada pela vontade de Deus. Palavras como “prioridade” (*proorizo*) derivam da mesma raiz, novamente ligadas ao ato de planejar uma ação futura. O termo pode também ser traçado ao subsequente período neoplatônico, particularmente ao *Livro das causas* (*Liber de causis*), uma obra popular na Idade Média que com frequência é atribuída erroneamente a Aristóteles. Posteriormente, o conceito se tornou popular devido aos escritos de filósofos modernos famosos, como Leibniz ou Kant, transformando a noção em um tropo-padrão na compreensão continental de tempo¹⁹. Para tomar um exemplo bem conhecido da filosofia europeia, Heidegger, logo no início de *Ser e tempo*, define “tempo como o *horizonte* possível de qualquer compreensão”²⁰. Usos similares da palavra podem ser encontrados na visão de percepção de Merleau-Ponty, na compreensão de Stiegler de tecnologia e, fora da tradição fenomenológica, na compreensão de Deleuze e Guattari de conceitos²¹. Ser, perceber, criar e conceber foram definidos temporalmente por horizontes.

Em termos de práticas filosóficas, a prevalência do horizonte não surpreende, dado o papel histórico do caminhar na filosofia ocidental. De acordo com Solnit²², em sua história do caminhar, no Ocidente, *pensar* tem sido intimamente relacionado com o ato de *caminhar*, que prevaleceu no período romântico do século XVIII, particularmente após os escritos de Rousseau. Contudo, a imagem pode ser traçada de volta à caminhada de Platão para fora da caverna e no mito da escola peripatética Aristotélica. Se os filósofos fossem minhocas ou micróbios, respectivamente vivendo

18 CABROL, Nathalie. How Mars might hold the secret to the origin of life. This talk was presented at an official TED conference, and was featured by our editors on the home page. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/nathalie_cabrol_how_mars_might_hold_the_secret_to_the_origin_of_life?language=en>. Acesso em: out. de 2016.

19 GENIUSAS, Saulius. *The origins of the horizon in Husserl's phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

20 HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Malden, MA: Blackwell, 1962, p. 1 (grifo meu).

21 MERLEAU-PONTY, Maurice. *The phenomenology of perception*. Translated by C. Smith. London: Routledge, 2002, p. 26; STIEGLER, Bernard. *Technics and time, I: The fault of Epimetheus*. Translated by R. Beardsworth and G. Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998, p. ix; DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *What is philosophy?* Translated by H. Tomlinson and Graham Burchill. London: Verso, 1994, p. 36. O estruturalismo, ao contrário da fenomenologia, enfatizou a compreensão do significado como enterrado sob superfícies que espelhavam uma visão estratigráfica do tempo que autores como Lévi-Strauss emprestaram da arqueologia, inspirados principalmente por Freud. Ver: SIMONETTI, Cristián, op. cit.

22 SOLNIT, Rebecca. *Wanderlust: a history of walking*. London: Penguin Books, 2001.

dentro do solo ou suspensos em meio fluido, eles provavelmente iam criar uma linguagem totalmente diferente para falar sobre o tempo.

Atualmente, a imagem de horizonte se sobrepõe parcialmente com o uso muito difundido de expressões temporais de línguas indo-europeias que se referem ao passado como atrás e ao futuro como à frente, de novo baseadas no movimento dos objetos ao longo da superfície do chão²³. Essas imagens se sobreporiam também às narrativas modernas de progresso, incluindo compreensões da evolução humana como resultantes de uma progressiva verticalização da postura corporal e distanciamento dos olhos do chão. Isso é exemplificado pela narrativa muito difundida da evolução do *genus Homo*, descrito como crescendo para cima em sua caminhada para fora da África. Isso também é replicado na compreensão da evolução tecnológica, com frequência conectada à emergência do bipedismo em homínídeos e à correspondente liberação das mãos. No caso particular dos humanos anatomicamente modernos, liberar suas mãos lhes permitiu não apenas criar ferramentas, mas também desenvolver uma capacidade para a linguagem por meio do uso de gestos manuais. A famosa figura de Huxley²⁴, na qual primatas estão alinhados em sequência (Figura 4), constitui uma das primeiras tentativas de sintetizar essa narrativa em uma representação visual, cujas raízes recuam ao menos até o livro de Darwin *A descendência do homem*²⁵. Essa imagem horizontal de progresso ao longo da superfície da terra contrasta exaustivamente com a imagem de progressão em profundidade oferecida por mergulhadores autônomos, cuja habilitação tem dependido do domínio da suspensão por meio de um distanciamento histórico do chão.

23 NÚÑEZ, Rafael; COOPERRIDER, Kensy. The tangle of space and time in human cognition. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 17, n. 5, 2013, p. 220-229.

24 HUXLEY, Thomas Henry. *Evidence as to man's place in nature*. London: Williams & Norwood, 1863.

25 DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex*. London: John Murray, 1874. Para uma versão contemporânea desse argumento acerca da evolução da tecnologia e da linguagem, ver: CORBALLIS, Michael. *From hand to mouth: the origins of language*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002; INGOLD, Tim. *Being alive*. London: Routledge, 2011.

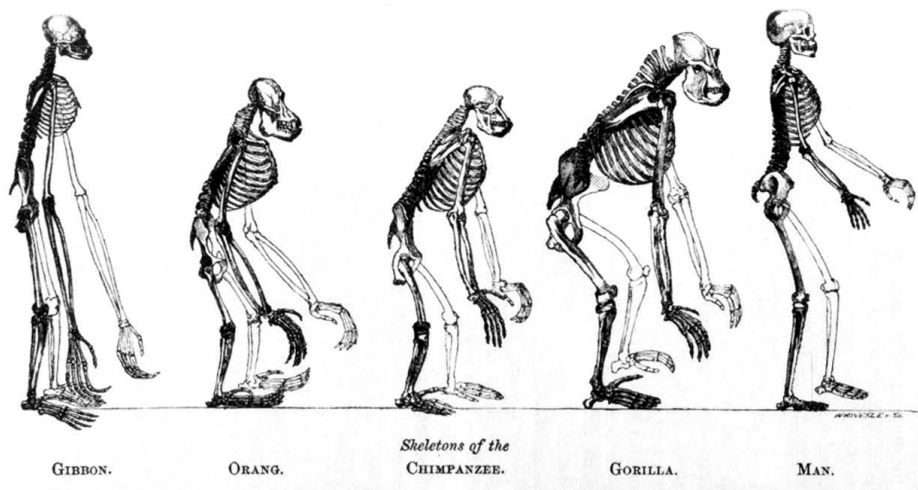


Figura 4 – Reproduzido de HUXLEY, Thomas Henry. Evidence as to man's place in nature, 1863

SUSPENSÃO MICROBIAL

Vamos tratar mais criticamente do modo como astrobiólogos, como Cabrol, compreendem a história da suspensão microbial, por meio de tropos baseados em terra. Para campos de pesquisa emergentes como astrogeologia e astrobiologia, ambientes extremos no nosso sistema solar podem dar pistas das histórias orgânicas e inorgânicas de nosso planeta que não estão registradas ou que foram apagadas tectonicamente. Por sua vez, ambientes extremos na Terra atualmente guiam a busca pelas origens da vida através do Universo²⁶. Esses ambientes e os organismos que nele vivem estão mudando nossa compreensão do que constituem condições acolhedoras para o desenvolvimento da vida. A vida não é mais vista como exclusivamente ligada aos tipos de ambientes que florescem próximos à superfície terrena. O trabalho de Helmreich na Califórnia com os microbiólogos marinhos estudando os microrganismos hipertermófilos explora alguns dos desafios apresentados por extremófilos²⁷. Esses micróbios, que guardam pistas sobre as origens da vida, apresentariam o que é conhecido na genética como *transferência lateral*, o que desafia algumas premissas básicas que sustentam as teorias neodarwinistas de evolução. Especificamente, isso desafia a ideia de que a evolução segue linhas de descendência claras, assim como a visão de que as variações sob a seleção natural são formadas antes de os organismos encontrarem seus ambientes. Micróbios hipertermófilos teriam a capacidade de trocar genes conforme eles interagem em um meio comum,

26 CABROL, Nathalie; GRIN, Edmond (Ed.). *Lakes on Mars*. Amsterdam: Elsevier, 2010; BILLI, Daniela et al. Cyanobacteria from extreme deserts to space. *Advances in Microbiology*, v. 3, 2013, p. 80-86.

27 HELMREICH, Stefan. *Alien ocean: anthropological voyages into microbial seas*. California: University of California Press, 2008.

resultando na necessidade de redesenhar a árvore da vida baseada não em bifurcação, mas em constante *hibridização*. Desse modo, a separação neodarwinista de evolução e desenvolvimento (filogênese e ontogênese) como duas sequências independentes (diacrônica e sincrônica) tem sido questionada, alinhada com o que, por exemplo, proponentes da ontogênese, epigênese e simbiogênese têm defendido²⁸. Seleção natural não é mais o único princípio abrangente para entender evolução²⁹.

Como Helmreich acertadamente indicou, essa concepção de evolução se assemelha a visões antropológicas contemporâneas do parentesco baseadas em *modos de relacionalidade*, como opostas aos *modelos de consanguinidade*³⁰. Também se assemelha a visões tradicionais de mudança na antropologia cultural. O famoso contraste de Alfred Kroeber da *árvore da vida* e da *árvore do conhecimento*³¹ provê um exemplo certo, condensando aspectos-chave de como a natureza e a cultura foram historicamente compreendidas na ciência ocidental. De acordo com Kroeber, mundos de significação, resultando do aparecimento recente dos humanos na evolução, repousam em um substrato biológico comum. Mais importante, natureza e cultura aderem a princípios opostos que as dispõem separadas como dois registros incomensuráveis na evolução. Tradicionalmente, a evolução biológica é definida por bifurcação, enquanto a evolução cultural resulta de hibridização. Nos estudos contemporâneos de micróbios, a natureza subitamente se assemelha à cultura, virando de ponta-cabeça categorias tradicionais da ciência ocidental (Figura 5). O fluxo de entidades suspensas em um meio comum é agora crucial para a evolução tanto biológica quanto cultural. De modo semelhante à troca de conhecimento cultural por meio de som e ar, que permite a difusão cultural e a hibridização, a transferência lateral depende da troca de genes por meio de um meio fluido. Como na transição dos tropos de superfície aos de suspensão no mergulho, os desafios colocados pelos extremófilos se referem à transição da superfície para o meio – um movimento conceitual dos arredores hospedeiros das superfícies terrenas nos

28 OYAMA, Susan; GRIFFITHS, Paul E.; GRAY, Russell D. *Cycles of contingency: developmental systems and evolution*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001; MARGULIS, Lynn. Kingdom animalia: the zoological Malaise from a microbial perspective. In: MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion (Ed.). *Slanted truths: essays of Gaia, symbiosis, and evolution*. New York: Copernicus, 1997, p. 91-112; INGOLD, Tim; PÁLSSON, Gísli. *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013; HIRD, Myra J. *The origins of sociable life: evolution after science studies*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

29 FUENTES, Agustín. A new synthesis. Resituating approaches to the evolution of human behaviour. *Anthropology Today*, v. 25, n. 3, 2009, p. 12-17.

30 HELMREICH, Stefan, op. cit.; CARSTEN, Janet. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, v. 22, n. 2, 1995, p. 223-241; STRATHERN, Marilyn. *After nature: english kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; PÁLSSON, Gísli. The Web of Kin. An online genealogical machine. In: BAMFORD, Sandra; LEACH, James (Ed.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 2009, p. 84-110; LEACH, James. *Creative land: place and procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. Oxford: Berghahn, 2003.

31 KROEBER, Alfred. *Anthropology* (revised edition). New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1948.

quais humanos congregam “em segurança”, para a suspensão alienante na qual os micróbios habitam.

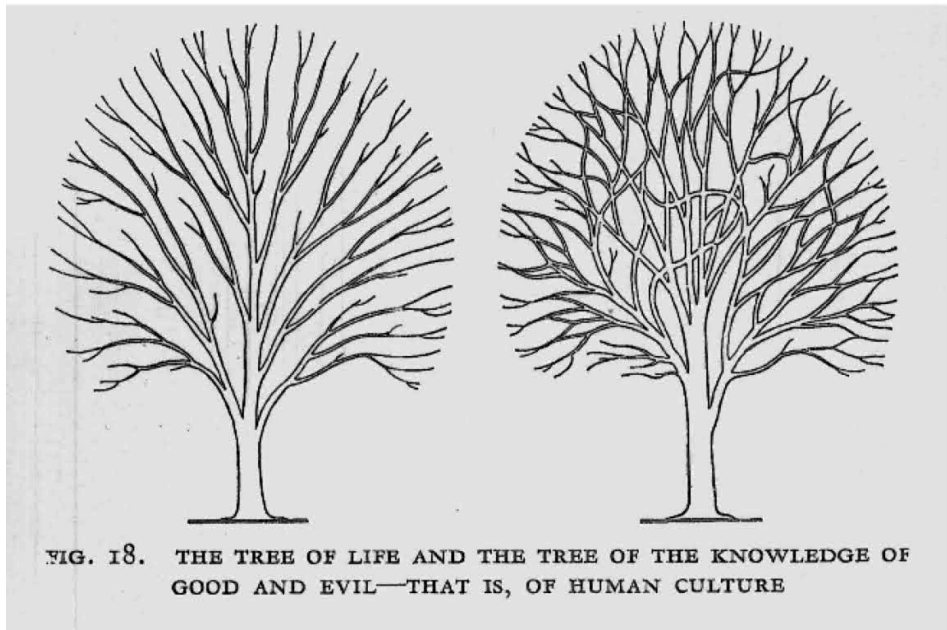


Figura 5 – A árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal – ou seja, da cultura humana. Reproduzida de: KROEBER, Alfred. *Anthropology*, 1948, p. 260

Para alguns acadêmicos, o engajamento crítico oferecido pelos micróbios vivendo em suspensão é algo mais que adicionar ainda outro princípio complementar à seleção natural. É também uma mudança da compreensão de organismos e ambientes. Mover-nos de um foco nas superfícies sólidas para o meio fluido em nossa compreensão da vida – da *biofilia em superfície* para a *biofilia em suspensão*, na qual a vida não se localiza *sobre* os planetas, mas *dentro* deles – corresponde a uma mudança de nossa compreensão dos organismos de *seres [beings]* para *devires [becomings]*. Dado o modo como a vida em geral depende de organismos compartilhando nutrientes por meio de um meio comum, entrar em suspensão pode nos levar a imaginar um ambiente mais compatível com aquilo que Haraway chama de *ação composta [compost action]*³². Ao mesmo tempo, pode convidar humanos a corporizar sua *constituição de húmus*, ou seja, uma compreensão da evolução humana como inseparável dos seus ambientes circundantes e da coevolução de outras espécies, incluindo a vida microbial³³.

Isso é precisamente o que Ingold propõe em sua crítica da exabitação [*exhabitation*] humana, tal como definida por uma compreensão do chão como um limite sólido

32 HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, v. 6, 2015, p. 159-165.

33 Ver também: TSING, Anna. Unruly edges: mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, v. 1, 2012, p. 141-154.

dividindo a terra abaixo do céu acima³⁴. Abastecida pela expansão dos ambientes urbanos, dominada pelas superfícies impermeáveis feitas de asfalto e concreto, essa imagem do chão falha ecologicamente, posto que nenhuma vida poderia crescer atravessando limites tão sufocantes. É apenas pela contínua troca de nutrientes, oxigênio e energia solar entre terra e céu que a vida na terra é possível. Também é precisamente nessa troca que os organismos se tornam um com seu ambiente circundante – como, por exemplo, na respiração e alimentação. Inalar ar e engolir comida requerem que os organismos absorvam parte do ambiente enquanto liberam uma parte de si ao exalar e defecar. Em tal mundo, o chão não é um limite, mas uma zona de troca e regeneração, continuamente crescendo. Por sua vez, em tal mundo os organismos não são ex-habitantes mas in-habitantes, posto que eles não vivem *sobre* o solo mas literalmente *nele*, conforme eles se tornam parte de sua transformação contínua. Além disso, nesse fluxo contínuo, organismos não *existem*, e sim *ocorrem*, cada um se tornando uma trajetória em uma *trama* aberta na qual as linhas de vida se tornam emaranhadas. Tal como ocorre no contínuo ajuste dos sentidos do mergulho ao fluxo do meio, para prevenir que o tempo dilua a habilitação, o morar nessa abordagem não é definida pelo viver-contra, mas viver-com³⁵.

ECOLOGIAS CONCEITUAIS

O exercício acima foi uma tentativa de explorar ecologias conceituais que os ambientes extremos geram para a compreensão da vida humana e microbial. A terminologia usada para imaginar a vida extrema denota uma transição parcial da *geografia conceitual* para uma *esfereologia conceitual*, vivida respectivamente sobre superfícies e no meio³⁶. Esse distanciamento parcial da vida sobre a terra não surpreende, dado como, por exemplo, a maior parte das ideias sobre evolução foi desenvolvida ao se permanecer confortavelmente sobre a terra ou sobre conveses de navios científicos, ou como narrativas de empreendimentos humanos para o espaço sideral com frequência começam com o famoso salto adiante de Armstrong para a superfície da Lua (Figura 6)³⁷.

34 INGOLD, Tim. *Being alive*. London: Routledge, 2011.

35 Uma separação entre terra e céu, substância e meio, é compatível com a imaginação ocidental que separa matéria e espírito. Do mesmo modo, a imagem metabólica do chão e da pele dos organismos vivos proposta por Ingold desafia implicitamente o dualismo ocidental.

36 Ver também: SLOTERDIJK, Peter. *Spheres, Volume I: Microspherology*. Translated by W. Hoban. Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2011.

37 Os astronautas lidam com a suspensão fora de sua espaçonave ao calçar botas pesadas tais como aquelas usadas pelo traje de mergulho de Siebe, oferecendo uma apropriação pedestre dos chãos extraterrenos.

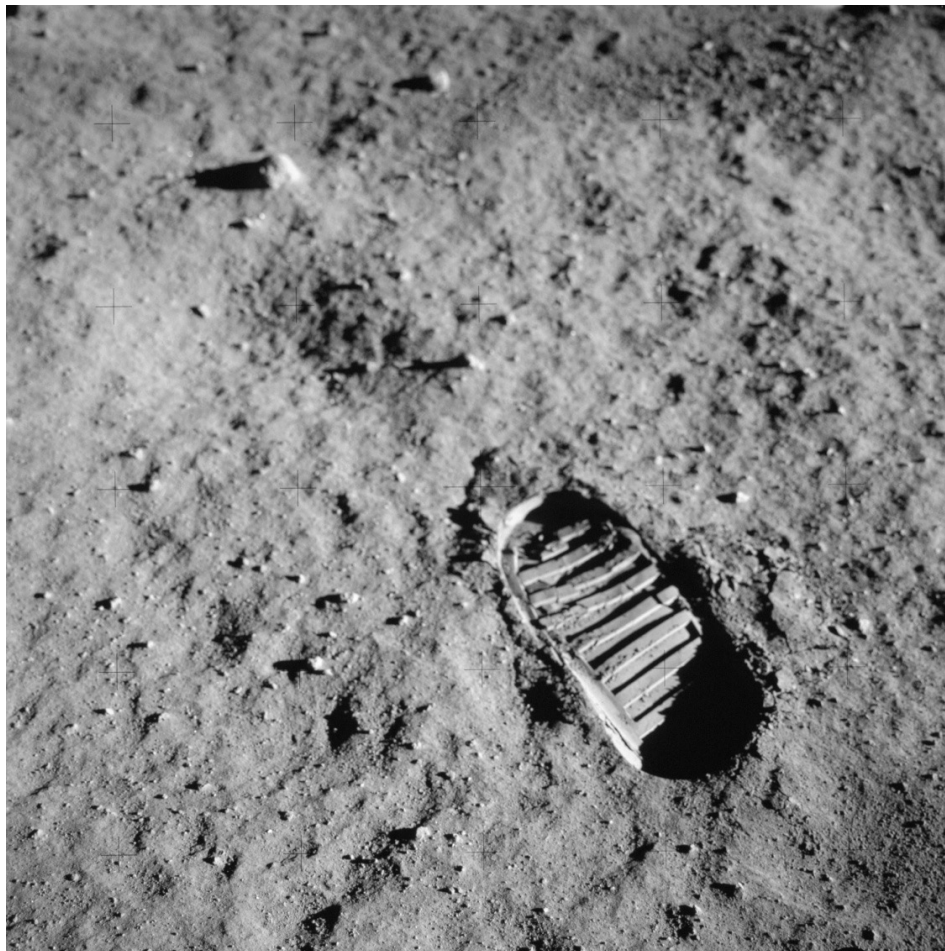


Figura 6 – Passo inaugural de Neil Armstrong. Cortesia da Nasa

Contudo, se a compreensão da vida extrema não é um mero esforço conceitual, mas de algum modo envolve um ato de suspensão, como Valentine, Olsen e Battaglia propõem, então o desafio não é simplesmente expandir nossa mirada limitada ao andar um pouco mais, na expectativa de que nossos horizontes recuarão ainda mais³⁸. Radicalmente, o desafio implica em saltar dentro do vazio, deixar-nos ir! Talvez um dia astronautas e astrobiólogos possam seguir mergulhadores em sua transição do pisar sólido para a suspensão fluida, espelhando sua metamorfose de humanos para focas ou peixes, uma imagem comum usada por mergulhadores profissionais

38 VALENTINE, David; OLSON, Valerie; BATTAGLIA, Debora, op. cit.

próximos às costas chilenas. Quais termos eles escolherão em suas imaginações de possibilidades de vida? Ninguém sabe³⁹.

Levar a sério essa ecologia de conceitos implica em afastar-se da perspectiva na qual estudar outras formas de vida humanas e não humanas envolve saber *sobre* eles. Do ponto de vista particular de antropologia, isso requer o distanciamento de uma compreensão da disciplina como a arte da tradução, um tema recorrente na antropologia social britânica que recentemente reemergiu em uma edição especial do periódico *HAU*, publicado em 2014⁴⁰. Essa ideia parece se sustentar em narrativas da excepcionalidade humana, particularmente a visão de que humanos evoluíram para fora da natureza por meio da capacidade de colocar ideias em palavras. Por sua vez, reduz-se frequentemente conhecer outras espécies a algum tipo de ventriloquismo. Descritas como “não humanos”, espécies companheiras com frequência parecem definidas por aquilo que lhes falta de uma perspectiva humana⁴¹. Propostas recentes para estabelecer parlamentos não humanos ou uma compreensão das espécies companheiras como os *semioticistas* de Peirce são dois exemplos dessa tendência⁴². Ainda assim, conhecer outros humanos e, por meio deles, outros seres requer perturbar a familiaridade de nosso sensorio ocidental no qual nossos modos de conceber foram construídos, aprendendo a ser afetados pelo mundo de outra forma. Remeter-se a uma compreensão do fluxo invisível da significação cultural como construída sobre a fisicalidade dura, esse sensorio ocidental atualmente corresponde a como o asfalto e o concreto impermeabilizam superfícies que dividiram terra e céu, supostamente erguendo sociedades modernas para além da natureza e tradição⁴³.

Como eu sugeri aqui, isso não deveria resultar em descartar conceitos, como se os antropólogos devessem desistir de comparar como culturas vieram a conceber o mundo de diferentes formas, buscando um retorno ingênuo à experiência preconceitual. Antes, é um convite para cultivar criticamente uma forma de significação na qual a conceitualização não está mais trancada dentro de capacidades mentais, mas, ao invés disso, se torna inseparável do ajuste sensorial às forças do

39 Ainda que em teoria nenhum humano nasça como um extremófilo, nós nascemos todos em suspensão no útero. Além disso, toda vida evoluiu do mar. Do mesmo modo, há uma primazia da suspensão no modo como nós viemos a conhecer o mundo. HELMREICH, Stefan, op. cit.

40 HANKS, William; SEVERI, Carlo. Translating worlds: the epistemological space of translation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014, p. 1-16; ASAD, Talal. The concept of cultural translation in British social anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Ed.). *Writing culture: the politics and poetics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 2010, p. 141-164; DE LA CADENA, M. *Earth beings. Ecologies of practice across the Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

41 KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, 2010, p. 545-576.

42 LATOUR, Bruno. *We have never been modern*. Translated by C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993; KOHN, Eduardo. How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transpecies engagement. *American Ethnologist*, v. 34, n. 1, 2007, p. 3-24; DESCOLA, Philippe. All too human (still): a comment on Eduardo Kohn's *How forests think*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014, p. 267-273.

43 INGOLD, Tim. *The life of lines*. Abingdon: Routledge, 2015.

ambiente de modos que são responsivos ao movimento e ao gesto. Desse modo, conhecer outras formas de vida não demanda *tradução* mas *transmutação*.

Essa transmutação, devo notar, assemelha-se de muitos modos à famosa transmutação que Viveiros de Castro relata entre os xamãs amazônicos em sua descrição da antropologia como uma arte de tradução por meio de equívocos controladas⁴⁴. Usando a imagem do mergulhador que se torna um peixe ao vestir um traje de mergulho enquanto submerge no mar, xamãs adotariam a perspectiva de outros seres por meio da transmutação dos corpos. Conhecer os outros, no perspectivismo amazônico – o título dado à teoria de Viveiros de Castro – não é uma questão de acessar almas, mas *incorporar* corpos. Contudo, os xamãs de Viveiros de Castro parecem totalmente alheios aos fluxos e pressões cambiantes que os mergulhadores experimentam conforme submergem. Enquadrada por filosofias pragmatistas da linguagem que reduzem significado no comportamento, a transmutação na descrição de Viveiros de Castro é compreendida como uma forma de tradução que se interrompe no nível da conduta corporal⁴⁵. Os movimentos dos xamãs mergulhadores não estão ecologicamente situados. Contudo, do ponto de vista dos mergulhadores e micróbios aqui analisado, a transmutação que eu proponho não exige a transformação de nossos campos conceituais ao adotar perspectivas alternativas, mas aprender a nadar conceitualmente, ajustando os próprios sentidos às forças cambiantes do ambiente, deixando nossos conceitos fluírem. O pensamento não cresce de entidades abstratas previamente dadas, divorciadas de forças ambientais, mas por meio de *ecologias conceituais*.

SOBRE O AUTOR

CRISTIÁN SIMONETTI é professor assistente do Programa de Antropologia do Instituto de Sociologia da Pontifícia Universidade Católica do Chile e pesquisador do Departamento de Antropologia da Universidade de Aberdeen.

E-mail: csimonetti@uc.cl

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIDA – International Association for the Development of Apnea. Symbol of freediving. Worldwide freediving community. Disponível em: <www.aidainternational.org>. Acesso em: abr. 2016

44 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, v. 2, n. 1, 2004, p. 3-22.

45 QUINE, Willard Van Orman. Ontological relativity. *Journal of Philosophy*, v. 65, n. 7, 1968, p. 185-212.

- ANDERSON, Ben. Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, v. 2, 2009, p. 77-81.
- ASAD, Talal. The concept of cultural translation in British social anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Ed.). *Writing culture: the politics and poetics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 2010, p. 141-164.
- BATTAGLIA, Debora (Ed.). *ET culture: anthropology in outerspaces*. Durham: Duke University Press, 2005.
- BATTAGLIA, Debora. Coming in at an unusual angle: exo-surprise and the fieldworking cosmonaut. *Anthropological Quarterly*, v. 85, n. 4, 2012, p. 1089-1106.
- BILLI, Daniela et al. Cyanobacteria from extreme deserts to space. *Advances in Microbiology*, v. 3, 2013, p. 80-86.
- CABROL, Nathalie. How Mars might hold the secret to the origin of life. This talk was presented at an official TED conference, and was featured by our editors on the home page. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/nathalie_cabrol_how_mars_might_hold_the_secret_to_the_origin_of_life?language=en>. Acesso em: out. de 2016.
- CABROL, Nathalie; GRIN, Edmond (Ed.). *Lakes on Mars*. Amsterdam: Elsevier, 2010.
- CARSTEN, Janet. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, v. 22, n. 2, 1995, p. 223-241.
- CHOY, Timothy; ZEE, Jerry. Condition – suspension. *Cultural Anthropology*, v. 30, n. 2, 2015, p. 210-223.
- CORBALLIS, Michael. *From hand to mouth: the origins of language*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- CRAPANZANO, Vincent. *Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex*. London: John Murray, 1874.
- DE MONCHAUX, N. *Spacesuit: fashioning the Apollo*. Cambridge, MA: MIT Press, 2011.
- DE LA CADENA, M. *Earth beings. Ecologies of practice across the Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A thousand plateaus*. Translated by B. Massumi. London: Continuum, 1987.
- _____; _____. *What is philosophy?* Translated by H. Tomlinson and Graham Burchill. London: Verso, 1994.
- DESCOLA, Philippe. All too human (still): a comment on Eduardo Kohn's *How forests think*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014, p. 267-273.
- FERRETTI, Guido. Extreme human breath-hold Diving. *European Journal of Applied Physiology*, v. 84, 2001, p. 154-171.
- FUENTES, Agustín. A new synthesis. Resituating approaches to the evolution of human behaviour. *Anthropology Today*, v. 25, n. 3, 2009, p. 12-17.
- GENIUSAS, Saulius. *The origins of the horizon in Husserl's phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.
- HANKS, William; SEVERI, Carlo. Translating worlds: the epistemological space of translation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014, p. 1-16.
- HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, v. 6, 2015, p. 159-165.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Malden, MA: Blackwell, 1962.
- HELMREICH, Stefan. *Alien ocean: anthropological voyages into microbial seas*. California: University of California Press, 2008.
- HIRD, Myra J. *The origins of sociable life: evolution after science studies*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- HOWE, Cymene. Life above Earth: an introduction. *Cultural Anthropology*, v. 30, n. 2, 2015, p. 203-209.

- HUXLEY, Thomas Henry. *Evidence as to man's place in nature*. London: Williams & Norwood, 1863.
- INGOLD, Tim. *Being alive*. London: Routledge, 2011.
- _____. *The life of lines*. Abingdon: Routledge, 2015.
- _____; PÁLSSON, Gísli. *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, 2010, p. 545-576.
- KOHN, Eduardo. How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, v. 34, n. 1, 2007, p. 3-24.
- KROEBER, Alfred. *Anthropology* (revised edition). New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1948.
- LATOUR, Bruno. *We have never been modern*. Translated by C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- LEACH, James. *Creative land: place and procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. Oxford: Berghahn, 2003.
- MARGULIS, Lynn. Kingdom animalia: the zoological malaise from a microbial perspective. In: MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion (Ed.). *Slanted truths: essays of Gaia, symbiosis, and evolution*. New York: Copernicus, 1997, p. 91-112.
- MASSUMI, Brian. The autonomy of affect. *Cultural Critique*, v. 31, 1995, p. 83-109.
- MERCHANT, Stephanie. Negotiating underwater space: the sensorium, the body and the practice of scuba-diving. *Tourist Studies*, v. 11, n. 3, 2011, p. 215-234.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *The phenomenology of perception*. Translated by C. Smith. London: Routledge, 2002.
- MESSERI, Lisa. Earth as analog: the disciplinary debate and astronaut training that took geology to the Moon. *Astropolitics*, v. 12, 2014, p. 196-209.
- NÚÑEZ, Rafael; COOPERRIDER, Kensy. The tangle of space and time in human cognition. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 17, n. 5, 2013, p. 220-229.
- OYAMA, Susan; GRIFFITHS, Paul E.; GRAY, Russell D. *Cycles of contingency: developmental systems and evolution*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- PÁLSSON, Gísli. The web of kin. An online genealogical machine. In: BAMFORD, Sandra; LEACH, James (Ed.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 2009, p. 84-110.
- QUINE, Willard Van Orman. Ontological relativity. *Journal of Philosophy*, v. 65, n. 7, 1968, p. 185-212.
- ROLEX Official retailer. Rolex and exploration. The deepest dive. Disponível em: <www.rolex.com/science-and-exploration/exploration-underwater.html>. Acesso em: abr. 2016.
- SIMONETTI, Cristián. *Sentient conceptualisations. Feeling for time in the sciences of the past*. Abingdon: Routledge, 2018.
- SLOTERDIJK, Peter. Airquakes. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 27, 2009, p. 41-57.
- SLOTERDIJK, Peter. *Spheres, Volume I: Microspherology*. Translated by W. Hoban. Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2011.
- SOLNIT, Rebecca. *Wanderlust: a history of walking*. London: Penguin Books, 2001.
- STEWART, K. *Ordinary affects*. Durham: Duke University Press, 2007.
- STIEGLER, Bernard. *Technics and time, 1: The fault of Epimetheus*. Translated by R. Beardsworth and G. Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- STRATHERN, Marilyn. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- STRAUGHAN, Elizabeth R. Touched by water: the body in scuba diving. *emotion, space and society*, v. 5, 2012, p. 19-26.
- TSING, Anna. Unruly edges: mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, v. 1, 2012, p. 141-154.
- VALENTINE, David; OLSON, Valerie; BATTAGLIA, Debora. Extreme: limits and horizons in the once and future cosmos. *Anthropological Quarterly*, v. 85, n. 4, 2012, p. 1007-1026.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, v. 2, n. 1, 2004, p. 3-22.

Sobre a vida multiespécie

[About multispecies life]

Felipe Sússekind¹

RESUMO · O artigo a seguir apresenta uma discussão sobre a ideia de uma vida multiespécie, através de dois passos. O primeiro deles se refere a um questionamento do dispositivo antropocêntrico que opera no pensamento antropológico, discutindo seu processo recorrente de delimitação da vida humana como uma vida qualificada, política, em detrimento da vida animal como desqualificada, mecânica. O segundo passo indica elementos constitutivos de um pensamento ecológico que não se subordina ao tipo de reducionismo presente na oposição clássica entre cultura e natureza. A partir desses dois passos, o termo multiespécie é discutido em função do diagnóstico do esgotamento do aparato conceitual fundado no exclusivismo do humano e na ideia da natureza como um pano de fundo para as ações humanas. · **PALAVRAS-CHAVE**

· Multiespécie; vida; animal; ecologia. · **ABSTRACT** · The following article discusses the idea of a multispecies life in two steps. The first of them addresses the anthropocentric thinking, discussing its recurrent process of delimiting human life as a qualified, political life, in detriment of animal life as disqualified, mechanical. The second step indicates constitutive elements of an ecological thinking that is not subordinated to the type of reductionism present in the classical opposition between culture and nature. From these two steps, the concept of “multispecies” is discussed in terms of the diagnosis of the exhaustion of the conceptual apparatus based on the exclusivism of the human and the idea of nature as a background for human actions. · **KEYWORDS** · Multispecies; life; animals; ecology.

Recebido em 10 de fevereiro de 2017

Aprovado em 26 de janeiro de 2018

SÚSSEKIND, Felipe. Sobre a vida multiespécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 159-178, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p159-178>

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, Brasil).

APRESENTAÇÃO

Em maio de 2016, foi publicado um número especial da revista *Environmental Humanities*² dedicado aos *estudos multiespécies* (*multispecies studies*). O texto que introduz o volume, escrito por Thom Van Dooren, Eben Kirksey e Ursula Münster³, faz um apanhado do campo de estudos reunido sob o escopo dessa expressão e apresenta os desdobramentos, limites e tensões implicados no debate recente em torno do tema. Os autores retomam a discussão proposta por Kirksey e Helmreich em “The emergence of multispecies ethnography”⁴, artigo que delimitava, por sua vez, as características teóricas e metodológicas de abordagens contemporâneas que se voltam, de diferentes maneiras, para o aspecto constitutivo e significativo das espécies outras-que-humanas. Trata-se de um campo em franca expansão atualmente, com uma série de desdobramentos em diversos países⁵.

No Brasil, uma série de estudos antropológicos recentes podem ser definidos no âmbito do que poderia ser chamado de uma *virada multiespécies*, entendida no sentido de uma articulação possível entre estudos animais, estudos de ciência e tecnologia e etnologia indígena. Destacam-se, entre os que dialogam com essa vertente, os

2 Publicada pela Duke University Press.

3 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atencividade. Trad. Susana Dias. *ClimaCom Cultura Científica* (on-line), Campinas, Incertezas, ano 3, n. 7, p. 39-66, dez. 2016. Disponível em: <climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2017.

4 KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology* 25, n. 4, 2010, p. 545-576.

5 Ver, entre muitos outros: TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Tradução Pedro Castelo Branco Silveira. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 17 n. 1, 2015, p. 177-201. Disponível em: <periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015171n1p177/30606>. Acesso em: 8 jan. 2018; KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013; VAN DOOREN, Thom. *Flight ways: life and loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.

trabalhos recentes de Ana Gabriela Morim de Lima⁶, Joana Cabral de Oliveira⁷, Uirá Garcia⁸ e Juliana Fausto⁹, entre muitos outros; ou ainda o dossiê *Animals in anthropology*, organizado por Jean Segata e Bernardo Lewgoy¹⁰, publicado em 2016 pela revista *Vibrant*, o número especial *Antropologia e animais*, publicado em 2017 na *Horizontes Antropológicos* sob a organização dos mesmos Segata e Lewgoy, além de Ciméa Bevilaqua e Felipe Vander Velden¹¹, e ainda o dossiê *Animalidades Plurais*, organizado por Vander Velden na Revista de Antropologia da UFSCar em 2015¹².

Os trabalhos apresentados na VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (ReACT), reunidos no presente dossiê, apresentam uma série de exemplos teóricos e metodológicos afinados com os preceitos da perspectiva dos estudos multiespécies. Uma das mesas do evento, da qual participei, chamava-se justamente “Vida multiespécie”, e este artigo toma este título como uma provocação para colocar em questão alguns aspectos dessa expressão.

Trata-se de uma definição da vida que vem, pelo menos em parte, e isso é que pretendo argumentar inicialmente, do fato de termos que lidar, nas ciências sociais, com uma bagagem conceitual exclusivista e *monoespecífica*. Quero dizer com isso que a vida foi formulada, no pensamento antropológico mais clássico, quase sempre nos termos da vida social humana – uma vida qualificada, política, definida em oposição a uma vida desqualificada, biológica, inarticulada¹³. Por outro lado, e de forma complementar, a etnografia foi concebida, por certa antropologia, como registro de experiências culturais e sociais de grupos exclusivamente humanos que compartilham entre si uma natureza externa objetiva. Em suma, os paradigmas do humanismo e do multiculturalismo que fizeram parte da constituição mesma da disciplina, circunscrita dentro de uma perspectiva das ciências modernas, estão ligados a certa definição da vida e, ao mesmo tempo, delimitaram o campo da etnografia em termos predominantemente antropocêntricos.

6 LIMA, Ana Gabriela Morim de. “Brotou batata para mim”. Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

7 OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras*. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

8 GARCIA, Uirá. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico*, 2011/II, p. 33-50, 2012.

9 FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.

10 SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo. Presentation. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 13, n. 2, 2016, p. 27-37. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412016V13N2P027>.

11 SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo; VELDEN, Felipe V.; BEVILAQUA, Ciméa. Apresentação. *Horizontes Antropológicos*, 48, 2017, p. 9-16.

12 VANDER VELDEN, Felipe. Apresentação do dossiê (Animalidades Plurais). *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1), 2015, p. 7-16.

13 Uma exceção importante a essa tendência, na literatura antropológica de meados do século XX, é a obra de Gregory Bateson, à qual voltarei adiante.

Nesse sentido, o caminho que desembocou nos estudos multiespécies poderia ser definido, em um primeiro momento, a partir de critérios negativos. Uma abordagem que leva esse nome seria então aquela que *não* define a vida nos termos exclusivistas da vida social humana, e que, ao mesmo tempo, *não* toma a natureza como uma realidade objetiva exterior compartilhada por qualquer cultura ou por qualquer organismo. Vou explorar a seguir essas duas possibilidades – uma redefinição da vida e da natureza – buscando pensar alguns sentidos da expressão *vida multiespécie* a partir de um diálogo com o pensamento antropológico em algumas de suas vertentes canônicas.

VIDA FORA DA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

A consolidação da antropologia em sua acepção moderna, paradigmática, esteve ligada, como todos sabemos, a um afastamento de tudo que remetia ao universo das ciências naturais ou da psicologia. Os fatos sociais durkheimianos, por exemplo, só se relacionavam, por definição, com outros fatos sociais, o que os mantinha idealmente separados de tudo aquilo que se definia como do âmbito dos processos naturais, ou biológicos. Durkheim elaborou, dentro desse espírito, a ideia do *homo duplex*, o ser dividido entre uma natureza social e uma natureza animal, organismo biológico e pessoa social¹⁴. Era uma tradução, em termos sociológicos, de velhas figuras filosóficas provenientes de um pensamento marcado pelos dualismos entre corpo e espírito, mente e matéria, razão e instinto. O lado biológico do humano, no caso, era aquele que a sociologia usava apenas como elemento de contraponto para definir seu objeto. O organismo biológico humano, concebido como duplo necessário do ser social, denotava o humano desprovido de sua natureza própria – que para Durkheim, é claro, é a natureza social – e implicava claramente em uma redução da vida biológica à pura reprodução mecânica da existência.

A separação durkheimiana pode ser aproximada, a meu ver, daquilo que Giorgio Agamben¹⁵ chamou de “máquina antropológica”: o aparato ou dispositivo conceitual que mantém a humanidade suspensa entre o terrestre e o celeste, corpo e alma – na tradição católica –, ou entre humano e animal, civilização e natureza – na classificação científica. Influenciado pelo conceito de biopolítica de Foucault, Agamben tematiza o *estado de exceção* nas democracias modernas explorando os conceitos gregos de *bios* (vida política) e *zoé* (vida animal ou vida nua), usados na tradição aristotélica para definir o humano enquanto um *animal político*. O funcionamento da máquina antropológica descrita por Agamben implica justamente um processo de definição da vida como vida política através de um mecanismo de exclusão que não produz nem uma vida animal, nem uma vida humana, mas antes uma “vida nua”, excluída da dimensão política e de qualquer atribuição de valor intrínseco. A afirmação da

14 Para uma crítica do antropocentrismo sociológico do *homo duplex* durkheimiano, ver: ROSS, Jeremy A. Durkheim and the *Homo duplex*: anthropocentrism in sociology. *Sociological Spectrum*, v. 37, Issue 1, 2017, p. 18-26. <http://dx.doi.org/10.1080/02732173.2016.1227287>.

15 AGAMBEN, Giorgio. *The open – man and animal*. California: Stanford University California Press, 2004.

humanidade, ao delimitar sujeitos de direito, sujeitos de uma vida qualificada, se constitui, nesse sentido, como uma máquina que reduz os viventes desprovidos de humanidade à condição de objetos ou de instrumentos. A categoria do *animal* funciona, neste caso, como uma categoria em negativo: o *não humano* genérico, aquilo que está excluído da esfera da vida política¹⁶.

Na tradição antropológica moderna, não é difícil observar o funcionamento de algo semelhante à máquina antropológica descrita por Agamben¹⁷, em particular quando observamos o acionamento de dispositivos que definem a singularidade do humano a partir de uma negação ou afastamento em relação ao animal. A operação é conhecida: em um jogo de espelhos semelhante àquele que gerou a ideia da sociedade primitiva em antropologia¹⁸, o *animal* tem nesse caso a função intelectual e moral de gerar uma imagem particular do humano. Partindo-se de uma concepção implícita da singularidade humana (razão, linguagem etc.), encontra-se nos animais o inverso dessa concepção e confirma-se assim a originalidade e superioridade do humano¹⁹.

Para exemplificar o funcionamento dessa máquina de demarcação de fronteiras, vou citar passagens de autores que de resto estão entre os meus favoritos na literatura antropológica, com a intenção de discutir apenas esse ponto específico.

“As técnicas do corpo”²⁰, de Marcel Mauss, escrito em 1935, é um texto que inaugura um novo campo de investigação para as ciências sociais e que ao mesmo tempo expande e problematiza o paradigma do *homo duplex* durkheimiano. Nele, o corpo deixa de ser um objeto neutro, mecânico, e passa a ser pensado em termos de articulações complexas entre forças sociais, psicológicas e fisiológicas. Em dado momento do texto, entretanto, Mauss afirma: “Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis aquilo em que o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral”²¹.

A função da frase, algo descompromissada, nesse caso, é muito mais uma forma de qualificar o humano do que de tematizar o animal. Mas trata-se justamente do tipo de afirmação na qual o dispositivo que estou procurando questionar se torna visível. O *humano* se distingue do *animal* a partir de um traço singular que qualifica o primeiro a partir de uma redução do segundo à condição de objeto.

O outro exemplo, desta vez mais recente, aparece na primeira página de um texto bastante conhecido de Marshall Sahlins, onde ele evoca seu antigo orientador: “Como

16 Ibidem.

17 “Máquina antropológica” é um conceito que tem suas especificidades e problemas em Agamben, os quais não pretendo discutir aprofundar aqui. Para uma crítica pertinente do conceito, a partir da zoopolítica, ver: FAUSTO, Juliana, op. cit.

18 LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, p. 7-20.

19 INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, Rio de Janeiro, 1995.

20 MAUSS, Marcel. (1935). As técnicas do corpo. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 402-422.

21 Ibidem, p. 407.

costumava dizer meu professor Leslie White, um macaco não é capaz de apreciar a diferença entre água-benta e água destilada – pois não há diferença, quimicamente falando”²². A ideia de definir a capacidade singular do humano tendo como referência aquilo de que outras espécies supostamente são incapazes é característica do mesmo dispositivo²³.

O terceiro e último exemplo é o mais antigo. Está em *As estruturas elementares do parentesco*, de 1949, onde Lévi-Strauss apresenta uma revisão bastante ampla da literatura da primatologia produzida na primeira metade do século XX para formular a questão, chave para o livro, da passagem da natureza à cultura²⁴. Seu ponto, em linhas gerais, é mostrar que seria inútil buscar nos macacos antropóides os elementos do surgimento da cultura na medida em que eles seriam incapazes de articular algo que se assemelhasse a um sistema linguístico. Baseando-se em um estudo que comparava o aprendizado de um chimpanzé ao de uma criança²⁵, Lévi-Strauss chega à conclusão de que “[a] vida social dos macacos não se presta à formulação de nenhuma norma”²⁶. O paradigma antropocêntrico da própria primatologia produzida até a metade do século contextualiza em certa medida a afirmação, sendo que nesse caso o diálogo com a literatura científica embasa mais uma vez a demarcação de uma fronteira intransponível entre capacidades humanas e animais²⁷.

Podemos dizer que os três autores que tomei acima como exemplos (os quais, repito, estão entre os meus favoritos) são críticos do paradigma utilitarista e da razão prática. Na obra de Mauss, a ideia do *homo duplex* durkheimiana é criticada e rediscutida, e ele não se cansa de chamar atenção para a interdependência entre o social, o fisiológico e o psicológico. Isto que abre, como sabemos, possibilidades inovadoras e originais

22 SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997, p. 41.

23 O papel que a química tem na frase é curioso, é como se as propriedades intrínsecas da matéria fizessem parte do mundo dos macacos, que estariam, afinal, do lado de lá, na natureza.

24 LÉVI-STRAUSS, C. (1949). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 40-46.

25 KOHT, N. La conduite du petit du chimpanzé et de l'enfant de l'homme. *Journal de Psychologie*, v. 34, 1937, p. 494-531.

26 LÉVI-STRAUSS, C., 1982, op. cit., p. 45.

27 Inúmeros estudos sobre o comportamento e as capacidades dos animais, ao longo das últimas décadas, têm levado etólogos e estudiosos da mente a questionarem de diversas formas o paradigma antropocêntrico. Termos como “cultura” e “política” são frequentemente evocados neste contexto para questionar o excepcionalismo humano. Transmissão de técnicas de caça entre orcas e golfinhos, inclusive através da comunicação oral, hipóteses sobre a origem do “sagrado” ou do sentimento religioso entre os chimpanzés, resoluções de problemas complexos por corvos e papagaios, são alguns exemplos que levam a este questionamento. A concepção reificada de cultura como transmissão técnica, colocada em jogo neste âmbito, é certamente restrita para uma abordagem antropológica, mas me parece interessante pensarmos como os próprios animais, em seus aspectos cognitivos e comportamentais, se recusam a desempenhar o papel passivo e “natural” que costumava ser atribuído a eles pelas ciências humanas. A aproximação entre antropólogos e biólogos em tempos recentes, em particular no campo dos estudos multiespécies, abre novas e interessantes possibilidades de pesquisa às questões levantadas pela etologia contemporânea.

para a desnaturalização das instituições, afazeres e mesmo dos gestos humanos. Em especial, Mauss critica o pensamento utilitarista econômico e a redução da noção de pessoa ao indivíduo racional calculista, que ele vê como redução do homem a uma espécie de máquina de calcular egoísta, exercendo uma função dentro de um conjunto de indivíduos desse mesmo tipo. Isso não impede, entretanto, como vimos acima, que ele afirme uma redução semelhante em relação ao “animal”.

Sahlins, por sua vez, retoma questões históricas ligadas ao utilitarismo econômico e à visão universalista dos processos políticos, e volta-se para uma crítica feroz do reducionismo do fenômeno humano aos paradigmas da sociobiologia contemporânea. Em sua obra podemos encontrar reflexões muito interessantes acerca dos animais e da significação deles em termos de definições dos comportamentos humanos. Sua abordagem dos tabus alimentares norte-americanos²⁸, em particular, remete a uma vertente do pensamento antropológico celebrizada, na década de 1960, por autores como Mary Douglas²⁹, Edmund Leach³⁰ e sobretudo Lévi-Strauss³¹.

A ideia da classificação dos animais como elemento estruturante das sociedades humanas, as analogias entre séries naturais e séries culturais que se articulam em estruturas fazem parte do repertório conceitual que questionava o utilitarismo e buscava entender, nas relações humanos/animais, os significados do pensamento humano. Os animais eram, nesse caso, “bons para pensar”³², para citar a conhecida assertiva lévi-straussiana, mas talvez não houvesse um interesse antropológico acerca das formas de pensamento que eles próprios poderiam engendrar.

Na obra do próprio Lévi-Strauss, por outro lado, podemos encontrar inúmeras críticas ao antropocentrismo ou ao pensamento científico fundado no exclusivismo do humano. A passagem a seguir, de seu célebre ensaio sobre Rousseau, é um exemplo disso, apontado para os limites daquilo que entende como um “humanismo corrompido”:

Nunca antes do termo desses últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção³³.

28 SAHLINS, M. (1976). A preferência de comida e o tabu nos animais domésticos americanos. In: _____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

29 DOUGLAS, Mary. (1966). *Pureza e perigo*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1976.

30 LEACH, Edmund. (1964). Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insultos verbais. In: DA MATTA, Roberto (Ed.). *Edmund Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, 1983 (Coleção Grandes Cientistas Sociais coordenada por Florestan Fernandes).

31 LÉVI-STRAUSS, Claude. (1962). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 2005.

32 Idem. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify, 2006 (Coleção Mitológicas 3).

33 Idem. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 45-55. p. 53.

Aqui, a crítica ao antropocentrismo inerente às formulações do pensamento antropológico aponta para a ligação nefasta entre a imagem da animalidade e a da servidão. A mesma questão aparece em Pierre Clastres. Partindo da problemática do *homo economicus* e do reducionismo da cultura à razão utilitária, Clastres teve como ponto de partida o legado de Lévi-Strauss, manifestando com força singular em seus escritos a necessidade da resistência da antropologia às grandes narrativas do Ocidente moderno³⁴. O discurso aparentemente neutro do desenvolvimento econômico, como não se cansa de mostrar, estava impregnado de relações de poder, e a Razão, impregnada de uma violência intrínseca. O foco de Clastres era, é claro, o poder político, e portanto, quando falava de dominação e exclusão, ele se referia principalmente às sub-humanidades criadas pela coerção, pelo modelo do Estado, o *Um*³⁵. Excluídos da esfera da política, desprovidos de voz, de fala articulada, de razão, os “selvagens” foram convertidos em “primitivos” e, como tais, tratados ora como coisas, ora como máquinas produtivas.

Em uma passagem breve de *A sociedade contra o Estado*, Clastres estabelece uma relação direta entre dominação política e ecologia quando se refere ao ideal de um “domínio absoluto da natureza” que “só vale para o nosso mundo em seu insano projeto cartesiano cujas consequências ecológicas mal começamos a medir”³⁶. Se as sociedades contra o Estado não podiam permitir o aparecimento da estrutura servo-senhor, elas não poderiam permitir também o aparecimento da estrutura humano-animal – ligada ao mecanismo de exclusão que sustenta a tese do domínio sobre a natureza. O Ocidente moderno, nos termos de Clastres, é “etnocida”, mas o que essa passagem aponta é que ele é também, concomitantemente, *ecocida*.

A recusa da máquina colonialista por parte das sociedades contra o Estado levaria assim também a um questionamento acerca dos limites do relativismo cultural. A coisa em si mantida pelo relativismo implicava relações de poder; o poder de falar a partir da própria coisa, o poder de explicar a cultura do outro, o jogo de dois contra um da oposição entre natureza e cultura. A antropologia, para ser diálogo, e não silêncio, nos termos clastrianos, precisaria ser um “diálogo com apenas dois”, o que significava escapar do diálogo platônico em que uma das partes ocupa sempre uma terceira posição, superior³⁷.

As questões de ecologia política contidas em Clastres se tornariam, como sabemos, cada vez mais evidentes no cenário da etnologia indígena posterior à sua morte³⁸. De fato, se a questão da não humanidade (dos animais) era então secundária em relação à questão das sub-humanidades (do servo ou do escravo), ela passaria mais tarde ao centro do debate. Nas sociedades onde não há o senhor, não há o servo. E também não poderia haver um senhor da natureza. A recusa do poder coercitivo poderia ser

34 CLASTRES, Pierre. (1974). *A sociedade contra o Estado*. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 205-234.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*, p. 231.

37 *Ibidem*.

38 LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio, *op. cit.*

desdobrada também, nesse caso, numa recusa do exclusivismo humano, isto é, da definição do humano através da exclusão do animal.

O primeiro passo na direção da *virada multiespécies* que estou procurando situar seria um passo na direção de uma interrupção no funcionamento da máquina antropológica a partir de um questionamento do exclusivismo humano. Neste ponto, penso que os exemplos e contraexemplos que citei apontam para uma tensão que atravessa o pensamento antropológico em sua relação problemática com os fenômenos circunscritos pela biologia ou pela ecologia. Desde pelo menos os anos 1980, entretanto, essa questão tem sido amplamente discutida por autores de diversas vertentes. A oposição clássica entre natureza e cultura vem sendo sistematicamente colocada à prova na antropologia, desde então, a partir de vários campos paralelos, que redefiniram as questões do simbolismo animal e da concepção da natureza, assim como dos limites entre ciências da natureza e ciências sociais. Essa problemática teve múltiplos enfoques, sendo exemplares nesse sentido as publicações organizadas na década de 1990 por Descola e Pálsson³⁹, Ellen e Fukui, Ingold⁴⁰ e Kay Milton⁴¹.

As reflexões sobre o animismo, em torno do trabalho de Phillipe Descola, e sobre o perspectivismo ameríndio, ligadas a Eduardo Viveiros de Castro, assim como os escritos de Marilyn Strathern que tratam da oposição natureza e cultura, ou ainda aqueles de Tim Ingold acerca dos ambientes humanos e não humanos, são referências incontornáveis para esta discussão. Ao mesmo tempo, no âmbito dos estudos de ciência e tecnologia, autores como Bruno Latour, Isabelle Stengers e Donna Haraway, entre outros, têm proposto uma revisão crítica dos preceitos modernos e dos métodos analítico-descritivos das ciências – fundados no realismo e na autoridade científica –, abrindo caminho para um questionamento robusto das fronteiras entre humanos e não humanos no âmbito dos conhecimentos científicos⁴².

O contato com a alteridade radical do pensamento de povos não ocidentais, de um lado, e os desdobramentos dos estudos antropológicos da ciência e da tecnologia, de outro, se articularam desde então com os estudos feministas, com o pós-modernismo e com os estudos animais na constituição da problemática desdobrada, no cenário contemporâneo, em torno dos estudos multiespécie. A frase de Anna Tsing, “a natureza humana é uma relação entre espécies”, é uma provocação que transmite um pouco do espírito que norteia esses estudos⁴³. Partindo da ideia de espécies companheiras, de Donna Haraway, Tsing⁴⁴ produziu uma etnografia multiespécies

39 DESCOLA, Phillipe; PÁLSSON, Gísli (Org.). *Nature and society*. Anthropological perspectives. Londres: Routledge, 1996, p. 82-102.

40 INGOLD, Tim. *What is an animal?*. London: Routledge, 1994.

41 MILTON, Kay (Org.). *Environmentalism: the view from anthropology*. London: Routledge, 1993.

42 HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008; HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016; LATOUR, Bruno. *Facing Gaia*. Eight lectures on the new climatic regime. Cambridge: Polity Press, 2017.

43 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 41.

44 TSING, Anna, op. cit.

capaz de reler a história do capitalismo a partir dos enredamentos entre fungos e sociedades humanas.

Quando apresentam o campo, Van Dooren, Kirksey e Münster citam como determinantes as seguintes influências: “etnografias multiespécies, etho-etnologia, antropologia da vida, antropologia além da humanidade, estudos de extinção e geografias mais-que-humanas”⁴⁵. Geografias que repensam o ambientalismo no Antropoceno⁴⁶; estudos dos processos correlacionados de extinção de espécies e extinção de povos e culturas humanas⁴⁷; um hífen ligando etologia e etnologia⁴⁸; o termo “antropologia além da humanidade” refere-se neste caso ao trabalho de Tim Ingold⁴⁹.

A partir de referências cruciais como a fenomenologia, a teoria da percepção de Gibson e o vitalismo de Von Uexküll, Ingold vem explorando o conceito de vida, em seus escritos, a partir dos desdobramentos ou caminhos criativos e generativos dos diversos seres, organismos ou coisas em seu vir a ser⁵⁰. Ele recusa com isso o modelo hilemórfico do pensamento científico ocidental, o qual parte de uma concepção particular de matéria e forma – a matéria inerte que ganha forma a partir de determinado projeto ou plano⁵¹. É dentro desse espírito que propõe um debate crítico acerca da noção de “espécie” (usada no âmbito dos estudos multiespécie), sugerindo que se trata de uma noção que implica uma imposição antropocêntrica sobre o mundo fundada nos referenciais das ciências modernas, as quais enxergam o mundo compartimentado em classes homogêneas e idealmente separadas⁵².

A crítica se desdobrou, desde que foi formulada, em um debate instigante sobre o conceito de espécie⁵³, e Van Dooren, Kirksey e Münster se referem a este debate quando afirmam:

45 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 43.

46 LORIMER, Jamie; DRIESSEN, Clemens. Wild experiments at the Oostvaardersplassen: rethinking environmentalism in the Anthropocene. *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, n. 2, 2014, p. 169-181. <http://dx.doi.org/10.1111/tran.12030>.

47 ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHRULEW, Matthew (Ed.). *Extinction studies: stories of time, death and generations*. New York: Columbia University Press, 2017.

48 LESTEL, Dominique; BRUNOIS, Florence; GAUNET, Florence. Etho-ethnology and ethno-ethology. *Social Science Information* 45, 2006, p. 155-177.

49 INGOLD, Tim. Anthropology beyond humanity. *Soumen Antropologi/Journal of the Finnish Anthropology Society*, v. 38, n. 3, 2013, p. 15-23.

50 Idem. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, 2012, p. 25-44.

51 Ibidem.

52 Idem, 2013.

53 KIRKSEY, Eben. Species: a praxiographic study. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 21, issue 4, 2015, p. 758-780.

“Espécie” aqui não pretende, de maneira alguma, sugerir que os tipos são fixos ou homogêneos; nem deve o termo ser levado a assumir um modo de taxonomia especificamente ocidental e científica [...]. Para os nossos ouvidos, a noção de “espécie” mantém abertas questões-chave: como esses agentes entrelaçados se torcem uns aos outros com as suas próprias práticas de classificação, reconhecimento e diferenciação? Como diferentes tipos de ser são promulgados e sentidos, nesse fluxo contínuo de ir e vir de agências em mundos multiespécies?⁵⁴.

O termo “antropologia da vida”, por sua vez, mencionado também como influência para os estudos multiespécie⁵⁵, se refere neste contexto ao trabalho de Eduardo Kohn⁵⁶. Partindo de um diálogo com perspectivismo ameríndio⁵⁷ e com a semiótica, Kohn explora modos de comunicação que extrapolam o domínio humano e se manifestam nas interações entre as mais diversas formas de vida. Charles Peirce, filósofo do século XIX, estudou os processos de significação a partir da articulação entre as referências simbólicas, icônicas e indiciais. Os ícones operam por meio da semelhança (como numa fotografia ou no desenho que se forma na asa da mariposa), e os índices, por meio da continuidade ou da contiguidade (como a fumaça e fogo, ou a biruta de vento). O significado simbólico, que remete às convenções da linguagem escrita ou da fala articulada, se constitui em interação com essas duas outras formas de significação, ambas não restritas à comunicação humana. Enquanto a referência tem um caráter mais abstrato e indireto, ícones e índices se aproximam das qualidades sensíveis, dos eventos e experiências dos mundos vividos⁵⁸. A partir de seus achados etnográficos junto aos Ávila Runa, da Amazônia equatoriana, Kohn explora a semiótica de Peirce em diálogo com a compreensão indígena das perspectivas cruzadas envolvidas nas relações entre humanos, animais, plantas e ciclos da natureza. Desenvolve a partir daí o conceito de “ecossemiótica”, buscando uma compreensão das formas de comunicação e trocas de mensagens que articulam o processo da vida e da linguagem para além da dimensão humana⁵⁹.

A noção de *vida*, nos termos do debate dos estudos multiespécie, é certamente multifacetada, mas a partir da ecossemiótica de Kohn encontramos desdobramentos de experiências que remetem a toda uma vertente do pensamento do século XX que estabeleceu uma nova aliança entre antropologia, ecologia e teoria do significado⁶⁰.

54 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 43.

55 Ibidem.

56 KOHN, Eduardo, op. cit.

57 Ibidem.

58 Ibidem.

59 Ibidem.

60 BATESON, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000; VON UEXKÜLL, Jakob. (1933). *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos*. Doutrina do significado. Lisboa: Edições do Brasil, 1982.

ECOLOGIAS ALTERNATIVAS

No mesmo sentido em que o humano se opôs conceitualmente ao animal, a antropologia se opôs à biologia, no sentido de que projetou em sua trajetória histórica um “outro”, uma alteridade a ser negada. Ou seja, as ciências sociais se constituíram historicamente como ciências que lidam com sistemas complexos, abertos e criativos, projetando em contraste um mundo biológico concebido como um universo estável, de essências fixas, comportamentos mecânicos e leis rígidas. Esse jogo de espelhos disciplinar remete possivelmente a uma crítica necessária da antropologia cultural ao evolucionismo social – e posteriormente à sociobiologia e ao neoevolucionismo –, mas a trajetória do pensamento antropológico apresenta outras possibilidades de se abordar as relações entre culturas e ambientes, ou entre sistemas sociais e sistemas ecológicos.

No âmbito da antropologia britânica, as clássicas etnografias de Godfrey Lienhardt⁶¹ e Evans-Pritchard⁶² sobre povos pastores vizinhos habitantes da África oriental (Dinka e Nuer, respectivamente) são exemplos interessantes das tensões e complementaridades possíveis entre os aspectos ambientais e culturais dos fenômenos que elas descrevem. Em alguns aspectos, poderíamos fazer um esforço de imaginação histórica e observar as relações interespecíficas desses trabalhos a partir dos parâmetros teórico-metodológicos dos estudos multiespécies.

Escrevendo sobre os Dinka, por exemplo, Lienhardt fala em uma “sociedade doméstica total de humanos e animais”⁶³. Evans-Pritchard, por sua vez, afirma que “os Nuer e seu rebanho formam uma *comunidade corporativa* com interesses solidários, a cujo serviço as vidas de ambos estão ajustadas, e seu *relacionamento simbiótico* é de íntimo contato físico”⁶⁴.

Os Nuer, publicado em 1940, é um dos exemplos mais bem-acabados de uma etnografia estrutural-funcionalista. A estrutura social descrita por Evans-Pritchard é como um relógio perfeito onde cada detalhe se articula para o funcionamento do todo. O livro *Divinity and experience: the religion of the Dinka*, de Lienhardt, publicado em 1961, por sua vez, se afasta dos paradigmas canônicos da escola britânica, como mostra Marcio Goldman⁶⁵, pela noção de *experiência*. Goldman propõe uma leitura das relações entre os Dinka e o gado, na obra de Lienhardt, a partir daquilo que não deixa capturar, seja pela estrutura social, seja pela função, seja pela identificação com um conceito abstrato do animal:

61 LIENHARDT, G. *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

62 EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. (1940). São Paulo: Perspectiva, 2005 (Coleção Estudos).

63 LIENHARDT, G., op. cit., p. 25.

64 EVANS-PRITCHARD, E. E., op. cit., p. 50 (grifos meus).

65 GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.

Eliminando o argumento utilitarista, que faria dessa relação o reflexo de um interesse prático imediato, e ainda que se exprimindo em termos da “importância social” do gado, Lienhardt acaba por demonstrar que a relação entre humanos e animais pode ir muito mais longe do que sugere a tradicional oposição entre cultura e natureza. Como diriam Deleuze e Guattari, há um “devir-gado” dinka: cores, traços, nomes, beleza dos animais, tudo isso se funde de alguma forma com dimensões da subjetividade de seus donos⁶⁶.

Penso que o mesmo tipo de leitura, feita meio que a contrapelo em relação ao acabamento da etnografia em termos de estrutura e função, poderia ser aplicada ao devir-gado colocado em jogo em *Os Nuer*, de Evans-Pritchard. Em seu esforço de traduzir as múltiplas interações com o gado como fundamento da vida social, o antropólogo aciona conceitos da biologia:

Já foi observado que os Nuer poderiam ser chamados de *parasitas* da vaca, mas pode-se dizer igualmente que a vaca é um *parasita* dos Nuer, cujas vidas são gastas em garantir o bem-estar delas. Eles constroem estábulos, alimentam fogueiras, [...] desafiam animais selvagens para protegê-la. Nesse íntimo relacionamento simbiótico, homens e animais formam uma única comunidade⁶⁷.

Nesse trecho, a relação é definida partir de conceitos como *simbiose* e *parasitismo*. A noção biológica de simbiose foi cunhada pelo botânico alemão Anton de Bary, em 1873, descrevendo a convivência, interação ou coabitação de organismos diferentes entre si⁶⁸. A simbiose se refere, portanto, às relações que estabelecem entre si organismos heterogêneos. Entre suas possibilidades estão o *parasitismo* – quando um organismo se beneficia e o outro é prejudicado ou explorado –, o *comensalismo* – quando um se beneficia sem prejudicar o outro – e o *mutualismo* – quando ambos são beneficiados pela relação⁶⁹. A questão colocada por Evans-Pritchard seria determinar a forma que adquire, no caso nuer, a simbiose: seria um caso de parasitismo, mutualismo ou comensalismo? A afirmação e florescimento da vida humana a partir da exploração da vida das vacas, ou vice-versa?

Podemos afirmar, em certo sentido, que os nuer descritos por Evans-Pritchard estão engajados em vidas multiespécies, as quais se manifestam nessa comunidade solidária formada por animais e humanos. Esse aspecto se manifesta de alguma forma na escrita do antropólogo britânico, com os atravessamentos que propõe entre antropologia e ecologia, mesmo que seja em uma etnografia cujo resultado é uma

66 Ibidem, p. 24.

67 EVANS-PRITCHARD, E. E., op. cit. p. 45.

68 MARGULLIS, Lynn. Os primórdios da vida – Os micróbios têm prioridade. In: THOMPSON, Willian I. (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014. Em alguns casos, essa interação resulta na “simbiogênese”, que é o surgimento de novos órgãos ou novas espécies, em um processo que, de acordo com Margullis, é de onde surgiu a maior parte das inovações evolutivas na história da vida na Terra.

69 Ver: SIMBIOSE. Britannica Escola. Disponível em: <escola.britannica.com.br/levels/fundamental/article/simbiose/482620>. Acesso em: 24 set. 2017.

estrutura social regulativa e prescritiva exclusivamente humana, na qual a máquina antropológica estaria em pleno funcionamento. Isso não impede que existam linhas de fuga em relação a esse dispositivo no texto, o que depende também da perspectiva a partir da qual o lemos.

No mesmo período em que as sociedades africanas se afirmavam como matrizes do pensamento político em antropologia, porém, o estrutural-funcionalismo britânico ensinava verdadeiras simbioses entre antropologia e biologia. Refiro-me à obra de Gregory Bateson⁷⁰, que é sem dúvida um marco conceitual para toda a discussão antropológica, pelo menos desde os anos 1960, sobre os limites entre natureza e cultura, ou entre biologia e antropologia. Partindo do solo conceitual da antropologia social britânica, e com aplicações singulares dos conceitos de “estrutura” e “função”, sua obra embaralhou de diversas formas as composições e linhas de continuidade entre relações definidas como sociais ou biológicas. Biólogo que migrou para a antropologia e depois de volta à biologia, construiu uma obra que é ela mesma um experimento contínuo de hibridização, simbiose e cruzamento de fronteira entre campos de saber.

Os cisnes, cachorros, golfinhos, polvos e caramujos e moluscos, que compõem alguns dos objetos de pesquisa de Bateson, estão sujeitos a comunicações interespecíficas e paradoxos inesperados, em reflexões que recusam a coisa em si e se afastam resolutamente do antropocentrismo que marcava boa parte da antropologia de sua época. As oposições que interessavam a ele não são aquelas que se estabelecem entre estruturas naturais e estruturas sociais, mas antes entre sistemas previsíveis e deterministas e sistemas dinâmicos e criativos. Não por acaso, Van Dooren, Kirksey e Münster iniciam seu texto sobre os multiespécies citando-o: “Todos os seres vivos emergem e fazem suas vidas dentro de comunidades multiespécies. Como Gregory Bateson coloca, a unidade fundamental da sobrevivência é o ‘organismo-em-seu-ambiente’”⁷¹.

Organismos e ambientes são coproduzidos pelas relações que entretêm entre si, o que aponta para uma visão dos sistemas materiais-semióticos que atravessam ecologia e antropologia⁷². Trocas de informações entre organismos em processos evolutivos se articulam, nesse caso, com trocas que acontecem dentro de processos socioculturais de grupos humanos. É interessante observar, por exemplo, como Bateson desenvolveu uma teoria da linguagem que atravessava a fronteira entre capacidades humanas e animais partindo da observação de brincadeiras entre filhotes de cães e entre primatas em cativeiro⁷³. No caso de Bateson, ao contrário do que fez o Lévi-Strauss das Estruturas Elementares, a pergunta mais interessante a ser feita a respeito dos primatas não humanos, no sentido de uma teoria da linguagem, não era se eles eram capazes de fala articulada, mas sim se eram capazes de brincar⁷⁴.

70 BATESON, G., op. cit.

71 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 41.

72 BATESON, G., op. cit., p. 455-471.

73 Ibidem, p. 178-179.

74 Ver a esse respeito a excelente tese de Juliana Fausto: FAUSTO, Juliana, op.cit.

É a partir das mensagens e metamensagens implicadas na brincadeira dos macacos (e depois dos cães) que elaborou sua “Teoria do jogo e da fantasia” (“Theory of play and fantasy”), na qual reflete sobre as complexidades das interações ecológicas e sociais, inclusive humanas⁷⁵. Trata-se de uma teoria que explora os modos de comunicação não verbais compartilhados por humanos e outros mamíferos. Movimentos, intensidades, variações de volume, expressões faciais, todos esses elementos estão envolvidos nas comunicações paralinguísticas em que o contexto da interação é que vai determinar a troca de mensagem.

A obra de Bateson está ligada ao conceito de *biossemiótica*, termo que remete também a uma de suas influências, o barão Von Uexküll, um zoólogo estoniano de origem alemã ligado aos primórdios do pensamento ecológico. Nos termos de Von Uexküll, nenhum animal entra em contato com um objeto enquanto tal; cada objeto só pode ser entendido dentro de um *mundo próprio* (o célebre conceito de “*unwelt*”), como um carregador de significado para determinado organismo perceptivo⁷⁶. Relações entre a vespa e a orquídea, ou entre a aranha e a mosca, são alguns dos exemplos mais famosos de Von Uexküll⁷⁷.

A teia da aranha dialoga com o mundo próprio da mosca, um mundo inacessível para a aranha, ao mesmo tempo que a eficácia da teia defende de sua ação no universo perceptivo da mosca. Para acessarmos os devires-animais, afirmam Deleuze e Guattari a partir de exemplo desse tipo, é preciso pensar a história natural a partir das simbioses, e não da hereditariedade⁷⁸. A noção de simbiose implica em relações entre diferentes enquanto diferentes, relações horizontais e não hereditárias. Em termos científicos, a teoria das simbioses remete a toda uma nova ecologia que se desenvolveu a partir de meados do século XX: autores como Lynn Margulis e James Lovelock, juntamente com Bateson, Maturana e Varella, entre outros, estabeleceram desde então paradigmas inovadores para o pensamento ecológico contemporâneo⁷⁹.

Mais recentemente, a noção de simbiose tem sido desenvolvida por diferentes autores ligados aos estudos multiespécies, particularmente Donna Haraway, no sentido de explorar seu potencial para descrever as relações e enredamentos possíveis que constituem experiências compartilhadas de vida⁸⁰. Mais do que usar uma imagem biológica como metáfora para descrever uma relação social, o que está em jogo nesse caso é um modo de conceber as relações em que a ideia do *social* ou do *biológico*, como domínios ontológicos separados, simplesmente não faz sentido.

75 Ibidem.

76 A ideia mesma de um “objeto enquanto tal” faria parte, nesse sentido, do *unwelt* humano, o que significa que somente no mundo próprio da percepção humana ela faria algum sentido; mas nesse caso faria sentido justamente como um carregador de significado, e não como uma realidade objetiva exterior, que existe enquanto tal.

77 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...*. In: _____. *Mil platôs – Vol. 4*. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997, p. II-II5.

78 Ibidem.

79 THOMPSON, William I. (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014.

80 HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*, op. cit.

A hipótese de Gaia, formulada nos anos 1960 por James Lovelock e Lynn Margullis, tem fornecido, nesse mesmo sentido, alternativas poderosas para a ideia tipicamente moderna da “natureza” como algo estável, exterior e transcendente, disponível como recurso para os fins humanos⁸¹. Gaia é o nome dado por Lovelock ao sistema planetário dotado de vida, o sistema de interações bioquímicas complexas que sustenta o fenômeno da vida. Um sistema vivo que se retroalimenta, ligado a um equilíbrio entre os elementos que compõem a ecoesfera terrestre; o humano como agenciamento de efeitos planetários. Relida por Stengers⁸² e Latour⁸³, guardadas as diferenças significativas entre eles, Gaia coloca questões incontornáveis para a política e a experiência contemporâneas⁸⁴.

A compreensão da inter-relação entre a ação humana e os fenômenos naturais e ambientais revela, além disso, possíveis pontes entre o pensamento científico contemporâneo e o pensamento de povos e culturas que de fato nunca conceberam o humano como um domínio separado e oposto àquela da natureza⁸⁵. O diálogo com cosmologias indígenas, a catástrofe climática, a extinção de espécies, as paisagens devastadas e os modos de vida ligados a elas, esses são também temas cruciais para os debates em torno dos estudos multiespécies:

Há muitos nomes para a nossa atual condição – Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno, Cena-de-supremacia-branca, a lista continua –, mas seja lá como for chamada, o que parece exigir são práticas minuciosas de atenção para as formas complexas que nós, todos nós, nos tornamos numa relação consequente com os outros⁸⁶.

Questões políticas ligadas ao colonialismo e ao capitalismo estão sendo reformuladas, no âmbito desses estudos, diante do estouro da bolha antropocêntrica e dos entrelaçamentos complexos entre sistemas ecológicos e econômicos que são a marca dessa nossa condição atual.

81 STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015; LATOUR, Bruno. *Facing Gaia*. Eight lectures on the new climatic regime. Cambridge: Polity Press, 2017.

82 STENGERS, Isabelle, op. cit.

83 LATOUR, Bruno, op. cit.

84 Sobre as diferentes concepções de Gaia nesses autores ver: DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2014.

85 DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016; DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, op. cit.

86 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 41.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Existe uma ecologia das ideias danosas, assim como existe uma ecologia das ervas daninhas”, disse Gregory Bateson numa sentença que poderia resumir, em certa medida, o exercício que propus até aqui. A frase serve de epígrafe a *As três ecologias*, publicado por Felix Guattari em 1990, livro que aponta para o enredamento necessário entre uma ecologia do ambiente, uma ecologia da mente e uma ecologia da sociedade. O repertório conceitual de Guattari envolve linhas de fuga em relação aos processos de embrutecimento e mecanização que permeiam as várias instâncias da vida contemporânea, evocando territórios existenciais que resistam a esses processos. Com isso, discute a deterioração ambiental em suas múltiplas associações com a padronização de comportamentos e pensamentos que reduzem a subjetividade aos padrões impostos pelo sistema econômico-capitalista. Padrões impostos por meio de uma máquina que permeia as relações ambientais, econômicas, políticas e sociais, e que se estende ao campo dos desejos e dos afetos⁸⁷.

As três ecologias apresentava um diagnóstico profundo do esgotamento de um modelo, tanto no plano político quanto conceitual: o modelo que pensa a sociedade e a política nos termos de acordos ou contratos entre seres humanos, tendo como pano de fundo uma natureza regida por leis mecânicas e fixas, passível de apropriação e utilização para a construção dessa mesma sociedade. Contra esse modelo, Guattari elabora a proposta ética e política de uma “ecosofia” capaz de propiciar articulação necessária entre as três ecologias⁸⁸.

A ideia é significativa para a paisagem conceitual que estou procurando traçar, ligada ao panorama que vem se consolidando ao longo dos anos 2000 em torno dos estudos multiespécies. Procurei definir essa paisagem nos termos de uma recusa tanto da máquina antropológica quanto da oposição entre natureza (única) e culturas (múltiplas) que caracteriza o pensamento antropológico. Um objetivo era colocar em questão o fato de que a antropologia, em sua prática teórica e descritiva, teve como foco principal, tradicionalmente, o humano em suas múltiplas interações entre si. Ou seja, todas as espécies não humanas eram entendidas, nas formulações clássicas da disciplina, como partes do ambiente *para* ou *do* humano.

Como qualquer campo de conhecimento, o pensamento antropológico está implicado, nesse sentido, em experimentos que se deixam capturar por ideias daninhas. Insistindo no imaginário biológico, eu diria, a pretexto de uma conclusão, que a recusa dupla do dispositivo antropocêntrico e da natureza única é uma busca necessária para descrever os diálogos e as relações que a antropologia pode continuar tecendo entre povos, culturas e formas de vida. Que essa recusa esteja abrindo novas possibilidades de leitura e de escrita a partir de alianças não só com outros grupos humanos, mas com animais, plantas, fungos, microrganismos ou fenômenos climáticos, é o desafio que a experiência da vida multiespécie nos apresenta.

87 GUATTARI, Félix. (1990). *As três ecologias*. São Paulo: Papyrus, 2001.

88 Ibidem.

SOBRE O AUTOR

FELIPE SÛSSEKIND é professor da área de Antropologia Cultural do Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

E-mail: felipesussekind@puc-rio.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *The open – man and animal*. California: Stanford University Press, 2004.
- BATESON, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- CLASTRES, Pierre. (1974). A sociedade contra o Estado. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 205-234.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1980). Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível.... In: _____. _____. *Mil platôs – Vol. 4*. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997, p. II-III.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1998, p. 23-45.
- _____. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DESCOLA, Phillippe; PÁLSSON, Gísli (Org.). *Nature and society*. Anthropological perspectives. Londres: Routledge, 1996, p. 82-102.
- DESPRET, Vinciane. The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis. *Body & Society*. Sage Publications, v. 10 (2-3), 2004, p. III-134.
- DOUGLAS, Mary. (1966). *Pureza e perigo*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1976.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. (1940). São Paulo: Perspectiva, 2005 (Coleção Estudos).
- FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.
- GARCIA, Uirá. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico*, 2011/II, p. 33-50, 2012.
- GUATTARI, Félix. (1990). *As três ecologias*. São Paulo: Papirus, 2001.
- GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008.
- _____. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- _____. *Tentacular thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*. *e-flux*, n. 75, 2016, s/p. Disponível em: <e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene>. Acesso em: 7 jul. 2017.
- INGOLD, Tim. *What is an animal?*. London: Routledge, 1994.
- _____. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, Rio de Janeiro, 1995.

- _____. *The perception of the environment*. Essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.
- _____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, v.18, n. 37, 2012, p. 25-44.
- _____. Anthropology beyond humanity. *Soumen Antropologi/Journal of the Finnish Anthropology Society*, v. 38, n. 3, 2013, p. 15-23.
- KIRKSEY, Eben. Species: a praxiographic study. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* v. 21, 2015, p. 758-780.
- KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology* 25, n. 4, 2010, p. 545-576.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- KOHT, N. La Conduite du petit du chimpanzé et de l'enfant de l'homme. *Journal de Psychologie*, v. 34, 1937, p. 494-531.
- LATOURE, Bruno. *Facing Gaia*. Eight lectures on the new climatic regime. Cambridge: Polity Press, 2017.
- LEACH, Edmund. (1964). Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insultos verbais. In: DA MATTA, Roberto (Ed.). *Edmund Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais coordenada por Florestan Fernandes).
- LESTEL, Dominique; BRUNOIS, Florence; GAUNET, Florence. Etho-ethnology and ethno-ethology. *Social Science Information* 45, 2006, p. 155-177.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. (1962). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2005.
- _____. (1968). *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify, 2006 (Coleção Mitológicas 3).
- _____. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 45-55.
- LIENHARDT, G. *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- LIMA, Ana Gabriela Morim de. "Brotou batata para mim". Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996, p. 21-47.
- LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, p. 9-25.
- LORIMER, Jamie; DRIESSEN, Clemens. Wild experiments at the Oostvaardersplassen: rethinking environmentalism in the Anthropocene. *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, n. 2, 2014, p. 169-181. <http://dx.doi.org/10.1111/tran.12030>.
- LOVELOCK, James. (1979). *Gaia: a new look at life on Earth* (3rd ed.). Oxford University Press, 2000.
- MARGULLIS, Lynn. Os primórdios da vida – Os micróbios têm prioridade. In: THOMPSON, William I. (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014.
- MAUSS, Marcel. (1935). As técnicas do corpo. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 402-422.
- MILTON, Kay (Org.). *Environmentalism: the view from Anthropology*. London: Routledge, 1993.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

- ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHRULEW, Matthew (Ed.). *Extinction studies: stories of time, death and generations*. New York: Columbia University Press, 2017.
- ROSS, Jeremy A. Durkheim and the *Homo duplex*: anthropocentrism in sociology. *Sociological Spectrum*, v. 37, Issue 1, 2017, p. 18-26. Disponível em: <doi.org/10.1080/02732173.2016.1227287>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*. Estudos de Antropologia Social, v. 3, n. 1, 1997, p. 41-75.
- _____. (1976). A preferência de comida e o tabu nos animais domésticos americanos. In: _____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo; VELDEN, Felipe V.; BEVILAQUA, Ciméa. Apresentação. *Horizontes Antropológicos*, 48, 2017, p. 9-16.
- SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo. Presentation. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 13(2), 2016, p. 27-37. Disponível em: <dx.doi.org/10.1590/1809-43412016v13n2p027>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- SIMBIOSE. Britannica Escola. Disponível em: <escola.britannica.com.br/levels/fundamental/article/simbiose/482620>. Acesso em: 24 set. 2017.
- STENGER, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- THOMPSON, Willian I. (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014.
- TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Tradução Pedro Castelo Branco Silveira. *Ilha – Revista de Antropologia*, 17 (1), 2015, p. 177-201. Disponível em: <periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177/30606>. Acesso em: 8 jan. 2018.
- VANDER VELDEN, Felipe. 2015. “Apresentação do dossiê (Animalidades Plurais)”. *R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1): 7-16
- VAN DOOREN, Thom. *Flight ways: life and loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.
- VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. Trad. Susana Oliveira Dias. *ClimaCom Cultura Científica* (online), Campinas, Incertezas, ano 3, n. 7, p. 39-66, dez. 2016. Disponível em: <climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- VON UEXKÜLL, Jacob. (1933). *Dos animais e dos homens*: digressões pelos seus próprios mundos. Doutrina do significado. Lisboa: Edições do Brasil, 1982.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, N-1, 2015.

Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de *espécie*

[*Weeping monkeys, or outline of an Amerindian concept of species*]

Uirá Garcia¹

Este texto é uma versão modificada de comunicação proferida na mesa-redonda “Vida multiespécie” na VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia – ReACT (maio de 2017 na USP), na qual retomei (como “autoplágio”) argumentos de publicações anteriores. Trata-se de esboços inéditos acerca de noções guajá (povo indígena com que venho trabalhando há 11 anos) como *caça, criação, espécie, vida multiespécie*, dentre outras. Agradeço a Joana Cabral de Oliveira, Stelio Marras e Renzo Taddei pelo generoso convite e pela publicação deste artigo. Agradeço à Fapesp pelo auxílio a esta pesquisa.

RESUMO • Este artigo discute parte das práticas de conhecimento relativas aos animais e à caça de macacos entre os Guajá, considerando o processo de destruição de seus territórios. O artigo explicita conexões feitas e refeitas continuamente, em um regime que relaciona humanos e animais, sem, no entanto, recorrer à ideia de que caça e criação seriam formas complementares de relação com os animais. Sugiro que as maneiras como humanos e bugios vivem juntos talvez encontre aqui outra forma de pensar a própria ideia de “espécie”. O desafio a mais do artigo está em refletir, a partir dessa “noção indígena de espécie”, como poderíamos pensar outros fenômenos, por exemplo, o surto de febre amarela experimentado no Sudeste brasileiro no ano de 2017. • **PALAVRAS-CHAVE** • Macacos; caça; espécie; febre amarela; Guajá. • **ABSTRACT** • This article explores part

of the Guajá knowledge practices related to animals and to the hunting of howler monkeys, considering the ongoing process of their territory destruction. The article puts forward the connections, constantly done and undone, in a regime that relates humans and animals in many ways. There is no intention, however, to appeal to the idea that hunting and nurturing would be complementary ways of relating to animals. The challenge of understanding revealed by the ways that humans and monkeys live together, may point to an alternative form to think the very concept of “species”. The extra challenge of this article is to explore, from this “notion of species”, how could we think other phenomena, such as, for instance, the yellow fever burst experienced in the southeast Brazil in 2017. • **KEYWORDS** • Monkeys; hunting; species; yellow fever; Guajá.

Recebido em 5 de novembro de 2017
Aprovado em 28 de fevereiro de 2018

GARCIA, Uirá. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de *espécie*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 179-204, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p179-204>

1 Universidade Federal de São Paulo (Unifesp, São Paulo, SP, Brasil).

MACACOS TAMBÉM CHORAM, OU ESBOÇO PARA UM CONCEITO AMERÍNDIO DE ESPÉCIE

Este artigo discute uma ideia há tempos elaborada por diversas etnografias, tanto sobre coletivos indígenas sul-americanos como sobre outros povos subjugados do mundo: o fato de que “Histórias apenas-humanas não servirão a ninguém”². Se, de um lado, enquanto etnógrafos, sabemos que nossos amigos e interlocutores em campo nunca deixaram de “viver com”³ e levar a sério, não só os animais, mas uma multiplicidade de fenômenos que nós reduziríamos à natureza, de outro, uma espécie de surdez etnocêntrica, “a surdez dos brancos”, como escrevem Davi Kopenawa e Bruce Albert⁴, nos impede de conceber o “social” como uma comunidade mais ampla que abarcaria outras perspectivas do que é ser “humano” e ser “animal”⁵. Essa crítica à antropologia em particular pode ser estendida às ciências sociais no geral, como vêm mostrando autores que se filiam ao que agora é chamado “etnografias multiespécies”⁶. A noção de que o estudo correto do homem é a humanidade, como argumenta Donna

-
- 2 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. *ClimaCom*, ano 3, n. 6, Dossiê Incertezas, 2016, p. 39-65. p. 41. Disponível em: <<https://goo.gl/uU27dR>>. Acesso em: 15 de set. 2017.
 - 3 DESPRET, Viniciane. The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis. *Body and Society*, v. 10, n. 2/3, 2004, p. 111-134. <http://dx.doi.org/10.1177/1357034x04042938>. As traduções das citações são minhas.
 - 4 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 47.
 - 5 LATOUR, Bruno; STRUM, Shirley. The meanings of social: from baboons to humans. *Information sur les sciences sociales/Social Science Information*, 26, 1987, p. 783-802; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, 2002, p. 113-148. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93132002000100005>.
 - 6 KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, 2010. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>; OGDEN, Laura A.; HALL, Billy; TANITA, Kimiko. Animals, plants, people, and things: a review of multispecies ethnography. *Environment and Society: advances in research*, 4, n. 1, 2013, p. 5-24. <http://dx.doi.org/10.3167/ares.2013.040102>; VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit.

Haraway, é risível entre a maioria dos biólogos, “cuja curiosidade gira, na verdade, em torno de outras criaturas”⁷. Em outras palavras, e como sabemos desde, pelo menos, Bruno Latour⁸, a teoria social nunca levou a sério a multiplicidade de “não humanos” – apesar de nossas vidas serem atravessadas por isso. Nossas ciências sociais parecem resistir aos trabalhos que há tempos nos apresentam vidas compartilhadas entre humanos, animais e plantas, sobretudo àqueles interessados em caça, pastoralismo, cultivo, paisagem, xamanismo, cujos fenômenos colocam em relação humanos e não humanos, a serem pensados em conjunto. Esse é um “ponto cego”⁹ na nossa teoria social, ou um deles. Apesar de a história humana ser a história dos humanos em relação a tantos não humanos¹⁰, tais seres nunca foram tratados com seriedade, como parte de nossos mundos sociais. Nunca formaram conosco um coletivo.

O debate proposto na mesa na ReACT¹¹, de onde esse artigo é oriundo, girava em torno da ideia de “vida multiespécie”, cujo principal postulado está justamente em retirar a centralidade do humano de nossa teoria social. Como sabemos, essa ideia não é exatamente “nova”¹², no entanto, ela inaugurou um paradigma que modificou de forma definitiva o que chamamos de *fazer antropológico*. Não se trata apenas de algumas etnografias, de alguns poucos antropólogos, interessadas em animais e plantas, mas sim de entender que há um contínuo entre humanos e não humanos no que se refere às formas de ocupar o mundo. Um “*becomig with*”, nas palavras de Donna Haraway¹³, que designa devires e compartilhamentos em um mundo de “gentes”, onde os humanos, tal como os concebemos, não podem existir¹⁴. Talvez já tenha passado da hora de aceitarmos que a história da humanidade é composta por camadas heterogêneas de biologia, de *naturezas culturais*, transferências de DNA, endossimbioses, simbiogêneses e outras maravilhas que moldaram nosso jogo de sobrevivência¹⁵.

A ideia de que o estudo correto do humano é a humanidade, portanto, foi posta em cheque por trabalhos não tão recentes assim¹⁶, além de ser o grande tema da etnologia

7 HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008, p. 70; HARAWAY, Donna. HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, n. 35, 2011, p. 27-64. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832011000100002>.

8 LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaios de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 1994.

9 INGOLD, Tim. Anthropology beyond humanity. *Suomen Anthropologi*, v. 38, n. 3, 2013, p. 5-23. p. 16.

10 LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*. Bauru: Edusc, 2004.

11 A mesa organizada por Joana Cabral foi composta por Felipe Sússekind, por Igor Scaramuzzi e por mim, tendo como debatedor Guilherme Sá.

12 INGOLD, Tim, 2013, op. cit, p. 19.

13 HARAWAY, Donna, 2008, op. cit.

14 DANOWSKI, Déborah. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014, p. 145-146.

15 HARAWAY, Donna, 2008, op. cit, p. 16.

16 HALLOWELL, Irving. Ojibwa ontology, behavior and world view. In: DIAMOND, Stanley. *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press, 1960, p. 19-52; INGOLD, T. On reindeer and men. *Man (New Series)*, v. 9, n. 4, 1974, p. 523-538. <http://dx.doi.org/10.2307/2801122>.

americanista nas últimas décadas, como vemos, por exemplo, nas preocupações ecológicas de Philippe Descola. Mas me refiro antes de tudo ao tropo perspectivista, dos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, com a presença de múltiplos pontos de vista na caça e na vida, onde a diversidade ecológica vai além, em uma verdadeira “filosofia multiespécie”. Paralelamente, um conjunto de autores, através da discussão humano-animal, em antropologia e áreas correlatas¹⁷, vem contribuindo para o desenvolvimento de uma antropologia (e filosofia) preocupada com os nossos “emaranhamentos”¹⁸ com outros tipos de sujeitos viventes, lembrando-nos que “jamais fomos humanos”¹⁹. Vivemos enredados em uma vasta teia de domesticação onde não apenas controlamos (ou pensamos controlar) as espécies, mas onde o oposto é também verdadeiro²⁰.

Na etnologia americanista (mas não apenas), a questão se complexifica, pois etnograficamente pensamos *com* nossos colegas e amigos indígenas os problemas conceituais subjacentes a ideias como *natureza*, *animal* e *espécie*, e nesse movimento acabamos por encontrar conceitos diferentes de *natureza*, *animal* e *espécie*²¹. A minha própria experiência nesse “campo”²² se dá a partir desse lugar específico, interessando-me por objetos como “caça”, “parentesco”, “xamanismo”, “contato”, dentre outros²³. A meu ver, o que vincula política e epistemologicamente parte da produção etnológica sul-americana atual aos chamados “estudos multiespécies” é o esforço que ambos empreendem na compreensão conceitual de variadas formas de vida que se correlacionam, sem recorrerem a simbolismos ou sobrecodificações – que retirariam, justamente, a potência de outras ideias e outros mundos. Penso, por

17 Apenas para citar nomes (e não obras) de pessoas que vêm trabalhando com a interação direta entre vidas humanas e não humanas nas ciências sociais: Anna Tsing, Agustín Fuentes, Eduardo Kohn, Natasha Fijn, Stefan Helmreich, Vinciane Despret, Donna Haraway, Thom Van Dooren, Dominique Lestel. No Brasil, refiro-me a trabalhos como os de Felipe Sússekind, Felipe Vander Velden, Thiago Mota Filho, Gabriel Barbosa, Carlos Sautchuk, Joana Cabral de Oliveira, Igor Scaramuzzi, Guilherme Sá, Ana Gabriela Morim, Marilena Altenfelder Campos, Jean Segata, Pedro Castello Branco Silveira, Fabiano Bachellay, dentre outros que me fogem à memória.

18 RAFFLES, Hugh, 2002 apud KOHN, Eduardo. Como os cães sonham: naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. *Ponto Urbe* 19, 2016, p. 1-35. <http://dx.doi.org/10.4000/pontourbe.3326>.

19 HARAWAY, Donna, 2008, op. cit.

20 TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *ILHA*, v. 17, n. 1, 2015, p. 177-20. <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177>.

21 BARRETO, João Paulo. *Wai-Mahsã*: peixes e humanos – um ensaio de antropologia indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazona, 2013, p. 85; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2002, p. 134-136.

22 Van Dooren, Kirksey e Münster lembram que “estudos multiespécies” (ideia que também vem encontrando críticas: INGOLD, Tim, 2013, op. cit.) é um “termo guarda-chuva”, que nomeia um conjunto heterogêneo de pesquisas. VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 43.

23 Há 11 anos venho trabalhando com os Guajá, povo indígena falante de uma variante do tupi-guarani, que estão em uma das regiões de floresta tropical mais desmatadas do mundo, o leste amazônico, no estado do Maranhão, próximo à divisa com o estado do Pará.

exemplo, em minhas estadias na floresta maranhense, quando um arco-íris aparece no céu e um amigo Guajá me chama para dizer “olhe, os espíritos estão levando água para o céu”; ou quando, depois da chuva, alguém aponta para o barranco do rio e diz: “você está ouvindo? As minhocas estão cantando”. Dentre outras situações que no trabalho de campo nos retiram de nossa zona de entendimento dos fenômenos da “natureza”, somos obrigados a repensar os conceitos e ideias tais como nós os concebemos, e não tratá-los como “imagens”, “metáforas”, “símbolos” etc. Levar as observações de nossos interlocutores a sério é, além de não as tomarmos como alegóricas, partir do pressuposto de que, antes de tudo, “a natureza humana é uma relação entre (diferentes) espécies”²⁴ – e também, é claro, levar em consideração o fato de que nossos amigos não seriam tão surdos (e cegos) a esses emaranhados quanto nós.

Não quero sugerir, no entanto, que os povos indígenas são a *própria natureza*, seus *grandes protetores e conhecedores*. Esse é um fardo que pelo menos os Guajá não querem carregar. O que trago aqui são outras formas de conexões, cujos resultados ecológicos na paisagem são, de fato, muito melhores do que os nossos. Os Guajá, bem como outros povos, estão interessados em conexões que nós sequer concebemos possíveis (a não ser alguns cientistas preocupados com modelos de interação humano-animal e homem-ambiente). E mesmo que nossa imaginação consiga alcançar formações geológicas, rios e até geleiras, pensando-os como modos de vida distintos²⁵, nossas interações com essas vidas são bastante desatentas. Alternativa a essa leitura, está a atenção que meus interlocutores têm com fenômenos como, por exemplo, o “vento”, pensado como uma espécie de “pessoa”, *Wutu Jara* (“gente-vento”, ou mesmo “dono do vento”). O maior prazer dessa gente-vento é fazer barulho nas folhas das árvores e “quebrar os galhos”, pois assim eles gostam. Eles gostam do barulho. Em casos de muita ventania, é ainda possível espantar essa *gente-vento*. Deve-se cantar a canção de *Takwaripini’ia*, a “gente-taquara”, como uma maneira de espantar ventanias ou mesmo tormentas. Podemos pensar que essa “gente-taquara” consegue controlar a “gente-vento”, e ambos esses modos de vida vivem em aldeias distantes e andam (caçam) na mesma mata que os Guajá. Em outras palavras, as pessoas com quem trabalho conseguem conectar suas existências não só ao vento, as taquaras, mas também aos macacos, jabotis, cigarras, mortos, brancos, dentre tantas outras potências, de uma maneira complexa e criativa. “Complexidade é o nome do nosso jogo”²⁶. Um jogo que revela, por exemplo, um elaborado conhecimento sobre os animais, seja numa espécie de “ciência do concreto” com fins específicos (para a caça, ou a criação de filhotes), ou mesmo para o exercício de uma “paixão”²⁷, como é o caso do “canto” do macaco capelão, como veremos a seguir.

O complexo regime que conecta humanos e capelães (*Alouatta belzebul*) impõe um desafio a mais para a empreitada etnográfica, em diálogo com a maneira como diversos autores vêm pensando através de ideias, diferentes mas não dissonantes,

24 TSING, Anna, 2015, op. cit.

25 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit., p. 42.

26 HARAWAY, Donna, 2008, op. cit., p. 16

27 TSING, Anna. Arts of inclusion, or, how to love a mushroom. *Australian Humanities Review* 50, 2011, p. 5-22. p. 19.

como “antropologia da vida”²⁸, “antropologia-para-além-do-humano”²⁹, “naturezasculturas”³⁰, dentre outras. Por isso, e não apenas no meu caso, a etnografia não poderá deixar de se interessar pelas “mutualidades”, não apenas humanas – do parentesco, por exemplo³¹ – mas outras que mobilizam uma economia de afetos transespecíficos, centrais no pensamento ameríndio. Este artigo pretende, assim, explicitar conexões pouco óbvias entre os Guajá e os capelães. Essa mirada radical na vida de macacos talvez faça parte daquela reeducação do etnógrafo feita “por aqueles que aceitaram sua presença, para servir de intérprete a serviço de sua causa”³². Nessa reeducação, nesse “engajamento mútuo”³³, meu e dos Guajá, uma das coisas que transbordaram na minha pesquisa foi essa espécie de “imersão apaixonada” na vida de alguns animais³⁴.

Isso passa, por exemplo, pelo quanto os Guajá me ensinaram sobre a vida partir dos macacos. Não qualquer espécie, mas justamente o *wari* (na língua Guajá), conhecido em boa parte da Amazônia como “capelão”. Esse é o nome dado a macacos do gênero *Alouatta*, também conhecidos como “bugios”, cuja espécie em questão é o *Alouatta belzebul*³⁵. Dentre as seis espécies de bugios encontradas nas florestas tropicais centro-sul americanas³⁶, essa é chamada de “guariba-de-mãos-ruivas”, dentre outros nomes³⁷. Esse macaco “canta”, e é exatamente esse cantar que mais interessa aos Guajá, para além de sua saborosa carne. A cantoria dos macacos costuma ocorrer no final da tarde, na copa de alguma árvore, onde o bando de entre dois e oito indivíduos (uma família) costuma se reunir. O que a nossa primatologia chamaria de vociferação (que nada mais é do que a “produção de gritos”), a primatologia guajá pensa como uma vocalização (que é a produção de cantos)³⁸. Recorrendo à minha memória, não consigo pensar em nenhum outro primata que conceberíamos como capaz de “cantar”, a não

28 KOHN, Eduardo, 2016, op. cit.

29 Idem. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013; INGOLD, Tim, 2013, op. cit.

30 HARAWAY, Donna, 2008, op. cit.

31 SAHLINS, Marshall. What kinship is (part one). *JRAI – Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, n. 1, 2011, p. 2-19. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x>; SAHLINS, Marshall. What kinship is (part two). *JRAI – Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, n. 2, 2011, p. 227-242, 2011. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01677.x>.

32 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, op. cit., p. 520-523.

33 Ibidem.

34 TSING, Anna, 2011, op. cit, p. 19.

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

36 EMMONS, Louise H. *Neotropical rainforest mammals: a field guide*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

37 Também conhecido como: guariba-de-mãos-ruivas, guariba-de-mãos-vermelhas, guariba-preta ou bugio-de-mãos-ruivas. *ALOUATTA belzebul*. Wikipédia. Disponível em: <goo.gl/hNPDmt>. Acesso em: 15 set. 2017. Para detalhes sobre a espécie, ver: Emmons, 1999, op. cit., p. 137-138.

38 Em inglês, os primatas do gênero *Alouatta* são conhecidos como *howler monkeys*, “macacos uivadores”. O próprio nome em português, “capelão”, denota uma sonoridade monocórdica, algo como uma reza.

ser nós mesmos. Então, se no universo guajá macacos podem cantar, imaginem o que mais eles não são capazes de fazer. Falo de coisas muito práticas, como amolar facas, por exemplo. Os macacos-pregos das aldeias onde trabalho são capazes de fazê-lo, como já testemunhei. É claro que ninguém quer ver macacos-pregos amolando facas, sobretudo porque, no círculo familiar, esses animais disputam a atenção das mulheres, e muitas vezes atacam as crianças com inesperadas mordidas. Imaginem então o que eles não fariam com uma faca³⁹.

Os macacos nos levam para esse outro mundo e modo de vida compartilhado, como quero apresentar aqui. Meu grande interesse por esses animais sempre se deveu ao seu estatuto de caça. Se perguntássemos o que seria a caça, para as pessoas nas aldeias, uma das respostas imediatas seria que “caça é comida”. Pode parecer estranho, mas o fato de macacos serem animais caçáveis (e comíveis) é motivo para um interesse e admiração genuína para com esses animais, por parte de meus interlocutores e, conseqüentemente, para mim. Por isso, antes de prosseguir, gostaria de descrever, de forma um tanto sucinta, como os macacos aparecem enquanto caça.

ESPANTAR O CAPELÃO

Uma das vezes em que acompanhei uma dessas caçadas, saímos em um grupo de cinco ou seis homens, três ou quatro mulheres e algumas crianças. Takyá, um homem velho, havia encontrado indícios (pelos, fezes e urina, encontrados no chão e na vegetação) de um grupo de guaribas em um ponto distante da mata. Deixamos a aldeia por volta de 6h30 e andamos por cerca de duas horas. Debaixo da árvore, não se percebia qualquer sinal da presença de macacos. Enquanto descansávamos e os homens preparavam suas flechas e espingardas para iniciarem a caçada, foram chegando outras pessoas que saíram da aldeia depois mas sabiam exatamente em que local estaríamos. Enquanto mordida e torcia suas flechas, a fim de certificar-se se eram os projéteis adequados para subirem com ele na árvore, Takyá cantarolava (bem baixinho, quase gemendo) o tema musical de *Juxa'a* (gente espinho-da

39 Diversos autores vêm trabalhando com interações diversas entre humanos e primatas sob o paradigma da etnoprimatologia, em que discussões como esta ganham um interesse especial. Ver: FUENTES, Agustín. Naturalcultural encounters in Bali: monkeys, temples, tourists, and ethnoprimatology. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, 2010, p. 600-624, 2010; FUENTES, Agustín. Ethnoprimatology and the anthropology of the human-primate interface. *Annu. Rev. Anthropol.*, n. 41, 2012, p.101-117. Para o caso amazônico, ver os artigos: CORMIER, Loretta. Monkey as food, monkey as child: Guajá symbolic cannibalism. In: FUENTES, Agustín; WOLFE, Linda D. (Org). *Primates face to face: conservation implications of human-nonhuman primate interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 63-84; LIZARRALDE, Manuel. Ethnoecology of monkeys among the Barí of Venezuela: perception, use and conservation. In: FUENTES, Agustín; WOLFE, Linda D. (Org). *Primates face to face: conservation implications of human-nonhuman primate interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 85-100; e SHEPARD, Glenn. Primates in Matsigenka subsistence and world view. In: FUENTES, Agustín; WOLFE, Linda D. (Org). *Primates face to face: conservation implications of human-nonhuman primate interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 101-136.

-palmeira-marajá), um *karawara* (“espírito celeste”)⁴⁰ caçador de capelães, como se isso fizesse parte de seu processo preparatório (caça e música estão intimamente articulados na vida guajá). A canção insinua, de forma sussurrada, que os capelães serão mortos bem rápido e quem está ali embaixo são grandes caçadores e comedores de guariba, tal como os espíritos celestes Juxa’a. De acordo com meus interlocutores, isso faz com que os animais tremam de medo. Todos conversam alto. As mulheres ficam assobiando um ponto único, repetitivo, e pedem que eu faça o mesmo. Os assobios, chamados *opia*, são utilizados para que os capelães se assustem com a presença humana. Eles me explicam que é importante que os guaribas saibam que os homens estão ali embaixo, pois assim ficam com medo, pensam que se trata de “madeireiros”, ou qualquer outro tipo de sujeito que os ferirá. Aos poucos, cada homem – portando uma espingarda ou um arco e flechas – se espalha em outras grandes árvores situadas estrategicamente em volta da árvore dos animais. Enquanto outros homens sobem silenciosamente nas árvores (*ipi wate* – “subir para o alto”) ao redor, tomando cuidado para que os guaribas não atentem para suas ações, Takya sobe o mais próximo que consegue da copa da árvore onde os animais se escondem.

Uma vez lá em cima, observa, mexe nas folhas e tenta encontrar algum vestígio ou esconderijo do camuflado grupo de bugios. Quando, finalmente, se certifica de que estão ali, inicia uma fala muito específica. No cerco que se inicia, ganha vida um processo comunicativo em que o animal é ameaçado, escorraçado de seu abrigo de folhas. Muitos gritos são dados, principalmente por quem está lá em cima, enquanto quem permanece no solo também ajudará com gritos e assobios. Com palavras soltas e gemidos idênticos ao dos guaribas, incitando o bando a correr dali, Takya grita:

Corra capelão rrrrrr, ah ah aaah
corra capelão
rrrrrr, ah ah
corra, ah ah
corra mesmo para fora daí
rrrrrr, ah ah
saia realmente correndo
corra capelão, rrrrrr, ah ah aaah⁴¹.

Trata-se de uma impressionante forma de conexão entre caçadores e presas. E os macacos também começam a roncar seu som característico, a ponto de não sabermos qual é a voz humana e qual é o som do animal. A fala é pontuada por sons idênticos aos dos animais, e proferida até que surta algum efeito: que eles fujam em direção às outras copas de árvores, onde encontrarão a morte pelas mãos de outros caçadores que os estarão esperando. O *wari papopo* (“espantar o capelão”) é uma técnica bastante eficiente e compõe o aparato de caça guajá. Nessa emboscada aérea, os animais devem ser espantados para que, ao fugirem, literalmente se atirem contra os caçadores. Por

40 GARCIA, Uirá. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

41 Em minha livre tradução.

isso, tais emboscadas são bem-sucedidas se realizadas nas primeiras horas do dia, quando os animais ainda estão dormindo.

Algo a se destacar nessa relação é o fato de as pessoas, a partir de uma primatologia particular, fazerem uma distinção categórica entre o que é chamado de *macaco* (por um lado) e *capelão* (por outro). Se no grupo dos macacos (chamados *ka'i*) estariam o macaco-prego (*Cebus apella*), o cuxiú-preto (*Chiropotes satanas*), o cairara (*Cebus kaapori*), o macaco-de cheiro (*Saimiri sciureus*) e mesmo os que não existem em suas terras, como o “barrigudo” e o “macaco-aranha”, nesse grupo de *macacos* não entraria o *capelão* (chamado de *wari*). O principal argumento é que esse animal é mais “sensível” (ou “mole”, como dizem). Dentre outras coisas, tem uma dieta mais seletiva, tem mais medo dos humanos, e sabe “cantar bonito”.

Ao lado disso, nas aldeias guajá os capelães (bem como outros animais) são tanto *caçáveis* quanto *criáveis*. As casas são repletas de animais que podem superar o número de seres humanos em uma residência⁴². São macacos, jacus, quatis, jacamins, corujas, araras, tucanos, cotias, pacas, tartarugas, porcos e até filhotes de jaguares, criados pelas mulheres, crianças e, em alguns casos, por homens. Os filhotes capturados devem ser muito pequenos, pois aqueles um pouco maiores são difíceis de amansar, e ainda poderão alguma hora se vingar da morte de seus pais atacando, principalmente, as crianças. Filhotes de macacos, queixadas, caititus, esquilos quatipurús, cotias, papagaios, quatis e macacos-da-noite são criados na aldeia e quase todos acompanham suas donas em caçadas e incursões pela floresta. Como em outros povos da América do Sul⁴³, ao chegar nas aldeias, os animais quase sempre são modificados. Aves têm parte de suas penas retiradas ou aparadas para que não consigam fugir, bem como as pontas seus bicos são cortados com tesouras para que, ao bicarem, não machuquem ninguém. As afiadas garras de quatis são retiradas ou lixadas com lima. Paquinhas e filhotes de cotias têm seus dentes serrados (também com lima) para que as pontas cortantes não firam ninguém. Queixadas e caititus devem ficar bem amarrados, ou presos em currais, para que o corre-corre dos bichos não transforme a aldeia em uma grande bagunça e gritaria; esses animais comem tudo o que encontram pela frente, de lixo a pintinhos. Apenas os macacos parecem não sofrer tantas interferências como cortes e outras injúrias. Com os macacos nada se faz. Quando muito, são presos com cordas finas, por algum tempo, até ficarem mansos. Os que não se acalmam permanecem amarrados até um dia serem soltos de volta na floresta.

Separar caça e criação como atividades complementares, entre homens e mulheres, é algo que os Guajá não fazem. Ao menos de maneira óbvia, como uma divisão de tarefas. Apesar de a floresta ser pensada como um local perigoso para as mulheres – e do fato de os homens no geral se utilizarem de armas para caçar e as mulheres não –, em nenhum momento homens defendem que a caça é uma atividade masculina em oposição a uma outra atividade (como a *coleta*), que seria feminina.

42 CORMIER, Loretta, 2002, op. cit.

43 VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 112-117.

Evocando aqui a crítica de Marilyn Strathern⁴⁴, o próprio par referente à esfera doméstica, representada pelos animais de criação – filhotes cujo manejo da vida depende das mulheres –, e à esfera selvagem, concebida nos animais de caça, tendo os homens como agentes privilegiados dessa relação, deve ser visto com cautela, uma vez que os animais de criação que acompanham mulheres à mata o fazem não apenas se limitando a uma espécie de adereço em seus corpos (como sugere Cormier⁴⁵). Em conexão com suas donas, macacos-pregos e cairara, atentos às caminhadas, podem alertar com assobios e gritos sobre cobras e aranhas venenosas durante o trajeto⁴⁶. Acredito que uma maneira não apenas poética, mas também muito verdadeira, de pensar tal fenômeno seria através da ideia de “espécie companheira”, em que ambos, mulheres e macacos, se afetam mutuamente. Macacos que falam, mulheres que entendem, assim é a criação de filhotes.

O mesmo pode ser visto com os cachorros. Desde a introdução desses animais nas atividades de caça, as mulheres passaram a andar com mais “segurança” no mato, menos receosas de serem atacadas por onças, e grupos de mulheres com seus cachorros costumam ser muito eficientes em caçadas. Se a floresta é um local perigoso para as mulheres, como os homens costumavam me dizer, com os cães os riscos são amenizados. Os animais de criação aqui, longe de serem seres exclusivos da aldeia (esfera doméstica) em oposição à pura predação de uma suposta esfera selvagem, são importantes na mata. Como já pontuei alhures, o fato de homens desaconselharem mulheres a entrarem sozinhas na floresta, e de a caça acontecer na mata, não pode ser reduzido à ideia de que a caça seja uma atividade masculina por excelência, embora seja bastante desejável pela “mulherada” (*awa wahykerá*) que os homens cacem para as esposas, e muito do que mulheres mais velhas apreciam ao se casar com homens mais jovens é que eles caçarão para elas. Por outro lado, o fato de animais serem domesticados é o que, de muitas maneiras, colabora para que as mulheres cacem mais, com mais vigor e qualidade, empurrando-as – com mais segurança, pois esse é um ponto importante aqui – ainda mais para a floresta.

Se em um primeiro momento a criação de animais cativos nas aldeias amazônicas, ao menos para os Guajá, pode aparecer como uma versão indígena daquilo que Anna Tsing chama de “prisão perpétua”, à qual as nossas espécies domésticas são condenadas quando viram nossos animais de criação.

A domesticação é geralmente compreendida como o controle humano sobre outras espécies. Que tais relações podem também transformar os humanos é algo frequentemente ignorado. Além disso, tende-se a imaginar a domesticação como uma linha divisória: ou você está do lado humano, ou do lado selvagem. [...] Por meio dessas fantasias, as espécies domésticas são condenadas à prisão perpétua e

44 STRATHERN, Marilyn. No nature, no culture: the Hagen Case. In: MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (Org.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 174-222.

45 CORMIER, Loretta, 2002, op. cit.

46 SANTOS, Rosana de Jesus Diniz. *Awa Papejapoha: um estudo sobre educação escolar entre os Awá Guajá/MA*. Monografia (Especialização em Desenvolvimento e Relações Sociais no Campo). Universidade de Brasília, 2015, p. 65.

à homogeneização genética, enquanto as espécies selvagens são “preservadas” em bancos de germoplasma enquanto suas paisagens multiespécies são destruídas. Apesar desses esforços extremos, a maioria das espécies dos dois lados da linha, incluindo os humanos, vive em complexas relações de dependência e interdependência. Prestar atenção a essa diversidade pode ser o início da apreciação de um modo interespecífico de ser das espécies⁴⁷.

Por outro, meus amigos problematizam a própria ideia de controle humano sobre essas espécies. De maneira mais direta, o que está em jogo aqui, novamente, é a dicotomia entre selvagem e cultivado/doméstico, entre aldeia e mata⁴⁸, que muitas vezes nos informa a maneira que escrevemos sobre tais fenômenos. Para fazer um contraponto, no caso guajá, as “prisões” não são perpétuas, uma vez que: 1) macacos e tantos outros animais, caso não morram jovens, alguma hora irão embora, fugirão de volta para a floresta; e 2) não existe um controle total sobre os corpos desses animais (mesmo muitos desses corpos sofrendo modificações), ou preocupações que procurem dominar suas ações cotidianas. Além disso, a própria dicotomia entre casa e mata, entre doméstico e selvagem, é criticada pelo “modelo” guajá, e essa é uma das condições para a criação de animais. Muitos deles não são criados dentro de casa, mas soltos na periferia da aldeia ou mesmo na capoeira. Os jacamins de criação (*Psophia viridis*), por exemplo, são espécies que sempre irão dormir empoleiradas no alto das árvores embora tenham donos humanos definidos. *Criação* aqui não se confunde com *domesticação*.

ANDAR JUNTO

Sabendo superficialmente como se dão a caça e a criação de macacos, gostaria de mencionar um outro episódio em particular. Nesse dia caçávamos macacos-pregos (*Sapajus apella*). Ao fim da caçada, as pessoas que se dispersam no corre-corre costumam se reunir antes de voltarem para casa. Como é esperado nessas horas, cada um traz o resultado de sua perseguição arremessando-a ao chão, quando todos ficam curiosos, comentando a quantidade, o tamanho, o sexo, a dose de gordura e outras coisas. Nesse dia, no emaranhado de animais abatidos sobre o solo, percebi que uma das fêmeas carregava um filhote que fora abatido com ela (lembro aqui que os caçadores só poupam a vida de filhotes muito pequenos, os maiores são difíceis de serem domesticados). É uma cena corriqueira no final de caçadas como aquela. Porém, o que para as pessoas parecia não ser nada de especial – e muito desconcertante para mim – era o fato de aquele filhote morto, abraçado à sua mãe, ser um primata de outra espécie. Eu não estava diante de um filhote de macaco-prego (*Sapajus apella*) que morreu abraçado à sua mãe macaco-prego (*Sapajus apella*), mas de um filhote de cuxiú-preto (*Chiropotes satanas*), que fazia as vezes de “filhote” daquela fêmea. Não eram apenas espécies diferentes, mas gêneros e famílias diferentes. O macaco-prego

47 TSING, Anna, 2015, op. cit., p. 184.

48 STRATHERN, Marilyn, 1980, op. cit.

pertence à família Cebidae (ou cebídeos) e gênero *Sapajus*. O cuxiú-preto é classificado como da família *Pitheciidae* e gênero *Chiropotes*. A minha primeira reação foi perguntar aos meus amigos o que estava acontecendo. Isso existia? Era possível? Quando alguém me respondeu que era perfeitamente possível, e que aquela fêmea tinha pegado aquele cuxiú para criar, assim como os humanos criam filhos humanos e filhotes de animais nas aldeias. Foi aí que percebi que eu deveria levar não apenas os Guajá a sério, mas também os macacos e, enfim, os animais.

Também nunca fui desses que procuram na biologia a explicação para as falas “nativas”. Mas esse tipo de “interação interespecífica” cooperativa é um tema na primatologia e ocorre com diferentes espécies de primatas de áreas tropicais que dividem o mesmo *habitat* durante o mesmo tempo⁴⁹. Apesar de a maior parte das interações ser de competição, envolvendo agressividade entre as espécies, nem sempre isso se verifica⁵⁰. O tema abrange equações e princípios de biologia, com possibilidades e impossibilidades etológicas, nichos específicos e outros elementos que foge aos propósitos deste artigo observar⁵¹. Porém, as diferentes formas de interação entre primatas podem ter se acentuado com o impacto e pressões ambientais em diversas áreas onde o fenômeno é encontrado. Em outras palavras, o desmatamento pode fazer os animais se matarem mais, ou se unirem mais. O que faz da explicação guajá de que a fêmea de macaco-prego pegou o filhote de cuxiú para cuidar um argumento poderoso e de grande complexidade. Nesse caso, a relação escapava aos humanos, e o meu interesse não poderia se deter apenas a um estudo entre humanos e não humanos. Os macacos tinham os seus próprios problemas interespecíficos, que por sua vez eram importantes para mim.

Tal episódio remonta ao problema da *relação* que descrevi em minha etnografia (com os humanos), e pode ser definido a partir da ideia de que alguns seres são pensados como *aparecendo junto* a outros, literalmente⁵². São seres que, de acordo com a etologia guajá “andam juntos” (*watá pyry*), com algumas espécies de seres criando outras, tal como, em alguns aspectos, também é de interesse da biologia. Por exemplo,

49 BOURLIÈRE, François. Primate communities: their structure and role in tropical ecosystems. *International Journal of Primatology*, n. 6, 1985, p. 1-26. <http://dx.doi.org/10.1007/bf02693694>; CRISTÓBAL-AZKARATE, Jurgi; URBANI, Bernardo; ASENSIO, Norberto. Interactions of Howler monkeys with other vertebrates: a review. In: KOWALEWSKI, Martin et al. (Ed.). *Howler monkeys – Developments in primatology: progress and prospects*, 2015. http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4939-1960-4_6; ROSE, Lisa et al. Interspecific interactions between *Cebus capucinus* and other species: data from three Costa Rican sites. *International Journal of Primatology*, v. 24, n. 4, 2003, p. 759-796.

50 BUCHANAN-SMITH, Hanna et al. Interspecific interactions and welfare implications in mixed species communities of capuchin (*Sapajus apella*) and squirrel monkeys (*Saimiri sciureus*) over 3 years. *Applied Animal Behaviour Science* 147, p. 324-333, 2013. <http://dx.doi.org/10.1016/j.applanim.2013.04.004>; CRISTÓBAL-AZKARATE, Jurgi; URBANI, Bernardo; ASENSIO, Norberto, op. cit.; ROSE, Lisa et al., op. cit.

51 BUCHANAN-SMITH, Hanna et al., op. cit.; ROSE, Lisa et al., op. cit.; SENE, Melissa Joy. *Interspecific and intergroup interactions of mantled howling monkeys (Alouatta palliata) in primary versus secondary forest at El Zota Biological Field Station, Costa Rica*. Master Thesis. Iowa State University, 2009.

52 GARCIA, Uirá. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá. *Mana*, v. 21, n. 1, 2015, p. 91-122.

na América do Sul, macacos do gênero *Cebus/Sapajus* (como o macaco-prego) podem ter relações de “cuidado” com o mico-de-cheiro (*Saimiri sciureus*)⁵³, bem como os bugios (gênero *Alouatta*) e os macacos-pregos (*Cebus/Sapajus*) são espécies de constantes trocas interespecíficas⁵⁴. No pensamento guajá, esse processo de “andar junto” é uma maneira que as pessoas têm para pensar os animais e suas classificações onde diversos animais possuem relações de criação para com outros animais e, literalmente, alguns seres serão *criados* por outros. Tomemos algumas espécies como exemplo:

- formigas tucandeiras são animais de criação dos capelães;
- o macaco cuxiú-preto cria um tipo de tucano chamado *kakj* (por exemplo, esses tucanos, quando cantam, o fazem para chamar esses animais que “estão junto” deles, os macacos cuxiú-preto);
- o veado mateiro tem as cotias e algumas espécies de borboleta como seus animais de criação;
- as cotias e os quatis criam esquilos quatipuru;
- os queixadas criam as cobras surucucu;
- o pássaro surucuá-de-barriga-vermelha (*Trogon curucui*) é chamados *tatu nima*, ou seja, “animal de criação dos tatus”;
- os pássaros chora-chuva-preto (*Monasa nigrifons*) são pensados como “animais de criação do capelão”;
- as espécies de cigarras conhecidas como *jakaramuhum* são pensadas como “animais de criação das palmeiras babaçu”;
- os sabiás são animais de criação das capivaras.

Haveria outros exemplos, mas, de maneira geral, muitos animais caçados pelos humanos são animais de criação de outros animais. Para além da humanidade, a vida nas florestas do Maranhão se desenrola sob diversas formas, onde animais e plantas se interconectam, em uma rede de vidas tal uma “ecologia de sujeitos” (*ecology of selves*), para evocar a forma de Eduardo Kohn⁵⁵. São formas de propagação do animal que passam pela aliança (ou mesmo contágio) entre espécies⁵⁶. Tais multiplicidades, portanto, escapam à nossa forma habitual de entender, por exemplo, as relações entre espécies.

Não quero sugerir, no entanto, que encontraremos cenas de animais de espécies, ordens e famílias diferentes convivendo em cooperação, como de fato encontrei aquela fêmea e o filhote de macaco. Mas isso abre um campo de possibilidades para refletir aqui não só de que forma as pessoas classificam a fauna, mas como pensam de maneira mais ampla sobre como os animais se pensam, se comportam, estão no mundo, enfim, um outro conceito de *animal* em que “as diferenças interespecíficas

53 SENF, Melissa, op.cit.

54 CRISTÓBAL-AZKARATE, Jurgi; URBANI, Bernardo; ASENSIO, Norberto, op. cit.

55 KOHN, Eduardo, 2013, op. cit.

56 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

são blocos de virtualidades relacionais, de modos de posicionamento relativo das espécies entre si”⁵⁷. O que os Guajá parecem sugerir é a existência de algo como um “acordo simbiótico”, na formulação de Isabelle Stengers⁵⁸, uma aliança entre espécies, para além dos humanos. E tudo o que os humanos podem fazer é especular sobre tais relações. De acordo com essa forma de pensar e agir, as espécies mesmas parecem *se pensar* como algumas sendo favoráveis a andar juntas de outras, produzindo uma “vizinhança”⁵⁹ entre seres que, para nós, nem sempre andarão juntos. Um tipo de “companheirismo interespecífico intrigante”⁶⁰. Trata-se de outras formas de se conceber aquilo que nós, etnólogos sul-americanistas, chamamos de aliança, no sentido estrito. Recorto aqui, a ideia de relações (ou alianças) entre espécies, “no vasto domínio das simbioses, que envolve seres de escalas e reinos totalmente diferentes”⁶¹, produzindo ali “alianças contra-natureza entre as espécies”⁶². Esse “andar junto” (*wata pyry*), portanto, traduz parte da vida nas aldeias guajá, que, como em tantas aldeias na América do Sul, são locais de convívio entre os humanos e os mais diferentes animais, implicando tais *naturezasculturas* em outros problemas. Por isso que, em minha etnografia, a caça no geral e a caça de macacos em particular, estou me obrigando a pensar sobre noções importantes para nós tais como *animal* e *espécie*.

A caça indígena sul-americana conecta *peças* e *animais* através de relações que passarão ora pela criação (de filhotes), ora pelo abate de adultos da espécie, mas que nunca serão concomitantes, tal como ocorre conosco em casos como, por exemplo, a criação de bois e galinhas. Podemos dizer que “nós” criamos, matamos e comemos bois e galinhas. Tomando a vida guajá como exemplo, em outras palavras, o que se cria não se mata, o que se mata não foi criado, e isso pode não ser trivial. Davi Kopenawa, por exemplo, horrorizado com os hábitos alimentares dos brancos deixa bem claro: “Não queremos comer animais de criação. Achamos nojento e nos dá tonturas!”⁶³.

O selvagem (*ka’a*) e o doméstico (*tipa*) não parecem encontrar ecos automáticos em outras oposições (supostamente) derivadas, como o já mencionado “par” masculino e feminino ou, então, humanidade e animalidade. A “animalidade” de um animal de criação, muito provavelmente, em nada se conecta à animalidade de um animal selvagem que será caçado. Diferentes modos de relação recortam os animais em duas categorias distintas entre si: *hanima* (“meu animal de criação”) e *ma’amiara* ou apenas *ma’a* (“presa”, “caça”, “bicho”). Um animal que é tratado por presa nunca será de

57 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The notion of species in history and anthropology. Translated by Frederico Santos Soares de Freitas and Zeb Tortorici. *Biozoo*, v. 10, n. 1, 2013, p. 4. Disponível em: <<https://googl/MmDzLa>>. Acesso em: 15 set. 2017.

58 STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010, p. 35.

59 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, op. cit., p. 64.

60 TSING, Anna, 2015, op. cit., p. 182.

61 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, op. cit., p. 19.

62 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos Cebrap*, n. 77, 2007, p. 118. <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-33002007000100006>.

63 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, op. cit., p. 478-479.

criação, e os filhotes capturados dessas presas (apenas os muito pequenos) raramente são vistos como “caças” (*ma’amiara*). A tônica, portanto, não recairá na *espécie* (tal como nós concebemos cachorros como um tipo de animal e jaguatiricas como outro), mas em distintas formas de relação, diferentes afecções. Como se os animais de um tipo (caçados) tivessem pouca relação com animais do outro tipo (criados), mesmo sendo – aos nossos olhos – da mesma *espécie*. A natureza das interações entre humanos e animais, na caça e na criação, é não apenas de universos diferentes, mas a própria ideia de *animal* pode não ser informada pela “animalidade” de certas espécies em oposição à “domesticidade” de outras, mas pela forma que os Guajá se relacionam com esses bichos. Por exemplo, tal como outros povos amazônicos, os Guajá não possuem uma palavra para *animal*, de um ponto de vista genérico⁶⁴, mas possuem uma para animal *caçável* (*ma’amiara*), e outra para animal *criável* (*hajma*). Nessa lógica, um macaco-prego na floresta pode vir a ser mais perigoso do que uma onça doméstica (e as pessoas lembram todo o tempo o quanto os macacos-pregos são agressivos e “doidos”), não havendo um pressuposto de agressividade da espécie, embora os Guajá defendam que, no mato, uma onça (quase) sempre será mais perigosa que um macaco.

Certa feita, um amigo abatera um macaco-prego com um tiro na parte traseira do crânio. O cérebro do animal estava exposto, e mesmo depois de horas após a caçada podíamos ouvir no pátio de nosso acampamento o bicho moribundo lutando para não morrer. Lembro que aquela cena me atormentou, e acabei pedindo que alguém terminasse de vez com o animal para aliviá-lo (ou me aliviar) de tanto sofrimento. Foi quando todos que me ouviram desataram a rir, não sem acatar os meus apelos. Sobre o animal, além de mencionarem uma ideia que alguns Guajá defendem, que nunca entendi direito, a de que “bicho não sente dor” (*nikaj hahyha*), o outro comentário que fizeram, com muitas risadas, era o fato de aquele macaco resistente ser parecido com os “brancos” e ser difícil de matar (“de morrer”, para ser mais preciso). É preciso dizer que pensar macacos como animais de caça, como comida, é estranha a nós, por exemplo, pois somos informados pela nossa primatologia, pelo nosso etnoconhecimento, da continuidade lógica e inseparável entre nós e os primatas não humanos, algo que os Guajá não compartilham. Basta pegarmos os estudos que comprovam a homologia genética entre humanos e primatas não humanos, alguns muito próximos como os bonobos (98,7%). Meus amigos neutralizam essa continuidade ontológica muito facilmente retirando, não só os macacos, mas todos os animais caçáveis dessa linha de continuidade interespecífica de unidade na natureza – do tipo “somos todos animais” –, o que faz tudo mudar (algo que diversos autores também vêm criticando⁶⁵). É como se, para os Guajá, a *caça* como um modo de interação em nada tivesse a ver com a *criação* de animais como um outro modo.

Sabemos que essas duas características são indissociáveis na caça amazônica, mas, no caso guajá, uma se vincula diretamente à outra, sendo a comida e a criação condicionantes entre si. Isso operaria algo como um *duplo vínculo*, tal a célebre

64 Por exemplo: VANDER VELDEN, Felipe, 2012, op. cit., p. 238.

65 LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 21-47. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006>.

formulação de Gregory Bateson, na qual o que quer que se faça para se desvencilhar não há como vencer⁶⁶: para as pessoas criarem, precisam matar (pois se criam filhotes); para caçarem, precisam cuidar (pois sempre ficam os filhotes). É comum vermos homens que saem para o mato, para caçar, dizendo às suas filhas que trarão como lembrança um filhote de macaco ou de cotia, produtos da caçada que farão. Também vemos meninas que desatam a chorar por não terem um animalzinho de criação serem consoladas por seus pais e mães, que prometem trazer quando houver uma nova caçada. Os adultos reclamam que suas crianças choram querendo filhotes de macaco e cotia para criarem. Sendo assim – e como sabemos de tantos povos amazônicos –, na mesma jornada em que se produz comida na forma de caça, são capturados os animaizinhos para criação. Porém, ao invés de concluir aqui, como outros autores fizeram, que a criação desses animais funcionaria como uma compensação à morte dos mesmos, ou tese da má consciência do caçador, teses devidamente criticadas por Philippe Descola⁶⁷, no que se refere a diferentes animais – comidos e criados –, esse fenômeno parece tensionar a própria ideia de *espécie* como algo dado⁶⁸. Interessando-me, portanto, “em modalidades muito diversas que a relação entre caçadores e presas pode assumir na Amazônia”⁶⁹, sugiro que, ao menos na perspectiva dos caçadores, parece que estamos diante de diferentes *tipos de animais*, por assim dizer, que aparecem como efeitos de relações (repito, ao menos para os humanos). Não apenas o próprio bicho, mas o tipo de relação importaria tanto quanto a espécie do animal. É a *relação*, se assim posso colocar, que parece primária aqui, seja no tratamento cuidadoso dos animais criados, seja na forma “impiedosa” que reservam aos animais caçados. Nesse caso, a própria noção de *espécie* (que, como sabemos, está em debate há pelo menos 150 anos na biologia⁷⁰) seria subordinada por esse *duplo vínculo*, não havendo a *espécie* em si, mas “agenciamentos” de caça e outros de criação.

Se, por um lado, concordo com Ingold quando ele sugere que a noção de espécie é uma imposição antropocêntrica, e a noção de que criaturas podem ser agrupadas com base na similaridade e divididas com base na diferença deva ser repensada⁷¹, também sei que tal ideia, ao menos aqui de maneira crítica, “não pretende sugerir

66 BATESON, Gregory. (1956). *Steps to an ecology of mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972, p. 201.

67 DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia: *Mana*, v. 4, n. 1, 1998, p. 23-45. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>.

68 Por outro lado, fundamentar a crítica apenas no animismo pós-estruturalista (DESCOLA, Gregory, op. cit.), que se basearia em um antropocentrismo indígena, informado pela mitologia e xamanismo, se é filosoficamente sofisticado, resolveria apenas parte do problema pois, como lembra Viveiros de Castro, recorre-se à “projeção metafórica” a fim de dar conta de modos de personificação e relação muito distantes, ou mesmo opostos aos nossos. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2007, op. cit., p. 108.

69 DESCOLA, Philippe, 1998, op. cit., p. 35.

70 HARAWAY, Donna. *The companion species manifesto*. Dogs, people, and significant otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003, p. 15.

71 INGOLD, Tim, 2013, op. cit., p. 19.

que os tipos são fixos ou homogêneos”⁷². Por isso a própria ideia de *espécie*, ela mesma, pode ser repensada etnograficamente, sem necessariamente termos que negá-la ou excluí-la. Apenas usá-la como mais uma “ficção” em nossas análises⁷³ passível de problematização por diversos povos ameríndios. Em uma das etnografias mais interessantes na antropologia brasileira recente, João Paulo Barreto, de maneira brilhante (e algo satírica), esquadrinha a maneira canônica como biólogos manejam a noção de espécie, tomando-a (nessa fabricação do fato científico⁷⁴) como a produção da própria verdade da natureza. Como vemos, os Guajá não têm qualquer compromisso com a nossa noção de *espécie animal*; por outro lado eles se relacionam intensamente com macacos, e reflexivamente macacos são animais que só sei pensar enquanto *espécies* – e não seriam quaisquer espécies, é da ordem dos primatas, a ordem à qual eu mesmo pertencço. Por isso, etnograficamente, são esses diferentes modos de relação que me interessam, e não os bichos, espécies, gêneros, ordens ou classes em si.

MACACOS TAMBÉM CHORAM

A ideia de Antropoceno sugere que *só agora* encontramos uma tradução algo próximo às experiências de vida conhecidas há séculos por tantos povos. É como se o horror pudesse agora ser vislumbrado, enfim, por parte dos centros de poder euro-americano, bem como as suas derivações coloniais e colonizadas. Trata-se de um evento-limite que marca descontinuidades graves, “o que vem depois não será como o que veio antes”⁷⁵. Os nomes, como sabemos, são diversos: Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno, Cena-de-supremacia-branca⁷⁶, o que não significa que sejam sinônimos mutuamente redutíveis, ao contrário, a multiplicidade de conceitos só problematiza, ainda mais, a “barbárie que se aproxima”⁷⁷. O Brasil experimenta hoje o maior surto de febre amarela silvestre de que se têm notícias. Um “surto aterrorizante”, de acordo com especialistas da Fundação Oswaldo Cruz, com uma interface rural e urbana⁷⁸ inédita para essa doença. A Fiocruz conseguiu

72 HARAWAY, Donna, op. cit., 2003, p. 15-16.

73 STRATHERN, Marilyn. (1988). *O gênero da dádiva – problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

74 LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

75 HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, ano 3, n. 5, 2016, p. 139-148. p. 140. Disponível em: <<https://goo.gl/kIArGV>>. Acesso em: 15 set. 2017.

76 VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula, op. cit.

77 STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

78 “Desta vez, a infecção está partindo de pequenos fragmentos de matas e chegando a pequenas cidades da zona rural, onde a densidade populacional é maior, e se espalhando por uma ampla região geográfica que já abrange pelo menos três Estados, diz Barcellos. Ou seja, é a doença que está indo até as pessoas.” BARCELLOS, Christovam apud FÁBIO, André Cabette. Qual é a relação entre degradação ambiental e o surto de febre amarela. 29 jan. 2017. Nexo – Expresso. Disponível em: <<https://goo.gl/P9mZ4U>>. Acesso em: 15 set. 2017.

realizar o sequenciamento do genoma de amostras do vírus retiradas de macacos oriundos do Espírito Santo, mortos em final de fevereiro de 2017, e verificou “a presença de variações em sequências genéticas que estão associadas a proteínas envolvidas na replicação viral”. Trata-se de mutações inéditas e sem registros anteriores na literatura científica mundial⁷⁹. Há indícios de que o rompimento da barragem da Samarco em Mariana em 2015⁸⁰ – o maior desastre ambiental de toda a história mundial envolvendo barragens de rejeitos – tenha desencadeado o surto de febre amarela que experimentamos em 2017. A relação entre a barragem e o surto ainda está sendo aprofundada, mas é evidente que, com “a desestruturação química e infertilidade do solo, a destruição da vegetação local, o assoreamento dos rios, soterramento de nascentes e mudança na biota”⁸¹, os macacos em particular sentiram violentamente os impactos no ambiente, sobretudo pela falta de alimentos e destruição do ecossistema. O rompimento da barragem pode ter provocado um quadro de grande sofrimento dos primatas tornando-os mais suscetíveis a doenças como a febre amarela⁸².

Em uma época em que o “deserto” – enquanto espaços onde vidas e extinção tensionadas são única forma de viver – e o “vírus” – uma boa imagem para pensar o interstício entre seres vivos e não vivos, em que uma das conotações seria *um tipo de vida que produz morte*⁸³ – são caminhos para pensar sobre um tipo de poder que é a própria manutenção da diferença entre “vida” (seres) e “não vida” (*geos*), aquilo que Elizabeth Povinelli chama de “poder geontológico” (*geontological power*), surtos como esse⁸⁴, apesar de serem computados ao “capitalismo mundial integrado”⁸⁵, têm como resultado inicial uma agressão a “vivos que nada têm a ver com a questão”⁸⁶.

79 IOC/Fiocruz. Instituto Oswaldo Cruz. Pesquisadores identificam mutações na sequência genética do vírus da febre amarela. 17/5/2017. Disponível em: <<https://goo.gl/p7NZh7>>. Acesso em: 15 set. 2017.

80 ROMPIMENTO de barragem em Mariana. Wikipédia. Disponível em: <<https://goo.gl/VyNsMc>>. Acesso em: 15 set. 2017.

81 GARCIA, Isabela Balau. A sustentabilidade e o desastre em Mariana. *Envolverde – jornalismo e sustentabilidade*. 22/1/2016. Disponível em: <envolverde.cartacapital.com.br/a-sustentabilidade-e-o-desastre-em-mariana>. Acesso em: 15 set. 2017.

82 FORMENTI, Lígia. Para bióloga, surto de febre amarela pode ter relação com tragédia de Mariana. *O Estado de S. Paulo*, 14 janeiro 2017. Disponível em: <saude.estadao.com.br/noticias/geral,para-biologa-surto-de-febre-amarela-pode-ter-relacao-com-tragedia-de-mariana,10000100032>. Acesso em: 15 set. 2017.

83 POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 2016.

84 Nesse momento (outubro de 2017), após um ano tentando ser controlado na Região Sudeste, o surto chegou ao município de São Paulo, já levando à morte alguns macacos no Parque Anhanguera (zona norte da cidade). DIÓGENES, Juliana; MENGUE, Priscila. Mais dois macacos têm teste positivo para febre amarela na capital paulista. 28/10/2017. UOL Notícias Ciência e Saúde. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/estado/2017/10/28/mais-dois-macacos-tem-teste-positivo-para-febre-amarela-na-capital-paulista.htm>>. Acesso em: out. 2017.

85 DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, op. cit.

86 STENGERS, Isabelle, 2015, op. cit., p. 40.

Não apenas os humanos financeiramente mais pobres, mas uma vasta população de refugiados não humanos sem refúgios⁸⁷, como os macacos.

Até 1º de agosto de 2017, “o número de casos confirmados do surto chegou a 777 em 407 cidades brasileiras, com 266 mortes confirmadas”⁸⁸. Não sabemos ao certo o número de macacos mortos, porém estimativas genéricas do Ministério da Saúde apontam para cerca de 5.500 macacos na Região Sudeste⁸⁹. Humanos e macacos, concomitantemente, estão morrendo de febre amarela, mas, de acordo com a Sociedade Brasileira de Primatologia, ambos são vítimas, e “os macacos não são reservatórios da doença”⁹⁰. Apesar disso, humanos estão exterminando os macacos como se os animais fossem os responsáveis por hospedar ou transmitir o vírus. O que estamos vendo em diversas regiões é um extermínio ilegal de macacos infectados e não infectados, tratados como reservatório da doença, e isso é mais problemático quando sabemos que 70% dos primatas não humanos da Mata Atlântica estão ameaçados de extinção⁹¹. Se a ecologia (e seus muitos desdobramentos) tem esse “duplo significado”, científico e político⁹², é como se (neste caso) a ciência não tivesse qualquer relação com a política e, não importa o que digam os primatólogos, os macacos continuarão sendo exterminados.

Dentre todas as espécies de primatas não humanos, a mais atingida pela febre amarela, além dos micos (*Callithrix*), são diversos animais do gênero *Alouatta*, os capelães⁹³, conhecidos no Sudeste brasileiro como “bugios”, de que tanto gostam os Guajá. São eles os mais sensíveis ao vírus, e são eles, como dizem os Guajá, animais “sensíveis” de um modo geral, como expus anteriormente. Evocando novamente o “canto” do capelão, diversas pessoas, desde agricultores do Espírito Santo a donos de reservas particulares particulares do patrimônio nacional (RPPNs) em Minas Gerais, estão dizendo que a mata está silenciosa. Em algumas dessas reservas, nos últimos meses, a população de bugios se extinguiu em 80%⁹⁴. O que é mais catastrófico é que, por estarem sendo tratados como “vetores” da doença (e não vítimas), os bugios estão morrendo duas vezes com esse surto: pelo vírus em si e pela estupidez humana, o que tem feito autoridades de saúde no Brasil alertarem a população a não matarem os

87 HARAWAY, Donna, 2016, op. cit, p. 100

88 SURTO de febre amarela no Brasil em 2017. Wikipédia. Disponível em: <<https://goo.gl/mBE6AE>>. Acesso em: 15 set. 2017.

89 CARNEIRO, Júlia Dias. Febre amarela pode acelerar extinção de macacos ameaçados. 29 maio 2017. BBC Brasil. Disponível em: <<https://goo.gl/76ZTSq>>. Acesso em: 15 set. 2017.

90 SBPr – Sociedade Brasileira de Primatologia. O surto de febre amarela no Brasil e seus impactos sobre a população de macacos. 2017. Nota de esclarecimento aos profissionais da imprensa, jornalistas e formadores de opinião. Disponível em: <<https://goo.gl/Ks8AgJ>>. Acesso em: 15 set. 2017.

91 CARNEIRO, Júlia Dias, op. cit.

92 STENGERS, Isabelle, 2010, op. cit, p. 32.

93 SBPr, op. cit.

94 CARNEIRO, Júlia Dias, op. cit.

macacos⁹⁵. Estes têm sido mortos a pauladas, pedradas, tiros, envenenamento... e já foram encontrados inclusive macacos queimados e com o crânio esmigalhado (como vêm anunciando diversos portais de notícias). Se os transmissores da febre amarela silvestre são algumas espécies de mosquito dos gêneros *Haemagogus* e *Sabethes*⁹⁶, mesmo eles só transmitem, pois saem do controle em áreas desmatadas pelos humanos. Nessa lógica os humanos são mais a origem da doença do que qualquer animal. Os macacos são puramente vítimas. Ainda assim, nesse caso, a febre amarela está aparecendo como se fosse algo inerente à natureza dos macacos, como se só fosse possível, em momentos de crise, pensá-los em duas caixas: politicamente, como uma ameaça aos humanos, ou cientificamente, a partir dos esclarecimentos dos cientistas. Crises como essa revelam, em muito, como pensamos o ambiente. Ameaça ou controle.

Se os biólogos vêm afirmando que o surto de febre amarela é decorrência da degradação ambiental, e em nada tem a ver com os macacos, os próprios Guajá nos ensinam que existem outros agenciamentos que fazem dos bugios seres muito mais complexos do que aquele a que o surto de febre amarela os reduz. Em falas recentes, em reuniões que acompanhei para a organização de sua associação indígena, ao falarem de recuperação ambiental, os Guajá evocam a necessidade de recuperar a floresta para que os capelães (bugios) possam viver. Apesar de mencionarem outros animais, o exemplo são os macacos em geral, e o capelão especificamente. Podemos dizer que os Guajá (que estão em uma das regiões mais desmatadas da Amazônia continental) vêm reivindicando em suas falas a floresta para os animais.

Como contraposição, uma reportagem publicada no New York Times⁹⁷ e traduzida no site UOL, na qual uma das maiores preocupações era se o vírus atravessaria ou não o canal do Panamá), uma passagem que chama atenção é: “Os que matam macacos estão agravando a situação, ao dizimar as populações *de macacos que servem como indícios de onde a febre está se espalhando*”⁹⁸. De acordo com uma “autoridade do Ministério da Saúde”⁹⁹, quem mata macacos está colocando os seres humanos em risco ainda maior ao matar o “mensageiro”. Tudo aparece como se, para grande parte da imprensa, a morte de macacos estivesse reduzida a um “alerta” aos humanos. Nessa lógica, eles não passam disso, de ser o nosso escudo? Eles devem morrer para nós ficarmos vivos, apesar de nós termos desmatado, e eles (os macacos) não? *Matar*

95 ROMERO, Simon. Pesquisadores fazem apelo no surto de febre amarela: não matem os macacos. Colaboração de Ernesto Londoño, Cambridge, Paula Moura, São Paulo, Dom Phillips, Rio de Janeiro. Trad. Luiz Roberto Mendes Gonçalves. 4/5/2017. UOL Notícias Ciência e Saúde. Disponível em: <<https://goo.gl/SE8pvh>>. Acesso em: 15 set, 2017.

96 O *Aedes aegypti* é o transmissor da febre amarela urbana.

97 ROMERO, Simon. Brazil yellow fever outbreak spawns alert: stop killing the monkeys. Ernesto Londoño contributed reporting from Cambridge, Mass., Paula Moura from São Paulo, Brazil, and Dom Phillips from Rio de Janeiro. *The New York Times*. May 2 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/Zv4LlJ>>. Acesso em: 15 set. 2017.

98 ROMERO, Simon. Pesquisadores fazem apelo..., op.cit.

99 Ibidem.

“é a forma mais comum de interação humana com animais”¹⁰⁰. Aves são destruídas para conter a gripe aviária, vacas para nos poupar da “vaca louca”, mas isso não é levado a sério¹⁰¹. É como admitir que, na nossa lógica de sacrifício, todo ser vivo exceto o homem é um ser matável, “só os seres humanos são assassinados”¹⁰². As ideias guajá acabam revelando muito de como agimos diante de problemas como esse. Para os meus amigos, a febre amarela não só não é da natureza dos bugios, como eles tampouco seriam simplesmente “espécies sentinelas”, prontas para morrer em benefício da humanidade. Enfim, “não é matar que nos leva ao exterminismo, mas sim tornar os animais matáveis”¹⁰³.

Esse caso explicita que não sabemos o que é multiplicidade, tampouco multiespecificidade ou qualquer outro acordo inclusivo entre nós e outros animais (e mesmo quaisquer seres não humanos). Evocando as palavras de Werner Herzog, em *O Homem Urso*¹⁰⁴, os fatos mostram que o denominador comum na natureza e no universo não é a harmonia, mas “o caos, a hostilidade e o assassinato”. Pelo menos a reação a esse surto corrobora a ideia de Herzog. Se perdemos o controle sobre a natureza – e no caso desse surto nós perdemos completamente –, ela se transforma em nossa inimiga, e temos que ou exterminar os macacos, como vem fazendo parte da população, ou os macacos devem morrer para nos proteger, como “indícios de onde a febre está se espalhando”. A inclusão só funcionará enquanto dominarmos a natureza. Quando perdemos o controle sobre ela, a morte de animais (e morte de animais causa comoção a muitas poucas pessoas no mundo) não é problema algum. Uma última pergunta que surge seria: um problema dessa magnitude, que envolve humanos, animais, ciência e a própria sobrevivência das últimas espécies de macacos da floresta atlântica, e nossa única preocupação é que a doença está chegando aos humanos, e os macacos são um índice da doença? Isso é sério? É tudo o que a imprensa tem a dizer? É somente essa a nossa contribuição, conceitualmente?

Para finalizar, o documentário *Virunga*¹⁰⁵, sobre o Parque Nacional de Virunga, na República Democrática do Congo, mostra uma das últimas populações no mundo de gorilas-das-montanhas. Virunga, assim como tantas terras indígenas brasileiras, possui o subsolo repleto de riquezas, dentre elas jazidas de petróleo. A indústria do petróleo na África é impulsionada não só pelo lucro, mas, como sabemos, pelo racismo (como se observa no filme, em diversas declarações). Em uma das cenas vemos um empregado da petroleira Soco – empresa que tem ações na bolsa de Londres – dizer que a única coisa que justificaria a proteção do parque e dos gorilas seria se eles (os gorilas) “cagassem diamantes e mijassem minério de ferro”. Para esse elemento, é inconcebível que 130 guardas florestais africanos tenham morrido

100 Animal Studies Group, 2006 apud HARAWAY, Donna, 2011, op. cit, p. 40.

101 Ibidem.

102 Ibidem, p. 39.

103 Ibidem p. 43.

104 O HOMEM urso. Direção de Werner Herzog. Produção de Erik Nelson. EUA, 2005. (103 min.), son., color.

105 Documentário britânico de 2014. Direção de Orlando von Einsiedel. Congo, Grã-bretanha, Irlanda do Norte, 2014. (100 min.), son., color.

protegendo o parque e os gorilas apenas por se preocuparem com o parque e com os gorilas. Em outra passagem, um jovem francês, funcionário dessa mesma empresa petroleira, comenta sobre uma sucessão de mortes de gorilas que estava em curso (mortes essas – tudo leva a crer – financiadas pelo dinheiro do petróleo). E assim ele diz: “Que droga [*what a fuck!*], são só macacos. Quem se importa com a droga [*fuck!*] de um macaco?”.

Retirar a centralidade do humano de nossa teoria social é algo que – diferentemente de tantos povos indígenas sul-americanos e alhures – não conseguimos fazer, apesar de nossas tentativas e aproximações. Um ponto final a se destacar é que, na antropologia social, as “etnologias indígenas” nunca se contentaram em contar apenas histórias humanas. Mas isso não pode ser tudo. Sim, sabemos que nos mundos ameríndios “a diferença entre as espécies não é, para começar, anatômica ou fisiológica, mas comportamental ou etológica (o que distingue as espécies é muito mais seu etograma – o que comem, onde habitam, se vivem em grupo ou não. etc. – do que sua morfologia)”¹⁰⁶, tal como definem os Guajá – que pensam os bichos como “animais do chão” “do alto” “do buraco” “das folhas” etc. –, assim como diversos outros povos indígenas. Ao lado disso, o princípio de “alternação” que caracteriza o perspectivismo ameríndio, aquele de que “duas espécies (ao contrário de dois indivíduos quaisquer) não podem ‘ser’ humanas ao mesmo tempo”¹⁰⁷, talvez seja a primeira pista para uma antropologia-para-além-do-humano. É um (novo) ponto de partida, digamos assim. Mas tal “alternação” encontra outra modalidade de ação – uma variação dessa proposição perspectivista – na ideia ameríndia (guajá, certamente) de que *a priori* dois animais não serão da “mesma espécie” apenas pela sua morfologia ou etologia. No sentido particular que este texto tenta demonstrar, etologia e morfologia não são um pressuposto em uma noção ameríndia de espécie, que escapa a um essencialismo característico dessa noção. O caráter relacional (ou relacionalista) é a tônica nos exemplos que trago aqui.

Os nossos conceitos de “animal”, “vegetal”, “primata”, “espécie”, dentre tantos outros, remetem quase sempre ao nosso universo social, é preciso sempre lembrar disso¹⁰⁸, apesar dos efeitos práticos (ou “reais”) na produção de toda a produção científica. Não se trata de finalizar esta reflexão produzindo uma crítica arrogante (ao mesmo tempo que simplista) à ciência a fim de “revelar” o que ela não enxergaria, ou outra simplificação desse tipo. A própria noção de espécie em que este texto se apoia é uma ficção generalista de uma ideia que, apesar de ainda atuar na biologia, experimenta sistemática e rápida transformação¹⁰⁹. Ao contrário, sugiro assumirmos a vocação reflexiva da antropologia e operarmos em um duplo e sistemático

106 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2013, op.cit.

107 Ibidem.

108 Sabemos, por exemplo, que o idioma social do “parentesco” (daquele mesmo que buscamos nos “outros”) baseia tanto a teoria da evolução quanto complexos cálculos de algoritmos genéticos. BEER, 1983, e HELMREICH, 1998 apud STRATHERN, Marilyn. *Kinship, law and the unexpected*. Relatives are always a surprise. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 181-182.

109 HARAWAY, Donna, 2008, op.cit.

movimento analítico em que, por exemplo, pensar os animais a partir dos “outros” é desnudar também os animais que logo somos.

SOBRE O AUTOR

UIRÁ GARCIA é professor de Antropologia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e docente colaborador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) e do Núcleo de Antropologia Simétrica (NANSi) do PPGAS do Museu Nacional/UFRJ.
E-mail: ufgarcia@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALOUATTA *belzebul*. Wikipédia. Disponível em: <goo.gl/hNPDmt>. Acesso em: 15 set. 2017.
- BARRETO, João Paulo. *Wai-Mahsã: peixes e humanos – um ensaio de antropologia indígena*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazona, 2013.
- BATESON, Gregory. (1956). *Steps to an ecology of mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972, p. 207.
- BOURLIÈRE, François. Primate communities: their structure and role in tropical ecosystems. *International Journal of Primatology*, n. 6, 1985, p. 1-26. <http://dx.doi.org/10.1007/bfo2693694>.
- BUCHANAN-SMITH, Hanna et al. Interspecific interactions and welfare implications in mixed species communities of capuchin (*Sapajus apella*) and squirrel monkeys (*Saimiri sciureus*) over 3 years. *Applied Animal Behaviour Science* 147, 2013, p. 324-333, 2013. <http://dx.doi.org/10.1016/j.applanim.2013.04.004>.
- CARNEIRO, Júlia Dias. Febre amarela pode acelerar extinção de macacos ameaçados. 29 maio 2017. BBC Brasil. Disponível em: <<https://goo.gl/76ZTSq>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- CORMIER, Loretta A. Monkey as food, monkey as child: Guajá symbolic cannibalism. In: FUENTES, Agustín; WOLFE, Linda D. (Org). *Primates face to face: conservation implications of human–nonhuman primate interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 63-84.
- _____. *Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press, 2003.
- CRISTÓBAL-AZKARATE, Jurgi; URBANI, Bernardo; ASENSIO, Norberto. Interactions of Howler monkeys with other vertebrates: a review. In: KOWALEWSKI, Martin et. al. (Ed.). *Howler monkeys – Developments in primatology: progress and prospects*. 2015. http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4939-1960-4_6.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia: *Mana*, v. 4, n. 1, 1998, p. 23-45. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93131998000100002>.
- DESPRET, Viniciane. The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis. *Body and Society*, v. 10, n. 2/3, 2004, p. 111-134. <http://dx.doi.org/10.1177/1357034x04042938>.
- DIÓGENES, Juliana; MENGUE, Priscila. Mais dois macacos têm teste positivo para febre amarela na capital paulista. 28/10/2017. UOL Notícias Ciência e Saúde. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/estado/2017/10/28/mais-dois-macacos-tem-teste-positivo-para-febre-amarela-na-capital-paulista.htm>>. Acesso em: out. 2017.
- EMMONS, Louise H. *Neotropical rainforest mammals: a field guide*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- FÁBIO, André Cabette. Qual é a relação entre degradação ambiental e o surto de febre amarela. 29 jan. 2017. Nexo – Expresso. Disponível em: <<https://goo.gl/P9mZ4U>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- FORMENTI, Lígia. Para bióloga, surto de febre amarela pode ter relação com tragédia de Mariana. O *Estado de S. Paulo*, 14/1/2017. Disponível em: <<saude.estadao.com.br/noticias/geral,para-biologa-surto-de-febre-amarela-pode-ter-relacao-com-tragedia-de-mariana,10000100032>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- FUENTES, Agustín. Naturalcultural encounters in Bali: monkeys, temples, tourists, and ethnoprimateology. *Cultural anthropology*, v. 25, n. 4, 2010, p. 600-624.
- _____. Ethnoprimateology and the anthropology of the human-primate interface. *Annual Review of Anthropology*, n. 41, 2012, p. 101-17, 2012.
- GARCIA, Isabela Balau. A sustentabilidade e o desastre em Mariana. *Envolverde – jornalismo e sustentabilidade*. 22/1/2016. Disponível em: <<envolverde.cartacapital.com.br/a-sustentabilidade-e-o-desastre-em-mariana>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- GARCIA, Uirá. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.
- _____. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá. *Mana*, v. 21, n. 1, 2015, p. 91-122.
- HALLOWELL, Irving. Ojibwa ontology, behavior and world view. In: DIAMOND, Stanley. *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press, 1960, p. 19-52.
- HARAWAY, Donna. *The companion species manifesto*. Dogs, people, and significant otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- _____. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- _____. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, n. 35, 2011, p. 27-64. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832011000100002>.
- _____. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, ano 3, n. 5, 2016, p. 139-148. Disponível em: <<https://goo.gl/kTArGV>>. Acesso em: 15 de set. 2017.
- INGOLD, T. On reindeer and men. *Man (New Series)*, v. 9, n. 4, 1974, p. 523-538. <http://dx.doi.org/10.2307/2801122>.
- _____. Anthropology beyond humanity. *Suomen Anthropologi*, v. 38, n. 3, 2013, p. 5-23.
- IOC/Fiocruz. Instituto Oswaldo Cruz. Pesquisadores identificam mutações na sequência genética do vírus da febre amarela. 17/5/2017. Disponível em: <<https://goo.gl/p7NZh7>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, 2010. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- _____. Como os cães sonham: naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. *Ponto Urbe* 19, 2016, p. 1-35. <http://dx.doi.org/10.4000/pontourbe.3326>.

- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- _____. *Políticas da natureza*. Bauru: Edusc, 2004.
- _____. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.
- LATOUR, Bruno; STRUM, Shirley. The Meanings of Social: from Baboons to Humans. *Information sur les sciences sociales/Social Science Information*, 26, 1987, p. 783-802.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 21-47. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93131996000200002>.
- LIZARRALDE, Manuel. Ethnoecology of monkeys among the Barí of Venezuela: perception, use and conservation. In: FUENTES, Agustín; WOLFE, Linda D. (Org). *Primates face to face: conservation implications of human–nonhuman primate interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 85-100.
- OGDEN, Laura A.; HALL, Billy; TANITA, Kimiko. Animals, plants, people, and things: a review of multispecies ethnography. *Environment and society: advances in research*, 4, n. 1, 2013, p. 5-24. <http://dx.doi.org/10.3167/ares.2013.040102>.
- O HOMEM urso. Direção de Werner Herzog. Produção de Erik Nelson. EUA, 2005. (103 min.), son., color.
- POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- ROMERO, Simon. Brazil yellow fever outbreak spawns alert: stop killing the monkeys. Ernesto Londoño contributed reporting from Cambridge, Mass., Paula Moura from São Paulo, Brazil, and Dom Phillips from Rio de Janeiro. *The New York Times*. May 2 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/Zv4Lj>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- _____. Pesquisadores fazem apelo no surto de febre amarela: não matem os macacos. Colaboração de Ernesto Londoño, Cambridge, Paula Moura, São Paulo, Dom Phillips, Rio de Janeiro. Trad. Luiz Roberto Mendes Gonçalves. 4/5/2017. UOL Notícias Ciência e saúde. Disponível em: <<https://goo.gl/SE8pvh>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- ROMPIMENTO de barragem em Mariana. Wikipédia. Disponível em: <<https://goo.gl/VyNsMc>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- ROSE, Lisa et al. Interspecific interactions between *Cebus capucinus* and other species: data from three Costa Rican sites. *International Journal of Primatology*, v. 24, n. 4, 2003, p. 759-796.
- SAHLINS, Marshall. What kinship is (part one). *JRAI – Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, n. 1, 2011, p. 2-19. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x>.
- _____. What kinship is (part two). *JRAI – Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, n. 2, 2011, p. 227-242, 2011. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01677.x>.
- SANTOS, Rosana de Jesus Diniz. *Awa Papejapoha: um estudo sobre educação escolar entre os Awá Guajá/MA*. Monografia (Especialização em Desenvolvimento e Relações Sociais no Campo). Universidade de Brasília, 2015.
- SBPr – Sociedade Brasileira de Primatologia. O surto de febre amarela no Brasil e seus impactos sobre a população de macacos. 2017. *Nota de esclarecimento aos profissionais da imprensa, jornalistas e formadores de opinião*. Disponível em: <<https://goo.gl/Ks8AgJ>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- SENE, Melissa Joy. *Interspecific and integroup interactions of mantled howling monkeys (*Alouatta palliata*) in primary versus secondary forest at El Zota Biological Field Station, Costa Rica*. Master Thesis. Iowa State University, 2009.

- SHEPARD, Glenn. Primates in Matsigenka subsistence and world view. In: FUENTES, Agustín; WOLFE, Linda D. (Org.). *Primates face to face: conservation implications of human–nonhuman primate interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 101-136.
- STENGER, Isabelle. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- _____. *No tempo das catástrofes*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STRATHERN, Marilyn. No nature, no culture: the Hagen Case. In: MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (Org.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 174-222.
- _____. *Kinship, law and the unexpected. Relatives Are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 181-182.
- _____. (1988). *O gênero da dádiva – problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- _____. (1988). *O gênero da dádiva – problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- SURTO de febre amarela no Brasil em 2017. Wikipédia. Disponível em: <<https://goo.gl/mBE6AE>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- TSING, Anna. Arts of inclusion, or, how to love a mushroom. *Australian Humanities Review* 50, 2011, p. 5-22.
- _____. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *ILHA* v. 17, n. 1, 2015, p. 177-20. <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177>.
- VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. *ClimaCom*, ano 3, n. 6, Dossiê Incertezas, 2016, p. 39-65. Disponível em: <goo.gl/uU27dR>. Acesso em: 15 set. 2017.
- VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda, 2012.
- VIRUNGA. Direção de Orlando von Einsiedel. Congo, Grã-bretanha, Irlanda do Norte, 2014. (100 min.), son., color.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, 2002, p. 113-148. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93132002000100005>.
- _____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos Cebrap*, n. 77, 2007, p. 91-126. <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-33002007000100006>.
- _____. The notion of species in history and anthropology. Translated by Frederico Santos Soares de Freitas and Zeb Tortorici. *Biozoo*, v. 10, n. 1, 2013, p. 4. Disponível em: <<https://goo.gl/MmDzLa>>. Acesso em: 15 set. 2017.

Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil)

[“Good dolphins”, fishes and fishermen: about the conjoint fishing in Laguna (Santa Catarina, Brazil)

Brisa Catão¹

Gabriel Coutinho Barbosa²

Esta pesquisa contou com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN-UFMG) e do Instituto Brasil Plural (IBP-INCT).

RESUMO · Em Laguna (Santa Catarina, Brasil), pescadores artesanais e golfinhos-nariz-de-garrafa desenvolvem formas peculiares de pescar juntos. “Botas boas” e “botos bons” (como são conhecidos os animais que participam da pesca) conduzem cardumes de tainhas em direção aos pescadores, sinalizam a localização dos peixes e o momento certo de lançar as tarrafas. Este artigo apresenta uma descrição geral dessa pesca, abordando as relações entre botos, pescadores e peixes, os conhecimentos dos pescadores sobre os golfinhos, a comunicação entre eles, bem como a coaprendizagem e o desenvolvimento interespecífico de habilidades entre botos e pescadores. · **PALAVRAS-CHAVE** · Pesca; golfinhos; comunicação; coaprendi-

zagem; habilidades. · **ABSTRACT** · In Laguna (Santa Catarina, Brazil), artisanal fishermen and bottlenose dolphins have developed peculiar ways of fishing together. “Good dolphins” (as the animals that are involved in fishing are known) lead schools of mullets to the fishermen and signal the location of the fish and the timing for throwing the nets. This article presents a general description of this fishing, exploring the relations among dolphins, fishermen and fish, the fishermen’s knowledge about dolphins, the communication between them, as well as the co-learning and the interspecific development of skills among dolphins and fishermen. · **KEYWORDS** · Fishing; dolphins; communication; co-learning; skills.

Recebido em 9 de dezembro de 2017

Aprovado em 6 de fevereiro de 2017

CATÃO, Brisa; BARBOSA, Gabriel Coutinho. Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 205-225, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p205-225>

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil).

² Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, Florianópolis, SC, Brasil).

APRESENTAÇÃO

Há pelo menos 170 anos, em Laguna (Santa Catarina, Brasil), golfinhos e pescadores desenvolvem criativas formas de pescar juntos. Tais práticas são conhecidas na cidade como *tarrafeiar no boto*³, variando entre o *salto* e a *batida*. Nelas, certos golfinhos conduzem cardumes de tainhas em direção aos pescadores, sinalizando com movimentos corporais a localização dos peixes e o momento oportuno para lançar as tarrafas. “O *boto bom* traz o peixe para o pescador”, dizem os tarrafeadores. Estes conhecem muito bem os animais que colaboram com eles: reconhecem-lhes individualmente, atribuem-lhes nomes, conhecem seus hábitos particulares de pesca e acontecimentos em suas histórias de vida, como relações de parentesco e episódios de emalhe.

Neste artigo apresentamos uma descrição geral da pesca, resultados parciais e hipóteses com base em investigação bibliográfica e etnográfica. As reflexões apresentadas são fruto de uma longa interlocução entre os autores e parte de uma pesquisa de doutorado em andamento⁴. Os períodos de trabalho de campo concentraram-se nos invernos de 2015 e 2016, no ponto de pesca chamado Tesoura. Localizado nas margens do canal de Laguna, ele está a apenas quatro quilômetros do centro da cidade. Tudo se passa, portanto, em contexto urbano. Tal atividade acontece durante todo o ano, mas sobretudo na *temporada das tainhas*⁵ ou *safrá*, entre meados de abril e final de junho.

3 No Brasil, *boto* é uma designação genérica para diferentes mamíferos aquáticos das famílias *Delphinidae* e *Iniidae*, que habitam oceanos, rios, canais e lagoas. Em Laguna, os pescadores costumam usar *bota* para designar boto-fêmea, alternativa adotada neste artigo. Expressões locais e ênfases dos autores são grafadas em itálico ao longo do texto.

4 Agradecemos a Eduardo Viana Vargas pela orientação da pesquisa de doutorado, a Deborah Lima, Rogério Brittes, Viviane Vedana, Rafael V. Devos, Stelio Marras e Joana Cabral; a Thom van Dooren pelo acolhimento durante o doutorado-sanduíche; aos amigos do Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas (LACS/UFMG) e do Coletivo de Estudos em Ambientes, Percepções e Práticas (Canoa/UFSC).

5 Diferentes espécies de peixes da família dos mugilídeos são designadas “tainhas”. Em Laguna, trata-se de *Mugil spp.*



Figura 1 – Localização de Laguna. Mapa: Gabriel Coutinho Barbosa

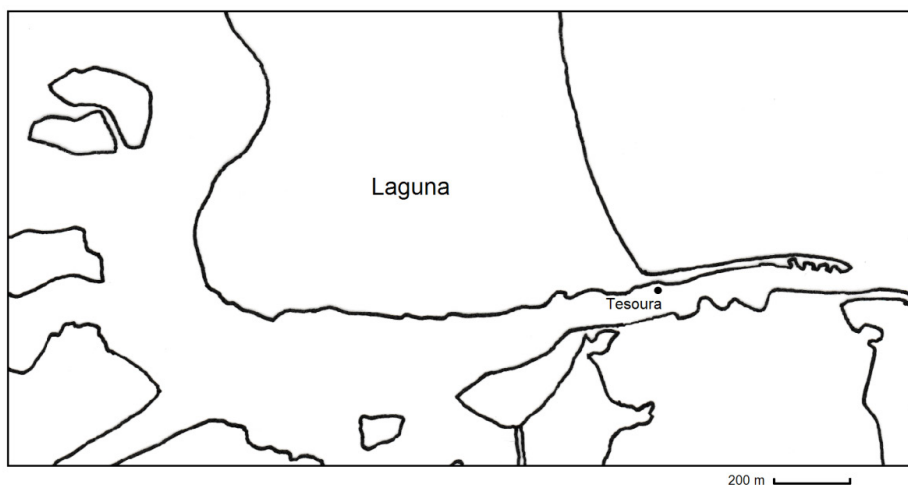


Figura 2 – Localização da Tesoura. Mapa: Gabriel Coutinho Barbosa

Como praticamente toda literatura sobre essa pesca advém das ciências biológicas, um dos desafios é compreender essa interação interespecífica desde

um outro ponto de vista: o antropológico⁶. Todavia, não se trata de investigar como tal experiência é significada pelos pescadores locais no interior de sua cultura, relegando o comportamento de golfinhos e peixes a objetos de estudo de outras áreas do conhecimento. Nosso foco não é um grupo específico de pescadores, tampouco um grupo determinado de peixes ou golfinhos, mas aquilo que Dominique Lestel e colaboradoras⁷ chamam de “comunidades híbridas”, em que animais humanos e não humanos compartilham significados, interesses e afetos.

UM DIA TÍPICO DE INVERNO NA TESOURA

É inverno e a água está fria ou gelada. Perfilados com a água na altura da cintura ou do peito, com as tarrafas enroladas e suspensas nas mãos, os pescadores aguardam um sinal. Ventos fortes, chuvas, variações de temperatura e incidência solar atravessam a estação, tornando indispensáveis o uso de certos acessórios, sobretudo do macacão impermeável com botas de borracha acopladas, que possibilitam aos pescadores permanecer na água por longos períodos. Embora os golfinhos visitem

- 6 PRYOR, K. et al. A dolphin-human fishing cooperative in Brazil. *Marine Mammalogy Science*, n. 6, 1990, p. 325-332; SIMÕES-LOPES, P. C. Interaction of coastal populations of *Tursiops truncatus* (Cetacea, Delphinidae) with the mullet artisanal fisheries in Southern Brazil. *Biotemas*, n. 4, 1991, p. 83-94; SIMÕES-LOPES, P. C.; FÁBIAN, M. E.; MENEGHETTI, J. O. Dolphin interactions with the mullet artisanal fishing on Southern Brazil: a qualitative and quantitative approach. *Revista Brasileira de Zoologia*, n. 15, 1998, p. 709-726; SIMÕES-LOPES, P. C.; DAURA-JORGE, F.; CANTOR, M. Clues of cultural transmission in cooperative foraging between artisanal fishermen and bottlenose dolphins, *Tursiops truncatus* (Cetacea: Delphinidae). *Zoologia*, v. 33, 2016, n. 6; PRZYBYLSKI, C. B.; MONTEIRO-FILHO, E. L. A. Interações entre pescadores e mamíferos marinhos no litoral do estado do Paraná – Brasil. *Biotemas*, v. 14, n. 2, 2001, p. 141-156; PETERSON, D. *Etнология dos botos (Tursiops truncatus) e a pesca cooperativa em Laguna, Santa Catarina*. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas). Universidade Federal de Santa Catarina, 2005; PETERSON, D.; HANAZAKI, N.; SIMÕES-LOPES, P. C. Natural resource appropriation in cooperative artisanal fishing between fishermen and dolphins (*Tursiops truncatus*) in Laguna, Brazil. *Ocean Coast Manag.*, n. 5, 2008, p. 469-475; ZAPPES, C. et al. “Human-dolphin (*Tursiops truncatus* Montagu, 1821) cooperative fishery” and its influence on cast net fishing activities in Barra de Imbé/Tramandaí, Southern Brazil. *Ocean & Coastal Management*, n. 54, 2011, p. 427-432; DAURA-JORGE, F. G. *Quantos? Onde? Como? Múltiplos aspectos ecológicos de uma população do boto-da-tainha (Tursiops truncatus) em Laguna, sul do Brasil: implicações para conservação*. Tese (Doutorado em Zoologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Biológicas – Zoologia, Universidade Federal do Paraná, 2011; ROMEU, B. *Repertório acústico do boto-da-tainha no contexto da pesca cooperativa com pescadores artesanais em Laguna, sul do Brasil*. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas). Universidade Federal de Santa Catarina, 2012; ROMEU, B. *Contribuições do comportamento acústico do boto-da-tainha (Tursiops truncatus) para o entendimento da interação entre botos e pescadores em Laguna, Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Ecologia). Universidade Federal de Santa Catarina, 2015. Fora das ciências naturais, a exceção encontrada é: IINO, F. S. *Pescadores artesanais na Praia da Tesoura, Laguna/SC: reflexões sobre sociabilidades e apropriações do espaço*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.
- 7 LESTEL, D.; BRUNOIS, F.; GAUNET, F. Etho-ethnology and ethno-ethology. *Social Science Information*, v. 45, n. 2, 2006, p. 155-177.

a Tesoura diversas vezes em um único dia, as jornadas e a espera dos pescadores podem ser extenuantes. Fora d'água, outros homens limpam e vendem peixes, fazem e reparam as tarrafas, esperando a vez de *fazer a vaga*, que são as posições dentro d'água, ocupadas por ordem de chegada.



Figura 3 – Pescadores na linha d'água (inverno 2016). Foto: Brisa Catão

Quando os botos aparecem, em grupos, duplas ou sozinhos, o ritmo local muda. A atmosfera de espera e descontração torna-se ligeiramente apreensiva. Sempre em movimento, entre mergulhos e reaparições intermitentes, os botos submergem, desaparecem nas águas turvas do canal e voltam a emergir adiante. Os pescadores acompanham os botos, procurando antever onde eles ressurgirão a cada vez. Da areia e da linha d'água, seguimos seus deslocamentos observando as nadadeiras dorsais e os borrifos d'água lançados pelos orifícios respiratórios. Todos se engajam atentamente no lance, cujo desfecho nunca é completamente previsto.

Debaixo d'água, as tainhas refugiam-se em meio às pedras no fundo e nas laterais do canal. A conduta mais comum é os botos as aguardarem, mantendo-se discretamente perto dos *alagados* (aglomerações de pedras submersas), *cheirando peixe, boiando, disfarçando, de barriga para cima*.

Quando as tainhas deixam as pedras, inicia-se o cerco. Um ou mais botos passam a afugentar os peixes em direção aos pescadores. Quando o cardume encontra-se ao alcance de alguma tarrafa, o *boto* ou a *bota* executa um movimento característico para *mostrar peixe* aos pescadores.



Figura 4 – Um(a) boto(a) se aproxima (inverno 2016). Foto: Brisa Catão

É o momento tão esperado, quando os homens devem arremessar suas redes. O primeiro a fazê-lo é aquele na *vaga* em frente à sinalização do animal. Em seguida, é a vez daqueles que estão imediatamente ao seu lado lançarem as *tarrafas de fora* ou *do recurso*. Cada sinalização de um golfinho desencadeia uma sequência de movimentos quase coreografados de torções de troncos e estiramentos de braços para arremesso das tarrafas.

Após um lançamento bem-sucedido, o pescador arrasta cuidadosamente a sua rede até a faixa de areia. Sozinho ou com a ajuda de um parceiro, ele retira a tarrafa da água e começa a *despescar*, desprendendo os peixes da malha, conferindo a quantidade e a qualidade das tainhas capturadas. O boto que mostrou o cardume pode continuar por ali *trabalhando* ou ir embora lagoa adentro ou mar afora. Algum tempo depois, outros chegarão e a captura recomeçará.

“O QUE OS BOTOS GANHAM COM ISSO?”

Essa tem sido a mais frequente pergunta, da parte de diferentes interlocutores, diante do que se passa em Laguna. De acordo com biólogos especialistas na “pesca cooperativa das tainhas”, como a atividade é designada, trata-se de “forrageio cooperativo”⁸. Os pescadores têm acesso a mais peixes, beneficiando-se dos cardumes conduzidos pelos golfinhos e da sinalização de sua localização em águas turvas. Os golfinhos usariam a barreira de homens como anteparo no cerco às tainhas e a desorganização dos cardumes provocada pelas tarrafas lançadas para capturar mais

8 SIMÕES-LOPES, P. C.; DAURA-JORGE, F.; CANTOR, M., op. cit.

facilmente os peixes desnorteados. Desse modo, uns e outros obteriam recursos de forma mais vantajosa, otimizando gasto e consumo energéticos.

A cada arremesso de tarrafa os pescadores podem obter de nenhum a mais de 200 peixes. Eles mesmos afirmam: “sem o boto, a gente não pega nada”. Na ausência desses, pescadores *tarrafeiam às cegas* ou *avistam peixe*, atentos a sinais das tainhas: *restolhos* na água, manchas de cardume, reflexos de escamas.

Biólogos, pescadores e demais moradores de Laguna multiplicam as hipóteses sobre as motivações dos botos e suas formas de participação na pesca. Alguns pescadores dizem: “tem dias que o boto está mais para trabalhar para o pescador do que para comer. Salta em uma, duas, três mantas de peixe e não come nenhum”⁹. Outros defendem que os botos agem em benefício próprio: “o boto salta para comer e o pescador bem intrometido bota a tarrafa no meio”¹⁰. Há relatos sobre os botos levantarem as bordas da tarrafa submersa para pegar peixes enredados. “Nem todos os botos roubam na tarrafa. E nem tudo que eles roubam, eles comem. Roubam para soltar, para comer, às vezes para roubar de novo”¹¹.

Variam, assim, as hipóteses sobre a participação e as motivações de *botas* e *botos bons*. No entanto, é uma falsa alternativa que nos faz perguntar: os botos estão agindo em benefício próprio *ou* dos pescadores? Seus comportamentos são altruístas *ou* egoístas? Altruísmo ou egoísmo, cooperação ou oportunismo, a preocupação de fundo a tal qualificação parece ser sempre de ordem econômica ou utilitária. Qual a vantagem em participar dessa relação? O que pescadores e, sobretudo, os golfinhos ganham com isso? O fenômeno possui complexidades que desaparecem ou se tornam secundárias quando as questões são colocadas nestes termos. O problema, então, está não na diversidade das respostas, mas nas próprias perguntas. Aparentemente simples, elas guardam equívocos terminológicos, perversidades dualistas e simplificações de situações de cooperação.

A esse respeito, Thom van Dooren e Vinciane Despret ressaltam diferentes entendimentos das noções de “egoísmo” e “altruísmo”¹². Em biologia evolutiva, um comportamento é considerado egoísta ou altruísta independente de o sujeito agir deliberadamente em seu próprio interesse (e sem considerar os demais) *ou* em benefício de outrem (com custo para si mesmo). Nesse sentido, “*selfishness and altruism are not at all concerned with motivations*”¹³. Por exemplo, “*trees can be altruistic or cooperative if they evolve to grow in ways that make room for each other*”¹⁴. Tal diferença

9 Depoimento de Amilton, maio de 2015.

10 Depoimento de Gegê, maio de 2016.

11 Depoimento de Safico, junho de 2015.

12 VAN DOOREN, T.; DESPRET, V. Evolution: lessons from some cooperative ravens. In: TURNER, L.; BROGLIO, R.; SELLBACHS, U. (Ed.) *The Edinburgh companion to animal studies*. Edinburgh: University of Edinburgh. No prelo. Disponível em: <thomvandooren.org/papers-in-progress>. Acesso em: jan. 2018. Citado com a permissão dos autores.

13 Ibidem, p. 6.

14 Ibidem, p. 3.

entre “função” evolutiva e “motivação” psicológica é frequentemente compreendida como aquela entre causas “últimas” e “próximas”¹⁵.

Diante disso, o que nos parece fundamental é recusar perguntas e respostas que operem em chaves excludentes: *ou* comida, eficiência e vantagens energéticas e evolutivas *ou* relação, afetos, interesses e significados compartilhados. Supomos que diferentes arranjos estão envolvidos, variando em contextos e intensidades, entre indivíduos da mesma e de diferentes espécies.

Ao invés de perguntarmos o que botos e pescadores ganham com essa parceria, nos interessa acompanhar como eles se associam de maneiras repletas de sentidos e complexidades. Ao se reunirem em torno dos peixes, pescadores, *botas e botos bons* (re)actuam constantemente suas ações, convivências, entendimentos mútuos, desejos e necessidades. Portanto, mais do que apontar o *porquê* de tal prática, sobretudo do engajamento dos botos, interessa-nos aqui *como* ela se dá.

EM LAGUNA E ALHURES

Além da Tesoura, são relatados pelos pescadores outros 25 pontos de pesca na Lagoa Santo Antônio e Foz do Rio Tubarão, onde tal colaboração acontece. A intensidade da pesca nesses locais varia sazonalmente. Em alguns deles pesca-se em pequenas embarcações, em outros, com o corpo dentro d’água. A Tesoura não é um ponto de pesca como todos os outros. Ali, na época do peixe, é onde se têm mais botos e pescadores, tainhas sendo capturadas e comercializadas, moradores e turistas assistindo à atividade. Em decorrência da visitação turística e grande circulação de pessoas, é também onde o pescado atinge os maiores valores comerciais.

No Brasil, o relato aparentemente mais antigo de fenômeno semelhante refere-se à relação entre um boto-cor-de-rosa (*Inia geoffrensis*) e um pescador, na região amazônica, onde o animal encurralava os peixes e recebia em troca uma parte do pescado¹⁶. Na região de Pipa (RN), Caravelas (BA) e Baía de Guaratuba (PR) também foi relatada a presença de golfinhos encurralando tainhas na direção de redes pesqueiras¹⁷. Situações semelhantes também foram registradas nos litorais do Rio de Janeiro e São Paulo¹⁸. Nas proximidades de Laguna, fenômenos similares ocorrem nos rios Araranguá (SC), Mampituba (entre SC e RS) e Tramandaí (RS). Além de interações de pesca com humanos, há relatos de “pescas associativas” entre golfinhos e aves marinhas na região de Cananeia (SP)¹⁹.

15 DE WAAL, Frans B. M. Putting the altruism back into altruism: the evolution of empathy. *Annual Review of Psychology*, n. 59, 2008, p. 279-300 apud VAN DOOREN, T.; DESPRET, V., op. cit., p. 7.

16 LAMB, F. B. The fisherman’s porpoise. *Nat. Hist.*, v. 63, n. 5, 1954, p. 231-232 apud PRZBYLSKI, C. B.; MONTEIRO-FILHO, E. L. A., op. cit.

17 PRZBYLSKI, C. B.; MONTEIRO-FILHO, E. L. A., op. cit.

18 Ibidem.

19 MONTEIRO-FILHO, E. Pesca associada entre golfinhos e aves marinhas. *Revista Brasileira de Zoologia*, v. 9, n. 1-2, 1992, p. 29-37.

Fora do Brasil, há registros de cinco fenômenos semelhantes. Há relatos de cooperação entre golfinhos-nariz-de-garrafa (*Tursiops truncatus*) e golfinhos-corcunda-do-Atlântico (*Sousa teuszii*) com os Imraguen, na costa da Mauritània²⁰; entre golfinhos-do-rio-Irrawaddy (*Orcaella brevirostris*) e pescadores em Mianmar²¹ e na lagoa Chilika (Índia)²². Na Austràlia, há relatos que descrevem pelo menos duas formas diferentes de colaboração entre golfinhos e humanos nos séculos XIX e XX. A primeira refere-se ao cerco e captura de tainhas e anchovas por povos indígenas e golfinhos-nariz-de-garrafa na Baía Moreton²³. A segunda, mais impressionante pela magnitude, diz respeito à cooperação entre um grupo de golfinhos orca (*Orcinus orca*) e baleeiros, aproximadamente entre 1840-1930, nas proximidades do porto de Eden²⁴.

Trata-se de situações em que golfinhos conduzem (ou conduziam) cardumes de peixes (ou baleias) para baías ou águas rasas, onde pescadores posicionam-se para a captura. Variam, em cada contexto, as espécies e quantidade de indivíduos envolvidos, os artefatos utilizados, as formas de atração dos animais (quando elas existem) e a intensidade da interação. A pesca em Laguna destaca-se pela intensidade, pelo fato de os golfinhos sinalizarem os peixes individualmente e pela acentuada responsividade entre botos e pescadores²⁵. Por isso, a sequência de comportamentos de golfinhos e pescadores em Laguna é considerada “altamente ritualizada”²⁶.

DANDO NOME AOS BOTOS

Os botos que participam da pesca em Laguna são cientificamente classificados como *Tursiops truncatus*, também conhecidos como golfinhos-nariz-de-garrafa ou botos-da-tainha. Para os pescadores, eles são, antes de tudo, *botos e botas boas*, com características e nomes próprios, como Scooby, Caroba, Jade, Botinha do Rio, Batman,

20 BUSNEL, R. G. Symbiotic relationship between man and dolphins. *Transaction New York Acad. Sci.*, n. 35, 1973, p. 112-131.

21 SMITH, B. D. et al. Catch composition and conservation management of a human-dolphin cooperative cast-net fishery in the Ayeyarwady River, Myanmar. *Biol. Conserv.*, n. 142, 2009, p. 1042-1049.

22 D’LIMA, C. et al. Positive interactions between irrawaddy dolphins and artisanal fishers in the Chilika Lagoon of Eastern India are driven by ecology, socioeconomics, and culture. *Ambio a Journal of the Human Environment*, v. 43, n. 5, 2013, p. 614-624.

23 NEIL, D. T. Cooperative fishing interactions between Aboriginal Australians and dolphins in eastern Australia. *Anthrozoos*, n. 15, 2002, p. 3-18.

24 CLODE, D. *Killers in Eden: the true story of killer whales and their remarkable partnership with the whalers of Twofold Bay*. Sydney (Australia): Allen & Unwin, 2002. Ver: KILLERS of Eden and darkness was upon the face of the deep. Killers of Eden. The incredible true history of the killer whales of Twofold Bay. Disponível em: <<http://www.killersofeden.com>>. Acesso em: 12 fev. 2016.

25 SIMÕES-LOPES, P. C.; DAURA-JORGE, F.; CANTOR, M., op. cit.

26 PRYOR, K. et al., op. cit., p. 326; SIMÕES-LOPES, P. C.; FÁBIAN, M. E.; MENEGHETI, J. O., op. cit., p. 93; PETERSON, D.; HANAZAKI, N.; SIMÕES-LOPES, P. C., op. cit., p. 470; DAURA-JORGE, op. cit., p. 39.

Eletrônico e tantos outros. Distinguem-se os botos *bons* e *ruins*, aqueles que *trabalham* daqueles que *não trabalham* na pesca, também chamados de *vádios* ou *turistas*. Apenas os primeiros são nomeados pelos pescadores. Quando questionados sobre os demais, a resposta costuma ser: “ah, isso aí é *boto ruim!*”.

Da população total de golfinhos-nariz-de-garrafa residentes na região, cerca de 50 animais, estima-se que aproximadamente 25 são *botos bons* ou “botos cooperados”²⁷. Os pescadores fornecem número muito semelhante, identificando sexo, idade aproximada, filiação materna, características físicas (tamanho, coloração, formato da nadadeira dorsal e marcas no corpo), padrões de comportamento (habilidade, hábitos e pontos preferenciais de pesca), além de episódios marcantes em suas histórias de vida (emalhes, desaparecimentos temporários, acidentes com pescadores, procriações). As características físicas e os hábitos comportamentais permitem o reconhecimento de cada animal e alguma previsibilidade na interação de pesca. A este respeito, são comuns analogias com pessoas, animais domésticos e de criação. “Se o senhor comprar cinquenta gados, ver eles crescer, não vai saber quem é um por um? Se o senhor tiver trigêmeos não vai saber quem é quem?”²⁸.

Figueiredo, que é uma fêmea²⁹, tem um cortezinho na *galha* (nadadeira dorsal). Scooby é *branquicento*, maior e tem uma mancha no meio da nadadeira dorsal. Caroba tem uma mancha branca desde filhote na lateral da nadadeira, além de uma outra marca no corpo, oriunda de um incidente com um pescador. A Botinha do Rio

é toda pretinha, não tem mancha nenhuma. É uma bota nova. [...] [Eletrônico] tem um cortezinho bem no comecinho da galha [...] e jeitinho de macho. [Mandalão tem um] risco branco na galha. Scooby tem só um, Mandalão tem dois. [A Borrachinha] tem um pingo branco do lado da galha. Borrachinha é filho da Borracha, uma *bota boa* que trabalha lá em cima no rio [Tubarão]. Ela também tem uma mancha na galha³⁰.

O comportamento de cada animal é igualmente importante. Na Tesoura, “cada boto tem sua mania”. “Às vezes, o boto não precisa nem mostrar o peixe, a gente conhece só pelo jeito dele virar no alagado. Como nós, cada um tem um jeito, igual um jeito de andar”³¹. Alguns pescadores descrevem detalhadamente os hábitos de pesca desses animais, o modo como se posicionam em relação aos cardumes e sinalizam a presença deles. “Tem boto que deixa o peixe atrasado. Tem boto que deixa o peixe adiantado. Tem outros que deixam assim do ladinho do corpo”³². Caroba, por exemplo, “é uma bota mais calma e sorrateira, que pula fazendo a volta”³³.

É possível que essa identificação seja recíproca. Pescadores de Barra de Imbé/

27 DAURA-JORGE, F, op. cit., p. 9.

28 Depoimento de Amilton, junho de 2015.

29 É relativamente comum *botas boas* com nomes masculinos, como a Figueiredo e a Taffarel.

30 Depoimento de Manoel, maio de 2015.

31 Depoimento de Safico, junho de 2015.

32 Depoimento de Safico, junho de 2016.

33 Depoimento de Jader, maio de 2015.

Tramandaí (RS) afirmam que os *botos* têm predileções por alguns pescadores, mostrando-lhes mais peixes³⁴. Alguns pescadores também possuem botos de preferência. Um senhor muito experiente ali, apelidado Cinza, diz gostar mais do Scooby por ser um boto “que não mente. [Scooby] vem e pula, pode jogar que é peixe”³⁵. Já Barroso prefere a Borracha, que foi quem lhe “deu” a maior *tarrafada* de sua vida, 297 tainhas em um único lanço. Quando ela surge outros pescadores podem brincar: “olha, Barroso, lá vem teu boto, é a Borracha”. Considerando que alguns daqueles pescadores e botos, ao menos em Laguna, convivem há cerca de trinta anos, a questão do reconhecimento se torna menos enigmática.

Os animais são nomeados ainda filhotes, normalmente quando surge uma marca em seu corpo ou são acidentalmente capturados nas tarrafas. Quando isso ocorre, a iniciativa imediata dos pescadores é desenredá-los. Antigamente, se um filhote fosse acidentalmente capturado, marcava-se a nadadeira dorsal para reconhecimento posterior, o que não se faz mais.

Os nomes dos botos são relacionados ao parentesco (o filhote da Borracha, por exemplo, é Borrachinha); a personagens de cinema, televisão, futebol e política (Batman, Taffarel e Juscelino); a traços de comportamento (Ligeirinho); ao lugar de origem (Araranguá); à relação com algum pescador (Caroba leva o apelido do pescador que o viu pela primeira vez), além de outras associações, como com uma antiga marca de cigarro (Marusca).

Os botos podem ser chamados por nomes diferentes de acordo com o ponto de pesca. O filhote de Figueiredo é conhecido como Eletrônico, na Tesoura; Laguninha, na Toca da Bruxa; Surfistinha ou Lagartixa, em outros lugares. Além disso, um mesmo boto pode receber diferentes apelidos em um mesmo local, dependendo da criatividade do pescador. Na Tesoura, Scooby é também chamado de Garanhão, Sombra ou Bruxo devido às suas atitudes territorialistas e ao seu modo de *trabalhar*, submergindo e ressurgindo em lugares insuspeitos do canal. Isso indica uma imensa individualização desses animais, sempre associados às suas relações com pescadores e locais específicos.

ATRAÇÃO E ENTENDIMENTOS MÚTUOS

Os pescadores só sabem, por meio dos botos, o local e o momento exato de lançar as tarrafas porque alguma forma de comunicação se estabelece entre eles. É preciso abandonar aqui o entendimento de comunicação limitado à linguagem verbal em prol de uma definição que abrange outros processos em que os comunicantes se influenciam, voluntária ou involuntariamente, por meio da transmissão de alguma forma de sinal.

34 ZAPPES, C. et al., op. cit., p. 430.

35 Depoimento de Cinza, julho de 2015.

A esse respeito, Gregory Bateson³⁶ contrasta a linguagem verbal exclusivamente humana com a comunicação baseada em sinais cinésicos e paralinguísticos, comum a todos os mamíferos (inclusive humanos) e a outros animais (como polvos). Tais sinais correspondem a movimentos e posturas corporais, tensões musculares; hesitações, pausas e acelerações; alterações de voz, respiração e expressão facial, entre outros. Os sentidos desses sinais na comunicação são determinados pelo contexto e por variações de magnitude – diferenças de amplitude, intensidade, velocidade e/ou duração³⁷. Trata-se do que o autor chama de comunicação *analógica*, e ostensiva, na qual o objeto é apontado e usado como seu próprio referente. Por exemplo, “um mordisco de brincadeira entre cães denota mordida, mas não o que seria denotado pela mordida”³⁸. Tais comportamentos sugerem algo (no caso, ataque), mas significam algo diferente (brincadeira). São “ações metafóricas” que comunicam e (reforçam) padrões de relacionamento análogos aos de outras relações³⁹. Configura-se uma espécie de jogo metacomunicativo, em que os comportamentos sempre comunicam algo a respeito das contingências e padrões de relacionamento entre os interlocutores, como autoridade, submissão, dependência e brincadeira. Isso requer dos participantes deduzir o conteúdo das mensagens com base no contexto da interação, na relação entre eles e na experiência prévia de cada um. A situação emergente depende da forma como os comunicantes apreendem responsivamente os sinais uns dos outros.

Em contrapartida, a linguagem verbal humana baseia-se amplamente em codificação digital, um sistema de sinais discretos que possuem, em geral, uma relação arbitrária e convencional com seus referentes, e são organizados conforme alguma sintaxe. Ela nos possibilita não só fazer generalizações e abstrações, como discorrer sobre outros assuntos que não apenas a relação entre os interlocutores⁴⁰. Os humanos utilizam as duas formas de comunicação conjuntamente, em reforço mútuo ou contradição. Desse modo, podem falar sobre outros assuntos e, ao mesmo tempo, sobre os padrões e contingências da relação entre os interlocutores.

Segundo Bateson, a evolução da vida nos oceanos teria limitado os recursos de golfinhos e demais mamíferos aquáticos no que diz respeito à comunicação cinésica e paralinguística. Seus corpos, como um bloco sólido, estariam privados da expressividade de partes separadas. Nesses animais, supõe o autor, a vocalização

36 BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology. Northvale (NJ): Jason Aronson Inc., 1972; BATESON, G. *Mind and nature: a necessary unity*. New York: Hampton Press, 1979.

37 Idem, 1972, op. cit., p. 378-379; 1979, op. cit., p. III.

38 Idem, 1972, op. cit., p. 185-186.

39 Por exemplo, o caso do líder da alcateia que repreende o jovem que cortejou uma fêmea do bando empurrando com a mandíbula a cabeça deste para o chão como os indivíduos adultos fazem com seus filhotes no desmame. Tal comportamento significa “eu sou um macho adulto e você é um filhote”, e não “*não* faça isso”. Da mesma maneira, a gata de estimação que se esfrega nas pernas de seu dono para lhe pedir comida, como um filhote para com sua mãe, comunica “dependência”, não “[quero] comida”. BATESON, G., 1972, op. cit., p. 370-372.

40 Ibidem, p. 185-186.

teria assumido preponderância nas funções comunicativas desempenhadas nos mamíferos terrestres por expressões faciais, movimentos de orelhas e cauda, pelos eriçados, punhos cerrados etc.⁴¹. Recentes estudos de bioacústica em Laguna têm assinalado o aumento e a variação no repertório de assobios e ecolocalizações dos *botos bons* durante a “pesca cooperativa”⁴². Os assobios emitidos pelos *botos bons* durante a pesca parecem exercer outras funções além da autoidentificação de cada boto, distinguindo-se tanto dos assobios utilizados pelos mesmos indivíduos em situações de forrageio sem os pescadores quanto daqueles emitidos por *botos ruins*⁴³. De modo semelhante, é possível que as ecolocalizações desempenhem outras funções além da localização das presas, como identificar a posição dos pescadores, direcionando o cardume; reconhecer o local onde as tarrafas foram lançadas, evitando emalhes; afugentar os peixes em direção aos pescadores ou atordoá-los de modo a facilitar a captura. Assobios e emissões de ecolocalização durante a pesca dizem respeito à comunicação direta entre os botos e destes com os peixes. Embora não sejam percebidas diretamente pelos pescadores, os efeitos dessas frequências acústicas são notados sob a forma das ações dos botos. Os pescadores deduzem a localização e o comportamento dos cardumes por meio da movimentação dos botos e, em menor medida, de aves, *restolhos* e *brilheiros* (alterações de textura e reflexos provocados pelos peixes na superfície da água).

As ideias de Bateson sobre comunicação nos ajudam a pensar as relações entre pescadores e botos pelo menos sob dois aspectos. O primeiro diz respeito ao deslocamento da ênfase na comunicação verbal para aquela cinésica e paralinguística. Os sinais dos *botos bons* para os pescadores consistem invariavelmente em movimentos corporais. O segundo refere-se à conceituação dessa forma de comunicação como analógica, já que botos *mostram o peixe* por meio de gestos que não constituem um repertório excepcional, mas cuja significação é estabelecida por diferenças de contexto e magnitude. Biólogos que trabalham com essa população apontam “sinais particulares”: exibição do dorso, emersão parcial, batida com a cabeça e com a cauda⁴⁴. De fato, os botos se movimentam, mergulham e exibem partes do corpo (sobretudo, o dorso e a cauda) no momento da sinalização, mas não de forma demasiado incomum. Para *mostrar peixe*, tais movimentos são *mais fortes*, *mais enérgicos*, como dizem os pescadores. Portanto, o que é particular à sinalização não são os tipos de movimento, mas suas magnitudes. Além disso, o sinal do boto para o arremesso das tarrafas é o clímax de uma sequência de movimentos significativos, “marcadores de contexto”, que já indicavam a presença do peixe e a iminência da sinalização final. Antes, os botos já se aproximaram, “cheiraram peixe na pedra”, cercaram o cardume. Portanto, os gestos para *mostrar peixe* são particulares, não ao repertório total de movimentos desses animais, mas ao contexto de cada lanço.

Os pescadores também sinalizam para os botos, intencionalmente ou não, sua presença no canal e intuito de pesca. Seus passos pelo banco de areia, a presença

41 Ibidem, p. 376.

42 ROMEU, B., 2012, op. cit.; ROMEU, B., 2015, op. cit., p. 99-100.

43 Idem, 2015, op. cit., p. 99-100.

44 SIMÕES-LOPES, P. C.; DAURA-JORGE, F.; CANTOR, M., op. cit., p. 1.

de seus corpos dentro d'água e sua movimentação acima e abaixo da superfície são notados pelos botos. Para redirecionar o cardume e chamar a atenção de *botas* e *botos bons*, os pescadores batem as *chumbadas* das tarrafas na superfície da água. Esse gesto deve ser estrategicamente utilizado, sob o risco de confundir os botos e interferir negativamente na pesca. Quando o boto sinaliza a localização do cardume, os pescadores devem lançar suas tarrafas. “Se o boto mostrar o peixe uma, duas, três vezes e o cara não botar [arremessar] a tarrafa, o boto larga o peixe”⁴⁵. A resposta do pescador – não lançar a tarrafa ou lançá-la no momento exato, adiantado ou atrasado – é sempre apreendida pelo boto como informação (*feedback*) para se reajustar à ação em curso, continuar ou não a interação com o pescador. Ao longo da ação, pescadores e botos deduzem e respondem aos sinais uns dos outros. A situação emergente é ainda mais complexa se considerarmos que botos e pescadores comportam-se de forma responsiva também aos movimentos de peixes, marés, fluxos hídricos, vento e outros fatores ambientais. Os movimentos ajustam-se mutuamente, configurando uma cadeia de ações circular e multilinear. Isso requer de *botos*, *botas* e pescadores uma aprendizagem complexa, “aprender a aprender”⁴⁶, isto é, responder de maneiras distintas aos “mesmos” sinais, conforme o contexto.

COAPRENDIZAGEM E DESENVOLVIMENTO INTERESPECÍFICO DE HABILIDADES

Não há muitas informações sobre a origem e a história da pesca conjunta em Laguna. Registros da cidade afirmam que ela teria começado em 1847⁴⁷, e estimativa recente reforça sua existência naquela época⁴⁸. Segundo Safico:

Antes não tinha o canal, muita gente tarrafeando. O mar cobria isso aqui tudo. Tinha só um pedacinho de terra e muita gente com tarrafa. O boto foi chegando e um foi se acostumando com o outro. Onde tem rede de espera, o boto não chega. Mas, com a tarrafa, o boto se aproxima⁴⁹.

Com base na memória dos pescadores que frequentam a praia da Tesoura, foram retraçadas algumas genealogias de *botos* e *botas boas* em Laguna, com profundidade de até cinco gerações. Se é correta a estimativa de que tal pesca existe há cerca de 170 anos, há ainda outras tantas gerações ascendentes.

Especialistas afirmam que a “aprendizagem social” é mais relevante do que fatores ambientais e genéticos nessa “tática de forrageio”⁵⁰. Tal hipótese baseia-se em

45 Depoimento de Barroso, junho de 2016.

46 BATESON, G., 1972, op. cit., p. 279.

47 PRYOR, K. et. al., op. cit., p. 325.

48 Uma senhora nascida por volta de 1903 contara que o avô dela já tarrafeava com os botos em Laguna (Pedro Volkmer Castilho, comunicação pessoal, maio 2015).

49 Depoimento de Safico, junho de 2016.

50 SIMÕES-LOPES, P. C.; DAURA-JORGE, E.; CANTOR, M., op. cit., p. I.

três evidências: há golfinhos ali que nunca se envolveram no forrageio cooperativo; essa prática organiza a população de golfinhos em dois grupos distintos, “cooperados” e “não cooperados”⁵¹; se não fosse a aprendizagem social, os golfinhos teriam a cada nova geração que recriar individual e independentemente tal comportamento, que se apresenta de forma bastante inalterada ao longo de diferentes gerações⁵². Para Pryor e colaboradores, “*Laguna’s ‘good’ dolphins may represent an example of a culturally transmitted fishing specialization*”⁵³.

Segundo pescadores e biólogos, *botas boas* tendem a gerar *botas e botos bons*. O comportamento cooperativo dos botos seria transmitido, sobretudo, pelas mães aos filhotes, que imitam seus movimentos⁵⁴. Tanto pescadores quanto biólogos relatam ter observado mães incitarem seus filhotes em direção aos peixes⁵⁵.

Cada *bota* e *boto bom* tem sua forma de *trabalhar*. Há diferenças de destreza que se devem ao tempo tanto de prática quanto de socialização com indivíduos mais experientes. Privado do convívio mais próximo e prolongado com uma *bota boa*, um filhote jamais desenvolveria tal comportamento espontaneamente. Considere-se o caso de Sacolão, que tem aproximadamente 20 anos de idade e é a última filhote de Latinha. “[Sacolão] Trabalha muito pouco. Uma vez ou outra, dá um pulinho. Mas é muito ruim. Quando Latinha morreu, ela era muito nova”⁵⁶. Diferente dela, sua irmã mais velha, Taffarel, conviveu o suficiente com a mãe, dando continuidade a uma linhagem de *botas e botos bons*: Borracha e Ligeirinho, na primeira geração descendente; Batman, Robin e Capinha, na segunda.

A aprendizagem com botos e *botas* mais experientes pode levar à especialização em determinada forma de pesca. É o caso de Botinha do Rio e sua filha, Princesa. Ambas *trabalham mais lá no rio* e são reputadas na *batida*⁵⁷. Chega Mais, a irmã de Botinha do Rio, faleceu há cerca de dez anos e é lembrada pela destreza nessa técnica de pesca. Não por acaso, todas elas descendem de Inrilha, uma *bota* que também “trabalhava mais lá no rio, na *batida*”.

Algo semelhante ocorre com a aprendizagem dos pescadores. Filhos e netos de pescadores, muitos deles afirmam ter começado a pescar bastante cedo. De forma análoga às relações de *botos e botas boas* com suas progenitoras, a aprendizagem

51 DAURA-JORGE, F., op. cit.

52 Ibidem, p. 2-3.

53 PRYOR, K. et al., op. cit., p. 331.

54 Para situação semelhante cf. MANN, J. et al. Social networks reveal cultural behaviour in tool-using dolphins. *Nat Commun*, n. 3, 2012, p. 980, 2012.

55 STRAIN, D. 2012. Clues to an Unusual Alliance Between Dolphins and Fishers. May. 1, 2012. *American Association for the advancement of Science*. Disponível em: <news.sciencemag.org/2012/05/clues-unusual-alliance-between-dolphins-and-fishers>. Acesso em: 30 jan. 2018.

56 Depoimento de Gegê, maio de 2015.

57 *Batida* é uma técnica de pesca com os botos que acontece na foz do rio Tubarão. Nela, os botos aglomeram os peixes em frente às canoas, antes de sinalizar a sua localização e o momento oportuno para lançar as tarrafas. Cf. PETERSON, D., op.cit., p. 18-20.

desses homens depende da convivência com pescadores mais experientes⁵⁸. Nota-se, contudo, uma curiosa inversão de gênero entre as espécies. Se, no caso dos golfinhos, a principal referência para aprendizagem são matrinhagens de *botas boas*, no caso dos homens, são patrinhagens de pescadores.

Evidentemente, alguns dos conhecimentos necessários aos pescadores são diferentes daqueles imprescindíveis a *botas e botos bons*. Além da resistência física e psicológica para longas esperas na água fria, os primeiros precisam saber manusear bem as tarrafas; identificar os índices da presença de botos e tainhas (saltos, *restolhos*, *brilheiros* e outras perturbações na água), bem como seus comportamentos; conhecer os efeitos de arranjos variados de ventos e marés; e, finalmente, reconhecer a sinalização dos botos. Já os botos e *botas boas* têm que saber localizar e conduzir os cardumes em direção aos pescadores, coordenar suas ações, sinalizar o momento e o local para o arremesso das tarrafas e evitar possíveis emalhes.

Dessa perspectiva, a pesca conjunta em Laguna se perpetuaria por duas linhas verticais e paralelas de transmissão intergeracional de conhecimentos distintos e exclusivos a cada espécie. Porém, há pelo menos três aspectos correlacionados dessa forma de pesca que sugerem outro entendimento do fenômeno:

1. A aprendizagem não envolve apenas indivíduos de gerações adjacentes – mãe, filhos e filhas, entre os golfinhos; avôs, pai e filhos, entre os pescadores. Pesquisadores consideram haver “aprendizagem horizontal”⁵⁹, e pescadores relatam casos de botos com idades aproximadas que *andavam juntos* e começaram a *trabalhar* na mesma época. Aventa-se a possibilidade de o conhecimento dessa pesca estar sendo levado por animais de Laguna àqueles do rio Tramandaí⁶⁰. De modo semelhante, é possível que Porquinho e Araranguá, botos oriundos de Tramandaí e Araranguá, tenham começado a participar da pesca após migrarem para Laguna. Tal aprendizagem se dá por meio de convívio, observação e imitação de indivíduos mais experientes, que também estão desenvolvendo conjuntamente a habilidade, o que é igualmente válido para os pescadores.
2. Os conhecimentos de botos e pescadores não constituem roteiros predeterminados, procedimentos anteriores e independentes da ação e do contexto. Ainda que exista certo “receituário” entre humanos, este só adquire sentido na prática e não abrange todos os aspectos perceptuais, motores e comunicativos envolvidos. A aprendizagem é constante e progressiva, ao longo de sucessivas experimentações práticas, em um contexto marcado pela convivência entre os praticantes de ambas as espécies. Por isso, propomos pensar os conhecimentos

58 SIMÕES-LOPES, P. C.; DAURA-JORGE, F.; CANTOR, M., op. cit., p. 2.

59 SIMÕES-LOPES, P. C.; FÁBIAN, M. E.; MENEGHETI, J. O., op.cit.

60 ROSA, E. Esgotamento dos cardumes aumenta disputa entre homens, aves e mamíferos pelos recursos naturais. *Notícias do Dia*, 2013. Disponível em: <ndonline.com.br/florianopolis/noticias/70435-esgotamento-dos-cardumes-aumenta-disputa-entre-homens-aves-e-mamiferos-pelos-recursos-pesqueiros.html>. Acesso em: 30 jan. 2018.

envolvidos na pesca conjunta como *habilidades*⁶¹. Para Ingold, as habilidades seriam modos particulares de percepção e ação que emergem nas práticas pelas quais os sujeitos engajam-se no mundo. Elas se definem pelo ajuste constante de movimentos conforme o monitoramento perceptual contínuo da tarefa emergente e a exploração ativa das possibilidades ambientais. Sua aprendizagem se dá por meio de uma “educação da atenção”⁶², a sintonização dos sistemas de percepção-ação dos praticantes com aspectos do ambiente. Irredutíveis à informação transmissível, tais habilidades são cultivadas por botos e pescadores principiantes por meio de prática continuada e conforme eles acompanham atentamente as orientações, demonstrações e ações de botos e pescadores mais experientes. Cada gesto, de botos e pescadores, é sempre um ato de *imitação e improviso*. Imita-se as ações bem-sucedidas anteriormente executadas por si mesmo e por praticantes mais experientes. Ao fazê-lo, improvisa-se, já que as circunstâncias de cada ato nunca são exatamente iguais às anteriores. Há sempre diferenças no ambiente, de marés e correntes, ventos, peixes, pescadores e botos. Trata-se de “redescoberta guiada”⁶³, pois demonstrar uma prática é presentificá-la para alguém, de modo que possa ser aprendida diretamente, sentindo, experimentando⁶⁴. Portanto, o legado das gerações ascendentes de botos e pescadores não é um conjunto de regras ou esquemas para comportamentos apropriados, mas as condições específicas para o desenvolvimento de tais habilidades por seus sucessores⁶⁵.

3. O desenvolvimento das habilidades implicadas nessa pesca não se limita, de um lado, a humanos entre si, de outro, a golfinhos entre eles. Os botos aprendem a pescar com outros botos, e também *com* os pescadores. Os pescadores aprendem a pescar com outros pescadores, e também *com* os botos. Exemplo disso, às avessas, é o que tem acontecido na *batida* (ver nota 57). “Hoje, está cheio de gurizão pescando lá no rio. Mas eles não esperam o boto *bater o peixe*. Com qualquer saltinho, já estão botando a tarrafa. [Por conseguinte,] os botos novos não estão mais *aprendendo a bater o peixe*”⁶⁶. O lançamento antecipado da tarrafa interrompe a sequência de movimentos e, no limite, a possibilidade de os novos golfinhos desenvolverem tal habilidade.

Para além dos conhecimentos específicos de botos e pescadores, ambos precisam saber emitir, perceber e deduzir os sentidos de sinais recíprocos. Essa responsividade mútua e a sintonização das ações são as principais habilidades desenvolvidas.

61 INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge, 2000; INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, v. 33, n. 1, 2010, p. 6-25.

62 GIBSON, James. *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press, 1986, p. 254.

63 INGOLD, T., 2000, op. cit., p. 146, 387; 2010, op. cit., p. 19.

64 Idem, 2010, op. cit., p. 21.

65 Idem, 2000, op. cit., p. 387.

66 Depoimento de Barroso, junho de 2016.

Pescadores, botos e botas desenvolvem e perpetuam conjuntamente essa forma de pesca. Não se trata de uma prática reproduzida por interação de heranças culturais transmitidas em duas linhas verticais e paralelas – de um lado, a série humana, de outro, a série animal. A pesca conjunta surgiu e tem se desenvolvido a partir do entrelaçamento e da co-constituição das linhas de vida de botos, peixes e pescadores.

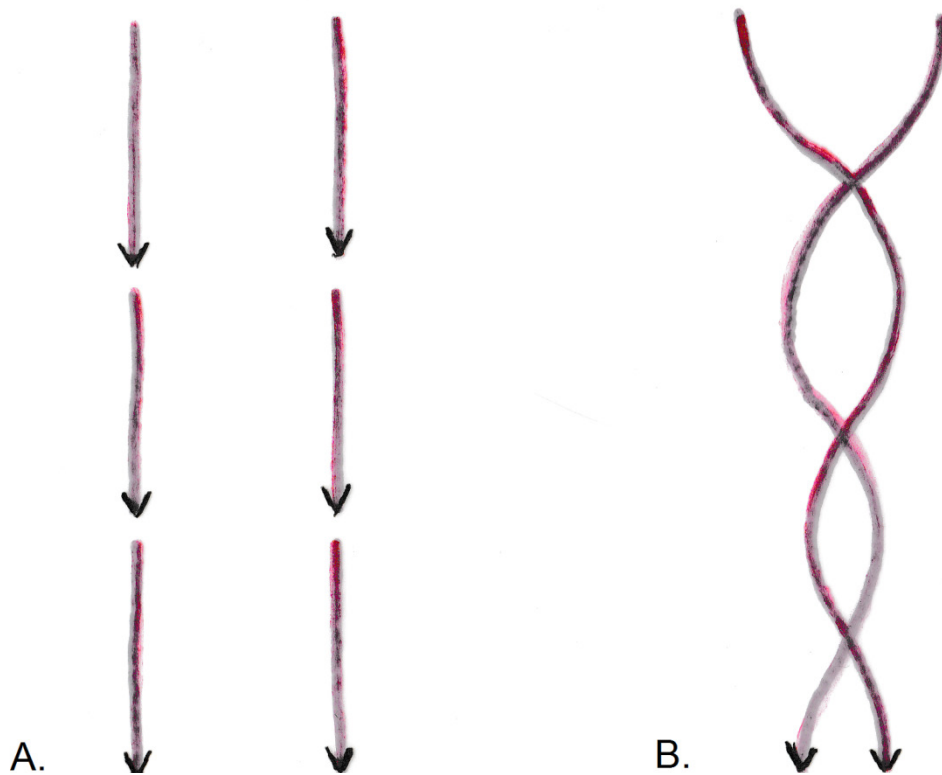


Figura 5 – (A) transmissão intraespecífica; (B) coaprendizagem interespecífica. Ilustração: Gabriel Coutinho Barbosa



Figura 6 – Fim de tarde na Tesoura (inverno 2016). Foto: Brisa Catão

SOBRE OS AUTORES

BRISA CATÃO é doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com formação complementar na University of New South Wales (UNSW) e pesquisadora do Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas.
E-mail: brisacatao@gmail.com

GABRIEL COUTINHO BARBOSA é professor do Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.
E-mail: ggabrielbar@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology. Northvale (NJ): Jason Aronson Inc., 1972.
- _____. *Mind and nature: a necessary unity* (advances in systems theory, complexity, and the human sciences). New York: Hampton Press, 1979.
- BUSNEL, R. G. Symbiotic relationship between man and dolphins. *Transaction New York Acad. Sci.*, n. 35, 1973, p. 112-131.
- CLODE, Danielle. *Killers in Eden: The true story of killer whales and their remarkable partnership with the whalers of Twofold Bay*. Sydney (Australia): Allen & Unwin, 2002.
- DAURA-JORGE, Fábio G. *Quantos? Onde? Como?* Múltiplos aspectos ecológicos de uma população do boto-da-tainha (*Tursiops truncatus*) em Laguna, sul do Brasil: implicações para conservação. 2011. Tese (Doutorado em Zoologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Biológicas – Zoologia, Universidade Federal do Paraná, 2011.
- D'LIMA, C. et al. Positive interactions between irrawaddy dolphins and artisanal fishers in the Chilika Lagoon of Eastern India are driven by ecology, socioeconomics, and culture. *Ambio a Journal of the Human Environment*, v. 43, n. 5, p. 614-624, 2013.
- GIBSON, James. *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press, 1986.
- IINO, Fátima. *Pescadores artesanais na Praia da Tesoura, Laguna/SC: reflexões sobre sociabilidades e apropriações do espaço*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge, 2000.
- _____. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, v. 33, n. 1, 2010, p. 6-25.
- KILLER whales of Eden, Australia. Wikipedia. Disponível em: <en.wikipedia.org/wiki/Killer_whales_of_Eden,_Australia>. Acesso em: 12 fev. 2016.
- KILLERS of Eden – and darkness was upon the face of the deep. Killers of Eden. The incredible true history of the killer whales of Twofold Bay. Disponível em: <www.killersofeden.com>. Acesso em: 12 fev. 2016.
- LESTEL, D.; BRUNOIS, F.; GAUNET, F. Etho-ethnology and ethno-ethology. *Social Science Information*, v. 45, n. 2, 2006, p. 155-177.
- MANN, J. et al. Social networks reveal cultural behaviour in tool-using dolphins. *Nat Commun*, n. 3, 2012, p. 980.
- MONTEIRO-FILHO, E. Pesca associada entre golfinhos e aves marinhas. *Revista Brasileira de Zoologia*, v. 9, n. 1-2, 1992, p. 29-37.
- NEIL, D. T. Cooperative fishing interactions between Aboriginal Australians and dolphins in eastern Australia. *Anthrozoos*, n. 15, 2002, p. 3-18.
- PETERSON, D. *Etnobiologia dos botos (Tursiops truncatus) e a pesca cooperativa em Laguna, Santa Catarina*. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas). Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.
- PETERSON, D.; HANAZAKI, N.; SIMÕES-LOPES, P. C. Natural resource appropriation in cooperative artisanal fishing between fishermen and dolphins (*Tursiops truncatus*) in Laguna, Brazil. *Ocean Coast Manag.*, n. 5, 2008, p. 469-475.
- PRYOR, K. et al. A dolphin-human fishing cooperative in Brazil. *Marine Mammalogy Science*, n. 6, 1990, p. 325-332.
- PRZBYLSKI, Cristiane B.; MONTEIRO-FILHO, Emygdio L. A. Interações entre pescadores e mamíferos marinhos no litoral do estado do Paraná – Brasil. *Biotemas*, v. 14, n. 2, 2001, p. 141-156.

- ROMEU, Bianca. *Repertório acústico do boto-da-tainha no contexto da pesca cooperativa com pescadores artesanais em Laguna, sul do Brasil*. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas). Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.
- _____. *Contribuições do comportamento acústico do boto-da-tainha (Tursiops truncatus) para o entendimento da interação entre botos e pescadores em Laguna, Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Ecologia). Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.
- ROSA, Edson. Esgotamento dos cardumes aumenta disputa entre homens, aves e mamíferos pelos recursos naturais. *Notícias do Dia*, 2013. Disponível em: <ndonline.com.br/florianopolis/noticias/70435-esgotamento-dos-cardumes-aumenta-disputa-entre-homens-aves-e-mamiferos-pelos-recursos-pesqueiros.html>. Acesso em: 30 jan. 2018.
- _____. Novas gerações de botos e pescadores seguem ritual secular da pesca integrada de tainha em Laguna. *Notícias do Dia*, 2015. Disponível em: <ndonline.com.br/florianopolis/noticias/249822-novas-geracoes-de-botos-e-pescadores-seguem-ritual-secular-da-pesca-integrada-de-tainha-em-laguna.html>. Acesso em: 30 jan. 2018.
- SIMÕES-LOPES, P. C. Interaction of coastal populations of *Tursiops truncatus* (Cetacea, Delphinidae) with the mullet artisanal fisheries in Southern Brazil. *Biotemas*, n. 4, 1991, p. 83-94.
- SIMÕES-LOPES, P. C.; FÁBIAN, M. E.; MENEGHETI, J. O. Dolphin interactions with the mullet artisanal fishing on Southern Brazil: a qualitative and quantitative approach. *Revista Brasileira de Zoologia*, n. 15, 1998, p. 709-726.
- SIMÕES-LOPES, P. C.; DAURA-JORGE, F.; CANTOR, M. Clues of cultural transmission in cooperative foraging between artisanal fishermen and bottlenose dolphins, *Tursiops truncatus* (Cetacea: Delphinidae). *Zoologia*, v. 33, 2016, n. 6.
- SMITH, B. D. et al. Catch composition and conservation management of a human-dolphin cooperative cast-net fishery in the Ayeyarwady River, Myanmar. *Biol. Conserv.*, n. 142, 2009, p. 1042-1049.
- STRAIN, Daniel. Clues to an unusual alliance between dolphins and fishers. *American Association for the Advancement of Science*, 2012. Disponível em: <news.sciencemag.org/2012/05/clues-unusual-alliance-between-dolphins-and-fishers>. Acesso em: 30 jan. 2018.
- VAN DOOREN, Thom; DESPRET, Vinciane. Evolution: Lessons from some cooperative ravens. In: TURNER, Lynn; BROGLIO, Ron; SELLBACHS, Undine (Ed.) *The Edinburgh companion to animal studies*. Edinburgh: University of Edinburgh. No prelo.
- ZAPPES, C. et al. "Human-dolphin (*Tursiops truncatus* Montagu, 1821) cooperative fishery" and its influence on cast net fishing activities in Barra de Imbé/Tramandaí, Southern Brazil. *Ocean & Coastal Management*, n. 54, 2011, p. 427-432.

Neurobiologia das plantas: uma perspectiva interespecífica sobre o debate

[*Plant neurobiology: a interspecific perspective on the debate*]

Guilherme Henriques Soares^I

RESUMO · Este trabalho apresenta um balanço do debate ocasionado pelas ideias suscitadas nas ciências das plantas com o advento da neurobiologia das plantas, destacando, a partir das tensões geradas entre diferentes grupos de cientistas, os elementos do que Hustak & Myers (2012) chamam de uma “narrativa mais rica”, além do enfoque reduutivo da biologia contemporânea sobre células e genes, ou de uma lógica evolucionista neodarwiniana, e com maior atenção ao organismo e seus modos de relação. Uma narrativa que também dê conta da maneira como as plantas se expressam e permita desvelar os emaranhados nos quais plantas e cientistas estão envolvidos. Inspirada nas ideias introduzidas no campo interespecífico pelas etnografias multiespécies, a hipótese que se coloca é a de que essas tensões, sozinhas ou combinadas, sugerem modos de acessar a perspectiva das plantas. · **PALAVRAS-CHAVE** · Neurobiologia das plantas; tensões;

emaranhados; perspectiva. · **ABSTRACT** · This paper presents a balance of the debate caused by the ideas raised in plants sciences with the advent of plants neurobiology, highlighting from the tensions generated between different groups of scientists the elements of what Hustak & Myers (2012) call a “richer narrative”, beyond reductive focus of contemporary biology on cells and genes, or a neodarwinian evolutionary logic, and with greater attention to the organism and modes of relation. A narrative that also accounts for the way plants express themselves and reveal the entanglements in which plants and scientists are involved. Inspired by the ideas introduced in the interspecific field by the multispecies ethnography, the hypothesis is that these tensions, alone or in combination, suggest ways of accessing the perspective of the plants. · **KEYWORDS** · Plants neurobiology; tensions; entanglements; perspective.

Recebido em 14 de novembro de 2017

Aprovado em 27 de janeiro de 2018

SOARES, Guilherme Henriques. Neurobiologia das plantas: uma perspectiva interespecífica sobre o debate. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 226-249, abr. 2018.

DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG/10.11606/ISSN.2316-901X.V0169P226-249](http://dx.doi.org/10.11606/ISSN.2316-901X.v0169p226-249)

^I Universidade Federal do Amazonas (UFAM, Manaus, AM, Brasil).

Há alguns anos, um grupo internacional de pesquisadores de diferentes áreas das ciências das plantas lançou uma espécie de artigo-manifesto no qual apresentavam a seguinte proposta: um novo campo de pesquisa em biologia das plantas, que busca entender como esses organismos percebem as circunstâncias e respondem aos estímulos do ambiente de maneira integrada, levando em consideração a combinação dos componentes moleculares, químicos e elétricos da sinalização intercelular. A neurobiologia das plantas (*plant neurobiology*), conforme foi denominada, tem como objetivo esclarecer, de modo interdisciplinar, como as plantas adquirem e processam informações, e de que maneira as respostas coordenadas afetam todo o corpo vegetal. De acordo com seus proponentes, o comportamento que as plantas exibem é coordenado através de todo o organismo por alguma forma de sinalização, comunicação e sistema de resposta integrados. Esse sistema inclui sinais elétricos de longa distância, transporte de auxinas² mediado pela vesícula em tecidos vasculares especializados e produção de substâncias químicas conhecidas por suas características neuronais em animais³.

Sobretudo, os proponentes da neurobiologia das plantas – NBP destacam que avanços recentes nas ciências das plantas claramente revelam que elas são organismos inteligentes, capazes de aprender e de tomar decisões em relação às situações enfrentadas no ambiente⁴. De acordo com essa perspectiva, e diferente do que pesquisadores mais ortodoxos acreditam, as plantas não são vítimas passivas das circunstâncias, mas antes organismos ativos no ambiente, com uma ampla gama de comportamentos, que incluem, para citar alguns deles, um sofisticado

2 Hormônios que conduzem o alongamento celular diferencial e funcionam como reguladores do crescimento em plantas.

3 BRENNER, Eric et al. Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling. *Trends in Plant Science*, v. II, n. 8, p. 413-419, 2006. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tplants.2006.06.009>. Acetilcolina, catecolaminas, histaminas, serotonina, dopamina, melatonina, GABA e glutamato são os neurotransmissores metabólicos mais comuns nos sistemas nervosos dos animais, cumprindo papéis nas sensações, locomoção, visão, processamento de informações e desenvolvimento. Cada um desses compostos está presente nas plantas, frequentemente em concentrações relativamente altas.

4 TREWAVAS, Anthony. Aspects of plant intelligence. *Annals of Botany*, v. 92, n. 1, 2003, p. 1-20. <http://dx.doi.org/10.1093/aob/mcg101>. Todas as traduções das citações são minhas.

idioma químico (via emissão de compostos voláteis) para a comunicação⁵ intra e interespecífica, a capacidade de memorizar experiências estressantes no ambiente e resgatar essa informação para tomar decisões a respeito de suas atividades futuras, e o reconhecimento de raízes pertencentes ao próprio sistema e a sistemas estranhos.

Os proponentes da NBP identificam ainda estruturas ao nível celular e dos tecidos com funções análogas às dos componentes de um sistema nervoso, como *sinapses vegetais*, que consistem em domínios adesivos estáveis suportados por actina⁶, reunidos nas paredes celulares entre células adjacentes de uma mesma fileira; os ápices das raízes funcionariam como centros de comando semelhantes a um *cérebro*, dada a intensa atividade elétrica e o alto grau de ordenamento das células; os tecidos vasculares, como o floema e o xilema, por sua vez, fariam o papel dos *neurônios*, responsáveis pela transmissão elétrica, hidráulica e molecular ao longo de todo o corpo vegetal⁷. Essas estruturas formariam um sistema integrado de comunicação ao longo de todo o corpo vegetal.

A proposta suscitou a reação inflamada de botânicos renomados de vários países⁸, indignados principalmente com a livre transposição do termo “neurobiologia” (o que implica a presença de um sistema nervoso, um privilégio dos animais), o uso descabido de metáforas e analogias, e a atribuição às plantas de faculdades como inteligência, escolha, memória e aprendizado, o que representa, para muitos críticos, cometer um dos maiores pecados nas ciências naturais: antropomorfismo, ou seja, atribuir características entendidas comumente como humanas aos demais organismos. Na medida em que os detalhes do sistema de sinalização, comunicação e resposta integrados nas plantas ainda não estão totalmente esclarecidos para os dois lados, sublinho o debate sobre o alegado comportamento inteligente das plantas.

CAMINHANDO NO FIO DA NAVALHA

Em um artigo seminal, um dos mais eloquentes defensores da inteligência das plantas, Anthony Trewavas, definiu inteligência como “crescimento e desenvolvimento adaptativamente variável ao longo do tempo de vida de um

5 Pesquisas recentes mostram que as árvores são capazes de trocar informações também através da micorriza, uma associação simbiótica entre as raízes, o micélio de certos fungos e bactérias. Ver: BABIKOVA, Zdenka et al. Underground signals carried through common mycelial networks warn neighbouring plants of aphid attack. *Ecology Letters*, v. 16, n. 7, 2013, p. 835-843. <http://dx.doi.org/10.1111/ele.12115>.

6 Proteína presente nas miofibrilas citoplasmáticas – organelos tubulares dispostos em feixes longitudinais que preenchem quase totalmente o citoplasma das células musculares – e essencial para a contração muscular.

7 BALUŠKA, František et al. Neurobiological view of plants and their body plan. In: BALUŠKA, F.; MANCUSO, S.; VOLKMANN, D. (Org.). *Communication in plants: neuronal aspects of plant life*. Germany: Springer, 2006, cap. 2, p. 19-35.

8 ALPI, Amedeo et al. Plant neurobiology: no brain, no gain?. *Trends in Plant Science*, v. 12, n. 4, p. 135-136, 2007. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tplants.2007.03.002>.

indivíduo”⁹. Comportamento inteligente, então, seria aspecto de um “comportamento adaptativo complexo que provê a capacidade para a resolução de problemas”¹⁰. De modo alternativo, mas em certo sentido complementar, Brenner et al. definiram inteligência das plantas como “a habilidade intrínseca de processar informação a partir de estímulos tanto bióticos como abióticos, que permite tomar decisões ótimas acerca de atividades futuras em um dado ambiente”¹¹.

Para Struik et al., “resolução de problemas” e “decisão”, termos-chave no debate, sugerem comportamento e aprendizado individual, portanto, variações nas capacidades de aprendizado de planta para planta e, conseqüentemente, de atingir condições ótimas de existência e sucesso reprodutivo (*fitness*). Ressaltam ainda que inteligência requer uma rede de elementos capazes de um fluxo de informação adaptativamente variável, assim como a comunicação entre esses elementos. Isso seria bastante complicado no caso das plantas, que consistem em uma rede de milhões de células organizadas em cerca de dez tecidos e numerosos meristemas que influenciam uns aos outros. Assim, mesmo reconhecendo que a complexidade da comunicação ao longo do corpo vegetal, das interações com plantas da mesma espécie e com outras espécies de plantas e animais é de fato impressionante, Struik et al. não se deixam convencer facilmente de que esses processos de sinalização são reflexos de um comportamento inteligente, questão sobre a qual, afirmam, há poucas evidências disponíveis. Ademais, lembram os autores, os termos mencionados inevitavelmente evocam a noção de consciência e vontade própria, elementos que

9 TREWAVAS, Anthony, 2003, op. cit., p. I. Trewavas baseia-se na definição de inteligência desenvolvida por: STENHOUSE, David. *The evolution of intelligence – a general theory and some of its implications*. London: George Allen and Unwin, 1974.

10 TREWAVAS, Anthony, 2003, op. cit., p. I.

11 BRENNER, Eric et al., 2006, op. cit., p. 414.

serão totalmente desnecessários se as respostas adaptativas forem passivas, como em um mundo darwiniano¹².

De maneira direta e contundente, Struik et al. afirmam que a NBP se baseia em evidências científicas limitadas e na extrapolação de analogias. De acordo com eles, as ferramentas usuais das disciplinas correntes explicam satisfatoriamente os fenômenos em questão, e acusam a NBP de ferir o *princípio da parcimônia* (também conhecido como a *Navalha de Ockham*), que recomenda, ao deparar com duas teorias sobre o mesmo fenômeno, selecionar aquela que introduza o menor número de premissas e trabalhe com o menor número de hipóteses¹³.

Em resposta às críticas, Brenner et al.¹⁴ escrevem que a NBP está, antes de mais nada, perseguindo um quadro de ideias introduzido por representantes excepcionais das ciências das plantas séculos antes, como Wilhelm Pfeffer, Charles Darwin, Julius von Sachs, Georg Haberlandt e Erwin Bünning. Esses pensadores há muito chamaram atenção para o complexo comportamento das plantas e não hesitaram em atribuir um tipo de inteligência que na época chamaram de rudimentar¹⁵. Além disso, Brenner e seus colegas dizem não estarem tão preocupados com terminologias

12 STRUIK, Paul et al. Plant neurobiology and green plant intelligence: science, metaphors and nonsense. *Journal of the Science of Food and Agriculture*, v. 88, n. 3, 2008, p. 363-370. <http://dx.doi.org/10.1002/jsfa.3131>. Para uma crítica pormenorizada da noção de inteligência em plantas, ver: FIRN, Richard. Plant intelligence: an alternative point of view. *Annals of Botany*, v. 93, n. 4, 2004, p. 345-351. <http://dx.doi.org/10.1093/aob/mcho58>; e a resposta de: TREWAVAS, Anthony. Aspects of plant intelligence: an answer to Firn. *Annals of Botany*, v. 93, n. 4, 2004, p. 353-357. <http://dx.doi.org/10.1093/aob/mcho58>. Nesse debate, vale destacar a controvérsia espinhosa a respeito da consideração da planta como um indivíduo. Struik et al. estão do lado de Firn, para quem de maneira alguma a planta pode ser considerada como tal, dados os argumentos supracitados. A noção de indivíduo defendida por Trewavas (op. cit.), no entanto, não nega a organização modular das plantas, mas antes se refere à integridade do organismo sentida através da comunicação ao longo do corpo vegetal. Apesar de que, aqui, o leitor minimamente familiarizado com o trabalho de Darwin suspeita que Struik et al. estejam se referindo, na verdade, às narrativas neodarwinianas surgidas no início do século XX, e não ao pensamento de Darwin, que se revela, após um exame mais cuidadoso de seus escritos, bem mais complexo e interessante do que o determinismo um tanto grosseiro das primeiras, como bem mostram, por exemplo, Hustak & Myers, citadas em uma seção posterior desse artigo: HUSTAK, Carla; MYERS, Natasha. Involuntary momentum: affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 23, n. 5, 2012, p. 74-118. <http://dx.doi.org/10.1215/10407391-1892907>.

13 STRUIK, Paul et al., op. cit., p. 368-369.

14 BRENNER, Eric et al. Response to Alpi et al.: Plant neurobiology: the gain is more than the name. *Trends in Plant Science*, v. 12, n. 7, 2007, p. 285-286. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tplants.2007.06.005>.

15 Aqui, os proponentes da NBP indicam que estão atentos às ideias desses “naturalistas”, que desenvolveram narrativas bem diferentes das interpretações, digamos, mais modernas delas. Duas narrativas diferentes envolvendo Darwin são, no caso em específico, acionadas na controvérsia envolvendo a NBP: de um lado a interpretação neodarwiniana do conceito de adaptação contida no argumento de Struik et al. – operando nesse momento como porta-voz dos opositores – e do outro a hipótese de Darwin e seu filho, mobilizada pelos proponentes da NBP, a respeito de um centro de comando nas pontas das raízes que agiria de maneira semelhante a um cérebro rudimentar. Sobre este último ponto, ver: BALUŠKA, František et al. The root-brain hypothesis of Charles and Francis Darwin. *Plant Signaling & Behavior*, v. 4, n. 12, 2009, p. 1121-1127.

– se “neurobiologia” é ou não um termo apropriado para descrever os processos de sinalização, comunicação e resposta das plantas –, mas com certos fenômenos aos quais se tem dado pouca atenção nas pesquisas e que precisam ser encarados caso se almeje um verdadeiro entendimento das operações realizadas pelas plantas, particularmente nos dias de hoje, com novas tecnologias disponíveis. Um exemplo seriam os meios de propagação, propósito biológico e componentes moleculares envolvendo os sinais elétricos, sobre os quais se sabe pouco até então, desde a primeira constatação desse fenômeno em plantas há mais de 100 anos¹⁶. Em suma, os autores defendem que a NBP cria um importante e ainda não preenchido nicho para a biologia das plantas e move-se em direção a uma visão mais integrada, buscando o significado da comunicação que as plantas estabelecem internamente, entre si e com outros organismos.

Os proponentes da NBP e alguns de seus fiéis colaboradores argumentam ainda que em nenhum momento afirmaram a existência de um sistema nervoso como o dos animais, muito menos a existência de algum órgão parecido com um cérebro nas plantas em um sentido dogmático. Trata-se de estabelecer certas analogias em termos de função com componentes de um sistema nervoso, em sentidos específicos para as plantas, e em contextos significativos para esses organismos, tratando de seus próprios problemas¹⁷. O parco conhecimento dos processos de sinalização e comunicação, assim como dos mecanismos integrados de respostas aos estímulos do ambiente recebidos pelas plantas, aponta para a necessidade de desenvolver novos experimentos e abordagens mais criativas, e é nesse sentido que as metáforas e interpretações que desenvolvem vêm a contribuir para o avanço das ciências das plantas, assim como para um melhor entendimento do mundo vegetal. Além do mais, chamam a atenção para o fato de que as definições usuais de inteligência, aprendizado, escolha, memória e consciência são antropocêntricas, o que nos impede de apreciar tais qualidades quando apresentadas por outros seres, daí a necessidade de expandir os significados dessas palavras, até mesmo porque não existe exatamente um consenso sobre como defini-las¹⁸.

Anthony Trewavas também responde às críticas endereçadas à NBP, ressaltando o valor das metáforas fornecidas por ela para a sinalização e biologia das plantas. Segundo o autor, o valor das metáforas reside nas questões experimentais que provocam e que poderiam não ser imediatamente óbvias em sua ausência. Em outras palavras, metáforas ajudam a estimular a imaginação investigativa dos bons cientistas. As metáforas da NBP não seriam nem exceções, nem aberrações, mas um

16 STAHLBERG, Rainer. Historical overview on plant neurobiology. *Plant Signaling & Behavior*, v. 1, n. 1, 2006, p. 6-8.

17 BALUŠKA, František; MANCUSO, Stefano. Plant neurobiology: from sensory biology, via plant communication, to social plant behavior. *Cognitive Processing*, v. 10, n. 1, 2009, p. 3-7. <http://dx.doi.org/10.1007/s10339-008-0239-6>.

18 TREWAVAS, Anthony; BALUŠKA, František. The ubiquity of consciousness. *Embo Reports*, v. 12, n. 12, 2011, p. 1221-1225. <http://dx.doi.org/10.1038/embor.2011.218>.

complemento essencial à mente científica imaginativa ao confrontar alguns dos mais recalcitrantes problemas em biologia das plantas¹⁹.

A despeito do acirrado debate, os dois principais proponentes da NBP, Stefano Mancuso e František Baluška, seguiram utilizando o conceito nas pesquisas desenvolvidas no International Laboratory of Plant Neurobiology – LINV, dirigido por Mancuso e localizado na cidade de Florença, Itália. Em junho de 2016 foi realizada a quarta edição do International Symposium on Plant Signaling and Behavior, organizado pela associação de mesmo nome e da qual fazem parte vários dos proponentes e colaboradores da NBP. Essa associação, fundada em 2005 e inicialmente intitulada Society of Neurobiology of Plants, se viu obrigada a adotar um nome menos controverso devido a pressões do *establishment* científico²⁰.

Artigos sobre sinalização, comunicação, comportamento e inteligência das plantas são publicados frequentemente nas páginas da revista *Plant Signaling and Behavior*, criada para esse propósito. Essa produção se inscreve, segundo Baluška e Mancuso, em um movimento relativamente recente nas ciências biológicas, que atravessa uma encruzilhada crítica, partindo de conceitos e metodologias reducionistas e mecanicistas em direção a análises pós-genômicas, holísticas e baseadas em sistemas de redes hierárquicas integrados e comunicativos, indicando uma potencial mudança de paradigma em curso. Apesar das numerosas descobertas nas décadas anteriores em consideração à estrutura das células e seus componentes, fica cada vez mais claro, segundo os autores, que as promessas mecanicistas e genocêntricas em biologia não

19 TREWAVAS, Anthony. Response to Alpi et al.: Plant neurobiology – all metaphors have value. *Trends in Plant Science*, v. 12, n. 6, 2007, p. 231-233. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tplants.2007.04.006>.

20 Embora eu não a aborde diretamente neste texto, talvez o principal ponto envolvendo essa controvérsia entre cientistas seja a questão do vocabulário. A discussão entre os proponentes da NBP e seus opositores parece se concentrar muito mais em torno das terminologias apropriadas para descrever o que as plantas fazem – apesar de os próprios cientistas em alguns momentos afirmarem o contrário – do que propriamente sobre o que elas fazem afinal, aspecto sobre o qual parece haver uma concordância geral acerca da complexidade dos processos envolvidos e necessidade de conhecê-los melhor. Essa questão do vocabulário opera de múltiplas maneiras dentro da controvérsia, ou melhor, gera, possivelmente, diferentes controvérsias: se é prudente falar em “neurobiologia” para estudar organismos que formalmente não possuem um sistema nervoso; se o uso de metáforas e analogias, tomando emprestados termos da fisiologia animal para descrever processos e estruturas presentes nas plantas, é apropriado; ou na busca por definir o conceito de inteligência em termos não antropocêntricos, onde se apela ora a uma perspectiva universalista, inteligência como sinônimo de adaptação (*fitness*) – uma propriedade emergente da vida, necessária a todo ser vivo ao se relacionar com o ambiente (equiparando, nesse sentido, o conceito ao de cognição) –, ora a uma perspectiva deveras particular, que tem relação estritamente com o que as plantas fazem e como fazem, na qual o conceito de inteligência só adquire sentido se for adjetivado, no caso, inteligência *das plantas*. É necessário, portanto, começar separando essas controvérsias de vocabulário, mostrando que esses termos não são neutros, pelo contrário, são epistemológica e ontologicamente comprometidos. Um exercício como esse pode contribuir para o apuro conceitual ou para uma imaginação científica capaz de tornar mais claro o que une e separa esses cientistas na peleja, fazendo do pesquisador uma espécie de diplomata intelectual.

passam de quimeras, e que os organismos vivos são muito mais complexos do que a soma dos seus constituintes²¹.

Vários dos cientistas que, de uma maneira ou de outra, estão associados à NBP compartilham da ideia de que os sistemas vivos, sejam uma única célula ou organismos mais complexos, como animais e plantas, não são máquinas nem autômatos que respondem aos sinais externos através de um conjunto limitado de respostas predefinidas e reflexos automáticos. Muitos apontam que, enquanto os animais, em parte, e até mesmo as bactérias já conseguiram se livrar dessa carga e ter suas capacidades agentivas reconhecidas, ainda é comum pensar nas plantas como dispositivos mecânicos sem qualquer possibilidade de escolha e planejamento de suas atividades, conforme atesta a reação dos críticos mais conservadores às ideias da NBP. Para Baluška e Mancuso, a quantidade considerável de dados produzidos nos últimos anos demanda a reconsideração desse ponto de vista sobre as plantas²².

Em reação a essa onda de novas informações, pesquisadores de diversas áreas são atraídos pela discussão sobre a inteligência das plantas, reavivada, tal como foi, pela NBP e trazida de volta ao meio científico, mesmo com resistência. Nesse tocante, vale dizer que nem todos os críticos da NBP estão empenhados em refutar a ideia, alguns buscam contribuir com perspectivas para a construção e consolidação do campo, introduzindo abordagens oriundas de outras disciplinas ou áreas de estudo, como a filosofia, a biologia da cognição e a ecologia psicológica, por exemplo, para ponderar a relação entre as plantas e o ambiente, com todas as implicações.

DA COMPUTAÇÃO À ATENÇÃO

Os proponentes da neurobiologia das plantas, tal como vimos anteriormente, interpretam as plantas como redes de processamento de informações, enfatizando o perfil computacional funcional que explica o comportamento inteligente manifesto desses organismos. Aspectos como comportamento competitivo, memória, aprendizado e tomadas de decisão são privilegiados no tipo de análise que desenvolvem. Outros (incluindo alguns críticos menos tenazes da NBP) também elaboraram trabalhos nessa mesma linha, enfatizando explicações funcionais e priorizando as estruturas e os componentes que possam sustentar um comportamento inteligente, assim como tentando definir com mais rigor seus pré-requisitos²³. Recentemente, Trewavas publicou uma revisão atualizada do seu

21 BALUŠKA, František; MANCUSO, Stefano. Plant neurobiology as a paradigm shift not only in the plant sciences. *Plant Signaling & Behavior*, v. 2, n. 4, 2007, p. 205-207.

22 Idem. Plant neurobiology. From stimulus perception to adaptive behaviour of plants, via integrated chemical and electrical. *Plant Signaling & Behavior*, v. 4, n. 6, 2009, p. 475-476.

23 Ver, por exemplo: BARLOW, Peter W. Reflections on plant neurobiology. *BioSystems*, v. 92, n. 2, 2008, p.132-147. <http://dx.doi.org/10.1016/j.biosystems.2008.01.004>; CVRCKOVÁ, Fatima; LIPAVSKÁ, Helena; ZÁRSKÝ, Viktor. Plant intelligence: why, why not or where?. *Plant Signaling & Behavior*, v. 4, n. 5, 2009, p. 394-399; KARPIŃSKI, Stanislaw; SZECHYŃSKA-HEBDA, Magdalena. Secret life of plants: from memory to intelligence. *Plant Signaling & Behavior*, v. 5, n. 11, 2010, p. 1391-1394.

trabalho de muitos anos sobre inteligência das plantas, na qual endossa muitas de suas convicções anteriores que vão ao encontro dos pressupostos da NBP²⁴.

Como é possível perceber, esse enfoque evoca as capacidades cognitivas das plantas. Isso pode ser problemático se levarmos em consideração a crítica de Firn²⁵ à noção da planta como um indivíduo utilizada por Trewavas²⁶. Conforme Firn destaca, qualquer tipo de inteligência que possa ser atribuída às plantas pode residir apenas nos tecidos, órgãos ou células, já que o conceito de planta como um indivíduo é, no mínimo, enganoso, dado o seu crescimento e desenvolvimento modular²⁷. Nesse sentido, Garzón²⁸, membro do Conselho Científico do LINV e colaborador assíduo das pesquisas desenvolvidas no laboratório, concorda com Firn, entretanto, para ele, o conceito de indivíduo é enganoso para se referir tanto às plantas como a qualquer outro organismo. O autor defende que o nível do indivíduo deve ser deixado de lado em favor de um indivíduo estendido, ou um “indivíduo-acoplado-com-seu-ambiente”²⁹, colocando em questão o indivíduo como o lócus da inteligência. Desse modo, rejeita a metáfora da cognição como um processo centralizado em favor da concepção de um fenômeno auto-organizado estendido e emergente, cuja explicação requer o entendimento simultâneo dos fatores neurais, corporais e ambientais, conforme interagem uns com os outros em tempo real.

Aqui, cognição é entendida, em um sentido amplo, como o comportamento de todo e qualquer ser vivo em relação ao seu ambiente³⁰. Esse entendimento é inspirado em autores como Maturana & Varela³¹ e Bateson³², para os quais a cognição, definida como o ato de conhecer, é implícita a todas as formas de vida, construída como tal a partir de estruturas de redes hierárquicas complexas³³. Para esses autores, mesmo organismos como as plantas, sem um sistema nervoso central, percebem e respondem

24 TREWAVAS, Tony. Plant intelligence: an overview. *BioScience*, v. 66, n. 7, 2016, p. 542-551. <http://dx.doi.org/10.1093/biosci/biw048>.

25 FIRN, Richard, op. cit.

26 TREWAVAS, Anthony, 2003, op. cit.

27 FIRN, Richard, op. cit., p. 346.

28 GARZÓN, Francisco Calvo. The quest for cognition in plant neurobiology. *Plant Signaling & Behavior*, v. 2, n. 4, 2007, p. 208-211.

29 Ibidem, p. 209.

30 TREWAVAS, Anthony; BALUŠKA, František, op. cit., p. 1221.

31 MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *Autopoiesis and cognition*. Dordrecht: the Netherlands, 1990.

32 BATESON, Gregory. *Mind and nature*. A necessary unity. London: Fontana, 1985.

33 TREWAVAS, Anthony. A brief history of systems biology. *The Plant Cell*, v. 18, n. 10, 2006, p. 2420-2430. <http://dx.doi.org/10.1105/tpc.106.042267>.

e, por isso, conhecem seu ambiente³⁴. Elas são, desse modo, capazes de cognição. Contudo, ao definir o ato cognitivo, Gárzon o coloca em termos de manipulação de representações, isto é, estados internos formados a partir dos sinais recebidos do ambiente, transformados e devolvidos como respostas³⁵.

Em uma aproximação com a ecologia psicológica, no intuito de explorar de modo mais acurado o processo dinâmico de interação no sistema organismo-ambiente que caracteriza o domínio cognitivo tal como acabamos de ver, Gagliano³⁶ investe na intrínseca relação entre percepção e habilidades cognitivas, a primeira entendida como – mais do que o processo total de recebimento, organização e interpretação de uma variedade de estímulos – a experiência de fazer contato com o mundo e explorar quais oportunidades o ambiente oferece. Para isso, baseia-se no conceito de *affordance*, processo de descoberta e avaliação dinâmica das múltiplas oportunidades apresentadas ao organismo, através do qual certas respostas cognitivas como predição e antecipação são facilitadas pelo ambiente, permitindo àquele conhecer acerca do estado do mundo antes de decidir e agir nele. Nessa perspectiva, o ambiente, ao oferecer múltiplas oportunidades de tomadas de decisão e ações variadas, torna antes estas últimas possíveis ao invés de causá-las.

Igualmente influenciadas pela ecologia psicológica, Carello et al.³⁷ elaboram, todavia, a questão de outra maneira, levando ainda mais longe a relação organismo-ambiente. As autoras tomam como ponto de partida a definição de inteligência como “comportamento dirigido a um fim, marcado pelo emprego de distinções significativas, tornadas possíveis através de ciclos de percepção-ação”³⁸. Essa definição implica um agente inteligente capaz de fazer uso de distinções significativas de modo a organizar ações apropriadas em relação a elas. Para Carello et al. *agência* é manifestada em relação ao *affordance*, conceito fundamental

34 Caberia aqui, desde já, uma explanação sobre a diferença entre reagir e responder. Contudo, resolvi correr o risco de não abordar o assunto ainda neste momento, dado o potencial que essa discussão pode render nos desenvolvimentos posteriores deste trabalho, auferido a partir de vislumbres em: DESPRET, Vinciane. Ethology between empathy, standpoint and perspectivism: the case of the Arabian babblers. Vinciane Despret – D'un texte à l'autre... Bienvenue dans mon cabinet de curiosités en ligne. Publié le 28 avril 2010. Disponível em: <vincianedespret.be/2010/04/ethology-between-empathy-standpoint-and-perspectivism-the-case-of-the-arabian-babblers>. Acesso em: 28 dez. 2017; HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, n. 35, jan.-jun., 2011, p. 27-64. Disponível em: <scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SO104-71832011000100002>. Acesso em: 28 dez. 2017; STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

35 CALVO GARZÓN, Paco; KEIJZER, Fred. Plants: adaptive behavior, root-brains, and minimal cognition. *Adaptive Behavior*, v. 19, n. 3, 2011, p. 155-171. <http://dx.doi.org/10.1177/105971211409446>.

36 GAGLIANO, Monica. In a green frame of mind: Perspectives on the behavioural ecology and cognitive nature of plants. *AoB PLANTS*, v. 7, n. 1, 2015, p. 1-8. <http://dx.doi.org/10.1093/aobpla/plu075>.

37 CARELLO, Claudia et al. Unnerving intelligence. *Ecological Psychology*, v. 24, n. 3, 2012, p. 241-264. <http://dx.doi.org/10.1080/10407413.2012.702628>.

38 *Ibidem*, p. 6.

na ecologia psicológica, como acabamos de ver. Para uma planta ser considerada um agente, ela precisa demonstrar a habilidade de mudar seu comportamento em antecipação ao que acontecerá, reflexivamente ao que aconteceu, e com opções de como agir para atingir determinado fim. Em outras palavras, é necessário que possamos identificar prospectividade, retrospectividade e flexibilidade ao buscarmos exemplos de comportamento em plantas. Aqui, as autoras não estão preocupadas com os mecanismos que poderiam suportar um comportamento inteligente. Ao invés disso, a ênfase é deslocada para os constrangimentos e possibilidades de interação do organismo com o ambiente, e como um age sobre o outro.

Por último, como que aproximando estas últimas abordagens das que apresentei no início deste tópico, Michael Marder³⁹ aplica um modelo fenomenológico⁴⁰ focado na *atenção*, entendida aqui como uma característica da conduta inteligente no presente, pela qual um dado organismo responde seletivamente ao fluxo inconstante e sempre em mudança de estímulos do ambiente de uma maneira que permite manter um nível adequado de adaptação a ele. Segundo Marder, o ato de prestar *atenção* depende de três elementos inter-relacionados e dinamicamente estruturados: foco ou tematização; contexto; e margem ou horizonte. No caso do comportamento de forrageio, por exemplo, um estímulo no qual a planta precisa focar é a qualidade do solo, que deve ser acessado como pré-condição para a seleção de um fragmento que seja rico em recursos. Contudo, para focar a *atenção* em qualquer estímulo determinado, é necessário antes isolá-lo de um contexto no qual se encontra dissolvido. Em plantas, esse processo é multifocal, e as informações são percebidas e registradas por receptores de vários tipos, localizados desde as pontas das raízes até as folhas. Sinalização em plantas envolve, portanto, a coordenação entre múltiplos focos de atenção, cada um deles destacando um pedaço de informação vital acerca das condições ambientais e traduzindo-os em instruções para o crescimento ou reprodução.

CONSTRUINDO UMA “NARRATIVA MAIS RICA” SOBRE AS PLANTAS

Até aqui, é possível observar três *tensões* muito claras, todas elas muito longe de estarem resolvidas.

- I. A primeira é entre os proponentes da NBP, que postulam que as plantas manifestam um comportamento inteligente suportado por mecanismos internos de percepção e processamento de sinais, e aqueles cientistas mais conservadores que,

39 MARDER, Michael. Plant intelligence and attention. *Plant Signaling & Behavior*, v. 8, n. 5, 2013, p. 1-5.

40 Marder toma como base os trabalhos de: HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, first book*. Dordrecht: Kluwer, 1983; HUSSERL, Edmund. *On the phenomenology of the consciousness of internal time*. Dordrecht: Kluwer, 1991; ARVIDSON, P. Sven. *The sphere of attention: context and margin*. Dordrecht: Springer, 2006.

a despeito de reconhecerem o complexo comportamento das plantas, negam-se a atribuir qualquer tipo de inteligência por trás disso, uma vez que os mecanismos e processos envolvidos ainda não estão totalmente esclarecidos, sendo preferível, portanto, ater-se às explicações correntes. Dessa primeira *tensão*, resta aos proponentes da NBP a acusação de antropomorfismo e delírio científico, já que seus críticos consideram inapropriado substituir explicações consolidadas por metáforas imaginativas.

2. A segunda *tensão* é interna e se traduz em certa ambivalência nos trabalhos dos proponentes e colaboradores da NBP, que, apesar do foco promissor na relação planta-ambiente e da inspiração em um conceito expandido de cognição, não ousam levar o argumento adiante, continuando a investir em uma perspectiva computacional calcada em uma separação entre o ambiente-que-gera-estímulos e o organismo-que-os-processa-e-responde.
3. Por último, temos a *tensão* entre os proponentes da NBP e outros cientistas dedicados ao tema da inteligência das plantas, que, no intuito de escapar das duas tensões anteriores, desenvolvem análises apoiadas em uma perspectiva não algorítmica, com enfoque na percepção dos sinais e ação das plantas no ambiente, deixando em segundo plano, ou mesmo rejeitando, a necessidade de mecanismos específicos para suportar um comportamento inteligente.

Articularei essas *tensões* destacando os elementos do que Hustak & Myers⁴¹ chamam de uma “narrativa mais rica”. A ideia é ir além do enfoque reduutivo da biologia contemporânea sobre células e genes, ou de uma lógica evolucionista neodarwiniana exclusivamente adaptacionista, e procurar dar maior atenção ao organismo, seu comportamento e seus modos de relação. Busco, com isso, uma narrativa que dê conta do modo como as plantas se expressam e permita desvelar os emaranhados nos quais plantas e cientistas estão envolvidos. Minha hipótese é a de que essas *tensões*, sozinhas ou combinadas, sugerem modos de acessar a perspectiva das plantas⁴².

Usarei aqui uma *solução* – que pode ser entendida tanto no sentido da química como de maneira mais convencional, de alternativa a um problema – para transformar e intensificar o sabor dessas *tensões*. A inspiração para essa alquimia vem das ideias introduzidas no campo interespecífico pelas etnografias multiespécies⁴³. Longe de

41 HUSTAK, Carla; MYERS, Natasha, op. cit.

42 Com “perspectiva das plantas”, não quero sugerir aqui uma perspectiva autônoma, mas justamente uma perspectiva situada nos emaranhados, no cruzamento de múltiplos pontos de vista. Essa perspectiva é, portanto, relacional e emerge de modo diferente a cada momento, sendo também, nesse sentido, situacional, transitória e efêmera. O que estou tentando dizer, seguindo uma intuição, confesso, é que a perspectiva se desloca para o outro. Esse outro irá informar, comunicar – ou mesmo enunciar – a perspectiva de determinado agente. Aqui, no caso, a perspectiva das plantas é deslocada para os cientistas, que a enunciam (ficamos com esse?) de diferentes maneiras. O que as plantas enunciam sobre a perspectiva dos cientistas – através de sua linguagem química ou da troca de informações via micorriza – eu não sei, mas acredito ser possível saber.

43 KIRKSEY, Eben; SCHUETZE, Craig; HELMREICH, Stefan. Introduction. Tactics of multispecies ethnography. In: KIRKSEY, Eben (Ed.). *The Multispecies Salon*. Durham: Duke University Press, 2010, p. 1-24.

se constituir como uma escola de pensamento unificada, mas uma tendência que emergiu nos últimos anos – de acordo com algumas de suas principais vozes – “como a atividade de um enxame, uma rede sem um centro para ditar a ordem, povoada por uma multidão de diferentes agentes criativos”⁴⁴, os etnógrafos multiespécies estão preocupados com os efeitos de nossos emaranhamentos com outros tipos de seres vivos, estudando a variedade de organismos cujas vidas e mortes estão ligadas aos mundos sociais humanos. Na busca por melhores métodos para esse campo emergente, discutem também o que táticas artísticas e equipamentos de laboratórios biológicos podem acrescentar às práticas etnográficas existentes⁴⁵.

Aqui, a condição humana é entendida com base na lógica coevolutiva e na relação interconstitutiva entre as espécies. Nesse sentido, a biologia humana e a cultura humana – não importa como os dois aspectos estejam divididos conceitualmente – emergem a partir dessas relações. Nesse processo, todas as partes agem umas sobre as outras, nenhuma delas ocupando um lugar privilegiado. Mesmo que os humanos possam ter uma ideia de como agir e transformar o mundo, ainda assim essas ideias surgem ao longo de uma rede de interações, e as transformações são realizadas apenas “na superfície”, enquanto diversas agências são postas em confluência, cada uma dando sua própria contribuição no modo como as coisas tomam forma⁴⁶.

Independentemente de como o encaramos, o fato de o debate sobre as capacidades agentivas das plantas estar em curso e bastante vivo entre praticantes dos diferentes ramos das ciências das plantas aponta para mais um capítulo de uma história que vem sendo escrita desde o século passado, quando as nítidas fronteiras que separavam os humanos dos outros animais – nossos monopólios da linguagem, raciocínio, fabricação de ferramentas, cultura e até mesmo autoconsciência – foram borradas, uma após a outra, à medida que a ciência reconhecia essas faculdades em outros animais. No que diz respeito às plantas, nos últimos anos, tem tido lugar um movimento que pode ser descrito como “a virada das plantas”⁴⁷, uma atenção geral por parte de filósofos, antropólogos, escritores de ciência e pensadores de maneira geral para as vidas desses organismos.

Parte da atenção que a NBP angariou se deve a isso, mas não apenas. A NBP traz dados sólidos sobre a capacidade agentiva das plantas, obtidos a partir de experimentos conduzidos por áreas de estudo firmadas e respeitadas nas ciências das plantas, ajudando a construir, desse modo, a partir de sua posição no meio científico, uma nova maneira de se olhar para as plantas. Ao considerá-las como mais do que criaturas passivas ou seres autômatos, e reconhecendo que elas são

44 KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, 2010, p. 545-576. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.

45 Ibidem, p. 546.

46 VAN DOOREN, Thom. Wild seed, domesticated seed: companion species and the emergence of agriculture. *PAN: Philosophy, Activism, Nature*, v. 9, n. 9, 2012, p. 22-28.

47 MYERS, Natasha. Conversations on plant sensing: notes from the field. *Natureculture*, 2015, p. 35-66.

organismos inteligentes, capazes de aprender, de tomar decisões e agir em relação às situações que enfrentam no ambiente, os proponentes da NBP vêm contribuindo na reformulação dessas definições para além de suas bordas antropocêntricas, procurando o significado desses termos quando pensados no contexto do modo de vida e das relações das plantas com o mundo.

Contudo, esse esforço não os isenta da acusação de antropomorfismo, como muito bem apontam seus críticos mais ferrenhos. Devemos, entretanto, fazer uma ressalva a essa crítica: como revela Myers, antropomorfizar nunca é um exercício de mão única. Em seu trabalho, a autora empreendeu uma série de conversas com cientistas que estudam, a partir de perspectivas variadas, os processos de sinalização em plantas, evidenciando a partir de seus discursos e da observação de suas práticas cotidianas como, no processo cuidadoso de trabalho em suas pesquisas, esses praticantes da ciência aprendem a prestar atenção nas mesmas coisas que as plantas: na mais sutil alteração no gradiente de nutrientes do solo; nas mínimas mudanças nas fragrâncias químicas na atmosfera envolvente; nas reconfigurações nas redes de relações com bactérias, fungos, polinizadores, herbívoros e outras plantas. Para que o trabalho corra bem, percebe a autora, os cientistas devem entregar-se à sua investigação. Eles devem se deixar levar pelos comportamentos, ritmos e temporalidades das plantas, e devem aprender a descobrir e observar uma gama de fenômenos que muitas outras pessoas talvez jamais poderão ver. Através de seus instrumentos e experiências, os cientistas se enredam completamente com as plantas que estudam⁴⁸.

As conversas com esses praticantes da ciência revelaram, segundo as impressões de Myers⁴⁹, diversos tipos de ambiguidades, “escorregões” e atribuição de agência aos organismos não humanos, assim como uma notável oscilação entre encantamento e desencantamento em suas falas. Eles pareciam, conta a autora, estar sendo puxados, de um lado, por visões quase transcendentais sobre as maravilhosas destrezas sensoriais das plantas, e, de outro, pelo desencantamento forçado por um “estilo de pensamento” reducionista e mecanicista que resiste em imputar qualquer agência aos organismos não humanos. Quando paravam de policiar seus vocabulários e deixavam livres suas imaginações, deixavam entrever todo o encantamento em suas falas sobre as formas de agência e intencionalidade nas plantas. Apesar das ardentes tentativas de restringir suas linguagens e aderir às convenções de suas publicações científicas, as plantas em suas falas se recusavam a ser contidas. Mais do que oferecer oportunidades de intervenção etnográfica, conclui a autora, essas oscilações entre encantamento e desencantamento lhe deram a oportunidade de perceber como o antropomorfismo não é apenas uma imposição unidirecional de conceitos e valores humanos aos organismos não humanos, mas uma maneira de se envolver em mundos e perspectivas outras que os formam.

Assim, essa espécie de *antropomorfismo não antropocêntrico*, se me permitem o trocadilho, presente nas ideias que orientam a NBP e produzido pela primeira *tensão* que descrevi anteriormente, pode ser entendido como uma maneira de acessar a perspectiva das plantas, que se desenvolve no contato íntimo entre plantas e

48 Ibidem.

49 Ibidem.

cientistas durante suas pesquisas e experimentos. Porém, mesmo que isso não envolva necessariamente uma contradição, o ponto de vista computacional e representacionalista que têm do modo como as plantas interagem com o ambiente – seja invocando um sistema de percepção, comunicação e respostas integrados análogo a um sistema nervoso, ou capacidades racionais como, por exemplo, análises de custo e benefício⁵⁰ – instaura certa ambiguidade no modo como os proponentes da NBP interpretam a maneira pela qual as plantas percebem e agem no mundo, remetendo à segunda *tensão*, de cunho interno. Foi no intuito de escapar dessa ambiguidade que os protagonistas da terceira *tensão* desenvolveram suas ideias. Trata-se, lembrando, de outros trabalhos sobre a inteligência das plantas que deixam em segundo plano, ou mesmo rejeitam, a necessidade de mecanismos específicos para suportar um comportamento inteligente.

A ideia que orienta esses trabalhos é a de que organismo e ambiente não são domínios distintos, mas se constituem mutuamente através de ciclos de percepção-ação. Não há, de maneira separada, um *ambiente-que-gera-estímulos* e um *organismo-que-os-processa-e-responde*, ambos os processos ocorrem simultaneamente e influenciam-se, fazendo e desfazendo um ao outro continuamente. Se a primeira *tensão* produz uma maneira de acessar a perspectiva das plantas a partir do envolvimento recíproco com os cientistas que as estudam, aqui, a planta manifesta sua perspectiva efetivamente através dos modos de relação que estabelece e dos estados pelos quais se apresenta: uma planta é o que percebe, e percebe o mundo a partir do que ela é. O acesso a essa perspectiva leva em direção a uma fenomenologia, como colocado por Marder, mas cuja inspiração vem do clássico da etologia Jakob von Uexküll⁵¹.

É assim que, segundo Marder⁵², a morfologia sempre em desenvolvimento das plantas expressa objetivamente seus atos de *atenção* ao longo do tempo, na medida em que seu corpo se ajusta às condições do ambiente. As decisões são tomadas na interseção entre o processamento de informações locais e uma rede global de sinalização, sintonizada ao mesmo tempo com os fatores ambientais externos e as necessidades fisiológicas e de desenvolvimento da planta. De modo similar, a estrutura modular das raízes e galhos, buscando o crescimento ótimo, reflete espacialmente a interação entre os diferentes níveis de *atenção* nas plantas. Por sua vez, cada momento no desenvolvimento, cada nova configuração engendra modos de *atenção* determinados pelo novo horizonte de experiências, e por conseguinte novos modos de relação com o ambiente, novas oportunidades de captar recursos ou se reproduzir conforme novos pontos focais são acrescentados à esfera da *atenção*.

Mesmo tratando de coisas diferentes, não quer dizer que esses dois modos de acessar a perspectiva das plantas sejam inconciliáveis. Despret⁵³ oferece uma

50 TREWAVAS, Anthony, 2003, op. cit., p. 4.

51 VON UEXKÜLL, J. (1934). A stroll through the worlds of animals and men – a picture book of invisible worlds, [s.l.: s.n.]. In: SCHILLER, Claire H. (Ed.). *Instinctive behavior – the development of a moderne concept*. New York: International Universities Press, 1964, p. 5-80.

52 MARDER, Michael, op. cit., p. 3.

53 DESPRET, Vinciane. From secret agents to interagency. *History and Theory*, v. 52, 2013, p. 29-44.

leitura deleuziana capaz, ao meu ver, de aproximá-los. Seja na interação entre planta e cientistas, ou entre planta e os múltiplos fatores do ambiente, estamos falando de emaranhados onde as fronteiras entre *agente* e *sujeito* são desafiadas. Esses emaranhados podem ser compreendidos em termos de *agenciamentos*. Um *agenciamento*, explica Despret⁵⁴, é uma relação de forças – no sentido do poder de afetar outras forças com as quais é posta em relação, e por sua vez ser afetado por elas – que torna alguns seres capazes de fazer tornar outros seres capazes, de maneira plurivocal, de modo que o *agenciamento* resiste a ser desmembrado, resiste a contornos claros. O que constitui o agente e aquele que sofre a ação é distribuído e redistribuído incessantemente. Agência é, desse modo, produto de *agenciamentos*. Há, em cada *agenciamento*, coanimação, no sentido literal, isto é, no sentido mais animista do termo. Incitar, provocar, acionar, inspirar são exemplos de afetos ativos dentro de um *agenciamento*; um afeto reativo é entendido em termos da capacidade de ser incitado, inspirado, acionado ou provocado, ou de ser induzido a produzir – e mesmo em termos do poder de dar a outro ser o poder de afetar.

Assim, podemos supor que a perspectiva de determinada planta está justamente nos emaranhados confusos nos quais se envolve – e desse modo é instável, transitória, efêmera e multifacetada – e precisa ser construída, ou melhor, reconstituída tendo isso em mente. Nós possuímos objetivamente a capacidade de acessar e expressar a perspectiva das plantas a partir dos diversos níveis de envolvimento que estabelecemos, na medida em que as deixamos nos afetar e nos deixamos emaranhar. Isso é muito diferente de meramente falar por elas.

“FITOMORFISMO”. OU TODO ANTROPOMORFISMO É TAMBÉM ALGUM-OUTRO-MORFISMO

Em *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*⁵⁵, ao discorrerem sobre a diferença entre o par conceitual natureza/humanidade tal como pensado pelos povos ameríndios e pela filosofia ocidental de maneira geral, Danowski e Viveiros de Castro afirmam que o postulado fundamental das cosmopolíticas ameríndias é o que costumamos designar de antropomorfismo. O conceito, para eles, contudo, não deveria ser de modo algum utilizado de modo pejorativo, como costumamos ver por aí (a acusação de antropomorfismo destinada aos proponentes e colaboradores da NBP reflete uma atitude geral na ciência moderna em restringir ao máximo o uso desse recurso), mas deveria ao invés disso “receber cidadania filosófica plena, apontando para possibilidades conceituais ainda inexploradas”⁵⁶.

Assim, os autores definem as ontologias “animistas” (aspas dos autores) dos ameríndios como manifestando o “*princípio antropomórfico*”, contrastando este com o “*princípio antropocêntrico*”, enraizado mais fixamente na metafísica ocidental. O

54 Ibidem, p. 38.

55 DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.

56 Ibidem, p. 97.

primeiro não é apenas bastante diferente do segundo, explicam, mas uma “inversão irônica completa”⁵⁷ deste:

Dizer que tudo é humano é dizer que os humanos não são uma espécie especial, um evento excepcional que veio interromper magnífica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo. O antropocentrismo, inversamente, faz dos humanos uma espécie animal dotada de um suplemento transfigurador; ele os toma por seres atravessados pela transcendência como se por uma flecha sobrenatural, marcados por um estigma, uma abertura ou falta privilegiada (*felix culpa*) que os distingue indelevelmente no seio – no centro – da Natureza⁵⁸.

Com base nisso, um *antropomorfismo não antropocêntrico* seria, então, além de uma expressão inadvertidamente redundante utilizada por mim, justamente esse tipo de antropomorfismo que prolifera empaticamente o escopo do humano, transformando todo o potencial dos modos de relação estabelecidos a partir disso, sem criar o tipo de excepcionalismo que coloca a espécie acima ou além dos demais seres que povoam o que convencionamos chamar de natureza.

É nesse mesmo sentido que Natasha Myers aborda a questão. A partir de uma leitura perspicaz de um dos escritos de Darwin acerca da reprodução das orquídeas⁵⁹, a autora identifica uma passagem em que o naturalista move o próprio corpo para simular as distintas posições dos órgãos sexuais de diferentes orquídeas do gênero *Catasetum* e comunicá-las aos leitores, realizando o que a autora chama de um “experimento corporal”⁶⁰. O que poderia ser mais um antropomorfismo como outro qualquer, que compara de alguma forma as plantas ao humano, revela-se mais do que isso ao considerarmos que Darwin está mimeticamente emaranhado com as orquídeas durante o experimento. Ao se deixar mover pelas formas através das quais as plantas se apresentam, os contornos de seu corpo humano são deslocados e descentralizados ao mesmo tempo que nele se reinscrevem aqueles pertencentes às orquídeas⁶¹. Esse exemplo, relata Myers⁶², ajudou-a entender que o que chamamos de antropomorfismo pode realmente ser evidência de nossa capacidade e vontade de nos abrir para os outros, para assim permitir que outros modos de incorporação flexionem e transformem os nossos próprios.

Esse mesmo fenômeno é notado por Myers em outro trabalho, resultado de suas pesquisas durante anos com modeladores de proteínas, cujas experiências corporais, conforme observado pela autora, são ressonantes com as de Darwin e durante as quais os cientistas não apenas antropomorfizavam suas moléculas, mas também

57 Ibidem.

58 Ibidem.

59 DARWIN, Charles. *On the various contrivances by which British and foreign orchids are fertilised by insects: and on the good effects of intercrossing*. London: J. Murray, 1862.

60 MYERS, Natasha. *Conversations on plant sensing...*, op. cit., p. 18.

61 Ibidem.

62 Ibidem, p. 24.

se “molecularizavam” no processo⁶³. Nessa mesma perspectiva, embora na ocasião não tenha colocado exatamente nesses termos, em um breve texto Myers convida o leitor a “cultivar sua planta interior”, “vegetalizar” seu corpo, que “já é mais que humano”. Para isso, diz ela, é necessário criar um interesse profundo e se envolver afetivamente com as mesmas coisas com as quais as plantas se envolvem, segui-las, deixar-se seduzir pelos seus movimentos trópicos e assim adquirir destrezas sensoriais renovadamente vegetalizadas⁶⁴. Mais tarde, em um texto no qual a autora desenvolve uma reflexão a partir de uma série de encontros e conversas com cientistas que estudam plantas, e ao qual me referi anteriormente, Myers fala de uma “fitomorfização”⁶⁵ dos cientistas, seguindo a mesma chave de análise apresentada nos textos anteriores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CAMINHOS PARA UMA CIÊNCIA REANIMADA

Ao atribuir tais faculdades agentivas às plantas, a NBP estaria praticando algo como um pensamento animista, como dão a entender os seus críticos? Seria possível, na perspectiva oferecida pelos adeptos da NBP, nós, humanos, nos comunicarmos com as plantas? Poderíamos entender o que elas têm a nos dizer a partir das formas como elas se expressam? Tentei, de maneira muito tímida, indicar caminhos e apresentar pistas com as quais me deparei para responder a essas questões. Para finalizar, gostaria de resgatar uma discussão proposta por Ingold. Mesmo estando ciente da crítica levantada por esse autor à proposta das etnografias multiespécies, crítica que

63 Idem. *Rendering life molecular: models, modelers, and excitable matter*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

64 Idem. Sensing botanical sensoria: a kriya for cultivating your innerplant. *Centre for Imaginative Ethnography*, 2014, p. 1-6. Disponível em: <imaginativeethnography.org/imaginings/affect/sensingbotanical-sensoria>. Acesso em: 28 dez. 2017.

65 Idem. *Conversations on plant sensing...*, op. cit.

se tornou central nos debates acerca do campo⁶⁶, sua leitura em uma conferência realizada originalmente na Universidade de Aberdeen em 2011 traz algumas ideias que me inspiraram a escrever este texto e a pensar minha atual pesquisa.

Nessa ocasião, Ingold discorre sobre o emudecimento da natureza, corolário máximo de um processo iniciado na Reforma, que instaurou uma mudança nas formas de ler o mundo, uma separação entre o significado imanente das coisas e suas posteriores interpretações. O mundo que, antes, na ontologia medieval, era conhecido através de um processo de desvelamento gradual, no qual o engajamento perceptivo do conhecedor apreendia e o construía simultaneamente, passou a ser um repositório de dados, pronto para ser decifrado, bastasse dispor das chaves corretas para acessá-lo. Porém, diz o autor, mesmo silenciado, o mundo, ou a natureza, “pode ser – e geralmente o é – um lugar tão barulhento que chega a ser ensurdecedor”⁶⁷.

Entretanto, para o filósofo Steven Vogel, citado por Ingold, mesmo com todo o barulho advindo dessa natureza ricamente sonora, nada indica que as entidades naturais conversem entre si, e muito menos com os humanos. Qualquer conversa que possa existir é um mero ato de ventriloquia, uma projeção de nossas próprias palavras em um objeto mudo. Nesse sentido, Vogel está mais próximo dos críticos da NBP, uma vez que essa acusação, que se traduz pela repulsa científica ao antropomorfismo, é dirigida a todos aqueles que buscam uma compreensão mais empática com os seres não humanos. Em contrapartida, Nicole Klenk, também citada por Ingold, desafia essa acusação, defendendo que os “não humanos *podem e, sim, respondem* à voz, aos gestos e à presença humana, de forma que faz sentido para eles e para nós”⁶⁸. Ao colocar em palavras o que a natureza está dizendo, os seres humanos seriam antes tradutores do que ventríloquos. Para a autora, é exatamente nisso que consiste o

66 Ver: INGOLD, Tim. *Anthropology beyond humanity. Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, v. 38, n. 3, 2013, p. 5-22; e a resposta de Kirksey em: KIRKSEY, Eben. *Species: a praxiographic study. Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.), 21, 2015, p.758-780. Em linhas gerais, Ingold aponta que, além de um anacronismo – a atenção etnográfica ao mundo mais que humano não é novidade alguma na antropologia, podendo ser mapeada em trabalhos desde os anos 1960 –, a ênfase que as etnografias multiespécies dão ao próprio conceito de espécie remete a uma pretensão ontológica universalista e uma imposição antropocêntrica. Em outras palavras, Ingold acusa os etnógrafos multiespécies de endossar as separações inerentes a uma ontologia do tipo naturalista, por assim dizer. Kirksey responde à crítica de maneira arguta em um artigo robusto apoiado em dados de sua etnografia – uma praxiografia na verdade, mas não irei entrar nos meandros desse conceito aqui – entre cientistas que trabalham com taxonomia em diferentes instituições científicas. O autor mostra que o conceito de espécie está longe de ser uma ideia universal em biologia. Através da observação cuidadosa das práticas envolvendo o trabalho em taxonomia, Kirksey propõe que cientistas não simplesmente fazem ou constroem espécies, mas evidenciam os devires nos quais estas emergem como emaranhados em redes ecológicas, políticas e econômicas. Nesse sentido, para o autor, reconhecer e nomear espécies é um imperativo ético que abre desafios epistemológicos, técnicos e ontológicos, na medida em que tornar visíveis seres que antes existiam independentemente de nós fomenta novos modos de interdependência.

67 INGOLD, Tim. *Walking with dragons: an anthropological excursion on the wild side. ASA Firth Lecture*, 2011, p. 1-29.

68 KLENK apud INGOLD, Tim, 2011, op cit., p.27.

trabalho científico, fundado em uma interação cuidadosa com (e uma observação dos) os componentes do mundo natural⁶⁹.

A concepção ingoldiana da vida como um emaranhado de linhas em crescimento e movimento não está muito longe da concepção animista do mundo, porém, diferente do animismo como uma lógica classificatória desenvolvido por Descola, no qual as pessoas se valem das categorias oriundas da prática social para pensar a relação com os objetos naturais, Ingold defende que o animismo é antes uma ontologia: não meramente um sistema de crenças que atribui vida ou espírito a coisas que são verdadeiramente inertes, mas uma maneira de estar no mundo, ou estar vivo para o mundo.

[...] A animacidade, portanto, não é uma propriedade das pessoas imaginariamente projetada sobre as coisas pelas quais se percebem cercadas. Em vez disso – e este é o meu segundo ponto –, trata-se do potencial dinâmico, transformador de todo o campo de relações dentro do qual seres de todos os tipos [...] continua e reciprocamente trazem uns aos outros à existência. A animacidade do mundo da vida, em suma, não é o resultado de uma infusão de espírito na substância, ou de agência na materialidade, mas é, ao contrário, ontologicamente anterior à sua diferenciação⁷⁰.

Nessa concepção de mundo, os seres não são entidades discretas em relação uns com os outros, mas um emaranhado de linhas em perpétuo crescimento e movimento. Não há começo ou fim determinados, as linhas seguem serpenteando por entre o meio, como a raiz de uma árvore, com múltiplas direções e ramificações. Ao invés de conexões entre os pontos, temos um entrelaçamento de linhas, ou uma malha. “Na ontologia anímica, os seres não ocupam simplesmente o mundo, eles o *habitam*, e ao fazê-lo – costurando seus próprios caminhos através da malha – contribuem para a sua trama em constante evolução⁷¹”.

Em relação à percepção humana, as plantas constituem um tipo radical de alteridade. Elas dificilmente se movem e além disso não emitem sons em frequências que podemos facilmente captar. Isso pode criar, para muita gente – embora eu não tenha claro quem exatamente seriam essas pessoas –, uma impressão de passividade do mundo vegetal. Os neurobiólogos das plantas contestam essa visão e vêm indicando que as plantas não são apenas vítimas das circunstâncias, mas antes organismos ativos no ambiente. Para os cientistas da NBP, os dados levantados e a interpretação dos mesmos não parecem estar radicalmente separados, como é

69 Mesmo inclinado a concordar com Klenk, a coisa não é tão simples. A interação de que fala a autora e que fundamenta a prática científica pode ser colocada também nos termos usados por: ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, jan.-jun. 2013, p. 7-28. Ontologias múltiplas convivem, muitas vezes incompatíveis entre si, outras vezes concordando quanto a certos critérios parciais de verdade. Assim, os encontros no âmbito fenomenológico são na maioria das vezes ambíguos quanto ao tipo de ontologia que lhes confere sentido.

70 INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. In: _____. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015 (Coleção Antropologia).

71 Ibidem.

comum na prática científica moderna, mas antes trabalhados juntos a partir de uma retórica particular, que não vê problema no uso de metáforas e analogias na construção de um conhecimento sobre os processos da vida, possibilitando, assim, uma abertura animista capaz de oxigenar a prática científica.

A ciência, diz Ingold, “tal como está, repousa sobre uma impossível fundação, pois, a fim de transformar o mundo em um *objeto* de preocupação, ela tem que colocar-se acima e além do próprio mundo que ela afirma entender”⁷². Nesse sentido, a NBP oferece a oportunidade de pensarmos outras práticas possíveis dentro da ciência e desenvolvermos novas narrativas, fundadas em uma abertura para o mundo da vida e em uma maior empatia com os seres. Essa empatia é mais que necessária em tempos de extinções, nos quais estarmos alertas de que as vidas e mortes de outros seres estão implicadas em nossa existência é um passo importante para começarmos a desenvolver práticas mais responsáveis – e responsivas, como colocado por Haraway⁷³ – de intervenção e sobrevivência.

SOBRE O AUTOR

GUILHERME HENRIQUES SOARES é mestrando/bolsista Capes no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM) e pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (Neai).
E-mail: ghsoares24@gmail

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, jan.-jun., 2013, p. 7-28.
- ALPI, Amedeo et al. Plant neurobiology: no brain, no gain?. *Trends in Plant Science*, v. 12, n. 4, 2007, p. 135-136. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tplants.2007.03.002>.
- ARVIDSON, P. Sven. *The sphere of attention: context and margin*. Dordrecht: Springer, 2006.
- BABIKOVA, Zdenka et al. Underground signals carried through common mycelial networks warn neighbouring plants of aphid attack. *Ecology Letters*, v. 16, n. 7, 2013, p. 1-9. <http://dx.doi.org/10.1111/ele.12115>.
- BALUŠKA, František et al. Neurobiological view of plants and their body plan. In: BALUŠKA, F.; MANCUSO, F.; VOLKMANN, D. (Org.). *Communication in plants: neuronal aspects of plant life*. Germany: Springer, 2006, cap. 2, p. 19-35.

72 Ibidem.

73 HARAWAY, Donna, op. cit.

- BALUŠKA, František et al. The root-brain hypothesis of Charles and Francis Darwin. *Plant Signaling & Behavior*, v. 4, n. 12, 2009, p. 1121-1127.
- BALUŠKA, František; MANCUSO, Stefano. Plant neurobiology as a paradigm shift not only in the plant sciences. *Plant Signaling & Behavior*, v. 2, n. 4, 2007, p. 205-207.
- _____; _____. Plant neurobiology: from sensory biology, via plant communication, to social plant behavior. *Cognitive Processing*, v. 10, n. 1, 2009, p. 3-7. <http://dx.doi.org/10.1007/s10339-008-0239-6>.
- _____; _____. Plant neurobiology. From stimulus perception to adaptive behaviour of plants, via integrated chemical and electrical. *Plant Signaling & Behavior*, v. 4, n. 6, 2009, p. 475-476.
- BARLOW, Peter W. Reflections on plant neurobiology. *BioSystems*, v. 92, n. 2, 2008, p. 132-147. <http://dx.doi.org/10.1016/j.biosystems.2008.01.004>.
- BATESON, Gregory. *Mind and nature*. A necessary unity. London: Fontana, 1985.
- BRENNER, Eric et al. Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling. *Trends in Plant Science*, v. 11, n. 8, 2006, p. 413-419. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tplants.2006.06.009>.
- BRENNER, Eric et al. Response to Alpi et al.: Plant neurobiology: the gain is more than the name. *Trends in Plant Science*, v. 12, n. 7, 2007, p. 285-286. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tplants.2007.03.002>.
- CALVO GARZÓN, Paco; KEIJZER, Fred. Plants: adaptive behavior, root-brains, and minimal cognition. *Adaptive Behavior*, v. 19, n. 3, 2011, p. 155-171. <http://dx.doi.org/10.1177/1059712311409446>.
- CARELLO, Claudia et al. Unnerving intelligence. *Ecological Psychology*, v. 24, n. 3, 2012, p. 241-264. <http://dx.doi.org/10.1080/10407413.2012.702628>.
- CVRCKOVÁ, Fatima; LIPAVSKÁ, Helena; ZÁRSKÝ, Viktor. Plant intelligence: why, why not or where?. *Plant Signaling Behavior*, v. 4, n. 5, 2009, p. 394-399.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.
- DARWIN, Charles. *On the various contrivances by which British and foreign orchids are fertilised by insects: and on the good effects of intercrossing*. London: J. Murray, 1862.
- DESPRET, Vinciane. Ethology between empathy, standpoint and perspectivism: the case of the Arabian babblers. Vinciane Despret – D'un texte à l'autre... Bienvenu(e) dans mon cabinet de curiosités en ligne. Publié le 28 avril 2010. Disponível em: <vincianedespret.be/2010/04/ethology-between-empathy-standpoint-and-perspectivism-the-case-of-the-arabian-babblers>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- _____. From secret agents to interagency. *History and Theory*, v. 52, 2013, p. 29-44.
- FIRN, Richard. Plant intelligence: an alternative point of view. *Annals of Botany*, v. 93, 2004, p. 345-351. <http://dx.doi.org/10.1093/aob/mcho58>.
- GAGLIANO, Monica. In a green frame of mind: perspectives on the behavioural ecology and cognitive nature of plants. *AoB PLANTS*, v. 7, n. 1, 2015, p. 1-8. <http://dx.doi.org/10.1093/aobpla/plu075>.
- GARZÓN, Francisco Calvo. The quest for cognition in plant neurobiology. *Plant Signaling & Behavior*, v. 2, n. 4, 2007, p. 208-211.
- HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, n. 35, jan./jun., 2011, p. 27-64. Disponível em: <scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832011000100002>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, first book*. Dordrecht: Kluwer, 1983.
- _____. *On the phenomenology of the consciousness of internal time*. Dordrecht: Kluwer, 1991.
- HUSTAK, Carla; MYERS, Natasha. Involutionary momentum: affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 23, n. 5, 2012, p. 74-118. <http://dx.doi.org/10.1215/10407391-1892907>.

- INGOLD, Tim. Walking with dragons: an anthropological excursion on the wild side. *ASA Firth Lecture*, 2011, p. 1-29.
- _____. Anthropology beyond humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, v. 38, n. 3, 2013, p. 5-22. Disponível em: <wcaanet.org/downloads/dejalu/feb_2015/ingold.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- _____. Repensando o animado, reanimando o pensamento. In: _____. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015 (Coleção Antropologia).
- KARPIŃSKI, Stanislaw; SZECHYŃSKA-HEBDA, Magdalena. Secret life of plants: from memory to intelligence. *Plant Signaling & Behavior*, v. 5, n. 11, 2010, p. 1391-1394.
- KIRKSEY, Eben. Species: a praxiographic study. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.), 21, 2015, p. 758-780.
- KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, 2010, p. 545-576. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.
- KIRKSEY, Eben; SCHUETZE, Craig; HELMREICH, Stefan. Introduction. Tactics of multispecies ethnography. In: KIRKSEY, Eben (Ed.). *The Multispecies Salon*. Durham: Duke University Press, 2010, p. 1-24.
- MARDER, Michael. Plant intelligence and attention. *Plant Signaling & Behavior*, v. 8, n. 5, 2013, p. 1-5.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *Autopoiesis and cognition*. Dordrecht: the Netherlands, 1990.
- MYERS, Natasha. Sensing botanical sensoria: a kriya for cultivating your inner plant. *Centre for Imaginative Ethnography*, 2014, p. 1-6. Disponível em: <imaginativeethnography.org/imaginings/affect/sensing-botanical-sensoria> Acesso em: 28 dez. 2017.
- _____. Conversations on plant sensing : notes from the field. *Natureculture*, 2015, p. 35-66.
- _____. *Rendering life molecular: models, modelers, and excitable matter*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.
- STAHLBERG, Rainer. Historical overview on plant neurobiology. *Plant Signaling & Behavior*, v. 1, n. 1, 2006, p. 6-8.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STENHOUSE, David. *The evolution of intelligence – a general theory and some of its implications*. London: George Allen and Unwin, 1974.
- STRUİK, Paul et al. Plant neurobiology and green plant intelligence: science, metaphors and nonsense. *Journal of the Science of Food and Agriculture*, v. 88, n. 3, 2008, p. 363-370. <http://dx.doi.org/10.1002/jsfa.3131>.
- TREWAVAS, Anthony. Aspects of plant intelligence. *Annals of Botany*, v. 92, n. 1, 2003, p. 1-20. <http://dx.doi.org/10.1093/aob/mcg101>.
- _____. Aspects of plant intelligence: an answer to Firm. *Annals of Botany*, v. 93, n. 4, 2004, p. 353-357. <http://dx.doi.org/10.1093/aob/mcho59>.
- _____. A brief history of systems biology. *The Plant Cell*, v. 18, n. 10, 2006, p. 2420-2430. <http://dx.doi.org/10.1105/tpc.106.042267>.
- _____. Response to Alpi et al.: Plant neurobiology – all metaphors have value. *Trends in Plant Science*, v. 12, n. 6, 2007, p. 1-3. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tplants.2007.04.006>. [TREWAVAS, Anthony; BALUŠKA, František. The ubiquity of consciousness. *Embo Reports*, v. 12, n. 12, 2011, p. 1221-1225. <http://dx.doi.org/10.1038/embo.2011.218>.
- TREWAVAS, Tony. Plant intelligence: an overview. *BioScience*, v. 66, n. 7, 2016, p. 542-551. <http://dx.doi.org/10.1093/biosci/biw048>.

- VAN DOOREN, Thom. Wild Seed, domesticated seed: companion species and the emergence of agriculture. *PAN: Philosophy, Activism, Nature*, v. 9, n. 9, 2012, p. 22-28.
- VON UEXKÜLL, J. A stroll through the worlds of animals and men – a picture book of invisible worlds [s.l: s.n.]. In: SCHILLER, Claire H. (Ed.). *Instinctive behavior – the development of a modern concept*. New York: International Universities Press, 1964, p. 5-80.

Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano

[*Towards an anthropology of in-betweenness: reflections on a new and urgent decentering of the human*]

Stelio Marras¹

Para Antonio Candido de Mello e Souza, morto em 12 de maio de 2017, vivo para sempre

RESUMO • Neste artigo pretende-se refletir sobre problemas de antropologia contemporânea visando a ressituar o objeto da disciplina (o humano e suas relações) face às crescentes ameaças ecológicas do presente e do futuro desse presente. Tais problemas apontam para um novo descentramento do humano em relação ao cosmos, o que implica repor a pergunta sobre quem ou o que mesmo descrevemos em nossas etnografias. A realidade humana será a realidade do humano? O desafio é o de encerrar o fundamento inerentemente antropocêntrico da antropologia (como, de resto, das ciências sociais e das humanidades) como condição para engendramos descrições mais realistas que respondam a esse descentramento e abram passagem a abordagens que permitam reconhecer novas coalizões políticas (se não melhor, *cosmopolíticas*) que apontem para continuidades entre humanos e *seus* mundos, conforme indica parte importante do pensamento contemporâneo. • **PALAVRAS-CHAVE** • Entreviver; ameaças ecológicas; Antropoceno;

cosmopolítica. • **ABSTRACT** • This article seeks to reflect on questions related to contemporary anthropology, or anthropology in contemporaneity, in order to resituate the object of the discipline (the human and its relations) in the face of the increasing ecological threats of the present and its future. Such problems indicate a new decentering of the human in relation to the cosmos, which implies going back to the question of who or what we describe in our ethnographies. The challenge here is to face the inherently anthropocentric foundation of anthropology (as well as of the social sciences and the humanities) as a condition for engendering more realistic descriptions that can respond to this decentering, and that can open the way to approaches that allow us to recognize new political (or, rather, cosmopolitical) coalitions that highlight continuities between humans and *their* worlds, which a significant part of contemporary thought. • **KEYWORDS** • Livebetween; ecological threats; Anthropocene; cosmopolitical.

Recebido em 10 de fevereiro de 2017

Aprovado em 24 de janeiro de 2018

MARRAS, Stelio. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 250-266, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p250-266>

¹ Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

Há sempre um outro sopro no meu, um outro pensamento no meu, uma outra posse no que possuo, mil coisas e mil seres implicados nas minhas complicações: todo verdadeiro pensamento é uma agressão. Não se trata das influências que sofremos, mas das insuflações, flutuações que somos, com as quais nos confundimos².

Eu gostaria de ressoar aqui um incômodo ao mesmo tempo conceitual e prático que diz respeito aos fundamentos da antropologia e levanta a sombra antropocêntrica que parece sempre, mas sobretudo hoje em dia, se espreitar na disciplina. Entendo tratar-se de incômodo que responde ao crescimento desmedido dos chamados problemas ambientais ou ecológicos que, sugiro, desafiam a estabilidade dessa disciplina (para ficar apenas nela, por enquanto), e sobretudo em relação ao seu objeto. O desafio talvez possa ser enunciado de um modo provocativo: desafio de desantropologizar a antropologia, mas não com vistas, digo logo, a enfraquecê-la, e sim, ao contrário, para tentar contribuir para seu fortalecimento, fazendo com que ela reúna mais chances de responder à altura aos graves impasses contemporâneos disparados pelas ameaças e catástrofes ditas ambientais que mais e mais se avizinham e que, insisto, já nos conduzem ou nos convocam a desenvolver mais pudores em relação ao objeto estável dessa disciplina, a saber, o humano ou suas relações. Ou seja, a intenção aqui é trazer à tona um problema de medida e calibragem.

O problema, claro, toca ao ensino e pesquisa em antropologia nos dias de hoje e, não menos claro, atinge seus desdobramentos políticos. Estou mais ou menos ciente dos altos riscos e das fragilidades dessa tentativa, seja porque apenas começo a me enveredar nela, seja porque este artigo assume certo tom de manifesto (assim me desobrigando de demonstrações exaustivas), seja enfim porque eu não teria como considerar aqui cada restrição, cada reação contrária, cada limite que, com razão, se coloca quando pomos sob desconfiança algumas bases de um modo de conhecer, tal o antropológico, já consagrado pela tradição (mas, de resto, o mesmo em relação às ciências humanas de modo geral). Entendo que, assim, me resta enunciar mais como um diletante e não bem como aquele que produz um conhecimento devidamente controlado. Reitero estar ciente dos enormes riscos que isso implica, mas quem

2 DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 306.

sabe esse diletantismo possa aqui se afigurar como produtivo e que se possa até mesmo tirar partido positivo desse seu caráter amador e imaturo, mesmo converter a imperícia em algo que a etimologia de diletante também prevê, isto é, como uma isca que se lança para atrair preocupações mais ou menos dispersas sobre temas candentes. De todo modo me atenho a confiar minimamente na possível utilidade dessa articulação um tanto balbuciante que vou esboçando aqui.

Tudo se passa como se esses riscos que aqui assumo (riscos de escrita, de pensamento, de argumentação algo diletante) pretendessem fazer face, isto é, manter-se rente aos riscos ditos ambientais que progressivamente vão assombrando nosso presente e nosso futuro. E como palavra e mundo se respondem mutuamente, isto é, se co-respondem³, o esforço aqui integra, dizendo de outro modo, o de apontar as transformações recíprocas entre linguagem e referente, porque, claro, as motivações da antropologia no mundo do século XX, por exemplo, já não são bem as mesmas do século XXI. Se é assim, trata-se então de imprimir esforço suficiente para que talvez possamos desenvolver (ou contribuir para) uma outra atenção em relação ao que, em nossas etnografias, nossas pesquisas de campo (embora não apenas nelas), buscamos descrever e entender – estejamos nós falando a partir da academia ou de fora dela. Aliás, mirar essas pontes faz talvez a melhor promessa da antropologia e de seus programas. Ou assim tal como *eu* entendo.

Mas, em tempo, se aqui vou me servindo da primeira pessoa do singular, não é para com isso afirmar um entendimento próprio de seja lá o que for. Antes, o que há de próprio em mim é aquilo de que me apropriei, como quem, cativado, atende a um convite por pensar e falar junto. Daí aliás que, cada vez mais, aproximo a figura do intelectual profissional à figura do médium espírita ou à do cavalo ou burro da umbanda, por exemplo. Aproximação que visa tomar ambos, o médium e o douto, assim como o burro e o antropólogo, como mediadores de mundos heterogêneos. De fato, há aqui espíritos – que chamamos os Autores – que nos sopram e nos fazem dizer coisas, às vezes de modo mais direto, às vezes menos. Mas esses autores-espíritos também possuem e são possuídos por outros autores-espíritos, também eles respondendo a suas falanges, num encadeamento que torna todos nós mediadores de mediações, de modo que a reprodução de um pensamento, como vou desenhando aqui, possa assim se candidatar a prestar alguma contribuição, já que a tarefa da mediação, quando bem-sucedida, costuma agregar modificações, por sutis que sejam, e menos ou mais decisivas. Dizer isso (entredizer, portanto) é já o bastante para afirmar que o Eu que aqui fala se confunde, em boa medida, com um Nós. Não quero com isso me eximir da responsabilidade e dos possíveis fracassos de minha mediação, mas meu esforço vai na direção de pelo menos tentar orquestrar uma síntese (sempre parcial e interessada, como não poderia deixar de ser) de certo pensamento contemporâneo, também ele emergente – ele que aqui me inspira, que

3 Sobre a diferença entre *correspondências* e *co-respondências*, cf.: MARRAS, Stelio. Virada animal, virada humana: outro pacto. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2014, p. 215-260. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662014000200002>; MARRAS, Stelio. Co-respondências: imperativos da produção tecnocientífica contemporânea. In: DOMINGUES, Ivan (Org.). *Bioteχνologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG. No prelo.

aqui ilumino e tento mobilizar. Em todo caso, faço esses apontamentos para afirmar que, quanto a mim, tento não falar exatamente por ninguém e nem bem por mim mesmo, e sim de um lugar de entremeio, o lugar de transe propriamente dito, lugar de trânsitos não apenas entre espíritos humanos, mas entre estes e o espírito do mundo distribuído entre plantas, bichos, atmosfera, terra, água, técnicas e toda sorte de não humanos que são trazidos em presença no pensamento desses autores-espíritos que aqui quero evocar. Estou então aproximando a experiência de transe à experiência de pensar. Com isso, anuncio minha incorporação e digo que os espíritos já estão aqui me soprando. Saravá!

Quero pensar que assim como só dizemos entredizendo, também só vivemos entre. Se a vida não passa sem passes, sem passagens, sendo verdade que nada nem ninguém jamais viveu por si só, isto é, nunca as ontologias se auto-originaram, se mantiveram e se autoexplicaram suficiente ou cabalmente (nunca foram *sui generis*), tendo se revelado e operado sempre como entreontologias, também não é menos verdadeiro – e essa é a aposta aqui – que agora se torna urgente desenvolvermos, nós modernos, uma atenção muito maior a concepções e práticas do entre. Há guias seguros com que contarmos para essa tarefa, e de imediato faço saudação a Gabriel Tarde, Deleuze e Guattari, Isabelle Stengers, Bruno Latour e Donna Haraway, já os invocando aqui e já fazendo injustiça com tantos outros espíritos ascendentes. Que esses citados sejam guias forjados na filosofia e que mais e mais têm interessado antropólogos, eis aí outro sintoma que convida (se não exorta) a nos ocuparmos das ocorrências dos entres. Isso inclui, é claro, nos lançarmos ao entredisciplinar, algo diferente do inter ou multidisciplinar, sugiro, porque não se trata de simplesmente promover trânsitos entre disciplinas mantendo-as estáveis em seus métodos e objetos. Trata-se, antes, de deixar que os entremeios disciplinares possam surgir e impactar os fundamentos das disciplinas uma vez postas em verdadeiro contato – isto para não mencionar a tarefa não menos importante e urgente de estabelecer pontes cada vez mais simétricas entre os conhecimentos científicos e os não científicos (saravá, Isabelle Stengers!).

A bem da verdade, que esses esforços se nomeiem como inter, multi, trans, pós ou entredisciplinar, não importa muito, mas sim se podem ou não promover uma abertura ao heterogêneo a partir dos mais diversos problemas e impasses atuais, assim distribuindo a tarefa de conhecer o real e intervir sobre ele numa rede de colaborações, disputas e coalizações tanto entre as disciplinas acadêmicas quanto junto aos modos de conhecer e agir de fora da academia. Eu entendo que essa tarefa guarda um ar de família com certa vocação bem delineada da tradição antropológica – vocação para a escuta do heterogêneo – e por isso confio que temos por onde esperar da antropologia uma função particularmente estratégica nesses desafios de mediação ou diplomacia entre diferenças e interesses. Mas tomo aqui a noção de interesse a partir de sua etimologia, tal como Michel Callon⁴ e Isabelle

4 CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieux Bay. In: LAW, J. (Ed.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*. London: Routledge, 1986 (Sociological Review Monograph).

Stengers⁵ recuperam: interesse diz respeito justamente a “estar entre”. Essa acepção sublinha, portanto, a realidade antes relacional de sujeitos, entes, seres. Daí decorre a aposta no sentido forte de relação, isto é, no seu sentido criador e criativo, capaz mesmo de fazer emergir o perfil dos termos (sujeitos, agentes) aí relacionados. Nada mais, nada menos do que concebermos os existentes a partir de suas emergências a cada vez situadas nas experiências. Então, trocar identidades autorreferentes e pré-estabilizadas por identidades que emergem das relações nos conduz a desenvolver maior sensibilidade ao “a cada vez” e não ao “de uma vez por todas”, algo que Isabelle Stengers e Ilya Prigogine⁶ nos mostram como partido filosófico mais pertinente e realista a que chegam na análise que fazem das ciências complexas a partir dos acontecimentos que se ensejam nessas ciências, tal a termodinâmica de processos irreversíveis e, por extensão, a formulação da teoria das estruturas dissipativas que daí deriva.

É então a cada vez que gosto de pensar e de me ouvir (entre)dizer que agora se trata menos de apostar nos entes e mais nos entres. Quer dizer, a um só tempo recusar tanto a coisa-em-si de Kant (mil vezes recusar porque mil vezes ela retorna) quanto seu contrário polar constitutivo, o sujeito do humanismo ocidental com sua inferência antropocêntrica. Se não melhor: tomar os entes como emergentes das relações que, a cada acontecimento, travam com o mundo. É daí que poderemos falar de mundos, no plural, sem com isso recairmos no relativismo, essa versão já tão fraca da realidade e que tem como efeito, sugiro, um enfraquecimento da política. É daí também o esforço por trocarmos o relativismo pelo relacionalismo, o construtivismo social pelo composicionismo (salvas a Bruno Latour!), de modo a deixar ver, *a cada vez*, o amálgama de *seres ou entes* (e já não importa essa diferença, a despeito de certa tradição filosófica) em coletivos inextricavelmente feitos de humanos e não humanos, ou melhor, de agenciamentos heterogêneos entre si. Essa provocação de não diferenciar entre seres e entes faz ainda expediente para dizer que tudo se passa como se houvesse mais pessoas nas coisas e mais coisas nas pessoas do que certas vãs filosofias e antropologias dos homens possam imaginar. Se jamais fomos humanos, na provocação de Donna Haraway⁷ vis-à-vis à de Latour⁸, então podemos também adicionar que, conseqüentemente, jamais os não humanos foram não humanos. Surge daí o chamado por focar estrategicamente nas continuidades entre organismo e ambiente, como entre humano e mundo, mas sem com isso, claro, desconsiderar as descontinuidades que a cada vez emergem, a cada vez se situam, tomam figuração e agem. Aposta, em suma, não nas sempiternas diferenças diferenciadas, mas nas diferenças diferenciantes – já aqui dando salvas ao animismo universal de Gabriel Tarde⁹, ele que justamente sugere começarmos nossas análises não pelas identidades, mas pelas diferenças, sendo as identidades apenas um momento raro das diferenças.

5 STENGERS, I. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.

6 STENGERS, I.; PRIGOGINE, I. (1979). *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora da UnB, 1997.

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

8 LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.

9 TARDE, Gabriel. (1895). *Monadologia e sociologia* – e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Claro, pôr atenção no par humanos e não humanos – ou melhor, no que acontece entre eles, e acontecimento que os constitui como tais a cada vez – é algo que se endereça sobretudo a nós modernos, os resolutamente modernos, antes que aos não modernos clássicos da antropologia, já que, para estes, mesmo esse par humanos/não humanos logo encontra seus limites heurísticos nessas paisagens que já concebem e ensinam na prática sujeitos e intencionalidades que se distribuem no cosmos e para muito além do sujeito humano; paisagens em que a natureza não aparece como recurso, não aparece nem mesmo como natureza – tudo isso que, conforme o argumento de Latour¹⁰, ainda permanece majoritariamente relegado ao plano oficioso da modernidade. Então é antes para nós modernos (embora com efeitos de alteridade decisivos) que vale essa substituição do par Natureza/Cultura pelo par Humanos/Não humanos porque, assim, já pelo menos visamos a possibilidade de nos livrarmos do caráter pretensamente unificador desses domínios (Natureza e Cultura), que se apresentam como autorreferentes e os quais, vamos admitir, já não unificam nada e parecem crescentemente produzir efeitos os mais deletérios. É antes para “civilizar as práticas modernas” e os “saberes modernos” (conforme sopra Stengers¹¹) que essa substituição, penso, possa oferecer sua colaboração.

É que, quando operamos com o par Natureza/Cultura, de imediato admitimos a excepcionalidade do humano, aquele que, em conformidade à matriz judaico-cristã do Ocidente, foi feito à imagem e semelhança de Deus, feito o filho diletto, aquele que por excelência recebeu o espírito ou desenvolveu o dom da cultura e assim se destacou, incomensurável e irreversivelmente, de toda e qualquer outra existência da natureza. A isso as ciências modernas (mormente as clássicas, como mostram Stengers e Prigogine¹²) prestaram uma contribuição decisiva porque em sua versão oficial, conforme Latour¹³, a condição de conhecimento depende dessa distância dada e reificada entre ser e mundo. Ora, tal ontologia do humano, como ser especial, aliada a tal concepção de conhecimento científico produziram um humano (isto é, o moderno, em sua versão oficial) apartado do mundo (isto é, da natureza, em sua versão desencantada). Uma importante e terrível consequência disso é o que Stengers e Prigogine indicam, a partir da triste conclusão de um Jacques Monod atado demais aos determinismos das ciências clássicas, como a “solidão do homem num mundo que lhe é estranho”¹⁴.

Que essa matriz judaico-cristã, nas Sagradas Escrituras mas também além delas, seja diversa e rica o bastante para dela mesma podermos extrair outras interpretações que não a da pura dominação, a da subjugação ou a

10 LATOUR, B., op. cit.

11 STENGERS, I. *Une autre science est possible!* Manifeste pour un ralentissement des sciences. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013, p. 113.

12 STENGERS, I.; PRIGOGINE, I., op. cit.

13 LATOUR, B., op. cit.

14 STENGERS, I.; PRIGOGINE, I., op. cit., p. 6. É o que esses autores demonstram no livro (*A nova aliança – metamorfose da ciência*, originalmente publicado em 1979) que reputo como radicalmente entredisciplinar no sentido forte a que me referi acima.

da exceção da alma humana no mundo, bastaria mencionar rapidamente a exegese teológica que o papa Francisco faz, e não sem lutar bravamente contra as ambiguidades das fontes, em sua Carta Encíclica publicada em 2015 pelo Vaticano e justamente denominada “sobre o cuidado da casa comum”¹⁵. O fato de Bergoglio ter escolhido São Francisco de Assis para se nomear papa não é menos indicativo, já que, como bem sabemos, São Francisco, panteísta e animista, conhecido como patrono dos animais e do meio ambiente, estendia o mistério e a graça da criação à imanência de uma terra a um só tempo carnal e mística, e para muito além ou aquém da alma humana. Quanto às ciências, também é de dentro delas mesmo que se pode, digamos, salvá-las ora da acusação simples de desencantamento do mundo, ora da também simples acusação de conluio com o capitalismo, como se elas sempre aí agissem em bloco, nunca divergissem e não abrissem fissuras capazes de gerar outras alianças. Contra a acusação já trivial de desencantamento, toda a obra etnograficamente induzida de Latour, apenas para ficar nele, não mostra outra coisa. Já contra a acusação de as ciências simplesmente pactuarem com o mercado e o poder, voltarei daqui a pouco a esse tópico específico, especialmente para sinalizar a potência política que elas guardam na produção de coalizões muitas vezes insuspeitas.

Por ora, quero sublinhar que cada vez mais – e nisso, insisto, funda-se uma aposta – viver mostra-se urgentemente como entreviver. Existir como coexistir. Evoluir como coevoluir. Morrer como entremorrer. Reagir como entrerreagir. Se, por exemplo, consideramos sob um ângulo ecológico essa espécie de bíblia do naturalismo (que é *A origem das espécies*), aí podemos perfeitamente ler que Darwin não faz qualquer descrição de espécie sem passar por outras espécies (é o “parentesco orgânico” entre todas as espécies, tal como ele se refere ao longo de sua obra) e mesmo pelo ambiente não orgânico. Daí que, sugiro, mais interessante e compreensível se torna a obra de Darwin, sobretudo diante dos problemas que hoje enfrentamos se a vemos não bem na chave da origem das espécies, mas das transformações ou metamorfoses entre as espécies. Eu defenderia (mas não vou poder fazer isso aqui com o devido rigor) que a transformação das espécies seria, hoje, um título mais justo ou verossímil para a obra monumental de Darwin. De todo modo, quero só destacar que esse entrosamento entre as espécies, desde a origem, nos mostra que toda evolução é já coevolução, que toda espécie é já entre-espécie.

Tal foco nos *entres* recusa tomar essa ou aquela espécie em si e caracterizá-la no absoluto, de uma vez por todas, como se as relações não modulassem, a cada vez, os seres. Esse é um partido, uma aposta que, tal como entendo, é eminente e radicalmente ecológica ou ecossistêmica. Ou de uma ecologia particularmente atenta aos seres tal como emergem das relações que travam. Essa atenção tem por onde se fundar ou se enraizar. E mesmo na aurora das representações científicas. Apenas como exemplo, lembremos a pertinência que hoje ganham as gravuras e pinturas da naturalista alemã e ilustradora científica do século XVII, Maria Sibylla Merian, que estudou plantas e insetos (como no Suriname, por exemplo, e não sem se afetar

15 FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

pela percepção de índios e escravos). É uma artista que lança mão de uma abordagem como que ecológica *avant la lettre*, focando nas metamorfoses e participações entre seres heterogêneos. Ela então se dedica a desenhar, pintar e gravar não a chamada natureza morta, com fins classificatórios, destituída de ação, imóvel e inanimada, mas sim a natureza viva, animada, a natureza em ação, em conexão. Devemos à antropóloga Marilyn Strathern¹⁶ (que por sua vez deve à historiadora Natalie Davis) a recuperação recente dessa artista para questões que nos importam no presente (e no futuro)¹⁷. Aí surpreendemos, então, a atenção dessa artista em representar espécies não isoladamente, mas nas relações entre elas, e que não descansam, sem mais, em relações idílicas ou idealizadas, como fossem destituídas de conflitos e disputas.

Mas, eu dizia, do lado das ciências humanas, por sua vez, acho que nem preciso insistir aqui que nem tudo é construído. Ou mais radicalmente: que toda construção é já também co-construção, operação de entre. Ter isso em vista é logo nos vacinarmos de perigos, como o de abstrair o organismo, para fins, por exemplo, de caracterização, como se essa distinção política e cientificamente estratégica entre organismo e ambiente correspondesse a domínios de uma vez por todas exteriores entre si: de um lado, o organismo, esse ator, e, de outro, o ambiente, esse cenário. Como bem notam Danowski e Viveiros de Castro, “o ambiente de cada organismo, e portanto de todos os organismos, são os demais organismos”¹⁸. Do mesmo modo, recusando a oposição entre dentro e fora, vai caindo por terra a separação que torna incomunicável, ou pobremente comunicável, o humano, de um lado, e o meio ambiente, de outro. Mas, de novo, já temos aparatos suficientes, uma atenção em pleno desenvolvimento hoje, para recusar esse tipo de abstração e nos prevenirmos de suas consequências. Daí, aliás, que a cada vez que topo com exposições que delineiam a história de uma espécie (como, por exemplo, a evolução dos antigos hominídeos até os modernos *sapiens*), fico já abismado que ali não se delineiem senão relações que, no jargão antropológico de que me valho aqui, são apenas de consanguinidade intraespécie: os hominídeos ou os humanos-entre-eles (isso que tende ao antropocentrismo) ou a espécie-em-si (isso que tende ao especíesismo). Mas e as relações de afinidade, de aliança com os outros seres (incluindo os não orgânicos) sem os quais não há, nunca houve, humano ou espécie qualquer que seja? Estamos condenados a apenas destacar em primeiro plano o que há de humano no humano? Mas, ora, prestar atenção às afinidades (para seguir me valendo do vocabulário do parentesco) entre as espécies e entre estas e o mundo que as atravessa faz talvez um outro modo de designar o que estamos aprendendo a nomear de cosmopolítica. E se o chamado é pelo reconhecimento das entreontologias (que se traduz na recusa de se tomar o ser como autorreferido, ao tempo que aderindo ao ser alter-referido, por assim dizer), podemos então ir mais longe e perguntar: como

16 STRATHERN, Marilyn. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre “relações”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, Online, v. 59, n. 1, abril/2016, p. 224-257. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116918>.

17 De minha parte, devo à profa. Joana Cabral de Oliveira (Departamento de Antropologia/Unicamp) a lembrança desse texto de Strathern.

18 DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há um mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014, p. 120.

restaria a imagem de uma disciplina, tal a antropológica, cuja unidade de análise se assenta no “humano” ou mesmo nas relações humanas, como se essa ontologia fosse autônoma, seja em sua face particular (a que chamamos de cultura), seja em sua face universal (a que chamamos de espécie)? Fazer a antropologia – para falar apenas dessa disciplina –, fugir do antropocentrismo, do especíesismo, do excepcionalismo humano parece urgente demais para que não nos lancemos na tarefa de, digamos, desantropologizar a antropologia, tal em resposta ao que hoje poderíamos designar, arrisco dizer, como um novo descentramento do humano-moderno-laico disparado pelas crises ecológicas crescentes. Ora, pôr em causa o antropocentrismo e seu irmão siamês ou gêmeo univitelino, que é o especíesismo, é pôr em causa a episteme construtivista, mas também, nas mesmas águas, a noção de liberdade (noção tão cara aos humanos modernos, às tradições do Ocidente).

Não desconheço, claro, a importância histórica do construtivismo comprometido com a liberdade humana de ação, criação e resistência contra naturalizações, conjugadas ou não, da sociedade e da própria natureza traduzida por certos pontos de vista declarados científicos. Mas hoje são outros os desafios – e que justamente passam por outros *outros*, isto é, pelos outros e seus outros que dizemos não humanos. Desafio que talvez possa ser resumido assim: diante dos novos *constrangimentos* (*constraints*, conforme Stengers¹⁹) e das novas *exigências*²⁰ a que as crises ecológicas dão azo, como agora desfazer-se do construtivismo sem com isso despojar-se de sua força, sua potência, seus ganhos? Como agora equacionar, em cada situação, liberdade humana e interdependências cósmicas? O problema segue em aberto, e as teorias gerais, afastadas das realidades etnográficas, apresentam-se com alcance muito limitado. Mas alguns ramos de investigação (e não só antropológicos, embora com efeitos impactantes nessa disciplina) que se despojam de grandes preceitos estáveis demais sobre o que, de antemão ou prematuramente, define o que são os entes, os seres ou o mundo (já aí definindo, portanto, seus contornos ontológicos e seus dispositivos epistemológicos), esses ramos se apresentam muito mais hábeis para caracterizar, a cada campo etnográfico, o mundo dos *entres*. Nesse sentido, não posso deixar de mencionar, por exemplo, as contribuições das abordagens de rede sociotécnica dos *science studies*, das etnografias multiespécies, do cognitivismo distribuído, da antropologia da percepção. São abordagens que nos oferecem, digamos, uma outra percepção da antropologia, uma que se dedique a descrever não bem as ontologias, mas as entreontologias, as redes de causalidade a um só tempo distribuídas, heterogêneas e emergentes. São ramos, enfim, já bem aparelhados (ou devidamente desaparelhados) para descrever as realidades cosmopolíticas que mais e mais se estampam diante de nós e reclamam considerações à sua altura.

Mas, ora, esse esforço por tomar as ontologias (e não só as humanas, já deve estar claro) segundo o caráter irreduzivelmente relacional do entremundos, das entre-existências, já instauraria uma desconfiança quanto à própria diáde fundamental da antropologia – a saber, Nós e os Outros –, uma vez que ambos esses pronomes

19 STENGERS, I. La guerre des sciences. In: _____. *Cosmopolitiques*. Tome I. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.

20 Ibidem.

tendem à imagem de grupos humanos que diriam respeito a si mesmos. Já contamos com um conhecimento acumulado em antropologia (de novo, para ficarmos apenas nessa disciplina) que deveria nos desautorizar cabalmente a seguir veiculando tal monadologia fechada (e aqui é novamente o espírito animista de Gabriel Tarde²¹, respondendo ao de Leibniz, que me instrui). Qual grupo, qual sociedade, qual cidadania, qual política que diria respeito exclusivamente aos humanos? De fato, alguns de meus colegas – como os da etnologia ameríndia – podem logo objetar, e com razão, que a produção etnológica quase sempre nos apresentou os outros como já enredados de mundo. Acho que isso é verdade, mas parcialmente, porque junto a essas ricas descrições de mundos enredados de sujeitos os mais heterogêneos entre si – plantas, animais, espíritos, pedras, humanos e assim ao infinito – sobrevém, via de regra, um conjunto de afirmações que de imediato restauram a sombra antropocêntrica que já mal se esconde nos fundamentos da antropologia. É quando se diz que esses mundos são indígenas, campesinos, afro-americanos, urbanos, modernos etc. Mas, ora, dizer isso é já pressupor, salvo engano, duas asserções que aqui vou tentando contribuir para exorcizar: 1) de que humano e mundo são, de uma vez por todas, descontínuos entre si; 2) dada essa descontinuidade, o mundo é dos humanos e para eles. Ora, isso é como sacrificar, para o benefício do humano, a heterogeneidade de seres e entes ditos não humanos com os quais entrevivemos, mas sem os quais nunca passamos (e aí a contradição que cada vez mais explode diante de nós), porque sem eles nunca pudemos afirmar e manter nossa ontologia (esta do humano-ele-mesmo). Mas se jamais fomos humanos (novas salvas a Donna Haraway!), então podemos perfeitamente conceber que o outro de nós e o outro dos outros (isto é, daqueles outros clássicos da antropologia) vão muito além de outros humanos. Se isso faz sentido, eis que agora a própria noção de alteridade e seus efeitos devem se abrir para esses outros que vamos nos acostumando a nomear de não humanos. É daí o chamado – que reputo como urgente – por desenvolvermos mais pudor quando dizemos, sem mais, que, por exemplo, os espíritos xapiris são construtos ou concepções dos Yanomami, ou mesmo seres da cosmologia, da metafísica ou da cultura yanomami. Mas, ora, os relatos e o entendimento de Davi Kopenawa em *A queda do céu*²² não deveriam nos permitir converter o mundo enunciado *pelos* Yanomami como o mundo *dos* Yanomami. Se ainda faz sentido falarmos em construção de mundos, muito mais epistemologicamente realista e politicamente potente, penso, é falarmos em co-construções entreontológicas que surgem das diferenças relacionadas e situadas.

Se tomamos identidade e diferença como dois movimentos que vão juntos, que se engendram, um servindo de controle para o outro, então parece agora inadiável e imperiosa a iniciativa de se criar outros mundos possíveis no interior do mundo moderno, este que vai se tornando cada vez mais impossível, e isto para que nós e os outros (ou melhor, ambos os *coletivos*, no sentido de Latour) se tornem comensuráveis e assim se abra a possibilidade de que uma nova diplomacia (Latour

21 TARDE, Gabriel, op. cit.

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

ainda, mas também Stengers) possa daí mesmo florescer. Não mais, digamos, uma diplomacia entre grupos humanos, mas uma cosmodiplomacia, por assim dizer, que o Antropoceno (ou o Capitaloceno, para falar com Haraway²³) e a “intrusão de Gaia” (para falar com Stengers²⁴) já nos forçam a inventar. Para um outro mundo, e para outros *outros*, também outra antropologia pede passagem – uma antropologia do entre. Não consigo imaginar senão que, para nós modernos, o futuro próximo e distante incitará mais e mais a nos instalarmos nos *entres*, seja para tentar resistir e saber morrer com dignidade em um mundo que agora se unifica pelo esgotamento, seja para, desde o fim, refazer esse mundo, tanto quanto possível e a partir do radicalmente múltiplo. Será quando o nós, esse pronome tão atado a Eus humanos, a essa comunidade de espécie homogênea, se verá pressionado a converter-se em outra acepção de nós: a que aponta para o nodal, para o entrelaçamento, para as articulações entre agenciamentos heterogêneos entre si, para os *entres* justamente.

Trata-se então de prestamos atenção não bem nas relações entre humano e meio ambiente, já que o ambiente vai definitivamente se confirmando não como meio que rodeia o humano ou qualquer outra ontologia, mas sim que os atravessa e os constitui, e isso ao mesmo tempo em que também é atravessado e constituído por tudo que aí vive. Ademais, isso é o que a teoria da evolução simbiótica da bióloga Lynn Margulis permite extrapolar na “hipótese Gaia”. Margulis mostrou a continuidade, interdependência ou coevolução entre a biota terrestre, a composição atmosférica, a superfície da terra e os oceanos. Ou seja, qualquer desses termos, tal como os conhecemos hoje, não se explica senão pelas trocas, entre as mais distintas escalas, que desde sempre os constituem. Quer dizer, nada dessa atmosfera que aí está, desde sua formação até a sua manutenção e seus modos de variação, sem se considerar a força geofisiológica e simbiótica entre minerais e bactérias. Nada de vida sem o não vivo, nada de orgânico sem o inorgânico. Do micro ao macro e vice-versa, nada de céu que não seja compreendido em *co-respondência* com micróbios. Bem diz Margulis, a propósito, que apenas “estamos começando a perceber que a vida é uma parte muito mais dinâmica da ‘geofisiologia’ do que suspeitávamos anteriormente”²⁵.

Eis por que vou aqui defendendo a pertinência do entreviver, mas de um entreviver que, claro, fundamentalmente ultrapassa a comunidade orgânica. Parece claro ainda que esse argumento de Margulis permite perfeitamente estender-se às relações, não menos simbióticas, entre humanos e não humanos. Se é assim, então mesmo a noção de troca, noção fundadora da antropologia (ao menos em sua versão francesa), também ela merece sofrer o devido constrangimento e alargar-se para além dos humanos-entre-eles. Outras trocas, outros pactos, outro contrato social também. Não mais, por exemplo, aquele de Hobbes, segundo o qual “é impossível

23 HARAWAY, D. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, ano 3, n. 5, “Vulnerabilidade”, 2016. Disponível em: <climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258>. Acesso em: 29 dez. 2017.

24 STENGERS, I. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

25 MARGULIS, Lynn. Os primórdios da vida: os micróbios têm prioridade. In: THOMPSON, W. I. (Org.). *Gaia, uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014, p. 93.

pactuar com os animais”²⁶. Se agora, talvez mais do que nunca, o viver nos aparece como entreviver, como realidade fundamentalmente participativa (e participação tanto no sentido antropológico quanto no sentido político), então aí mesmo desponta o imperativo de, por exemplo, se florescer e sofrer de modo compartilhado, tal como aponta a noção de “*becoming with*” (“tornar-se com”) de Donna Haraway²⁷. Imperativo, então, de se trazer em presença aqueles seres ou entes que a sociedade dos homens (isto é, dos modernos) majoritariamente trata como produto, mercadoria, *commodity*, objetos passíveis. Bem, hoje esses objetos já se mostram sujeitos demais, intrusos demais para que sigamos tomando-os como meros recursos. Aprendermos a levá-los em conta é que se torna vital. E não menos vital aprendermos a generalizar a noção de troca para ensejar outras práticas com o mundo e sobretudo *no* mundo.

Trata-se, então, de prestarmos atenção ao contínuo vital e participativo dessa realidade que, aliás, só pode ser concebida como híbrida se pressupomos, antes, que essas ontologias são discretas entre si. Penso que, munidos dessa nova atenção, podemos compreender melhor o sentido e a força cosmopolítica de declarações como a de uma liderança indígena que, na manifestação de 25 de abril de 2017, em Brasília, imediatamente reprimida pela polícia legislativa, diz assim: “Nós não somos os detentores da terra, não somos os defensores da Amazônia, não somos guardiões da Amazônia e da floresta. Nós somos a floresta, nós somos a vida”²⁸.

Ou seja, essa declaração põe em continuidade indissolúvel a floresta e os índios, a luta pelo ambiente e a luta pela terra, uma só luta que assim se torna muito mais potente quando agora os não índios vão forçosamente sendo convocados, como condição para a sua própria sobrevivência, a reagir contra a degradação dos mais diversos biomas, já que aquilo que ocorre no distante repercute no próximo – tal como vamos sendo premiados a reconhecer. E é aí que as ciências podem oferecer, como cada vez mais acontece, dados que apontam claramente para essa fusão de localidades, para os enormes perigos que essa deterioração desenfreada implica para a vida em geral. É da produção científica que podemos recolher medidas que apontam para o descentramento do humano moderno no cosmos (medidas do aquecimento atmosférico, da perda de biodiversidade em fauna e flora, da acidificação dos oceanos, do esgotamento de água potável, do envenenamento do solo, do subsolo e da agricultura, desertificação, poluição de toda ordem etc.). É a essa produção que uma cientista e filósofa da ciência, tal Isabelle Stengers, pode se aliar para fundamentar os dois gritos que se desdobram ao longo de sua obra: “não estamos sozinhos no mundo” e “outra ciência é possível”²⁹. Trabalhar por outras relações entre ciência e mundo

26 HOBBS, Thomas. (1651). *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985, p. 197.

27 HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, n. 35, pp. 27-64, Porto Alegre, jan./jun., 2011. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832011000100002>.

28 Cf.: ACAMPAMENTO Terra Livre. Mobilização Nacional Indígena. Nossa história não começa em 1988. A Mobilização Nacional Indígena é uma articulação entre povos indígenas e a Apib, com o apoio de diversas organizações e movimentos sociais. Disponível em: <[facebook.com/Mobilização-Nacional-Indígena-678717902233048/?hc_ref=PAGES_TIMELINE](https://www.facebook.com/Mobilização-Nacional-Indígena-678717902233048/?hc_ref=PAGES_TIMELINE)>. Acesso em: 28 dez. 2017.

29 STENGERS, I. *Une autre science est possible!*, op. cit.

é trabalhar a partir do que, ainda Stengers, inspirada em outra cientista tornada filósofa (Donna Haraway), caracteriza como “entresrespondente”³⁰.

Outra ciência, outro mundo, outros nós, outras composições, outras alianças. Aliás, compor alianças com o científico é o que parece subjacente na mensagem forte que Davi Kopenawa³¹ dirige aos brancos. Como um diplomata cosmopolítico, ele sabe perfeitamente bem quais pontos afetam os brancos de modo geral. Se a luta deles pela terra afeta a poucos de nós brancos, a luta pelo ambiente (cuja deterioração é a cada vez medida por tantas de nossas ciências) já pode afetar a muitos, assim fazendo com que a luta deles estabeleça fortes “conexões parciais” (salvas a Marilyn Strathern!) com as nossas, uma alimentando a outra. Entrelaçar as duas lutas passa a ser, então, estratégia minoritária que, contudo, já encontra bom amparo no centro da produção de conhecimento em que se apoiam os brancos. Claro que as forças do mercado e suas aliadas, incluindo centralmente as ciências, as técnicas e o próprio Estado, buscam alternativas a essa indissolução. Disso não devem restar dúvidas. Mas também não deve restar dúvida de que, desde então, os conflitos se candidatam fortemente a se desenrolar em outro patamar – outro cenário, elenco, enredo, drama, outra cena, outras composições de poder, outros desfechos a animar e esperar.

Assim vamos vendo que a pauta indígena reúne cada vez mais chances de se confundir produtivamente com a pauta ecológica, de tal modo que dizimar índios (como também muitos outros grupos minoritários) passa a ser o que nunca deixou de ser, mas agora vai atingindo seu cume de intensidade, isto é, sinônimo de dizimar florestas, rios, oceanos, atmosferas, a diversidade de bichos e plantas, os mundos (incluindo o nosso, que não sofrerá menos com o desabamento do céu, como bem alerta Davi Kopenawa³²). Gradual e progressivamente, vamos nos dando conta das *co-respondências* entre a deterioração da biodiversidade e a deterioração da sociodiversidade. Os agravos aos mundos normalmente concebidos como particulares implicam agora, sobretudo agora, agravos ao mundo normalmente concebido como global.

Exemplos assim vão se multiplicando em diversos setores, escalas, velocidades, arranjos. Vão nos convidando a deitar atenção às continuidades entre pautas que, em vários casos, já se recusam a ser tomadas separadamente e já indicam uma nova história (cosmo)política de composições e enfrentamentos. Quero mencionar apenas mais um: a aliança mais ou menos recente entre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a agricultura orgânica. Acabo de recolher a notícia de que os diversos assentamentos espalhados pelo país produziram, na safra de 2016-2017, o recorde de 27 mil toneladas de arroz agroecológico, cerca de 40% a mais que a colheita anterior³³ – e isso para falarmos apenas do arroz. É quando, então, essas duas vulnerabilidades (a dos despossuídos da terra e a da segurança alimentar) se fortalecem numa só – e a partir do vulnerável. Esses são movimentos

30 Ibidem, p. 71.

31 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, op. cit.

32 Ibidem.

33 SPERB, Paula. Como o MST se tornou o maior produtor de arroz orgânico da América Latina. BBC Brasil (on-line), 7 maio 2017. Disponível em: <bbc.com/portuguese/brasil-39775504?SThisFB>. Acesso em: 28 dez 2017.

que fazem correlacionar a bio e a sociodiversidade. Digamos, correlacionam a diversidade da cultura à diversidade da natureza, para ainda nos valermos aqui, e apenas por economia argumentativa, desses termos. Não é outra coisa, ainda, o que a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha demonstrou com relação à origem e manutenção da milenar diversidade das espécies de mandioca entre os diferentes povos do Rio Negro³⁴. Parece claro que, quanto mais indissociáveis essas correlações se compuserem e se apresentarem, mostrando que umas não vão sem as outras, mais resistentes, vigorosas e robustas se tornarão.

Considerando o que pude expor até aqui, quero finalizar dizendo (entredizendo, e agora com Carlos Drummond de Andrade) que podemos sim esperar e trabalhar para que flores se insurjam de fissuras e nasçam nas ruas, como aquela que o poeta pressentiu em seu famoso poema “A flor e a náusea”. Era flor “ainda desbotada”³⁵, diz Drummond, mas “ilude a polícia, rompe o asfalto”³⁶:

Façam completo silêncio, paralistem os negócios,
garanto que uma flor nasceu.

Sua cor não se percebe.
Suas pétalas não se abrem.
Seu nome não está nos livros.

É feia. Mas é realmente uma flor.

Sento-me no chão da capital do país às cinco horas da tarde
e lentamente passo a mão nessa forma insegura.
Do lado das montanhas, nuvens maciças avolumam-se.
Pequenos pontos brancos movem-se no mar, galinhas em pânico³⁷.

E assim conclui o poeta: “É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio”³⁸. Quer dizer, diante das imagens proliferantes de um mundo sem porvir e de um tempo das catástrofes seguido de provável barbárie que aí mesmo se anuncia, a

34 CARNEIRO DA CUNHA, M. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, 2012, São Paulo, Departamento de Antropologia, FFLCH/USP. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46971>.

35 DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. A flor e a náusea. In: _____. *Antologia poética*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978, p. 14.

36 Ibidem.

37 Ibidem, p. 15.

38 Ibidem, p. 16. A esse mesmo propósito, aproveito para lembrar o trabalho da artista contemporânea Laura Lydia, espanhola radicada no Rio de Janeiro e que viveu por seis anos em São Paulo, onde desenvolveu projeto de mapeamento de 1,5 mil ervas (40 espécies diferentes) que injustamente denominamos de daninhas e que brotam das menores fissuras do concreto, do asfalto, do piso capeado. Ver: LAURA LYDIA. *Ervas sp* 2010-2016. Disponível em: <lauralydia.com/ervas-sp>. Acesso em: 28 dez. 2017.

imagem de uma tal flor possível pode nos inspirar a romper, pelas pequenas fendas e pelos entremeios, com a distopia ou a falta de utopia que hoje se espalha por toda parte e já atinge em cheio boa parte do espírito das novas gerações – ou pelo menos daqueles que não engolem, sem mais, a utopia liberal. Diante dos limites civilizacionais que vamos vendo se firmarem no horizonte, o tempo é mesmo de reagir, mas quem sabe agora se valendo alternativamente de outros termos, outras relações, outros *outros*, outros nós. Por aí, quem sabe possamos recuperar a capacidade de sonhar (e “sonhar outros sonhos”³⁹, nesse outro grito de Stengers), enfim, de fundar novas utopias que tenham como “ponto de passagem obrigatório”⁴⁰ a ecologia do Antropoceno e da “intrusão de Gaia”⁴¹ que paulatinamente vivemos. Quem sabe, ainda, possamos por aí mesmo mirar novas alianças com aqueles seres ou entes que chamamos de não humanos e que reclamam por direitos que chamamos de humanos, mas de tal modo que os direitos humanos passem a se confundir com os direitos dos não humanos em um novo entrelaçamento ou alargamento moral. É quando um rio entre os Maori ganha direito legal de pessoa⁴². É quando cetáceos na Índia ganham direitos de pessoa não humana⁴³. Ou seja, aí vemos juntar o que já não se deixa mostrar-se como disjunto, como os pobres de mundo e o mundo pobre (saravá a Danowski e Viveiros de Castro!). E assim nos agarramos à chance, que apenas se insinua, de um tempo de coalizões entre justiça social e justiça ambiental, uma atravessando a outra, se confundindo e se multiplicando a partir daí. Pode ser que, desde então, a resistência à *barbárie que se aproxima* (Stengers) conte com poderosos aliados que julgávamos não políticos.

Levar a sério esses tantos apontamentos decerto contraintuitivos que aqui quis repercutir pode nos conduzir, bem o sei, a uma sensação de desatino e desconfortável deslocamento, já que os processos que chamamos de políticos ou parecem passar ao largo disso (isto é, da “intrusão de Gaia”, do Antropoceno, das exigências cosmopolíticas) ou então não conferem senão um lugar marginal e circunscrito a tudo isso que, contudo, parece ficar cada vez mais central e vazando por todo lado. Certa sensação de loucura parece brotar daí. Como é possível que essas emergências não sejam tratadas com a devida urgência nas discussões políticas oficiais e institucionais e mesmo por grande parte dos chamados movimentos sociais? De minha parte, só não me sinto no total alheamento porque, de novo, como espécie de médium espírita ou cavalo ou burro da umbanda, me deixo tomar por espíritos (tais o que evoquei aqui, mas não apenas por eles e nem apenas pelos acadêmicos ou

39 STENGERS, Isabelle. *La Vierge et le Neutrino – les scientifiques dans la tourmente*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2006, p. 121.

40 CALLON, Michel, op. cit.

41 STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes*, op. cit., p. 48.

42 NEW Zealand river first in the world to be given legal human status. 15 March 2017. BBC News (on-line). Disponível em: <bbc.com/news/world-asia-39282918>. Acesso em: 28 dez. 2017.

43 GOLFINHOS passam a ser considerados pessoas não humanas na Índia. Anda – Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <anda.jor.br/25/10/2013/golfinhos-passam-considerados-nao-humanas-india>. Acesso em: 28 dez. 2017.

deliberadamente teóricos) com os quais passo a compartilhar isto que, para muitos, pode não passar de desvario. Mas, ora, quando uma loucura é assim devidamente compartilhada, já não mais se tratará bem de uma loucura. Se, portanto, o que aqui comuniquei puder instilar um pouco de uma produtiva insanidade entre aqueles que me leem, já me sentirei um pouco mais salvo – e são.

SOBRE O AUTOR

STÉLIO MARRAS é professor de Antropologia do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP), pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) e foi pesquisador do Instituto de Estudos Avançados (IEA/USP) durante o segundo semestre sabático de 2017.

E-mail: smarras@usp.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACAMPAMENTO Terra Livre. Mobilização Nacional Indígena. Nossa história não começa em 1988. A Mobilização Nacional Indígena é uma articulação entre povos indígenas e a Apib, com o apoio de diversas organizações e movimentos sociais. Disponível em: <facebook.com/Mobilização-Nacional-Indígena-67871790223048/?hc_ref=PAGES_TIMELINE>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieux Bay. In: LAW, J. (Ed.). *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*. London: Routledge, 1986 (Sociological Review Monograph).
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, 2012, São Paulo, Departamento de Antropologia, FFLCH/USP. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46971>.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há um mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. A flor e a náusea. In: _____. *Antologia poética*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GOLFINHOS passam a ser considerados pessoas não humanas na Índia. Anda – Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <anda.jor.br/25/10/2013/golfinhos-passam-considerados-nao-humanas-india>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- _____. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, ano

- 3, n. 5, "Vulnerabilidade", 2016. Disponível em: <climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258>. Acesso em: 29 dez. 2017.
- _____. *A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, jan.-jun. 2011, p. 27-64. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832011000100002>.
- HOBBS, Thomas. (1651). *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.
- KOPENAWA, Davi ; ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Terre Humaine, Plon, 2010.
- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.
- LAURA LYDIA. Ervas sp 2010-2016. Disponível em: <lauralydia.com/ervas-sp>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- MARGULIS, Lynn. Os primórdios da vida: os micróbios têm prioridade. In: THOMPSON, W. I. (Org.). *Gaia, uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2014.
- MARRAS, Stelio. Virada animal, virada humana: outro pacto. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 12, n. 2, 2014, p. 215-260. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662014000200002>.
- MARRAS, Stelio. Co-respondências: imperativos da produção tecnocientífica contemporânea. In: DOMINGUES, Ivan (Org.). *Bioteχνologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG. No prelo.
- NEW Zealand river first in the world to be given legal human status. 15 March 2017. BBC News (on-line). Disponível em: <bbc.com/news/world-asia-39282918>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- SPERB, Paula. Como o MST se tornou o maior produtor de arroz orgânico da América Latina. BBC Brasil (on-line), 7 maio 2017. Disponível em: <bbc.com/portuguese/brasil-3977504?SThisFB>. Acesso em: 28 dez. 2017.
- STENGERS, I.; PRIGOGINE, I. (1979). *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- STENGERS, I. La guerre des sciences. In: _____. *Cosmopolitiques*. Tome I. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.
- _____. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- _____. *La Vierge et le Neutrino – les scientifiques dans la tourmente*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2006
- _____. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.
- _____. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013.
- STRATHERN, Marilyn. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre "relações". *Revista de Antropologia*, São Paulo, Departamento de Antropologia FFLCH/USP, v. 59, n. 1, abril/2016, p. 224-257. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116918>.
- TARDE, Gabriel. (1895). *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios

[*Virtuality and equivocity of being in Amerindian shamanisms*]

Pedro de Niemeyer Cesarino¹

RESUMO · O presente artigo pretende explorar alguns aspectos dos problemas da tradução e da variação ontológica nos estudos dos xamanismos ameríndios, em especial no que se refere à maneira pela qual têm sido pensadas as conexões e limites do humano pela escrita etnográfica. Para tanto, o artigo revisa alguns dos pressupostos relacionados ao uso da noção de ontologia na teoria antropológica, tendo em vista discutir os dilemas relacionados à tradução das cópulas predicativas e suas consequências para a compreensão dos regimes xamanísticos de conhecimento, assentado em configurações

virtuais. · **PALAVRAS-CHAVE** · Virtualidade; equívoco; ontologia; tradução; xamanismo. · **ABSTRACT** · This article discusses the relationships between ontological variation, translation and the study of Amerindian shamanism and its conceptions of human extensions and connections. Revising some aspects of the anthropological use of the notion of ontology, the article explores some ethnographic translations of copular verbs and its consequences for the understanding of shamanistic virtual regimes of knowledge. · **KEYWORDS** · Virtual; equivocity; ontology, translation, shamanism.

Recebido em 14 de novembro de 2017

Aprovado em 31 de janeiro de 2018

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 267-288, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p267-288>

¹ Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

A tão discutida virada ontológica tem como uma de suas principais tarefas a produção de conceitos para lidar com a diversidade de problemas colocados pela etnografia². Essa tarefa, relacionada ao estabelecimento de conexões parciais³ entre distintos regimes de conhecimento, está necessariamente atrelada ao problema da tradução, cujas consequências para a teoria antropológica são decisivas. Afinal, é dessa aliança que depende o projeto de multiplicação de conceitos, capaz de oferecer mais elementos para aquilo que Mauro Almeida⁴ reconheceu como um campo de luta relacionado à variação dos modos de conhecer. A aliança entre a tradução e a proliferação conceitual, entretanto, é realizada de maneira menos sistemática e rigorosa do que mereceria, fazendo com que a especulação etnográfica frequentemente desperdice seu potencial imaginativo. Por causa disso, é comum que matrizes ontológicas modernas passem a ser consideradas pelas alheias, já que muitas vezes estão inscritas em uma linguagem analítica⁵ nem sempre atenta ao necessário esforço autorreflexivo, aliás propagado por alguns dos expoentes do “método ontológico”⁶.

Pretendo aqui explorar o assunto através de uma reflexão sobre o tratamento etnográfico da definição do humano, de suas relações de limite e de vizinhança. Certamente vasto, o problema será desenvolvido a partir do exame pontual de determinadas soluções que costumam ser dadas para as supostas relações de fusão, sobreposição ou identificação entre humano e não humano (entre pessoas, animais e montanhas, por exemplo). Essas relações tendem a ser escritas na etnografia via o uso recorrente da cópula ontológica, que costuma ser ativada para estabelecer uma

2 Cf.: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002; HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn – an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. Todas as traduções de citações em língua estrangeira são minhas.

3 STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press, 2005.

4 ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@u* v. 5, n. 1, 2014, p. 7-28. p. 24

5 STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift*. Berkeley: The University of California Press, 1988.

6 HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel, op. cit.

espécie de alternativa ao problema moderno da representação. Uma reflexão sobre os entraves linguísticos e conceituais envolvidos em tais soluções é fundamental para a compreensão do que se entende por conhecimento nos xamanismos ameríndios. Quais são as formas de relação entre humano e não humano postuladas por tais xamanismos? Quais relações de conhecimento surgem daí? Derivariam elas de um sujeito autocentrado ou de outras configurações do real, para as quais a noção de virtualidade desempenharia um papel fundamental ao redistribuir as formas de identificação e de produção do saber?

ONTOLOGIA E EQUIVOCIDADE DO SER

Para desenvolver as questões acima colocadas, cabe recuperar alguns aspectos importantes dos debates recentes sobre a relação entre antropologia e ontologia, em especial aqueles relacionados à equivocidade do ser. Muito embora não seja ponto pacífico, a remodelação antropológica do conceito de ontologia o tem transformado em algo não necessariamente compatível com a sua invenção filosófica original, tributária das clássicas e modernas metafísicas do Ser. O tratamento antropológico do conceito é mais próximo de uma proliferação intensiva de multiplicidades, justamente aquela pensada por Deleuze e Guattari⁷ nos *Mil platôs* para dar conta de fenômenos que escapam ao solipsismo e monismo ocidentais. Com isso, o que se pretende é radicalizar os processos de conexão, comparação e tradução a fim de neutralizar a projeção de pressupostos metafísicos modernos sobre outrem⁸. Trata-se, portanto, de uma tarefa bastante distinta da “replicação de divisões tipológicas”⁹ ou de uma projeção descontrolada do problema do Ser sobre outrem, como alertou recentemente Severi¹⁰ em suas críticas ao uso da noção de ontologia na antropologia.

Quando se fala em ontologias ameríndias ou, antes, quando são levantadas questões ontológicas postas pelos regimes ameríndios de conhecimento (se vale

7 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

8 Para compreender melhor o ponto, tomemos como exemplo o caso da tradução fundamental de León Cadogan do *Ayvu Rapyta*, um ciclo de narrativas míticas dos Guarani Mbya. Cadogan toma o demiurgo da ontologia guarani, *Ñamandu*, por uma tradução perfeita do conceito de “absoluto” e, dessa maneira, transforma a cena inicial do *Ayvu rapyta* em uma espécie de gênese produzida por um “deus criador”. CADOGAN, León. (1946). *Ayvu rapyta – textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Ceaduc-Cepag, 1997, p. 29. Pierre Clastres (1974), não por acaso, revisará a tradução de Cadogan e proporá outras soluções para a terminologia excessivamente greco-cristã empregada pelo autor. CLASTRES, Pierre. *Le grand parler*. Paris: Seuil, 1974. Essas soluções apontam mais para a natureza recursiva dos agentes primeiros ameríndios, que não se compreendem através dos contornos de uma divindade individualizada autora de efeitos sobre o mundo. Ver: CESARINO, Pedro de Niemeyer. A voz falível – ensaio sobre as formações ameríndias de mundos. *Literatura e Sociedade*, n. 19, 2014, p. 76-99.

9 HANKS, William; SEVERI, Carlo. Translating worlds. The epistemological space of translation. *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014, p. I-16. p. 9.

10 SEVERI, Carlo. Transmutating beings – a proposal for an anthropology of thought. *Hau*, v. 4, n. 2, 2014, p. 41-71. p. 61.

tomar de empréstimo a sugestão metodológica recentemente feita por Holbraad e Pedersen¹¹), não se está exatamente projetando “ontologias pseudoparmenidianas” na Amazônia, ou seja, imaginando que tais formas de conhecimento assentariam sobre “sistemas de pensamento coerentes, ‘únicos, imóveis e imutáveis’ como o conceito parmenidiano de Ser”¹². Ora, o uso da noção de ontologia em uma reflexão tradutória não implica necessariamente a ativação de tal imagem genérica de uma metafísica pré-socrática que, diga-se de passagem, tem sido revisada. Não por acaso, ao escrever sobre as diversas camadas de interpretação do *Poema* de Parmênides impostas pela história da filosofia, Barbara Cassin¹³ enfrentava um dos pilares ontológicos do Ocidente: a tarefa de revisar a própria constituição da narrativa do Ser via as diversas invenções do *Poema* por seus tradutores e comentaristas modernos e antigos. Trata-se de uma invenção responsável pela produção de um *fait de langue* que estabelece o suposto privilégio metafísico e filosófico dos gregos, a despeito de diversas das peculiaridades gramaticais do texto pré-socrático.

Uma reflexão distinta e ainda mais recente sobre esse mesmo pressuposto do Ser – mas, dessa vez, diretamente voltada para o seu engajamento com uma antropologia comparativa – foi realizada pelo filósofo Patrice Maniglier. Para ele, a questão do ser

[...] não está sobre a condição da negação radical do ser e do nada, mas sobre a condição de uma irrupção imprevista da equivocidade da palavra “ser” em nossas práticas ordinárias. Não a negação, portanto, mas a multiplicidade. [...] a questão do ser surge quando se percebe que a palavra “ser” poderia ser uma palavra radicalmente equívoca¹⁴.

Ecoando as reflexões de Viveiros de Castro¹⁵ sobre o problema da tradução equívoca, Maniglier também aponta para outras potencialidades do ser que não necessariamente coincidem com a metafísica ocidental do Ser. Tal estratégia implica um compromisso político com a multiplicidade ontológica. Para Maniglier, a equivocidade do ser supõe “não tanto uma visão do todo, mas sim o rasgar de um contínuo aparente”¹⁶. Essa incisão é o que poderia produzir uma compreensão melhor do que há de comensurável entre distintas práticas de conhecimento, ou seja, o exercício da variação.

Mas, ainda assim, resta a pergunta: como seria possível pensar essa variação ontológica para a compreensão dos regimes ameríndios de conhecimento? Em um de seus estudos dedicados ao contraste entre os antigos pensamentos chineses

11 HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel, op. cit.

12 SEVERI, Carlo, 2014, op. cit., p. 61.

13 CASSIN, Barbara. *Parménide* – sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être. Paris: Seuil, 1998.

14 MANIGLIER, Patrice. Manifesto para um comparatismo superior em filosofia. Tradução Richer de Souza e Melissa Mora Mello. *Veritas* – Revista de Filosofia da PUCRS, v. 58, n. 2, 2013, p. 227-271. p. 242. Disponível em: <revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/16645/10914>. Acesso em: 22 jan. 2018.

15 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*. *Tipiti*, v. 2, n. 1, 2004, p. 3-23.

16 MANIGLIER, Patrice, op. cit., p. 242.

e gregos, G. E. R. Lloyd argumentou em favor da multiplicidade ontológica, por ele compreendida como uma consequência direta das diferenças de “estilos de investigação, eles próprios constituídos por distintas perspectivas e preocupações”¹⁷. Para Lloyd, “as diferenças de perspectiva não excluem a possibilidade de pontos de contato entre aquilo que existe para que as perspectivas se estabeleçam”¹⁸, assim garantindo a existência de um espaço, igualmente comum, no qual se desenvolvem disputas e controvérsias. É de fato interessante que as especulações ameríndias não sejam sistemáticas assim como os sistemas filosóficos modernos, o que não necessariamente implica a inexistência de alguma coerência explícita ou implícita, como se suas formas de pensamento se diluíssem sempre e necessariamente em “práticas específicas, em sistemas de relação e em gêneros de discurso”, como sugeriu recentemente Severi¹⁹. O autor, de toda forma, tem razão ao se preocupar com uma potencial projeção indevida das metafísicas do Ser sobre mundos outros, assim como também Holbraad e Pedersen²⁰ estão corretos ao expressarem suas ressalvas sobre a recente proposição de ontologias alternativas às custas de materiais etnográficos não ocidentais (caso dos trabalhos recentes de Eduardo Kohn e de Tim Ingold, entre outros).

As ressalvas, entretanto, apenas anunciam os dilemas envolvidos na compreensão das estratégias alheias para refletir sobre distintos modos de existência. Quais especificidades linguísticas estariam envolvidas nas questões ontológicas pertinentes para configurações xamanísticas como as ameríndias? Se é verdade que a relação entre língua e pensamento não pode ser concebida de maneira automática e determinista²¹, tal aproximação, entretanto, não poderá jamais ser descartada por completo. A relação, por um lado, condiciona muitos dos pontos cegos e acertos tradutórios produzidos pela escrita etnográfica, além de oferecer pistas importantes sobre outros critérios de pensamento tais como os ameríndios. São exatamente esses pontos cegos que costumam obscurecer a compreensão de tais critérios; não é raro, ademais, que eles estejam diretamente associados a vícios de linguagem e de tradução

17 LLOYD, G. E. R. *The ambitions of curiosity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 91.

18 *Ibidem*.

19 SEVERI, Carlo, 2014, op. cit., p. 61. Mostrei em outro trabalho (CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska – poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011, p. 83-85, 206-226, 287-292) como os xamãs marubo produzem conversas especulativas complexas, coerentes e constantes sobre os processos de formação do que existe, bem como sobre a própria condição humana, empregando critérios de pensamento não muito distintos daqueles presentes entre os Guarani-Mbyá (CADOGAN, León, op. cit.) e entre os Yanomami (ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *La chute du ciel*. Paris, Plon, 2010). Trata-se, é verdade, daquelas sociedades nas quais parece se estabelecer um processo de transmissão de conhecimentos rituais e especiais, cujas produções verbais e intelectuais não foram intencionalmente estudadas por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*. Mas isso não quer dizer que, em outras sociedades nas quais não se nota a existência de tradições exegéticas e especulativas consolidadas em torno de expressões verbais, inexistam pressupostos menos explícitos (ou ao menos *verbalmente* menos estruturados) sobre o que existe. A tarefa (a ser aprofundada em outro trabalho) estaria, então, em compreender as condições de sua coerência.

20 HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel, op. cit., p. 55 ss.

21 Cf. HANKS, William; SEVERI, Carlo, op. cit.

que remontam a uma espécie de fantasmagoria do Ser impregnada no discurso etnográfico. A reflexão sobre o processo e o conceito de tradução não pode, portanto, ser separada do problema ontológico²². Vejamos algumas consequências de tal separação em exemplos extraídos de produções recentes da etnologia americanista, dedicados exatamente às fronteiras do humano e suas formas de relação.

O PROBLEMA DA CÓPULA ONTOLÓGICA

Em sua análise dos dados da etnografia de Jean-Michel Beudet sobre a música dos Wayãpi (falantes de tupi-guarani do Amapá), Carlo Severi tratava da relação entre música e os “‘donos’ não humanos da música”: a música, concebida como um chamado composto de um fragmento melódico, é então por ele descrita como “a encarnação musical de seu nome”²³. “Quando a música é ritualmente endereçada a um espírito invisível”, segue o autor, “sua relação entre o motivo performado e o ser visado (e imitado) se torna mais forte. Neste caso, *o espírito invisível não é mais ‘apenas imitado’ pela música. Ele ‘é’ a música*”²⁴. Em um estudo recente sobre os petróglifos do Alto Rio Negro, Stephen Hugh-Jones considera que uma parte significativa de tais marcas poderia ser concebida como um conjunto de representações dos instrumentos do Jurupari. O ponto, na realidade, é nuançado pelo autor da seguinte maneira:

[...] mas aos olhos dos indígenas, *estes não são representações, e sim a coisa real. Os petróglifos são Jurupari* em outra forma. É por isso que as pessoas devem desviar o olhar deles, e não encará-los. Nessa mesma lógica, para os Tukano, as anacondas ancestrais não chegaram meramente pelos rios; *os rios são os ancestrais* e foram criados à medida em que as cobras se moviam²⁵.

Nas duas análises, dirigidas a casos etnográficos distintos, vemos Severi e Hugh-Jones se valerem da cópula ontológica como forma de explicação de relações que, do ponto de vista moderno, seriam consideradas como contraintuitivas ou paradoxais. Um recurso similar pode ser encontrado, desta vez, na etnografia de Marisol de la Cadena sobre os quéchua da região de Cuzco (Peru), dedicada a explorar as formas de relação entre pessoas (*runakuna*, os falantes monolíngues de quéchua) e seres-terra (*earth beings*, ou *tirakuna*, “um nome composto formado

22 Tal omissão aparece de maneira surpreendente na análise recente de Holbraad e Pedersen (op. cit.) sobre a virada ontológica, o que compromete de maneira significativa o projeto metodológico ali proposto pelos autores.

23 SEVERI, Carlo, 2014, op. cit., p. 57.

24 Ibidem (grifos meus).

25 HUGH-JONES, Stephen. Escrita nas pedras, escrita no papel. In: FAUSTO, C.; SEVERI, C. *Palavras em imagens* – escritas, corpos e memórias. Marseille: Open Edition Press, 2015, p. 57-85, p. 71 (grifos meus)

por *tierra*, o termo espanhol para ‘terra’, e pluralizado pelo sufixo quéchua *kuna*²⁶. Em seu livro, a autora pretende mostrar como, apesar da convivência histórica entre peruanos limeños e falantes de quéchua do altiplano andino, as “formas de conhecer, de praticar e de fazer mundos distintos – os nossos *worldings* ou modos de fazer mundos – produziram circuitos entre si e partilharam práticas por séculos, ainda que não tenham se fundido. “Neste circuito”, segue a autora, “algumas práticas evidentemente se subordinaram, ainda que não tenham desaparecido sob aquelas que se tornaram dominantes, e nem sequer se fundiram em um único e simples híbrido”²⁷. Um dos aspectos explorados pela etnógrafa para evidenciar tais diferenças entre regimes ontológicos e suas respectivas formas de conhecimento é o das estratégias de nominação estabelecidas entre os *runakuna* (entre eles, um de seus interlocutores preferenciais, o xamã Nazario Turpo) e os *tirakuna*, tais como o imponente ser-montanha Ausangate. Vejamos como a autora concebe a suposta peculiaridade de tal estratégia:

Para os *runakuna* (Nazario incluído), *tirakuna* são os seus nomes. Mais ainda, não existe separação entre a palavra Ausangate e o ser-terra Ausangate; nenhum “significado” intermedeia o ser e seu nome. [...] seres-terra não apenas *têm* nomes; eles *são* quando mencionados, quando convocados²⁸.

Nessa passagem, Marisol de la Cadena reflete não apenas sobre o que parece ser uma característica geral da nominação ritual nos Andes mas, mais especificamente, sobre a seguinte explicação oferecida por Nazario: “Você deverá soprá-las (sobre as folhas de coca) e nomeá-los (os seres-terra). Não é por acaso que dizemos Ausangate, eles são esses nomes... (*Phukurikunki sutinmanta, manan yanqa Ausangatellachu nispa, sutiyoq kaman kashan nispa...*)”²⁹. É interessante notar a constância do uso de um verbo de cópula que estabelece uma atribuição ou, a rigor, uma identidade forte entre dois elementos postos em relação. Uma busca por outras etnografias certamente confirmaria o ponto, pois, evidentemente, este é um recurso previsto em línguas indo-europeias tais como as utilizadas pela antropologia. Não conheço a gramática quéchua, wayana, wayãpi ou tukano para dizer se as funções de cópula em tais línguas efetivamente correspondem a esse transporte, quase que imediato, que se realiza nas tentativas etnográficas de especular sobre outras formas de constituição de vínculos. Tampouco me parece aqui necessário esmiuçar as gramáticas de tais línguas para delas extrair uma conclusão que seria óbvia: de que a eventual presença da cópula gramatical em línguas ameríndias não implica na mesma metafísica do Ser associado ao problema da predicação nas línguas indo-europeias. Trata-se, a rigor, de um problema antigo. Mesmo que seja aparentemente evidente, ele pertence ao nosso vocabulário analítico, alastrado pelos mais diversos estudos que se dedicam

26 LA CADENA, Marisol de. *Earth beings – ecologies of practice across Andean worlds*. Durham & London: Duke University Press, 2015, p. xxiii.

27 *Ibidem*, p. 4.

28 *Ibidem*, p. 25

29 *Ibidem*, p. 24 (o primeiro grifo é meu).

a refletir sobre formas de conhecimento e de produção de vínculos não modernas, em princípio alheias ao problema da representação e da interposição metafórica entre dois polos de uma relação.

Para que o ponto se torne mais claro, vale recorrer a um exemplo proveniente de outra área de estudos: o clássico trabalho de David Freedberg sobre a agência das imagens, *The power of images*. Ao analisar a relação estabelecida pelos fiéis com determinada imagem figurativa (a Madona de Rocamadour, em Quercy, adorada desde os tempos medievais), Freedberg diz que tal processo de animação se torna possível porque “o signo se transformou na incorporação viva daquilo que significa”³⁰. Para o autor, é a crença que inclina o observador a postular a presença da Virgem:

[...] não se pode acreditar que a Virgem esteja na figura – ou é a figura – a não ser que se acredite na Virgem. Assim, ao desejar a sua presença e sua existência, somos levados a nos concentrar na imagem, e aquilo que nela está representado se torna novamente presente. Ela é, de maneira muito literal, reapresentada. A passagem da representação para a apresentação é crucial para que a Virgem deixe de ser vista como um sinal [*token*] e passe a ser vista enquanto tal³¹.

Fusão de imagem e de protótipo³², bem como de significante e de significado³³, são então as operações responsáveis pela produção de eficácia das imagens. Afinal, também os Nupe da Nigéria, em seus rituais iniciáticos de máscaras, poderiam supostamente ser pensados da mesma maneira: “uma vez que o performer está dentro da máscara, ele se torna inseparável da coisa que ele ‘representa’: ele é o *ndakó gboyá* [o Avô ou Ancestral Gboyá]”³⁴. A cópula ontológica, dessa maneira, parece descrever de maneira muito genérica e pouco objetiva as estratégias não modernas de produção de vínculos, bem como de supostas fusões inexplicáveis pela separação desencantada entre material e imaterial, interior e exterior, humano e não humano, e assim por diante. Não é por acaso que as pedras animadas (*lithoi empsychoi*) da Grécia arcaica supostamente se comportariam da mesma maneira. Algumas delas eram inclusive portadoras de inscrições que revelavam seus nomes: “Sou Terpon, servo da Deusa Afrodite”, dizia uma delas. Sobre as pedras animadas, Freedberg produz a seguinte explicação circular: “a pedra é encontrada, passa a ser designada como sobrenatural e, portanto, se torna sobrenatural; daí em diante – como demonstra de maneira bastante clara o uso do pronome de primeira pessoa – ela se torna animada”³⁵.

Dos Nupe da Nigéria, passando pelas figurações cristãs da Europa ocidental, bem como pelos Andes e pela Amazônia, uma estranha coincidência se revela: a mesma

30 FREEDBERG, David. *The power of images*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press, 1989, p. 28.

31 Ibidem.

32 Ibidem, p. 30.

33 Ibidem, p. 32

34 NADEL apud FREEDBERG, David, op. cit.

35 FREEDBERG, David, op. cit., p. 67.

forma de predicação existencial, que poderia servir, como no caso de Freedberg, para fundamentar uma espécie difusa de animismo pré ou não moderno, caracterizado pelo mecanismo subjetivo da crença e pela fusão daquilo que a metafísica da representação decidiu separar. A explicação, assim, é ativada de maneira automática toda vez que a análise se confronta com um caso limite, que desafia a sua capacidade de imaginação etnográfica. Além do mais, quando a análise se fia à noção de crença ou à mobilização de critérios de atribuição de verdade, ela também termina por reduzir os dilemas ontológicos alheios a uma questão psicológica ou subjetiva. É o que bem apontou Viveiros de Castro³⁶ ao alertar que as metafísicas outras não são uma mera questão de opinião ou de proposições linguísticas.

Essas posições, é certo, não estão distribuídas da mesma maneira entre os autores acima citados, dos quais apenas Severi e Freedberg aderem com mais constância aos recursos cognitivos e subjetivos tais como os envolvidos na noção de crença. Não se trata aqui de desvalidar etnografias, todas elas competentes, com base em análises linguísticas, que efetivamente não detêm o monopólio da validação do conhecimento etnográfico. Trata-se, isto sim, de atentar para determinado vício da linguagem analítica que transforma a capacidade de levantar questões ontológicas pela etnografia em uma petição de princípio desprovida de reflexividade. Por vezes, entretanto, o uso da cópula não impede necessariamente que tais questões sejam desenvolvidas de maneira mais interessante, terminando por produzir uma perturbação tradutória na teoria etnográfica. É o caso dos estudos de Marilyn Strathern sobre a Melanésia, como vemos na seguinte passagem de *Partial connections*: “não há diferença entre uma sequência de conchas e a matrinhagem, entre um homem e um poste de bambu, entre um inhame e um espírito. Um ‘é’ o outro, na medida em que evocam de maneira equivalente a percepção de relações”³⁷. Não fosse o complemento da última frase acima destacado, a interpretação da autora recairia nos mesmos vícios dos demais autores. Na falta de outro recurso gramatical, Strathern parece usar a cópula predicativa para evidenciar o peculiar estatuto da estética melanésia, cujo objetivo não é produzir uma fusão indistinta entre humano e não humano, mas sim evidenciar o resultado de relações acumuladas pelo gênero e pelas relações de dádiva.

De toda forma, a ênfase na cópula ontológica permanece constante e indica algo relevante: não exatamente a falta de embasamento linguístico (embora fundamental, não é este o conhecimento indispensável para a produção de teorias etnográficas), mas sim de desconfiança tradutória de muitos dos estudos que se prestam, justamente, a refletir sobre os regimes de conhecimento alheios ao problema

36 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, 2002, p. 113-148. p. 130.

37 STRATHERN, Marilyn, 2005, op. cit., p. 118 (grifos meus).

moderno da representação³⁸. Do contrário, a mesma fórmula retórica (“X não é uma representação de Y; X é Y”) não seria sacada do bolso exatamente nos momentos em que se trata de refletir sobre outros modos de produção de vínculo e suas vastas consequências políticas, sociológicas, epistemológicas e ontológicas. Mas poderia ser de outra forma? Poderíamos, mais ainda, escrever de outra maneira?

Talvez este seja apenas um detalhe pouco relevante. Seja como for, ele impede a imaginação etnográfica de produzir especulações sobre o “ser” como uma palavra equívoca, como queria Maniglier, e nos remete novamente a certa univocidade do ser, capaz de fundir sujeito e predicado em uma só presença, avessa por princípio aos dilemas da representação. Tudo se passa, assim, como se essa metafísica da presença pudesse ser aplicada a toda e qualquer forma não moderna de vínculo entre humano e não humano. Mas e se houver outros critérios de mediação? E se muitos dos sistemas gramaticais com os quais lidamos não se vincularem a essa metafísica e forem capazes de produzir outras equívocidades? Se a tentativa de extrair de tais sistemas gramaticais propriedades especulativas é arriscada, mas não impossível, não deixa de ser patente a projeção das propriedades ontológicas provenientes de nossos critérios linguísticos sobre os de outrem.

Como bem sabemos, esses critérios são herdeiros diretos de uma “situação linguística” específica (entre outras tantas possíveis) que tornou o ser, por sua função lógica, uma “noção objetivável”³⁹, passível de gerar todo aquele edifício ontológico que encontra na *Metafísica* de Aristóteles um de seus pilares fundadores. Essa “vocação filosófica” é, assim, uma entre outras consequências desencadeadas pela variedade de empregos de “ser” nas línguas indo-europeias; algo que, esclarece Benveniste, não é de modo algum universal ou mesmo necessário⁴⁰. Aliás, é bem essa a desconfiança do célebre linguista com relação à comparação com o ewe, uma língua falada no Togo, para a qual cinco verbos fariam as vezes do que entendemos como ser. É o caso do verbo *le*, que conjuga uma determinação existencial a uma espacial e outra temporal. Benveniste termina por concluir o seguinte: “não saberíamos dizer que

38 Uma atenção aos usos de línguas indo-europeias como o português por indígenas (no Brasil, por exemplo), muito frequentemente feito através do mesmo recurso à cópula predicativa, renderia discussões interessantes que não posso conduzir aqui. Seria para tanto necessário, em primeiro lugar, não subestimar a capacidade de subversão especulativa inscrita na criatividade linguística indígena, cuja reinvenção do português é de tal forma complexa que frequentemente indica um rendimento conceitual alternativo. Ao cotejar discursos transcritos em português com traduções diretas das línguas nativas, a fim de refletir sobre os dilemas conceituais (e por vezes eminentemente poéticos) derivados de tal transporte tradutório, tal empresa poderia oferecer pistas importantes para uma compreensão descolonizada da adoção de uma segunda língua (a metropolitana) por segmentos sociais frequentemente postos em situação de dominação crônica.

39 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes/Editora da Unicamp, 1995, p. 77.

40 *Ibidem*, p. 79.

lugar ocupa o 'ser' na metafísica *ewe*, mas *a priori* a noção deve articular-se de maneira inteiramente diferente⁴¹.

Em marubo, uma língua da família pano sobre a qual produzi diversos trabalhos, a partícula (*iki*), que costuma ser descrita como “cópula” pelos linguistas⁴², não é a única a surgir nos momentos em que vínculos extra-humanos são tematizados. Mesmo quando aparece, a mera análise linguística não seria suficiente para postular uma relação de identificação completa e genérica, como se não houvesse critérios suplementares de mediação usados para refletir sobre os vínculos. No trecho abaixo, a parteira e mestra dos desenhos *kene* Nazaré Rosãewa conversava comigo sobre o processo de “sucurização” de seu falecido esposo xamã, cujo corpo, que era chamado de João Pajé, servia de envoltório-casa para seu duplo sucuri, chamado de Kana Ina. Nesse momento da conversa⁴³, ela cita a fala de seu falecido esposo sobre o devir-sucuri de seu duplo (*vaká*). Em seguida, retoma sua fala e produz uma reflexão geral sobre o processo:

“*Ea vëchaya.*

Ea vëcha-ya.

1sABS sucuri-ATR

“Eu sucurizado.

Naivo, neno na oĩ, neno tae pemaneki kene aya,

Na-ivo, neno na oĩ, neno tae pemane-ki kene aya,

DEMprox-GENR aqui DEMprox ver aqui pé costas-LOC desenho ter

Estes, olhe aqui, aqui nas costas do pé tem desenho

naivo kene aya, kene mashteya.

na-ivo kene aya, kene mashte-ya.

DEMprox-GENR desenho ter desenho terminar-PRF

tem estes desenhos, o desenho terminado.

41 Ibidem. É importante lembrar que as conclusões de Benveniste não implicam em uma reificação da língua, que serviria como critério e determinação para as formas de pensamento: “Nenhum tipo de língua pode por si mesmo e por si só favorecer ou impedir a atividade do espírito. O voo do pensamento liga-se muito mais estreitamente às capacidades dos homens, às condições gerais da cultura, à organização da sociedade que à natureza particular da língua”. Ibidem, p. 80.

42 Em shipibo-konibo, outra língua pano muito próxima do marubo, a cópula *iki* se baseia no verbo intransitivo *ik-*, além de também possuir força ilocucionária, de acordo com: VALENZUELA, Pilar. *Transitivity in Shipibo-Konibo grammar*. PhD Dissertation, University of Oregon, 2003, p. 257; 294.

43 A conversa está publicada integralmente em CESARINO, Pedro de Niemeyer, 2011, op. cit., p. 76 ss, mas sem a análise linguística aqui apresentada. Para o presente texto, revisei a tradução original na tentativa de enfatizar as variações relacionadas ao problema da cópula (ou de sua ausência). Legendas adotadas: 1s – 1ª pessoa singular; ABS – caso absolutivo; ASS – assertivo; ATR – atributivo condição permanente; CNS – consecutivo; COMP – comparativo; DEMprox – demonstrativo proximidade; DEMdist – demonstrativo distância; DIR – direcional; ENF – enfático; GENR – genérico; HAB – habitual; LE – língua especial; LOC – locativo; NEG – negativo; PRF – aspecto perfectivo.

Na mevi petxiri kene aya,
Na mevi petxi-ri kene aya,
DEMprox mão costas-DIR desenho ter
Nas costas das mãos tem desenho,

nenó shotxinamã kene aya,
nenó shotxi-namã kene aya,
aquí peito-LOC desenho ter
aquí no peito tem desenho,

nenó tamẽ pespã, nenó kene aya ea, aská ea.”
nenó tamẽ pespã, nenó kene aya ea, aská ea.”
Aquí rostoLE aquí desenho ter IS assim IS
aquí no rosto tem desenho, eu assim mesmo.”
[...]

Askásho vëcha yorarvi,
Aská-sho vëcha yora-rvi,
assim-CNS sucuri gente-ENF
Por isso sucuri gente mesmo,

askásho wa yora ikitōki manã imismarvi.
aská-sho wa yora iki-tō-iki manã i-miska-ma-rivi.
assim-CNS DEMdist gente ser-COMP-ASS terra viver-HAB-NEG-ENF
por isso aquele que é como gente não costuma viver na terra,

Wakã, waka niá.
Wakã, waka niá.
rioLOC rio viver
Está no rio, vive no rio.

Na tradução acima, optei por usar o verbo ser apenas na penúltima linha, em que a cópula *iki* ocorre em uma construção comparativa. Sem ser metafórica, ela pretende mostrar como os duplos dos corpos-sucuri são gente assim como os Marubo. Mas como, mais especificamente, se daria tal aproximação? Nas outras frases, a ausência de cópula não impede a reflexão sobre os vínculos gente-sucuri, que são dados pela ênfase na aproximação paratática dos termos “sucuri” e “gente” (*vëcha yorarvi*) e, mais importante, pela marcação do aspecto perfectivo na primeira frase, “Eu sucurizado” (*Ea vëchaya*). No mais, a narrativa evidencia o devir-sucuri através de uma dêixis sofisticada, que demonstra o processo de cobertura do corpo do duplo de João Pajé pelos padrões-sucuri, compostos por séries de losangos conectados em seus vértices (*vëchã kene*). O processo todo, portanto, é bem distinto de uma suposta fusão anímica genérica entre determinado homem e a serpente constritora, que poderia ser glosado por um etnógrafo desavisado como “não se trata de uma metáfora para relações sociais: ele é mesmo uma sucuri”. Ora, o corpo-carcaça (*shaká*) de João Pajé

era efetivamente uma pessoa comum, mas seu duplo (*vaká*) é que se “sucurizava” a partir do acúmulo de diversos processos tais como a alteração estética, a troca de substâncias e o parentesco estabelecido com essas gentes outras. No fim, esse duplo não passa a adotar o aspecto da serpente, a se fundir ou se somar com o animal, mas sim a adquirir as qualidades corporais desses insólitos humanoides boídeos, que, entre outras características, têm os corpos elásticos e as juntas flexíveis associados a uma silhueta de tipo “humano” genérica⁴⁴.

Vemos assim como toda uma série de critérios suplementares para as relações entre humano e não humano é postulada nesse devir-sucuri. Esses critérios versam sobre a extensão gradual de aspectos-sucuri sobre um corpo humanoide de base que, aos poucos, começa para si mesmo a se perceber desenhado, muito embora não necessariamente seja visto dessa forma por uma pessoa comum – no caso Nazaré Rosãewa, que era a destinatária das palavras de João Pajé acima citadas. De toda forma, o que se percebe em tal processo é algo distinto de uma fusão indistinta entre humano e não humano que se contraporía a um referente estável e neutro (o moderno) e mais uma espécie de *bifurcação ou variação posicional da referência*. É essa variação que garante a possibilidade do equívoco (no sentido dado por Viveiros de Castro⁴⁵) e da decorrente multiplicação dos estatutos alternativos do humano.

Outro recurso comum para a visualização de tal variação através do discurso consiste em complexificar a construção enunciativa por uma série de construções em abismo, características de discursos e cantos xamânicos como os dos Marubo, dos Araweté e de tantos outros. Um indício de tal regime de enunciação pode ser visto no próprio trecho acima traduzido⁴⁶, no qual a locutora cita as palavras de seu esposo, que fala sobre seu processo de sucurização. Casos análogos foram estudados recentemente por Heurich entre os Araweté. Dando continuidade à atenção pioneira ao problema da enunciação xamânica inaugurado por Viveiros de Castro (1986), Heurich⁴⁷ mostra como palavras tais como inimigo, tatu, gente, entre outras, não possuem um referente fixo, pois são antes submetidas a uma variação posicional (ou de mundos, nos termos do autor) exprimida exatamente através da complexidade enunciativa. Vejamos, então, como isso se relaciona ao problema da virtualidade e da composição da pessoa em xamanismos como o marubo.

44 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*, op. cit.

45 Idem, 2004.

46 Entre vários outros exemplos explorados com mais detalhes por mim em: CESARINO, Pedro de Niemeyer, 2011, op. cit.

47 HEURICH, Guilherme O. *Música, morte e esquecimento na arte verbal araweté*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional /UFRJ, 2015, p. 154-155.

CONHECIMENTO E VIRTUALIDADE

Os Marubo postulam uma bifurcação de todos os existentes entre os aspectos “corpo/carça” e os aspectos “duplo”. Dessa forma, a cena acima descrita implica em uma reflexão sobre dois processos paralelos: o da vida cotidiana de João Pajé-corpo e de sua duplicação em gente-sucuri. As séries paralelas bifurcadas, como se sabe, são uma constante entre outras ontologias xamanísticas ameríndias⁴⁸. Fenômenos como o acima descrito não produzem exatamente, da parte daqueles que se engajam em rituais xamânicos, a crença na transformação do corpo do xamã em um animal. Nas sessões de pajelança que testemunhei, o corpo do xamã *romeya* permanece em seu aspecto normal, muito embora dê abrigo a uma multiplicidade de espíritos que ali chegam para cantar. Essa multiplicidade, que se faz notar através de seus cantos, danças, ensinamentos e curas, se transforma em um indício de uma miríade virtual de agentes humanoides bem mais vasta do que os poucos que ali decidem chegar.

A audiência sabe, assim, que o xamã alterado ali presente (ou seja, o seu invólucro corporal) *não é exatamente* o duplo de uma sucuri, por exemplo, mas sim aquele que *transporta*, isto é, que cita e que torna audível/visível um agente-sucuri outro. Esse agente outro *não se funde* ao corpo de determinado xamã em uma espécie de identidade paradoxal quimérica⁴⁹, mas antes coabita o corpo-receptáculo a partir de sua posição virtual. A pessoa marubo é uma disposição fractal que prevê um embutimento da escala espacial e arquitetônica externa (composta pela maloca em que estão as pessoas) em uma escala interna (a maloca em que vivem os duplos da pessoa)⁵⁰. Longe de ser metafórica, essa disposição do corpo como espaço arquitetônico escalar é também desenvolvida ao menos pelos Yanomami⁵¹. Ela termina por demandar uma série de critérios de mediação e de aderência da audiência com relação à identidade ontológica complexa que ali se apresenta e que costumamos individualizar em nossa escrita etnográfica como “xamã” ou “pajé”.

Um desenho feito certa vez por Benedito Keninawa, professor e aprendiz de pajé marubo, revela bem o ponto. O desenho é uma espécie de esquema didático endereçado a mim, na tentativa de explicar o que seria afinal das contas um pajé. Ele segue acompanhado de minha tradução das lendas, escritas em marubo pelo autor no original.

48 Lima foi uma das primeiras a formular o fenômeno em termos similares para os Juruna. LIMA, Tania Stolze.

O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 21-47.

49 SEVERI, Carlo. *Le principe de la chimère*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/ Musée du Quai Branly, 2007.

50 CESARINO, Pedro de Niemeyer, 2011, op. cit.

51 Cf.: ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi, op. cit.

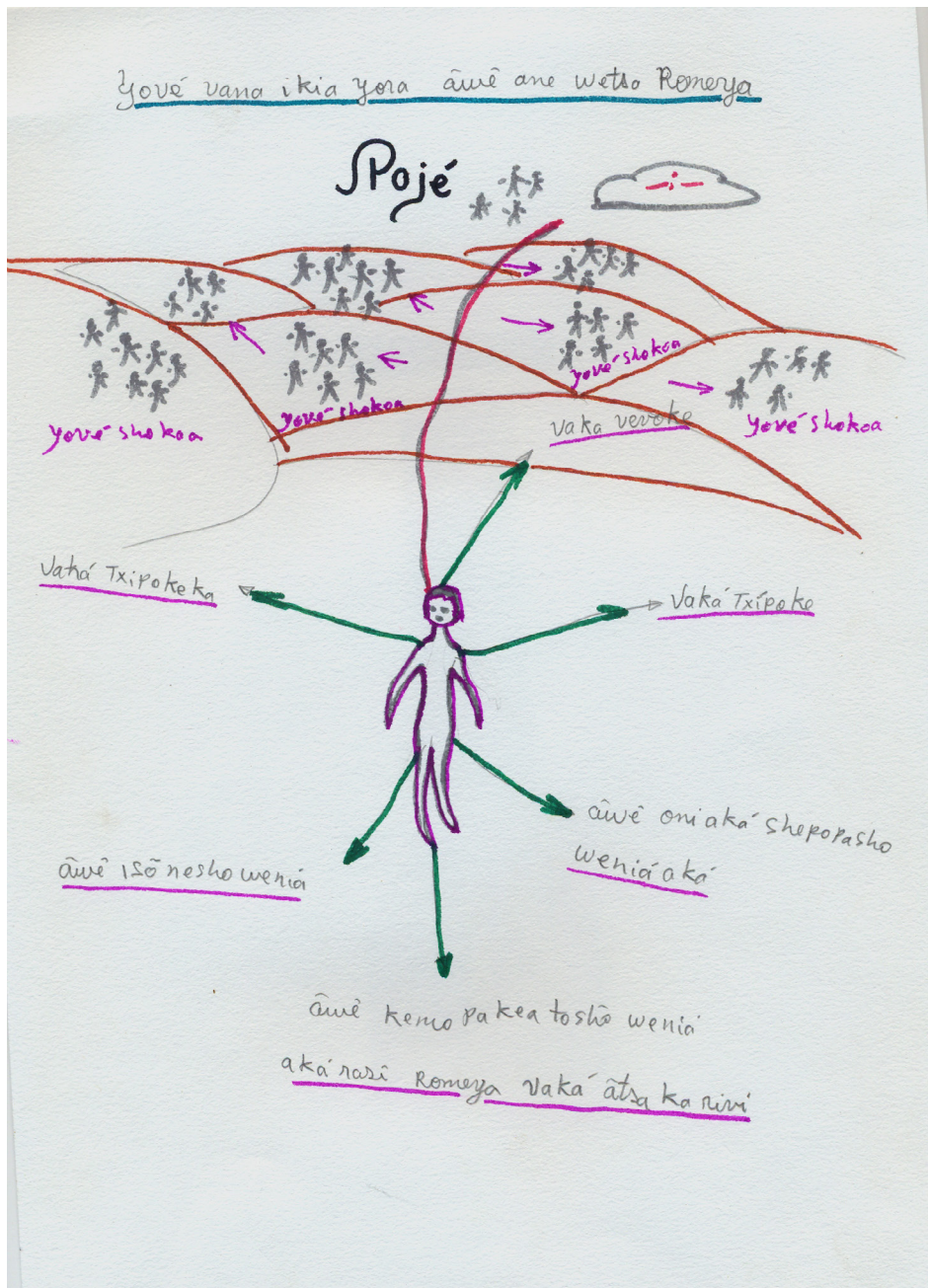


Figura 1 – Benedito Dionísio Marubo Keninawa. “Pajé”, 2005

TRADUÇÃO DAS LEGENDAS

[centro superior]

Yove vana ikia yora awen ane wetsa Romeya

“Pessoa citadora das falas dos espíritos cujo outro nome é pajé/Romeya”

[faixa superior intermediária/montanhas]

Yové shokoa,

“espíritos reunidos” (diversas vezes)

[seta superior]

vaká vevoke,

“duplo mais velho”

[seta esquerda]

vaká txipokeka,

“duplo mais novo”

[seta direita]

vaká txipoke,

“duplo do meio”

[seta inferior esquerda]

awen isōnesho wenía,

“[duplo] surgido de sua urina”

[seta inferior direita]

awen oni aká shepopasho wenía aká,

“[duplo] surgido do resto de sua ayahuasca”

[seta inferior]

awen kemo pakeatōsho wenía,

“[duplo] surgido de sua saliva”

[faixa inferior]

akárasin romeya vaká ātsarivi,

“estes são os diversos duplos do pajé”

A imagem mostra a multiplicidade de duplos de que se constitui “pajé”, que, aqui como em outros mundos ameríndios, é uma posição provisória e instável, de saúde corporal frágil e inconstante, nem sempre apta a conter a dispersão potencial de seus aspectos. O desenho se divide, ainda, em dois eixos fundamentais, indicados pela direção superior ou inferior das setas. A tríade de duplos/setas superiores (que, na verdade, se completa por uma quarta linha não acabada, provavelmente elaborada

para esquematizar o duplo do olho, *verô yochin*) é aquela dos irmãos, caracterizada por um vínculo privilegiado com a multiplicidade dos agentes que costumamos chamar de “espíritos”. Esse vínculo se estabelece enquanto dura o corpo/posição do *romeya*, que congrega tais multiplicidades durante sua existência, mas, também, depois de sua morte ou desintegração, na qual os duplos passarão a viver com os espíritos aí distribuídos em suas colinas (*matô*), ou seja, em suas moradas infinitas. O eixo inferior, por sua vez, indicaria, no caso de uma pessoa ordinária, os duplos que não têm destino privilegiado e que permanecem aqui nesta terra sob a forma de espectros desgarrados e desgarrados. À exceção, talvez, do duplo da urina, o *romeya* possui outros tantos duplos derivados de suas extensões “enteógenas” (a ayahuasca, o rapé e a saliva desprendida pelo consumo de tais extensões) que são também multiplicidades. Quando um pajé cospe no chão ou deixa derrubar a sua ayahuasca ou exala uma nuvem de pequenas partículas de rapé, ele prolifera uma multiplicidade de duplos que são também espécies de irmãos mais velhos.

Para o xamanismo marubo, assim como para o yanomami descrito por Davi Kopenawa em *A queda do céu* e tantos outros, o que designamos por “espírito” se refere, se vale seguir a sugestão precisa de Viveiros de Castro⁵², a uma multiplicidade simultaneamente anterior e contemporânea à existência dos atuais humanos. Poderíamos dizer então, pelos termos de Manuel de Landa, que eles são, enquanto multiplicidade virtual, os “componentes vitais do mundo objetivo”⁵³, sem os quais este mundo não poderia existir. O conhecimento humano, tal como concebido por xamanismos como o dos Marubo, pode ser compreendido como uma tentativa de devir tal multiplicidade via a transformação dos corpos atualmente existentes. Com isso, a possibilidade de uma aliança com tais agentes se tornaria possível e daria margem para um futuro póstumo melhor.

O uso da noção de virtual, realizado por mim em trabalhos anteriores, foi recentemente comentado por Pierre Déléage. O autor, especialista também nas artes verbais e no xamanismo de um povo falante de língua pano, concorda com meu uso da noção de virtual para tratar das configurações xamanísticas, exceto por um ponto significativo. Déléage⁵⁴ acha que o virtual é uma propriedade que só pode existir depois ou a partir dos processos de aprendizagem, ao passo que, de meu ponto de vista, essa dimensão do real seria independente de tais processos. Déléage elabora a questão ao tratar, em um livro recente, de meus dados e estudos sobre a relação entre desenhos e cantos xamânicos⁵⁵. Ele se refere ao meu estudo de um esquema triádico (baseado nas unidades *surgimento*, *trajeto* e *estabelecimento*) que serve de base para a composição de cantos que versam sobre a origem de espíritos e outros agentes, bem como sobre as possibilidades de neutralizá-los através da ação ritual. Esse esquema de base (surgimento/trajeto/estabelecimento) estaria presente não apenas na estrutura de fórmulas verbais que compõem os cantos, mas, também, nos desenhos que alguns

52 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, v. 15, n. 14-15, 2006, p. 319-39.

53 DE LANDA, Manuel. (2002). *Intensive science and virtual philosophy*. Londres: Bloomsbury, 2012, p. 24.

54 DÉLÉAGE, Pierre. *Lettres mortes*. Essai d'anthropologie inversée. Paris: Fayard, 2017, p. 145.

55 CESARINO, Pedro de Niemeyer, 2011, op.cit.; 2013, op. cit.

xamãs marubo realizaram a meu pedido e, ainda, nas coreografias de diversos dos festivais marubo.

O recurso à noção de virtual não é novo na antropologia ou na etnologia americanista. Foi usado antes, por exemplo, por Lévi-Strauss⁵⁶ ao definir o mito como um objeto virtual, cujas propriedades estruturais se pensam entre si e *a despeito do sujeito* mas, também, por Viveiros de Castro em seus estudos sobre as relações de afinidade na Amazônia. Viveiros de Castro pôde, a partir daí, pensar a relação entre uma referência temporal primeira e outra atual, através da noção de virtual⁵⁷. Mas por quais razões eu teria empregado tal noção e por que Déléage discorda da maneira pela qual eu a compreendo? Viveiros de Castro estava preocupado em mobilizar a noção de virtual para explicar o problema da afinidade na Amazônia e, através daí, da relação entre os tempos míticos e o tempo atual. Para mim, o conceito não apenas traduzia de maneira muito produtiva as configurações multiposicionais da cosmologia marubo como, também, os processos de aquisição e de transmissão do conhecimento.

Ao tratar dos conceitos deleuzianos, o filósofo Manuel de Landa explica que as multiplicidades demandam um estatuto ontológico para que possam ser compreendidas. Esse estatuto ontológico deve ser outro que o derivado da relação entre real e irreal, pois as multiplicidades devem ser mais bem compreendidas através da relação virtual-atual. O virtual, portanto, é também real; ele se constitui, como dizíamos, como um “componente vital do mundo objetivo”⁵⁸. Deleuze e Guattari, por sua vez, definem a multiplicidade “não pelos elementos que a compõem em extensão, nem pelos caracteres que a compõem em compreensão, mas pelas linhas e dimensões que ela comporta em ‘intensidade’. Se as dimensões são alteradas, se são subtraídas ou somadas, muda-se de multiplicidade”⁵⁹. As consequências de tal pressuposto para a noção de devir são conhecidas: “Essas multiplicidades de termos heterogêneos, que cofuncionam por contágio, entram em certos *agenciamentos*, e é assim que o homem opera os seus devires-animais”⁶⁰.

O que costumo chamar de “xamanismo marubo” é, assim, uma configuração cosmológica que pode ser traduzida a partir de tais conceitos, ou seja, uma multiplicidade intensiva de posições que se atualizam neste ou naquele estado ou singularidade possível de tipo “porco do mato”, “humano” ou “sucuri”. Em outros termos, a estabilização provisória dos corpos, que se tornam então tangíveis, visíveis e comunicáveis para a experiência ordinária, pressupõe uma fuga potencialmente infinitesimal, na qual essas mesmas posições estabilizadas se agenciariam com outras complexidades possíveis. Poder-se-ia dizer então que os agentes potencialmente postos em relação derivam de um plano virtual de agenciamentos para ocupar esta ou aquela posição provisória. O tal do “xamanismo” seria, então, uma estratégia

56 LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 20, 25.

57 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2002, op. cit., p. 124.

58 DE LANDA, Manuel, op. cit., p. 24.

59 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, op. cit., p. 299.

60 Ibidem, p. 296

necessária para controlar e mediar os riscos derivados de tais passagens entre o virtual e o atual.

O campo virtual de que se compõe o conhecimento de cantos e coreografias, portanto, não poderia de forma alguma ser *posterior* ao aprendizado dos mesmos, pois ele não é uma propriedade ou um efeito do Sujeito. Uma coisa, portanto, seria identificar uma posição possível (tal como aquela ocupada pelo corpo do desenho de Benedito) como um “sujeito” capaz de produzir enunciados, de ocupar uma perspectiva. Outra implicaria em pressupor o Sujeito como substância ou entidade metafísica, que seria o responsável ou depositário último dos processos de produção e de aquisição de conhecimento. Esta segunda alternativa é incompatível com a maneira pela qual a configuração cosmológica marubo me foi explicada. Ora, mas ela também é incompatível com os pressupostos modernos sobre a produção de conhecimento, para os quais matrizes virtuais só poderiam ser compreendidas como uma espécie de arte da memória dependentes de algum foro interno, de algum processo cognitivo disparado inicialmente por um Sujeito que coincide com o próprio Homem, situado no centro de sua ontologia. A reflexão etnográfica deveria, portanto, mediar tal diferença de pressupostos a fim de não tomar uns pelos outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como relacionar o problema da virtualidade acima tratado com a questão da cópula predicativa e das estratégias linguísticas alternativas para a produção e reflexão sobre os vínculos extra-humanos? Em casos como o marubo, a presença de uma identidade e de um enunciator complexo como o do xamã serve como *indicação* de um plano virtual, como se aquele corpo ali visível fosse não uma fusão paradoxal de predicados, mas uma remissão ao jogo das posições potenciais e atuais⁶¹. Essa remissão é permeada por uma dialogicidade complexa, notável nas longas sessões xamânicas durante as quais homens e mulheres instruídas nos assuntos especiais entretêm suas especulações sobre a identidade e os propósitos de determinado conjunto de visitantes extra-humanos. Essas especulações se dão a partir de critérios de mediação e de tradução: nesse momento, em qual lugar estará determinado aspecto atrelado ao xamã-corpo? Quem será o recém-chegado, que transmite esse canto? Entre os Marubo, corpos doentes (sejam eles os de xamãs ou de pessoas comuns) também são submetidos ao mesmo tipo de escrutínio, através do qual um conjunto de xamãs rezadores (os *kenchintxo*) investiga os agentes que, no plano virtual, sequestram, seduzem ou molestam o duplo da pessoa. De toda forma, não é sobre *esse* corpo visível que incide a sobreposição de identidades e a confusão dos vínculos humano/extra-humano, mas sim sobre o pano de fundo multiposicional. Tudo se passa, assim, como se o corpo doente e/ou alterado fosse antes um mediador capaz de apontar não para a instabilidade do ser ou do ente – princípios conceituais incompatíveis com os casos em pauta – mas sim para existentes marcados por uma variação posicional virtual.

Assim, a pressuposição da fusão de identidades sobre a qual falávamos acima

61 CESARINO, Pedro de Niemeyer. Eventos ou textos? A pessoa múltipla e o problema da tradução das artes verbais amazônicas. In: DAHER, A. (Org.). *Oral por escrito*. Chapecó: Argos/Ed. da UFRJ. No prelo.

implica em imaginar que não exista nenhuma forma alternativa de mediação entre existentes ou, em outros termos, que nenhuma forma de “consciência crítica”⁶² sobre identidades complexas esteja em jogo nas relações xamanísticas tais como as aqui comentadas. Tudo se passaria, portanto, como se a presunção de identidade ou de *personitude* de fenômenos tais como montanhas, petróglifos, efígies e corpos de xamãs fosse imediata, baseada em um problema de identidade ontológica nem sempre traduzível de maneira direta nas línguas ameríndias. O contrário disso, entretanto, não deve ser a remissão aos ameríndios de uma racionalidade prática universal avessa a ontologias exóticas produzidas por antropólogos, se vale recordar aqui os termos da velha disputa entre Sahlins e Obeyesekere⁶³. Tampouco implicaria em pressupor essa adesão a identidades complexas como a de xamãs ao mecanismo subjetivo da crença e ao efeito perlocucionário da *performance*, como quer Severi⁶⁴.

Uma outra estratégia se faz necessária. Ela parece estar atrelada à associação profunda entre tradução e proliferação conceitual que, como vimos, é fundamental para que linguagens analíticas das mais diversas se contaminem e se reinventem, ao invés de permanecerem colonizadas por apenas um estilo provinciano de pensar. De fato, uma análise mais atenta do problema da tradução pode oferecer elementos importantes para compreender a maneira como os vínculos são elaborados ou como determinadas questões ontológicas são colocadas por regimes de conhecimento como os ameríndios. Tais problemas certamente não são os únicos a oferecer elementos para os modos de se conceber os limites do humano, muito embora certamente não possam ser desprezados por quem se interessa em explorar o alcance imaginativo da etnografia.

SOBRE O AUTOR

PEDRO DE NIEMEYER CESARINO é professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), nas áreas de pesquisa Antropologia das Formas Expressivas e Etnologia Indígena, e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP).

E-mail: pncesarino@usp.br

62 LATOUR, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?. *Horizontes Antropológicos*, v. 14, n. 29, 2008, p. III-150.

63 BOROFKY, Robert. Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins: CA* Forum on theory in anthropology. *Current Anthropology*, v. 38, n. 2, 1997, p. 255-282.

64 SEVERI, Carlo. Memory, reflexivity and belief – reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, v. 10, n. 1, 2002, p. 23-40. p. 38.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *La chute du ciel*. Paris: Plon, 2010.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@u*, v. 5, n. 1, 2014, p. 7-28.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes/Editora da Unicamp, 1995.
- BOROFKY, Robert. Cook, Lono, Obeyesekere and Sahllins: CA* Forum on theory in anthropology. *Current Anthropology*, v. 38, n. 2, 1997, p. 255-282.
- LA CADENA, Marisol de. *Earth beings – ecologies of practice across Andean worlds*. Durham & London: Duke University Press, 2015.
- CADOGAN, León. (1946). *Ayvu rapyta – textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Ceaduc-Cepag, 1997.
- CASSIN, Barbara. *Parménide – sur la nature ou sur l'étant*. La langue de l'être. Paris: Seuil, 1998.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska – poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.
- _____. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. *Mana*, v. 19, n. 3, 2013, p. 437-471.
- _____. (Org.). *Quando a terra deixou de falar – cantos da mitologia marubo*. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- _____. A voz falível – ensaio sobre as formações ameríndias de mundos. *Literatura e Sociedade*, n. 19, 2014, p. 76-99.
- _____. Eventos ou textos? A pessoa múltipla e o problema da tradução das artes verbais amazônicas. In: DAHER, A. (Org.). *Oral por escrito*. Chapecó: Argos/Ed da UFRJ. No prelo.
- CLASTRES, Pierre. (1974). *Le grand parler*. Paris: Seuil.
- DE LANDA, Manuel. (2002). *Intensive science and virtual philosophy*. Londres: Bloomsbury, 2012.
- DÉLÉAGE, Pierre. *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2009.
- _____. *Lettres mortes*. Essai d'anthropologie inversée. Paris, Fayard, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- FREEDBERG, David. *The power of images*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press, 1989.
- HANKS, William; SEVERI, Carlo. Translating worlds. The epistemological space of translation. *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014, p. 1-16.
- HEURICH, Guilherme O. *Música, morte e esquecimento na arte verbal araweté*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional /UFRJ, 2015.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn – an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- HUGH-JONES, Stephen. Escrita nas pedras, escrita no papel. In: FAUSTO, C.; SEVERI, C. *Palavras em imagens – escritas, corpos e memórias*. Marseille: Open Edition Press, 2015, p. 57-85.
- LATOUR, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?. *Horizontes Antropológicos*, v. 14, n. 29, 2008, p. III-150.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.
- LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 21-47.
- LLOYD, G. E. R. *The ambitions of curiosity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MANIGLIER, Patrice. Manifesto para um comparatismo superior em filosofia. Tradução Richer de Souza e Melissa Mora Mello. *Veritas – revista de Filosofia da PUCRS*, v. 58, n. 2, 2013, p. 227-271. Disponível

em: <revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/16645/10914>. Acesso em: 22 jan. 2018.

SEVERI, Carlo. Memory, reflexivity and belief – reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, v. 10, n. 1, 2002, p. 23-40.

_____. *Le principe de la chimère*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/ Musée du Quai Branly, 2007.

_____. Transmutating beings – a proposal for an anthropology of thought. *Hau*, v. 4, n. 2, 2014, p. 41-71.

STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift*. Berkeley: The University of California Press, 1988.

_____. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press, 2005.

VALENZUELA, Pilar. *Transitivity in Shipibo-Konibo grammar*. PhD Dissertation, University of Oregon, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, 2002, p. 113-148.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, v. 2, n. 1, 2004, p. 3-23.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, v. 15, n. 14-15, 2006, p. 319-39.

O dia em que virei índio – a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora

[The day I became indigenous – the ontological identification with the other as decolonizing metamorphosis

Renzo Taddei¹

RESUMO • Este texto combina reflexões sobre as dificuldades encontradas em meu trabalho etnográfico junto à Fundação Cacique Cobra Coral, em especial no que diz respeito a transformações na forma como a alteridade foi vivida ao longo do processo etnográfico, com críticas de antropólogos indígenas à antropologia e suas práticas, de modo a fazer com que elementos da pesquisa etnográfica iluminem, na medida do possível, dimensões pouco compreendidas das referidas críticas. O texto então busca oferecer algumas reflexões sobre os impactos do aparecimento de todo um contingente de antropólogos declaradamente “animistas” dentro de um contexto em que a antropologia tacitamente reproduz, em algumas de suas práticas, o naturalismo materialista das ciências ditas “duras”. • **PALAVRAS-CHAVE** • Animismo; espiritualismo; umbanda; antropologia indígena; descolonização da antropologia. •

ABSTRACT • This text combines reflections on the challenges encountered by me in my ethnographic work with the Cacique Cobra Coral Foundation, in special in what concerns the transformation in the way alterity was experienced throughout the ethnographic process, with criticisms made by indigenous anthropologists to anthropology and its practices, with the goal of making elements of the ethnographic research illuminate, as much as possible, uncomprehended dimensions of the mentioned criticisms. The text then offers some reflections on the impacts of the appearance of the whole contingent of self-declared “animist” anthropologists, in a context in which anthropology tacitly reproduces, in some of its practices, the materialistic naturalism of the so called “hard” sciences. • **KEYWORDS** • Animism; spiritualism; umbanda; indigenous anthropology; decolonization of anthropology. •

Recebido em 18 de janeiro de 2018

Aprovado em 7 de março de 2018

TADDEI, Renzo. O dia em que virei índio – a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 289-306, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p289-306>

¹ Universidade Federal de São Paulo (Unifesp, Santos, SP, Brasil).

PARTE I

O argumento central deste texto se constrói em torno de três elementos. O primeiro diz respeito ao fato de que a existência da antropologia, enquanto disciplina acadêmica multinacional, funda-se na adoção tácita dos pressupostos ontológicos em voga desde o contexto sociocultural de sua fundação, a saber, o naturalismo materialista novecentista imperante no meio acadêmico em países como Inglaterra, França, Alemanha e Estados Unidos. Apesar do notável desenvolvimento teórico da disciplina ao longo do século XX, tais pressupostos ontológicos mantiveram-se intocados. Nas últimas décadas do século, no entanto, o desenvolvimento da antropologia em países que foram colônias europeias e a expansão das oportunidades educacionais a populações autóctones produziram, nos Estados Unidos, no Canadá, na Índia, na Austrália, na Nova Zelândia, no México, no Brasil e em diversos outros países, acadêmicos treinados em antropologia, mas que não coabitam o naturalismo materialista acima mencionado. Particularmente no Brasil, cresce o número de antropólogos indígenas; cresce, também, o volume de acusações a respeito das práticas colonialistas que, dizem eles, caracterizam a disciplina.

O segundo elemento está relacionado ao sucesso da teoria do perspectivismo ameríndio, o que deu visibilidade inédita aos temas indígenas, fora dos domínios da etnologia; sua associação com as filosofias de Bruno Latour, de Isabelle Stengers e de Patrice Maniglier, além de alianças com a antropologia melanésia de Marilyn Strathern e Roy Wagner, reposicionou o pensamento indígena em chave de centralidade no contexto das discussões dos problemas contemporâneos, dentro e fora da academia. Como diz Viveiros de Castro no prefácio à edição brasileira do livro *A queda do céu*², de Davi Kopenawa e Bruce Albert, “temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios”³. O que inclui, naturalmente, o que dizem os antropólogos indígenas sobre as práticas instituídas na disciplina.

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

3 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 15 (ênfase no original).

E, finalmente, o terceiro refere-se a como o estranhamento, por parte dos antropólogos indígenas, da atitude acadêmica que esvazia as práticas dos povos com que trabalham, sob rótulos como “cultura” e assemelhados, abre as portas para a articulação discursiva de *outros* outros, que se sentem igualmente alienados. Uma das questões centrais – ainda que não a única – no conflito entre antropólogos indígenas e o *mainstream* acadêmico diz respeito às entidades que existem fora do radar das ciências “duras”; ciências estas que se arrogam autoridade exclusiva na definição do que (não) existe. Um exemplo notório são os espíritos *xapiri*, personagens fundamentais na existência do povo Yanomami. Ocorre, no entanto, que o “animismo”⁴ yanomami e dos demais povos indígenas sul-americanos é, em certo sentido ontológico, compatível – talvez seja mais preciso dizer *aliançável* – com outros animismos, como os que encontramos nos candomblés, nas umbandas, nas juremas, nos tambores de mina, nas religiões ayahuasqueiras, nas distintas tradições de pajelança, nos kardecismos, nos xintoísmos, nos budismos, nos hinduísmos, e em várias outras tradições espiritualistas presentes no país.

O objetivo deste texto é explorar as implicações das críticas de antropólogos indígenas à antropologia e da possibilidade de que tais críticas, justamente pelo potencial que têm de capitanearem alianças com outras tradições espiritualistas, possam – se tomadas a sério – desestabilizar a disciplina. A apresentação das atividades de minha pesquisa etnográfica com a Fundação Cacique Cobra Coral e os desafios e impasses nela encontrados serão usados como material sobre o qual o argumento será construído. O gênero que vou usar é o *autobioetnográfico*; o texto tem orientação mais sintética do que analítica.

PARTE 2

O trabalho etnográfico do meu doutorado centrou-se nos conflitos entre populações sertanejas, cientistas, políticos e jornalistas no que diz respeito a formas de entender e viver o clima no Ceará. A etnografia desenvolveu-se na agência meteorológica estadual e também junto a algumas lideranças comunitárias sertanejas chamadas de “profetas da chuva”, em função de sua capacidade de transformar observações do ecossistema em previsões de chuva.

4 Animismo é um termo de origem colonial e que caracteriza a visão que o materialismo naturalista europeu tem dos demais povos do mundo. O trabalho de Philippe Descola (2013) é exemplar nesse sentido. Da mesma forma como Daniel Munduruku (2017) afirmou que “não existem índios no Brasil”, não existem animistas a não ser na mente de quem está imerso em um contexto materialista. No entanto, o conceito de animismo será usado neste texto – a partir deste ponto sem as aspas – por duas razões: a desconstrução do conceito não é o objetivo central deste trabalho, e, mais importante, o argumento aqui apresentado tem como interlocutor o fundamento naturalista comumente encontrado na antropologia. A adoção do conceito é, assim, uma concessão no sentido de facilitar o diálogo. DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013; MUNDURUKU, Daniel. Índio não existe. Global Editora, julho 2017. Disponível em: <<http://www.globaleditora.com.br/blog/estante-global/daniel-munduruku-indio-nao-existe2>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

Em maio de 2007, fui à Universidade de Miami para o lançamento do documentário *One water*, do diretor de cinema Sanjeev Chatterjee, para o qual eu havia colaborado. Ali ocorreu algo que tomo como momento inaugural desta pesquisa. No coquetel que antecedeu a projeção do filme, fui colocado em uma roda de conversa onde um homem estava trajado como lama tibetano. Tratava-se de um assessor pessoal do Dalai Lama; este participara do documentário, mas não havia podido comparecer ao seu lançamento, e por isso enviou o assessor como seu representante. Em determinado momento da conversa, uma funcionária da universidade disse que, sempre que um furacão se aproximava de Miami, escrevia ao lama e pedia a ele que orasse, de modo a alterar sua trajetória. Todos riram – com exceção da mulher e do lama, o que criou um clima de constrangimento entre todos, e as risadas logo se extinguíram. O lama disse então, com ar benevolente, que não acreditava possuir esse poder. No entanto, quando era um aprendiz, disse ele, viu seu mestre subir em uma montanha e parar uma tempestade.

Eu vinha estudando a atividade de prever as condições de atmosfera, seja de forma científica, seja através dos ditos conhecimentos tradicionais, há vários anos; mas não havia me deparado com a questão da *alteração intencional* de tais condições. Ali algo novo e interessante se apresentava.

Anos mais tarde, foi através da imprensa, no Rio de Janeiro, que conheci a Fundação Cacique Cobra Coral. Trata-se de uma instituição religiosa, ligada à tradição da umbanda, que trabalha para parceiros públicos e privados alterando as condições atmosféricas. O espírito do Cacique Cobra Coral é quem opera as alterações atmosféricas; sua comunicação com os vivos se dá através da médium Adelaide Scritori; e a comunicação de ambos, espírito e médium, com o mundo se faz através do relações-públicas da fundação, Osmar Santos. A sede da fundação está localizada na cidade de Guarulhos, estado de São Paulo, ainda que, historicamente, a maioria dos trabalhos realizados tenha ocorrido na cidade do Rio de Janeiro. Mais uma vez eu encontrava referência à alteração intencional das condições atmosféricas. Dessa vez, decidi adotar a questão como tema de pesquisa.

PARTE 3

Esta pesquisa ainda está em curso; o ponto de interesse, aqui, é o fato de que ela, desde o primeiro momento, me colocou desafios existenciais e metodológicos para os quais eu não havia sido treinado. O relato abaixo descreve tais desafios.

Em um texto anterior⁵ apresentei o trabalho da Fundação Cobra Coral em mais detalhe; recapitulo alguns elementos mais relevantes para o argumento aqui desenvolvido. Nos últimos 30 anos a fundação teve contratos de prestação de serviço, publicados em diário oficial, assinados com as prefeituras do Rio de Janeiro e São Paulo, os governos estaduais do Rio de Janeiro, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, e o governo do Distrito Federal, e com empresas como a Artplan, organizadora

5 TADDEI, Renzo. Alter geoengenharia. In: _____. *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome, 2017, p. 189-205.

do Rock in Rio⁶. Os contratos envolvem a produção de chuvas ou de tempo seco. Previsivelmente, as atividades da fundação são cercadas por controvérsias e ataques de todos os tipos.

Um dos colegas meteorologistas com quem trabalhei em minha pesquisa anterior postou na internet, em determinada ocasião, a acusação de que a fundação era uma fraude, porque “todos sabem que há meteorologistas trabalhando para eles”. Através da internet e de outros colegas meteorologistas, descobri que, efetivamente, a fundação contrata meteorologistas de alto nível para atuarem como consultores em suas operações. Mais adiante, Osmar Santos não só confirmou a relação com os cientistas, como me passou os seus contatos.

No momento atual há dois cientistas que prestam serviço de forma mais sistemática à fundação: um é um professor aposentado do Instituto de Astronomia, Geofísica e Ciências Atmosféricas da Universidade de São Paulo (IAG/USP); o outro, mais jovem, é pesquisador do Centro de Previsão do Tempo e Estudos Climáticos do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (CPTEC/Inpe). Trata-se, nada menos, das duas instituições meteorológicas mais prestigiosas do país. Desnecessário dizer que o corpo diretivo de ambas as instituições não aprova tais atividades, e por essa razão os meteorologistas pedem que seus nomes não sejam mencionados.

Eu entrevistei os dois meteorologistas em múltiplas ocasiões. O que me parece mais intrigante na pesquisa, além da relação de uma instituição da natureza da fundação com pessoas públicas e jurídicas de tamanha visibilidade, é a relação com tais cientistas – e aqui a pesquisa se conecta com meus trabalhos anteriores. Por isso decidi investir nesta dimensão do trabalho da entidade.

Frente ao questionamento de por que a fundação precisa de meteorologistas, o relato de Osmar Santos foi idêntico ao que obtive dos cientistas. O Cacique Cobra Coral é uma entidade espiritual capaz de operar transformações nas condições atmosféricas. Através da médium Adelaide Scritori, ele coloca esse poder à disposição de quem dele necessite. O resultado nunca é garantido, diz Osmar, porque o bem comum está acima dos interesses pessoais⁷, e o atendimento de pedidos depende da questão do merecimento. No entanto, parceiros como o ex-prefeito do Rio de Janeiro, Cesar Maia, por exemplo, afirmam que a eficácia do Cacique é garantida⁸.

Ocorre que o Cacique solicita aos meteorologistas relatórios sobre as condições atmosféricas sobre a região e no momento onde o trabalho deve ser realizado, e também explicações sobre o funcionamento dos sistemas atmosféricos, incluindo

6 NEVES, Marcos Eduardo. *Vendedor de sonhos: a vida e a obra de Roberto Medina*. São Paulo: Melhoramentos, 2006, p. 185-186.

7 Segundo Osmar Santos, o cacique só aceita fazer um trabalho quando é convencido que os impactos do mesmo são do interesse comum. Na abertura dos jogos olímpicos de 2012, em Londres, por exemplo, foi a ocorrência de uma seca na Espanha, para onde a umidade que vinha do Atlântico Norte foi enviada, que garantiu a operação. Ver: TAS, Marcelo. Cacique Cobra Coral: medalha de ouro na abertura da Olimpíada. Blog do Tas, 28/12/2012. Disponível em: <<http://blogdotas.com.br/2012/07/28/cacique-cobra-coral-medalha-de-ouro-na-abertura-da-olimpiada>>. Acesso em 27 dez. 2017.

8 BOULTING, Gideon et al. Série *O infiltrado*, episódio n. 9 – Magia. History Channel. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ESH54fsi8iU>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

instruções sobre como proceder para atingir determinado objetivo. No primeiro contato de Osmar Santos com o professor da USP, nos anos 1980, o primeiro perguntou por telefone ao segundo, que à época atuava também como meteorologista do jornal *O Estado de S. Paulo*, o que deveria ser feito para evitar que uma frente fria que vinha da Argentina adentrasse o território brasileiro. Após ser convencido de que não se tratava de uma brincadeira, o meteorologista sugeriu que, se a pressão atmosférica sobre a região aumentasse, isso teria o efeito de desfazer a nebulosidade, dissolvendo a frente fria. Segundo o professor, o fato de que a pressão atmosférica efetivamente subiu na região, nos dias posteriores, fez com que ele decidisse seguir em contato com a fundação, movido por curiosidade. Posteriormente, o cientista viria a se transformar em diretor técnico da instituição.

Reproduzo abaixo outro exemplo, mais recente, citado em um texto anterior:

Eu já vi isso acontecer... eles seguram a frente fria na porta de entrada do Rio de Janeiro. [...] É como no Rock in Rio, foi uma coisa incrível – uma baita frente fria encostando lá, e eles seguraram ela. Eles me perguntaram: como eu faço pra não deixar essa frente fria entrar? Em primeiro lugar eu digo: é preciso reforçar o vento nordeste, contra o deslocamento da frente, pra segurá-la; tem que mudar também o cavado de altitude de oeste, retardando a sua propagação... a meteorologia trabalha em distintas altitudes...⁹.

Na mesma entrevista, eu pergunto como *exatamente* o cacique altera as condições atmosféricas. “A Adelaide me disse que o mundo espiritual é muito organizado”, disse ele, “há equipes imensas que cuidam da umidade do ar, outras que cuidam da temperatura, outras que cuidam da pressão, e assim sucessivamente”. Foi nesse momento, então, que algo inesperado ocorreu: ele começou a vasculhar a pasta de recortes sobre a fundação que havia trazido para me mostrar, à procura de alguma coisa. Depois de algum tempo encontrou o que buscava; passou-me algumas folhas de papel, com o timbre da fundação, nas quais haviam sido fotocopiadas páginas de *O livro dos espíritos*, de Alan Kardec. Trata-se de um dos livros considerados fundacionais do espiritismo kardecista, publicado em 1857, na França, com questões colocadas por Kardec a espíritos, através de médiuns. O texto fotocopiado reproduzia a seção “Ação dos espíritos nos fenômenos da natureza”. Reproduzo abaixo trechos mais significativos:

536. [...]b) – [...] sabendo que os Espíritos exercem ação sobre a matéria e que são os agentes da vontade de Deus, perguntamos se alguns dentre eles não exercerão certa influência sobre os elementos [na Natureza] para os agitar, acalmar ou dirigir?

“Mas, evidentemente. Nem poderia ser de outro modo. Deus não exerce ação direta sobre a matéria. Ele encontra agentes dedicados em todos os graus da escala dos mundos.”

[...]

539. A produção de certos fenômenos, das tempestades, por exemplo, é obra de um só Espírito, ou muitos se reúnem, formando grandes massas, para produzi-los?

9 TADDEI, Renzo, op. cit., p. 202.

“Reúnem-se em massas inumeráveis.”

540. Os Espíritos que exercem ação nos fenômenos da Natureza operam com conhecimento de causa, usando do livre-arbítrio, ou por efeito de instintivo ou irrefletido impulso?

“Uns sim, outros não. Estabeleçamos uma comparação. Considera essas miríades de animais que, pouco a pouco, fazem emergir do mar ilhas e arquipélagos. Julgas que não há aí um fim providencial e que essa transformação da superfície do globo não seja necessária à harmonia geral? Entretanto, são animais de ínfima ordem que executam essas obras, provendo às suas necessidades e sem suspeitarem de que são instrumentos de Deus. Pois bem, do mesmo modo, os Espíritos mais atrasados oferecem utilidade ao conjunto. Enquanto *se ensaiam para a vida*, antes que tenham plena consciência de seus atos e estejam no gozo pleno do livre-arbítrio, atuam em certos fenômenos, de que inconscientemente se constituem os agentes. Primeiramente, executam. Mais tarde, quando suas inteligências já houverem alcançado um certo desenvolvimento, ordenarão e dirigirão as coisas do mundo material. Depois, poderão dirigir as do mundo moral. É assim que tudo serve, que tudo se encadeia na Natureza, desde o átomo primitivo até o arcanjo, que também começou por ser átomo. Admirável lei de harmonia, que o vosso acanhado espírito ainda não pode apreender em seu conjunto!”¹⁰.

Há muita coisa interessante nesses poucos parágrafos¹¹, mas não é meu objetivo discutir aqui seu conteúdo, e sim os efeitos pragmáticos da interposição de tal texto no fluxo da pesquisa.

O que ocorreu naquele momento foi um curto-circuito existencial-profissional, uma crise que gerou uma situação de paralisia metodológica. Naquele momento, eu, investido na condição e fazendo a *performance* de homem, branco, acadêmico, antropólogo – desinteressantemente cosmopolita, linguisticamente não marcado, portanto –, realizando pesquisa sobre uma prática “afro-brasileira” e, acima de tudo, interessantíssima em sua inabalável insistência em afrontar a ordem instituída, no que diz respeito aos papéis tradicionalmente atribuídos à ciência e ao conhecimento dito “religioso”, quando o assunto é governo e políticas públicas, me dei conta de que não seria possível seguir me esquivando do fato de que meu universo familiar é todo animista – consanguíneos de primeiro grau distribuem-se entre kardecistas (grupo do qual faço parte) e xintoístas.

Como em minha pesquisa anterior, abordei a Fundação Cacique Cobra Coral interessado nas situações de fronteira, onde a equivocação é certa – a sua relação com a política e com a imprensa e, posteriormente, com a ciência. Eu logicamente

¹⁰ KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013, p. 262-264.

¹¹ Apenas para citar um ponto mais interessante: a racionalidade e o livre-arbítrio são apresentados como parte de um contínuo de transformação dos espíritos, fora da chave dualista que separa mente racional e matéria bruta. Sendo assim, há intencionalidade em tudo, mas é preciso requalificar o que se entende por intencionalidade, neste caso; na prática, isso significa que grande parte da participação espiritual nos fenômenos naturais se dá de forma “mecânica” e, portanto, sujeita aos padrões observáveis no mundo “natural”.

imaginei que, como parte da etnografia, em algum momento iria presenciar a atividade mediúnica, mas nunca me ocorreu fazer dela uma dimensão importante da pesquisa; em outras palavras, ter que responder ao mundo acadêmico se o cacique existe e faz mesmo o que a fundação diz que faz. Aquelas fotocópias das páginas de *O livro dos espíritos*, no entanto, desestabilizaram todo o esquema metodológico – e, portanto, epistemológico e ontológico – que eu, inconscientemente, havia montado para a pesquisa; e, conseqüentemente, desorganizaram-se minha *performance* e a identidade profissional que ela produzia.

O que houve naquele momento foi sentido por mim, em meio à confusão de conceitos e identidades, como uma reversão de papéis: eu tinha virado índio. Não me refiro aqui ao conceito de índio em qualquer sentido étnico, obviamente; mas em sentido estrutural, na fórmula tradicional da disciplina, antropólogo :: nativo. Eu descobri que, ontologicamente falando, o mundo do nativo e o meu sempre haviam sido o mesmo, enquanto o da “antropologia”, esse sim, é que era o diferente. Eu abordei o mundo do Cacique Cobra Coral esperançoso de que a etnografia permitisse algum entendimento entre nós, ao mesmo tempo que a alteridade permitiria a manutenção das tensões necessárias para a criação conceitual teórica. A alteridade é ao mesmo tempo estratégica e confortável; no momento em que me vi irmanado com o cacique, a etnografia evaporou, e algo completamente inesperado ocorreu: comecei a perceber o arcabouço teórico da antropologia como ameaça. Metáfora, distinção, *embodiment*, biopoder, *weapons of the weak*, neurose coletiva, dissociação, histeria, e o que quer mais que seja, podem aniquilar o cacique¹²; na verdade, não aniquilam o espírito, aniquilam a conversa – a voz no nativo é calada, e a antropologia fez-se ontologicamente opressora.

Não estou minimizando as muitas divergências existentes entre umbanda e kardecismo (e demais tradições espiritualistas); no entanto, existe uma base ontológica comum que permite facilmente o que Almeida¹³ chamou de *acordos pragmáticos*, inclusive no que diz respeito a reações à economia das categorias classificatórias, como as científicas. Descola¹⁴, por exemplo, ao propor seu famoso esquema quadripartite de regimes ontológicos, constrói uma equivalência do tipo

12 Não há incompatibilidade intrínseca entre essas teorias sociais e a espiritualidade; ocorre, no entanto, que frequentemente essas teorias são usadas *exatamente* para anular a possibilidade do reconhecimento da espiritualidade, como quando a mediunidade é, sem maiores preocupações em compreender o fenômeno ou escutar os nativos, reduzida a manifestação psíquica oriunda de situações de estresse ou opressão, à guisa de “válvula de escape”. Ver, por exemplo, o clássico OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's hair – an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

13 ALMEIDA, Mauro William Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, São Carlos, v. 5, n. 1, 2014, p. 7-28.

14 DESCOLA, Philippe, op. cit.

“republicana”¹⁵ entre as ontologias; Sahlins¹⁶ sugere, ao gosto estruturalista, que o esquema de Descola pode ser reduzido à díade naturalismo-animismo. Umbanda e kardecismo afirmam que estão ambos equivocados: a ontologia naturalista é um subconjunto da ontologia animista; a segunda é maior que a primeira e a contém. É isso que faz com que a colaboração entre cientistas e o espírito do Cacique não seja (ontologicamente) problemática.

PARTE 4

Enquanto eu tentava formular alguma estratégia para dar conta da situação em que a pesquisa havia caído, chegou a mim um texto de Gersem Baniwa¹⁷, publicado em livro editado pela Associação Brasileira de Antropologia. Nesse texto, Baniwa faz críticas contundentes à antropologia. Cito a seguir trecho do referido texto:

“[O]s desafios de indígenas antropólogos passam pelos dois sentidos: potencializar as valiosas contribuições da antropologia e dos antropólogos e superar suas imitações ou debilidades, notadamente no campo da tutela e de certo racismo epistêmico. Sobre este último, passo agora a tecer algumas considerações preliminares. Em meu entendimento, o problema da tutela está intrinsecamente relacionado ao etnocentrismo epistemológico dos agentes não indígenas. A visão absolutista da ciência antropológica conduz à prática de tutela cognitiva dos indígenas. Dito de outro modo: os antropólogos não indígenas são excelentes assessores, tutores e aliados políticos, mas mesmo diante de discursos de rupturas não conseguem romper as bases culturais da tutela, do colonialismo e do imperialismo da ciência moderna, na medida em que não são capazes de abrir mão de suas matrizes cosmopolíticas e epistemológicas eurocêtricas¹⁸.

A experiência com a Fundação Cacique Cobra Coral me permitiu certa identificação com os elementos centrais do argumento de Baniwa. Posteriormente descobri a existência de um grupo grande de autores indígenas, em distintas partes do mundo, cujos argumentos, alinhados aos de Baniwa, são parte de um movimento

15 Adjetivo usado por Viveiros de Castro ao referir-se à abordagem de Descola. Ver: LATOUR, Bruno. Perspectivism: “Type” or “bomb”? *Anthropology Today*, April 2009, v. 25, n. 2, p. 1-2. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-14I-DESCOLA-VIVEIROSpdf.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2018.

16 SAHLINS, Marshall. On the ontological scheme of Beyond nature and culture. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1, 2014, p. 281-290.

17 BANIWA, Gersem. Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 47-57.

18 Ibidem, p. 52.

maior de descolonização da antropologia. Um dos pioneiros é Vine Deloria Jr.¹⁹, intelectual sioux que em sua obra é ainda mais duro com a disciplina. Na reunião anual da Associação Americana de Antropologia de 2015, um grupo de antropólogos indígenas de distintos continentes organizou uma mesa intitulada “Emergent Praxis Against Anthropological Deliriums”²⁰; outras mesas e grupos de trabalho na mesma linha têm sido parte dos eventos da disciplina em anos recentes.

O que eu notei, no entanto, é que há, mesmo entre os grupos mais progressistas de etnólogos no Brasil, um imenso desconforto, para dizer o mínimo, frente ao discurso de Baniwa e colegas. E o desconforto é decorrente de uma leitura meramente política, no sentido estrito, o que faz com que se perca a dimensão ontológica da questão. É desconcertante o fato de essa crítica vir de *antropólogos* indígenas, e não de lideranças indígenas mais tradicionais – estas, aliadas aos antropólogos no campo político, atuam fora do campo acadêmico e aí se constrói a possibilidade de cooperação; aqueles, colegas de academia, desconstroem a disciplina a partir de suas próprias entranhas, e são vistos por alguns como uma ameaça.

PARTE 5

Antes de seguir adiante, talvez seja melhor uma pausa: o leitor pode estar achando a linha argumentativa deste texto algo surreal. Afinal, parece ser consenso que, na história de humanidade, nenhum sistema de ideias foi capaz de descrever e prever os fenômenos da natureza com o grau de precisão com que a ciência o faz; e a ciência nunca foi capaz de documentar, de forma inequívoca, a existência de espíritos. Não seria, então, a tentativa de tomar a sério a existência e ação dos espíritos sobre a atmosfera um ato obscurantista?

Essa pergunta é, obviamente, retórica; mas vale a pena elaborar uma resposta a ela, fazendo uso do próprio pensamento das ciências sociais e humanas da tradição euro-americana.

A ideia de que o argumento deste texto é um contrassenso se baseia em algumas pressuposições. A primeira delas é a percepção de que, como os organismos humanos são todos iguais²¹, é impossível que indígenas vejam e sintam coisas que outros não são capazes de ver e sentir. Indivíduos são obviamente diferentes; mas populações não podem sê-lo, em grandes escalas demográficas (onde se manifestam diferenças chamadas “culturais”); aí o que conta é o fato de serem todos *homo sapiens sapiens*.

Essa pressuposição é, obviamente, pueril; mas ainda assim se faz presente de forma subterrânea em grande parte dos argumentos que transformam os fenômenos ditos espirituais em metaforização de alguma outra coisa. No livro *Myth and*

19 DELORIA JR., Vine. *Custer died for your sins: an Indian manifesto*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1969.

20 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TQt7DNVCKRA>>. Acesso em: 27 dez. 2017.

21 Conceção essa que é fruto do sucesso tanto da ação antirracista da antropologia na primeira metade do século XX, como da popularização de concepções biologizantes da existência do corpo, na segunda metade.

*meaning*²², Lévi-Strauss apresenta o caso de índios que eram capazes de ver o planeta Vênus durante o dia, o que para ele era impossível (e inacreditável); posteriormente, o antropólogo encontrou registros de antigos marinheiros europeus que tinham a mesma capacidade. Há dois pontos interessantes aqui: por um lado, a maleabilidade do corpo humano transcende o que supõe o senso comum acadêmico; por outro, crer que os indivíduos das civilizações urbanas ocidentais sejam o pináculo do desenvolvimento corporal e sensorial humano, em termos de suas capacidades, é uma imensa tolice.

Há outra dimensão, mais relevante, todavia, evidenciada tanto pelos estudos sociais da ciência e da tecnologia como pela filosofia da ciência. De certa forma, a ideia de que a ciência possui autoridade para arbitrar o que existe e o que não existe no mundo depende de uma compreensão do método científico como um “descortinamento” do real. Ocorre, no entanto, que essa ideia nunca sobreviveu ao escrutínio de muitos dos principais filósofos da ciência ocidentais, a começar por David Hume, que sugeriu no século XVIII que o método indutivo – pilar fundamental do método científico até os dias atuais – não era capaz de revelar à mente humana nada *novo* sobre o mundo, uma vez que parte do pressuposto de que o mundo é feito de regularidades e necessita de categorias mentais preexistentes para dar sentido ao que apreende²³.

Dois séculos mais tarde, Ludwig Wittgenstein²⁴ e Paul Feyerabend²⁵ argumentaram, de formas distintas, contra a ideia de que a trajetória histórica da ciência – com o arcabouço de conceitos e teorias produzido – é apenas a materialização de um destino necessário, condicionado pela estrutura da natureza; ao contrário, a cada decisão tomada por cientistas ao longo da história (nem todas de caráter lógico ou racional, como demonstrou Wittgenstein ao falar do conceito de *elegância*²⁶ na matemática, por exemplo), inúmeras alternativas foram abandonadas. A história da ciência ocidental é, dessa forma, uma dentre outras possíveis, o que equivale a dizer que é formada por contingências mais do que por necessidade estrutural.

Mais recentemente, os autores ligados à Teoria Ator-Rede demonstraram que a atividade científica não precisa chegar a qualquer “verdade objetiva” para produzir efeitos eficazes no mundo²⁷ – a própria noção de verdade objetiva sendo entendida como uma situação em que os níveis de incerteza deixam de causar desconforto cognitivo e funcionam pragmaticamente no que diz respeito às tarefas a serem desenvolvidas, e as controvérsias se estabilizam em níveis administráveis.

Decorre disso tudo a noção de que certas configurações sociotécnicas criam regimes de percepção; e tais regimes de percepção retroalimentam, através de ação

22 LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myth and meaning*. New York: Schocken Books, 1979, p. 18.

23 HUME, David. *Treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1888, p. 89.

24 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Routledge, 2001.

25 FEYERABEND, Paul. *Against method*. London: Verso, 1993.

26 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical grammar*. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 462.

27 LATOUR, Bruno, 1994, op. cit.; STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics Vol. I*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

concertada dos membros da coletividade – inclusive na forma como agenciamentos maquínicos são evocados e postos para funcionar –, os elementos que garantem o funcionamento das mesmas redes sociotécnicas. A autópsia de um mamífero, por exemplo, jamais encontrou uma alma – não porque o mamífero não a tenha, mas porque a técnica da autópsia é parte de uma forma de organização e agenciamento da realidade que parte do pressuposto de que a alma não existe. Nenhuma autópsia pode, dessa forma, provar a existência ou a inexistência da alma. Nesse pequeno exemplo reside o elemento fundamental da questão: o fato de o mundo ocidental moderno funcionar bem com seu arcabouço de ideias e instituições não diz nada a respeito dos mundos em que outros povos vivem e dos fenômenos que produzem no viver em tais mundos. Quando a ciência se põe a legislar sobre o que pode e o que não pode existir nos mundos não ocidentais, está usando autópsias para provar a inexistência da alma; Stengers chamou isso de “máquina de guerra das ciências”²⁸.

Essa atitude das ciências ocidentais não é mera má vontade. O materialismo que as caracteriza desenvolveu-se em um contexto histórico em que ao capitalismo, nascido praticamente no mesmo lugar e no mesmo momento, interessava o esvaziamento espiritual da natureza²⁹, de modo a poder transformá-la em matéria-prima. O mundo moderno é fruto de agenciamentos mútuos entre a ciência nascente e o capitalismo em desenvolvimento; agenciamentos esses que foram constituindo, lentamente, novos regimes de percepção e novas ideias deles decorrentes. A Europa foi capaz de transformar sua configuração religiosa de modo a investir na divindade deslocada que não atrapalha a produção e o comércio, e ao mesmo tempo exterminou as tradições animistas, com suas entidades espirituais ligadas aos rios, às florestas, aos animais e às montanhas. Se atualmente, nas três Américas, movimentos de revitalização de tradições animistas são capazes de fazê-lo com algum grau de continuidade histórica, o mesmo não se dá, por exemplo, nos movimentos Wicca e Druidry na Inglaterra.

O argumento central aqui é que os principais regimes de percepção encontrados dentro dos laboratórios científicos e dos auditórios universitários são herdeiros dessa combinação histórica, aqui apenas rascunhada, entre a forma como os trabalhos dos primeiros cientistas foram acomodados nas sociedades europeias, com a associação da crescente matematização do mundo às metáforas raiz³⁰ de cada época (sendo a “máquina” uma das mais importantes no século XVII); o interesse da produção capitalista pela transformação dos sentimentos ligados às florestas, rios e montanhas, de modo a poder transformá-los em recursos econômicos; e a forma como a espiritualidade assume um viés de transcendência platônica, de modo a estrategicamente manter a divindade, a uma só vez, moralmente presente e materialmente ausente.

Isso define o que os corpos dos cientistas, em associação com suas máquinas, estratégias cognitivas, teorias e instituições, são capazes de perceber e fazer; e também o que são *incapazes* de perceber e fazer.

28 STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics Vol. 1*, op. cit.

29 STARHAWK, neste volume.

30 ORTNER, Sherry B. On key symbols. *American Anthropologist* 75, 1973, p. 1338-1346.

DISCUSSÃO

Há, dentro do discurso antropológico, e das ciências humanas de forma geral, o antídoto para os problemas aqui apresentados: conexões parciais, conhecimento localizado, ciborgue, paroquialização das ciências etc. Os antropólogos indígenas, obviamente, têm conhecimento disso tudo. Por que, então, as acusações de colonialismo seguem sendo enunciadas? Repito, aqui, um trecho da fala de Gersem Baniwa: “mesmo diante de discursos de rupturas [os antropólogos] não conseguem romper as bases culturais da tutela, do colonialismo e do imperialismo da ciência moderna”³¹. Ou seja, há na disciplina um *discurso* de ruptura, mas que não se mostra eficaz no que diz respeito à transformação das *práticas* da disciplina.

Vejam, por exemplo, a questão dos congressos, talvez o mais importante ritual no processo de reprodução da institucionalização da disciplina no Brasil e em outros países. De forma esquemática, a despeito de tentativas tímidas de debate e transformação no modelo com que são estruturadas tais reuniões, este continua se baseando na sequência interminável de apresentações verbais, em tempos de 15 minutos cada, em que se objetiva apresentar resultados de investigação. Como é possível discutir, de forma tão compacta e em dinâmica inspirada em linhas de montagem industrial, toda a complexidade das experiências etnográficas vividas? Como fazer justiça à densidade das relações com os demais participantes na vivência etnográfica? Aqui, o processo de *culturalização*, ou de *antropologização*, de algo funciona como estratégia de redução, compactação e tradução da experiência em *performance para congressos* ou em *conteúdo para artigos*. Obviamente reside aí o perigo de aniquilação ontológica, e, portanto, política, de parte dos mundos em que ocorreu a vivência etnográfica.

De forma geral, não se leva em consideração que as coletividades onde acontecem as vivências etnográficas estão organizadas em torno de práticas e formas de vida cuja experiência efetiva exige *muito mais* do que o aprendizado da língua, a permanência por todo o ciclo do calendário local e a boa vontade das lideranças. Muitas vezes, tais práticas exigem, além de décadas de aprendizado, o abandono de estratégias e práticas habituais de autoconstituição (inclusive corporal e mental³²), coisa que antropólogos em geral não estão dispostos a fazer. Por essa razão os trabalhos etnográficos refletem, frequentemente, o pesquisador muito mais do que o pesquisado – especialmente quando o tema é transe, xamanismo e mediunidade.

Podemos ir ainda mais adiante. As coletividades podem dizer coisas e colocar questões sobre suas próprias realidades a respeito das quais a ciência – antropologia aí incluída – não tem nada a dizer. É prática comum na antropologia a pressuposição de que os mundos socioculturais são acessíveis por princípio; podem ser complexos como o parentesco amazônico ou como as trocas econômicas na Melanésia, mas se assume, como corolário, que tais coisas e tudo o mais, no âmbito sociocultural, são, por definição, acessíveis à investigação etnográfica. Na prática, isso pressupõe

31 BANIWA, Gersem, op. cit., p. 52.

32 TADDEI, Renzo; GAMBOGGI, Ana Laura. Education, anthropology, ontologies. *Educação e Pesquisa* – Revista da Faculdade de Educação da USP, v. 42, n. 1, 2016, p. 27-38.

a ontologia naturalista que caracteriza as tais ciências ocidentais ditas “duras”. Quando a antropologia evita a questão ontológica, ela reproduz o naturalismo que compartilha com as ciências duras (e com o capitalismo).

Há ainda uma versão mais radical dessa questão, que se manifesta quando o(a) antropólogo(a) faz afirmações categóricas sem que seja capaz de justificar o que diz sequer dentro do universo epistemológico em que supostamente atua. Isso se dá, por exemplo, quando a narrativa etnográfica dá a entender ou afirma explicitamente que conhece a “natureza” dos espíritos, e que esta reside na incorporação – ou seja, que se trata apenas de *performance* e que não existem espíritos se não estiverem incorporados³³. Outra variedade do mesmo fenômeno é aquele que equaliza a possessão espiritual a doenças mentais – mais uma declaração bastante explícita de que os espíritos, na realidade, não existem³⁴.

A antropologia constituiu para si um jogo de linguagem muito particular, em que se exime de justificar-se tanto para os colegas de academia como para os interlocutores de etnografia. Através de um exercício de *antropologia reversível* (não apenas reversa, mas um em que o etnógrafo efetivamente habita os dois mundos), é possível mostrar que o conceito de “natureza” usado em expressões como “por sua própria natureza, os espíritos...” não tem equivalência com qualquer outra forma de construir discurso de autoridade sobre a natureza no mundo acadêmico (através do uso de critérios de cientificidade, por exemplo), e muito menos com o dos interlocutores etnográficos – ou seja, trata-se da antropologia naturalista em sua própria ontogênese particular. No caso da ideia de *doença mental*, os autores, salvo raríssimas exceções, se eximem da constituição de aliança consistente com a (ou contra a) psiquiatria e usam a ideia de doença de forma leviana, sem que os efeitos pragmáticos disso sejam considerados. Por fim, a afirmação categórica de que os espíritos não existem, frente à impossibilidade de que isso seja sequer verificável empiricamente dentro do regime ontológico dominante no mundo acadêmico e na antropologia, revela que se trata de uma *profissão de fé*, mais do que qualquer outra coisa.

Sigamos adiante. Há, também, a questão do lugar da enunciação. Em congresso recente³⁵, durante o debate que se seguiu a uma mesa sobre antropologia e mudanças climáticas, após várias participações do público no auditório presente, um antropólogo indígena tomou o microfone e iniciou sua fala dizendo: “eu falo na condição de antropólogo tukano”. Imediatamente me chamou a atenção que ninguém, antes dele, havia feito uma autoapresentação que explicitasse o seu lugar de fala. Pois esse é um elemento constitutivo dos congressos e artigos: o “cosmopolitismo de fundo”, que funciona como mecanismo tácito de comensurabilização de tudo o que ali existe e é apresentado. Tal cosmopolitismo de fundo exime a todos da necessidade da explicitação do lugar de fala, e o faz em razão do fato de estar fundado

33 CARDOSO, Vânia Zikàn. Spirits and stories in the crossroads. In: BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana (Org.). *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

34 GOLDMAN, Márcio. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social*, 44, 2016, p. 27-35.

35 VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, realizada no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, entre os dias 16 e 19 de maio de 2017.

no mononaturalismo das ciências ocidentais. Em função disso, essa antropologia cosmopolita, apesar de sua pretensão política progressista, não consegue ir além da mera reprodução da agenda humanista liberal e do que Stengers chamou de “maldição da tolerância”³⁶.

Dessa forma, chega-se à conclusão de que a antropologia é parte da “máquina de guerra da ciência” de que nos fala Stengers, onde “conhecimento” e “cultura” são usados como armas neutralizadoras. Os 350 anos de materialismo desencantado produziu certa dessensibilização coletiva para muitas dimensões da vida, fazendo com que grandes contingentes acadêmicos integrem, sem se dar conta, as burocracias perpetradoras das muitas “banalidades do mal”, seja em sua variação ambiental³⁷, seja na variedade “culturalizadora”.

A antropologia produzida por intelectuais indígenas tem o mérito de desnaturalizar o fato de se “ser antropólogo” – ou seja, se é o adjetivo “indígena” o marcador que chama a atenção inicialmente, a etapa seguinte, mais interessante, é o desmonte da caixa-preta “antropólogo”. Mas o que há aí, na atuação desses antropólogos indígenas? Pelo menos dois elementos: em primeiro lugar, a valorização das atividades práticas em oposição a elaborações teóricas. Não é à toa que é recorrente no discurso dos antropólogos indígenas a valorização da atividade pedagógica, e o relativo desinteresse pela atividade de “produção de ciência”³⁸. Em segundo lugar está a importância atribuída às dimensões de trajetória e presença no mundo, em oposição a abstrações conceituais descontextualizadas. A indexicalidade radical do fazer antropológico indígena é, como mostram Gersem Baniwa e inúmeros outros, incompatível com o emprego retórico de um “nós” genérico, que subentende uma identidade e uma ontologia, como se vê em inúmeros textos reflexivos que versam sobre a disciplina.

No que diz respeito às implicações que isso tudo tem na antropologia, pode-se vislumbrar alguns elementos imprescindíveis ao debate. Um deles foi mencionado por Latour³⁹ quando disse que o desafio trazido pelo perspectivismo ameríndio não é uma “virada”, mas sim uma explosão – efetivamente, o que se busca na crítica à antropologia colonialista não é a aniquilação da antropologia feita sobre bases ontológicas naturalistas, mas a redução dela a uma antropologia dentre inúmeras outras. Antropólogas e antropólogos não escolhem suas matrizes cosmopolíticas por decisão racional; inverter os sinais da relação colonial apenas reproduz o colonialismo. Essa, naturalmente, não é a intenção da maioria dos ativistas trabalhando pela descolonização da antropologia.

Márcio Goldman, em texto recente, sugere que, a partir de uma perspectiva

36 STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics Vol. 2*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

37 HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: staying with the trouble*. Apresentação na conferência Arts of Living on a Damaged Planet, Aarhus, Dinamarca, 9/5/2014. Disponível em: <<https://vimeo.com/97663518>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

38 Ver, por exemplo: BENITES, Tonico. Trajetória e atuação de um antropólogo indígena. In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 59-67.

39 LATOUR, Bruno, 2009, op. cit.

naturalista, a transformação da antropologia virá da adoção de uma postura que adota como guia um “não saber” transcendental⁴⁰. Essa postura, me parece, é bastante mais apropriada do que a sugerida por Henare, Holbraad & Wastell⁴¹ e também por Holbraad & Pedersen⁴², onde o que se propõe é o uso de uma abordagem ontológica de modo a expandir o arcabouço conceitual da antropologia – o que, de certa forma, sugere a ambição de fazê-la *hipercosmopolita*. O que a descolonização da antropologia anseia, ao invés disso, é o abandono definitivo do mencionado cosmopolitismo de fundo que marca as relações profissionais institucionalizadas; de disciplina, a antropologia se transformará em plataforma de relações cosmopolíticas.

Dessa forma, o primeiro passo na descolonização da disciplina é explodi-la; o segundo, o incentivo à formação, por parte dos fragmentos daí resultantes, de aglomerados territorializados, relacionados entre si de forma mais rizomática e menos arbórea, de modo que mesmo os termos naturalismo e animismo, usados de forma tão extensiva neste texto, deixem de fazer sentido; o terceiro passo consiste em trabalhar na construção de acordos pragmáticos (equivocações desejáveis), que são sempre locais, efêmeros (por isso requerem atenção e trabalho) e objetivamente focados. A antropologia precisa ser paroquial, ter marcas visíveis de nascente e desenvolvimento, ser uma atividade diplomática difícil.

No momento em que tal transformação se efetuar, uma ocasião em que alguém apresentar algo em um congresso ou escrever um artigo sem declarar-se, em termos de lugar de fala dentro desse rizoma, será considerada como ato de violência ontológica.

SOBRE O AUTOR

RENZO TADDEI é professor de Antropologia no Instituto do Mar e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e pesquisador associado na Universidade Colúmbia, em Nova York.

E-mail: renzo.taddei@unifesp.br

40 GOLDMAN, Márcio, op. cit., p. 34.

41 HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. *Thinking through things: theorising artefacts in ethnographic perspective*. London: Routledge, 2007.

42 HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, São Carlos, SP, v. 5, n. 1, 2014, p. 7-28.
- BANIWA, Gersem. Índigenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.
- BENITES, Tônico. Trajetória e atuação de um antropólogo indígena. In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 59-67.
- BOULTING, Gideon et al. Série *O infiltrado*, episódio n. 9 – Magia. History Channel. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ESh54fsi8iU>>. Acesso em: 27 dez. 2017.
- CARDOSO, Vânia Zikân. Spirits and stories in the crossroads. In: BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana (Org.). *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- DELORIA JR., Vine. *Custer died for your sins: an Indian manifesto*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1969.
- DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- FEYERABEND, Paul. *Against method*. London: Verso, 1993.
- GOLDMAN, Márcio. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social*, 44, 2016, p. 27-35.
- HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*: staying with the trouble. Apresentação na conferência Arts of Living on a Damaged Planet, Aarhus, Dinamarca, 9/5/2014. Disponível em: <<https://vimeo.com/97663518>>. Acesso em: 18 ago. 2014.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. *Thinking through things: theorising artefacts in ethnographic perspective*. London: Routledge, 2007.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- HUME, David. *Treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1888.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994
- _____. Perspectivism: “Type” or “bomb”? *Anthropology Today*, April 2009, v. 25, n. 2, p. 1-2. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-141-DESCOLA-VIVEIROS.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2018.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myth and meaning*. New York: Schocken Books, 1979.
- MUNDURUKU, Daniel. Índio não existe. Global Editora, julho 2017. Disponível em: <<http://www.globaleditora.com.br/blog/estante-global/daniel-munduruku-indio-nao-existe2>>. Acesso em: 27 dez. 2017.
- NEVES, Marcos Eduardo. *Vendedor de sonhos: a vida e a obra de Roberto Medina*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2006.
- OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa’s hair – an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- ORTNER, Sherry B. On key symbols. *American Anthropologist* 75, 1973, p. 1338-1346.

- SAHLINS, Marshall. On the ontological scheme of Beyond nature and culture. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1, 2014, p. 281-290.
- STENGER, Isabelle. *Cosmopolitics Vol. 1*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- _____. *Cosmopolitics Vol. 2*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- TADDEI, Renzo. Alter geoenharia. In: _____. *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome, 2017, p. 189-205.
- _____; GAMBOGGI, Ana Laura. Education, anthropology, ontologies. *Educação e Pesquisa – Revista da Faculdade de Educação da USP*, v. 42, n. 1, 2016, p. 27-38.
- TAS, Marcelo. Cacique Cobra Coral: medalha de ouro na abertura da Olimpíada. Blog do Tas, 28/12/2012. Disponível em: <<http://blogdotas.com.br/2012/07/28/cacique-cobra-coral-medalha-de-ouro-na-abertura-da-olimpiada>>. Acesso em: 27 dez. 2017.
- TENGAN, Ty P. K.; PERLEY, Bernard. Emergent praxis against anthropological deliriums. Mesa-redonda ocorrida na reunião anual da American Anthropological Association, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TQt7DNVCKRA>>. Acesso em: 27 dez. 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Routledge, 2001.
- _____. *Philosophical grammar*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Culpa e cuidado no candomblé baiano

[*Guilt and care in the candomblé of Bahia*]

Clara Flaksman¹

Este artigo é uma versão ampliada da fala apresentada na mesa “Feitiçarias contrapolíticas, contrafeitiçarias políticas” na VI ReACT. Agradeço aos organizadores do evento; aos companheiros de mesa, Marina Vanzolini e Renato Sztutman, e ao debatedor Jean Tible, pelos comentários feitos na ocasião; e a Maria Cecília Moraes, pelas observações sobre psicanálise.

RESUMO • O objetivo principal deste artigo é discutir a inadequação de certos conceitos “nossos” para a descrição de realidades ancoradas em outras premissas. Após afirmar que, inicialmente, a preocupação constante da maioria dos filhos de santo que conheci com o risco de serem vitimados por algum feitiço me soava como paranoia, demonstro como essa noção está atrelada ao que o etnopsiquiatra Tobie Nathan denominou “sociedade de universo único” e é, portanto, inoperante no candomblé baiano. Ao final do artigo sugiro, com base em diversas situações vivenciadas durante a pesquisa de campo, que o termo “prevenção” é um descritor mais adequado para aquilo que eu, inicialmente, classificara como “paranoia”. • **PALAVRAS-CHAVE** • Candomblé; religiões afro-brasileiras; etnopsiquiatria;

prevenção; Salvador, Bahia. • **ABSTRACT** • My aim in this paper is to discuss how inadequate some of “our” concepts are to describe other realities, based on different assumptions. The constant worries that my friends in candomblé had about the risk of becoming victims of sorcery initially sounded to me as a paranoid behavior. Thus, I try to show that the notion of *paranoia* has to do with “single universe societies”, in the distinction proposed by ethnopsychiatrist Tobie Nathan. At the end of my paper, based on situations I experienced throughout my field research, I suggest that the term “prevention” would be a fitter description for the phenomenon I, at first, had classified as “paranoia”. • **KEYWORDS** • Candomblé; AfroBrazilian religions; etnopsychiatry; prevention; Salvador, Bahia.

Recebido em 15 de dezembro de 2017

Aprovado em 31 de janeiro de 2018

FLAKSMAN, Clara. Culpa e cuidado no candomblé baiano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 307-323, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p307-323>

1 Universidade Federal da Bahia (UFBA, Salvador, BA, Brasil).

Logo que cheguei ao Gantois, terreiro de candomblé onde fiz a minha pesquisa de campo, em Salvador, me foi quase inevitável recair em uma antiga categoria psiquiátrica e psicanalítica e considerar o *ethos* local “paranoico”. Tudo que acontecia a alguém era sempre culpa de outrem – a questão básica era identificar essa outra pessoa que lhe causara algum dano. Ao longo da minha pesquisa, testemunhei muitos episódios de extrema desconfiança por parte dos filhos de santo do Gantois. “A gente aqui é cismado”, me disse uma filha de santo a certa altura². Ora desconfiavam que alguém estava roubando dinheiro, ora que estava mentindo, mas a suspeita mais frequente era de que alguém estaria “fazendo feitiço” (algumas vezes contra o próprio terreiro)³. O que mais me chamava a atenção era que essas acusações nunca tinham as consequências a que eu estava acostumada: uma acusação contra a pessoa a quem, em seguida, seria dada uma oportunidade de se defender, produzindo, na maioria das vezes, uma ruptura e, em ocasiões menos frequentes, um acerto de contas – ou seja, as acusações que ocorriam no terreiro não correspondiam ao que eu entendia como

2 Em uma reportagem à revista *Fatos e Fotos*, em março de 1978, Mãe Menininha afirmou: “Eu sou descendente de africano, e africano, moço, é mais desconfiado do que índio. Eles, quando são amigos, são de verdade. Mas sempre ficam desconfiando”.

3 Siqueira também se deparou com essa mesma questão em sua pesquisa de campo, no Baixo Sul baiano. Segundo ela, para “alguns autores, tais cismas, porque incessantes e cíclicas, configurariam uma relação paranoica: ‘o outro’ seria alguém de quem se desconfia. No presente trabalho [a sua tese de doutorado], ao contrário, deseja-se ressaltar o envolvimento de muitos ‘outros’, com quem se vivencia não só o temor, mas também a sua superação. Pois, além de prover os humanos de atenção à mentira, aos perigos, à vontade, à bondade, além de os dotar de uma agudeza ímpar de sentidos, este mundo da feitiçaria, com sua propensão para a guerra, envolve uma quantidade imensa de seres, cuja proliferação aponta, ao contrário do que pareceria a princípio, para a fugacidade”. SIQUEIRA, Paula. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012, p. 184-185. Penso que a situação encontrada por Siqueira em muito se assemelha à vivenciada por mim, o que pode ser comprovado também no seguinte trecho de sua tese, em que um de seus interlocutores afirmar que a sua cisma é uma maneira de precaução: “Como tantas outras pessoas que encontrei na região, Mário não nega sua cisma. [...] É através dessa cisma – uma cisma que vem também de sua médium vidente – que Mário se considera precavido” (p. 184).

acusação e nem tinham o desdobramento que eu imaginaria. As pessoas que conheci, em sua grande maioria, passavam o tempo todo com medo de serem atacadas. Não que os filhos de santo com quem convivi fossem medrosos, o que não poderia estar mais longe da realidade. As pessoas do candomblé que conheci são, no geral, extremamente corajosas. Mas, na grande maioria dos casos de suspeita, minha percepção legalista e quase jurídica dos fatos tendia a me fazer crer em uma ausência total das provas factuais e concretas que eu considerava necessárias. E em quase todos – para não dizer todos – havia o envolvimento de entidades sobrenaturais: nos *ebós*⁴, na busca de provas através do jogo de búzios, e nas resoluções. Em outras palavras, poderíamos dizer que as acusações envolviam sempre forças invisíveis. “Cuidado com a inveja”; “Ele fez um *ebó* para mim”; ou até: “Você tem que fazer *ebó* periodicamente, para não ser atingido”. E chamo atenção para o termo usado: “atingido”. Ele supõe que a pessoa deve estar sempre preparada contra um ataque, uma vez que coisas boas despertam inveja e é natural que o desejo alheio se volte contra quem as possui. As energias, tanto as boas quanto as más, como a inveja é entendida, são parte integrante desse universo, tanto quanto as entidades sobrenaturais. Circulam à nossa volta o tempo todo – e só olhos treinados, ou preparados de nascença para vê-las, são capazes de perceber quando se aproximam de nós. Às vezes, um olhar já basta: “O *olho* é o maior feitiço”, me diziam. E contra o “olho” – a saber, contra a inveja – quase não há solução possível. A inveja, segundo me disseram muitos filhos de santo que conheci, é a pior de todas as forças, pois atua tanto como um feitiço direto (já que o olhar invejoso de alguém já basta como feitiço automático) quanto como grande motivação para a feitiçaria⁵. E tudo pode despertar a

4 *Ebó*, segundo me explicaram, significa, literalmente, “oferenda”. Portanto, um *ebó* pode ser feito tanto para o bem quanto para o mal. Existem *ebós* de limpeza, *ebós* de purificação, *ebós* de cura – *ebós* que geram benesses – e *ebós* que visam causar malefícios.

5 Devo advertir que minha intenção não é descrever e analisar práticas de feitiçaria, tornando-as inteligíveis em nossos próprios termos. Proponho aqui uma abordagem um pouco diferente das análises antropológicas tradicionais sobre o tema que, desde Evans-Pritchard (EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. (1937). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005), as tratam geralmente como variações de nossas próprias categorias – seja de acusação, seja de causalidade. Sobre isso, DOUGLAS, Mary (Ed.). *Witchcraft, confessions and accusations*. Londres: Tavistock Publications, 1970; MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1992; FRY, Peter. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: “civilização” e “tradição” em Moçambique. *Mana*, v. 6, n. 2, 2000, p. 65-95. Ao invés de seguir nessa direção, escolhi aqui – seguindo o caminho traçado por Tobie Nathan (NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. (1995). *Médecins et Sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2004; NATHAN, Tobie. *L'influence qui guérit*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2001) e prefigurado por Jeanne Favret-Saada (FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard, 1977) – descrever o contraste entre o modo como as práticas associadas à feitiçaria apareciam para mim e o modo que foi sendo revelado pela investigação etnográfica, de maneira que esse segundo modo “perturbe” o primeiro ou, como bem definiu Goldman (GOLDMAN, Marcio. Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). *R@U*, v. 6, n. 1, 2014, p. 7-24, p. 20), desestabilize o nosso pensamento. O objetivo do artigo é, portanto, descrever o percurso desse encontro – com todos os equívocos que dele fizeram parte – e as suas consequências.

inveja: o cônjuge, a roupa, o dinheiro, o amor, os bens materiais e imateriais. E contra a inveja é preciso o máximo de proteção⁶.

MAPEANDO AS RELAÇÕES

Se entendermos que a pessoa no candomblé é formada pelo que vem de fora, pelas relações com o que lhe é a princípio exterior⁷ – familiares, entidades, sentimentos, elementos da natureza –, torna-se mais fácil compreender o complexo sistema de acusações que permeia o candomblé baiano. Sistema em que a acusação básica, como não poderia deixar de ser, é a de prática de feitiçaria⁸, seja direta ou indireta, ou mesmo intencional ou não intencional. Na ocorrência de algum evento, procura-se antes de mais nada visualizar o mapa das relações das pessoas envolvidas, e não as suas possíveis motivações ou sentimentos. Qualquer coisa que tenha feito ou que ainda faça parte de uma pessoa envolvida nos acontecimentos – suas palavras, um prato com seus restos de comida, suas roupas – é levada em conta nesse mapeamento e, muitas vezes, pode fornecer a chave para a sua resolução.

Na maioria das vezes, a acusação não admite possibilidade de defesa. O julgamento costuma ser rápido – normalmente, pede-se que alguém *olhe* nos búzios e confirme ou negue a culpa do outro. Uma vez constatada a culpa, o culpado é apontado (ainda que nem venha a tomar conhecimento disso), um *ebó* é feito para neutralizar os efeitos do suposto feitiço e a vida segue em frente.

Durante a pesquisa de campo, acompanhei, muito de perto, um caso de traição amorosa envolvendo duas pessoas muito próximas. A pessoa traída, ao se deparar com a situação, reagiu tratando imediatamente de construir um mapa com todas as relações dos envolvidos (especialmente os indivíduos com algum poder de interferir na realidade, como os pais e mães de santo). Primeiramente, listou quem poderia ter informações sobre o caso; em seguida, quais pessoas poderiam ter agido contra ou a favor do casal; depois, quem teria dito o que para quem. E em nenhum momento, ignorando as minhas muitas observações nesse sentido, levou em conta o que as pessoas envolvidas poderiam estar sentindo, por exemplo. Importava descobrir quem estaria por trás do *ebó* causador da traição. Enquanto, para mim, as motivações para

6 A proteção deve vir, inclusive, do potencial causador do malefício (que não deseja causar prejuízo). Como uma antiga filha de santo do Gantois me explicou, até um elogio da própria mãe pode fazer mal ao filho. Mas, para isso, há uma formulação específica que garante a proteção da criança: a mãe, ou quem quer que deseje elogiar-la, deve sempre exclamar “Benza Deus!” ao fim da congratulação. Assim, se se deseja dizer que a criança é bonita, por exemplo, deve-se afirmar: “Que bonita. Benza Deus!” e assim por diante.

7 Tomo aqui como referência o conceito de Goldman (GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984) sobre a noção de pessoa no candomblé (ver nota 10). Para uma análise mais extensa sobre o tema, ver também: FLAKSMAN, Clara. *Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. Religião e Sociedade*, v. 36 n. 1, 2016, p. 13-33.

8 Termo raramente usado. Usa-se mais “está *fazendo ebó* para me prejudicar”; ou “está *fazendo feitiço*”; mas raramente se dá nome à prática.

um fato dessa ordem deveriam vir de dentro (da esfera dos sentimentos, quaisquer que fossem), para ela a motivação só podia ser externa. E a análise que ela fazia é, na verdade, perfeitamente coerente com a noção de pessoa do candomblé. A pessoa formada por elementos exteriores expande-se horizontalmente, através das suas relações, e é mapeando essas relações que alguém se capacita a entender a totalidade de algum evento que lhe tenha ocorrido. Por isso, qualquer coisa que tenha feito ou que ainda faça parte de uma pessoa envolvida nos acontecimentos é levada em conta nesse mapeamento e, muitas vezes, acaba fornecendo a chave para a sua resolução.

Diversas vezes, ao longo da pesquisa, ouvi reprimendas pela minha “inocência”. “Você não desconfia de ninguém”, me disse certa vez uma filha de santo. “Tudo você acha que pode ter sido culpa sua. A culpa nunca deve ser sua não. Quando acontece alguma coisa com a gente, a gente não tem que ficar pensando ‘o que foi que eu fiz?’; isso é besteira. O que a gente tem que descobrir é *quem* fez isso com a gente.” Ou seja, no mundo do candomblé, a motivação dos acontecimentos geralmente também vem de fora. Assim como os orixás determinam nossas ações, os eventos e as forças são recebidos e modulados de acordo com a preparação de quem os recebe. Na ocorrência de algum evento, procura-se antes de mais nada visualizar o mapa das relações das pessoas envolvidas.

Seria adequado dar conta de tudo isso com o termo “paranoia”? Abordei a questão com alguns filhos de santo, que jamais concordaram com a minha avaliação. “Não é paranoia não, minha filha”, me disse um amigo: “O mundo é que é muito perigoso”. Por que então, para mim, “paranoia” aparecia como o único descritor possível para a atmosfera que eu percebia naquele mundo? Como entender um mundo composto por tantas forças, tantas delas invisíveis, e descrever esse modo de vida em que devemos estar sempre preparados para nos defender? Que noções podemos usar para descrever esse tipo de existência?

A PARANOIA E SEU CONTEXTO

“Paranoia” é um termo derivado do grego e cunhado pela psiquiatria a partir do latim científico *paranoëa*, significando “turvação dos sentidos”, aplicando-se aos distúrbios mentais em que se desenvolvem delírios persecutórios. Na linguagem corrente, esvaziado do rigor classificatório ou de um sentido estritamente psicopatológico, é usado num registro mais informal para descrever tanto a sensação pessoal de

9 É curioso que Nina Rodrigues tenha se debruçado sobre a questão da paranoia na população negra em dois artigos, publicados em 1903 em revistas de psiquiatria. Ele trata exclusivamente do sentido psicótico da paranoia (como discutirei mais adiante) e seu objetivo é provar que a paranoia, tida como doença de brancos até então, podia também aparecer na população negra, embora muitas vezes associada a questões de feitiçaria. NINA RODRIGUES, Raimundo. (1903). A paranoia nos negros: estudo clínico e médico-legal (parte 1). *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental* 2 (VII). Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, Brasil, 2004, p. 161-178; NINA RODRIGUES, Raimundo. (1903). A paranoia nos negros: estudo clínico e médico-legal (parte 2). *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental* 3 (VII). Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental Brasil, 2004, p. 131-158.

sentir-se alvo de alguma perseguição, seja ou não fantasiosa, como, de maneira mais vaga, uma atmosfera geral em que predominam a suspeita e a desconfiança. Natural, assim, que a palavra me ocorresse para descrever a atmosfera de suspeita constante que eu percebia no terreno.

Não pretendo aqui entrar em grande detalhe sobre a definição psiquiátrica ou psicanalítica da paranoia, tema extremamente complexo. Usarei apenas como referência um texto do psicanalista Charles Melman, discípulo de Lacan, para tentar situar o que, num sentido mais estrito, se entende como paranoia, sem pretender nenhuma precisão psicanalítica – e, mais do que isso, no intuito de melhor contrastá-la com o que creio que ocorre no candomblé. Segundo Melman¹⁰, reconhecem-se hoje dois quadros clínicos relacionados à paranoia: um mais propriamente patológico, ligado às doenças mentais, especialmente nos quadros de psicose, e outro mais relacionado à existência comum, como um traço constitutivo do sujeito – em suas palavras, “uma passagem necessária para a constituição do eu”. A paranoia é entendida, portanto, como parte do processo de constituição do sujeito – o que torna o retorno à posição paranoide (ainda que desvinculada de uma estrutura propriamente psicótica, tal como definida na psicopatologia psicanalítica) uma possibilidade constante na vida de qualquer um. Já no caso da paranoia enquanto psicose, considera-se que essa “constituição do eu” não se deu de forma eficaz, deixando o sujeito mais propenso a ser deslocado e deixando-o mais exposto a se sentir abalado ou ameaçado em sua relação com o mundo que o cerca.

A principal característica de um estado de paranoia é a suposição constante de que outras pessoas nos tragam algum prejuízo. Nele, perde-se assim a interiorização do “outro” (como definido por Lacan), fundamental na construção do sujeito; percebe-se do lado de fora o que geralmente está dentro de cada um. Considerando que, na psicanálise lacaniana, segundo Melman, a internalização/incorporação do “Outro” em sua dimensão simbólica é indispensável para a aquisição de um “eu”, a paranoia pode ser considerada, assim, como uma visão externa desse “Outro” que, na verdade, também é “eu”. Em outras palavras, supõe-se que a constituição do eu se dá por meio da relação com essa alteridade externa, de uma maneira que permita simultaneamente a apropriação e a alienação de sua imagem, em uma dimensão tanto imaginária quanto simbólica – o “eu” e o “Outro” seriam, portanto, espaços que se distinguem e se articulam internamente ao sujeito, espaços necessários para a estrutura subjetiva que assim se organiza. A alteridade externa é uma espécie de “fora-dentro”, assim como o nosso próprio inconsciente: algo que é, a um só tempo, estrangeiro e íntimo. E essa dimensão do “eu” como imagem adquirida, imaginada, é encoberta na existência cotidiana por um “véu” que garante a existência plena do sujeito, aderido, assim, à ilusão de um “eu” absoluto e sob controle. A paranoia como fenômeno transitório seria, portanto, a suspensão desse véu, localizando a intenção malévola nesse “Outro” que nos é externo – não num grau extremo como no caso da psicose, em que ocorre a separação absoluta entre o “eu” e o “Outro”, mas

10 MELMAN, Charles. Questões acerca da paranoia. In: *A clínica da psicose: Lacan e a psiquiatria 2* (4): As Paranoias. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano Associação Psicanalítica, 2005.

numa relação dialética e sutil. O fenômeno patológico, segundo esse ponto de vista, consistiria na degradação de um equilíbrio presente na estrutura básica do sujeito.

Uma característica dessa teoria é de que não existe identidade pura, e sim um composto, estrutura semelhante à que encontrei no candomblé baiano^{II}. Porém, na psicanálise considera-se que esse “Outro” tem uma dimensão inconsciente (e por vezes se confunde com o próprio inconsciente), lugar de onde emergem sentimentos e palavras cuja origem não se conhece. O “eu”, assim, seria uma ilusão – mas uma ilusão necessária para a vida cotidiana. Ainda que sejamos rígidos, na verdade, por esse “Outro” que nos habita, precisamos acreditar em nossa capacidade de reger a própria vida. Pois esse “Outro” que nos conduz é vazio, e somos nós os responsáveis pelas atitudes que tomamos rígidos por esse impulso alheio a nós.

Ora, se na estrutura normal do sujeito sempre há um “Outro”, que ele precisa incorporar para poder viver livre de neuroses graves, o que fazer quando existe uma dissociação entre esses dois “componentes da pessoa”? Pois se existe um outro que se manifesta através de nós, e por cujas atitudes somos responsáveis, é de esperar que possamos levar a vida sem pensar nisso com tanta frequência. Para Melman, esse “Outro” só apareceria – ou seria invocado – em situações específicas: o sonho, o ato falho, a psicanálise. No resto do tempo, permaneceria encoberto pelo véu que assegura a ilusão de integridade individual de que precisamos.

Ou seja, nas considerações psicanalíticas sobre a paranoia existe apenas um único personagem, embora não se possa vê-lo como uma unidade sólida e indissociável, dotado de fronteiras bem definidas, o que poderíamos até aproximar da figura da pessoa composta do candomblé. Mas a agência, nesse caso, é sempre da pessoa – do “eu”, ainda que faça parte dela um “Outro” que para ela mesma é desconhecido. Trata-se de um “Outro”, entretanto, que está dentro de nós.

Pois a situação que encontrei no candomblé não podia ser mais diferente. Em um mundo “multiagencial”, esse “Outro” que, segundo a psicanálise, governa o “eu”, é um “outro” – ou melhor, são “outros” – no sentido pleno do termo, sobre cujas atitudes não temos qualquer controle. Se a noção de pessoa pode aproximar a psicanálise e o candomblé, a de sujeito (como responsável, em última instância, por tudo que o afeta – ou, ao menos, como o postulante de agências, ainda que inconscientes ou mesmo incontrolláveis) parece separar de maneira irremediável esses dois universos.

II Muitos autores que se dedicaram ao estudo das religiões de matriz africana no Brasil usam o modelo arquetipal para se referir à noção de pessoa característica do candomblé, argumentando que os orixás são na verdade arquétipos da personalidade humana, usados como um modelo no qual a pessoa se baseia e ao qual se limita. Cada indivíduo se identificaria com um orixá, e isso aplacaria os conflitos de sua própria personalidade, que assim se encaixaria em um modelo preexistente representado ao limite nos rituais de possessão. Marcio Goldman inovou a discussão apresentando o argumento de que os orixás, antes de serem modelos de personalidade, são, eles mesmos, parte da pessoa. Segundo ele, a pessoa no candomblé é formada ao longo de sua *feitura*, de acordo com as entidades que passam a fazer parte de sua *cabeça*. Esses componentes espirituais são variáveis; no caso do terreiro estudado por Goldman, são os sete orixás que formariam o “carrego de santo” (o conjunto de orixás que alguém leva na cabeça), um *erê*, um *egum* e um *exu*. GOLDMAN, Marcio, 1984, op. cit. No Gantois, essa composição não é tão rígida, mas a maneira de formação da pessoa é exatamente a mesma.

Ou seja, mais que “multiagencial”, o mundo do candomblé é composto por forças que não podem deixar de se afetar mutuamente. E, nesse caso, a noção de paranoia, de fato, não faz sentido. O que ali se via em jogo, na verdade, era uma gama de fatores que eu não estava acostumada a considerar. O que me deixava com um problema de linguagem: como encontrar um termo capaz de dar conta dessa sensação? Afinal, para que serve um conceito? Pode-se utilizá-lo fora de seu contexto? Quão amplo pode ser seu alcance, especialmente em universos (literalmente) distintos? Era necessário, portanto, tratar as ideias das pessoas com quem convivi sem alinhá-las a um termo preexistente, inoperante naquele contexto. Qual seria, então, a gramática apropriada para isso?

UNIVERSO ÚNICO E UNIVERSO MÚLTIPLO

Foi ao entrar em contato com as ideias do etnopsiquiatra Tobie Nathan que a questão começou a se esclarecer para mim. Nathan¹² identificou que, na psicoterapia ocidental (que ele chama de “erudita”), “o homem está sozinho”, enquanto, na psicoterapia que ele denomina “selvagem”, o homem está sempre acompanhado¹³. E, enquanto na psicoterapia “erudita” o terapeuta é o mestre do saber racional, na “selvagem” ele é o “mestre dos saberes ocultos”. Partindo dessa premissa, Nathan diferencia dois tipos de sociedade: a de universo único e a de universos múltiplos. Na sociedade de universos múltiplos, toda doença geralmente se deve à ação de alguma entidade não humana. O doente não é visto sozinho, isolado da sociedade, desligado de seu pertencimento. Ao contrário, ele é incluído numa categoria grupal de pessoas com questões semelhantes às suas. O ato terapêutico não interroga a doença, mas os objetos relacionados ao universo oculto. Parte-se do princípio de que o universo é povoado por uma multiplicidade de seres, e o dispositivo divinatório é sempre um ato de criação: é ele que institui, torna palpável e ponderável a interface entre os universos, pois somente ele tem acesso a esse mundo oculto (e desconhecido). Por isso mesmo, o método é arriscado: ao contrário da psiquiatria ocidental, para a qual o médico está sempre certo, o “terapeuta selvagem” se expõe a vários riscos cada diagnóstico que faz¹⁴. Segundo Nathan, porém, isso não representa um grande

12 NATHAN, Tobie; Isabelle STENGERS, op. cit.

13 Embora reconheça que as práticas a que Nathan se refere como psicoterapias podem ser, em alguns casos, distintas da psicanálise (especialmente a laciana, onde o próprio saber e a racionalidade aparecem associados ao inconsciente do sujeito), generalizo sua distinção considerando que na psicanálise, assim como nas psicoterapias citadas pelo autor, o “Outro” é um lugar que está vazio (e, no caso da psicanálise, deve ser ocupado temporariamente pelo psicanalista para permitir o seu encontro pelo sujeito – e o posterior reconhecimento, pela parte dele, de que é essa dimensão inconsciente que está no comando).

14 Nas palavras de Nathan: “Sendo invisíveis, eles são incognoscíveis por natureza. Desse modo, se o processo terapêutico se revela ineficaz, isto não será nunca um sinal de incompetência do terapeuta, mas da vontade de permanência das forças invisíveis. Assim, não existe nesse caso, *stricto sensu*, o erro terapêutico, somente as tribulações do invisível... E pode ser isso que explica os longos percursos necessários para que se livrem das suas doenças”. NATHAN, Tobie; Isabelle STENGERS, op. cit. (tradução minha).

problema, pois a maior preocupação do saber selvagem é com o tratamento, e não com a doença. Ou seja, se o paciente ficar curado, o caso estará resolvido¹⁵, independente de qualquer consideração técnica¹⁶. Além disso, Nathan chama a atenção para o caráter de contágio presente nesses sistemas terapêuticos: cada diagnóstico é discutido e passado adiante pelos pacientes e as pessoas que se relacionam com eles, formando um quadro parecido com o que observei no caso do mapeamento horizontal de uma traição amorosa.

Segundo Nathan, a medicina ocidental é feita para tratar pessoas “de universo único”, ou seja, que vivem em um mundo onde o caráter de agente se restringe apenas aos seres humanos (e talvez a alguns animais); já os terapeutas não ocidentais tratam pessoas que vivem em um mundo “multiagencial”¹⁷. Para os terapeutas “eruditos”, ele afirma, a pessoa está contida em seu sintoma, e o processo de identificá-lo torna os dois inseparáveis (tendo como consequência afastar a pessoa do convívio social). Já o “terapeuta selvagem” começa seu tratamento por dissociar o sintoma da pessoa, associando-o a fatores externos¹⁸. A resposta à doença, portanto, segue quatro etapas:

[...] a aplicação deste princípio desencadeia sempre sequências complexas que associem quatro elementos:

- 1) a constatação do distúrbio;
- 2) o postulado da intencionalidade do invisível;
- 3) a explicitação dessa intenção;

15 Segundo Nathan, “Não se trata de discutir o grau de verdade da interpretação, mas observar a consequência de sua aplicação”. *Ibidem*, p. 65 (tradução minha).

16 Ou seja, segundo Nathan a questão está na *eficácia*, e não na crença, da mesma maneira que com o candomblé: “O que fazer então com a noção de ‘crença’?, pergunta o seu suposto interlocutor. Abandoná-la, responde ele sem delongas, e “substituí-la pelo seguinte postulado: toda ação culturalmente definida – um ritual, um sacrifício, uma oferenda, uma proteção... 1) é de fato o que pretende ser; 2) é geralmente eficaz para o que concerne sua definição. [...] Portanto, essas ações prescindem de interpretação. Se aceitarmos esse postulado, o trabalho do observador ficará ao mesmo tempo mais simples e de mais fácil compreensão, pois obrigará o observador a reconstituir o sistema de pensamento presente na origem da ação culturalmente definida, mesmo que se trate de um pensamento não-analítico, um pensamento em atos...”. *Ibidem*, p. 51 (tradução minha). Ele nos diz ainda que “A partir do momento em que abandonamos a noção de crença, somos também obrigados a *abandonar a noção de símbolo*. [...] É a noção de símbolo que nos impede de considerar os terapeutas ‘não eruditos’ como *autênticos pensadores técnicos*”. *Ibidem*, p. 53-54 (tradução e grifos meus).

17 “Numa cultura não ocidental, um medicamento é um objeto ativo que permite crer, manter e depois perenizar a *disjunção entre o sintoma e a pessoa*. Um medicamento é portanto um objeto que permite concretizar a teoria que professa a natureza comum da desordem.[...] No nosso mundo, na psiquiatria, um medicamento é também um objeto ativo que permite crer, manter e depois perenizar o contrário: dessa maneira, ele trata da *junção entre o sintoma e a pessoa*. Um comprimido de Largactyl é, desse modo, um medicamento, pois cumpre a teoria segundo a qual a esquizofrenia se encontra no interior do sujeito”. *Ibidem*, p. 101 (tradução e grifos meus).

18 “A consequência da aplicação de um pensamento selvagem para resolver uma desordem é sempre *dissociar o sintoma da pessoa*. E, para chegar a esse objetivo, todos os pensamentos selvagens que conheço recorrem a um mesmo grande princípio: a *atribuição de uma intencionalidade ao invisível*”. *Ibidem*, p. 63 (tradução e grifos meus).

4) a sequência mais importante, muitas vezes a única visível para um observador: a resposta adequada, sempre endereçada ao invisível¹⁹.

A consequência seguinte desse tipo de tratamento, segundo Nathan, é a formação de grupos de pessoas assoladas pelo mesmo mal. Além disso, nesse sistema nenhuma doença é desconhecida; os seres invisíveis é que podem sê-lo.

Da mesma forma, Nathan²⁰ traça um paralelo entre os diagnósticos “eruditos” (nesse caso, especialmente os de Gilles de La Tourette e Freud) e os “selvagens” sobre o pavor (“*la frayeur*”). Segundo ele, a etimologia da palavra “*frayeur*” apresenta uma “bipolaridade semântica”, pois significa ao mesmo tempo “invasão” e “extração”²¹. Nas terapias “selvagens”, os casos/surtos de pavor costumam estar associados a um processo de separação entre a alma e o corpo, ou ao encontro com algum elemento de um universo radicalmente dissociado do seu. Essa “captura” seria causada, nos países africanos, por surtos de pavor; já entre os povos ameríndios, por processos profundos de tristeza; e, em certos grupos, resultaria em certos comportamentos estereotipados de mimetismo, ocasionados, em última instância, por essa perda da identidade ocasionada pelo pavor²². Ou seja, um surto de pavor, nas terapias “selvagens”, é sempre resultado de um encontro, de uma interação. Já nas terapias “eruditas”, o pavor é resultado ou de um problema neurológico (geralmente hereditário, segundo Tourette) ou da angústia fundamental do ser humano (segundo Freud). Em ambos os casos, a motivação do pavor é sempre individual, fruto de características internas do sujeito. Ainda que resultante de um processo traumático, a cura do medo sempre estaria dentro do sujeito, tornando-o assim responsável pelo seu destino²³. Porém, para Nathan, a saída de Freud foi associar a angústia e o pavor, indicando que a angústia seria uma espécie de preparação para que a pessoa não fosse capturada pelo “horror”, ou seja, uma proteção contra ele – tirando dessa maneira definitivamente o pavor da teoria psicanalítica²⁴. Pois, segundo Nathan, “Admitir o pavor como afeto central no funcionamento psíquico obrigaria a pensar que o outro nos invadia, nos influenciava, nos modificava, chegando mesmo a nos metamorfosear”²⁵.

Embora Nathan não chegue a formular nesses termos, fica evidente que a saída encontrada pela psicanálise freudiana (a opção pela angústia) e pela psiquiatria de Tourette (a opção pela genética) é uma saída de “sociedades de universo único”, e aplicável somente a elas. Já as terapias “selvagens”, segundo ele aponta, têm mais

19 Ibidem, p. 67 (tradução minha).

20 NATHAN, Tobie, 2001, op. cit.

21 Ibidem, p. 201 (tradução minha).

22 Ibidem, p. 202 (tradução minha).

23 Segundo Nathan, “Assim Freud escapa, como Gilles de La Tourette, como os neurologistas modernos, do segundo termo da etiologia do pavor, o da invasão. Resta, porém, a questão da interface que o trauma sempre coloca – para a qual evidentemente não há escapatória – a inalienável questão do outro”. Ibidem, p. 213 (tradução minha).

24 Ibidem, p. 214 (tradução minha).

25 Ibidem, p. 215 (tradução minha).

recursos para lidar com os surtos de pavor, justamente pela sua capacidade de associar certos fenômenos à influência de outrem. Ou seja, as “sociedades de universo múltiplo” teriam, nesse caso, um arsenal de instrumentos mais eficazes para lidar diretamente com o pavor, já que são capazes de incorporar em seus diagnósticos a interferência de outras entidades, possíveis causadores de um encontro traumático.

Nos termos de Nathan, os filhos de santo com quem convivi também habitam um “universo múltiplo”. Não faz sentido, portanto, nesse tipo de situação, empregar o termo “paranoia” – noção cunhada pela psiquiatria e, assim, totalmente associada ao “universo único”. Por isso o que eu dizia era sempre refutado: num universo múltiplo e perigoso, não faz sentido o pressuposto de uma ameaça vinda de um “Outro” que, na verdade, está contido em cada um. A ameaça, como tudo o mais, vem de fora.

UM NOVO CONCEITO

Outra dimensão do *ebó*, além de seu aspecto propriamente curativo, ou seja, de reação a algo – como vimos anteriormente –, é a prevenção. “*Ebó* é profilático”, me explicou certa vez um amigo de Salvador. “Não precisa ter acontecido nada para fazer *ebó* não. A gente tem que fazer *ebó* sempre!” Ele refutava a minha negativa em fazer um *ebó*, já que eu achava que nada estava acontecendo. Segundo me explicou: “Tem sempre alguma coisa acontecendo, minha filha”. Suas palavras se assemelham ao que me disse um pai de santo de Sergipe, quando estive em seu terreiro:

O feitiço oferece mais perigo para quem desconhece. E para quem sabe, mas não faz nada para se proteger. Conhece o ditado? O pior cego é aquele que não quer ver. Você tem que se proteger sempre. Isso não quer dizer que alguém tenha feito um *ebó* para você. Basta que elas tenham inveja, e pronto, o mal já está feito²⁶.

Durante toda a minha pesquisa, ouvi recomendações quanto à minha desproteção. “Você fica circulando por aí”, me disse uma filha de santo do Gantois, “e você não é feita, pode *pegar* alguma coisa estranha”. Eu não estava preparada: meu corpo não tinha como filtrar as energias que poderiam entrar, não fora *feito* para aquele tipo de coisa, como me diria ela. “Quando a gente é *feito*, tem proteção”, me disse outro filho de santo. “Você está aí desprotegida, pode *pegar* qualquer coisa.”

Qual seria, portanto, o termo que eu poderia usar para descrever esse tipo de situação? A noção de paranoia, como vimos, não corresponde em nada ao que dizem os filhos de santo. Segundo eles, o mundo é de fato perigoso – e estamos sempre sujeitos a um ataque, direto ou indireto. A noção de paranoia, da forma como eu a usava, podia ser definida como “preocupação constante com o mal que alguém possa lhe fazer”: o que corresponde à realidade do mundo do candomblé, mas só até esse ponto. A semelhança não vai além porque, no universo do candomblé, o mal que

26 Quando lhe contei que uma inundação tinha acontecido na minha casa, ele disse: “Ainda bem que está entrando água! Para lavar tudo o que é ruim!”.

pode ser feito envolve outros fatores, que eu não levava em consideração (já que na paranoia como entendida à luz dos estudos psicológicos “ocidentais”, como vimos, ele seria um reflexo do próprio imaginário do sujeito). No candomblé, a preocupação é palpável, concreta, referida a algo real. Penso que é preciso estar familiarizado com os termos provenientes desse contexto particular para entender as sutilezas do pensamento e as indicações trazidas nas declarações que me deram.

Assim, parti em busca de um termo que pudesse exprimir esse sentimento, essa atenção praticamente constante em relação à possibilidade de um ataque. Pensei, primeiramente, em “*cuidado*”: “é importante ter cuidado”, ou “tomar cuidado”, diziam sempre as pessoas do candomblé. Entretanto, no candomblé, o termo “cuidado” tem outro sentido: quando se diz que alguém precisa *assentar o santo*, por exemplo, ou mesmo cumprir alguma obrigação menor, o termo usado é sempre “cuidar”. “Você está precisando **cuidar** deste *ori*”, me disse uma mãe de santo. “Você precisa *assentar o santo* para poder **cuidar** dele direitinho”, disse outra mãe de santo a uma pessoa que eu acompanhava. O termo *cuidado*, assim, é utilizado até menos no sentido de “cautela” ou “prudência”, como em “tomar cuidado”, do que no sentido de “zelo”, “responsabilidade”, como em “cuidar de um doente”, “prestar cuidados”. Depois me ocorreu utilizar o termo “defesa”, já que escutei muitas vezes que eu deveria “me defender”, tanto no sentido de garantir o que me seria devido em alguma circunstância quanto no sentido de me proteger de algum ataque contra mim. Porém “defesa” se refere tanto à defesa prévia quanto à reação a um ataque, o que não condiz com o termo que eu procurava. Terminei por decidir que o melhor termo para substituir o que eu até então descrevia como paranoia seria “prevenção”. A ideia de *prevenção* sempre esteve muito presente durante a minha pesquisa. Ouvi muitas vezes que era muito importante eu me prevenir: “Você tem que **se prevenir**, não pode ficar andando por aí sem *conta*”, foi uma das frases que escutei muito no início da pesquisa, antes de ganhar meu primeiro colar de contas²⁷.

O conceito de prevenção caminha junto com a ideia de *vulnerabilidade*. Stengers e Pignarre²⁸ definiram o capitalismo como um sistema feiticeiro, que usa a descrença de suas vítimas como arma²⁹. Todos corremos o risco de nos tornarmos subordinados ao sistema capitalista, mesmo os que se julgam protegidos (por seu próprio pensamento crítico, por exemplo). Somos todos presas em potencial, somos todos *vulneráveis*. E, principalmente, os que foram capturados (e tiveram a sua alma roubada) não têm consciência disso. Os autores afirmam que

[...] a questão de conhecer os riscos é crucial, pois é o que dá valor pragmático ao diagnóstico de feitiçaria que estamos arriscando fazer. Todo o pensamento sobre

27 Colar de contas consagradas que os fiéis do candomblé usam no pescoço.

28 STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La sorcellerie capitaliste*. Paris: Éditions La Découverte, 2007.

29 “O próprio ato de nomear o capitalismo como feitiçaria transforma a relação com os ‘outros’ que supomos ser supersticiosos. Pensar que ninguém precisa de proteção é o tipo de imprudência que, aos olhos dos ‘outros’ notadamente supersticiosos, se parece muito com a ingenuidade mais perigosa: aos seus olhos, como consequência disso, o desastre se torna perfeitamente previsível. O risco pragmático consiste em aceitar a hipótese desse desastre, ou seja, transformar as questões de nossa vulnerabilidade e aprendizado nas precauções necessárias, como um problema crucial”. *Ibidem*, p. 40 (tradução minha).

feitizaria se encaminha para o risco de se confrontar suas operações e da necessidade de se proteger, pois o perigo da captura está sempre presente. Aquele que se acredita seguro, aquele que acredita não necessitar de proteção, torna-se uma vítima em potencial³⁰.

Segundo o diagnóstico de Stengers e Pignarre, um dos perigos para aqueles que lutam contra o capitalismo é sofrerem de dois males a ele relacionados: a paranoia – quando supomos que o capitalismo é, afinal, responsável por tudo que nos assombra; e a depressão – quando concluímos que nada que fizermos será capaz de mudar o estado das coisas. Além disso, a paranoia – ou melhor, a conclusão de que algo não passaria de paranoia – enfraqueceria ainda mais o potencial de defesa da vítima. Somos todos vulneráveis, eles nos dizem, e podemos ser capturados a qualquer momento³¹. É necessário ter conhecimento do perigo e tomar medidas ativas de proteção. Muitas vezes, em Salvador, disseram-me que a pessoa precisava ter consciência dos perigos para poder se proteger. “A pessoa mais facilmente atingível é aquela que acha que não tem nada do que se proteger”, me diziam.

Penso, portanto, que o a noção de “paranoia” poderia ser substituída pelo conceito de *prevenção*, mais coerente com a noção de pessoa do candomblé. Um dia, declarei a uma filha de santo do Gantois que não me sentia ameaçada. “Você que não vê”, ela me garantiu. Quando reafirmei que raramente achava que alguém quisesse me fazer mal, ela riu tanto que quase caiu da cadeira onde estava sentada. A pessoa *prevenida* está, portanto, sempre mais consciente dos perigos do mundo. A *prevenção* é, de certa maneira, um aguçamento dos sentidos, uma visão ampla, múltipla, irrestrita, indispensável no mundo multiagencial do candomblé. Prevenir-se, ou proteger-se, é uma ação que resulta em – mas também reforça – um modo de atenção aguçada para os perigos, ativando a capacidade de visualizar e de mapear a rede de relações na qual se está inserida e ver o que não é imediatamente perceptível. Mas não somente isso: a pessoa *prevenida* torna-se capaz de responder aos perigos presentes nesse fluxo constante de acontecimentos de forma mais efetiva e eficiente.

“BEM-VINDA AO NOSSO MUNDO”

“Bem-vinda ao nosso mundo”, me disse a *mãe pequena*³² do Gantois quando lhe contei a série de sonhos que eu vinha tendo nos últimos dias. “Agora você está começando a ver o mundo como a gente vê.” Sonhos são maneiras de ter acesso ao “outro mundo”, ela me explicou. Podemos ver neles com clareza o que está lá, dar uma espiada numa vida plena, o quadro completo que existe em outro plano da existência. Mas também servem como meio, um caminho através do qual as entidades se comunicam com

30 Ibidem, p. 45 (tradução minha).

31 Para uma análise mais extensa sobre a obra de Stengers e Pignarre, ver o artigo de Renato Sztutman que integra este volume.

32 *Mãe pequena* ou *iaquequerê* é a filha de santo que geralmente responde pelos assuntos cotidianos de uma casa de candomblé, a segunda na hierarquia do terreiro.

os humanos. E também podem ser mensagens, que precisam ser decifradas com a ajuda de especialistas, de preferência alguém que consiga acessar essa totalidade extraterrena por outros meios, como o jogo de búzios.

Muito do candomblé vem através de sonhos: às vezes de maneira direta, às vezes de maneira indireta. Entretanto, os sonhos nunca devem ser contados à noite, para não permitir qualquer mistura ou confusão entre os dois mundos. Existe um paralelo evidente entre os pares vigília e sono, dia e noite, vida e morte, domínios que nunca devem entrar em contato. Certa vez compareci a um *axexê*, a cerimônia mortuária do candomblé, e posteriormente comentei com uma pessoa que também havia estado lá que havia achado a festa bonita. “Bonita para eles”, ela me disse, enfatizando o *para eles*. “**Para eles**. Você nunca deve dizer que achou bonita uma festa que é para os mortos. É bonita **para eles**. Você não quer ser confundida. Tome cuidado.”

É importante marcar as diferenças, especialmente diante dos não humanos, para que eles não nos tomem por quem não somos. Por exemplo, no terreiro, as mulheres sempre devem usar saia. Logo que cheguei, a primeira providência da mãe de santo do Gantois foi mandar fazer uma saia para mim. Uma saia que pode ser vestida por cima da roupa, sempre pela cabeça, nunca pelos pés. “O uniforme”, como me diziam algumas filhas de santo, em tom de galhofa. Mas o motivo de sua utilização é sério: a saia é a única maneira de Exu saber quem é homem e quem é mulher, explicou-me uma filha de santo. Por isso, dentro do terreiro, as mulheres devem estar sempre de saia; não querem ser tomadas por homens, “uma energia tão diferente”.

Da mesma forma, é importante contar sempre os sonhos para a mãe de santo: é ela quem vai determinar a natureza do sonho, se é uma revelação, um recado, um deslocamento do corpo físico, uma aparição. Por isso, logo depois de falar com a mãe pequena do terreiro sobre os sonhos que havia tido, e seguindo as indicações dela, fui conversar com a mãe de santo. Primeiro contei-lhe o meu primeiro sonho: uma adolescente, toda vestida de preto, sentada na minha cama, me fitava com um olhar profundo. Tive a nítida sensação de que ela estava mesmo presente, de que eu estava acordada e não sonhando. “Você estava no *entremundos*”, ela me explicou depois. Quando acordei, achei que o sonho era um reflexo do quanto eu andava impressionada com as experiências pelas quais vinha passando. Na noite seguinte, sonhei que caminhava com minha família pela beira de uma represa e um enorme peixe tentava atacar um de meus familiares. Eu pegava um remo que estava ao meu alcance e batia no peixe até matá-lo. Acordei com as costas e o braço doídos, como se de fato tivesse travado uma luta corporal com alguém. Na terceira noite, sonhei que várias crianças de branco aglomeravam-se no ar, bem em cima da minha cabeça, novamente olhando para mim.

A mãe de santo ouviu o meu relato em silêncio, assentindo com a cabeça em alguns momentos. Quando acabei de falar, ela me disse: “É, esses sonhos da menina e das crianças, esses me preocupam. Você me dá licença, mas eu vou *olhar* [jogar os búzios] para ver o que eles querem. Agora, este sonho do peixe, esse é psicanalítico. Você procure um terapeuta para te ajudar”.

O que ela fez, em primeiro lugar, foi separar os universos: dois dos sonhos pertenciam ao universo dos mortos, dos espíritos, do além; o outro, não. Em poucas palavras ela estabeleceu a diferença entre os mundos: um vinha de fora, era o mundo

sobre o qual ela teria alguma ingerência, sobre o qual iria consultar os búzios, verificar se havia alguma mensagem que pudesse decifrar; o outro vinha de dentro, do meu inconsciente. E para a mãe de santo não havia qualquer dúvida. Um desses universos remetia ao exterior, a forças externas – e estava em seu domínio. Sobre os dois sonhos correspondentes ela podia me fornecer um diagnóstico preciso: olhar nos búzios e descobrir de que tipo de entidade se tratava, se queriam alguma coisa de mim, ou se vinham me transmitir algum recado. O outro não: este teria que ser tratado numa outra instância.

Para ela, portanto, os dois mundos estão lado a lado. A divisão entre universo único e universo múltiplo, nesse caso, não é absoluta, como nos casos analisados por Tobie Nathan. Ou melhor, uma mãe de santo é capaz de adicionar o que nós consideramos um “universo único” como apenas mais um dos “universos múltiplos”. Além disso, ela consegue rapidamente diferenciar a qual universo pertence determinado evento – assim como foi capaz de, em um instante, diferenciar os mundos aos quais cada sonho dizia respeito.

A diferença estabelecida pela mãe de santo do Gantois diz muito daquilo que tento retratar aqui: a pessoa no candomblé, como já foi dito, é formada por forças, influências, relações que lhe são exteriores. A mãe pequena do terreiro, ao me dar suas boas-vindas, deu-me também uma primeira pista para entender o funcionamento desse mundo: um mundo onde humanos e não humanos vivem em relação constante³³.

O universo do candomblé compreende forças, entidades e energias ausentes da realidade na qual eu estava acostumada a viver. É um universo em que a ação das forças pode ser percebida e vista, e no qual existem instrumentos que permitem lidar com elas, modulá-las e, de certa forma, controlá-las. Ao mesmo tempo que, dentro desse universo, a pessoa passa a ter consciência dessas forças que nos assolam, adquire também instrumentos que lhe permitem defender-se delas e controlá-las até certo ponto. Através da produção de um *assentamento*³⁴, ou mesmo por meio do ato de dar comida a algum orixá, a pessoa pode promover um ajuste, uma modulação de seus componentes, evitando que sejam atacados ou defendendo-os no caso de sofrerem a ação de forças contrárias. O fato de *ser cismado*, no caso, está ligado a essa capacidade de visão. Quem está dentro desse universo é, muitas vezes, capaz de ver essas forças em ação, ao contrário de quem está fora.

33 Jim Wafer fala da interação com os espíritos que conheceu durante sua estada na Bahia. Segundo ele, cada vez mais vamos conhecendo as entidades e entendendo suas distintas personalidades, acompanhando suas histórias e nos envolvendo com elas. WAFER, Jim. *The taste of blood: spirit possession in Brazilian candomblé*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1991.

34 Produção do orixá individual como um duplo concreto que pode ser manipulado, cuidado e alimentado.

CONCLUSÃO

No candomblé, parte-se do princípio fundamental de que as pessoas são permeáveis às forças do mundo³⁵. E são essas mesmas forças que, devidamente controladas, as formam. O “corpo fechado” faz referência antes de tudo a um corpo capacitado a filtrar o que deve ou não deve atravessá-lo.

Os filhos de santo com quem convivi sempre me diziam que o candomblé parte da aceitação da natureza humana com todos os seus meandros. Aceita a maldade como parte constituinte do ser humano. “Não há como querer catequizar o mundo”, me dizia sempre um pai de santo com quem tive a chance de conviver. Ao contrário, deve-se aprender a lidar com a maldade e, principalmente, a se defender dela – que sempre há de estar presente. E a pessoa não saber, ou fingir que não sabe, da presença da maldade é ainda pior: o conhecimento da maldade é necessário para a defesa. Não é possível levar uma vida de paz sem tomar as devidas precauções. Ou, como me disse um amigo do candomblé repetidas vezes, quando conversamos sobre esse assunto: “Todo mundo é bom, mas o meu capote sumiu”.

Logo que cheguei ao Gantois, conheci uma filha de santo que achava muita graça de eu me achar culpada por coisas que aconteciam comigo. “Que nota! Não dá para ser amigo de todo mundo não” – ela me dizia. Depois de algum tempo fui vítima de um mal-entendido, e tentei pensar de acordo com essa lógica. “Isso aí!”, me disse essa filha de santo. “Lá ela! Lá ela!”, me disse, referindo-se à outra pessoa envolvida no mal-entendido, querendo dizer que eu deveria mantê-la a uma distância segura. “Lá ela!” ou “Lá ele!” são expressões muito usadas pelos meus amigos do candomblé de Salvador, falando de alguém de quem preferem manter distância por acreditarem que essa pessoa poderia causar-lhes algum mal.

Juntamente com a aceitação do mal, e penso que até mesmo como seu complemento, está a celebração da vida. A ideia de movimento é fundamental no candomblé: uma postura ativa é necessária perante a vida e os eventos que a compõem. A aceitação do mal, nesse caso, não equivale de modo algum à aceitação das consequências que ele pode produzir: aceita-se a existência do mal, mas luta-se bravamente contra os seus efeitos. Ou, como nos dizeres de uma mãe de santo que conheci: “Enquanto uns oram e vigiam, a gente faz *ebó*. É preciso não apagar o carvão nunca”.

35 O que está, segundo me explicaram, no fundamento do *resguardo*, quando a pessoa que passou por algum ritual deixa de comer e fazer certas coisas por certo período de tempo. Como naquele momento o corpo ainda não é capaz de fazer a filtragem dessas forças, antes é necessário que o que foi feito “se assente” para que a proteção funcione.

SOBRE A AUTORA

CLARA FLAKSMAN é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade da Bahia (PPGCS/UFBA).
E-mail: claramflaksman@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DOUGLAS, Mary (Ed.). *Witchcraft, confessions and accusations*. Londres: Tavistock Publications, 1970.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. (1937). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard, 1977.
- _____. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005, p. 155-161.
- FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*, v. 36, n. 1, 2016, p. 13-33.
- FRY, Peter. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: “civilização” e “tradição” em Moçambique. *Mana*, v. 6, n. 2, 2000, p. 65-95.
- GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.
- _____. Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). *R@U*, v. 6, n. 1, 2014, p. 7-24.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1992.
- MELMAN, Charles. Questões acerca da paranoia. *A clínica da psicose: Lacan e a psiquiatria 2 (4): As Paranoias*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano Associação Psicanalítica, 2005.
- NATHAN, Tobie. *L'influence qui guérit*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2001.
- NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. (1995). *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. (1903). A paranoia nos negros: estudo clínico e médico-legal (parte 1). *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental 2 (VII)*. Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, Brasil, 2004, p. 161-178.
- _____. (1903). A paranoia nos negros: estudo clínico e médico-legal (parte 2). *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental 3 (VII)*. Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, Brasil, 2004, p. 131-158.
- SIQUEIRA, Paula. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.
- STENGERS, Isabelle; Philippe PIGNARRE. *La sorcellerie capitaliste*. Paris: Éditions La Découverte, 2007.
- SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria, retomar a terra e outras receitas de resistência – Pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, abr. 2018.
- WAFER, Jim. *The taste of blood: spirit possession in Brazilian candomblé*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1991.

O feitiço e a feitiçaria capitalista

[*Indigenous witchcraft and the capitalist sorcery*]

Marina Vanzolini¹

RESUMO • Parece ser comum aos pesquisadores da área a percepção de que o Alto Xingu, conjunto multilíngue de povos que habitam a região dos formadores do rio Xingu, vem passando por mudanças significativas associadas ao aumento do afluxo de dinheiro e bens industrializados ao longo da última década ou mais. O que segue é uma tentativa preliminar de formular uma hipótese sobre um aspecto particular desse contexto – a questão de se há uma relação, e qual, entre essas mudanças e a feitiçaria – com base na etnografia dos Aweti, povo tupi xinguano. Resistir à tentação de achar que nós sabemos melhor do que eles o que está acontecendo, e que sabemos o que é melhor para eles, é também compreender qual a forma, ou uma das formas, que a resistência à captura capitalista pode tomar em seu mundo. • **PALAVRAS-CHAVE** • Aweti; Alto Xingu; feitiçaria;

capitalismo. • **ABSTRACT** • The perception that the Upper Xingu, a multi-linguistic community of indigenous peoples that inhabit the upper reaches of the Xingu river, is going through significant changes associated to the increasing flux of money and manufactured goods over the last decade or more seems to be shared by many researchers working on the area. What follows is a preliminary hypothesis about a particular aspect of this context – the issue of a possible relation between these changes and indigenous sorcery – based on the ethnography of the Aweti, a tupi speaking xinguano people. To resist the temptation to think that we know better than ourselves what is going on, and that we know what is best for them, is also to understand what forms the resistance to capitalist capture can take in their world. • **KEYWORDS** • Aweti; Upper Xingu; sorcery; capitalism

Recebido em 4 de dezembro de 2017

Aprovado em 5 de março de 2018

VANZOLINI, Marina. O feitiço e a feitiçaria capitalista. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 324-337, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p324-337>

¹ Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

O FEITIÇO E A FEITIÇARIA CAPITALISTA

No começo a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada. Seus antepassados mais sábios, a quem Omama criou e a quem deu suas palavras, morreram. Depois disso, seus filhos e netos tiveram muitos filhos. Começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles. Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores. Omama tinha ensinado a seus pais o uso de algumas ferramentas metálicas. Mas já não se satisfaziam mais com isso. Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido embaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: “Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!”. Então fizeram o papel do dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal. Eles também capturaram a luz dos raios que caem sobre a terra. Ficaram muito satisfeitos consigo mesmos. Visitando uns aos outros em suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra dos seus ancestrais. É o meu pensamento. Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite².

Só penso nas mercadorias para distribuí-las (Davi Kapenawa, “Paixão pela mercadoria”)³.

2 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 407.

3 *Ibidem*, p. 418.

Desde que iniciei minha pesquisa de campo com os Aweti, em 2004, teria sido impossível ignorar a dependência que eles e seus vizinhos da região haviam desenvolvido em relação a certas coisas do *branco*⁴ – e conseqüentemente ao dinheiro: andar longas distâncias era uma atividade para a qual apenas as velhas ainda mostravam disposição, homens de qualquer idade e jovens em geral só se locomoviam de bicicleta; a trabalhosa preparação do polvilho de tapioca há muito se valia de bacias e panelas de alumínio; o trabalho na roça, a caça e a pescaria já seriam impensáveis sem instrumentos de metal, espingardas, anzóis e redes. Sem falar das miçangas de vidro tchecas (e não outras), elemento fundamental da ornamentação corporal de homens e mulheres, ao lado dos tradicionais colares de caramujo. Além das roupas, sandálias havaianas, remédios, aparelhos de som, DVDs. Nada disso me espantou quando cheguei à aldeia. Felizmente, eu havia sido preparada por meus mestres⁵ para compreender que a roupa não faz de um índio menos índio, e que as transformações dos mundos indígenas só podem ser entendidas como processos dos quais os índios são sujeitos, e não objetos. Se os mundos indígenas mudam – como todos os mundos, aliás –, só podem mudar em seus próprios termos.

Creio ser comum aos pesquisadores da região, contudo, a percepção de que o Alto Xingu vem passando por mudanças significativas e, para nós, assustadoras, ao longo da última década ou mais, em grande parte associadas à entrada de programas de transmissão de renda como o Bolsa Família e a aposentadoria. Como sabemos, o dinheiro tem o mau costume de produzir sua própria necessidade. O acesso regular ao dinheiro não só permitiu, mas exigiu o acesso regular à cidade. Abriu-se a possibilidade, e o desejo, de se comprar mais e melhores coisas. Mudaram também algumas relações na aldeia: o pagamento dos xamãs agora pode incluir, além dos tradicionais colares de caramujo e miçanga, uma moto ou televisão, e mesmo dinheiro. Um número razoável de jovens tem escolhido trabalhar na cidade por um salário, refletindo, creio, uma mudança nas expectativas entre parentes. Ser um bom pescador talvez já não seja suficiente, como outrora, para conquistar uma noiva xinguana.

Parece que estamos diante, enfim, da abertura acelerada de um mundo até pouco tempo relativamente fechado, e que contava com a provisão racionada de bens industrializados como um modo de controlar suas fronteiras. Antes mesmo da entrada dos benefícios sociais, esse processo é efeito do enfraquecimento progressivo da política instaurada na década de 1960 pelos irmãos Villas-Bôas,

4 Adoto a tradução nativa mais comum para os não índios.

5 Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELLI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Volume 1: Antropologia, 1999, p. 109-223. São Paulo: Sumaré/Anpocs; SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008; GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991; e as discussões de Lévi-Strauss sobre temporalidade, mito e a noção de sociedades frias e quentes, por exemplo em: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003; LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1990; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I – O cru e o cozido*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2004; LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

figuras centrais no processo de criação do então Parque Nacional do Xingu⁶ e seus primeiros administradores. Contam os Aweti que os Villas-Bôas os impediam de sair da área demarcada, alegando que os fazendeiros da região iriam envenená-los. Os irmãos indigenistas acreditavam que a formação de algumas lideranças indígenas, instruídas nas cidades sobre a língua e o modo de vida dos brancos, era essencial para garantir aos xinguanos melhores condições nas relações com a chamada “sociedade envolvente”. O efeito colateral desse projeto foi que a gente comum das aldeias (ou assim me contaram os Aweti) sentia-se prisioneira em sua própria terra. Mas quem poderia julgar a intenção dos Villas-Bôas? O mundo lá fora não estava (e está) de fato decidido a exterminar os xinguanos?

Nesse cenário, talvez espante que os Aweti não estejam formulando, ou não com muita ênfase, um discurso crítico ao mundo branco e a nossa “paixão pela mercadoria” – para falar como Davi Kopenawa e outras lideranças indígenas atuais. Ao contrário, os Aweti com quem conversei sobre isso não pareciam temer as mudanças produzidas pela introdução do dinheiro em suas aldeias. Seriam então ingênuos frente ao poder avassalador desse mundo que ameaça engoli-los, com sua monótona lógica da necessidade de consumo?

A relação dos xinguanos com o dinheiro e a cidade é tema de investigação de duas antropólogas trabalhando na região, cujas pesquisas representam uma bem-vinda contribuição à nossa compreensão da questão⁷. O que segue é uma tentativa preliminar de formular uma hipótese sobre um aspecto particular desse contexto – a questão de se há uma relação, e qual, entre as mudanças implicadas pela crescente entrada de dinheiro e bens industrializados no Alto Xingu e a feitiçaria⁸. O que proponho, portanto, é um debate com minhas próprias elaborações sobre a feitiçaria xinguanana, tal como pude aprender dos Aweti e venho desenvolvendo ao longo de uma pesquisa iniciada em 2006⁹.

Mais do que uma pergunta, a questão da relação entre capitalismo e feitiçaria parece uma resposta, já mobilizada para analisar contextos similares em outras partes do mundo¹⁰. A proliferação da feitiçaria, poderíamos supor, é o efeito da

6 Hoje Parque Indígena do Xingu (PIX).

7 NOVO, Marina Pereira. Esse é o meu patikulá: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os kalapalo de Aiha. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos, 2017; HORTA, Amanda. Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguanana. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 216-241, maio 2017. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132074>.

8 Seguindo a tradução nativa, traduzo por feitiço o termo aweti *tupiat*. De modo geral, o termo designa flechas minúsculas que, atadas a exúvias da vítima, provocam seu adoecimento, ou podem ser lançadas diretamente contra ela. Para uma descrição detalhada de seu funcionamento, e um comentário sobre a opção de tradução, ver: VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme*. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

9 *Ibidem*.

10 Para uma crítica a esse tipo de abodagem, ver: KAPFERER, Bruce. Introduction: outside all reason – magic, sorcery and epistemology in anthropology. In: _____ (Ed.). *Beyond rationalism*. Rethinking magic, witchcraft and sorcery. New York, Oxford: Berghahn Books, 2002, p. 1-30.

desorganização social causada por um fator externo, político ou econômico, sendo traduzida pelos índios como feitiço. Se isso fosse verdade, seria necessário admitir que os Aweti não entendem a verdadeira natureza do que os afeta; não entendem sequer de onde vem o problema, cegamente acusando-se uns aos outros. Mas essa é uma resposta à qual eu gostaria de resistir, pois ela não me parece fazer jus ao pensamento xingano. Resistir à tentação de achar que nós sabemos melhor do que eles o que está acontecendo, e que sabemos o que é melhor para eles, é também compreender qual a forma, ou uma das formas, que a resistência ao aparelho de captura capitalista pode tomar em seu mundo. Seria possível imaginar a feitiçaria como uma resposta positiva ao feitiço da mercadoria, e não um entendimento pobre de seus efeitos? Algumas ideias de Isabelle Stengers e Philippe Pignarre¹¹ sobre a feitiçaria capitalista me forneceram pistas para começar a pensar essa questão.

O FEITIÇO VEM DE PERTO

Os Aweti são um povo falante de língua tupi que vive às margens dos rios Curisevo e Tuatuari, dois afluentes do rio Culuene, principal formador do Xingu, ao norte do estado do Mato Grosso, no planalto central brasileiro. Os povos indígenas que habitam essa região, que ficou conhecida na literatura etnológica como Alto Xingu, foram descritos pela primeira vez por Karl von den Steinen¹², viajante alemão que esteve lá em fins do século XIX. Steinen encontrou então uma situação bastante similar à que conhecemos hoje: povos falantes de línguas distintas, em sua maioria pertencentes a três dos principais troncos e famílias linguísticas presentes no Brasil (karib, aruák e tupi), convivendo num sistema de trocas rituais, matrimoniais e econômicas que define as fronteiras do que Eduardo Galvão¹³ veio a denominar, bem mais tarde, “área cultural do uluri”, ou seja, um coletivo marcado por um conjunto de padrões éticos e estéticos compartilhados.

Só se morre de feitiço no Alto Xingu. Fato comum em outras partes da Amazônia (e alhures), o adoecimento e a morte são entendidos ali como resultado da ação intencional de um sujeito, humano ou não humano. Quando alguém adoece, portanto, a pergunta pertinente é menos “o que o está matando?”, mas antes “quem o está matando?”. É para a identificação desse agente que se volta boa parte da atividade xamânica. O diagnóstico envolve transes visionários do xamã, a interpretação de sonhos e visões do doente, além da constante elaboração de hipóteses que, rememorando suas atividades recentes, permitam explicar os motivos e meios da agressão que provoca o adoecimento. Ainda que certos animais também possam fazer feitiços ou causar o adoecimento de alguém capturando sua alma, doenças

11 PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste*. Pratiques de désenvoutement. Paris: La Découverte, 2005.

12 STEINEN, Karl Von Den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Separata renumerada da *Revista do Arquivo*, n. XXXIV a LVIII, São Paulo, Departamento de Cultura, 1940.

13 GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu. In: _____. *Encontro de sociedades*. Índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 73-119.

graves e adoecimentos são sempre provocados por um agente humano, geralmente alguém social e geograficamente próximo da vítima.

A feitiçaria no Alto Xingu é altamente secreta. Ninguém assume ser feiticeiro, e um feiticeiro reconhecido frequentemente era executado, no passado, quando os familiares de uma vítima conseguiam reunir um grupo suficientemente grande para armar uma emboscada contra o agressor. Dificilmente, no entanto, esse veredicto corresponde a uma opinião coletiva: a família de um homem executado, ou mesmo de um que tenha sido apenas acusado reiteradamente de feitiçaria, vai certamente defender sua inocência, contra-acusando, por sua vez, os acusadores de fofoqueiros, agressivos, gente ruim. Não existe um mecanismo universal de determinação de culpados – mesmo a vingança por execução é sempre um negócio de família. Vista de fora, a feitiçaria se apresenta como um problema de ponto de vista: o que é feitiço, para uns, é vingança contra uma feitiçaria injustamente suposta, para outros, ou simplesmente o ataque de um espírito, para um terceiro.

Invisível, ao menos para o antropólogo estrangeiro, a feitiçaria xinguana tendeu a ser tomada como “linguagem” para a resolução de questões que lhe escapavam, como se só pudesse ser entendida se remetida a algo ausente – deliberadamente velado ou inconsciente – dos discursos nativos sobre o feitiço. Esse algo, evidentemente, só poderia ser a política, entendida em seu sentido mais estrito. Dessa forma, não a feitiçaria (a qual, como todo cidadão ilustrado haveria de concordar, não pode existir), mas as acusações de enfeitiçamento (essas sim, bem reais¹⁴) foram via de regra interpretadas como armas estratégicas na disputa pelo controle da chefia aldeã. Uma versão especialmente elaborada dessa tese associa a feitiçaria à desintegração de linhagens de chefes em decorrência da depopulação provocada pelo contato, tomando sua proliferação como resultado da degeneração de um sistema político que, se deixado à sua própria sorte, operaria de forma harmoniosa, com uma hierarquia baseada na transmissão hereditária de posições de chefia, tendendo mesmo à crescente centralização¹⁵.

Discutindo comigo casos de enfeitiçamento, contudo, os Aweti jamais traçaram uma relação direta entre o feitiço e a disputa por posições políticas. Apesar de afirmarem geralmente que os feiticeiros agem por pura maldade, eles sempre buscavam explicações que pudessem justificar um ou outro enfeitiçamento em particular – um prato de comida negado, vingança por suspeita de adultério, inveja dos filhos saudáveis ou da roça de outrem, ciúme pelo cuidado dispensado a outro etc. A feitiçaria xinguana sempre me pareceu, assim, estar ligada às expectativas e frustrações, aparentemente inevitáveis, da vida entre parentes.

Ciúme-inveja, sentimentos designados por um único termo na língua aweti (*temyzotu*), são associados ao feitiço não só nas conversas cotidianas, mas também no mito que narra a origem conjunta de ambos, sentimento e malefício. A história

14 Note-se por favor a ironia da minha formulação.

15 Minha leitura da tese de Heckenberger. Ver: HECKENBERGER, Michael. *The ecology of power*. Culture, place and personhood in the Southern Amazon A.D. 1000-2000. Nova York: Routledge, 2005. Para uma apresentação mais detalhada dessa crítica ver também: VANZOLINI [Figueiredo], Marina. *Imagens do poder: a política xinguana na etnografia*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 17, 2008, p. 89-109.

remonta a uma sequência de eventos em que os gêmeos demiurgos Sol e Lua recebem de diferentes gentes-animais atributos da vida humana atual relacionados aos ciclos fisiológicos – a flatulência, o sono, a ereção masculina –, eventos associados à instauração das periodicidades curtas da biologia humana e à consequente regulação da vida¹⁶. A última aquisição desse ciclo é o ciúme, *temyzotu*, recebido de coruja (*uzyt*), que resulta na desconfiança desmedida entre irmãos (Sol suspeita que Lua namore sua esposa, e adoece) e na violência entre parentes (irado por passar a sentir ciúme de sua própria esposa, o avô dos gêmeos, Mawutsini, se vinga de Sol enfeitando-o). De uma série labiríntica de episódios em que Sol, Lua e seu avô Mawutsini se alternam nas posições de ciumento-enfeitador, vítima do feitiço e xamã curador, depreende-se que, depois do advento do ciúme, nunca mais foi possível livrar-se do feitiço. A associação desse feito às conquistas anteriores explicita que a instauração dos pequenos ciclos que regem a vida humana não pode ser dissociada daquilo que determina seu fim.

Outro episódio da saga mítica de Sol e Lua ajuda a evidenciar a relação entre parentesco e feitiçaria. Ainda crianças, os gêmeos demiurgos não cessam de importunar o avô Wamutsini, pedindo-lhe comida. Apesar de possuir uma grande roça e uma produção considerável de polvilho (*mi'ak*), o avô só alimenta os netos com “massa” (*mie'e*), um subproduto insosso do processamento da mandioca. Ao descobrirem a avareza, os netos se vingam produzindo imagens-feitiços de caititus, tatus e veados para comerem a plantação do avô. Ainda que apresente Wamutsini como um mau parente, a história enfatiza também a chateação constante dos netos, sua insaciabilidade: *Atu, jumem! Atu, pira'yt!* (“Vovô, queremos beiju! Vovô, queremos peixe!”), repetem insistentemente os gêmeos. Fica-se sem saber quem está certo e quem está errado, e o que resta é a sensação de que não é fácil viver a contento entre parentes.

PARA QUE SERVEM AS COISAS

Já ouvi muitos Aweti dizendo que os índios brigam por causa das coisas de branco, que antes da chegada dos brancos não havia tanta briga – e quase toda briga séria entre eles envolve feitiçaria. Presenciei a mudança de um chefe e sua família da aldeia como resultado de um longo período de tensão que teve como um de seus temas principais uma velha caminhonete doada por um linguista alemão. O carro, recebido pela comunidade em troca da pesquisa linguística, era dirigido e cuidado pelo chefe. O fato de haver tomado a palavra no pedido da doação justificava, do seu ponto de vista, que o carro ficasse sob seu controle e pudesse ser usado por sua família para pescarias ou viagens particulares. O automóvel era disponibilizado também, é claro, para atividades coletivas da aldeia, ou para transportar passageiros de

¹⁶ Os episódios que narram a aquisição do sono e da ereção, ligados à alternância dia/noite e à possibilidade de alternância geracional, respectivamente, enfatizam em seu desfecho o estabelecimento de horas definidas para o trabalho, o descanso e o sexo. A aquisição da flatulência é associada ao bom termo do ciclo digestivo, pois antes dela as pessoas tampouco defecavam, apenas exalavam um bafo fedorento.

outras famílias em ocasiões especiais. Do ponto de vista de outras pessoas da aldeia, contudo, o chefe havia se apropriado de um bem da *comunidade* (termo utilizado em português, ponto que discuto adiante), problema insistentemente comentado nos ambientes domésticos. Mas, ainda que esse fosse um forte elemento de crítica velada ao chefe, não foi o único fator de tensão que culminou com sua mudança, e seguramente não o mais explícito. Um casamento malsucedido entre uma de suas filhas e o filho de uma família influente da aldeia, com as fofocas sobre fofocas que o acompanharam, claramente contribuiu para a deterioração de suas relações. E foi o vaivém de acusações e acusações de acusações de feitiçaria¹⁷ envolvendo membros de sua família e outros moradores da aldeia que terminou por tornar insustentável sua permanência.

Se é verdade que as coisas do branco complicaram as relações aldeãs, aumentando os pontos de tensão, *não é fácil discernir a diferença representada por esses objetos no mundo xinguano*, onde mesmo aquilo que identificamos mais claramente como “cultura indígena” é um atributo do exterior (um ponto ressaltado por Novo em sua tese recente sobre os Kalapalo¹⁸). Grande parte dos relatos “míticos” descrevem como rituais, cantos, conhecimentos agrícolas e adornos corporais foram recebidos de gentes-pássaro, gentes-peixe, gentes-onça etc. E isso não se restringe ao passado longínquo. A produção do sal vegetal, especialidade aweti no contexto xinguano, envolve continuamente a negociação com seres não humanos, *donos*¹⁹ do aguapé, sua matéria-prima. A confecção de colares de caramujo pelos povos karib xinguanos, que outrora envolvia a negociação com os donos não humanos do caramujo, hoje requer a negociação com os Xavante, de quem se compra a matéria-prima na cidade. Essa origem exterior, bem como as dificuldades envolvidas na produção ou aquisição de cada uma dessas coisas, dita seu valor. Os Aweti explicam, por exemplo, que o sal vegetal é caro porque sua produção é cheia de riscos e sacrifícios: as lagoas de onde se retira o aguapé, matéria-prima do sal, são povoadas de peixes elétricos e outros seres monstruosos. Além disso, o processo de produção é longo e envolve, em cada etapa, diferentes privações físicas; diz-se que antigamente a produtora de sal que não observasse todas as regras poderia mesmo morrer, por vingança do sal, que os Aweti reconhecem como um tipo de gente.

Colares, panelas, sal, e outros bens de valor não são apenas utilizados como utensílios domésticos ou adornos corporais, mas podem ser dados em troca de outros bens, além de ser continuamente disponibilizados para tratamentos xamânicos, que sempre envolvem pagamentos de alto valor. Há, portanto, uma forte correspondência entre a vida das pessoas e os bens que circulam no Alto Xingu: adquirir um bem pode custar uma vida, mas os bens são dados para salvar vidas. Isso inclui tanto objetos “tradicionais” quanto aqueles mais recentemente incorporados ao mundo xinguano – panelas grandes de alumínio e miçangas de vidro figuram hoje como

17 Acusar reiteradamente outros de feitiçaria, ou acusá-los de fofoqueiros, é um ato tão socialmente problemático quanto fazer feitiços ou fofocas, do ponto de vista dos Aweti. Ver: VANZOLINI, Marina, 2015, op. cit.

18 NOVO, Marina, op. cit.

19 Ver adiante algumas implicações da noção aweti *itat*, traduzida por eles pelo termo português *dono*.

elementos comuns nas trocas cerimoniais e pagamentos xamânicos, que também podem incluir aparelhos de televisão, motos etc.

O que diferencia, então, os bens do branco das coisas valiosas que sempre circularam no Alto Xingu como elementos definidores do modo de vida xinguanos? Ao analisar o impacto do aumento da circulação de dinheiro e coisas do branco entre os Kalapalo, povo karib xinguanos, Marina Novo²⁰ ressaltava a incorporação de duas palavras da língua portuguesa ao vocabulário indígena: de um objeto comprado com o dinheiro do Programa Bolsa Família, por exemplo, os Kalapalo dizem que é seu *patikulá*, distinguindo-o de bens ditos da *comunidade* (usando ambos os termos em português) como carros ou geradores comprados com dinheiro de projetos de ONGs e pesquisadores. Como bem nota a autora, a inclusão desses dois vocábulos exógenos deve nos dizer algo sobre as mudanças recentes no mundo kalapalo e xinguanos. Ainda que as coisas de branco possam ser incorporadas aos circuitos tradicionais de troca ou pagamento, a etnografia de Novo sugere que a mudança representada por sua introdução massiva reside no modo de circulação que elas inspiram. Tudo se passa como se os objetos manufaturados carregassem consigo uma lógica de posse estranha ao mundo xinguanos, obrigando à distinção entre o comunitário e o particular num regime em que tradicionalmente nenhuma dessas noções tem sentido: coisas tão coletivas quanto aldeias, rituais e caminhos têm *donos* no mundo xinguanos, pessoas que se distinguem por terem iniciado ou simplesmente por cuidarem de algo; por outro lado, coisas pessoais, como colares, panelas ou roupas, circulam continuamente entre pessoas, seja quando trocados por bens equivalentes, seja quando são oferecidos para ajudar a pagar o tratamento xamânico de um parente, seja ao serem apenas dados de presente a um parente, namorado ou amigo formal, com perspectiva de retorno a longo prazo²¹. Bens “comunitários”, como a caminhonete recebida pelos Aweti do pesquisador estrangeiro, confundem esse esquema, tornando a figura do dono problemática ou equívoca. No caso aweti que relatei, o chefe e os demais moradores da aldeia já não pareciam concordar quanto ao regime ideal de cuidado e uso daquele bem, o primeiro queixando-se por ter de cuidar sozinho do veículo, os demais reclamando que ele o usava como se fosse seu, e quando utilizavam a noção de *dono* era apenas com ironia, implicando que ele já não se comportava com um dono xinguanos, e sim como um dono não índio. Ainda que esse caso possa ser lido à luz

20 NOVO, Marina, op. cit.

21 Marina Novo (op. cit.) desenvolve com muito maior minúcia o problema da definição dos *donos* xinguanos (*itat*, em aweti; *oto*, na língua kalapalo), figura que organiza relações de diversas (e inseparáveis) ordens: política, ritual, cosmológica. Ver também: BARCELOS NETO, Aristóteles. Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008; GUERREIRO JR., Antonio. *Ancestrais e suas sombras*. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. Campinas: Unicamp, 2015; e VANZOLINI, Marina, 2015, op. cit.

de uma filosofia política xinguana, como argumentei em outra ocasião²², é evidente que o problema das coisas de branco ultrapassa o âmbito da chefia, como explicita a insistência dos Kalapalo no caráter *patikulá* de certos bens, registrada por Marina Novo.

Mas ainda é preciso esclarecer o que distingue os bens *patikulá* de outros bens pessoais quaisquer para os Kalapalo e seus vizinhos xinguanos, se nos permitirmos, a título exploratório, a extrapolação de experiências locais para o âmbito regional. Como descobri rapidamente em minha convivência com os Aweti, é difícil para um branco encontrar uma justificativa plausível para não se desfazer de um objeto na aldeia, trocando ou simplesmente dando-o de presente a quem o pede. Negativas como “foi um presente de meu avô”, ou “gosto muito disso” suscitavam comentários que denunciavam a inconsistência de meus argumentos, do ponto de vista aweti: “você arruma outro, Marina!”. Certa vez um amigo me ensinou como deveria proceder em situações assim: “você deve dizer *ite ypo*, *isso é meu patikulá*”²³, instruiu-me. A noção aweti *ypó* designa um tipo de relação que não se confunde, se bem entendo, com aquela associada ao termo *itat*, esta última geralmente traduzida pelos Aweti por *dono*. Como evidenciado na expressão *waraju eypó*, “coisa de índio”, que os Aweti usam para distinguir o feitiço indígena das doenças de branco, o termo *-ypó* define algo como sendo próprio ou característico de alguém, mas não sua propriedade. Enquanto a condição de dono qualifica o sujeito como zelador daquilo de que é dono, implicando sua posição de provedor em relação a outros sujeitos não donos do mesmo bem, o termo *ypó* marca, me parece, a radical inalienabilidade do objeto, já que ninguém pode se desfazer daquilo que se define como sendo seu próprio²⁴. Talvez por isso o conceito tenha parecido apropriado aos Aweti, ou ao amigo que me aconselhava naquele momento, para dar conta do estranho apego que eu revelava com relação a minhas coisas. Coisas particulares seriam aquelas de que não queremos dispor para trocar ou compartilhar? Mas é possível escapar à lógica do parentesco, que define relações em termos da circulação de bens, comida e palavras?

“Só penso nas mercadorias para distribuí-las”, disse Davi Kopenawa²⁵, criticando nossa relação de posse com os objetos aos quais nos agarramos, apaixonados,

22 Apresentei detalhes do caso num trabalho anterior (VANZOLINI, Marina. Eleições na aldeia, ou o Alto Xingu contra o Estado?. *Anuário Antropológico*, I/2011, 2011, p. 31-54.). O desfecho dramático, e inusual para o contexto xinguano, dos desentendimentos em torno da caminhonete assim como os demais episódios que culminaram com a mudança da família do chefe indicam que fatores contingenciais, como a história e personalidade particulares desse homem, foram decisivos para o rompimento das relações aldeãs. De todo modo, entendo haver uma tendência, inerente à filosofia política xinguana, mas agravada no contexto atual em que os chefes tendem a monopolizar o acesso a certos brancos e seus valiosos bens, de que o chefe não corresponda às expectativas de generosidade dos demais habitantes da aldeia.

23 Mantenho a grafia proposta por Novo (op. cit.) para o neologismo, pois corresponde também à pronúncia aweti.

24 A distinção desses conceitos merece maior investigação, e sua qualificação em termos da alienabilidade do objeto não me parece totalmente satisfatória, já que, quanto às coisas que circulam, seu valor reside em sua origem específica, isto é, no fato de terem um *dono*. Nesse sentido também se pode dizer que são inalienáveis.

25 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, op. cit.

como se fossem esposas (ou maridos). Tenho certeza de que os Aweti concordariam com isso. Mas tudo indica que os extraordinários bens dos brancos complicam ou confundem um esquema relacional que no entanto, dizem os mitos, nunca foi livre de mal-entendidos e frustrações. Não creio, contudo, que isso faça deles vítimas alienadas da predação do capital.

A FEITIÇARIA CONTRA O CAPITALISMO

Se os Aweti associam a avalanche de objetos manufaturados e dinheiro em suas vidas a histórias de enfeitiçamento, é porque esses objetos suscitam expectativas e sentimentos similares àqueles mobilizados nas relações de parentesco em geral, ao mesmo tempo que talvez despertem o desejo de uma nova forma de relação entre pessoas e coisas, um outro tipo de posse. *Mas o desdobramento desse equívoco em casos de feitiçaria confirma que importam as relações, não as coisas.* Não creio que os Aweti estejam cegos à origem real do problema que estariam vivendo, mas que afirmem dessa forma em que termos as mudanças atuais lhes afetam e importam.

É por isso que, quando o assunto não era feitiçaria, mas o pagamento dos xamãs em dinheiro, ou o fato de que agora quase todas as casas possuem um aparelho de televisão, por exemplo, os Aweti com quem conversei não pareciam se preocupar com essas novidades, como se acreditassem que algo essencial não fosse ameaçado por elas. Creio que esse algo são as relações, não apenas entre humanos, mas também com os não humanos (e brancos) cuja presença é essencial para sua vida. Seu medo é menos a transformação, inerente a seu modo de existência, que a aniquilação pelo inimigo²⁶. É comum as pessoas sonharem com suas terras sendo bombardeadas pelos brancos, ou com a chegada de uma gripe fatal.

É num sentido pragmático que Isabelle Stengers e Philippe Pignarre²⁷ propõem identificar o capitalismo como um sistema feiticeiro. Não se trata de defini-lo em sua essência mas de, como um etólogo, “reconhecer a besta pelo que ela pode fazer”. Se o que caracteriza o capitalismo é sua capacidade de capturar nossa imaginação, condenando-nos a aceitar a “evidência” das alternativas infernais impostas pelo capital, nomeá-lo feitiçaria nos obriga a desenvolver técnicas de proteção ou desenfeitiçamento que permitam a concepção de novas maneiras de viver neste mundo. Essencial a essas técnicas de resistência é a recusa do jogo da verdade contra o erro, aliada do capitalismo em seus rumos aparentemente inelutáveis. Resistir ao capitalismo é admitir que não há questão econômica, científica, ou de outra ordem que possa ser colocada fora da política, fora de debate; que nenhuma razão pode justificar uma decisão sem que se dê ouvidos às questões colocadas por cada um daqueles que serão afetados por ela. O desenfeitiçamento proposto por Stengers e Pignarre implica uma nova relação com a verdade, inclusive aquela dos

26 Ainda que o medo da perda das tradições possa se apresentar também para os xinguanos, como registra Marina Novo (op. cit.) entre os Kalapalo.

27 PIGNARRE, Philippe; STENGER, Isabelle, op. cit.

revolucionários. É preciso complicar cada questão, não simplificar, dizem os autores. Não há resposta definitiva, nem critério universal.

Afirmando que sua principal preocupação são as relações entre pessoas próximas, e não as razões do capital – mesmo quando trabalham por um salário ou discutem por um carro – os Aweti me parecem mostrar que não foram capturados em sua imaginação. Mas isso não é tudo. O fato de que a feitiçaria só pode ser reconhecida através de discursos e vestígios, como comentei acima, talvez não seja banal. Quando alguém adoece ou morre na aldeia, pessoas próximas da vítima não param de avançar explicações que elas mesmas caracterizam como “tentativas” sobre o que está acontecendo: “estamos só procurando [a verdade]”, explicavam-me os Aweti muitas vezes quando eu começava a questioná-los sobre o que pensavam *de fato* ter acontecido. Há uma forma particular das conversas sobre feitiçaria que me parece levar em conta o fato de que uma acusação é sempre provisória, mesmo quando fundada numa visão xamânica – pois os Aweti não deixam de considerar a possibilidade de que os xamãs eventualmente se enganem, ou sejam incapazes de ver o que se passa.

Seria absurdo dizer que para um Aweti que não importa saber quem é o verdadeiro feiticeiro que está matando um parente; muito pelo contrário, isso é quase tudo o que importa saber, e as pessoas passam muito tempo de suas vidas especulando sobre os pensamentos alheios (talvez como nós). Mas estamos diante de um mundo que não inventou para si mesmo instâncias de averiguação dos fatos e, sobretudo, não se devota ao problema da determinação absoluta, física ou metafísica, das coisas. Na prática, histórias de enfeitiçamento têm sempre uma multiplicidade de versões sobre as quais as pessoas especulam sem muito embaraço. O que parecia ser verdadeiro há pouco talvez agora não faça mais sentido, e não há nenhum escândalo lógico nisso. Essa forma de pensar, que em outros tempos foi tomada como prova da irracionalidade dos chamados povos primitivos, talvez constitua a própria força do seu pensamento: ainda que em termos bem diferentes, ela também recusa, como as técnicas de desenfeitiçamento defendidas por Stengers e Pignarre, a dominação de uma lógica única, e portanto a lógica da dominação, seja pelo capital ou pelo Estado.

Mas ninguém imaginaria que a história acaba aqui. Se a feitiçaria pode representar um modo de resistência da vida xinguanana frente à devoração pela lógica do capitalismo, é certo que muitas outras resistências, em discursos e atos, estão sendo criadas neste mesmo momento. Pois é preciso dizer que os Aweti e seus vizinhos xinguanos sentem diariamente a ameaça do capital ao seu modo de vida – sob a forma das invasões de seu território, da construção de barragens que afetam o fluxo dos rios, da contaminação do solo e da água, das mudanças climáticas que afetam o regime de chuvas etc. – e contra isso lutam com todas as suas armas.

SOBRE A AUTORA

MARINA VANZOLINI é professora de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) e pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP).

E-mail: marinavanzolini@gmail.com

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai*. Rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008.
- GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu. In: _____. *Encontro de sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 73-119.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GUERREIRO JR., Antonio. *Ancestrais e suas sombras*. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. Campinas: Unicamp, 2015.
- HECKENBERGER, Michael. *The ecology of power*. Culture, place and personhood in the Southern Amazon A.D. 1000-2000. Nova York: Routledge, 2005.
- HORTA, Amanda. Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60, n. 1, maio 2017, p. 216-241. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132074>.
- KAPPERER, Bruce. Introduction: Outside all reason – magic, sorcery and epistemology in anthropology. In: _____. (Ed). *Beyond rationalism*. Rethinking magic, witchcraft and sorcery. New York, Oxford: Berghahn Books, 2002, p. 1-30.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1990.
- _____. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Mitológicas I – O cru e o cozido*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés, Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2004.
- NOVO, Marina Pereira. *Esse é o meu patikulá: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os kalapalo de Aiha*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos, 2017.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste*. Pratiques de désenvoutement. Paris: La Découverte, 2005.
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- STEINEN, Karl von den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Separata renumerada da *Revista do Arquivo*, n. XXXIV a LVIII, São Paulo, Departamento de Cultura, 1940.
- VANZOLINI [Figueiredo], Marina. *Imagens do poder: a polícia xinguana na etnografia*. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n. 17, 2008, p. 89-109.
- _____. *Eleições na aldeia, ou o Alto Xingu contra o Estado?*. *Anuário Antropológico*, 1/2011, p. 31-54.

- _____. *A flecha do ciúme*. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELLI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Volume: Antropologia. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, p. 109-223.

Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers

[*Reclaiming witchcraft and other recipes of resistance*
– thinking with Isabelle Stengers

Renato Sztutman¹

Versão ligeiramente ampliada e revista de minha apresentação na Mesa “Feitiçarias contrapolíticas, contrafeitiçarias políticas”, realizada em 19 de maio de 2017 na VI ReACT. Nessa ocasião, tivemos a oportunidade de falar na presença de Starhawk que, dois dias antes, depois de sua conferência, havia introduzido os participantes da Reunião à sua *spiral dance*. Gostaria de agradecer aos organizadores da VI ReACT, em especial a Stelio Marras e a Jamille Pinheiro Dias, pela forte interlocução e incentivo. Gostaria também de agradecer a Marina Vanzolini, Clara Flaksman e Jean Tible, que compuseram a mesa, bem como a Peter Skafish, por seus comentários instigantes.

RESUMO • Este ensaio busca explorar os sentidos de *reclaim* – cuja tradução oscilará entre “reativação” e “retomada” – do modo como figura em textos de envergadura mais política da filósofa da ciência Isabelle Stengers. Num diálogo constante com a escritora e ativista neopagã Starhawk, Stengers discute as possibilidades de reativar ou retomar certas práticas marginalizadas e desqualificadas pelo mundo moderno-capitalista – como a magia e a feitiçaria – vendo aí modalidades de resistência política e possibilidades de recuperação de um “comum”. O foco será lançado em dois livros de Stengers – *La sorcellerie capitaliste* (com Philippe Pignarre) e *Au temps des catastrophes* – nos quais são tematizadas receitas de resistência, que exigem práticas de “desenfeitiçamento”, bem como um alinhamento com Gaia. • **PALAVRAS-CHAVE** • Isabelle Stengers; *reclaim*; resistência; ciência e magia; feitiçaria do capitalismo;

intrusão de Gaia. • **ABSTRACT** • This essay aims to explore the meanings of the concept of *reclaim*, as it appears in some political writings of Isabelle Stengers, philosopher of science. In her constant dialogue with Starhawk, neopagan activist and writer, Stengers discusses the possibilities of reclaiming certain practices – such as magic and witchcraft – which were marginalized and disqualified by the modern-capitalist world, recognizing among them modalities of political resistance and possibilities for the recovery of a “common wealth”. This essay will focus on two books of Stengers – *La Sorcellerie capitaliste* (with Philippe Pignarre) and *Au Temps des catastrophes* – which thematize recipes of resistance, recipes that provides ways to break the spells and to produce alignments with Gaia. • **KEYWORDS** • Isabelle Stengers; *reclaim*; resistance; science and magic; capitalist sorcery; intrusion of Gaia.

Recebido em 18 de dezembro de 2017

Aprovado em 4 de março de 2018

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p338-360>

¹ Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

Eu vou perguntar para os gerentes, os governadores, os ministros, os vereadores, o governo dos Estados Unidos, Inglaterra, Japão – todos grandes gerentes... Eu vou perguntar a eles o que eles pretendem fazer com a nossa Terra. Eles estão mexendo com pessoas, com a Terra, com a vida, como se fossem as empresas deles. Nós não temos nada a ver com a loucura deles. Mas eles não são intocáveis... Vamos entrar nos sonhos deles. Junto com a Terra e o universo, nós vamos apontar a loucura. Nós não podemos ficar quietos... Vamos fazer uma rede de pajelança, de magia, vamos fazer confusão no cérebro deles.

(Ailton Krenak, 1989)

This is our world now... the world of the electron and the switch, the beauty of the baud. We make use of a service already existing without paying for what could be dirt-cheap if it wasn't run by profiteering gluttons, and you call us criminals. We explore... and you call us criminals. We seek after knowledge... and you call us criminals. We exist without skin color, without nationality, without religious bias... and you call us criminals. You build atomic bombs, you wage wars, you murder, cheat, and lie to us and try to make us believe it's for our own good, yet we're the criminals.

(Manifesto Hacker, 1986)

Num diálogo constante com a escritora e ativista neopagã Starhawk, Isabelle Stengers discute as possibilidades de *reclaim* – que traduziremos aqui ora como “reativar”, ora como “retomar” (ver abaixo) – certas práticas marginalizadas e desqualificadas pelo mundo moderno-capitalista, como a magia e a feitiçaria, vendo aí modalidades de resistência política e possibilidades de recuperação de um “comum”. Filósofa da ciência, Stengers atenta para o processo de afirmação das ciências modernas a partir da obliteração de práticas julgadas equivocadas, irracionais. Tal obliteração jamais poderia ser dissociada da expansão do capitalismo e sua profusão de poderes. Por isso, insiste Stengers, é preciso trazer as ciências para a política, descortinar toda uma cosmopolítica que pode conferir novos sentidos para a aventura da experimentação e da especulação que envolve a ciência e toda forma de pensamento, oferecendo

um antídoto à economia do conhecimento vigente, que transforma todo saber em mercadoria e destrói as capacidades de pensar e agir em conjunto. Tomando por base textos de envergadura mais política de Stengers, este ensaio buscará refletir sobre os sentidos de tal *reclaim*. Sem a intenção de oferecer uma exegese propriamente dita dos textos da autora, busco tão somente pensar *com* ela. “Pensar com”, estabelecer alianças, é, aliás, uma estratégia recorrente em Stengers, que reúne em torno de si uma série de *copensadores*, dentre eles, Starhawk².

Leio o chamado à resistência de Stengers tendo em mente a ideia da “sociedade contra o Estado”, de Pierre Clastres³, imaginando que esse conceito indígenaclastriano – que vê no Estado não uma instituição, mas uma força, um perigo de anulação dos possíveis e da multiplicidade – possa ganhar forma no mundo não indígena. Clastres foi, afinal, lido por Gilles Deleuze e Felix Guattari, autores vigorosamente lidos por Stengers. Todos eles buscando um outro sentido para o que chamamos de política, afastando-se de ideias como coerção, representação, unificação. A ideia de um contra-Estado do pensamento, de uma ciência nômade, tão bem desenvolvida em “La machine de guerre: traité de nomadologie”⁴, reverbera decerto no que Stengers chamou de “proposta cosmopolítica”⁵, isto é, fazer o cosmos – o que não é reconhecidamente político, o mundo dos não humanos e das indeterminações – *insistir* sobre a política, fazer com que a construção do mundo e do que chamamos natureza – isto é, o trabalho mesmo das ciências – seja incluída numa pauta de luta política. Para Stengers, essa insistência dos que não foram convidados para participar das assembleias modernas é eminentemente um ato de resistência, algo que exige desaceleração dos nossos modos de pensar e agir no mundo.

Palavras como feitiçaria, magia e animismo povoam os escritos de Stengers, e são associadas não raro a um sentido de resistência política, uma vez que refletem práticas banidas ou obliteradas no campo tanto das ciências como da política. No entanto, isso que foi banido ou obliterado volta a insistir contra todo processo de unificação ontológica da modernidade. É nessa direção que o pensamento de Stengers se encontra com as práticas das bruxas neopagãs norte-americanas e, mais especificamente, com a Reclaiming Tradition Witchcraft⁶, organização de viés marcadamente feminista (ou ecofeminista) fundada em 1980 por Diana Baker e Starhawk, sob o intuito de juntar espiritualidade e política numa era marcada

2 Lanço mão aqui da fórmula de que ela mesma fez uso em seu livro sobre o filósofo e matemático Alfred N. Whitehead, *com* quem lhe foi possível elaborar uma abordagem pragmática para os estudos das ciências, recusando a tal “bifurcação da natureza”, que opõe gravemente fatos e valores. STENGERS, Isabelle. *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Seuil, 2002.

3 CLASTRES, Pierre. *La société contre l'état: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1974.

4 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *La machine de guerre: traité de nomadologie*. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Eds. de Minuit, 1980.

5 STENGERS, Isabelle. *La proposition cosmopolitique*. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (Ed.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.

6 A Reclaiming Tradition, comunidade de pessoas e organização religiosa sem fins lucrativos, possui um *site*: <http://www.reclaiming.org/>. Acesso em: 4 dez. 2018.

pela ameaça de uma guerra nuclear de escala mundial. A Reclaiming Tradition é decerto um esforço de exercer esta insistência do cosmos sobre a política, conectando a religião e a magia da Deusa (concebida como força vital imanente) a atos de desobediência civil, realizados em manifestações públicas e dirigidos sobretudo contra a militarização e os grandes acordos econômicos que pautam a globalização capitalística. É diante deste cenário que o ato ou atitude de *reclaim* torna-se uma tópica crucial da proposta cosmopolítica de Stengers.

O termo em inglês *reclaim* é de difícil tradução, abrangendo um vasto campo semântico, que incluiria o sentido de reapropriar, reconquistar, reafirmar, entre outros. Jamille Pinheiro Dias optou acertadamente por traduzir *reclaim* por “reativar”. Em uma nota de tradução a “Reclaiming animism”, ela escreve:

Decidimos pela tradução do verbo *to reclaim* como “reativar” a fim de abarcar o potencial terapêutico e político da ideia aqui proposta. Entretanto, nenhuma opção bastará em si como satisfatória. Fica o leitor advertido, primeiramente, de que a história do termo passa pela ligação entre magia e espiritualidade e transformação social e política; e, em segundo lugar, de que o “reativar” em jogo diz respeito não a um gesto nostálgico de repetição do passado, mas a ações e práticas situadas, norteadas pelo empirismo e pelo pragmatismo⁷.

No texto referido, Stengers dialoga com a obra do filósofo, ecólogo e artista performático David Abram, que propõe recuperar a ideia de animismo inspirado em cosmologias indígenas e suas relações com os mundos “mais que humanos”, marcados por aspectos metamórficos. Stengers contesta a ideia de que práticas animistas estariam confinadas a regimes ontológicos específicos, podendo ser justamente reativadas por práticas modernas. Isso não significaria resgatar algo do passado nem se apropriar de algo inteiramente exógeno, mas sinalizaria uma possibilidade de criação e resistência.

Em suma, Stengers leva a sério a operação da Reclaim Tradition Witchcraft, indo além do contexto de atuação de Starhawk e da tradição europeia (*wicca*) por ela reativada. O problema central da obra de Stengers talvez seja o de como fazer com que as ciências modernas se conectem com práticas tidas como marginais e, então, reativem aspectos experimentais, especulativos, criativos e combativos que lhes teriam sido tolhidos. Nessa reativação – que poderia também ser dita *retomada*

7 STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017, p. 8. (Caderno de Leituras n. 62).

(o que nos conectaria com as lutas indígenas pela terra⁸) – reside, portanto, um ato de resistência. Resistência que não significa, como sugeriu Zourabichvilli em sua leitura de Deleuze, reação ou denúncia, mas sim modo de afirmar uma existência, criar novos possíveis⁹. Resistência como modo de recusar a captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista, recusar a supressão de um “comum”.

Nas páginas que seguem, pretendo examinar o entrelaçamento entre as ideias de reativação (ou retomada) e de resistência política no pensamento de Stengers, tomando como foco dois livros de envergadura claramente política: *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*¹⁰, de 2005, e *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*¹¹, 2009. No primeiro livro, inspirados nos levantes antiglobalização de Seattle, em 1999, Philippe Pignarre e Isabelle Stengers refletem sobre como “habitar territórios devastados pelo capitalismo e pela modernidade”¹². Para eles, é preciso reativar as “técnicas de desenfeitiçamento” capazes de nos proteger do capitalismo – definido aqui como um “sistema feiticeiro sem feiticeiros”. Já em *Au temps des catastrophes*, escrito quatro anos depois, agora sob o impacto das controvérsias sobre os organismos geneticamente modificados e sobre a crise climática e ambiental, Stengers discorre sobre o que ela batiza de “intrusão de Gaia”, a “terra viva” que se volta furiosamente contra seus habitantes, alertando para a necessidade de refazer, ou melhor, reativar nossos vínculos com a Terra, que é também uma maneira de restabelecer um “comum”.

Ambos os livros tomam *politicamente* a imbricação entre ciência e política, isto é, evidenciam o que há de político no fazer ciência (fazer fatos e mundos), incitando portanto toda uma cosmopolítica. Tanto a ideia de “desenfeitiçamento” (*désenvoûtement*, no original) como a de “intrusão” obrigam a pensar *receitas* de resistência, que passam forçosamente por agenciamentos e conexões entre modos

8 O sentido das “retomadas” de terras – como o são chamadas pelos povos indígenas da atualidade – não se resume ao ato de reaver um pedaço de terra, uma ocupação antiga ou “tradicional”, mas todo um modo de existência, e isso muitas vezes pressupõe a reativação de certas práticas ditas mágicas, como o xamanismo, os encantamentos, a oniromancia. Referindo-se aos Tupinambá da Serra do Padeiro, Marcio Goldman escreve que suas retomadas “devem ser entendidas literalmente no sentido proposto por Stengers para a noção de *reclaim*: não simplesmente lamentar o que se perdeu na nostalgia de um retorno a um tempo passado, mas sim recuperar e conquistar ao mesmo tempo”. GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. *Mana* v. 21, n. 3, 2015. Desenvolvi essa conexão entre o *reclaim* stengersiano e os recentes movimentos indígenas de retomadas de terras no artigo: SZTUTMAN, Renato. Retomar a Terra, ou como resistir no Antropoceno – projeto Antropocenas. Buala – Plataforma que atua sobre questões pós-coloniais nas áreas da cultura, comunicação, arte e educação. Disponível em: <www.buala.org/pt/a-ler/retomar-a-terra-ou-como-resistir-no-antropoceno-projeto-antropocenas>. Acesso em: 28 ago. 2017.

9 ZOURABICHVILLI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, É. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

10 PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

11 STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

12 PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle, op. cit., p. 185.

de existência heterogêneos. Para resistir, seria preciso desfeitejar (o que não deixa de ser também tornar-se feiticeiro, praticante da magia, arte da imanência) e aliar-se com Gaia (essa curiosa “terra viva”, figura transcendente que nos impele a pensar meios de contratranscendência). Seria preciso, enfim, reativar vínculos julgados perdidos ou inexistentes – com deuses e espíritos, mas também com a Terra. Receita é, aliás, mais um termo no qual Pignarre e Stengers insistem. Eles referem-se a receitas de empoderamento, sempre minoritárias – jamais teorias que justificam, porém meios de explorar as possibilidades de um acontecimento. “Receitas feiticeiras”, que ressaltam um trabalho de experimentação ativa, sempre aberto ao imponderável e ao imprevisível.

A MAGIA DAS PALAVRAS

O simples fato de pronunciar palavras como magia, feitiçaria e animismo, diria Stengers, não estaria livre de consequências. No posfácio à edição francesa de *Dreaming the dark*, de Starhawk, Stengers afirma: “falar de magia não é redutível a uma metáfora, pois o que conta é a maneira pela qual as palavras agem”¹³. Eis uma aposta no poder transformador da palavra, e isso requer ir além da ideia mais tradicional de metáfora, que separa referência e sentido. Em outro texto, Stengers escreve: “sabemos também que a linguagem não é uma propriedade do homem, um simples veículo prático para transmitir a informação: as palavras nos fazem pensar e sentir”¹⁴. Que seriam conceitos, proposições para Stengers senão palavras em ação? Não haveria, assim, ideias etéreas, imateriais. Seguindo a leitura que Whitehead faz de *O banquete*, de Platão, ela salienta que as ideias são “coisas que atraem eroticamente a alma humana – ou, poderíamos dizer, aquelas coisas que ‘animam’ os humanos”¹⁵. Escrever seria, assim, conceder ao texto uma “animação própria”, um “poder anímico”. E ela declara: “minha experiência de escrever é uma experiência animista, atestando um domínio de um mundo ‘mais que humano’”¹⁶.

Stengers cita então Starhawk:

A magia é uma palavra que causa mal-estar nas pessoas. E eu a utilizo deliberadamente, pois as palavras com que nos sentimos bem, as palavras que soam aceitáveis, racionais, científicas e intelectualmente confiáveis o são precisamente porque fazem parte da língua do distanciamento¹⁷.

Com Starhawk, Stengers aposta numa língua da participação. Usar

13 STENGERS, Isabelle. Postface à l'édition française. In: STARHAWK. *Rêver l'obscur: femmes, magie et politique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, 2003, p. 318.

14 Idem. *L'hypnose entre magie et science*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2002, p. 137.

15 Idem. *Reativar o animismo*, op. cit., p. 10.

16 Ibidem, p. II.

17 Idem. Postface à l'édition française, op. cit., p. 318.

deliberadamente termos como magia, feitiçaria e animismo seria insistir numa desterritorialização, num devir minoritário no sentido atribuído por Deleuze e Guattari¹⁸. Pois são todas elas palavras que por muito tempo foram empregadas para desqualificar práticas não cristãs e não científicas. Por outro lado, conceitos filosóficos como Logos, Esclarecimento, Razão foram muitas vezes usados para legitimar a colonização, para manter aceso o refrão (o *ritornello*) da modernidade, qual seja, “nós sabemos, eles creem”. Refrão que Stengers não cansa de subverter.

Stengers reativa palavras como animismo, magia e feitiçaria como um ato de resistência. Para ela, afastando-se da tendência de “dividir e classificar”, que estaria presente, por exemplo, no trabalho de alguns antropólogos, todos os povos cultivariam alguma maneira de animismo. Histórias da magia, essa arte da eficácia, e da ciência cruzam-se a todo o momento, prevalecendo porém a “narrativa épica” de que a segunda subsume a primeira, uma vez que somente ela poderia deter verdadeiramente a racionalidade. Stengers pensa a feitiçaria ao modo do *pharmakon* – a um só tempo veneno e remédio. Se as palavras têm mesmo força, se são espécies de *pharmakon*, nomear a feitiçaria ou a magia, nomear-se feiticeiro ou animista pode se converter num ato de conjuração, resistência a toda essa história agarrada a uma ideia de progresso a um só tempo da Razão e da técnica. “A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas” – eis o refrão de Starhawk que Stengers insiste em repetir. A história das bruxas queimadas é, com efeito, a história do triunfo da modernidade cristã e do próprio capitalismo. Nomear a feitiçaria, a magia ou o animismo é, portanto, reativar – retomar ou simplesmente ativar – a feitiçaria, a magia ou o animismo. Não se trata de recuperar um passado ou se apropriar de algo inteiramente outro, mas sim de produzir agenciamentos, novas conexões.

Stengers fala/escreve de um lugar específico – como filósofa, mais especificamente filósofa das ciências. “Trata-se de um imperativo moral que confere outro significado à minha decisão de ficar do lado ao qual pertenço. De fato, há um trabalho considerável a ser feito deste lado”¹⁹. A este trabalho a ser feito “deste lado”, que destoa do trabalho de antropólogos que estudam outros povos de maneira menos ou mais reflexiva, ela associa justamente a tarefa de reativar/retomar (*reclaim*) práticas que eram julgadas erradicadas, perdidas, equivocadas. Quando Stengers diz “reativar o animismo” ela se refere à possibilidade de transformar as práticas modernas. É então que define o animismo não como uma ontologia predominante em tal ou tal lugar, mas como “agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar”²⁰. Para Stengers, é preciso descolonizar as ciências modernas, colocá-las em conexão – parcial que seja, como adverte Strathern²¹ – com outras práticas. E tais conexões conduziriam ao que ela chamou de um “anarquismo ecológico”, trânsito por entre meios heterogêneos,

18 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mille plateaux*, op. cit.

19 STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*, op. cit., p. 3.

20 *Ibidem*, p. 16.

21 STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Lanham: AltaMira Press, 1991.

como a arte, a ciência e a filosofia; algo capaz de conectar a Virgem Maria ao Neutrino do laboratório, estes não humanos que nos fazem agir e pensar²².

A defesa do caráter experimental e especulativo das ciências implicaria, em Stengers, uma abertura ao Fora (mais que a um passado), esta reativação de dimensões esquecidas ou recalçadas. Química de formação, ela busca na alquimia a arte das consequências nublada pelas ciências modernas²³. Debruçada sobre a vontade de fazer ciência da Psicanálise de Freud, ela investiga o momento decisivo de ruptura com as práticas de hipnose, relegadas ao plano da imaginação e da sugestão²⁴. Tanto a Química como a Psicanálise precisaram expulsar a magia para fazer-se científicas, mas eis que elas acabam por se esquecer de suas fundações experimentais e especulativas. Elas se deixariam aprisionar por um caráter épico – conquista de certa verdade por meio da conjuração das más razões – deixando de lado o caráter de aventura, essa abertura ao indeterminado, algo que Stengers coloca em primeiro plano ao buscar repensar essa história científica.

Stengers conclui seu livro sobre a hipnose, *L'hypnose entre magie et science*²⁵, de 2002, com uma reflexão sobre técnicas terapêuticas alternativas, aproximando a experiência da clínica em etnopsiquiatria de Tobie Nathan com a do *reclaim* das bruxas neopagãs. Como Starhawk, Nathan é um copensador crucial para Stengers. Sua proposta de clínica etnopsiquiátrica visa justamente restituir o lugar de outras práticas terapêuticas no tratamento de imigrantes africanos e magrebins na França. Se a medicina moderna afirmou-se com a perseguição aos “charlatões” – os que curam por “más razões” –, é preciso agora, num tempo de intensa e difícil coexistência, fazer conversar diferentes práticas, reconhecendo nelas regimes de eficácia e veridicção. A etnopsiquiatria é tomada como um exemplo crucial em sua discussão sobre a paisagem problemática das ciências humanas no último tomo de *Cosmopolitiques*²⁶. Pois os etnopsiquiatras não visam apenas etnografar situações de sofrimento e infortúnio, eles buscam sobretudo construir pontes entre diferentes terapêuticas; nesse sentido, admitem reativar no interior da medicina e da psiquiatria algo que teria há muito sido expulso dela ou que sempre lhe escapou, isto é, a magia, a ideia de que não estamos sozinhos no mundo, e isso implica forçosamente um risco, uma aventura, uma indeterminação.

Como a etnopsiquiatria, o movimento das bruxas neopagãs implica a afirmação de práticas minoritárias, que escapam do modelo do sujeito psicológico e da ideia de emancipação. Em ambos os casos, sugere Stengers, estamos diante de um pensamento “farmakológico”, marcado pela incerteza, pela indeterminação. Se a Ciência hegemônica esvazia a potência do *pharmakon*, buscando estabilidades e

22 STENGERS, Isabelle. *La Vierge et le Neutrino: les scientifiques dans la tourmente*. Paris: La Découverte, 2006.

23 Ver: BENSUAUDE-VINCENT, Bernadette; STENGERS, Isabelle. *Histoire de la chimie*. Paris: La Découverte, 1993; PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*. Paris: Gallimard, 1979.

24 Ver: CHERTOK, Léon; STENGERS, Isabelle. *L'hypnose: blessure narcissique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1999; STENGERS, Isabelle. *L'hypnose entre magie et science*, op. cit.

25 STENGERS, Isabelle. *L'hypnose entre magie et science*, op. cit.

26 Idem. Pour en finir avec la tolérance. In: _____. *Cosmopolitiques II*. Paris: La Découverte, 1997.

um poder de julgamento, as práticas minoritárias operam uma arte farmacológica dos devires, sabendo que toda linha de vida pode converter-se em linha de morte. Etnopsiquiatras sabem que um diagnóstico pode ser compreendido como um ato de divinação, no qual devem ser examinados devires, “cuja possibilidade assombra o que é”²⁷. Em consonância com práticas não modernas, a terapêutica passa a ser pensada de modo pragmático, como experimentação e não como algo pautado num diagnóstico unívoco.

Com Stengers, em suma, as ciências devem reativar a magia, essa arte da eficácia, tanto porque jamais houve ciência sem magia – sem animação do mundo, sem fatos que são feitos, sem “fatiches”. No entanto, como admitiria o próprio Bruno Latour, esse “faticismo” manteve-se sempre como face oficiosa das ciências modernas, algo que não poderia romper as barreiras dos laboratórios e seus recintos²⁸. É nesse sentido que é preciso politizar as ciências: abrir as controvérsias, evidenciando como fatos são feitos, e isso implica que os cientistas devam explicitar seus vínculos, pensar suas práticas como indissociáveis de um “meio”; isto é o que Stengers chamou de uma “ecologia das práticas”²⁹.

DESENFETIÇAR, ARTE DA IMANÊNCIA

Em *La sorcellerie capitaliste*, Philippe Pignarre (editor da coleção Les Empêcheurs de Penser en Ronde) e Isabelle Stengers declaram-se herdeiros de Marx; não de um marxismo que busca estabelecer as leis da história, mas da tradição de luta contra o capitalismo. Com a ideia de “fetichismo da mercadoria”, desenvolvida em *O capital*, Marx evidenciou muito bem como o capitalismo é mestre de produzir ilusões, fazendo com que coisas tomem o lugar de pessoas. Trata-se, todavia, com Stengers e Pignarre, de ir além de Marx, levando às últimas consequências essa ideia da feitiçaria do capitalismo, uma feitiçaria que se exerce *contra* as feiticeiras, estas que permanecem ausentes de *O capital*.

Pignarre e Stengers inspiram-se na associação estabelecida por Starhawk, inspirada pelo livro *Marxism & witchcraft*, de David Kubrin, entre a origem do capitalismo – que Marx associa à destruição da propriedade comum da terra (direitos consuetudinários) pelos cercamentos (*enclosures*) na Inglaterra do século XVIII – e a erradicação derradeira das práticas de bruxaria, associadas ao universo feminino³⁰. Consideremos mais a fundo essa hipótese e também a maneira como ela ganha desenvolvimento no trabalho da historiadora feminista Silvia Federici, ainda que este não tenha sido incorporado por Pignarre e Stengers. Em *Calibã e a bruxa*, Federici demonstra haver uma relação direta entre a caça às bruxas durante

27 Idem. *L'hypnose entre magie et science*, op. cit., p. 157.

28 Ver, em especial, LATOUR, Bruno. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1993.

29 STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques I*. Paris: Éditions la Découverte, 1997; *Cosmopolitiques II*. Paris: La Découverte, 1997.

30 STARHAWK. *Dreaming the dark: magic, sex, and politics*. Boston: Beacon Press, 1982.

os séculos XVI e XVII e a acumulação primitiva de capital, e isto toca numa questão fundamental de gênero. Para Federici, a exploração das mulheres, o controle de seu poder reprodutivo é algo inerente ao capitalismo, não devendo ser universalizado, como sugeriu, entre outros, Strathern em seu estudo sobre as relações de gênero na Melanésia³¹. Os cercamentos da terra seriam seguidos por cercamentos de conhecimentos, por exemplo, a perseguição de curandeiras por uma nova classe de doutores. “A substituição da bruxa e da curandeira popular pelo doutor”, escreve Federici, “levanta a questão sobre o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas”³². Federici situa a caça às bruxas, esse movimento de demonização e segregação, como um fator fundamental para a compreensão não apenas da acumulação primitiva do capital, mas também da gênese de um biopoder, que Foucault associava ao declínio do poder soberano no século XVIII.

Inspirados pela tese da associação entre caça às bruxas e origem do capitalismo, e fortemente interessados no feminismo como luta minoritária (veja-se passagens reveladoras sobre o feminismo negro), Pignarre e Stengers sugerem que o capitalismo não teria acabado com a feitiçaria, mas sim com os feiticeiros. Tudo se passa como se o capitalismo tivesse capturado toda a feitiçaria existente no mundo, tornando-se um “sistema feiticeiro sem feiticeiros”. É nesse sentido que sua operação é a da “captura”, conceito mais uma vez deleuze-guattariano, que implica a subsunção de uma força ou fluxo a um aparelho centralizador, sobrecodificador. No entanto, essa captura resulta na produção de um poder que entorpece as pessoas, que não as impede de ver o seu rosto. A pretensa invencibilidade do capitalismo estaria refletida na sua capacidade de surpreender oponentes, de tirar lucro de qualquer oportunidade, tirar proveito de qualquer desatenção, de produzir, enfim, a impotência nas pessoas.

A ideia de uma feitiçaria que “tira a força” das pessoas ressoa também na definição que Jeanne Favret-Saada encontra para a feitiçaria segundo os habitantes de uma comunidade rural no interior da França³³. A feitiçaria é descrita pelos interlocutores de Favret-Saada como força anormal que esvazia a pessoa e que, portanto, exige a intervenção de um mago especial. A necessidade de desenfeitiçar seria ali mais importante do que a de revelar o agressor. Pignarre e Stengers distinguem “desenfeitiçar” – *protéger-se* – da ideia de “revelar”, “desvelar”, “desalienar”, desvendar enfim a Verdade. Reclamar o desenfeitiçamento implica sobretudo assumir que somos vulneráveis. Assim denomina Claudia Andujar sua coletânea de fotografias, na qual muitas das imagens estão engajadas em captar o sentido do xamanismo yanomami: “vulnerabilidade do ser”³⁴. Não estamos sozinhos no mundo, sabem bem os Yanomami. Há muitos agentes, visíveis e invisíveis, contra os quais é preciso

31 STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

32 FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Ed. Elefante, 2017, p. 364.

33 FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard, 1977. Ver também, da autora, *Désorceler*. Paris: Ed. de l'Olivier, 2009.

34 ANDUJAR, Claudia. *A vulnerabilidade do ser*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

proteger-se, e isso se dá compondo com eles. Mas sabem também os Yanomami que se desenfeitiçar, proteger-se é saber lançar mão de um feitiço, tornar-se feiticeiro³⁵. E eles, mais do que ninguém, sabem que o capitalismo – com suas mercadorias e tecnologias – emana feitiçaria por todos os lados, acarretando efeitos nefastos e patogênicos que somente os xamãs poderiam reverter³⁶.

Desenfeitiçar é, tanto nos exemplos de Pignarre e Stengers, como naqueles mais etnográficos oferecidos por Favret-Saada e Kopenawa, proteger-se ou ainda “empoderar-se”. É recobrar aquilo que o capitalismo tomou e sobrecodificou, a feitiçaria não como malefício, mas como *pharmakon*, remédio como veneno. Para falar do desenfeitiçamento, Pignarre e Stengers tomam emprestado outro termo do vocabulário ativista (do feminismo, do movimento negro): *empowerment*. “Empoderamento” não me parece contudo a melhor tradução, poderíamos talvez pensar em “autodeterminação”. De todo modo, quando Stengers e Pignarre se referem a técnicas de *empowerment*, estão pensando na habilidade de imaginar, de mover-se sem medo, de criar novas lutas, tendo em vista sempre devires minoritários. Eis justamente o tema de um livro como *La sorcellerie capitaliste*: apostar em uma “política do possível” – quicá outro nome para a cosmopolítica – contra a “política do provável”, que não cessa de nos amortecer. Esse seria o grande desafio lançado para as esquerdas e um antídoto às armadilhas da direita, antinomia que os autores, seguindo “Les intercesseurs” de Deleuze³⁷, recusam-se a abolir.

Não se trata de metáfora, vale insistir, quando Pignarre e Stengers falam em luta (anticapitalista) como contrafeitiçaria ou desenfeitiçamento. Esses seriam dispositivos propriamente pragmáticos. O capitalismo nos enfraquece, pois mata os possíveis e mesmo a política, nos desobriga a pensar, nos entorpece e nos chantageia com suas alternativas infernais. Por exemplo, quando estabelece que ou a Europa deve aceitar os organismos geneticamente modificados ou perderá a competitividade mundial, seus pesquisadores migrarão para os Estados Unidos, sucumbir-se-á a uma imensa fome. Poderíamos com facilidade proliferar exemplos, tendo como referência a realidade brasileira mais recente: ou a reforma da previdência ou a falência do Estado; ou Belo Monte ou a crise da energia; ou o freio à imigração ou o colapso social; ou a indústria farmacêutica ou o fim do financiamento das pesquisas. Para evitar esse *ou/ou* que nos enfraquece, não basta denunciar, mas sim lutar por possíveis, forças que passam pelo meio, que se convertem em linhas de fuga. Contra as alternativas infernais, as lutas anticapitalistas e a insistência de fazer as ciências

35 Não estou aqui fazendo jus à importante etnografia de Bruce Albert – *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Thèse de doctorat. Paris, Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative, 1985 –, que distingue entre os Yanomami modalidades de feitiço entre grupos relativamente próximos e o xamanismo agressivo, exercido entre grupos relativamente distantes e potencialmente letal.

36 Esse é, por exemplo, um dos aspectos do discurso cosmopolítico de Davi Kopenawa em: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

37 DELEUZE, Gilles. Les intercesseurs. In: _____. *Pourparlers*. Paris: Ed. de Minuit, 1990.

entrarem na política em nome de uma consciência mais apurada e, portanto, de um movimento de desaceleração³⁸.

Pignarre e Stengers recusam-se a oferecer um programa, declarando-se “lançadores de sondas”, versados na arte de “prestar atenção”. Não se trata para eles de encontrar saídas transcendentais, mas sim soluções locais e criativas. É nesse sentido que se declaram herdeiros de Marx, mas também (ou sobretudo) da batalha de Seattle, que se configurou contra a reunião da Organização Mundial do Comércio em 1999, ápice do processo de globalização do capital financeiro. Seattle teria sinalizado a produção de uma nova existência, conectando táticas de ativismo e ação direta de diferentes origens: ecologistas, anarquistas, operários, estudantes, pacifistas, humanistas, entre outros tantos. Ao lado de outros acontecimentos – como a greve geral na França em 1995 e a eclosão da guerrilha zapatista em 1994 – Seattle marcaria o fim dos “anos de inverno”, como os chamava Félix Guattari, uma vez que restabeleceria a confiança de que “um outro mundo é possível”. Esse grito poderia ser pensado como o próprio do desenfeitiçamento, da contrafeitiçaria. Não se trata de tomada de consciência, mas da necessidade de pensar novas formas de ação política, para além da gramática e dos agentes das esquerdas tradicionais.

Não por acaso, as bruxas ativistas e, mais especificamente, Starhawk, aparecem no livro de Pignarre e Stengers como personagens cruciais. Elas se nomeiam feiticeiras, reativando aquilo que a história de perseguições religiosas, de misoginia, dos cercamentos (*enclosures*) tentou suprimir por completo, isto é, uma “espiritualidade enraizada na Natureza, no erotismo e na terra”³⁹. Uma espiritualidade que se expressa pela reabilitação do ritual como política, um “poder de dentro”, nos termos de Starhawk, que pode ser vinculado a movimentos de liberação política, movimentos contra o “poder sobre”, exercido pelo Estado, pelo sistema mundial e pelas grandes religiões. As feiticeiras ativistas e a luta que instanciam se contrapõem ao que os autores chamam de “mãozinhas”, representantes desse “poder sobre” a quem cumpre a função de dizer o que é melhor para todos.

Starhawk e as bruxas neopagãs buscam reativar no seio da modernidade uma tradição europeia, a tradição wicca, desvencilhando, todavia, sua atitude do sentido da ancestralidade. Starhawk se pergunta: “nosso título de bruxas depende de nossa ancestralidade? Se sim, eu como judia teria mais direito de clamar pela deusa irlandesa Brigid do que pela Mulher Aranha dos Pueblo?”⁴⁰. Não se trata justamente nem de ancestralidade wicca, nem de tomar algo dos outros – dos povos indígenas, por exemplo. Não se trata nem de resgate, nem de apropriação cultural – dois fantasmas que nos rondam nos dias de hoje –, mas de criatividade, de novos rituais. Como escreve Émilie Hache, Starhawk pensa politicamente a espiritualidade – religião profana, pagã, religião da imanência –, isto é, como forma de produção

38 Sobre a ideia de “desaceleração”, ver: STENGERS, Isabelle. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: La Découverte, 2013.

39 STARHAWK. *Rêver l'obscur: femmes, magie et politique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, 2003, p. 8.

40 Idem. *Webs of power: notes from the global uprising*. Gabriola Islands: New Societies Publisher, 2002, p. 202-203.

de antídotos às religiões universais ou de Estado⁴¹. Mais importante que um resgate seria a possibilidade de criar novos rituais em espaços abertos – a extática dança em espiral (*spiral dance*), por exemplo – dotados de força performática e política. É assim que Starhawk conduziu um sem-número desses rituais nas mais diferentes manifestações públicas ligadas a movimentos antiglobalização, por exemplo, a própria batalha de Seattle, conectando táticas de ação direta e ativismos de diferentes vieses – ecologistas, anarquistas, operários, pacifistas, estudantes, entre outros.

Stengers, em outro artigo, frisa o caráter pragmático dessa reativação dessa espiritualidade feiticeira, o que não significa de modo algum recair no ceticismo. A feitiçaria permitiria “habitar zonas de experiência devastada”, “restaurar a vida que foi envenenada”⁴². Desenfeitiçar seria, por isso, um modo de minar o sistema capitalista feiticeiro “por dentro”. Seria recobrar o que ele tomou para se tornar o que é. É assim, em suma, que em *La sorcellerie capitaliste* Pignarre e Stengers conectam essa “proposta feiticeira” com uma série de ativismos que buscariam, eles também, desenfeitiçar, criar novos possíveis por meio de novas formas de ação. Contra o sistema “feiticeiro sem feiticeiros” a proliferação incessante de contrafeitiços, que não deixam de ser eles também feitiços. Contra uma feitiçaria transcendente, que não tem corpo nem rosto – inominável portanto (como o Estado, diria Clastres) –, uma proliferação de feiticeiros nomeados, artífices da imanência.

ALINHAR-SE COM GAIA, TÉCNICA DE CONTRATRASCENDÊNCIA

Lembremos que o *reclaim* de Starhawk nasceu da ameaça, nos anos 1980, na era Reagan, de uma guerra nuclear, que punha em risco todo o planeta. Contra isso, seria preciso retomar a relação com a terra, que está na base do paganismo. É certo que na aurora do século XXI vivenciamos uma nova ameaça de fim do mundo, desta vez pela crise ambiental e climática, esta também provocada pela ação humana. Em *Au temps des catastrophes*, Stengers nomeia “intrusão de Gaia” essa resposta à expansão predatória do capitalismo, a essa era que poderíamos agora chamar Capitaloceno⁴³. Para Stengers,

41 HACHE, Émilie. Starhawk, le rituel et la politique. In: CONGRES MARX INTERNATIONAL V – Section Etudes Féministes Atelier 9: Féminismes, altermondialisme et utopies – Paris-Sorbonne et Nanterre – 3/6 octobre 2007.

42 STENGERS, Isabelle. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity*, v. 22, n. 1, 2008, p. 58.

43 Capitaloceno seria um outro nome do Antropoceno, era em que o “homem” constituiria a força geológica dominante no planeta. Em *Au temps des catastrophes*, Stengers não emprega uma só vez o termo Antropoceno, decerto por acreditar que o problema reside não na ação do “humano” em geral, mas no desenvolvimento de certa civilização. Com efeito, há toda uma polêmica em torno do termo Antropoceno. Autores têm empregado os mais diferentes nomes para falar do fenômeno da ameaça de certa civilização para a integridade da Terra – Capitaloceno, Plantionceno, Chtuluceno, Carbonoceno ou mesmo White Supremacy Scene. Ver, entre outros: MOORE, Jason M. (Ed.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press, 2016; HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chtulucene*. Durham: Duke Press, 2016.

Gaia, essa “terra viva” suscetível, raivosa e “indiferente às razões humanas”, irrompe como uma “forma inédita de transcendência”⁴⁴. Uma forma de transcendência que no entanto se choca com aquela do sistema capitalista e do gênero épico que ele instaura. Gaia é cega a esse gênero épico e a seu ideal de emancipação, que permite que crenças dos outros longínquos sejam insultadas. Contra a transcendência do progresso a outra transcendência, ou melhor, a *contratranscendência* de Gaia, que exige novamente que “prestemos atenção”. Além de desenfeitiçar, agora também é preciso alinhar-se com Gaia para “resistir à barbárie que se aproxima”.

Se *La sorcellerie capitaliste* tinha como grande acontecimento Seattle, esse grande ato de desenfeitiçamento e recriação da política, guiado pelo impedimento da reunião da Organização Mundial do Comércio, *Au temps des catastrophes* parte das controvérsias sobre o cultivo de sementes transgênicas (organismos geneticamente modificados – OGM) na França, tendo as catástrofes ambientais e as mudanças climáticas como pano de fundo⁴⁵. Isso exige mais uma vez que os cientistas venham ao debate público, abrindo controvérsias e questionando laços entre ciência, Estado e empresas, para enfim politizar as ciências, trazendo a natureza – e seus fatos, “fatiches” – para a política. O acontecimento OGM seria capaz de inserir na política o que estava fora dela; e se ele propicia o enfurecimento de Gaia é porque ela se torna um ator político da maior importância. Stengers recupera a controversa hipótese Gaia de James Lovelock e Lynn Margulis – a Terra como “entidade viva”, a atmosfera como criação de microrganismos – tendo em vista o cenário de desastres ambientais e mudanças climáticas, que exige uma politização das ciências. Como evitar uma Nova Orleans planetária, o desastre “natural” produzindo o caos “social” – eis a questão fundamental, que não paramos de prefigurar a cada dia quando lemos os jornais.

Gaia, lembremos, é o nome de uma divindade do panteão grego, a filha de Caos, associada à Terra, marcada pelo espírito vingativo e pela fúria em relação à tirania. O que Stengers denomina “intrusão” de Gaia é uma resposta raivosa à transcendência (e à tirania) produzida pelo capitalismo em seu movimento de expansão predatória. Gaia não seria meramente um outro nome da Terra enquanto recurso a ser explorado: “ela é o nome daquilo que um novo campo científico sinaliza”, uma “nova figura da ciência”, que não possui um rosto, mas sim “um conjunto complexo emaranhado de modelos e dados”⁴⁶. Gaia não corresponderia à Deusa da Reclaiming Tradition de Starhawk, ela seria, antes, a contrapartida da feitiçaria do sistema capitalista, nos obrigando a pensar um outro sentido de planetaridade, sem com isso cairmos numa imagem teológica ou epistemológica de unificação; e a tal nova planetaridade seria uma resposta à ideia de um capitalismo globalizado.

44 STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes...*, op. cit., p. 95.

45 Stengers faz referência, mais especificamente, às repercussões do ato, ocorrido em fevereiro de 1997, de Alain Juppé, primeiro-ministro da França, de proibir o cultivo de sementes de milho transgênico, algo que seria revogado nove meses depois, com a autorização do cultivo porém seguido de biovigilância.

46 STENGERS, Isabelle. Gaia, the urgency to think (and feel). In: COLÓQUIO INTERNACIONAL OS MIL NOMES DE GAIA: DO ANTROPOCENO À IDADE DA TERRA. Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia/PPGAS Museu Nacional/UFRJ. 15 a 19 set. 2014. Disponível: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2017, p. 2.

Em *Au temps des catastrophes* vemos uma nova exigência de reativação. Se somos herdeiros da destruição do “bem comum”, da perda de laços com a Terra, é preciso reativar vínculos. Para resistir à barbárie que se aproxima é preciso “nomear Gaia”! A questão central passa a ser, então, o que pode recriar esse vínculo, no sentido de “fazer pegar novamente uma planta”⁴⁷, fazê-la crescer em outro lugar. Ou, para evocar uma imagem da peça didática de Baden Baden sobre o Acordo, de Bertolt Brecht: para evitar a catástrofe um avião deve entrar *em acordo* com a tempestade que o ameaça⁴⁸. Gaia seria aqui a tempestade que irrompe, com quem se deve compor – no sentido de alinhar-se – para evitar a catástrofe. Gaia torna-se, assim, um novo refrão contra a grande narrativa épica do progresso e da emancipação, que se pauta pelo valor da inovação a qualquer custo.

Por que retomar a proposição de origem científica, de James Lovelock e Lynn Margulis? Aqui vale a pena retomar o argumento de Latour em *Face à Gaïa*, de 2005, que atualiza um constante diálogo com Stengers. Latour pergunta-se sobre o que seria esse “novo regime climático” que nos obriga a destronar de uma vez por todas a “religião natural” dos modernos – aquela que toma a “Natureza” como domo – e então buscar uma nova entidade, secular, mundana. Latour toma Lovelock como o Galileu de nossos tempos, extraíndo de seus achados consequências metafísicas importantes. Se Galileu inseriu a Terra num universo infinito, promovendo o que Freud chamou de uma “ferida narcísica”, Lovelock promoveu um movimento contrário de *retorno à Terra*, tratando-a como um caso singular. A Terra de Lovelock é um planeta vivo e animado. Com Margulis, Lovelock sugeriu que não se trata, como para os darwinistas, de organismos adaptando-se ao ambiente, mas da produção mesma da Terra pelos organismos, que geram seus próprios ambientes. Não estamos *na* atmosfera, afinal, “a atmosfera somos nós”, resume Latour⁴⁹. Concepção análoga poderia ser encontrada na mitofísica ameríndia que, segundo Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, professa que antes de o mundo existir havia pessoas; o mundo, assim, nada mais seria que um composto de pessoas, invertendo a ideia de que antes das pessoas já haveria um mundo, pronto para recebê-las⁵⁰. Outra analogia poderia ser reconhecida entre os indígenas australianos estudados por Elizabeth

47 STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes...*, op. cit., p. 138.

48 BRECHT, Bertolt. (1929). A peça didática de Baden Baden sobre o Acordo. In: _____. *Teatro completo volume 3*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

49 LATOUR, Bruno. *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015, p. 89.

50 DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre medos e fins. São Paulo: ISA; Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

Povinelli, que recusam a ideia de objetos e paisagens como “coisas indiferentes”⁵¹. Na geontologia (ou meteorontologia) particular desses povos australianos, os limites entre o vivo e o não vivo, como estipulados pelas ciências modernas, teriam de ser repensados e, portanto, politizados. Voltando a Lovelock e Margulis: a Terra e o clima evoluem junto – *coevoluem* – com a vida, e o espaço deixa de ser meramente contexto ou extensão (*res extensa*) para ser coproduzido. Segundo Latour, Lovelock nos obriga a situar ação humana numa grande geo-história, que se contrapõe ao mononaturalismo e à projeção universal do *homo economicus*. Uma geo-história que poderia resistir ao que Povinelli chama de geontopoder, esse poder de dispor da Terra e controlá-la segundo intenções lucrativas e que só pôde florescer na era de um “liberalismo tardio”, associado ao chamado Antropoceno ou Capitaloceno.

Gaia seria um contraponto à ideia de Natureza, esta que definiu a “teologia política” dos modernos. A Natureza seria, assim, resultado da secularização dos nossos conceitos religiosos. É nesse sentido que, para Latour, é preciso uma nova “teologia política”, uma nova entidade capaz de convocar os agentes, criar um novo povo – o povo de Gaia, os “terrano” (*Earthbound*). Latour revisita o velho tema da relação entre política e religião, dessa vez para pensar uma espécie de “apocalipse profilático”. Diferentemente da *démarche* de Starhawk, ele se dirige não a uma espiritualidade imanente, mas ao problema mesmo da transcendência religiosa. Em diálogo com Gunther Anders e com certa tradição escatológica cristã, pergunta-se sobre como viver durante o tempo do apocalipse, o “tempo do fim” – o tempo da bomba atômica, do aquecimento global, este que exigiria uma radical transformação de nossas teologias políticas. Este “apocalipse profilático” seria uma espécie de imunologia, que não deixa todavia de ser uma forma de proteção, de desenfeitiçamento.

Tanto em Latour como em Stengers, Gaia aparece como algo maior que nos obriga a pensar e a agir, uma irrupção de algo que nos transcende. No entanto, poderíamos dizer que Stengers se afasta do tom mais propriamente messiânico de Latour, visto que não está exatamente interessada numa escatologia. Menos do que uma entidade capaz de convocar um “novo povo”, Stengers busca um sentido para a planetaridade, que reside antes de tudo no estabelecimento de conexões possíveis entre uma multiplicidade de práticas e lutas. Em vez de um sentimento apocalíptico, a busca de bons encontros e paixões alegres, no sentido spinoziano dessas expressões. Em vez de um “mundo comum”, mesmo que provisório, pensar possibilidades de coexistências, de conexões parciais. Trata-se assim de responder à transcendência de Gaia na forma de múltiplas contratranscendências; enfim, de “aprender a experimentar os dispositivos que nos tornam capazes de viver tais provações sem cair na barbárie”⁵².

51 POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke Press, 2016. Como Danowski e Viveiros de Castro, Povinelli debate teses recentes de filósofos associados ao “realismo especulativo”, como é o caso de Quentin Meillassoux, para quem é possível à filosofia falar sobre as coisas, sem pressupor a correlação com um sujeito. Essa filosofia contrastaria, contudo, com aquelas de povos ameríndios e australianos, para quem não haveria como pensar o mundo sem sujeitos, ainda que estes desafiem a distinção não apenas entre humano e não humano, mas também entre vivente e não vivente. É nesse sentido que, como insiste Latour, “a atmosfera somos nós”, subvertendo o binômio organismo e ambiente, nós e o mundo.

52 STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes...*, op. cit., p. 142.

As receitas de resistência passariam, tanto em *La sorcellerie capitaliste* como em *Au temps de catastrophes*, pela ideia de conexões capazes de barrar a criação de novos cercamentos (*enclosures*), resistir a capturas do “comum” (o “bem comum”, aquilo capaz de “fazer comunidade”) sem cair na ideia de um “mundo comum” unívoco. É nesse sentido que ela aposta na figura dos “usuários” – aqueles que se reúnem em torno de um “bem comum”, por exemplo, os usuários de drogas, os pacientes soropositivos – em contraste com a dos “utilizadores”, que recusam qualquer forma de risco. E também na dos “praticantes” – reunidos por uma causa comum – em contraste com a dos “profissionais especializados”, ligados à indústria. O ponto para Stengers é fazer com que cientistas busquem inspiração na figura desses usuários e praticantes, uma vez que precisam inventar modos de resistir aos cercamentos modernos, que impedem o estabelecimento do comum, privatizando-o. Tal seria o problema da nova economia do conhecimento, aquela que minimiza a autonomia dos pesquisadores, cooptando-os para parcerias com indústrias e modos de patenteamento, protegidos pelo Estado para que sejam imediatamente postos em circulação no mercado.

Dialogando com a ideia de “capitalismo cognitivo” de Negri e Hardt, Stengers evidencia que o que se apropria hoje não é mais a força de trabalho, e sim o conhecimento. E segundo ela, diferentemente dos autores, não se trata exatamente de um “saber abstrato” de um “proletariado imaterial”, mas de relações, da constituição de comunidades. A questão passa a ser portanto como não deixar que esse conhecimento compartilhado seja capturado. O que os novos cercamentos destroem é uma inteligência coletiva – essa capacidade de pensar e imaginar juntos, de promover conexões –, destroem o que faz comunidade, e não apenas um saber abstrato. Para Stengers, a resposta para tanto não é vislumbrar uma humanidade reunificada, mas sim povoar o mundo com capacidades coletivas capazes de escapar do tal “gênero épico”, esse vício ao qual teria sucumbido o conceitual marxista.

Um tema que atravessa tanto *La sorcellerie capitaliste* como *Au temps des catastrophes* é o da revolta dos informáticos, o hackerativismo. Stengers vê aí uma revolta organizada, constituída por redes de cooperação ativas. Esses programadores definem-se como *commoners* vinculados, inventando modos criativos e engenhosos de resistir à captura. Se a informática é mesmo o grande cercamento contemporâneo, operando pelo incessante patenteamento dos algoritmos e suas linguagens, é preciso prestar atenção às respostas que foram se configurando, por exemplo, com a criação de softwares livres, os infiltramentos que culminam na organização de modos de resistência e na recusa da apropriação exclusiva do que se cria. Esses programadores, *hackers*, tantas vezes acusados de traidores e criminosos, se assemelhariam ao que Deleuze e Guattari denominaram, em *Mille plateaux*, “nômades”: aqueles que traçam uma máquina de guerra, tomando dos impérios as suas armas, aqueles que resistem nas franjas do poder, e não fora delas. Não por acaso, o nascimento da informática está ligado a uma tecnologia de guerra, ao desenvolvimento militar; apropriar-se dela seria traçar uma máquina de guerra nômade, seria inscrever-se numa “nomadologia”.

Os cientistas, afirma Stengers, precisam se espelhar nos programadores, aqueles que burlam o império, a indústria, atuam “por dentro” para então se reunirem novamente em torno de um “bem comum”. Os cientistas se veriam, assim, obrigados a rever seu papel, sendo chamados a se inserir no debate público para questionar

o problema dos organismos geneticamente modificados, do patenteamento dos medicamentos, da construção de hidrelétricas, entre tantos outros fóruns que fazem mundos. Apenas conectando-se a outras práticas, movendo-se por esse “anarquismo ecológico”, lhes seria possível resistir à captura da economia do conhecimento, traçar uma linha nômade.

Com Stengers, a resposta exigida por Gaia não pode ser a de uma tomada de poder, mas sim a de engajamentos que promovem possíveis capazes de interromper o sentimento de impotência. Como insiste Stengers, temos de nos recusar a nos colocar no lugar dos “nossos responsáveis”, os que tomam decisões frequentemente impulsionados por alternativas infernais, e de deixar espaços abertos e livres para que se possa pensar, fórmula deleuziana da esquerda. Podemos, portanto, conectar o *reclaim* das feiticeiras e a máquina de guerra *hacker*, ambas formas criativas de resistir, de produzir uma experimentação política, ambas restituindo alguma possibilidade de ação coletiva, sob a recusa da captura. Stengers incita cientistas a buscarem laços com feiticeiras e *hackers* para, enfim, “aprender experimentar dispositivos que nos tornem capazes de viver tais provações sem cair na barbárie”⁵³.

Se a origem da barbárie está nos cercamentos, na perda dos vínculos que constituem o comum, dos vínculos com a terra, então aquilo que é capaz de conectar todas as lutas contra a captura só pode ser aquilo capaz de reativar esses vínculos. Gaia é, no entanto, a Terra furiosa, com quem é preciso compor, sua intrusão evidencia que ciência e política não podem mais se separar. As ciências reivindicam novo papel – é preciso politizá-las, conectá-las a novas práticas – e a política, um novo lugar, devendo estender-se ao ambiente, aos não humanos, à Terra. A proposta cosmopolítica stengersiana revela-se também uma Gaia-política: não se trata de mover-se sobre o solo comum da Natureza, mas sim potencializar encontros, conectar práticas. Reativar aquilo que foi saqueado, o conhecimento que faz o comum, a comunidade – sem cair na ideia de um mundo comum unificado, mas sim na proliferação de vínculos. Não é por acaso que Stengers, num tom spinoziano, conclua o seu livro com um chamado à Alegria, alegria dos bons encontros, da potencialização dos corpos heterogêneos contra a ameaça triste do fim.

CODA

Se reativar/retomar é mesmo construir pontes e não simplesmente recuperar algo do passado, se é deixar-se potencializar por novas alianças, é preciso admitir que dentre essas práticas resistentes de que fala/escreve Stengers deveriam estar também, e especialmente, as dos povos indígenas. Se os cercamentos no início da era moderna coincidem com a erradicação das bruxas, não é menos verdade que eles coincidem com o longo processo de expropriação das terras indígenas, este que está na base da Conquista e que se perpetua até os dias de hoje na política dos Estados nacionais americanos. Com efeito, a caça às bruxas na Europa e a Conquista da América – Conquista que foi tanto de territórios e recursos como de almas, não podemos

53 Ibidem, p. 142.

esquecer – constituíram modos concomitantes de destruição do “bem comum”. A expulsão da terra visando à acumulação primitiva do capital ocorreu ao mesmo tempo na Europa e na América, e junto com os cercamentos vieram os cerceamentos de práticas de conhecimento e modos de existência singulares.

Haveria, como enfatizaram Starhawk e Federici, nas suas reflexões acima evocadas, uma associação direta entre a relação com a terra e as práticas de conhecimento, nas quais está fundada a magia. Com efeito, a expropriação das terras indígenas, processo que permanece em curso, veio sempre acompanhada de uma série de perseguições ideológicas, que passam pelo cerceamento das línguas e das práticas rituais ou ditas mágico-religiosas. Seja pela fé cristã, seja pela autoridade das ciências modernas, rituais e práticas xamânicas foram proibidos, descreditados e mesmo criminalizados. (Isso para não falar do canibalismo, que, como apontaram diversos estudos etnológicos, constitui um pilar importante das filosofias da diferença ameríndias.) Cerceamento e confinamento se inscrevem a um só tempo no plano do território e do conhecimento – e essa realidade mantém-se até os dias de hoje, por exemplo, no Brasil, onde órgãos indigenistas estatais e missões religiosas continuam exercendo atos etnocidas (para não dizer genocidas), no mais das vezes associados a ações ecocidas⁵⁴. Tudo isso faz dos povos indígenas em pleno século XXI – tanto aqueles que convivem com o “mundo dos brancos” há tempos (como os Guarani e os Tupinambá) como aqueles que lutam para não estabelecer o “contato oficial” (como os Piripkura e os Hi-Merimã) – como resistentes no mais do termo. Tais as ativistas neopagãs, evocadas por Stengers, os povos indígenas poderiam nos dar lições de como nos proteger, de como resistir nessa era reconhecida como Antropoceno ou Capitaloceno, tempo de catástrofes e de escancaramento das “feitiçarias do capitalismo”. No *reclaim* de Starhawk, assim como nas retomadas de terras dos povos indígenas, fenômeno que responde a séculos de expropriação, o que está em jogo é a relação irrefutável entre terra e magia, entre o acesso a um “bem comum” – a capacidade de pensar e agir em conjunto – e a animação dos existentes, entre o material e o imaterial, entre a espiritualidade e a política.

Essa forte relação entre reativar a magia e retomar a terra é o que faz conectar lutas indígenas e lutas modernas (ou urbanas). Como profere Davi Kopenawa em *A queda do céu*, sem os xamãs yanomami – estes que podem ver os *xapiripë*, ancestrais animais, imagens da terra-floresta – o céu vai desabar, e as consequências serão vividas por todos os habitantes do planeta, inclusive os *napë* (estrangeiros, brancos), responsáveis, aliás, por muitas dessas catástrofes. Nesse alerta reside seu “manifesto cosmopolítico”, esse discurso político dotado de forte conteúdo cosmológico e que vem direcionado aos *napë*, como bem o define Albert⁵⁵. Se os não indígenas não se dispuserem a aprender com as práticas e as lutas dos Yanomami – o que

54 Para uma discussão sobre a associação entre etnocídio, genocídio e ecocídio na relação entre povos indígenas e o Estado brasileiro na Amazônia atual, ver: MOLINA, Luísa Pontes. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2017.

55 ALBERT, Bruce. Prólogo. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

inclui sua insistência na retomada do xamanismo e nos seus conceitos de *urihi* e *hutukara*, a “terra-floresta” – o mundo perecerá, o céu desabar. Em resposta a essa cataclismologia, que poderia ser posta em analogia com a “irrupção de Gaia”, Kopenawa incorre em um movimento de “desenfeitiçamento”, protagonizado pelos xamãs yanomami e jamais dissociado da salvaguarda territorial, conquista inegável dos Yanomami. É na mesma direção que Danowski e Viveiros de Castro afirmam serem os povos indígenas “especialistas em fim de mundo” – isto é, resistentes por excelência nesse tempo de catástrofes, no qual a relação entre “nós” e o “mundo” é submetida a um intenso questionamento, que demanda a conexão entre diferentes modos de especulação⁵⁶. Os povos indígenas poderiam, assim, nos ajudar a habitar o “tempo do fim”, como o concebeu o filósofo Gunther Anders, mas desde que lutemos, junto com eles, contra o seu próprio fim, que lutemos contra a tal “narrativa épica” que nega a sua existência e que hoje, mais do que nunca, se materializa em violação de direitos e em genocídios. Desde que aprendamos também com suas artes da imanência e com suas técnicas de contratranscendência, isto é, com sua incessante crítica xamânica da economia política da mercadoria, como bem resumido mais uma vez por Albert⁵⁷.

As lutas indígenas, que congregam a defesa da terras e de práticas como o xamanismo, podem ser efetivamente conectadas às lutas vividas no mundo não indígena supostamente “moderno” – as lutas dos diferentes usuários e praticantes contra a captura do “sistema feiticeiro” e em busca do restabelecimento de um “comum”. Em ambos os casos, vale insistir, lutas contra cercamentos a um só tempo da terra e do conhecimento. É nesse sentido que Stengers compreende a “reativação do animismo”: como reativação/retomada, antes de tudo, de vínculos, de modos de produzir conexões e de resistir à imposição de uma ontologia unívoca e única, autoritária. Se parece impossível para aqueles que se reconheceram como modernos viver numa “sociedade contra o Estado” e “para a liberdade”, como a retratava Clastres, seria possível apostar na criação de interstícios que possam abrigar distintos modos de existência, novas formas de vida. É da conexão jamais unificante entre diferentes modos de reativação/retomada – diferentes modos de reativar/retomar o que foi silenciado ou o que vive sob ameaça constante – que uma criatividade política potente poderá emergir. Esta terá sido uma lição importante da filosofia de Isabelle Stengers, aqui fecundada de um sutil enviesamento americanista na busca por pensar formas de resistência e um outro sentido para o que costumamos chamar, desde a Grécia Antiga, de política.

56 DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, op. cit.

57 ALBERT, Bruce. O outro canibal e a queda do céu. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2000.

SOBRE O AUTOR

RENATO SZTUTMAN é mestre e doutor em Antropologia Social pela USP, professor do Departamento de Antropologia da USP e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) e do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (Lisa/USP).

E-mail: rsztutman@usp.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Brasília: UnB, 2013.
- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, systeme rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Doctoral dissertation. Paris, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, 1985.
- _____. O outro canibal e a queda do céu. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2000.
- _____. Prólogo. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ANDUJAR, Claudia. *A vulnerabilidade do ser*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette; STENGERS, Isabelle. *Histoire de la chimie*. Paris: La Découverte, 1993.
- BRECHT, Bertolt. (1929). A peça didática de Baden Baden sobre o acordo. In: _____. *Teatro completo*. V. 3. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: ecology of practice among andean worlds*. Durham/London: Duke University Press, 2015.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005. (Coleção TRANS).
- CHERTOK, Léon; STENGERS, Isabelle. *L'hypnose: blessure narcissique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.
- CLASTRES, Pierre. *La société contre l'état: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1974.
- _____. (1980). *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- DESCOLA, Philippe. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins*. São Paulo: ISA; Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, Gilles. Les intercesseurs. In: _____. *Pourparlers*. Paris: Eds. de Minuit, 1990.
- _____; GUATTARI, Félix. La machine de guerre: traité de nomadologie. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Eds. de Minuit, 1980.
- _____; _____. *Mille plateaux: capitalisme e schizophrénie II*. Paris: Ed. de Minuit, 1980.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1936). *Bruxaria, magia e oráculos entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FEDERICI, Sílvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Ed. Elefante, 2017.

- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard, 1977.
- _____. *Désorceler*. Paris: Ed. de l'Olivier, 2009.
- GALLOIS, Dominique. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo, Universidade de São Paulo, 1988.
- GUATTARI, Félix. (1992). *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, v. 23, n. 23, 2014, p. 213-222.
- _____. "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, v. 21, n. 3, 2015.
- GUARANI, Jera Giselda et al. Conversa com Jera Giselda. In: AZEVEDO, José Fernando (Org.). *Nhanhomirimba: um panfleto esquiva*. São Paulo: EAD/USP, 2017.
- HACHE, Émilie. Starhawk, le rituel et la politique. In: CONGRES MARX INTERNATIONAL V – Section Etudes Féministes Atelier 9: Féminismes, altermondialisme et utopies – Paris-Sorbonne et Nanterre – 3/6 octobre 2007.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chtulucene*. Durham: Duke Press, 2016.
- HOLBRAAD, Martin. The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá. In: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, Sari (Ed.). *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2007.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LATOURE, Bruno. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1993.
- _____. *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau regime climatique*. Paris: La Découverte, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- MOLINA, Luísa Pontes. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2017.
- MOORE, Jason M. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.
- NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Paris: La Découverte, 2004.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.
- POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke Press, 2016.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*. Paris: Gallimard, 1979.
- STARHAWK. *Dreaming the dark: magic, sex, and politics*. Boston: Beacon Press, 1982.
- STARHAWK. *Webs of power: notes from the global uprising*. Gabriola Islands: New Societies Publisher, 2002.
- STARHAWK. *Rêver l'obscur: femmes, magie et politique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, 2003.
- STENGERS, Isabelle. *L'invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte, 1993.
- _____. *Cosmopolitiques I*. Paris : Éditions la Découverte, 1997.
- _____. *Cosmopolitiques II*. Paris : Éditions la Découverte, 1997.
- _____. Pour en finir avec la tolérance. In: _____. *Cosmopolitiques II*. Paris: La Découverte, 1997.
- _____. *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Seuil, 2002a
- _____. *L'hypnose entre magie et science*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2002b.

- _____. Préface à l'édition française. In: STARHAWK. *Rêver l'obscur: femmes, magie et politique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, 2003.
- _____. *La Vierge et le Neutrino: les scientifiques dans la tourmente*. Paris: La Découverte, 2006.
- _____. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (Ed.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.
- _____. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity*, v. 22, n. 1, 2008.
- _____. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.
- _____. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: La Découverte, 2013.
- _____. Gaia, the urgency to think (and feel). In: COLÓQUIO INTERNACIONAL OS MIL NOMES DE GAIA: DO ANтропоCENO À IDADE DA TERRA. Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia/PPGAS Museu Nacional/UF RJ. 15 a 19 set. 2014. Disponível: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>>. Acesso em: 26 ago. 2017.
- _____. *Reativar o animismo*. Tradução Jamilyne Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017. (Caderno de Leituras n. 62).
- STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Lanham: AltaMira Press, 1991.
- _____. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- _____. Retomar a Terra, ou como resistir no Antropoceno – projeto Antropocenas. 17 out. 2017. *Buala – Plataforma que atua sobre questões pós-coloniais nas áreas da cultura, comunicação, arte e educação*. Disponível em: <www.buala.org/pt/a-ler/retomar-a-terra-ou-como-resistir-no-antropoceno-projeto-antropocenas>. Acesso em: 28 ago. 2017.
- VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti*. São Paulo: Terceiro Nome.
- VERA, Stela. Se não tiver reza o mundo vai acabar. *Depoimento recolhido e transcrito por Lauriene Seraguza (doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo) e traduzido em conjunto com Jacy Caris Duarte Vera (licenciada em Ciências da Natureza, professora Ava Guarani), em fevereiro de 2016. Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/se-nao-tiver-reza-o-mundo-vai-acabar>>. Acesso em: 26 ago. 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.
- ZOURABICHVILLI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, É. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.



The role of exoticism in international contemporary art in the era of globalization – an empirical study of international art magazines from 1971 to 2010

[O papel do exotismo na arte contemporânea internacional na era da globalização – um estudo empírico das revistas internacionais de arte de 1971 a 2010]

Kusuk Yun¹

RESUMO • Na era da globalização, a visibilidade dos artistas não ocidentais tornou-se cada vez mais importante. Ao tentar melhorar a diversidade global e o relativismo cultural, surgiu uma forma cultural autêntica. Como resultado, os artistas periféricos podem ser tentados a representar a própria identidade cultural como um novo valor estético, mas através de uma imagem estereotipada adaptada ao gosto ocidental. Através do estudo de artigos sobre artistas japoneses, chineses e coreanos publicados em revistas internacionais de arte, analisaremos o crescimento de sua visibilidade e o desenvolvimento de clichês e estereótipos em relação a eles. Pretendemos descobrir se o sentimento de exotismo gerado pelos meios de comunicação de massa, através da transmissão de imagens estereotipadas, desempenha um papel importante na determinação da visibilidade dos países não ocidentais na arte contemporânea internacional. • **PALAVRAS-CHAVE** • Globalização;

internacionalismo; território; exotismo; critério estético. • **ABSTRACT** • In the era of globalization, the visibility of non-Western artists has become more and more important. In trying to enhance global diversity and cultural relativism, an exotic cultural form has emerged. As a result, peripheral artists can be tempted to represent their own cultural identity as a new esthetic value, but through a stereotyped image suited to Western tastes. Through the study of articles about Japanese, Chinese, and Korean artists published in international art magazines, we will look at the growth in their visibility and the development of clichés and stereotypes toward them. We will aim to discover whether a sense of exoticism generated by the mass-media, by broadcasting stereotyped images, plays an important role in determining the visibility of non-Western countries in international contemporary art. • **KEYWORDS** • Globalization; internationalism; territory; exoticism; esthetic criterion.

Recebido em 30 de setembro de 2017

Aprovado em 6 de fevereiro de 2018

YUN, Kusuk. The role of exoticism in international contemporary art in the era of globalization – an empirical study of international art magazines from 1971 to 2010. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 362-388, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p362-388>

¹ Université Paris VIII (Vincennes, Saint-Denis, France).

If the discourse of modern art was formed from a universal artistic language combining both the central art schools and colonies², contemporary art can be characterized by pluralism, for instance via the extensive participation of foreign artists in international exhibitions in Western countries³. Notably, the exhibition *Magicians of the Earth*, organized simultaneously in 1989 by Jean-Hubert Martin at the Pompidou Center and the Grande Halle at the Parc de la Villette, shows a strong awareness of the territorial and esthetic problematic imposed by the multicultural approach through its promotion of the notion of homogenization. This was the first time that artists from different continents of the World displayed work in the same place without “suffering discrimination”⁴.

However, many critics railed against this pluralist exhibition, as they believed

-
- 2 Note that Modern art can be characterized by the terms “currents (*courants*)” and “schools (*écoles*)”: impressionism. fauvism. cubism. surrealism. abstraction. etc. (HEINICH, N. *Pour en finir avec la querelle de l'art contemporain*. Paris: L'Echoppe. 1999.). Without regard to their nationality, numerous modern artists contributed to the foundation of those artistic orientations by generating the notion of “unicism” and cultural hegemony (see the text of Thomas McEvilley in the catalogue of *Magicians of the Earth*), while contemporary art has valorized cultural, geographical, and ethnic diversity since the era of globalization.
 - 3 GUILBAUD, S. *Comment New York vola l'idée d'art moderne: expressionnisme abstrait, liberté et guerre froide*. Nîmes: Jaqueline Chambon, 1998, p. 223; MOTHERWELL, R. *14 Americans*. Dorothy Miller. MOMA. New York, 1946. A sort of “unicism” wherein immigrants and foreign artists developed their style. André Warnod, inventor of the term “School of Paris”, considered this unicism to be a “bastardization” of French culture and its art. This contemporary internationalism (foundation of the colonies of foreign artists who work in the same direction according to André Warnod) is different from universalism and materialized at around the end of the Second World War. Formalism, invented by American painters, abandoned the idea of national art in favor of provincial art, as well as political and figurative art, in the 1930s. This formalistic universalism appears frequently in Motherwell's discourse. He wrote: 'Art has no country. Just to be an American or French painter is to be nothing.'
 - 4 Organized in 1989 by Jean-Hubert Martin, *Magicians of the Earth* brought together 101 contemporary artists from non-Western territories: Asia, Far East, Africa, Latin America, Oceania, etc. In the catalogue of this exhibition, the curator emphasizes the importance of “homogenization” pluralism. MARTIN, J.-H. *Magiciens de la Terre* (catalogue of exhibition). Paris: Musée National d'Art Contemporain, 1989.

the selection of works was made from the viewpoint of a Western audience, thereby reducing the landscape of the world to a tourist vision dreamt-up by the media⁵. Regarding this new phenomenon, which acts as a kind of cultural prism, Boris Groys notes:

The unity of an international artistic language and purely artistic creation has been replaced in our time by a unified mass-media network, which, like international tourism, has a vested interest in the regional and specific but not in the actual reality of regional problems, movements, interests, etc. Instead, this network is looking for specific codes that distinguish a given place from all others on the international tourist map: pyramids in Egypt; Hitler in Germany; Stalin and *perestroika* in Russia; penguins and environmental protection in the Antarctic, etc. An original national art is required to formulate itself around easily recognizable international signs⁶.

The “specific codes” mentioned by Groys act today as a mechanism or universal language through which the Western world can understand the works of non-Western artists⁷. Here, we are interested in peripheral artists whose visibility has increased steadily on the international contemporary art scene. As we will see, these artists appear to be adapting their works according to a set of global norms determined by Western tastes, while playing into stereotypes and clichés that give a sense of exoticism. This problematic manifests in almost the same context as *Primitivism in 20th Century Art: Affinity of the Tribal and the Modern*, another pioneer of pluralist exhibition organized in 1985 at MoMA. Treating tribal objects as art means, this exhibition ignores, according to James Clifford, their cultural context by developing an aesthetic and anthropologic approach. In this object system, a tribal piece can circulate in the art world as a “masterpiece”, a term invented by West and universally

5 When organizing the exhibition *Magicians of the Earth*, Jean-Hubert Martin relied on (Western) perception, knowledge and taste. Yves Michaud criticizes this reliance, because the principal curator has only retained, in his choice of works, “our aesthetic categories and criteria” and this “confirms” and “reinforces” our postmodern belief in “diversity” and “the force of creation”. See chapter II of the book: Michaud, Y. 2007. *L'artiste et les commissaires*.

6 GROYS, B. The Global Issue: a symposium. *Art in America*, New York, July 1989, p. 87-88; MICHAUD, Y. *L'artiste et les commissaires: quatre essais non pas sur l'art contemporain mais sur ceux qui s'en occupent*. Paris: Hachette Littératures, 2007, p. 86-87. (collection Pluriel).

7 Our research develops an important liaison with criticism of the exhibition. However, we would like to underscore the esthetic relativism linked to the hedonism and “cultural satisfaction” of the capitalist system. Note that many critics reacted to this pluralist exhibition, which inspires even today many international exhibitions and academic articles. The Pompidou Center gives today a list of critics containing more than 130 citations (!) under the title of “FORTUNE CRITIQUE DE L'EXPOSITION MAGICIENS DE LA TERRE BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE». [Online] Available from: <https://www.centrepompidou.fr/media/document/76/0c/760c5088545064300fd13242e9332aco/normal.pdf>

recognizable⁸. Note that after *Magicians of the Earth and Primitivism in 20th Century Art*, many international exhibitions organized in Western countries underscore the importance of cultural specificity and the “exotic” aspects of non-Western countries. Representative examples include: *Sharing Exoticisms*, 5th Lyon Biennale (2000); Documenta II (2002) directed by Okwui Enwezor; *J’aime Chéri Samba*, Cartier Foundation (2004); and *Africa Remix*, Pompidou Center (2005).

Note that all of the above exhibitions referenced above ran after the 1980s, which gives the impression that this period was a turning point in the history of exhibitions. For our study, we indeed consider the beginning of globalization to have been around the 1980s⁹. We would like to investigate how to understand these international exhibitions and the development of non-Western artists in regard to the problematic raised by the question of exoticism, a result of globalization.

In contemporary art, the notion of exoticism reveals a particularly ethnocentric attitude that distinguishes between the central and the marginal. While studying, at the beginning of the 2000s, the major French public collections, selections of major institutions, the Kunstkompass, international contemporary art fairs, biennials, and contemporary art auctions, Alain Quemin noted that a few countries like the USA, Germany, and the UK – all located in the Western part of the world – dominated the contemporary art world, while non-Western countries were still dominated or almost invisible¹⁰. The question of “The Illusion of the Abolition of Boundaries in the International Contemporary Art World” emerges, denying both globalization and

8 CLIFFORD, J. *The predicament of culture: twentieth-century ethnography. literature. and art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 189-214. Note that the place of non-Western artists is more and more important today. The new permanent exhibition entitled *Modernités plurielles: de 1905 à 1970* is a fruit of pluralist reflection allowing non-Western modern artists an opportunity to integrate into a history of art formerly determined exclusively by the West. This de-contextualization and revision of the canon generate also an important problematic in the studies of Béatrice Joyeux-Prunel and Ana Paula Cavalcanti Simioni, who emphasize the significant role and visibility of non-Western artists in the development of the avant-garde. Despite these important examples, however, we would like to limit our interest to contemporary non-Western artists.

9 As our study investigates the problematic created by the media, it is worthwhile to point out the question of diffusion and representation which can be crystalized by the term “exhibition” in the field of contemporary art. With many exhibitions devoted to non-Western artists, it is possible to say that globalization starts from 1980s, even if many non-Western artists – including Nam June Paik, Marina Abramović, Yoko Ono, On Kawara, Sarkis, and Ilia Kabakov – gained early international reputations during the 1960s and 1970s. This viewpoint can be further consolidated if we consider four international art magazines we have selected displaying, we will see, a large increase in the visibility of Asian artists from 1980. Recall also that the Uruguay Round took place from 1986 to 1994, resulting in the French term “cultural exception”, which has today been replaced by “cultural diversity”.

10 QUEMIN, A. *L’illusion de l’abolition des frontières dans le monde de l’art contemporain international: La place des pays “périphériques” à “l’ère de la globalisation et du métissage”*. Paris: Université de Marne-la-Vallée, 2002.

the blending of cultures that had promised, in theory, a horizontal view between countries and continents ever since the exhibition *Magicians of the World*¹¹.

Despite their low profile, some peripheral countries have made their presence known in the international contemporary art scene. Analyzing the country of birth and residence of international artists, Alain Quemin notes, 'As we see, the exoticism that seems to attract new artists from outside of the Western world is largely promoted by institutions of the Western world which continue to act as "gatekeepers"¹².' Non-Western artists can now benefit from a – partial – legitimate recognition in the West, via their differences.

We wonder then if exoticism, generated by cliché and stereotype, acts as an aesthetic criterion in the contemporary art world, allowing peripheral artists to be more easily discovered by the Western world.

In order to understand the role of exoticism in contemporary art, we propose two different analytic approaches related to understanding the circulation of artwork with regard to its diffusion and creation. The first approach is interested in the character of mass-media, which engenders cliché and stereotype through repetition, and involves empirical research into articles and critics devoted to non-Western artists. While this approach is principally based on the question of communication and its development in a mass-media society, our second approach focus on the artist's creative attitude. If we consider visibility as synonymous with success, entailing social, political, and economic power¹³, it's on point to say that the artist – now a quasi-star¹⁴– aspires to reach the summit of visibility and reputation in the international art stage through her creation. As a result, the artist may try to adapt, adjust, and standardize their creation to the norms imposed by the mass-media and Western taste. For this work, we look at several artists' speeches, statements, and texts representing their attitude toward and motif of creation. Before delving deeper into our study, however, we would like to clearly describe the target of our research.

METHOD AND TARGET OF STUDY

How do we identify the stereotyped images formed by the mass-media that circulate in the art world? There are a number of forms of communication that we include under the umbrella of "mass-media". If we think of contemporary art as characterized by the discourse and concepts of the many art movements born in the 1960s, such as

11 Ibidem; Quemin, A. *L'art contemporain international: entre les institutions et le marché*. Paris: 2002; QUEMIN, A. La Chine et l'art contemporain: l'arrivée de l'Empire du Milieu dans le monde et sur le marché de l'art. In: BRET, J.-N. et MOUREAU, N. (Dir.). *L'art. l'argent et la mondialisation*. Paris: L'Harmattan, 2013; QUEMIN, A. *Les Stars de l'art contemporain*. Paris: CNRS 2013; HEST, V. F. *Territorial factors in a globalised art world? The visibility of countries in international contemporary art events*. Rotterdam: ERMeCC, 2012.

12 QUEMIN, A. *Le rôle des pays prescripteurs sur le marché et dans le monde de l'art contemporain*. Paris: Rapport au ministère des affaires étrangères, 2001, p. 110.

13 HEINICH, N. *De la visibilité: Excellence et singularité en régime médiatique*. Paris: Gallimard, 2012.

14 QUEMIN, A. *Les stars de l'art contemporain*, op. cit.

conceptual art, minimal art, arte povera, Fluxus, feminist art, etc., it is most helpful to look at articles giving artists' ideas or critics' opinions about the work of "exotic" artists as elements of mass-media. Many galleries otherwise distribute, we will see, articles published in art magazines through their websites to represent the work of the artists supported by them. Since the 1970s, Western art magazines such as *Art in America* (US), *Artforum* (US), *Flash Art* (IT) and *Artpress* (FR) have gradually become interested in peripheral artists and territories¹⁵. Note that all four of these magazines have progressively expanded the geography of contemporary art: *Art in America* has been interested in the artistic activities organized in the USA and Europe since the 1960s and has discovered more and more continents and countries from the 1970s onwards¹⁶. *Flash Art* and *Artpress* gained the label "international" during the 1970s by communicating with many countries and publishing editions in Italian (*Flash Art*), French (*Artpress*), and English¹⁷. As for *Artforum*, during the 1980s this periodical turned toward countries such as the UK, Germany, Belgium, Canada, and Japan as seen in the Review rubric. We note that all of these magazines, except *Artpress*, are referenced by *Kunstkompass*, a publication read by the most influential economic and cultural figures of the art world¹⁸. As for *Artpress*, this periodical is considered 'one of the best international magazines in contemporary art, following creativity closely, while providing key analysis of a domain that raises at the same time a lot of curiosity and debate¹⁹.' Therefore, we can safely describe these four art journals as influential and representative "international contemporary art magazines".

Given the vast influence of these four periodicals, as well as their recognition by both professionals and laymen, we decided to study them as research objects.

15 If we look at only the Japanese, Chinese, and Korean artists presented in our four art magazines in the mid-1970s, we find many international artists like Susaku Arakawa, On Kawara, Isamu Noguchi, Nam June Paik, Yoko Ono, etc. As for peripheral territories, note that the territories of contemporary art become noticeably wider from the 1970s in the Review/Preview rubric of our four international art magazines: 1970s: 14 countries, 1980s: 32 countries, 1990s: 54 countries, 2000s: 69 countries.

16 Note in particular that these four art magazines were able to participate in the evolution of contemporary art due to the date of their foundation. Published since 1913, *Art in America* was an art magazine devoted to classical art until the early 1950s. In 1961, it presented Yves Klein, Raymond Hains, Jacques de Villeglé, Arman, and other French pioneers of contemporary art through the article Paris letter: New realists. The other international periodicals were founded in the 1960s and 1970s: *Artforum* (1962), *Flash Art* (1967), and *Artpress* (1971).

17 To be precise, *Flash Art* adopted its bilingual system (EN/IT) from issue number 17 (April/March), published in 1970, while *Artpress* became interested in English from the 80s after its new editor, Louis Dalmas, gave it the title *Artpress international*. Note that this French magazine developed its international style before being baptized with the term "international". From 1973, it was already publishing articles on the current state of art in several European countries.

18 MOULIN, R. *L'artiste, l'institution et le marché*. Paris: Flammarion, 1997, p. 77-80. According to Raymonde Moulin, among attempts to evaluate aesthetic value as a basis of financial forecasting, the most sophisticated is that of the *Kunstkompass*.

19 MILLET, C. *D'art press à Catherine M. Entretiens avec Richard Leydier*. Paris: Gallimard, 2011.

We looked at the period of 40 years from 1971 to 2010 for a retrospective, decade by decade, view of the evolution of cultural clichés surrounding peripheral artists and the number of articles devoted to them. We recall that contemporary art grew quickly in the 1970s, following the seminal exhibition *When attitudes become form*²⁰ organized in 1969 by Harald Szeemann at the Kunsthalle in Berne, which featured artists from 36 different countries²¹. It is clear, therefore, that contemporary art has been, since its birth, a very open field to artists from around the world.

As the so-called “peripheral countries” are too numerous²², it is necessary to focus our research on a few specific countries. Japan, South Korea (below Korea), and China are the best choices, in our view, because they are very active on the international art scene. Japanese artists have played an important role in the contemporary art world since the 1950s through artistic movements such as Gutai and Mono-ha. The generation of Japanese Pop Art is also very important and has had a substantial influence on international institutions and art markets. For Korea, Nam June Paik is recognized as a figurehead of contemporary art and as the founder of video art. Also, Jehon Soo-cheon, Kang Ik-joong, and Lee Bul earned Special Mentions in the 1990s and Im Heung-soon won the Silver Lion at the Venice Biennale in 2015. Furthermore, Cho Min-suk notably won the Golden Lion at the Venice Biennale of Architecture in 2014. China, which has seen great economic expansion since the 1990s and today even excels Japan economically, now has numerous artists experiencing real success on the international stage and in the art market, including Cai Guo-Qiang, Ai Wei Wei, Zhang Yuan, Zeng Fanzhi, Yue Minjun, Zhang Xiaogang, and Mu Boyan²³.

These three countries have much in common, not only in regard to their geographical, political, and historical contexts but also in terms of their culture. All three adopted Buddhism and Confucianism as philosophical and religious ideologies many years ago, much as Europe adopted Christianity from the end of the Roman Empire. Japan, China, and Korea are also all economically highly developed and very sensitive to globalization today. The only difference between the artistic creations of these three countries may be a simple matter of form and of material appearance, as suggests Achille Bonito Oliva, who, in 1995, organized *Asiana: Contemporary Art Far*

20 Note that art professionals (curators, critics, etc.) consider contemporary art to have emerged and developed during the 1970s after the seminal exhibition *When Attitudes Become Form*, organized by Harald Szeemann in 1969 in Bern, while art historians think that it began to develop after 1945. (QUEMIN, A. *Les Stars de l'art contemporain*, op. cit. p. 13-17; QUEMIN, A. *L'art contemporain international...*, op. cit., p. 15-18; MILLET, C. *L'Art contemporain: Histoire et géographie*. Paris: Flammarion, 2006; HEINICH, N. *Pour en finir...*, op. cit.; GLICENSTEIN, J. *L'art: une histoire d'expositions*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.)

21 France, UK, Belgium, Netherlands, Switzerland, Spain, Monaco, Italy, Denmark, Norway, Austria, Poland, Greece, Czech Republic, Romania, Latvia, Hungary, USA, Iran, Turkey, Tunisia, Egypt, Cuba, Algeria, Lebanon, Brazil, Lithuania, Argentina, Chile, Ukraine, Russia, Morocco, China, Japan, Vietnam, and Indonesia.

22 Note that we today count 193 member states within the UN.

23 As for the development of the visibility of Japanese, Chinese and Korean artists in the art market, consult the *Art Market Annual Report* offered by Artprice.

East at the Palazzo Vendramin Calergi, an exhibition dedicated to Japanese, Chinese, and Korean artists²⁴.

In this study, we analyze our topic by looking at the growth in visibility of artists from these three East Asian countries in our four international magazines (*Art in America*, *Artforum*, *Flash Art*, and *Artpress*). In order to expand our scope of interest, however, our study also contains a brief consideration of the visibility of Latin American countries and their artists. We then analyze the clichés and stereotypes that can be found amongst the articles devoted to Asian artists from the countries we have chosen.

CONSIDERATION OF CLICHÉ AND STEREOTYPE

Here we will attempt to clarify and define the meaning of the terms “cliché” and “stereotype” that we employ throughout our study. During our research, we gathered 1,445 articles from our four international art magazines. As such, the analysis of all this information was a huge undertaking that required a systematic approach that included a categorizing of cliché and stereotype based on re-defined and re-examined meanings.

We found the definitions of “cliché” and “stereotype” proposed by Jean-Marc Moura, professor of literature at the University Paris Ouest Nanterre La Défense, to be especially influential. Moura asserts that stereotype can be defined as ‘a preconceived idea, an exaggerated belief associated with a category’ and cliché as ‘stylistic defined as an effect of fixed style by the custom and a manifestation of a servile spirit of imitation’²⁵.

With these definitions in place, all of the articles we looked at could be sorted effectively into several categories according to the types of preconceptions, prejudices, and empirical conceptions they exhibit in response to the question: *Does this article contain cliché and stereotype?* To simplify our research, however, here we directly consider only three examples of articles that can be framed by three types of contextualization, utilizing the terms “preconception”, “exaggeration”, “fixed style”, and “imitation”.

24 OLIVA, A. B.; GU, D.; MAGGIO, G. D.; FEI, D.; KIM, S.-D. *Asiana: Contemporary Art from Far East*. Edited on the occasion of the exhibition at the Palazzo Vendramin Calergi. Milan: Fondazione Mudima in cooperation with Venice Municipality the Cultural Council., 1995, p. 7.

25 MOURA, J.-M. *La littérature des lointains: Histoire de l'exotisme européen au XX^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 1998.

INTERPRETATIVE CONTEXTUALIZATION

– Presentation of the artist Kim Whanki

You use Chinese materials in your work, such as Chinese medicinal herbs and rice paper. Are you consciously trying to continue a tradition? You also practice some ‘violent’ actions, such as absorbing blood from your own veins, using the skins of freshly killed animals. Are these examples of the indifference to contradiction and violence in Buddhist and Zen thought?²⁶.

The passage cited above, from an article devoted to the Korean artist Kim Whanki, can be understood in two dimensions. The first is that Kim uses several different materials associated with Asian tradition, which then introduces an “exotic” perfume through its appearance and cultural context. The second is the viewpoint of the interlocutor attempting to understand the given subject through a cultural and religious approach to Asia. In this article, we find in the end a “stylistic” character in the question of material and “preconception” in the question of the journalist.

GEOGRAPHICAL CONTEXTUALIZATION

– Presentation of the artist Isamu Noguchi

... Noguchi takes aspects of traditional Japanese gardens, and aspects of Surrealist space, and makes them into something neither European nor Japanese. [...] While finished in the Western sense, the complexity in Noguchi’s work of the last 20 years expresses an Eastern sensibility in its seeming roughness and irregularity, and in the spiritual meaning he gives to the working of stone²⁷.

In the above passage, from an article devoted to the Japanese artist Isamu Noguchi, we focus on geographic distinctions, noting that our problematic is essentially based on the comparison of different territories engaged in the development of contemporary art. The terms “European”, “Japanese”, and “Eastern” lend themselves to this type of geographical conception, which then can act as a source of inspiration for the empire of cliché and stereotype through the creation of a new logical system: “the traditional Japanese garden”. This geographical taxonomy contributes, with its cultural context and expectation, to the foundation of cultural specificity and comparison to other territories: Europe and the West. For this reason, we consider this territorial aspect to be a form of cliché and stereotype.

²⁶ *Flash Art*, 1993, oct., p. 65.

²⁷ *Artforum*, 1980, apr., p. 53.

HISTORICAL AND POLITICAL CONTEXTUALIZATION

– Presentation of the artist Yukinori Yanagi

In the more effective work of the two presented at the Queens Museum, *The Forbidden Box* (1995), two superimpose 17-foot-tall voile panels printed with the image of an atomic cloud hung above an open lead box inscribed with the name of the bomb dropped on Hiroshima, ‘Little Boy’. [...] The mushroom-cloud images were as faded as old film footage, the words like off-register newspaper type²⁸.

During our study of our four international art magazines, we noticed that the three Asian countries we chose were often characterized according to their historical and political context. The terms “Mao” and “Cultural Revolution” appeared repeatedly in our international art magazines only for Chinese artists. In the same way, “Hiroshima” and “mushroom-cloud”, also highly recurrent terms in our magazines, function as characterizations according to the historical context and specificity of Japan. We note that it is not only the mass-media that elaborate on these types of stylistic expressions but also the artists themselves. We moreover see that, as the previous section describes, the artists refer strongly to the history and political situation of their country as forms of artistic inspiration for them. We believe in fact that this artistic approach, linked as it is to “real-world” events, is intended to garner the interest of Western audiences in international contemporary art.

In addition to the above three types of articles, we also consider usage of the names of the ancient dynasties, countries, or civilizations – like “Heian”, “Meiji”, “Han”, “Tang”, and “Ming” – to be forms of cliché and stereotype, if these terms are used repeatedly or overly emphasized in a text. We do the same for the valorization of Asian languages like “Yano”, “Ikegaya”, “Sumi”, “Nihon-ga”, etc.²⁹.

28 *Art in America*, oct., 1995, p. 116-117 and 138.

29 Note that the mention of ancient empires and the valorization of foreign languages can be understood through the concept of the “lexical artifice” proposed by Jean-Marc Moura (MOURA, J.-M. *La littérature des lointains...*, op. cit., p. 98-100).

Table 1 – Global position of ten Western and three Asian countries in international art magazines from 1971 to 2010 in terms of number of articles

Rang					Pays	Nombre d'articles					%				
1971-1980	1981-1990	1991-2000	2001-2010	1971-2010		1971-1980	1981-1990	1991-2000	2001-2010	1971-2010	1971-1980	1981-1990	1991-2000	2001-2010	1971-2010
					Art in America										
1	1	1	1	1	USA	1018	2480	2084	3319	8901	95,23	97,29	90,45	89,29	92,34
4	2	2	2	2	UK	12	30	39	76	157	1,12	1,18	1,69	2,04	1,63
3	4	3	4	3	France	14	9	38	56	117	1,31	0,35	1,65	1,51	1,21
5	5	4	3	4	Germany	3	7	27	71	108	0,28	0,27	1,17	1,91	1,12
0	0	9	5	6	Italy	0	0	7	38	45	0,00	0,00	0,30	1,02	0,47
6	7	5	9	7	Nederland	2	1	24	15	42	0,19	0,04	1,04	0,40	0,44
8	7	10	6	8	Swiss	1	1	6	28	36	0,09	0,04	0,26	0,75	0,37
2	6	10	12	9	Canada	16	5	6	8	35	1,50	0,20	0,26	0,22	0,36
6	0	7	7	10	Spain	2	0	13	17	32	0,19	0,00	0,56	0,46	0,33
0	3	5	7	5	Japan	0	13	24	17	54	0,00	0,51	1,04	0,46	0,56
0	0	0	12	14	China	0	0	0	8	8	0,00	0,00	0,00	0,22	0,08
0	0	14	17	18	South Korea	0	0	2	3	5	0,00	0,00	0,09	0,08	0,05
					Other 29 countries	1	3	34	61	99	0,09	0,12	1,49	1,64	1,04
-	-	-	-	-	Total	1069	2549	2304	3717	9639	100	100	100	100	100
					Artforum										
1	1	1	1	1	USA	1583	2677	2142	4243	10645	97,78	73,10	56,89	64,91	68,31
5	2	2	2	2	Germany	2	220	308	408	938	0,12	6,01	8,18	6,24	6,02
2	4	5	3	3	UK	13	126	208	385	732	0,80	3,44	5,52	5,89	4,70
6	5	3	4	4	France	1	110	216	270	597	0,06	3,00	5,74	4,13	3,83
3	3	3	6	5	Italy	12	169	217	174	572	0,74	4,61	5,76	2,66	3,67
0	7	7	5	6	Swiss	0	70	93	175	338	0,00	1,91	2,47	2,68	2,17
6	8	6	7	7	Spain	1	42	113	123	279	0,06	1,15	3,00	1,88	1,79
6	6	9	10	8	Canada	1	82	76	59	218	0,06	2,24	2,02	0,90	1,40
0	11	8	8	9	Austria	0	22	90	105	217	0,00	0,60	2,39	1,61	1,39
4	9	10	9	10	Nederland	4	35	41	66	146	0,25	0,96	1,09	1,01	0,94
0	13	16	17	16	Japan	0	19	14	25	58	0,00	0,52	0,37	0,38	0,37
0	0	21	20	21	South Korea	0	0	7	17	24	0,00	0,00	0,19	0,26	0,15
0	0	32	19	23	China	0	0	1	19	20	0,00	0,00	0,03	0,29	0,13
					Other 40 countries	2	90	239	468	799	0,13	2,46	6,35	7,16	5,13
					Total	1619	3662	3765	6537	15583	100	100	100	100	100
					Flash Art										
	1	1	1	1	USA		659	495	659	1813		54,33	31,09	37,19	39,61
	3	4	2	2	UK		123	163	291	577		10,14	10,24	16,42	12,61
	4	2	3	3	Germany		87	254	176	517		7,17	15,95	9,93	11,30
	2	3	4	4	France		218	188	106	512		17,97	11,81	5,98	11,19
	5	5	5	5	Italy		26	70	93	189		2,14	4,40	5,25	4,13
	8	6	6	6	Swiss		14	55	47	116		1,15	3,45	2,65	2,53
	6	7	9	7	Austria		19	50	30	99		1,57	3,14	1,69	2,16
	8	8	10	9	Spain		14	48	25	87		1,15	3,02	1,41	1,90
	7	12	8	10	Nederland		15	37	33	85		1,24	2,32	1,86	1,86
	10	9	7	8	Japan		11	42	44	97		0,91	2,64	2,48	2,12
	0	0	17	22	China		0	0	12	12		0,00	0,00	0,68	0,26
	0	24	32	32	South Korea		0	2	3	5		0,00	0,13	0,17	0,11
					Other 46 countries	0	27	188	253	468		2,23	11,81	14,29	10,22
					Total		1213	1592	1772	4577		100	100	100	100
					Artpress										
1	1	1	1	1	France	538	2764	2482	2104	7888	63,07	78,63	76,87	68,98	74,07
7	3	2	3	2	USA	13	119	231	172	535	1,52	3,39	7,06	5,64	5,02
2	2	4	5	3	Swiss	202	183	68	80	533	23,68	5,21	2,11	2,62	5,00
5	5	6	2	4	UK	22	101	46	207	376	2,58	2,87	1,42	6,79	3,53
6	4	3	6	5	Belgium	18	116	112	69	315	2,11	3,30	3,47	2,26	2,96
3	7	7	4	6	Sapin	27	33	41	103	204	3,17	0,94	1,27	3,38	1,92
4	6	9	9	7	Nederland	25	87	31	28	171	2,93	2,48	0,96	0,92	1,61
0	8	5	8	8	Sapin	0	32	61	49	142	0,00	0,91	1,89	1,61	1,33
8	9	8	7	9	Italy	5	26	40	55	126	0,59	0,74	1,24	1,80	1,18
0	11	10	10	10	Austria	0	8	26	20	54	0,00	0,23	0,81	0,66	0,51
0	0	15	19	19	Japan	0	0	4	5	9	0,00	0,00	0,12	0,16	0,08
0	0	0	17	21	China	0	0	0	7	7	0,00	0,00	0,00	0,23	0,07
0	21	0	18	21	South Korea	0	1	0	6	7	0,00	0,03	0,00	0,20	0,07
					Other 43 countries	3	45	90	145	283	0,35	1,27	2,78	4,75	2,65
					Total	853	3515	3232	3050	10650	100	100	100	100	100

CONSTRUCTION OF A HIERARCHY OF CONTEMPORARY ART TERRITORIES BY INTERNATIONAL ART MAGAZINES FROM 1971 TO 2010

Which countries in the world attract the most contemporary art exhibitions according to the international art magazines? Which Asian countries are most favored by Western art magazines in terms of the organization of contemporary art exhibitions? What are the essential elements allowing for visibility of contemporary artwork and the interest of international journals? It is interesting to analyze and clarify certain geographical considerations linked to visual art exhibitions since the emergence of contemporary art in international media and, in particular, Western art magazines. If exoticism can be generated through a comparative context involving different cultures and territories, a geographical analysis will be relevant to unveil the global position of our three Asian countries in international contemporary art. It seems that no statistical analysis of the Review and Preview headings has been carried out to date, although such an analysis provides us with very rich information and clues vis-à-vis many of the issues we have just raised.

Table 1 illustrates ten Western and three Asian countries ranked by the number of articles about them, and a comparison of these numbers. Note that almost all of the articles we counted for this empirical study came from Review and Preview³⁰, which promote major and selected exhibitions by editors worldwide. Note also that the Review ran from the 1980s for *Flash Art*, while the other three art magazines show growth in the visibility of contemporary art from the 1970s onwards. The four decades of our research show that the visibility of the USA is always greatly highlighted in *Art in America* with 8,901 articles, which translates into 92.34 of the total number of articles. *Artforum* is also interested in the artistic and cultural activities organized in the USA, with 10,645 articles covering the USA, which represents 68.31 of the total. The visibility of the USA was markedly lower in the other two international magazines: *Flash Art* showed 39.61 visibility for the USA, with 1,813 articles, and *Artpress* showed barely 5.02, with 535 articles. On the other hand, this last magazine demonstrates a substantial interest in France, with 7,888 articles comprising 74.07 of the total from 1971 to 2010. If we consider that *Art in America* and *Artforum* are edited in the USA and the head office of *Artpress* is located in France, we can see that these magazines have a strongly geocentric vision that massively favors the visibility of their own country. Notice also that the very high percentage of articles devoted to the USA in *Art in America* precludes the development of articles on other countries and the position of *Flash Art* seems neutral in comparison to the other three art journals.

From 1971 to 2010, other countries naturally demonstrate low visibility compared to the USA and sometimes France, but we can nevertheless cite some Western countries benefiting from a fairly remarkable visibility. First, Germany shows visibility from 1.12 (*Art in America*) to 11.3 (*Flash Art*), and the UK remains between 1.63 (*Art in America*) and 12.61 (*Flash Art*). These countries take between second and sixth place in the international ranking, in terms of the number of articles

30 Note that only the *Artforum* develops the Preview system. This rubric starts from 1990s.

appearing in our four international art magazines. The position of France remains at almost the same level as these two European countries in *Art in America* (3rd/117 articles/1.21), *Artforum* (4th/597 articles/3.83), and *Flash Art* (4th/512 articles/11.19). Italy, Switzerland, the Netherlands, Austria, and Spain are always classed within the ten major countries in terms of number of articles, while Canada and Belgium are only partially quoted by the rubric Review/Preview of our four international art magazines. Note that only the ranking of the American art magazines represents Canada (8th: *Artforum*; 9th: *Art in America*), while only *Artpress* enhances the visibility of Belgium (5th) during the four decades of our research. In addition, if we consider that Canada, an English-speaking country, is situated near the USA, and Belgium, a French-speaking country, is located to the northwest of France, we can see how geographical proximity and the sharing of language can influence the visibility of contemporary art from particular locations.

Many sociologists, specialists, and historians of art have noted that the international contemporary art scene is dominated by Western countries, in particular by the USA³¹. Our study on international art magazines underscores and confirms again this international optic, showing the hierarchical structure of the art world. However, we see that, in general, the proportional visibility of certain Western countries decreases from the 1980s onwards, as globalization affects the field of contemporary art. If we compare the percentages only between the 1980s and the 2010s, the USA has a loss of 8 in both *Artforum* and *Art in America*, followed by a loss of 17 in *Flash Art*. As for France, its visibility is marked by a decrease of almost 10 in *Artpress* and 12 in *Flash Art*. The falling visibility of these two countries in turn allows for the growth of others.

Therefore, the majority of our four art magazines reflect that our three Asian countries have become players in the international art scene since the beginning of the era of globalization. Japan was represented firstly by *Art in America* (13 articles), *Artforum* (19 articles), and *Flash Art* (11 articles) in the 1980s, competing with Western countries by placing among the top ten countries according to visibility in *Art in America* (5th) and *Flash Art* (8th) for the four decades of our research. Even China, which for a long time prohibited the development of contemporary art under the rule of Chairman Mao³², started to gain visibility from the 1990s. It placed between 14th (*Art in America*) and 23rd (*Artforum*) during the four decades of our research. In the same

31 BYDLER, C. *The Global Art World, inc: On the globalization of contemporary art*. Stockholm: Acta Universitatis Upsaliensis, 2004; GRENIER, C. *Modernités plurielles 1905-1970*. Paris: Musée National d'Art Moderne. Centre Pompidou, 2014; GUILBAUD, S. *Comment New York vola l'idée d'art moderne*, op. cit.; MCANDREW, C. *Globalisation and the art market: emerging economies and art trade in 2008*, Maastricht: The European Fine Art Foundation, TEFAF, 2009; MOULIN, R. *L'artiste, l'institution et le marché*, op. cit.; QUEMIN, A. *La Chine et l'art contemporain...*, op. cit.; QUEMIN, A. *Montrer une collection internationale d'art contemporain: la place des différents pays sur les cimaises du Centre Pompidou*, published. In: *Trente ans d'histoire Centre Pompidou*, Paris, 2007; QUEMIN, A. *Les stars de l'art contemporain*, op. cit.; SANDLER, I. *Le triomphe de l'art américain: les années 60* Translated by Frank Straschitz. Tome 2. Carré (ed), 1990; HEST, V. F. *Territorial factors in a globalise art world?*, op. cit.

32 Napack, J. Young Beijing, *Art in America*, june-july, 2004, p. 142-146.

period, the visibility of Korea remains relatively low, occupying between 18th (*Art in America*) and 32nd (*Flash Art*) place, but it was mentioned in the 1990s by three art magazines (*Art in America*, *Artforum*, and *Flash Art*) with 11 articles, while China only had, in the same period, one article, which was included in *Artforum*.

Table 2 – Global position of 9 Latin America countries in four international art magazines from 1971 to 2010 in terms of number of articles

Ranking						Number of articles					%				
1971-1980	1981-1990	1991-2000	2001-2010	1971-2010		1971-1980	1981-1990	1991-2000	2001-2010	1971-2010	1971-1980	1981-1990	1991-2000	2001-2010	1971-2010
0	19	17	14	16	Brazil	0	6	31	72	109	0,00	0,05	0,28	0,48	0,27
11	21	21	20	18	Mexico	0	4	20	44	68	0,00	0,04	0,18	0,29	0,17
0	0	22	22	24	Argentina	0	0	13	30	43	0,00	0,00	0,12	0,20	0,11
0	0	31	43	37	Venezuela	0	0	6	4	10	0,00	0,00	0,06	0,03	0,02
0	0	0	39	46	Colombia	0	0	0	6	6	0,00	0,00	0,00	0,04	0,01
0	0	45	47	50	Peru	0	0	1	3	4	0,00	0,00	0,01	0,02	0,01
0	0	0	43	50	Chile	0	0	0	4	4	0,00	0,00	0,00	0,03	0,01
0	0	45	52	53	Cuba	0	0	1	2	3	0,00	0,00	0,01	0,01	0,01
0	0	45	0	66	Dominican Republic	0	0	1	0	1	0,00	0,00	0,01	0,00	0,00
-	-	-	-	-	Other 67 countries	3541	10929	10820	14911	40201	100,00	99,91	99,33	98,90	99,39
					Total	3541	10939	10893	15076	40449	100	100	100	100	100

We thereby confirm the emergence of our three Asian countries on the international contemporary art stage since the 1980s, even if their visibility remains low. This result is greatly significant because the visibility of most non-Western countries mentioned by our four international art magazines increased in the same period as our three Asian countries³³. Latin American countries are a good example, gaining more and more recognition in the field of contemporary art³⁴. Table 2 shows that Brazil emerges first with 109 articles concentrated on it during the four decades of our research: 1980s (6 articles), 1990s (31 articles), and 2000s (72 articles). With an interval of 41 articles like Brazil, Mexico sees greater visibility from the 1980s, while the other seven countries of the region only appear in our four international art magazine from the 1990s. This result confirms that the last two decades of our research are the leading period of globalization in contemporary art if we limit

33 Note that the rubric Review/Preview of our four international art magazines mentioned 76 countries from 1971 to 2010. The territories of contemporary art become more and more diverse from the 1980s. As for the development of the number of articles from 1970 to 2010, consult the note 15.

34 As we find in the exhibition *Magicians of the Earth* (1989). Consult notably the interview of Benjamin Buchloh with Jean-Hubert Martin (MARTIN, J.-H. *Magiciens de la Terre*, op. cit., p. 31-46). The economic analysis proposed by Artprice 2013-2014 well illustrates the integration of Latin American artists in the art market and well-known Western institutions spotlighting them, particularly artists from Brazil.

ourselves to looking only at the peripheral countries. Note that the overall visibility of Latin American countries is very light (from 0.27 to 0.01) if we consider all of the countries mentioned by our four international art magazines. We indeed believe that this low visibility introduces the question of exoticism, which can be characterized by historicity, locality, nationality, specificity, singularity, identity, authenticity, and diversity, terms that have today become a matter of interest for many Brazilian intellectuals³⁵.

By studying only three Asian artists as examples, we would like to know how peripheral countries attract the interest of international art magazines since the era of globalization. What is the esthetic value which allows non-Western countries to gain international visibility?

EXOTICISM TRANSLATED INTO CLICHÉS AND STEREOTYPES IN INTERNATIONAL ART MAGAZINES

This section proposes a concerted analysis of the three chosen East Asian countries through the articles devoted to their artists in our four international art magazines. A total of 1,445 articles are collected during the 40-year timeframe, but we focus only on those exceeding more than one page. These articles are dedicated, in most cases, entirely to the presentation of one artist, developing concrete ideas and opinions about her, while the articles that take up less than a page – and are in most cases found in the Review/Preview – offer a simple description or information as an advertisement for an exhibition³⁶. Note that our research on international rankings for contemporary art from the previous section is based on these types of articles. The 208 articles containing detailed ideas and points of view are therefore our main focus for understanding how Asian artists are described or represented in international magazines.

35 See the reactions of Roberto Conduru, Claudia Mattos, and Mônica Zielinsky to the reflections of Luiz Marques on the question: “Does Brazilian art exist?” (MARQUES, L.; CONDURU, R.; MATTOS, C.; ZIELINSKY, M. Does Brazilian art exist?, *Perspective*, article posted on June 30, 2015 and accessed on October 01, 2016. URL: <http://perspective.revues.org/3879>)

36 Among 1,445 articles, we count 1,237 which are one page or less in length. Despite little information about the artist and his creation, we may qualify 577 articles (47), almost all of which can be framed or understood by the three types of contextualization that we have proposed in Section 2. Study of the remaining 1,237 articles could produce significant results, but we would like to focus on quality in regard to the information analyzed in our study.

Table 3 – Growth in visibility of Japanese, Chinese, and Korean artists in international art magazines from 1971 to 2010				
Decade	Country	Number of articles	Number of articles with clichés	%
1971-1980	JP	8	4	50
	CN	1	1	100
	KR	3	2	67
	Total	12	7	58
1981-1990	JP	22	12	55
	CN	5	3	60
	KR	4	4	100
	Total	31	19	61
1991-2000	JP	44	26	59
	CN	15	12	80
	KR	11	8	73
	Total	70	46	66
2001-2010	JP	43	27	63
	CN	38	30	79
	KR	14	10	71
	Total	95	67	71
1971-2010	JP	117	69	59
	CN	59	46	67
	KR	32	24	75
Result	Total	208	139	67

Table 3 was created using the long articles of the four art magazines from 1971 to 2010. Divided into four decades, it shows firstly the growth in the number of articles devoted to Japanese, Chinese, and Korean artists. The number of articles representing these artists through clichés and stereotypes is also included next to the total of number of articles. We can describe this type of presentation as “cliché/article”. When we consider all the results illustrated in the table, we notice that the cliché/article ratio is very high during the 40-year timeframe of our research. A total of 139 articles or 67 present Asian artists’ work using stereotypical language, including “Samurai”, “Sakura”, “Karaoke”, “Mao”, “Zen”, “Hiroshima”, etc. This single result indicates that Asian artists who are well known in international art magazines are likely very sensitive to their cultural and geographical background. We wonder if Western artists are as interested in their origins in their own artwork? Among the three East Asian countries, Japan remains in first place during the four decades in regard to the number of articles dedicated to it (1970s: 8, 1980s: 22, 1990s: 44, and 2000s: 43), while its percentage of clichés/articles is lower than the other two countries (1970s: 50, 1980s: 55, 1990s: 59, and 2000s: 63). If we consider that Japan is

a country known for modern and contemporary artists such as Hokusai, L. Foujita, S. Arakawa, H. Sugimoto, T. Murakami, etc., it is possible to think that historical context is an important indicator for the international visibility of artists.

As for China, its visibility is only slightly ahead of Korea's as of the 1990s, and then it increases sharply in the 2000s (38 articles). If we come back to the international rankings that we have studied, this "eruption of Chinese artists"³⁷ on the international contemporary art scene is also confirmed: China counts between 7 (*Artpress*) and 19 articles (*Artforum*) while Korea counts between 6 (*Artpress*) and 17 articles (*Artforum*) in the 2000s. We wonder if exoticism has played an important role in the growth of Chinese artists' visibility. Certainly, the proportion of clichés/articles has been significant during the last two decades: for China, 80 (12 articles) and 79 (30 articles) of articles employ cliché(s) and stereotype(s) in the 1990s and the 2000s, while Japan is marked by clichés/articles rate of less than 70 during the same period.

Korea saw a significant growth in the number of articles from the 1990s onwards³⁸, coinciding with the other two East Asian countries. This growth suggests that the 1990s are, following the rapid development of peripheral countries seen in the 80s, a turning point in globalization for Asian artists as seen by international Western magazines. As for the articles representing geographical identity, the proportion remains high in the 1990s – more than 70 during the last three decades of our research. Note that articles containing cliché(s) and stereotype(s) increase gradually for the three East Asian countries during the four decades; 1970s: 58, 1980s: 61, 1990s: 66, and 2000s: 71. This result indicates that exoticism has increased in value during the era of globalization and that the Western world is looking more and more for "authentic" value³⁹ in Asian artists.

How then do Asian artists known on the international art scene consider their artistic activities? Are they aware that their exoticism may influence their visibility in the international art scene, dominated as it is by Western countries? Do non-Western artists consciously try to introduce their geographical specificity through the use of clichés and stereotypes as an international strategy? To answer these questions, we next consider the discourse of some well-known Asian artists on the international contemporary art scene.

37 QUEMIN, A. La Chine et l'art contemporain..., op. cit., p. 77.

38 Note that the Gwangju Biennale in Korea was inaugurated in 1995.

39 We believe that the exoticism introduces the notion of rarity, originality and authenticity – terms that establish economic and esthetic value in contemporary art (MOULIN R. *De la valeur de l'art*. Paris Flammarion, 1995; MOULIN, R. *L'artiste, l'institution et le marché*, op. cit.; HEINICH, N. *Pour en finir...* op. cit.). However, this value is different from exotic "beauty" generated by the unveiling of culture and civilization that we find, for example, in the expeditions of Victor Segalen in China done at the beginning of the 20th century (SÉGALEN, V. *Essai sur l'exotisme*. Paris: Le Livre de Poche, 1999). The terms "authentic" and "authenticity" that we employ in our research develop an important relation with a hedonistic attitude linked to tourism. We are indeed interested by "*exotisme pacotille*", terms introduced and developed by Yves Michaud (MICHAUD, Y. *L'art à l'état gazeux: essai sur le triomphe de l'esthétique*. Paris: Hachette Littératures, 2003; MICHAUD, Y. *La crise de l'art contemporain: utopie, démocratie et comédie*. Paris: Presse universitaire de France, 2007).

TO BE VISIBLE AS PERIPHERAL ARTISTS IN THE INTERNATIONAL CONTEMPORARY ART WORLD

Our preceding research unveiled the importance of exoticism, as represented by the usage of cliché and stereotype, through an empirical method based on the question of “diffusion”. We now are interested in looking at the question of “creation”, while linking it with the problematic imposed by the mass-media’s usage today of a number of clichés and stereotypes. We propose a consideration of the speech of several Asian artists and their reactions in regard to the new paradigm imposed by the Western art world’s aesthetic taste in a regime of pluralism. By consulting numerous websites that regularly broadcast artists’ official statements or general ideas, we can discern the role and influence of exoticism in the creation of non-Western artists. This task first requires taking a selection of several representative Japanese, Chinese, and Korean artists using our research on our four international art magazines.

In our preceding research on our four international art magazines, we saw that the 2000s was the most prolific period for our three Asian countries (Japan: 43 articles, China: 38 articles, and Korea: 14 articles). We are particularly interested in this period not only for its explosion of Asian artists on the international art stage, but because it is the most current period among our four decades of research. For that reason, we now consider the discourses of three Asian artists interviewed in *Art in America*, *Artforum*, *Flash Art*, and *Artpress* between 2001 and 2010.

Ranking	Country	Date of birth	Sexe	Name	Number of articles*	EX**	%
1	JP	1962	M	Takashi Murakami	6	6	100
2	CN	1957	M	Ai Weiwei	5	5	100
3	CN	1957	M	Cai Guo-Qiang	4	4	100
3	CN	1978	F	Cao Fei	4	3	75
5	KR	1964	F	Lee Bul	3	3	100
5	JP	1948	M	Hiroshi Sugimoto	3	2	67
5	CN/US	1973	M	Paul Chan	3	0	0
5	KR	1971	F	Haegue Yang	3	1	33
5	CN	1971	M	Yang Fudong	3	3	100
10	KR	1962	M	Do Ho Suh	2	2	100
10	CN	1954	M	Huang Yong Ping	2	2	100

* Number of articles: only the number of articles exceeding more than one page.

** Number of articles containing cliché(s) and stereotype(s).

Table 4 shows the eleven Asian artists ranked most prominent on the international art stage in the 2000s. This ranking was established according to the

number of articles dedicated to each artist in our international art magazines. Note that we also show the number of articles containing cliché(s) and stereotype(s), with the aim of discovering which artists have benefitted the most from possessing an air of exoticism. Looking at our four international magazines, edited only in the 2000s, Murakami (6 articles) is the best known Asian artist if we count only the articles that exceed more than one page. Ai Weiwei follows Murakami with 5 articles, followed by Cai Guo-Qiang (4 articles), Cao Fei (4 articles), etc. With 3 articles, Lee Bul is ranked first among Korean artists mentioned by our four international art magazines.

With an eye toward unveiling the role of exoticism in the creation of peripheral artists, consider now the discourse of Takashi Murakami, Ai Waiwai, and Lee Bul. They are respectively the top-ranked Japanese, Chinese, and Korean artists featured in our periodicals in the 2000s. We would like to establish if the artists themselves are aware of the issues raised here in regard to the geographical identity of their native land, and the possibility that it might enhance their visibility in the contemporary art world. Note that the major target of our study is the mass media, which since the beginning of globalization represents not only the work of Western artists but all the work of peripheral artists on the international art scene. For this reason, we are mainly interested in the artists' ideas, speeches, and statements circulating in the mass-media (websites, catalogues, art magazines, etc.). We will first introduce the texts on Takashi Murakami⁴⁰, who has seen great international success since the 2000s, most notably in the art market. Note that this Japanese artist is represented by the Perrotin and Gagocian galleries⁴¹, which allows us to obtain many "official" texts.

According to several articles and texts on Murakami's work, we can easily see that this artist is trying to speak about Japanese cultural specificity. He notably favors *otaku*, *manga*, Japanese traditional painting (*nihonga*), and the Japanese tragedies marked by the atomic bomb at the end of the Second World War⁴². Among all the articles looking at the exotic aspect of Murakami's work, the following excerpts summarize well his view of his place in the art world:

... I am jealous of Warhol. I'm always asking my design team, Warhol was able to create such an easy painting of life, why is our work so complicated? But history knows! My weak point

40 When we consider the annual report of *Artprice*, this Japanese artist ranked 8th in the auctions conducted between 2008 and 2009.

41 Note that the role of the gallery is largely extended in the contemporary art world by helping artists to develop their careers as part of a durable relationship (HEST, V. F. *Territorial factors in a globalised art world?*, op. cit., p. 168). To gather more information and texts about this Japanese artist, consult the official site of the Gagocian (<http://www.gagosian.com>) and Perrotin galleries (<http://www.perrotin.com>).

42 We would like to cite, as an example, an extract of that kind of article: 'Murakami believed that by incorporating the Japanese sub-culture into art, he could better depict the Japanese culture. Calling himself *otaku*, or a person who is obsessed with anime and cartoons, he creates sculptures and paintings that feature anime-inspired characters and elements of the Japanese traditional painting "*nihonga*". Lee, W-Y. With money and fame, Takashi Murakami has it all Prominent contemporary artist holds "petite" retrospective at Plateau, Samsung Museum of Art, with new works, The Korea Herald, July 3, 2013. [Online] Available from: <http://www.gagosian.com/artists/takashi-murakami/artist-press>

is my oriental background. Eastern flavor is too much presentation. I think it is unfair for me in the contemporary art battlefield, but I have no choice because I am Japanese⁴³.

In those days, I was looking for a form that would express my originality, or, let's say, that would make my name, so that my works could be sold in the art world as I then perceived it. But what was my identity? The answer is that I didn't really have one. So I felt that the only thing I could do, to explain that absence of identity, was to pile up all the formative layers that had contributed to my background: for example, my work in the field of *nihon-ga*, the soldier figures that I used, my very marked taste for manga and for anime. I thought that by making all that clear, by showing how I had existed without any real identity. I would be able to start up something else. It was during the process of transformation, going from *nihon-ga* to contemporary art, that I came to against this problem: gradually, as I made more and more works, I realized that I didn't really have an identity⁴⁴. [Translation]

Through these texts, we can see that Murakami is very interested in promoting the culture of his country, hoping to redefine or reinvent his identity through Japanese specificity. He freely uses the traditional elements of Japanese painting (*nihonga*) and Japanese cultural meaning (*otaku*). He is also conscious of the cultural limits imposed by his native land, as he testifies to here: 'My weak point is my oriental background. Eastern flavor is too much presentation. I think it is unfair.' For this artist who has had great success on the art market, identity and cultural originality can even facilitate the sale of his works: 'I was looking for a form that would express my originality, or, let's say, that would make my name, so that my works could be sold in the art world as I then perceived it. But what was my identity?' Note especially that Murakami, who thinks he has no real identity and is interested in selling his works, reinvents his cultural identity, while introducing *nihonga*, film animation, and *manga* into his work: 'I was looking for a form that would express my originality, or, let's say, that would make my name, so that my works could be sold in the art world as I then perceived it.'

As for Ai Weiwei, a Chinese artist known as an "activist", notably for protesting

43 THORNTON, S. Takashi Murakami on What is an artist?, an excerpt from Sarah Thornton's *Seven Days in the Art World*, 2009. This text is presented in the official site of Perrotin Gallery. [Online] Available from: https://www.perrotin.com/artists/Takashi_Murakami/12#id510

44 "À l'époque, je me demandais quelle forme d'expression adopter pour manifester mon originalité, ou, disons, pour me faire connaître, pour vendre mes œuvres dans le monde de l'art contemporain tel que je le percevais. J'étais en pleine quête d'identité. En fait, je n'en avais pas vraiment. J'ai alors cherché à expliquer cette absence d'identité en superposant toutes les étapes qui constituaient ma formation, mon background, mon travail dans le domaine du nihon-ga, l'utilisation des petits soldats, mon goût très prononcé pour les mangas, pour les films d'animation... En mettant tout à plat, en montrant comment, à travers ces différentes étapes, j'avais vécu sans identité, je pouvais passer à autre chose. C'est au cours du processus de transformation allant du nihon-ga à l'art contemporain que je me suis heurté à ce problème: au fil des œuvres que j'élaborais, je me rendais compte que je n'avais pas vraiment d'identité." MURAKAMI, T.; KELMACHTER, H. *Takashi Murakami*, edited on the occasion of the exhibition at Fondation Cartier pour l'art contemporain and Serpentine Gallery, Paris, London, 2002, p. 72.

against the policies of Chinese authorities, he refers very regularly in his creative activities to Chinese patrimony and ancient dynastic traditions such as “calligraphy”, “temples”, “Qing”, “Ming”, “Han”, “Tang”, etc.⁴⁵ Among the many texts of his available on the Internet, an interview by *Business Week China* on the design of the Bird’s Nest stadium in Beijing most aptly demonstrates that Ai Weiwei is aware of his identity as Chinese on the international art scene:

BWC: Some people are saying that you were the “Chinese consultant” to the foreign design firm; in this sense, are they saying that you brought Chinese elements to the design?

AWW: That is nonsense. In the process of design, we never once brought up any issue of alleged “Chinese elements”. The reasoning is quite simple: I am a Chinese, and thus I possess reasoning and a mode of thinking that belongs to my native culture. When the design was finished, and before it was sent to the competition, they said they should identify some Chinese elements in it. At that time it was necessary, so we talked about cracked ice patterns in pottery glaze, or the patterns on ancient painted pottery, I’m very familiar with these. We talked about it in the proposal as well, a so-called “ordered chaos”, and ideas such as “perfect vessels” which demonstrate an understanding of the ancient Chinese classics. These were just to aid in identifying a pretext⁴⁶.

Ai Weiwei expresses here his awareness of his cultural origins and critiques the absurdity of the reasoning that being Chinese introduces naturally Chinese cultural elements to his art work. Western critics seemingly try to understand peripheral artists via “specific codes” which ‘distinguish a given place from all others on the international tourist map’.

For Lee Bul, we have studied several texts and interviews available online. The majority of these do not contain any clear clichés and stereotypes, but we see that 100 of the articles devoted to this Korean female artist discuss exotic aspects of her art. Our four international art magazines use several stereotyping keywords, including “Karaoke”, “PC bang”, “Asian ceramics”, “Asian history”, “traditional material”, etc. Below are some extracts from the articles and interviews devoted to this artist:

45 [Online] Available from: <http://aiweiwei.com/> [Accessed: 2017]. [Online] Available from: <http://www.lissongallery.com/artists/ai-weiwei> [Accessed: 2017]; [Online] Available from: <http://maryboonegallery.com/exhibitions/2011-2012/Ai-Weiwei/gfx/WEIWEI2opress2orelease.pdf> [Accessed: 2017]; SMITH, K.; ULRICH OBRIST, H.; FIBICHER, B. *Ai Weiwei*. New York: Phaidon, 2009, p. 16-19; HASKI, P. La vie sous surveillance: rencontre avec Ai Weiwei à Pékin. nov. 3., 2013. [Online] Available from: <http://rue89.nouvelobs.com/2013/11/03/vie-sous-surveillance-rencontre-lartiste-ai-weiwei-a-pekin-247162> [Accessed: 2017]

46 WEIWEI, A. *Ai Weiwei’s Blog: Writings, interviews and Digital Rants, 2006-2009*. Edited and translated by Lee Ambrozy. Cambridge: The MIT Press, 2011, p. 163-164.

... skillfully manipulated cultural clichés, simultaneously spoofing Western images of the exotic Asian woman and expectations of how Eastern feminist art should look⁴⁷.

How do you think your female/Asian background effects your relationship with international curators and critics? It seems ironic that your recent sculptures of cyborg parts look futuristic despite their being made of porcelain, the most traditional material in Korean art. Actually, pottery-making techniques, especially advancements in ceramics, constituted a very 'high technology' in Asian history. Despite common perceptions porcelain is an extremely durable, heat-resistant material, and certain types of ceramics are used today, in space crafts and special engines. So are Asian ceramics really a sign of the traditional?⁴⁸

These extracts demonstrate that Lee Bul uses her own artistic language when speaking about Asian clichés aimed at a Western audience. This audience, according to Lee Bul, is constantly trying to understand artwork through the artist's "female/Asian background". The appreciation of the peripheral artist's work relies on an empirical system and mechanism of interpretation created by the Western artistic viewpoint. Lee Bul's works are then the fruits of the tension between Western and non-Western culture, meaning that she is very conscious of her identity as Korean, using many cultural symbols from her native country.

This Koreanity has indeed likely helped her on the international art scene, if we consider that Lee Bul was awarded a Special Mention on the occasion of the 48th Venice Biennale (1999) for her *Live Forever* futuristic installation, involving essentially soundproof karaoke. We cite again the exhibition organized by the Cartier Foundation in 2008 that considered the cultural relativity between Western and Korean society and politics. This featured both Baekdu, a sacred mountain for Korean people, as well as modern Korean history marked by General Park Chung-hee, who is considered to have been at the same time a dictator and a national hero for reviving the country's economy. Afterwards, Lee Bul said, "The mystical components of the utopias of the East and the West are met here, at least in a reflection"⁴⁹.

It is true that Lee Bul's work is less interested in the question of national identity or Korean culture compared to the other Asian artists we have considered above. However, we can say that she does constantly give a Korean specificity to her artwork. The West, in turn, tries to understand her art through clichés and stereotypes⁵⁰.

47 *Art in America*, may, 2002, p. 124-127.

48 *Art in America*, jan.-feb., 2001, p. 64.

49 LEE, B. *On every new shadow* (catalogue of exhibition). Paris: Fondation Cartier pour l'art contemporain, 2007, p. 67.

50 Note that cliché and stereotype influence aesthetic value even in the creation of Western artists, as Olafur Eliasson testifies. This Danish artist who spent his childhood in Iceland and currently lives in Germany is considered by the German public as a "typically Scandinavian" artist. (GRYNSZTEJN, M. Olafur Eliasson (catalogue). Paris: Phaidon, 2007, p. 32-33.)

CONCLUSION

Among our four international art magazines, contemporary art is dominated by particular Western countries, notably the USA from 1971 to 2010. However, the visibility of non-Western countries has risen progressively in the media since the era of globalization. Japan, China, and Korea, peripheral countries that we have selected as examples, have made their presence known on the international art scene from the 1990s onwards, even if very few articles are devoted to these countries compared to Western countries.

We have found that many articles on artists from our three Asian countries reinforced clichés and stereotypes by developing exotic language that attempts to aid Western criticism's understanding of artworks from a far-off country. Exoticism acts as a new aesthetic criterion, revealing a substantial relationship between clichés based on the geographical, cultural, ethnic, and sometimes religious origin of the artist, as well as their visibility on the international art scene. The West therefore requires non-Western artists to invent their own artistic narrative linked to their country of origin. Artists promoting their differences have a greater chance of being recognized on the international art scene if they use clichés and stereotypes, which facilitate communication and understanding of the culture of "exotic" countries. Clichés and stereotypes act as a means for translating the exotic culture, language, and history of far-off countries into a universal vocabulary, referencing both tourism and aesthetics. For this reason, peripheral artists often create and invent a kind of communication strategy designed specifically for the West's tastes, while taking advantage of the mass-media experience. To be "exotic" often assists, encourages, and promotes the work of non-Western artists in the form of *kitsch*, which then appears authentic, specific, and original in international contemporary art. Exoticism reincarnates the myth of originality, authenticity, and artistic uniqueness, and strengthens the capitalist system because "rarity" ensures high economic and artistic value. Note that "to be exotic" is not simply a question of aesthetic taste in regard to Asian countries; it also, in the end, raises the issue of the artistic freedom of peripheral artists condemned today to speak almost only of their ancestors.

SOBRE O AUTOR

KUSUK YUN obteve o seu doutorado (PhD) da Universidade Paris VIII – Vincennes – Saint Denis em 2016 sob a direção de Alain Queminn com a tese intitulada *To be exotic in contemporary art: The international art scene and three Asian countries – Japan, South Korea and China – in an era of globalization*. De 2015 a 2018, dirigiu Educação e Marketing para o Suwon Ipark Museum e organizou inúmeras exposições de arte contemporânea e programas educacionais. Trabalha como pesquisador no Asia Culture Institute, com sede em Gwangju City, na Coreia do Sul.

BIBLIOGRAPHY

- BENJAMIN, W. *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Version de 1939. Paris: Gallimard, 2007.
- BYDLER, C. *The global art world. Inc: On the globalization of contemporary art*. Stockholm: Acta Universitatis Upsaliensis, 2004.
- CLIFFORD, J. *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- EHMANN, T. *The Artprice annual report. 2006/2007 - 2015/2016*. Lyon: Artprice, 2009.
- GARRETA, V. (Dir.). *Pour une nouvelle géographie artistique des années 90*. Bordeaux: CAPC Musée d'art contemporain de Bordeaux, 2001.
- GLICENSTEIN, J. *L'art: une histoire d'expositions*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- GRENIER, C. *Art et mondialisation: anthologie de textes de 1950 a nos jours*. Paris: Centre Pompidou, 2013.
- _____. *Modernités plurielles 1905-1970*. Paris: Musée National d'Art Moderne. Paris: Centre Pompidou, 2014.
- GRYNSZTEJN, M. *Olafur Eliasson* (catalogue of exhibition). Paris: Phaidon, 2007.
- GUILBAUD, S. *Comment New York vola l'idée d'art moderne: expressionnisme abstrait. liberté et guerre froide*. Nîmes: Jaqueline Chambon, 1998.
- HEINICH, N. *Pour en finir avec la querelle de l'art contemporain*. Paris: L'Echoppe, 1999.
- _____. *De la visibilité: Excellence et singularité en régime médiatique*. Paris: Gallimard, 2012.
- HEST, V. F. *Territorial factors in a globalized art world? The visibility of countries in international contemporary art events*. Rotterdam: ERMeCC, 2012.
- LEE, B. *On every new shadow* (catalogue of exhibition). Paris: Fondation Cartier pour l'art contemporain, 2007.
- MARTIN, J.-H. *L'Art au large*. Paris: Flammarion, 2012.
- _____. *Magiciens de la Terre* (catalogue of exhibition). Paris: Musée National d'Art Contemporain, 1989.
- MCANDREW, C. *Globalisation and the art market: emerging economies and art trade in 2008*. Maastricht: The European Fine Art Foundation. TEFAF, 2009.

- MICHAUD, Y. *L'artiste et les commissaires*: quatre essais non pas sur l'art contemporain mais sur ceux qui s'en occupent. Paris: Hachette Littératures, 2007. (collection Pluriel).
- _____. *La crise de l'art contemporain: utopie, démocratie et comédie*. Paris: Presse universitaire de France, 1997.
- _____. *Critères esthétiques et jugement de goût*. Paris: Jacqueline Chambon, 1999.
- _____. *L'art à l'état gazeux: essai sur le triomphe de l'esthétique*. Paris: Hachette Littératures, 2003.
- MILLET, C. *D'artpress à Catherine M. Entretien avec Richard Leydier*. Paris: Gallimard, 2011.
- _____. *L'Art contemporain: Histoire et géographie*. Paris: Flammarion, 2006.
- MOULIN, R. *L'artiste, l'institution et le marché*. Paris: Flammarion, 1997.
- _____. *De la valeur de l'art*. Paris: Flammarion, 1995.
- MOURA, J.-M. *La littérature des lointains: Histoire de l'exotisme européen au XX^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 1998.
- _____. *Lire l'exotisme*. Paris: Dunod, 1992.
- MURAKAMI, T.; KELMACHER, H. *Takashi Murakami*. Edited on the occasion of the exhibition at Fondation Cartier pour l'art contemporain and Serpentine Gallery. Paris. London, 2002.
- OLIVA, A. B.; GU, D.; MAGGIO, G. D.; FEI, D.; KIM, S.-D. *Asiana: Contemporary Art from Far East*. Edited on the occasion of the exhibition at the Palazzo Vendramin Calergi. Milan: Fondazione Mudima in cooperation with Venice Municipality the Cultural Council, 1995.
- QUEMIN, A. *Le rôle des pays prescripteurs sur le marché et dans le monde de l'art contemporain*. Paris: Rapport au ministère des affaires étrangères, 2001.
- _____. *L'art contemporain international: entre les institutions et le marché*. Paris: Jacqueline Chambon/Artprice, 2002.
- _____. *L'illusion de l'abolition des frontières dans le monde de l'art contemporain international: La place des pays "périphériques" à "l'ère de la globalisation et du métissage"*. Paris: Université de Marne-la-Vallée, 2002.
- _____. *Les Stars de l'art contemporain*. Paris: CNRS, 2013.
- SANDLER, I. *Le triomphe de l'art américain: les années 60*. Translated by Frank Straschitz. Tome 2. Carré (ed.), 1990.
- SEGALIN, V. *Essai sur l'exotisme*. Paris: Le Livre de Poche, 1999.
- SMITH, K.; ULRICH OBRIST, H.; FIBICHER, B. *Ai Weiwei*. New York: Phaidon, 2009.
- STRÖTER-BENDER, J. *L'art contemporain dans les pays du "Tiers monde"*. Translated by Olivier Barlet. Paris: L'Harmattan, 1991.
- THORNTON, S. *Seven days in the art world*. New York: W. W. Norton & Company, 2009.
- TODOROV, T. *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989.
- WEIWEI, A. *Ai Weiwei's Blog: writings, interviews and digital rants, 2006-2009*. Edited and translated by Lee Ambrozy. Cambridge: The MIT Press, 2011.

ARTICLES

- CAVALCANTI, P.; SIMIONI, A. Des diasporas du moderne: les artistes brésiliens à Paris dans les années 1920. *Art et société*. Marseille: OpenEdition Press, 2016.
- GROYS, B. The Global Issue: a symposium. *Art in America*, New York, July 1989.
- HASKI, P. La vie sous surveillance: rencontre avec Ai Weiwei à Pékin. nov. 3, 2013.

- JOYEUX-PRUNEL, B. L'internationalisation de la peinture avant-gardiste. De Courbet à Picasso: un transfert culturel et ses quiproquos. *Revue historique*. Presses Universitaires de France, 2007/4 n. 644.
- LINVILLE, K. Sonsbeek: speculations. impressions. *Art in America*. Oct., 1971.
- MARQUES, L.; CONDURU, R.; MATTOS, C.; ZIELINSKY, M. Does Brazilian art exist?. *Perspective*, 2013. [Online]. 2 | 2013. Posted on June 30, 2015. Accessed on October 01, 2016. URL: <http://perspective.revues.org/3879>.
- NAPACK, J. Young Beijing. *Art in America*. june-july, 2004.
- MOTHERWELL, R. 14 Americans. Dorothy Miller. MOMA. New York. 1946.
- MORRIS, R. The art of existence: three extra-visual artists: works in process. *Art in America*, jan. 1971.
- PINCUS-WITTEN, R. Christopher Wilmarth: a note on pictorial sculpture. *Art in America*, may. 1971.
- PINCUS-WITTEN, R. Eva Hess: post-minimalism into sublime. *Art in America*, nov. 1971.
- QUEMIN, A. La Chine et l'art contemporain: l'arrivée de l'Empire du Milieu dans le monde et sur le marché de l'art. In: BRET, J.-N. et MOUREAU, N. (Dir.). *L'art. l'argent et la mondialisation*. Paris.: L'Harmattan, 2013.
- _____. Montrer une collection internationale d'art contemporain: la place des différents pays sur les cimaises du Centre Pompidou. article published in *Trente ans d'histoire Centre Pompidou*. Paris, 2007.
- RICHAUDEAU, F. La culture des mass media. *Communication & Langages*, 14°, 1972.
- TUCHMAN, P. An interview with Robert Ryman. *Art in America*, may. 1971.

SELECTED INTERNET SITES

- DAWEI, F.; GUO-QIANG, Cai. To dare to accomplish nothing. Thames & Hudson et Fondation Cartier pour l'art contemporain. Londres, 2000 [Online] Available from: <http://www.caiguoshi.com/pdf/interviews/cartierbook.interview.fei.lo.pdf>.
- LEE, W.-Y. With money and fame. Takashi Murakami has it all Prominent contemporary artist holds 'petite' retrospective at Plateau. Samsung Museum of Art. with new works. *The Korea Herald*. July 3, 2013. [Online] Available from: <http://www.gagosian.com/artists/takashi-murakami/artist-press>.
- <http://www.perrotin.com>
- <http://www.gagosian.com>
- <http://aiweiwei.com>
- <http://www.lisongallery.com/artists/ai-weiwei>
- <http://rue89.nouvelobs.com/2013/11/03/vie-sous-surveillance-rencontre-lartiste-ai-weiwei-a-pekkin-247162>
- <http://maryboonegallery.com/exhibitions/2011-2012/Ai-Weiwei/gfx/WEIWEI%20press%20release.pdf>
- <https://www.centrepompidou.fr/media/document/76/0c/760c5088545064300fd13242e9332aco/normal.pdf>

SELECTED INTERNATIONAL ART MAGAZINES

Art in America, 1979, Jan. Feb.

Art in America, 1985, Jan.

Art in America, 1995, Oct.

Art in America, 2001, Jan.-Feb.

Art in America, 2002, May.

Artpress, 2007, Feb.

Flash Art, 2008, may/jul,

Flash Art, 1970, 17º Apr./Mar.

Flash Art, 1993, Oct.

Artforum, 1980, Apr.

D'a terra devastada à tempestade: José Paulo Moreira da Fonseca e a recepção poética de Eliot na lírica brasileira dos anos 1950

[*From the waste land to the storm: José Paulo Moreira da Fonseca and the poetic reception of Eliot in Brazilian poetry of the 50s*

Vagner Camilo¹

RESUMO • O marco significativo da primeira recepção, entre nós, de T. S. Eliot, seja como crítico, seja como poeta, data da *geração de 45*. Este artigo examina um dos momentos representativos do diálogo intertextual, em particular, com *The waste land* (1922): trata-se do poema “A tempestade”, do poeta-pintor José Paulo Moreira da Fonseca (1922-2004). Em virtude de seu *duplo e uno ofício*, Fonseca estende, ainda, o diálogo, em seu poema, ao campo das artes plásticas, por meio da *écfrase*, especialmente com Giorgione e Velázquez. • **PALAVRAS-CHAVE** • José Paulo Moreira da Fonseca; T. S. Eliot; *The waste*

land; Giorgione; Velázquez. • **ABSTRACT** • The first reception of T. S. Eliot, whether as critic or poet, in Brazil dates from *Generation of '45*. This article examines one representative moment of the intertextual dialogue with *The waste land* (1922): it is the poem “A tempestade” (“The storm”) of the poet-painter José Paulo Moreira da Fonseca (1922-2004). Because of his double talent, Fonseca also extends the dialogue in his poem to the painting (through *ekphrasis*), especially with Giorgione and Velázquez. • **KEYWORDS** • José Paulo Moreira da Fonseca; T. S. Eliot; *The waste land*; Giorgione; Velázquez.

Recebido em 30 de setembro de 2017

Aprovado em 19 de março de 2018

CAMILO, Vagner. D'a terra devastada à tempestade: José Paulo Moreira da Fonseca e a recepção poética de Eliot na lírica brasileira dos anos 1950. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 389-416, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p389-416>

1 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

*Que cidade
existe livre do assédio?*
(José Paulo Moreira da Fonseca, “Miserere”)

O marco significativo da primeira recepção de Eliot no Brasil data da *geração de 45*. No mais das vezes, identifica-se essa recepção inaugural com o debate em torno das ideias críticas do autor de *The sacred wood* (1920), notadamente sua concepção de *tradição e talento individual*, de *clássico* e de *correlato objetivo*. O que menos se evidencia, todavia, nesse período, é sua recepção poética, em especial entre os integrantes da referida geração. Sem buscar inventariá-la aqui, creio que um dos momentos representativos do diálogo intertextual, em particular com *The waste land* (1922), esteja no poema “A tempestade”, do hoje esquecido poeta-pintor José Paulo Moreira da Fonseca (1922-2004).

A TEMPESTADE (1950-1955)²

A Willy Lewin,
Como testemunho de fraternal amizade³

J.P.

“Andromaca –
Quid petam praesidi aut exequar, quove nunc
Auxilio exili aut fugae freta sim?”

Q. Ennius

2 Utilizo, como texto base, a primeira edição do poema: FONSECA, José Paulo Moreira da. *A tempestade e outros poemas* (1950 a 1955). Rio de Janeiro: Organização Simões Ed., 1956. Nas próximas notas, aponto as alterações feitas na segunda edição do poema.

3 Na versão da *Antologia poética* (doravante indicada como AP), que traz a segunda edição do poema, a dedicatória muda para: “a Willy Lewin e Ruggero Jacobbi”. Desaparece a expressão: “Como testemunho de fraternal amizade”. Ver: FONSECA, José Paulo Moreira da. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: Leitura, 1965, p. 60.

PAISAGEM

Ainda não desceu a chuva. Como um leopardo
 O mundo nos espreita nessa lívida luz.
 Como um leopardo, os morros
 E pedras do edifício e portas e janelas
 Denunciam a culpa. Invisíveis pupilas,
 Invisível fúria. A árvore possuída pelo vento
 Se verga para o chão numa vertigem de areia e se crispa
 À maneira da mulher defendendo o leito violado.

Não toquemos em tesoura, agulha
*Ou qualquer utensílio de metal*⁴. Um pássaro
 Na gaiola se debatia entre os pequenos fios.

Jamais atribuas o teu sobressalto
 A esta folha de zinco infrenemente arrastada pelas ruas
 Nem ao estalido das vidraças.

O trem que passa sobre as campinas da noite,
 A despedida no cais, a mesa rolante levando
 O adormecido à sala de cirurgia, os telefonemas da madrugada,
 Estas árvores convulsas – não lhes atribuas o teu sobressalto.

Difícil é ouvirmos o rádio, a estática impede.
 Eis que os bichos da casa buscam nosso convívio,
 Encostam-se no recôncavo de algum móvel.
 Se dermos ao cão o brinquedo costumeiro
 Ele nem o verá, com os olhos fixos na imperceptível distância.

Uma jovem procura se abrigar.
 Uma jovem amamenta o filho,
 Além: o canal de águas mortas,
 Um silencioso casario, a folhagem amedrontada.

Que tenta guardar esse pastor ou barqueiro
 De roxo manto? Que tenta guardar Giorgione de Castelfranco?
 Que vale guardar? Que nos importa guardar?
 Que nos importa?

O ruído é de silvos e buzinas, breve
 Escutaremos a chuva,
 O seu ríspido timbre sobre os telhados,
 Breve o curso dos rios há de correr lamacento.

4 No original, as falas de diferentes vozes são destacadas em negrito. Optamos pelo itálico em respeito às normas da revista.

Não é isso que temes, as nuvens de fogo
Se esvairão no éter, a derradeira rajada
Quase tranquilamente será sorvida pelo surdo bueiro.

II

A QUEDA DE BABILÔNIA

ISAÍAS

Assim me falou o Senhor:

“Põe uma sentinela

Para que anuncie o que há de ver.

Verá cavaleiros, dois a dois, sobre corcéis,

Cavaleiros sobre jumentos,

Cavaleiros sobre camelos.

E há de olhar com atenção, com grande atenção.”

E disse-me a sentinela:

“Caiu! Babilônia caiu!

E todas as estátuas de seus deuses

Foram quebradas sobre a terra.”

CORO

Esta cidade noturna que fundamos:

Ei-la suspensa, caindo, ei-la

Que naufraga em mar sem lembrança.

Esta cidade não é nossa, não se pertence,

Noturna, frágil, à mercê das sombras.

Esta cidade noturna que fundamos.

UM QUALQUER

Construí minha casa, o dinheiro

Foi pago com lisura. Construí

Aos poucos, o úmido cheiro de cimento

Era limpo e confortante. Nenhuma dúvida nos documentos.

É um amparo sentir o aconchego

Das paredes, ver essas coisas fiéis

Que há tanto me acompanham: o tapete

Cujo desenho já sei de cor, a xícara

De louça anil que tem uma pequena falha, o sereno

Rumor do relógio. Construí a casa

Para mim e para meus filhos.

ISAÍAS

Quem mediu as águas no vazio de sua mão,

E estimou as distâncias com o braço,

E pesou montanhas e outeiros numa balança?

CORO

Nosso lamento se ergue nos muros de Babilônia.
Nossa voz se confunde
Com o murmúrio do Eufrates e do Tigre.
Essas águas que se perdem, esses muros
Que vemos ilesos e vemos em escombros,
Esse tropel que há de tornar da caça
Que corre aos nossos olhos e que já se foi.
Celebremos a infinda alegoria,
As mãos que do vazio modelam o vazio,
Apenas um gesto sobre a argila inexistente.
Êbrios oleiros e os seus cântaros de sono.

UM QUALQUER

Construí minha casa
Aos poucos, em terra firme.

CORO

Lamentemo-nos, irmãos.

O AEROMOÇO

Não se preocupe, minha senhora.
São exímios no voo cego. Chega a se tornar
Mais seguro. Não fique atemorizada, em poucos momentos
Desceremos no aeroporto. Descanse
E leia o Paris-Match.

A PASSAGEIRA

Só em terra me sentirei segura. Só em terra.
Nem posso ver a revista. O senhor garante que não há perigo?
Só em terra.

ISAÍAS

Quem pesou montanhas e outeiros numa balança?

CORO

A mesa rolante levando o adormecido
À sala de cirurgia, aqueles silenciosos
Corredores, o manso rumor das roldanas⁵. No saguão,
De gosto banal, a família aguarda o desfecho.
Doutor, o senhor garante que não há perigo?

Que cidade existe livre do assédio?

5 Na AP consta “rodas” (p. 66).

De que vale defendermos o Bósforo, se vencidos enfim seremos?
Toda a noite é povoada de incêndios.
Cavaleiros, dois a dois,
Homens da guerra sobre noturna planície.
Caiu! Babilônia caiu!
Quem pesou montanhas⁶ e outeiros numa balança?
Que poderemos guardar? Que nos cumpre guardar?

III

VIAGEM À TEMPESTADE

Uma noite qualquer, bem me recordo,
Um momento como os outros – o mundo se transfigurou
E surgiu-me feito um nimbo de trevas em torno ao vazio.
Senti com as roupas desfeitas
O opróbrio do leproso que em si descobre a doença.

Sobre o abismo infindo,
Sobre o clamor do silêncio
Naufraguei, em vão buscando o manso dorso de uma vaga,
Em vão tateando o gume de uma penha
Que ferindo pendesse-me o corpo. Gritei
Sem ouvir a voz, e perto
Crescia a sombra de muitos gritos emudecidos.

Eurídice! Eurídice morta!
Ainda a vejo em mim desejando amparo.
Aonde a imagem que modelava o sol?
Aonde as madeixas afagando o vento?
A figura amada, jovem, abandonou-me.
Como Eurídice eu estava só, e tudo que acontecia
Era a minha solidão, era eu assistindo minha solidão
Sem as afáveis cortinas do sono.

Os espelhos atraem o raio
Cubram a todos com um pano ou uma colcha.
Aquele momento como os outros,
Diego Velázquez retrata o menino de Vallecas.
Ao longe, a treva de⁷ Guadarrama, e os olhos do anão
Nada parecem ver, seus lábios são como os de alguém que morresse.
Talvez mais tarde se tenham rido.
Que importa o riso? Que é o riso? Que nos importa?

6 Na AP consta “as montanhas...” (p. 66).

7 Na AP, consta “treva da Guadarrama” (p. 69).

O louco se ri da solidão
Ignorando sua loucura, ignorando
Que se encontra só. *Se comeres desse fruto*
Serei como deuses. A vidrada cúpula da loucura,
Aquele cinza tão cruel, um brilho que cega, os loucos
Eu os vejo dançar sobre o gelo, os pés sangrando,
Alguns rolam em postura indigna,
As camisolas sujas do excremento. *Somos reis!*
Somos deuses! Curva-te e beija a nossa mão.
O riso fenece nos corredores de neve.
É a lua, é a lua – confessou-me um deles – *que nos ilumina*
Desse modo tão desolado. Eu já levei seu archote
Por vales desconhecidos. É a lua, a minha irmã lua.

Não atribuas o teu sobressalto
À folha de zinco infrenemente arrastada pelas ruas.

Os espelhos atraem o raio
Cubram a todos com um pano ou uma colcha.

IV

EPÍLOGO

À direita erguem-se alguns edifícios, à esquerda
Uma rua arborizada, no fundo o montículo
Com casario e antenas.

Ainda não desceu a chuva,
Como um leopardo o mundo nos espreita
Nessa lívida luz. Qualquer nuvem mais escura
Ou talvez uma centelha dê início ao drama.
Da distância vem o vento que flameja o pó,
Da distância: aquele surdo rumor que se embebe na terra.
Em desalinho uma jovem procura se abrigar.

As fibras de teu coração clamam
Leopardo! Configura a imagem que nos espreita,
Os olhos acesos na noite, a tímida fuga das lebres.
Leopardo! é possível que o descubras
Naquele beco ou mesmo nos escombros
Desse velho hotel em demolição. O certo
É que sabes de sua existência, ela se encravou em ti
Feito a farpa que entumece a mão e queres arrancar.

A camponesa intranquila percebe o exército
Que se aproxima. Pelo oriente, fumos
Falamos do incêndio de todas as searas. Na véspera
Aparecera entre os moinhos um novilho coberto de sangue.

Fugir. Para onde fugir? *Não toquemos em tesoura,
Agulha ou qualquer utensílio de metal.*

Vês no sombrio céu o luzir das antenas,
Os derradeiros aviões que buscam seguro pouso,
As rajadas inquietas, clarões súbitos. Invisíveis
Pupilas, invisível fúria.

Alguém dirige o automóvel pelos meandros da noite.
O motor não deve falhar, não pode falhar nesse ermo
Tão cheio de perigos. Os faróis na neblina
Aclaram esquivas formas. Não teriam força
Para contê-las. Ansiosos querem ouvir
Os rumores do lugarejo. Ansiosa a mulher amamentando
Espera guardar o filho sob a tormenta.

À direita: os edifícios, à esquerda: a rua arborizada.
O mundo nos espreita nessa lívida luz, o montículo,
As pedras do casario, as portas e janelas dizem
Da nossa culpa. Todos fogem, desejam se amparar,
O perigo em todos se encravou. Imenso
É o mundo e a treva, imensa é a luz.
Que poderemos guardar?
Que nos cumpre guardar? Que nos exige
O sobressalto? Que somos? Que nos cumpre ser?

A jovem em desalinho procura abrigo.

O título do poema evoca, de pronto, toda uma tradição poética e pictórica dedicada à representação do *sublime* na natureza (notadamente a vertente do *sublime dinâmico*, em termos kantianos), que alcançou seu maior momento no romantismo, inclusive entre nós. Entretanto, não há aqui a dualidade de sentimentos, o misto de fascínio e temor que caracteriza o sublime romântico. A ameaça da tempestade desperta nos versos acima uma só ordem de sentimento, de que tratarei no devido momento.

Sobre a mencionada recepção eliotiana no poema, foi Ruggero Jacobbi quem chamou a atenção para ela numa das primeiras apreciações de “A tempestade”:

Este poema, partindo de ambições e influências eliotianas (*The Waste Land*), é o mais sério esforço, feito até hoje por um poeta brasileiro, de interpretar por dentro a condição humana, e especialmente a condição histórica do homem moderno e, mais ainda, a condição do burguês ocidental no mundo das entreguerras [...] Diante deste poema, sentimo-nos reconduzidos à mais antiga noção de canto, de narração, de tragédia, de coro; voltamos a saber o que é poesia, fora da deleitação marginal.

José Paulo Moreira da Fonseca encontra, no fim de um longo caminho do abstrato ao concreto, sua condição de confessor social, humanista e cristão⁸.

No final da presente abordagem, voltarei a essa interpretação “por dentro” que o poema promove, segundo o crítico italiano. Por ora, detenho-me em outros dois aspectos destacados por ele, começando por notar que a transição (ou convergência) entre abstrato e concreto, entre transcendente e imanente, só à primeira vista irreconciliáveis, foi insistentemente apontada na obra de Moreira da Fonseca pelos intérpretes tanto de sua poesia, quanto de sua pintura, ambas, segundo Carlos Drummond de Andrade, marcadas pelo “rigor modulado que exercita em seu duplo ou uno ofício”⁹. Mas ao mesmo tempo que Drummond fala de uma realidade que “transcende o real”¹⁰ configurada na obra do poeta-pintor, e que o próprio Moreira da Fonseca sintetiza sua criação como fruto de um “ato de amor” que atinge uma plenitude capaz de libertá-lo “das vicissitudes do tempo”, Telênia Hill¹¹ diz que o percurso de sua criação define-se pelo “trajeto da imanência”. Ao definir a “vocação de pensador metafísico” do poeta, Vamireh Chacon¹² sugere “algo como um humanismo religioso existencial”¹³ que começou se manifestando episodicamente e tornando-se mais explícito no correr de sua obra, embora de tal maneira que o poeta “consegue manter-se religioso no patamar do misticismo sob controle de uma clara razão mediterrânea”¹⁴. Por último, vale citar a síntese de sua trajetória feita por um crítico espanhol de sua obra:

[...] Esta mesma trajetória sempre flutuante entre a estética e o testemunho comprometido, entre a metafísica e a dialética inclusive, tão própria de um cristão sincero, se acusa ainda mais em seu livro *Sequência*, publicado em 1962 e no qual o autor se destaca como um dos melhores poetas maduros da chamada *geração de 45*. Estamos, portanto – se disse de Moreira da Fonseca – ante um lirismo que não se quer abstrato,

8 JACOBBI, Ruggero. Um poeta brasileiro (II). *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 25 de maio de 1957. Excerto reproduzido em: FONSECA, José Paulo Moreira da. *Cores e palavras*. 2. ed. Edição bilingue, com tradução para o inglês de Richard Spock. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1983, p. 146.

9 DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos apud FONSECA, José Paulo Moreira da. *Cores e palavras*, op. cit., p. 10.

10 Para se ter alguma noção do valor conferido por Drummond à obra do poeta-pintor, reproduzo o excerto de provável crônica publicada no *Jornal do Brasil* de 14/7/1981, utilizada como epígrafe em: FONSECA, José Paulo Moreira da. *Cores e palavras*, op. cit. “[...] – Nós estávamos combinando a decoração do apartamento, sabe? Essa coisa gostosa de fazer planos, botar aqui um móvel aconchegante, ali um quadro do José Paulo Moreira da Fonseca, daqueles em que a realidade transcende o real, atinge o mistério profundo das coisas. Se bem que ainda nem tínhamos apartamento [...]”.

11 HILL, Telênia. *O trajeto da imanência: reflexão sobre José Paulo M. F. pintor e poeta*. Rio de Janeiro: Antares, 1981.

12 CHACON, Vamireh apud FONSECA, José Paulo Moreira da. *Cores e palavras*, op. cit., p. 11.

13 Diz ainda do poeta: “é ético sem se tornar moralista, por isto pode ser chamado de existencial”. FONSECA, José Paulo Moreira da. *Cores e palavras*, op. cit., p. 156.

14 Ibidem.

que se prefere situado, localizado, concreto. Lirismo que repudia a torre de marfim e que procura penetrar o mais profundo da condição humana. Trata-se de uma poesia *vital*. Poesia que não se admite alienada, que sabe viver e experimentar as contradições do nosso tempo¹⁵.

Em relação ao aspecto formal destacado por Jacobbi, de fato, o poema é estruturado segundo certos recursos característicos da tragédia, como se vê no canto II, com as vozes do coro¹⁶ da Babilônia alternando com a do profeta Isaías e de personagens, cronologicamente, ligados à contemporaneidade do poeta. Além disso, em virtude da estratégia de despersonalização eliotiana, de que tratarei adiante, o poema põe em cena uma série de outras vozes nos demais cantos, interagindo de forma dramática.

Passemos à descrição do poema, que integra o volume intitulado *A tempestade e outros poemas*, datados de 1950 a 1955, e publicado em 1956 no Rio de Janeiro, na Coleção Rex da Organização Simões Editora, sinalizando algumas de suas estratégias eliotianas. Vale notar que, embora os demais poemas aí recolhidos aparentem autonomia em relação a este que dá nome ao volume, percebe-se certos procedimentos afins. É o caso da persistência do mesmo tom ou estilo e a fusão de vozes distintas em alguns poemas, havendo um deles, “Miserere”, que repete o verso (citado aqui em epígrafe) de “A tempestade”, além da referência a um clima de ameaça e catástrofe pairando sobre um cenário impreciso e uma indefinida rota de viagem descrita de trem e carro, depois do pouso em um hotel. Em mais de um momento do livro, também, há o emprego das indagações éticas ou existenciais que pontuam esse longo poema.

Em termos de estratégia de composição, ressalte-se a retomada de expressões ou versos inteiros (como as advertências sobre os cuidados com espelhos e objetos de metal, em virtude dos raios ou trovões), ajudando a cerzir o tecido propositadamente esgarçado do poema. As frases repetidas são, por vezes, deslocadas para uma voz distinta da que as pronunciou originalmente, ressignificando-as. Ao lado dessa recorrência, destaque-se outra estratégia, presente em menor grau, de disseminar certas imagens aparentemente soltas, que, logo em seguida, são retomadas de forma mais ordenada e ganham uma conexão clara, como a menção à mesa rolante levando o adormecido à sala de cirurgia e os telefonemas da madrugada...

No que concerne à linguagem e ao estilo, “A tempestade” dista da dicção eliotiana, que é aparentemente mais prosaica, por se valer de um vocabulário trivial, condizente com a aridez descrita (a suposta *devastação* decorrente da Primeira Guerra Mundial). Como lembra Wright, aplicando palavras emprestadas de Wordsworth em outro contexto: o que temos em *The waste land* é “a linguagem real dos homens em vívida situação”¹⁷.

15 O comentário crítico é de Gabino-Alejandro Carriedo, datado de Madrid, junho de 1965. Foi reproduzido em: FONSECA, José Paulo Moreira da. *Cores e palavras*, op.cit., p. 146.

16 A composição coral também comparece em outro poema do livro *A tempestade* (op.cit., p. 109-110). Trata-se de “Narração”.

17 WRIGHT, George T. The transformation of a personality. In: _____. *The poet in the poem. The personae of Eliot, Yeats, and Pound*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1962, p. 76.

Também não parece haver em “A tempestade” o que o mesmo Wright observa sobre a “fala” eliotiana: ela reflete “a aspiração e o desespero do falante, sua capacidade para o êxtase e para o humor, sua união de sentido e sensibilidade que o faz um homem representativo”¹⁸. Ainda que possa haver momentos de desespero dos falantes em “A tempestade”, ele não é contrabalançado pelo humor. Pode-se, talvez, julgar que o comentário do aeromoço no canto II traga alguma impressão de humor ou ironia, quando responde ao desespero da passageira do avião, em meio aos trovões e turbulências: “Não fique atemorizada [...] Descanse/ E leia o Paris-Match”. Mas não só o humor é incerto, como também seria a única exceção nesse registro. Mesmo a incorporação de crenças populares que cercam a tempestade e de falas corriqueiras de personagens como “Um qualquer” ou dos que interagem com o bufão no canto III, expondo sua condição degradada, não parece visar, como em Eliot, “a reprodução deliberada dos tons da fala casual”¹⁹. Elas acabam sendo reabsorvidas pela dicção geral, num tom mais grave, elevado.

Anos depois, em versos de “No campo aceso das palavras”, Moreira da Fonseca viria afirmar: “A poesia se constrói com o barro fértil das palavras usuais. É fala densa e não arabesco verbal”²⁰. Apesar de mais variado e distendido, o registro poético que ele emprega em “A tempestade” não parece se afastar completamente do de seus contemporâneos de geração. Sem se confundir, é certo, com o tom dominante, exacerbadamente retórico em muitos casos, pode-se dizer, com respaldo de Sérgio Buarque de Holanda – crítico ferrenho da *geração de 45*, embora sempre nutrindo certa simpatia pela poesia de Moreira da Fonseca –, que a linguagem poética de “A tempestade” instala-se a meio caminho entre o *demótico* e o *hierático*²¹.

Em termos de paratextos, “A tempestade” traz uma dedicatória e, sobretudo, uma epígrafe que vale destacar. Moreira da Fonseca dedicou seu poema, originalmente, apenas a Willy Lewin, crítico pernambucano atuante no contexto literário do Recife, cuja biblioteca particular e cuja formação literária foram decisivas a João Cabral²². Quando reeditou “A tempestade” em sua *Antologia poética*, Moreira da Fonseca viria estender a dedicatória ainda ao próprio Ruggero Jacobbi, certamente em vista dessa primeira recepção crítica do poema.

Com relação à epígrafe, que parece conter uma das chaves de leitura dos versos,

18 Ibidem.

19 Ibidem.

20 FONSECA, José Paulo Moreira da. *Cores e palavras*, op.cit., p. 84.

21 O *demótico* é forjado por Sergio Buarque com base nas palavras de Eliot em “The music of poetry”: “A poesia não há de afastar-se muito da linguagem que falamos e escutamos todos os dias [...] ela não se pode permitir uma perda de contato com o instável idioma do trato comum”. Apud HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Rebelião e convenção* – II. In: _____. *O espírito e a letra: estudos de crítica literária II (1948-1959)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 506-507.

22 Cf. depoimento de Edson Nery da Fonseca: “João Cabral de Melo Neto, grande poeta brasileiro e meu amigo, costuma dizer que é formado em letras pela biblioteca de Willy Levin, outro intelectual recifense que possuía grande e selecionada biblioteca”. ALMEIDA JÚNIOR, Oswaldo Francisco. Edson Nery da Fonseca. Maio/2004. INFOhome. Geral. Disponível em: <www.ofaj.com.br/experiencias_conteudo.php?cod=3>. Acesso em: fev. 2017.

Moreira da Fonseca retrocede à mitologia, tal como Eliot. Todavia, em vez da Sibila do *Satiricon*, que aparece na epígrafe de *The waste land*, “suspensa dentro de uma ampola” e ansiando pela morte, temos agora uma Andrômaca cativa, desesperada por não encontrar apoio para fuga segura. Assim como essa famosa troiana já fizera sua aparição num poema inaugural da modernidade poética, em “A tempestade”, Moreira da Fonseca enfatiza o desamparo da cativa, decorrente mesmo do exílio, alegoricamente evocado por Baudelaire em “Le cygne”.

Entre as várias representações de Andrômaca, Moreira da Fonseca extraiu sua epígrafe de uma das tragédias desaparecidas de Quintus Ennius:

*Quid petam praesidi aut exequare, quove nunc
Auxilio exilia ut fugae freta sim?*

[Que tipo de proteção hei de buscar ou alcançar?
Ou com que auxílio agora poderei contar, no exílio ou na fuga?]

O fragmento acima foi preservado e exaltado por Cícero como exemplo de potência cênica, simplicidade, pausa eficaz e imagem patética. Sobre essa passagem do poeta e dramaturgo romano, diz Joaquín Balcells Pinto:

Do triste destino das mulheres de Troia, sua grandeza moral, crueldade e despotismo dos vencedores, formou Eurípides As troianas, Hécuba e Andrômaca. Estas duas foram traduzidas por Ênio à sua maneira rude, mas sincera e comovente como o original. [...] A situação de Andrômaca cativa (*Andrómacha aechmalatis*) ante Menelau, sozinha, abandonada por toda a sua família que morreu em Troia combatendo seus muros, preenche a heroína de abatimento; mas, logo, a recordação da grandeza do passado, encontra em seu espírito uma energia de dor que irrompe apaixonada, comovente...²³.

Pode-se avaliar a força poética de Ênio nesse lamento habilmente graduado, cujo tom, como música, “aumenta, enfraquece, eleva-se, varia e distingue-se”, conforme diz Cícero, reportando-se à passagem citada por Moreira da Fonseca. Vale complementar o trecho da epígrafe com o final da fala de Andrômaca nesta passagem:

Órfã estou de muros e de cidade. Aonde irei? De quem me acercarei? Não tenho em casa altares pátrios, que jazem destruídos e disseminados; os templos têm ardido em chamas, os elevados muros estão abrasados e deformados com suas travas de abeto destruídas²⁴.

Essa condição de desamparo configurada pela heroína trágica da epígrafe repercutirá na das personagens que surgem ao longo dos cantos de “A tempestade”.

Antes de repassarmos mais detidamente os quatro cantos (I – Paisagem; II – A

23 PINTO, Joaquín B. *Ennio. Estudio sobre la poesía latina arcaica*. Barcelona: Casa Editorial Estvdio, 1914.

24 ENNIO, Quinto. *Fragmentos* Trad. Manuel Segura Moreno. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.

queda de Babilônia; III – Viagem à tempestade; e IV – Epílogo), vale um comentário sobre as referências espaçotemporais do poema. Talvez se possa estender ao poema de Moreira da Fonseca a definição de Joseph Frank, valendo-se da célebre expressão poundiana: trata-se de “um complexo intelectual e emocional apreendido em um instante do tempo”²⁵. Nesse sentido, “A tempestade”, assim como *The waste land*, é concebida para ser lida não como narrativa temporal e sim como uma forma espacial²⁶.

O poema de Moreira da Fonseca opera com a sobreposição de referências temporais, fundindo presente e passado, a urbe moderna e a cidade bíblica com o coro de vozes pranteando junto aos muros da Babilônia e o profeta Isaías anunciando o fim dos tempos. A imprecisão na referência espacial talvez se dissipasse um pouco se observássemos que uma passagem de “A tempestade” foi transposta, *ipsis litteris*, de outro poema de Moreira da Fonseca dedicado à fundação da cidade de “São Sebastião do Rio de Janeiro”:

Esta cidade noturna que fundamos:
Ei-la suspensa, caindo, ei-la
Que naufraga em mar sem lembrança.
Esta cidade não é nossa, não se pertence,
Noturna, frágil, à mercê das sombras.

Esta cidade noturna que fundamos²⁷.

Publicado em *Dois poemas* (livro imediatamente anterior, que saiu em 1951), a urbe moderna de que trata esse último poema é contraposta à cidade histórica, preservada da ação do tempo, que é Petrópolis, a que Moreira da Fonseca viria a dedicar toda uma série de elegias. Esse contraponto é algo ainda a se investigar em sua obra, mas deixo para outro momento. Por enquanto, cumpre apenas assinalar que, na transposição da referida estrofe, a referência específica à antiga capital não persiste nos versos de “A tempestade”. Talvez, no máximo, interesse a Moreira da Fonseca sustentar certa ambivalência, na alusão implícita ao Rio, apenas para o leitor familiarizado com sua poesia. Mas é certo que o apagamento das referências contidas desde o título a “São Sebastião do Rio de Janeiro” parece atestar o desejo do poeta de configurar, em termos mais gerais, uma *urbe* moderna, inespecífica, da qual ele tratará de aproximar personagens ou sobrepor figurações babilônicas.

Nesse sentido, poderíamos supor o desejo de Moreira da Fonseca de configurar algo como a “*unreal city*” de Eliot, mas sem que com isso pudéssemos balizar integralmente as observações de Chapman Sharpe sobre a visão da Londres

25 FRANK, Joseph. A forma espacial na literatura moderna. Trad. Fábio Fonseca de Melo. *Revista USP*, São Paulo, n. 58, jun.-ago. 2003, p. 225-241. p. 229.

26 Além de Frank, veja ainda o que observa Lentricchia a respeito dessa forma espacializada devida à “radical compressão editorial” que Pound imprimiu (e Eliot aceitou) a *The waste land*, transformando o poema na “clássica colagem modernista de penetrante” ou cortante “descontinuidade, que conhecemos”. LENTRICCHIA, Frank. *Modernist quartet*. Cambridge: Cambridge UP, 1994, p. 193-194.

27 FONSECA, José Paulo Moreira da. São Sebastião do Rio de Janeiro. *Dois poemas*. Rio de Janeiro: Cadernos do Nosso Tempo, 1951, p. 36.

contemporânea em *The waste land*, aproximada a outras tantas cidades do presente e do passado, encarnando, inclusive, a associação, dada já etimologicamente, entre Babilônia e Babel, de modo a fazer convergir estranhamento e alienação humana e linguística, além das imagens e sugestões que operam com o par composto por *esterilidade e revitalização* ou *restauração*...²⁸

Com Moreira da Fonseca, Babilônia assume alguns de seus atributos tradicionais, evocados por outros tantos poetas que a aproximaram da cidade moderna como fonte de perversão da vida humana, culpa e degradação moral, respondendo pelo sentimento dominante de exílio, perda, estranhamento, alienação... Em “A tempestade”, contudo, ela não chega à configuração personificada da Babilônia como *mulher decaída*. Tal personificação surge, no discurso bíblico e na literatura inspirada nele, como sombra degradada da cidade virginal que a substituiria, a Nova Jerusalém, ou num plano eterno, aspirando à ordem celestial, a *civitas dei*²⁹. Nada similar comparece de forma explícita em “A tempestade” – a menos que se atribua a isso a *culpa* denunciada em mais de um momento...

Passemos, afinal, à matéria de que se alimentam os versos. O poema descreve o momento que antecede o desabar da tempestade – momento esse que o poeta-pintor voltaria, depois, a retratar plasticamente³⁰. É “Só o trovão seco e estéril e sem chuva” (“*But dry sterile thunder without rain*”) conforme se lê no canto V, “O que disse o trovão”, de *A terra devastada*³¹.

Por conta disso, Moreira da Fonseca recorre não só a todo um imaginário simbólico e mítico, mas também aos temores e crenças populares (algumas cientificamente justificadas) em torno desse fenômeno atmosférico, como é sobremodo o caso das advertências disseminadas nos versos sobre os riscos de se tocar em objetos de metal e deixar espelhos a descoberto:

Não toquemos em tesoura,
Aguilha ou qualquer utensílio de metal
[...]
Os espelhos atraem o raio
Cubram a todos com um pano ou uma colcha.

28 SHARPE, William Chapman. *Unreal cities: urban figuration in Wordsworth, Baudelaire, Whitman, Eliot, and Williams*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1990, p. 104-105.

29 Ibidem, p. 27ss.

30 Refiro-me à tela intitulada *Antes da tempestade*. No mesmo volume em que ela aparece, há uma estrofe poética denominada “Na tempestade”, que reporta a esse mesmo clima anterior ao desabar da tormenta: “vê a beleza do raio/ e os ventos hão de soprar/ as cinzas de teu receio”. Vinculado, ainda, ao clima dominante em “A tempestade”, num cenário urbano, há também os versos de “*Megalópolis/ Vaga luz de chumbo asfixia a cidade/ e as cores desmaiam/ neblina talvez surdo gemido a se perder sobre a febre do mar./ O navegante que passa ao largo fixa os seus olhos e vê um fantasma*”. FONSECA, José Paulo Moreira da. *O pintor e o poeta*. Edição bilingue, traduzida para o inglês por Kerry Shawn Keys e Kern Krapohl. Rio de Janeiro: Spala Ed., p. 114-116 e 137.

31 ELIOT, T. S. *A terra devastada*. Trad. Gualter Cunha. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1999, p. 44-45.

O poema detém-se nos efeitos que os trovões e a ameaça da tempestade produzem sobre seres e coisas, incluindo aqui o rádio, difícil de ouvir devido à estática, além dos animais domésticos. Destaque-se a reação apreensiva do cão, no seguinte excerto:

Difícil é ouvirmos o rádio, a estática impede.
Eis que os bichos da casa buscam nosso convívio,
Encostam-se no recôncavo de algum móvel.
Se dermos ao cão o brinquedo costumeiro
Ele nem o verá, com os olhos fixos na imperceptível distância.

O tom dominante nesse e nos demais cantos é de inquietação, agonia, aflição ou angústia associada ao anúncio de uma tempestade que, obviamente, significa mais do que um fenômeno atmosférico... Na verdade, mais que o registro dos acontecimentos, interessam suas reverberações afetivas – as sensações e sentimentos que eles provocam.

Como em *The waste land*, essa tempestade se arma sem jamais desabar. Interessa ao poeta, justamente, o clima convulso, de apreensão ou “sobressalto” expressamente reiterado e associado à iminência de uma catástrofe. É o prenúncio de uma tragédia cuja motivação reside numa “culpa” que se denuncia por tudo, como enfatiza o polissíndeto empregado no quarto verso, com sua sugestão de acumulação e continuidade:

Ainda não desceu a chuva. Como um leopardo
O mundo nos espreita nessa lívida luz.
Como um leopardo, os morros
E pedras do edifício e portas e janelas
Denunciam a culpa. Invisíveis pupilas,
Invisível fúria.

Essa culpa parece remeter tanto à culpa cristã, quanto ao processo civilizatório e à sociedade degradada. De todo modo, ela aparece personificada na forma de uma ameaça encarnada pela figura do *leopardo*, já à espreita desde a abertura. Ele volta a ser expressamente referido no canto final, embora sua ameaça pareça pairar ao longo de todo o poema:

Ainda não desceu a chuva,
Como um leopardo o mundo nos espreita
Nessa lívida luz. Qualquer nuvem mais escura
Ou talvez uma centelha dê início ao drama.
[...] As fibras de teu coração clamam
Leopardo! Configura a imagem que nos espreita,
Os olhos acesos na noite, a tímida fuga das lebras.
Leopardo! é possível que o descubras
Naquele beco ou mesmo nos escombros
Desse velho hotel em demolição. O certo
É que sabes de sua existência, ela se encravou em ti
Feito a farpa que entumece a mão e queres arrancar.

Nos versos iniciais, como se viu, ele surge como analogia para o mundo que nos espreita sob a luz sombria da tempestade e, logo em seguida, transita dos elementos da natureza para os da civilização, para os morros e pedras do edifício, ao que se somam, no último canto, o beco ou os escombros do velho hotel onde ele pode estar oculto.

As construções soturnas que aí aparecem sugerem o exato oposto do “casario supostamente passadista, mas na verdade reconstituições do ontem, com vistas ao amanhã”, que marca uma fase da pintura de Moreira da Fonseca, onde “há sempre uma janela, ou uma porta, aberta ou entreaberta, indicando a saída, a viagem, a esperança”, com o “sol entrando pelas frestas da casa e rasgando o caminho”³²...

O que temos em “A tempestade”, ao contrário, é um mundo em desagregação, em consonância com o clima de apreensão dominante nos versos. Ele responde por uma condição afim à dos personagens que figuram nos versos: o já referido *desamparo*, denunciado desde a epígrafe, em vista da condição de Andrômaca cativa, ansiando por socorro. Desamparado é também Orfeu – que toma a palavra no canto II, quando reconhece a perda irreparável de Eurídice –, bem como o coro de vozes que pranteiam nos muros da Babilônia, do mesmo modo que a passageira do avião diante da hipótese de queda, em virtude das turbulências provocadas pela ameaça da tempestade. Todos se irmanam, assim, na condição de desproteção, insegurança, desabrigo, postos à mercê de um outro que não atende a seus apelos.... Como diz Jacques André, a frágil vida psíquica do desamparado é aquela “vívida *fora de si*, na desesperada abertura para um outro que não responde”³³...

Para configurar esse clima de apreensão e desespero, o poema, concebido como um tecido de citações e reescritas, toma de empréstimo às vanguardas o recurso da *montagem* ou da *assemblage*, na medida em que institui um diálogo não só com a poesia, tendo Eliot à frente, mas também com a pintura, por meio da écfrase. O poeta reencontra aqui o pintor, por meio do *ut pictura poesis*³⁴.

A interlocução com as artes plásticas se faz logo no canto de abertura, dada a referência expressa à cena e aos personagens do quadro de Giorgione de Castelfranco, igualmente denominado *La tempesta* (1508). Além da referência às personagens da tela, a evocação do cenário e, sobretudo, do “silencioso casario”, talvez mais do que descrever sinestesticamente as casas aparentemente vazias, inabitadas, pode ser

32 Eduardo Portella, em FONSECA, José Paulo Moreira da. *Cores e palavras*, op.cit., p. 145. Várias dessas telas em que vemos janelas e portas entreabertas para um cenário de luz estão reproduzidas nesse volume. A título de ilustração, ver *Porta amarela* (p. 123), *Luz e casas* (p. 127) e *Tempo azul* (p. 129).

33 ANDRÉ, J. Entre angústia e desamparo. *Ágora*, v. 4, n. 2. Rio de Janeiro, 2001, p. 95-109.

34 Antonio Bento já havia evocado a clássica fórmula horaciana, em matéria sobre o poeta-pintor publicada em Última Hora (Rio de Janeiro, 27 jun. 1968): “Há dois mil anos, mestre Horácio já dizia, no seu *Tratado de poesia*, que os pintores e os poetas sempre trabalharam unidos ou foram semelhantes em suas criações. É o que mais uma vez acontece atualmente, quando a pintura de caráter narrativo readquire todo o seu prestígio. Aliás, a pintura de José Paulo sempre esteve ligada à poesia, tanto na fase de suas fachadas, como agora em que o pintor se preocupa com a composição de paisagens maiores, apresentando cidades inteiras”. Artigo republicado como Apresentação (orelhas) a: FONSECA, José Paulo Moreira da. *Diário de bordo*. Edição bilíngue, traduzida para o inglês por Richard Spock. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial/Xerox do Brasil, 1982.

alusão à atmosfera de quietude que tem fascinado tantos intérpretes, em contraste com a ameaça da tempestade prestes a desabar:

Uma jovem amamenta o filho,
Além: o canal de águas mortas,
Um silencioso casario, a folhagem amedrontada.
Que tenta guardar esse pastor ou barqueiro
De roxo manto? Que tenta guardar Giorgione de Castelfranco?
Que vale guardar? Que nos importa guardar?
Que nos importa?



Figura 1 – *La tempesta*, de Giorgione de Castelfranco. Gallerie dell'Accademia de Venezia (1506-1508 circa)

A estrutura indagativa é algo a se destacar em todo o poema. Sem dúvida, está em *The waste land*, mas também na fala de Andrômaca citada em epígrafe. Nos versos acima, a indagação retórica sobre o que tenta guardar Giorgione diz respeito tanto ao que ele deseja figurar, quanto ao que significa sua tela mais enigmática, a ponto de o grande Vasari, escrevendo cinquenta anos após a morte do pintor, afirmar nunca tê-la entendido, nem conhecido alguém que a tivesse compreendido...

Sua imantação alegórica parece remeter ora à mitologia grega, ora à cristã, ora ainda ao horizonte histórico do grande pintor da *scuola veneta*. Ou seja, para alguns intérpretes, haveria na tela alusões mitológicas a Ío e Zeus, Páris e Enone ou Iasião e Demeter, sendo ainda possível a referência a uma antiga novela pastoral grega. Outros veem a representação do Paraíso na cidade deserta e, nos personagens, a encarnação de Adão e Eva com seu filho Caim, tendo inclusive o relâmpago representando Deus que os expulsara do Éden. Também em termos bíblicos, supõe-se uma menção velada à fuga para o Egito. Descartou-se, por fim, que a tela apresentasse mais uma versão da Madona com o menino Jesus, devido à exposição da nudez da mulher e à proximidade a seu corpo da criança que lhe suga o peito.

Mais interessantes são as hipóteses que remetem ao contexto histórico-social do pintor e das elites representadas pelos *doges* da Sereníssima República veneziana. A pintura, uma *paisagem com figuras* – inovação atraente para essas elites artisticamente sofisticadas da Veneza do século XVI –, traz um jovem elegantemente vestido e parado, observando a mulher amamentando o bebê. O *pastor ou barqueiro/ de roxo manto*, segundo o descreve Moreira da Fonseca, já foi visto como figuração do próprio pintor ou, devido a suas vestimentas, como um membro da Compagnia della Calza, confraria de nobres venezianos que organizavam eventos teatrais e musicais em sua cidade. Nenhum dos personagens parece estar preocupado ou mesmo ciente da tempestade que se arma, cujos tons verdes e azuis projetam uma sensação de mau agouro, reforçada pelo efeito plástico do relâmpago, outro traço inovador para a pintura da época.

Resumindo de modo apressado, o pressentimento parece, simbolicamente, relacionar-se ao conflito decorrente da guerra da Liga de Cambrai (1508-1516). Embora a cidade figurada na tela não traga nenhum edifício identificável, há, nalgumas paredes, símbolos heráldicos (o do leão de São Marcos e outro, representando quatro rodas), um dos quais associado à família Carrara de Pádua, cidade anexada por Veneza em 1406. Partindo dessas referências, intérpretes supõem que a tela, supostamente concebida entre 1506 e 1508, traz uma advertência velada, agora à Sereníssima República e à pretensa superioridade que se arrogava. Tendo em vista as hostilidades crescentes de Veneza com o papado, a tela advertiria para os prejuízos que ela poderia enfrentar, tão grandes quanto aqueles sofridos pela família Carrara, cuja extinção é registrada em 1435.

Dada essa sobredeterminação de sentidos, podemos compreender a indagação reiterada: “que tenta guardar Giorgione de Castelfranco?”. A pergunta pode ser deslocada da tela ao poema, que também parece se propor como alegoria, conforme se vê no canto II:

Celebremos a infinda alegoria,
As mãos que do vazio modelam o vazio,
Apenas um gesto sobre a argila inexistente.

Do poema, é claro, as indagações acabariam sendo redirecionadas ao leitor. Começando pelo intento de um dos personagens da tela e, em seguida, pela *intenção* do pintor, elas vão, assim, descolando-se de seu referente imediato e, de modo cada vez mais sucinto, alcançam um grau de generalidade e abstração que se dirige ao leitor, irmanado ao poeta pelo *nós*, sob a forma de reflexão existencial mais abrangente: “Que vale guardar? Que *nos* importa guardar?/ Que *nos* importa?”

Na passagem do primeiro para o segundo canto do poema, Moreira da Fonseca torna explícita a associação já comentada entre a cidade moderna e a Babilônia. Também já se afirmou que o ecletismo das imagens em *The waste land* evocava Babilônia, mas o que aparece em *flashes*, aos fragmentos, no poema eliotiano, mimetizando formalmente o caos da modernidade urbano, em “A tempestade” tende a um maior ordenamento, apesar da *assemblage* das citações que, conforme vimos, inclui não só a literatura, a mitologia e a Bíblia, mas também as artes plásticas. Essa associação torna-se mais explícita em “A tempestade” já pela retomada e citação literal, que estrutura o canto II, extraída de trecho do Oráculo sobre a Queda da Babilônia atribuído³⁵ ao profeta Isaías – profeta também evocado em *The waste land* de forma mais episódica e sutil. É nesse canto que, como já disse, aflora a estrutura dramática ou trágica, por conta da presença do coro de vozes babilônicas, cujos lamentos interpõem-se às falas do profeta da devastação, além de outras vozes de personagens, que precisam ser considerados mais detidamente.

Sem dúvida, o cerne da interlocução do poema de Moreira da Fonseca com Eliot diz respeito ao ideal de *impessoalidade* como via de libertação das armadilhas da individualidade, da hegemonia do eu romântico e suas pretensões de sinceridade, assim como da instabilidade do “nós” vitoriano, segundo Altieri. Com a supressão desse eu hegemônico, uma pluralidade de vozes passa a ecoar e é orquestrada de tal maneira que faz de *The waste land* uma “sequência de monólogos dramáticos”, desafiando o leitor a discernir suas conexões e identificar os falantes, como nota Alan Sinfield. Para este, a “visão perturbada” do poema “não é o reflexo de uma mente distorcida”, nem a “matéria-prima da vida na qual as verdades morais devem ser discernidas”, mas uma concepção de mundo que se resume, para o poeta, a uma competição por atenção entre tais “vozes escassamente encarnadas [...] falando apenas de frustração e miséria”³⁶.

A despersonalização, a pluralidade de vozes e a sequência de monólogos dramáticos também definem a composição de “A tempestade”, embora mais

35 Digo *atribuído* porque esse oráculo que anuncia a ruína de Babilônia pelos persas e medos de Ciro em 539 pode ser uma retomada modificada de um poema mais antigo dirigido contra a Assíria, tratando da queda de Nínive em 612, sob ataque conjugado de medas e babilônios, de modo que o poema, em sua forma primitiva, não seria, assim, de Isaías. Cf. *A BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 1995, p. 1390 (nota c).

36 SINFIELD, Alan. *Dramatic monologue*. London: Methuen & Co., 1977, p. 40-41.

facilmente discerníveis do que no poema eliotiano: diferentemente deste, sabemos, quase sempre, quem é e quando começa e termina a fala de cada personagem – sendo a única exceção, talvez, a voz em primeira pessoa no canto III...

Também como em *The waste land*, os personagens do poema de Moreira da Fonseca podem adquirir o *ritual aspect* dos personagens eliotianos, que se deve ao fato de estes últimos não serem, de pronto, “individualidades ou tipos familiares à nossa cultura, mas figuras que desempenham papéis arquetípicos”³⁷. Ao mesmo tempo, Wright chama a atenção para a contemporaneidade desses arquétipos, enfatizada pelo próprio poeta, de maneira que “muitos de seus personagens, pertencentes à cultura europeia moderna, comportam qualidades humanas contemporâneas e eternas”. Esse arranjo, está visto, “permite ao poeta apresentar o mundo moderno como apenas mais um do infinito número de disfarces que a realidade humana pode encarnar”³⁸. Por causa desse seu aspecto ritual, “os personagens eliotianos são instáveis e tendem a misturar diferentes papéis em uma humanidade abstrata”. Eles são, em suma, “como imortais inconscientes que, à maneira de Tiresias, mudam a forma, o lugar e a cultura de uma época a outra e, repetidamente, representam as mesmas funções ritualísticas no Egito, na Grécia, na Inglaterra, por trás das máscaras que não revelam nada da face distintiva”³⁹.

Boa parte dos personagens de “A tempestade” desempenham, igualmente, papéis arquetípicos e procedem da mitologia clássica ou cristã. É o caso da cativa Andrômaca da epígrafe, de Orfeu desamparado com a perda definitiva de Eurídice; dos personagens da tela Giorgione, se considerados como alegoria mítica; do próprio coro de vozes que pranteia a perda da cidade junto aos muros da Babilônia (evocada na sua dimensão dúplice, *mística e real*, para lembrar o título do auto de Calderón de la Barca) e cujas lágrimas se misturam às águas dos rios Eufrates e Tigre; e do visionário Isaías, ligado à história dessa cidade mística e real. Aos personagens mitológicos ou bíblicos, Moreira da Fonseca aproxima tipos contemporâneos, quase que interagindo de forma direta, dialógica...

Talvez um dos momentos altos do poema, em termos de alcance social, ocorra quando, em meio à interlocução travada entre o coro de vozes da Babilônia e o profeta Isaías, surge a voz de um terceiro personagem, que não comparece como individualidade, mas como *tipo* representativo de uma classe. Tanto que não tem nome, mas é sintomaticamente designado como “Um qualquer”. Na verdade, podemos entender essa designação não como representativa de todo um grande contingente humano socialmente inespecífico, mas circunscrita à perspectiva de uma dada classe... Está visto que é o burguês ou pequeno-burguês apegado à casa que ele mesmo construiu aos poucos, para si e para os filhos (como perpetuação da posse), cioso de nada dever e da lisura da documentação de propriedade; embevecido com o prazer que extrai do cheiro úmido, limpo e confortante do cimento, bem como do aconchego das paredes, recompondo uma conhecida tópica, do *douceur de foyer*, nos termos

37 WRIGHT, George T., op. cit., p. 61.

38 Ibidem, p. 62.

39 Ibidem, p. 63.

descritos por Jauss⁴⁰; além do sentimento de permanência e fidelidade dos objetos caseiros que o acompanham há muito...

Muito da configuração desse interior burguês e do apego desse “Um qualquer” à casa e aos adereços ou objetos caseiros explica-se pela observação de Walter Benjamin a respeito do *intérieur* quando da aparição do homem privado sob o regime de Luís Felipe na França, que levou à redefinição do espaço privado como domínio de sustentação das ilusões por oposição à realidade das ruas e ao realismo do cálculo no local de trabalho. Buscava-se reprimir ambos ao “confirmar o pequeno mundo privado”, dando origem às “fantasmagorias do ‘interior’, da interioridade”. Para a vida privada do homem, o interior da residência representa o universo. Ou ainda,

É no interior do lar que o burguês procura esquecer as contradições da sociedade. Os rituais domésticos, os objetos de decoração servem para manter a ilusão de um universo harmonioso. A fantasmagoria da cultura capitalista se desdobra no interior burguês: cortinas, papéis de parede, quadros, molduras rebuscadas, tapetes etc. devem montar um cenário capaz de oferecer segurança e apoio espiritual aos personagens. Além do conforto, é preciso solidez e beleza, em oposição à fragilidade e à feiura do mundo do lado de fora⁴¹.

No poema, a supressão do poder devastador e acelerado do tempo dá-se, ilusoriamente, pelo rumor do relógio no refúgio da casa de “Um qualquer”, rumor esse qualificado como “sereno”. O senso de continuidade ou permanência é evidenciado pelos objetos decorativos que acompanham o personagem “há tanto tempo”... Tais objetos “fiéis” (o tapete, a xícara, que inclusive tem “uma pequena falha”...) são destituídos do valor de troca e investidos apenas de valor afetivo e identitário.

O interessante dessa passagem do canto II não reside só nas falas isoladas de “Um qualquer” como configuração de uma perspectiva de classe, mas em sua alternância com as sentenças e apartes de Isaías e do coro decretando a perda da cidade e o fim do mundo, justificando o sentimento geral de desamparo. O contraste entre esse sentimento generalizado e o apego do personagem ao precário sentimento de *amparo* suscitado pela casa e pelo aconchego do interior burguês evidencia, ironicamente, sua completa alienação. Aliás, alienação que é condição afim a de outros personagens do poema face à ameaça trágica anunciada pela tempestade, incluindo os personagens das telas evocadas nos versos...

Talvez essa passagem do poema dedicada a “Um qualquer” seja dos raríssimos episódios em que o poeta carioca se aproxima minimamente do alcance crítico da estratégia eliotiana da impessoalidade. Esse alcance reside na abertura para o social, de que trata Altieri, ao buscar “restaurar Eliot para a consciência contemporânea”⁴²,

40 JAUSS, H. R. *La douceur du foyer: la lírica en 1857 como ejemplo de transmisión de normas sociales*. In: WARNING, Rainer (Coord.). *Estética de la recepción*. Trad. Ricardo Sánchez. Madrid: Visor, 1989.

41 D'ANGELO, Martha. A modernidade pelo olhar de Walter Benjamin. *Estudos Avançados*, v. 20 n. 56, jan.-abr. 2006.

42 ALTIERI, Charles. Impersonality: Eliot, Loy, Moore. *The art of twentieth-century american poetry: Modernism and after*. Malden/Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 64-74.

demonstrando como o poeta fez da poesia um meio de combate às estruturas básicas formadoras do processo de identificação numa cultura obcecada com identificações imaginárias. Ou, ainda, quando demonstra que Eliot utiliza-se das vozes como meio para captar as qualidades íntimas da maneira como a vida pública é experimentada. O poeta surpreende tais vozes no instante em que revelam sua posição numa ordem cultural deformada, e os versos tratam de descrever apenas as falhas ou os sintomas do que é problemático na experiência coletiva da cultura. É certo, entretanto, que a “Tempestade” está bem distante desse alcance crítico admirável (que se dá revelia à do poeta, visto que Eliot nega força social ao poema).

Passo ao canto III, no qual aparece a outra tela com que o poema dialoga de perto: Francisco Lezcano, el *Niño de Vallecas*, de Diogo Velázquez, que, juntamente com Juan Calabazas, Diego de Acedo e Sebastián de Morra, forma o conjunto de retratos de bufões denominado por Lafuerte Ferrari, em termos bastante insensíveis, em franca contradição com a intenção do pintor, de “políptico de los monstruos”, em virtude das deformidades físicas dos três anões retratados e de suas supostas “limitações intelectuais”.

Sobre a procedência dos personagens representados e o tratamento dado a eles pelo grande pintor espanhol, sobretudo o Lezcanillo, diz ainda Jorge Chen Sham, retomando o comentário (em termos também nada felizes) de um contemporâneo do pintor:

Para a Torre da Parada do Alcázar de Madrid, Velázquez fez uma série de retratos de bufões ou “hombres de placer” que tinha a Casa del Rey para diversão da família real e que provinham de manicômios e hospícios. Eram seres com limitações físicas e mentais e, seguindo a tradição da casa real, Velázquez os retrata e “com sua arte milagrosa [...] infunde uma dignidade humana naqueles desgraçados, loucos ou disformes” [...]. Em 1644, pintou os três melhores retratos dedicados a homens da Casa del Rey, entre eles o de Lezcanillo, anão vizcaíno, conhecido como “El niño de Vallecas”. Gállego nota ser este retrato pintado com uma grande humanidade e afeto, com uma grande humanidade que faz encontrar no espectador a simpatia ante uma figura anormal como o é o anão Lezcanillo, que, por padecer de hidrocefalia, possuía uma cabeça enorme e bastante anômala em proporções. A humanidade do anão comove e interpela ao espectador que contempla os retratos destes personagens singulares, adverte Gállego⁴³.

43 SHAM, Jorge Chen. La responsabilidad humana: el poema “Pie para El niño de Vallecas de Velázquez”. *Filología y Lingüística* XXX (2): 2004, p. 17-23



Figura 2 – Francisco Lezcano, “el Niño de Vallecas” (1643-1645), de Diego Velázquez. Museo del Prado

Moreira da Fonseca também se deixou fascinar pela tela de Velázquez e desdobrou poeticamente sua leitura particular do quadro, tal como fizeram também Léon Felipe (“Pie para el Niño de Vallecas”) e Vicente Aleixandre (“Óleo ‘Niño de Vallecas’”), mas com ênfase diversa. O poeta carioca é, talvez, o único a dar destaque ao céu de fundo, cinzento, escuro, que cobre a Serra de Guadarrama. Céu que, decerto, ele associa ao

prelúdio de uma tempestade, o que justifica a evocação do quadro de Velázquez nos versos e permite aproximá-lo ao de Giorgione.

Não encontrei nenhuma referência ao céu de fundo nas análises que consultei sobre a tela de Velázquez, nem na mais respeitada, de Jonathan Brown⁴⁴, para julgar da hipótese de figuração de uma tempestade e seu possível significado. Os críticos, assim como os dois poetas espanhóis, concentraram-se mais na figura do retratado, de que Moreira da Fonseca também não descurou, evidentemente, mas que encarou de modo diverso.

A captação poética de Léon Felipe tem a “finalidade reivindicatória de um ato de salvação”, como diz Chen Sham⁴⁵, no sentido de perceber o verdadeiro sentido de uma figura posta à margem, resgatando-a do esquecimento, acrescido da premência de uma “necessidade de compromisso”, de “ação imediata” do observador/leitor: “a exigência de que ninguém cruze os braços ante a miséria e a injustiça, de que ninguém se evada do lugar onde se encontra” tanto ele, poeta, quanto seus interlocutores, para não perder de vista aquilo que revela e (re)clama o “Niño de Vallecas”.

Vicente Aleixandre, por sua vez, “celebra a sensibilidade de Velázquez ao plasmar a dimensão humana de Francisco Lezcano”⁴⁶, lembrando que, ao redimi-la, o pintor desafiou as prescrições das artes plásticas de seu tempo, no tocante aos temas iconográficos ideais. No caso do Lezcanillo, como nas demais telas dedicadas a esses “*hombres de placer*” ou também discriminadamente denominados de “sabandijas” (“canalhas”), objetos de jogos e abusos de cortesãos, desprezados ainda por contemporâneos que os consideravam “parasitas insolentes”, Vicente Aleixandre enaltece a mão carinhosa do pintor que, ao contrário da visão corrente, dirige uma mirada afetiva que dignifica o retratado:

*A veces ser humano es difícil. Se nació casi al borde.
Helo aquí, y casi mira. Desde su estar inmóvil rompe el aire
y asoma súbito a este frente: aquí es asombro.
Pues está y os contempla, o más, pide ser visto, y más:
mirado, salvo.
[...]
La mano aquí lo pintó, o acarició
y más: lo respetó, existiendo.
Pues era. Y la mano apenas lo resumió exaltando
su dimensión veraz.[...]*

*Si le miráis le veréis hoy ardiendo
como en húmeda luz, todo él envuelto
en verdade, que es amor, y ahí adelantado, aducido
pidiendo, suplicando sin voz: pide ser salvo.
Miradle, sí: salvadle. El fia en el hombre.*

44 BROWN, Jonathan. *Velázquez: painter and courtier*. New Haven/London: Yale University Press, 1986, p. 153-154.

45 Ibidem.

46 PEÑA NÚÑEZ, Beatriz Carolina. Vicente Aleixandre, Diego de Velásquez y El Niño de Vallecas. *Revista Cronopio*, ed. 62, agosto 13, 2015. Disponível em: <www.revistacronopio.com/?p=16394>. Acesso em: fev. 2018.

Já o poeta brasileiro não parece explorar nem a dimensão contestadora, nem a redentora desse ser posto quase *al borde*. Em vez disso, enfatiza os olhos do Lezcanillo que nada parecem ver, os lábios como de alguém que morresse, a suposta alienação ou loucura do menino de Vallecas e a inconsciência de sua solidão expressa pelo riso. Associado a essa condição de pequeno bufão, os versos, descolando do que representa de imediato a tela, embaralham suas falas com as do rei a que serve, invertendo os papéis pela sua perspectiva desatinada: “Somos reis!/ Somos deuses! Curva-te e beija a nossa mão”.

Ao contrário da dignificação do personagem no quadro e no poema de Aleixandre, Moreira da Fonseca parece associá-lo a outros loucos representados em condição degradada, chegando à notação grotesca, escatológica, pois eles “rolam em postura indigna,/ As camisolas sujas do excremento”, apesar da imagem de dor e sofrimento associada ao bailado que descrevem: “os pés sangrando sobre a neve onde dançam”. Há nessa passagem uma voz em primeira pessoa, sem se poder identificar de pronto a quem pertence, mas que, certamente, não parece ser de nenhum dos personagens que falam nessa passagem.

Quanto ao “Epílogo” (Canto IV), além dos versos e imagens insistentemente repetidas, há uma referência em particular que causa certo estranhamento em meio ao cenário urbano, ainda mais evidenciado nesse canto final, com a ênfase dada aos edifícios, às antenas, à rua arborizada, ao montículo com casarios, aos aviões e a um carro que surge nos meandros da noite, o temor de que o motor falhe no ermo cheio de perigos e os faróis na neblina aclarando formas esquivas. Refiro-me à referência a uma *camponesa*, que se mostra *intranquila* ao perceber a aproximação do exército e as searas incendiadas, além da menção a um novilho coberto de sangue entre os moinhos. Ela instiga, entre outras coisas porque, obviamente, destoa do ambiente citadino configurado pelo poema como um todo, do qual voltam a tratar os versos imediatamente seguintes, com o luzir das antenas e os derradeiros aviões em busca de um pouso seguro.

Talvez o poeta buscasse, desse modo, sinalizar que a ameaça da catástrofe se estende por tudo, incluindo o campo, onde as tensões recrudesciam nos anos 1950, com o fortalecimento política e a autonomização crescente da ação camponesa – de fato, a novidade à época⁴⁷ – ameaçando interesses seculares e levando, como de praxe, a ações repressoras... Se assim for, a velha oposição cidade x campo é reposta, aí, em novas bases... Todavia, dado o caráter alusivo, deliberadamente impreciso dos versos, pode-se estar forçando a nota, já que não há ancoragem para essa hipótese em outras passagens do poema...

Essa impressão, aliás, assola o leitor em outros momentos, quando afloram alusões que parecem encontrar algum esteio no contexto histórico do poeta, mas que podem referir-se a outro momento distante no tempo ou mesmo a época nenhuma,

47 A respeito do movimento camponês (com as *Ligas* constituídas em meados de 1940), a ação repressora sobre ele e sua recriação nos anos 1950, ver: JINKINGS, Ivana. *Ligas Camponesas*. *Enciclopédia Latinoamericana*. Disponível em: <latinoamericana.wiki.br/verbetes/l/ligas-camponesas>. Acesso em: fev. 2018; MOREIRA, Vânia Maria Losada. Nacionalismos e reforma agrária nos anos 50. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 18, n. 35, 1998, p. 329-360.

dada a feição sempre ambivalente, duvidosa dos versos. Essa imprecisão, inclusive, é a sensação final que pode assolar o leitor ao indagar pelo sentido último do poema em sua totalidade, no contexto em que foi concebido... Tanto mais por se tratar de um poeta que integra uma *geração* cujo projeto estético sempre primou pelo recuo em relação ao presente histórico em busca de uma pretensa universalidade que acabou, não raramente, por lhe conferir a impressão de anacronismo⁴⁸...

Todavia, não se pode esquecer que esse poema encena algo como uma viragem no projeto poético de José Paulo Moreira da Fonseca pois, conforme vimos com Jacobbi, no início desta abordagem, há aqui uma tentativa de interpretação “por dentro” da condição histórica do burguês ocidental. É quase como se ele atribuísse ao poema um papel similar ao conferido a *The waste land*, como expressão do estado de espírito de uma geração, a despeito de o próprio Eliot negar tal intenção. Já no caso de Moreira da Fonseca, ao contrário, ele parece referendar a avaliação que o crítico italiano fez de seu poema, a ponto de homenageá-lo na dedicatória, quando da republicação do poema em sua *Antologia poética*, conforme vimos...

Seja como for, a referência de Jacobbi ao *entreguerras* causa espécie, uma vez que o poema data, afinal, dos anos 1950, sendo publicado em 1956, portanto no bojo da euforia desenvolvimentista dos anos JK... Ainda que não haja referências históricas mais imediatas nos versos, dada a imprecisão e ambiguidade características do todo, é curioso pensar o efeito de sentido que esse poema, como forma objetivada, produz à luz desse contexto desenvolvimentista.

É claro que o tom disfórico dominante em “A tempestade” não parece nada tributário do otimismo então reinante, como se veria, por exemplo, em outros movimentos de vanguarda surgidos à época (a exemplo do Concretismo).

Justamente num momento de acentuada exploração de riquezas naturais (como as fontes de energia) em virtude do incremento da indústria e do acelerado processo de modernização em outros segmentos, que vai instituir uma nova concepção de tempo e de superação das distâncias, vale indagar pelo contraste representado por um poema que tratar de enfatizar, notadamente, a condição de desamparo dos indivíduos em função do fracasso, decadência ou impotência da civilização moderna face a uma força natural indomável, anunciando o fim apocalíptico, traçado em associação com moldes míticos. Daí, mais uma vez, a importância da imagem emblemática do *leopardo* à espreita, como força natural e agressiva. Não por acaso, talvez, ele apareça, nesse canto final, instalado entre os escombros de um edifício, justamente um hotel, local jamais de habitação *permanente*, mas *provisória*. Seu valor como signo de *transitoriedade* é ainda mais acentuado porque *em demolição*, repondo simbolicamente o precário de toda civilização...

48 Na verdade, esse é um lugar-comum repetido à exaustão por historiadores e críticos, que busquei rever em estudo mais detido sobre a poesia e crítica do período. Um exemplo polêmico desse lugar-comum é o famoso ensaio de José Guilherme Merquior, cuja visada depreciativa em relação aos poetas de 45 foi relativizada depois. MERQUIOR, José Guilherme. Falência da poesia ou uma geração enganada e enganosa: os poetas de 45. In: _____. *Razão do poema: ensaios de crítica e de estética*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996. Ver, também: ALVES, Maria Marcelita. *Revista Brasileira de Poesia: periódico pós-modernista. Dissertação (Mestrado)*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1979, p. 50-51.

Tal como *La tempesta* de Giorgione, a do poeta carioca permitiria ser lida, assim, como uma *advertência*, em registro trágico, ao otimismo e à ideologia triunfalista que marcaram o espírito eufórico reinante a partir de meados dos anos 1950. Lógico que isso não responde de forma decisiva à inquietação que o poema provoca. Continuamos a lançar a ele a mesma ordem de indagação que o eu lírico dirige à tela do pintor veneziano face à sua imantação alegórica: *que tenta guardar José Paulo Moreira da Fonseca?* Ou mesmo: *o que interessa, o que vale guardar?*

SOBRE O AUTOR

VAGNER CAMILO é professor associado de Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP) e autor de *Drummond: da Rosa do povo à rosa das trevas* (Ateliê Editorial/Anpoll) e *Risos entre pares: poesia e humor românticos* (Edusp/Imprensa Oficial). Organizou a edição de *Poemas negros*, de Jorge de Lima (Cosac Naify), e *Farewell*, de Carlos Drummond de Andrade (Companhia das Letras).

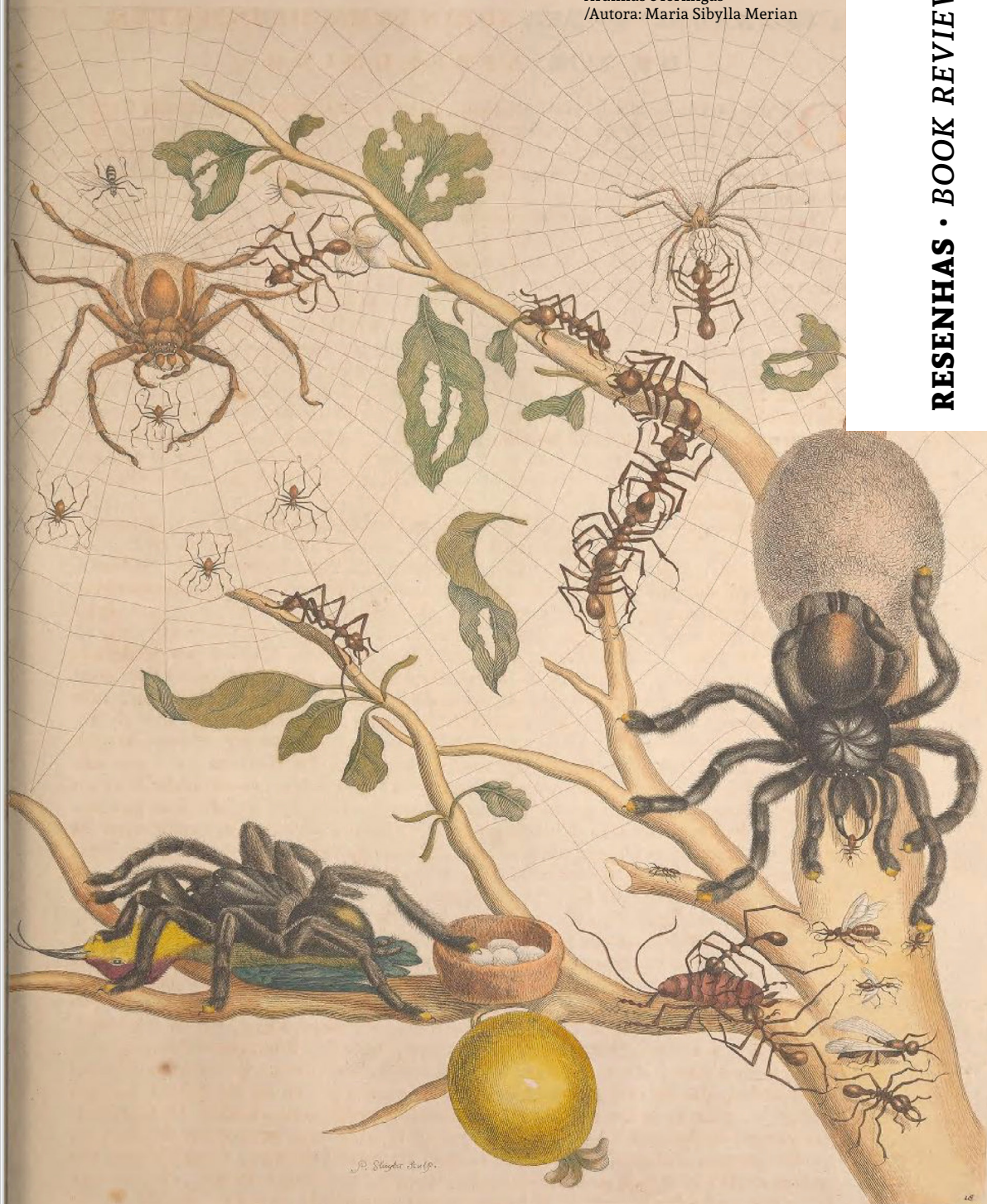
E-mail: vcamilo@usp.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A *BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional e Paulus, 1995.
- ALMEIDA JÚNIOR, Oswaldo Francisco. Edson Nery da Fonseca. Maio/2004. INFOhome. Geral. Disponível em: <www.ofaj.com.br/experiencias_conteudo.php?cod=3>. Acesso em: fev. 2017.
- ALTIERI, Charles. Impersonality: Eliot, Loy, Moore. In: _____. *The art of twentieth-century american poetry: Modernism and after*. Malden/Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 64-74.
- ALVES, Maria Marcelita. *Revista Brasileira de Poesia*: periódico pós-modernista. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1979.
- ANDRÉ, J. Entre angústia e desamparo. *Ágora*, v. 4, n. 2, Rio de Janeiro, 2001, p. 95-109.
- BROWN, Jonathan. *Velázquez: painter and courtier*. New Haven/London: Yale University Press, 1986, p. 153-154.
- D'ANGELO, Martha. A modernidade pelo olhar de Walter Benjamin. *Estudos Avançados*, v. 20, n 56, jan.-abr. 2006.
- ELIOT, T. S. *A terra devastada*. Trad. Gualter Cunha. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1999.
- ENNIO, Quinto. *Fragments*. Trad. Manuel Segura Moreno. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.
- FONSECA, José Paulo Moreira da. São Sebastião do Rio de Janeiro. In: _____. *Dois poemas*. Rio de Janeiro: Cadernos do Nosso Tempo, 1951.

- _____. *A tempestade e outros poemas* (1950 a 1955). Rio de Janeiro: Organização Simões Ed., 1956.
- _____. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: Leitura, 1965.
- _____. *Diário de bordo*. Edição bilingue, traduzida para o inglês por Richard Spock. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial/Xerox do Brasil, 1982.
- _____. *Cores e palavras*. 2. ed. Edição bilingue, com tradução para o inglês de Richard Spock. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1983.
- _____. *O pintor e o poeta*. Ed. Edição bilingue, traduzida para o inglês por Kerry Shawn Keys e Kern Krapohl. Rio de Janeiro: Spala, s/d.
- FRANK, Joseph. A forma espacial na literatura moderna. Trad. Fábio Fonseca de Melo. *Revista USP*, São Paulo, n. 58, p. 225-241, jun.-ago. 2003.
- HILL, Telênia. *O trajeto da imanência*: reflexão sobre José Paulo M. F. pintor e poeta. Rio de Janeiro: Antares, 1981.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Rebelião e convenção – II. In: _____. *O espírito e a letra*: estudos de crítica literária II (1948-1959). São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 506-510.
- JAUSS, H. R. *La douceur du foyer*: la lírica en 1857 como ejemplo de transmisión de normas sociales. In: WARNING, Rainer (Coord.). *Estética de la recepción*. Trad. Ricardo Sánchez. Madrid: Visor, 1989.
- JINKINGS, Ivana. Ligas Camponesas. *Enciclopédia Latinoamericana* Disponível em: <<http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/l/ligas-camponesas>>. Acesso em: fev. 2018.
- LENTRICCHIA, Frank. *Modernist quartet*. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
- MERQUIOR, José Guilherme. Falência da poesia ou uma geração enganada e enganosa: os poetas de 45. In: _____. *Razão do poema*: ensaios de crítica e de estética. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. Nacionalismos e reforma agrária nos anos 50. *Revista Brasileira de História*, v. 18, n. 35, 1998, p. 329-360.
- PEÑA NÚÑEZ, Beatriz Carolina. Vicente Aleixandre, Diego de Velásquez y El Niño de Vallecas. *Revista Cronopio*, ed. 62, agosto 13, 2015. Disponível em: <www.revistacronopio.com/?p=16394>. Acesso em: fev. 2018.
- PINTO, Joaquín B. *Ennio. Estudio sobre la poesía latina arcaica*. Barcelona: Casa Editorial Estvdio, 1914.
- SHAM, Jorge Chen. La responsabilidad humana: el poema “Pie para El niño de Vallecas de Velázquez”. *Filología y Lingüística XXX* (2): 2004, p. 17-23.
- SHARPE, William Chapman. *Unreal cities*: urban figuration in Wordsworth, Baudelaire, Whitman, Eliot, and Williams. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- SINFIELD, Alan. *Dramatic monologue*. London: Methuen & Co., 1977.
- WRIGHT, George T. The transformation of a personality. In: _____. *The poet in the poem*. The personae of Eliot, Yeats, and Pound. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1962.

Aranhas e formigas
/Autora: Maria Sibylla Merian

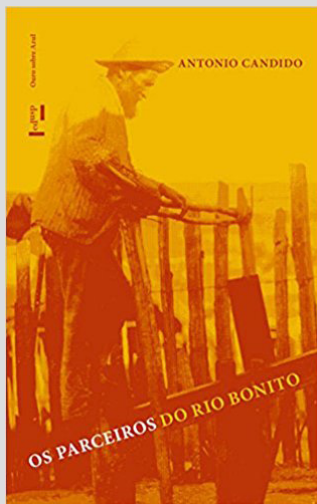


Entre parceiros e companheiros: por uma releitura política de *Os parceiros do Rio Bonito*, de Antonio Candido

[Among partners and companions: for a political re-reading of “*Os parceiros do Rio Bonito*”, by Antonio Candido

Max Luiz Gimenes¹

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 12. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul; São Paulo: Edusp, 2017.



Os parceiros do Rio Bonito é a tese de doutorado em Sociologia de Antonio Candido, defendida em outubro de 1954 na antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Na época, ele era assistente da cadeira de Sociologia II da Faculdade, ocupada então por Fernando de Azevedo, que o orientou e a quem o livro é dedicado.

Em se tratando de um trabalho consagrado como “clássico” da tradição intelectual brasileira, é compreensível que continue a ser lido, relido, comentado e reeditado, mesmo depois de passado mais de meio século desde quando foi publicado pela primeira vez. Afinal, “um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer”, como tão bem definiu Ítalo Calvino².

GIMENES, Max Luiz. Entre parceiros e companheiros: por uma releitura política de *Os parceiros do Rio Bonito*, de Antonio Candido. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 418-425S, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p418-425>

1 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil).

2 CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos?*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 11.

Mas a consagração, nesse caso, veio tardiamente. A começar pelo lançamento em livro na coleção Documentos Brasileiros, da Livraria José Olympio Editora, apenas em 1964, dez anos depois de aprovada a tese. Essa foi a primeira edição comercial do trabalho, já que em 1954 haviam sido datilografados apenas seis exemplares, para o autor e para a banca composta de cinco nomes, entre eles os professores estrangeiros Roger Bastide e Emílio Willems, muito importantes na formação de Candido em geral e na realização dessa pesquisa em particular.

O recém-doutor então hesitara em aceitar o convite para publicação imediata, feito pelo amigo e editor José Olympio, pelo receio bastante conhecido dos pós-graduados de maneira geral: a crença de que o próprio trabalho necessitava de uma “boa revisão”³. Candido retomou a tese somente em 1958, quando já realizara a sua migração institucional da sociologia para as letras e passara a lecionar no Departamento de Letras Vernáculas da recém-fundada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis.

A revisão do manuscrito, concluída em 1961, foi no fim das contas pouca e mais de forma que de conteúdo. E a vacilação, considerada uma “bobagem” depois pelo próprio autor, acabou servindo apenas para retardar a repercussão da obra. A inflexão nesse quadro aconteceu somente em 1979, após o trabalho ser elevado por Fernando Henrique Cardoso à condição de “contribuição mais original da ciência

3 A entrevista em que o autor comenta o episódio foi feita para a pesquisa de mestrado de Luiz Carlos Jackson e se encontra publicada como anexo de sua dissertação, posteriormente editada em livro: JACKSON, Luiz Carlos. *A tradição esquecida: Os parceiros do Rio Bonito e a sociologia de Antonio Candido*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Fapesp, 2002, p. 125-148.

social brasileira na época”, ao lado de *A organização social dos Tupinambá*, do colega Florestan⁴. Pioneirismo aliás em escala internacional, segundo ele.

O livro, cujo nascimento, como vimos, fora marcado pela hesitação, no entanto, cresceu e chega agora à maturidade de sua décima segunda edição, no geral bastante semelhante à anterior, publicada também pela editora Ouro sobre Azul, mas sem a parceria da Edusp. O projeto gráfico continua o mesmo, com ajustes apenas de formatação e de tratamento das imagens e do espaçamento entre linhas nas tabelas, além da inserção de textos e fotografia nas orelhas e na contracapa. Também houve a tradução para o português do conteúdo de três notas de rodapé, que continham citação do direito canônico no original em latim, alteração que foi feita a pedido do próprio autor antes de sua morte em 12 de maio de 2017⁵.

Todas essas novidades contribuem, sem dúvida, para tornar o livro e a leitura ainda mais interessantes e agradáveis. A edição poderia até ser considerada definitiva, não fosse o descuido de reproduzir e até ampliar uma confusão do autor com o nome do padre dominicano francês Louis-Joseph Lebret, pioneiro da renovação católica na década de 1940. Em vez de consertar a referência que Candido faz a ele como “J.-L. Lebret”, a décima primeira edição da obra transformou as iniciais invertidas pelo autor, no corpo do texto, em nome por extenso, no índice onomástico, causando engano com um tal de “Jean-Louis” Lebret⁶.

As edições anteriores também não possuem entre si diferenças significativas, no geral. Entre a primeira, de 1964, e a segunda, publicada pela Livraria Duas Cidades Editora em 1971, é digno de nota apenas que houve a supressão do índice remissivo (que era de nomes e também de assuntos) e, no apêndice, a troca de um título de seção e a inserção de uma nota de rodapé. Com exceção de uma reforma ortográfica no meio do caminho, as reedições a partir da segunda edição permaneceram praticamente inalteradas até a de número nove, publicada em 2001 pela Duas Cidades em parceria com a Editora 34, quando foi retomada a parte onomástica do índice remissivo e inserido pela primeira vez algum material iconográfico, entre fotografias da fazenda e dos caipiras estudados e fac-símiles dos cadernos de campo (em quantidade equivalente a aproximadamente metade do material incluído da décima primeira edição em diante).

O livro, que além de reeditado continuou a ser também estudado, pode ser lido sociologicamente, como argumenta Luiz Carlos Jackson, na chave da tradição

4 CARDOSO, Fernando Henrique. A fome e a crença. In: LAFER, Celso (Org.). *Esboço de figura: homenagem a Antonio Candido*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979, p. 89-98. Além dos estudos de Cardoso e Jackson, compõem esse movimento de revalorização artigos de Maria Sylvania de Carvalho Franco, Sedi Hirano, Edgard de Assis Carvalho, Teresinha d’Aquino e Mariza Peirano (com exceção do desta última, todos os outros foram publicados no livro de homenagem organizado em 1995 por Maria Angela D’Incao e Eloisa Faria Scarabótolo). D’INCAO, Maria Angela; SCARABÓTOLO, Eloisa Faria (Org.). *Dentro do texto, dentro da vida*. São Paulo: Companhia das Letras/Instituto Moreira Salles, 1992. PEIRANO, Mariza. O pluralismo de Antonio Candido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 12, v. 5, fev. 1990, p. 41-54.

5 Informação gentilmente fornecida por Ana Luísa Escorel, filha mais velha e atual editora do autor. As notas, no caso, encontram-se às páginas 167 e 283.

6 Essas referências a Lebret se encontram às páginas 258 (corpo do texto) e 330 (índice onomástico).

ensaística brasileira, a que pertencem autores como Euclides da Cunha, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. Além do próprio Candido, com *Formação da literatura* brasileira, sua obra-prima, preparada entre 1946 e 1957, paralelamente à tese de doutorado, iniciada em 1947 e finalizada em 1954. De fato, nota-se também em *Os parceiros do Rio Bonito* a preocupação do autor com a questão mais ampla da formação da nação, a prática da interdisciplinaridade, a consideração da dimensão histórica na explicação dos fenômenos sociais, o trabalho mais literário com a linguagem e a tomada de posição política, características dessa tradição.

Mas nada disso significava recusa da especialização acadêmica que tinha então lugar no Brasil com o advento dos estudos superiores em humanidades entre as décadas de 1930 e 1940. Não se tratava de simples apego ou retorno ao ensaísmo anterior, mas a sua elevação a outro patamar, a partir da síntese entre certos elementos dele e das novas tendências. Candido, afinal, incorporou as teorias e metodologias de ponta trazidas pelos professores estrangeiros para a realização de minuciosa pesquisa sobre a realidade brasileira a partir de um de seus aspectos. Além disso, diferenciava-se da tradição ensaísta pelo que chama de “radicalismo sociológico”, o deslocamento de eixo dos estudos que ocorreu nos trabalhos de sua geração na Faculdade, passando da interpretação da sociedade brasileira do ângulo das camadas superiores para o das de baixo.

Essa capacidade do autor de combinar grandes temas civilizatórios e teóricos, como a relação entre natureza e cultura abordada no livro à luz da teoria marxista da história, e minúcia descritiva, recorrendo no caso à antropologia britânica e estadunidense da época, é uma das maiores contribuições da obra e uma das razões de sua contemporaneidade, na avaliação de Cardoso. É também uma das razões de incompreensão em sua recepção acadêmica, segundo o mesmo Cardoso e também José de Souza Martins⁷, uma vez que se vivia nas décadas de 1960 e 1970 o auge do chamado marxismo estruturalista, mais preocupado com as grandes estruturas, principalmente do ponto de vista econômico, em detrimento da cultura e da capacidade de agência humana, sem as quais, contudo, há abstração e não é possível apreender os fenômenos sociais em sua totalidade e dinâmica.

Outra razão de incompreensão, mais propriamente política mas não completamente desligada da motivação anterior, está na radicalização do debate público do período, que não deu atenção à obra pelo que nela aparece como secundarização do conflito entre latifúndio e pequena propriedade, justamente porque a proposta da pesquisa era o estudo do regime de “parceria” entre eles, como “solução” transitória de sobrevivência para ambos em situação de crise. Francisco de Oliveira argumenta que isso era o essencial da obra, demonstrar a “formação do largo e fundo consenso entre as classes sociais no campo brasileiro”⁸. Esse “consenso”, afinal, colocava-se como pedra no caminho do entendimento entre a esquerda urbana e os trabalhadores rurais do campo ainda não organizados politicamente.

7 Em depoimento publicado em: JACKSON, Luiz Carlos, op. cit., p. 202-234.

8 OLIVEIRA, Francisco de. A tradição celebrada: sobre um clássico de Antonio Candido. *Jornal de Resenhas*, n. 84, São Paulo, abr. 2002. Disponível em: <jornalderesenhas.com.br/resenha/a-tradicao-celebrada>. Acesso em: 23 fev. 2018.

Os parceiros do Rio Bonito é composto de três partes principais⁹. “A vida caipira tradicional” é a reconstrução histórica do “equilíbrio social” encontrado pela cultura tradicional caipira, entendido como a correlação entre as necessidades humanas e o desenvolvimento de técnica e organização social correspondente para satisfazê-las. Para Candido, o equilíbrio alcançado pela cultura caipira era “mínimo” e baseado numa economia de subsistência semifechada e seminômade, com agricultura itinerante e povoamento disperso, marcado pelo caráter provisório da aventura, que remonta à influência do fenômeno das bandeiras e entradas e à fusão de herança portuguesa e indígena. O autor se refere a equilíbrio mínimo em termos vitais e sociais, ou seja, de nutrição suficiente e de organização social para proporcioná-la, sociabilidade esta que encontrava seu ponto de referência no conceito de “bairro rural”, para além do qual a interação era desnecessária e para quem do qual a família ou o indivíduo isolado se colocava em risco de fome e anomia.

Em “A situação presente”, de caráter predominantemente etnográfico, Candido procura justificar a escolha do município de Bofete (campo onde residiu por mais ou menos um mês em 1948 e depois em 1954) e do tipo do parceiro rural como objetos do estudo. No município estariam em confronto a urbanização e a cultura caipira, e o parceiro, por estar a meio caminho da autonomia e estabilidade do sítio tradicional e da alienação do assalariado moderno, seria ponto privilegiado para observar os avanços e recuos dessa queda de braços. Frente ao fim da economia anterior relativamente fechada e com a crescente abertura e dependência do mercado, o autor encontrou mudanças na vida caipira no sentido do desequilíbrio, com enfraquecimento da cooperação vicinal característica da sociabilidade dos bairros e perdas sem compensação adequada na dieta, tornada menos variada. Para não falar da “fome psíquica”, desejo recalcado de carne, por exemplo, que irromperia em turbulências e embriaguez.

Em “Análise da mudança”, a interpretação sociológica, Candido afirma o fim inevitável da cultura tradicional caipira, em decorrência da inevitabilidade da incorporação de cada vez mais regiões do globo ao âmbito da economia moderna, pressupondo a ação centrípeta do modo de produção capitalista da visão marxista. Nem ultramodernista nem romântica, a sua visão considerava a ambiguidade da modernidade, que era de desequilíbrio social para o caipira mas ao mesmo tempo também fator de potencial civilização e humanização pela “interposição do meio artificial da cultura” e pela ampliação do âmbito interativo. Nesse processo de “aculturação” (aspas pelo fato de a população caipira não ser outra civilização e sim parte da mesma sociedade abrangente), os fatores de persistência da cultura tradicional poderiam cumprir função reguladora e de garantia da sobrevivência social e cultural do caipira, não devendo ser descartados.

Essas três partes do livro são precedidas por um prefácio de apresentação

9 A divisão em construção histórica, etnografia e interpretação sociológica não deve ser vista de maneira estanque. A etnografia, por exemplo, foi central também para a reconstrução histórica, junto ao relato de viajantes do passado, já que os documentos oficiais eram parciais, por representarem sobretudo a vida das classes dominantes, e nesse caso se fazia necessário complementar as lacunas com recurso à história oral e à memorialística.

circunstanciada da obra, escrito para a primeira edição, e uma introdução teórico-metodológica, e são sucedidas por uma conclusão política, uma parte complementar (“A vida familiar do caipira”, dissertação apresentada à cadeira de Sociologia I, regida por Roger Bastide, subsidiária do doutorado do autor) e um apêndice, com descrições e relatos do trabalho de campo.

A conclusão do trabalho é a parte em que Candido cede ao “desejo de assumir posição em face das condições descritas” (p. 12), que são, como vimos, de desequilíbrio e de mudança nos padrões que permitiam classificar os níveis de vida anterior do caipira como “mínimos”. Na nova situação, a criação de necessidades pelo mercado não era correspondida pelo aumento do poder aquisitivo que permitiria ao caipira satisfazê-las, embora o avanço da técnica e das formas de organização social da sociedade abrangente permitisse a otimização desse equilíbrio. A incorporação do caipira à economia moderna, que não significava para o autor necessariamente migração para as cidades, poderia ser feita para atender aos interesses do país como um todo (o caipira incluído), evitando assim traumas culturais e sociais, ou aos dos industriais, ávidos por mão de obra barata vinda do campo. Candido opta pela primeira alternativa, sugerindo a reforma agrária como maneira de facultar ao caipira a decisão sobre o ritmo de sua incorporação aos novos padrões, sem a coerção da necessidade vital.

Destinada a servir como introdução ao estudo da reforma agrária, a conclusão é a parte da obra que Candido se ressentia de não ter melhorado. Mesmo assim, segundo ele, “talvez este trabalho ainda tenha algum interesse para os que acham que a reforma das condições de vida do homem brasileiro do campo não deve ser baseada apenas em enunciados políticos, ou em investigações especializadas economicamente ou agrônomicas; mas também no estudo da sua cultura e da sua sociabilidade” (p. 13). É interessante observar como essa convicção está em sintonia com o projeto de cidadania defendido então pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB), no qual Candido militava desde a fundação, em 1945, ainda sob o nome de Esquerda Democrática. Este desde o começo defendia em seu programa a reforma agrária, diferenciando-se com isso dos liberais, mas também de trabalhistas e comunistas, pela centralidade atribuída à autonomia política do campesinato e pela não subordinação dessa bandeira a análises políticas abstratas e alianças políticas vindas de cima para baixo da direção partidária.

De lá para cá, muita coisa mudou: a população urbana passou a predominar sobre a rural no país e vimos surgir nas grandes cidades novos movimentos sociais de caráter urbano e periférico, para além da tradicional organização sindical dos trabalhadores nas cidades e dos movimentos de trabalhadores rurais no campo (que aliás tiveram início em 1955 com as Ligas Camponesas ligadas ao PSB de Candido), o que é índice do fato de que, ao contrário do que pretendia o autor, a solução da situação de crise da cultura caipira se deu majoritariamente pela via da migração para as cidades e da proletarianização.

Candido ainda no fim da vida estava preocupado com a reedição dessa sua obra, como indicado anteriormente. Uma das razões da atualidade dela é certamente a dimensão política, em especial a reflexão que suscita sobre a complexa relação entre teoria e prática. Penso aqui sobretudo na ética que ele atribui como “missão” àqueles

aos quais cabem, na moderna divisão social do trabalho, as atividades intelectuais, como a pesquisa científica. O compromisso com a emancipação humana das dominações vigentes na sociedade deveria ensejar um comportamento profissional do intelectual que fosse de interesse verdadeiro pela realidade desse “outro”, as populações dominadas de maneira geral, e de busca do diálogo com ele, por meio do qual seria possível, ao mesmo tempo, conhecer e dar visibilidade à perspectiva desse outro, alargar a própria e contribuir também para o aprimoramento da do outro.

Como se sabe, a pesquisa que deu origem ao livro era inicialmente sobre o cururu, dança cantada do caipira paulista, o que permitira ao autor conciliar seu interesse pessoal pela literatura, depois de frustrada uma primeira tentativa de migração institucional em 1945, e sua situação profissional de sociólogo. Ao procurar ampliar o conhecimento sobre a vida caipira, ele deparou com a realidade de miséria dessa população e resolveu transformar seu estudo em algo sobre a totalidade da cultura caipira frente ao crescente processo de urbanização, tendo como eixo a questão elementar da subsistência.

É possível afirmar que a mudança de rota se liga, de certo modo, a um afastamento de Candido da perspectiva exclusivamente sociológica no estudo das manifestações culturais, posição demarcada por ele em *O método crítico de Sílvio Romero*, sua tese de livre-docência, defendida em 1945, pois a considerava insuficiente, não devendo ser tomada como ponto de partida, mas como necessidade do objeto. E entre as necessidades do objeto estava a de conhecimento musical, de que ele não dispunha. Mas essa mudança também se liga aos debates internos do PSB, aspecto ainda inexplorado pela fortuna crítica do livro.

Em 1947, logo após ser eleito deputado federal pelo partido, João Mangabeira assumiu a relatoria da Comissão Especial da Câmara para a Reforma Agrária, criada por ocasião do envio de uma Lei Agrária ao Congresso pelo então presidente Eurico Gaspar Dutra. Tendo em vista seu caráter eleitoralmente pouco expressivo, o PSB deve ter lutado para conquistar o posto, por atribuir-lhe alguma importância, o que por sua vez remete aos debates internos ao partido e à mobilização de seus militantes. Nessa época, Candido era ativo e estava em dia com esses debates, até porque editava o jornal do partido em São Paulo, a *Folha Socialista*. Em março de 1948, a direção nacional do PSB recomendou às suas direções estaduais que elaborassem estudos minuciosos sobre o problema agrário para orientar a intervenção do parlamentar socialista. Até que ponto esse apelo pode ter contribuído também com a mudança de rota na pesquisa é uma questão interessante, que no entanto permanece em aberto.

É claro que apresentar uma obra como essa a um eventual futuro leitor é algo fadado ao reducionismo. Calvino, afinal, tem razão: “Os clássicos são livros que, quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando são lidos de fato mais se revelam novos, inesperados, inéditos”¹⁰. *Os parceiros do Rio Bonito*, nesse sentido, não deixa de ser um livro inédito, mesmo chegando agora à sua décima segunda edição.

10 CALVINO, Ítalo, op. cit., p. 12.

SOBRE O AUTOR

MAX LUIZ GIMENES é mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP).
E-mail: max.gimenes@gmail.com>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos?*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CARDOSO, Fernando Henrique. A fome e a crença. In: LAFER, Celso (Org.). *Esboço de figura: homenagem a Antonio Candido*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979, p. 89-98.
- D'INCAO, Maria Angela; SCARABÓTOLO, Eloísa Faria (Org.). *Dentro do texto, dentro da vida*. São Paulo: Companhia das Letras/Instituto Moreira Salles, 1992.
- JACKSON, Luiz Carlos. *A tradição esquecida: Os parceiros do Rio Bonito e a sociologia de Antonio Candido*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Fapesp, 2002.
- OLIVEIRA, Francisco de. A tradição celebrada: sobre um clássico de Antonio Candido. *Jornal de Resenhas*, n. 84, São Paulo, abr. 2002. Disponível em: <jornalderesenhas.com.br/resenha/a-tradicao-celebrada>. Acesso em: 23 fev. 2018.
- PEIRANO, Mariza. O pluralismo de Antonio Candido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 12, v. 5, p. 41-54, fev. 1990.

Os três textos traduzidos nesta seção de Documentação da RIEB 69 integram o dossiê deste número: “Entreviver – desafios cosmopolíticos contemporâneos”.

Eles foram selecionados por traçarem claras conexões com o assunto e por se destacarem como referências de suma importância para os diversos estudos que mais e mais se avolumam nesse âmbito. Tomá-los em conjunto permite ao leitor reconhecer cruzamentos os mais auspiciosos entre estudos de percepção, filosofia, antropologia, biologia e política. Cada um deles já se lança ao inter-multi-trans-pós-disciplinar, tal como espécie de reação (e cultivo de atenção) aos perigos e à infertilidade que não raramente rondam a produção superespecializada do conhecimento acadêmico.

Os organizadores

DOCUMENTAÇÃO •
DOCUMENTS)



Banana selvagem, lagarto e borboletas
/Autora: Maria Sibylla Merian

Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck

[*Whose cosmos? Which cosmopolitics? A commentary on Ulrich Beck's peace proposal*]

Bruno Latour[†]

Tradução de Stelio Marras

“Whose cosmos? Which cosmopolitics? A commentary on Ulrich Beck’s peace proposal” in *Common Knowledge*, v. 10, issue 3, Fall 2004, p. 450-462. Tradução francesa: “Quel cosmos? Quelle cosmopolitiques”. In: Jacques LOLIVE e Olivier Soubeyran (orgs.). *L’émergence des cosmopolitiques*. Colloque de Cerisy, Collection Recherches. Paris: La Découverte, 2007, p. 69-84.

LATOURE, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 68, p. 427-441, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p427-441>

† Institut d’Etudes Politiques de Paris (*Sciences Po*) e professor visitante da London School of Economics e da Universidade Harvard.

Louvados sejam os artesãos da paz. É sempre mais agradável ler uma proposta de paz (como aquela de Ulrich Beck) do que um apelo à jihad (à maneira de Samuel Huntington). A concepção forte e realista que Beck propõe do cosmopolitismo deve ser levada em consideração. Contudo, uma proposta de paz não faz sentido se não levar em consideração a medida dos conflitos que ela poderá vir a resolver. Uma compreensão parcial e, poderíamos dizer, cômoda, uma indiferença wilsoniana em relação à sua complexidade, só pode atizar a violência das trocas entre as partes. O problema com a solução de Beck é que, se as guerras mundiais engajam o universal e o particular, a paz do mundo deveria ter já surgido há muito tempo. O limite da abordagem de Beck é que suas “cosmopolíticas” não possuem qualquer cosmos e não implicam a política. Eu sou um grande admirador da sociologia de Beck – cujo alcance é único na Europa – e eu já a elogiei em várias oportunidades. O que nós estamos prestes a apresentar aqui é um debate entre amigos que trabalham juntos sobre a questão que continua irresolvida para muitos.

Neste texto, não tenho o propósito de debater sobre a utilidade de uma ciência social cosmopolita que, para além das fronteiras dos Estados-nação, tentaria considerar fenômenos mundiais através de novas ferramentas estatísticas ou novos métodos de investigação. Eu mesmo reconheço que a noção de *sociedade* nunca foi o equivalente daquela do Estado-nação. E isso por dois motivos: o primeiro é que a rede científica, que eu mesmo ajudei a estudar, jamais foi restrita às fronteiras nacionais; assim como nossa concepção do planeta, a ideia da globalidade é em grande parte uma invenção da ciência. O segundo motivo é, como os discípulos de Gabriel Tarde sabem bem, que a ideia de sociedade remete sempre àquela de associação e nunca é limitada apenas aos humanos. Assim, como Alphonse de Candolle, eu sempre gostei de falar de “fitossociologia” ou, como Alfred North Whitehead, de “sociedade estelar”². Além do mais, convém esclarecer que considero sem ironia a expressão “proposta de

2 O primeiro livro que tenta descrever as redes científicas de forma qualitativa foi escrito por um fitossociólogo que adota o ponto de vista do cosmopolitismo (principalmente em termos metodológicos). Cf. CANDOLLE, Alphonse de. (1873). *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles, d'après l'opinion des principales académies ou sociétés scientifiques*. Texte revu par Bruno Latour. Paris: Fayard, 1987. (Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française).

paz”. Pelo contrário, para mim é crucial considerar o papel das ciências sociais de um outro modo, um que não se firme a partir de um observador distante escrutinando o mundo de um modo desinteressado. Beck defende a ideia de um intervencionismo que alia o olhar do pesquisador a uma perspectiva mais normativa, o que eu igualmente aprovo falando do novo papel *diplomático* do pesquisador em ciências sociais. O que nos leva a debater é a maneira com que estamos dispostos a levar em consideração as dissidências não só em relação à identidade humana, mas também em relação ao cosmos em que os homens vivem.

Uma anedota histórica, resultante de uma contribuição importante de Eduardo Viveiros de Castro, exemplifica os limites da proposta de paz de Beck³. O principal exemplo que Beck dá é a “controvérsia de Valladolid”, famoso debate que leva os espanhóis a decidir se, sim ou não, os índios possuem uma alma e se eles são suscetíveis a serem salvos. No decorrer desse debate, os índios haviam se confrontado com um problema não menos importante, mesmo que conduzido por teorias e instrumentos experimentais muito diferentes⁴. Sua preocupação, tal como Viveiros de Castro a apresenta, não era saber se os espanhóis tinham uma alma – o que lhes parecia evidente –, mas se os conquistadores tinham um corpo. A teoria dos ameríndios adiantava que todas as entidades dividiam a mesma organização fundamental padrão, ou seja, aquela dos humanos. Uma palmeira, uma pechblenda, uma piranha, um macabeu: cada um possui uma alma, uma linguagem e uma vida em família à imagem do modelo das aldeias ameríndias. Todas as entidades possuem uma alma, e suas almas são todas semelhantes. O que as diferencia provém das dessemelhanças de seus corpos, e, portanto, são os corpos que singularizam as almas: aquela da palmeira, aquela da pechblenda, aquela da piranha, aquela do macabeu. Essas entidades têm todas a mesma cultura, porém elas não compartilham, elas não

3 VIVEIROS DE CASTRO, E. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In: ALLIEZ, Eric (Ed.). *Gilles Deleuze – une vie philosophique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 429-462. Ver também: VIVEIROS DE CASTRO, E. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, v. 10.

4 Como Beck pôde sublinhar, não é evidente que os dois personagens principais da controvérsia se encontrem sempre. Ver: PAGDEN, Anthon. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Existe, contudo, uma obra barata em que os dois protagonistas se encontram (e o filme é igualmente ruim): CARRIÈRE, Jean-Claude. *La Controverse de Valladolid*. Paris: Belfont, 1992. O litígio em questão opõe os espanhóis. Essa narrativa se baseia na análise de Claude Lévi-Strauss, que evoca um episódio da história de Oviedo (que supostamente aconteceu pela primeira vez em Porto Rico). A passagem famosa de *Tristes trópicos* revela: “Ao mesmo tempo, aliás, e em uma ilha vizinha (Porto Rico, conforme o depoimento de Oviedo), os Índios trabalhavam na captura dos brancos e em fazê-los apodrecerem por imersão, pois montavam guarda durante semanas em volta dos afogados para saber se eles estavam ou não submetidos à putrefação. Dessa comparação entre as investigações se tiram duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, enquanto os índios tinham antes mais confiança nas ciências naturais; e, no momento em que os brancos proclamavam que os índios eram bestas, os índios se limitavam a suspeitar que os brancos eram deuses. Se ambos ignorantes, o último procedimento era certamente mais digno de homens”. No entanto, como Viveiros de Castro mostrou, partindo da interpretação de Lévi-Strauss, a ideia não era saber se os conquistadores eram deuses, mas simplesmente se tinham corpos.

percebem, elas não vivem na mesma natureza. Os controversistas de Valladolid, por sua parte, estavam longe de imaginar que uma tal abordagem oposta existiria. Obviamente, os índios tinham um corpo como aquele dos europeus, mas eles tinham uma alma semelhante? Cada um desses raciocínios invocava uma verificação experimental, cada uma embasada por suas próprias premissas e seus próprios protocolos: de um lado, para determinar se os índios tinham uma alma, e, de outro lado, para avaliar se os europeus tinham um corpo. A experimentação dos ameríndios era tão científica quanto aquela dos europeus. Os conquistadores aprisionados eram tomados por cobaias, mergulhados em água para ver se, de uma parte, eles se afogavam, e, de outra, se sua carne apodrecia. Essa experiência era tão crucial quanto a polêmica de Valladolid conduzida pelos ibéricos. Se os conquistadores se afogassem e apodrecessem, então a questão estaria resolvida: eles tinham um corpo. Porém, se não se afogassem e nem apodrecessem, então os conquistadores seriam entidades puramente espirituais, sem sombra de dúvida semelhantes aos xamãs. Assim, Claude Lévi-Strauss resume, não sem ironia, essas duas experiências, aquela dos espanhóis em contraste àquela dos ameríndios: “os brancos invocavam as ciências sociais enquanto os índios confiavam antes nas ciências naturais”.

O interesse desse episódio é evidente: em hipótese alguma os protagonistas da controvérsia de Valladolid consideraram, mesmo parcialmente, que o confronto entre os europeus cristãos e os ameríndios animistas pudesse ser considerado diferentemente dos enquadramentos de compreensão do clero cristão do século XVI. Do mesmo modo que os ameríndios não avaliaram os desafios que suscitavam suas querelas, também Beck, em hipótese alguma, aí se põe a questão. Porém, essa questão é apenas um primeiro passo para se considerar a complexidade do problema. Os próprios europeus chegaram a pôr-se de acordo? Não havia (ao menos) duas soluções ao problema levantado em Valladolid? Os índios possuíam ou não uma alma, como os cristãos? Cada posição tinha seus defensores. Beck supõe que existiam apenas duas soluções ao problema colocado em Valladolid no que diz respeito à alma dos índios (eles possuíam uma alma, não possuíam) e descarta os demais problemas ocorridos na América do Sul no que diz respeito aos corpos dos conquistadores (eles tinham um corpo, não tinham). Uma negociação entre europeus e ameríndios poderia ser, no mínimo, *quadripartida*. Bartolomé de Las Casas, o padre dominicano, afirmara que os europeus e os ameríndios eram no fundo semelhantes – e denunciara a crueldade dos cristãos contra “seus irmãos índios”. Porém, qualquer que fosse a resposta e o alcance do sua denúncia, ele não tinha o testemunho do afogamento sistemático de seus confrades espanhóis para determinar cientificamente a natureza exata de sua corporeidade? De que “lado” se colocaria Las Casas depois desse tipo de experiência? Como Viveiros de Castro mostrou de forma convincente, a questão do “outro”, tão central nos trabalhos recentes, foi formalizada com muita sofisticação. Existem mais maneiras de abordar a alteridade do que o mais tolerante dos espíritos possa conceber.

Como podemos ser cosmopolitas quando conduzimos uma negociação em nome de uma ou de duas das quatro (ou mais) partes implicadas em uma controvérsia? É arriscado, e sem dúvida etnocêntrico, assumir que os inimigos se entendem sobre princípios fundamentais (o princípio, neste caso, de que cada homem possui

um corpo)⁵. Nesse sentido, a postura de Beck aparece como etnocêntrica, pois seu cosmopolitismo procede de um internacionalismo filosófico europeu moderado. Beck tira suas noções-chave e suas definições dos estoicos e de Kant. Essas definições (aquela de Beck, de Kant e dos estoicos) são problemáticas: nenhuma desenvolve uma compreensão que ultrapassa a constatação da colocação em perigo das culturas em conflito. Também o cosmos deve ser colocado em jogo. Como a maioria dos sociólogos, Beck sofre de uma cegueira antropológica. Para o sociólogo, a natureza, o mundo, o cosmos está simplesmente lá; e a partir do momento em que os homens compartilham as mesmas características fundamentais, sua visão de mundo é, no fundo, a mesma em todos os lugares. Perversidade, avidez, instintos primários dão crédito ao fato de que não podemos ter – e que só raramente tínhamos – a paz. Quando Beck escreve que Las Casas condenava a continuação das lutas e desejava profundamente o fim delas, ele não percebe que isso pode também exemplificar sua posição. Beck e Las Casas têm um bom fundamento, mas as boas intenções nunca resolveram ou impediram o conflito. Não digo, evidentemente, que o cosmopolitismo de Beck é simplesmente uma versão mais alargada do humanismo habermasiano. O acesso ao debate não é somente voltado para os agentes racionais capazes de conduzir pela razão uma conversação. Beck está disposto a se confrontar com os conflitos mais importantes. No entanto, o que ele não percebe é que, sempre que o cosmopolitismo foi experimentado, de Alexandria às Nações Unidas, tal apenas foi eficaz durante um período de confiança absoluta nas capacidades da razão, e mais ainda da ciência, que determinará com certeza o único cosmos existente na fundação de uma cidade-mundo, na qual todos nós desejamos ser cidadãos. O problema que enfrentamos agora é precisamente o desaparecimento desse “cosmos único”, que chamo de mononaturalismo. Hoje, é impossível herdarmos essa magnífica ideia de cosmopolitismo, pois nos falta o que nossos prestigiosos antepassados possuíam: um cosmos. A partir daí, devemos escolher, na minha opinião, entre cosmopolitismo e cosmopolíticas.

Uma forma de sustentar este argumento é enfrentar a nuance entre a utilização, por Beck, do termo *cosmopolita*, e aquele, por Stengers, nos livros de sua grande obra, *Cosmopolíticas*⁶. Um estoico ou um kantiano chamarão de cosmopolita qualquer pessoa que seja um “cidadão do cosmos” em vez de (ou antes de considerar se ele ou ela é) um cidadão de um Estado em particular, o discípulo de uma religião particular, o membro de uma confraria particular, profissional ou familiar. Stengers destina a

5 Decerto existe realmente uma diferença entre um projeto cosmopolita montado por uma sociedade civil internacional e aquilo a que me refiro aqui. Como foi dito no decorrer do encontro na London School of Economics em fevereiro de 2004, organizado por Ulrich Beck, a diferença reside na importância conferida ao termo *cosmos*. Os “cidadãos do mundo” são cosmopolitas, é verdade; isso não quer dizer, contudo, que eles incluíram todas as problemáticas de uma política referindo-se a esse cosmos. Ver, em especial: TASSIN, Étienne. *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Le Seuil, 2004; e ARCHIBUGI, Daniele (Ed.). *Debating cosmopolitics* (New Left Review Debates). New York: Verso, 2003. Aliás, agradeço aos participantes desse debate por sua perspicácia diante deste enorme *corpus* reflexivo.

6 STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques*. Tome I: La guerre des sciences. Paris: La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1996.

utilização do termo *cosmopolíticas* ao questionamento do significado de “pertencer” ou se “perpetuar”.

Essa autora reinventou o termo apresentando-o como um compósito do significado mais forte de cosmos e de política, precisamente porque o sentido habitual do termo cosmopolita suporia certa teoria da ciência que agora se encontra contestada⁷. Segundo ela, a força de um elemento verifica-se por sua capacidade em amenizar os outros elementos. A presença do cosmos nas cosmopolíticas resiste à tendência da política em conceber as trocas em um círculo exclusivamente humano. A presença do político nas cosmopolíticas resiste à tendência do cosmos em conceber uma lista finita de entidades que devem ser levadas em consideração. O cosmos previne o encerramento prematuro do político, assim como o político em relação ao cosmos. Para os estoicos, o cosmopolitismo era uma prova de tolerância: a cosmopolítica, tal como Stengers a define, é um remédio contra o que ela chama da “maldição da tolerância”⁸.

A disparidade entre a compreensão do cosmos por Stengers e por Beck não pode ser maior. Para Beck, o mundo significa a cultura, uma visão global, que se estende para além do horizonte dos Estados-nação. Ele assume o fato de que os desafios da guerra e da paz concernem apenas aos humanos, cada um dotado de uma mesma psicologia, cada um dotado de uma língua traduzível para todas as demais línguas, e cada um possuindo representações contraditórias sobre o que existe. Para Beck, assim como para a maioria dos sociólogos e dos cientistas políticos, as guerras produzem fúria porque os homens defendem culturas e visões diferentes do mundo. Se essas visões do mundo puderem ser reconciliadas ou reconhecidas nas suas divergências, então a paz deverá ser concluída automaticamente. Essa maneira de compreender o cosmos e as cosmopolíticas é redutora, pois limita o número de entidades que podem negociar em volta da mesma mesa. Mas se o cosmos designa tudo que é, ele deve então ser expandido, conforme seu sentido literal, ao conjunto das entidades não humanas que participam nas ações humanas. O sinônimo de William James para cosmos era “pluriverso”, uma invenção temível por sua capacidade de evocar a multiplicidade. O fato de Beck não se pronunciar sobre isso aparece aí como uma marca de incoerência, mesmo que ele coloque a complexidade de um “pluriverso” como fora do político ou, em todo caso, como não afetando a maneira de se alcançar ou não um acordo. A paz, de acordo com o mononaturalismo de Beck, é possível porque nossas contendas (para emprestar o termo escolástico) têm apenas segundas relações com nossas qualidades.

Se esta é a paz, preciso dizer que prefiro a guerra. Por guerra quero dizer um conflito em que não se pode ter uma arbitragem reconhecida, um conflito no qual o que está em jogo é precisamente constituído pelo comum de um mundo comum a

7 Para Stengers, como para mim, imaginar uma ordem política está sempre ligado a certa definição de ciência. O estudo de ciências traz de fato sua parte na análise. Ver o trabalho amplamente reconhecido de: SHAPIN, S. & SHAFFER, S. *Leviathan and Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985. O principal erro das formas de cosmopolitismo, no que toca ao legal e ao humanitário, é negligenciar totalmente a teoria da ciência, que é contudo necessária à criação pacífica de um cosmos.

8 STENGERS, Isabelle. Pour en finir avec la tolerance. In: _____. *Cosmopolitiques*. Tome 7. Paris: La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997.

ser construído. Como isso já foi bem definido por Carl Schmitt, qualquer conflito, do menos problemático ao mais violento, supervisionado por um árbitro não é uma guerra, mas o que ele chama de “operação de polícia”. Se existe apenas um cosmos, sempre unificado, uma natureza que serve de referência para todos os litígios, então não se pode ter aí, por definição, uma guerra, mas apenas operações de polícia. Assim, conforme essa definição, os ocidentais não se percebem como estando em um campo de batalha contra um inimigo e à espera de uma vitória incerta, mas simplesmente contra pessoas irracionais que deveriam ser corrigidas⁹. Como aliás já sustentei, os ocidentais até agora não estavam preocupados com uma pedagogia do conflito. Porém, as coisas acabaram mudando, e nossas guerras são hoje guerras mundializadas, porque agora a constituição do cosmos é que está em jogo. Nada mais está do lado de fora, nada mais está excluído da mesa das discussões. Os ameríndios, é bom lembrar, não se regozijaram quando seu partido – defendido por europeus convencidos de sua humanidade – triunfou em Valladolid. No entanto, os índios um pouco ingratos receberam o dom de um espírito que permite seu batismo ao mesmo tempo que sua salvação. Por que essa dupla gratificação, de paz e de vida eterna, os desagradou? Os europeus consideraram que sua cosmopolítica era a mais natural possível, no sentido em que a natureza é uma maneira a mais abreviada para a solução política que permite a construção de uma paz comum¹⁰. Os fundamentos que a natureza oferece são colocados como exteriores ao processo – eles desviavam 99% dos desafios, e desse resultado podia apenas advir uma outra fase do conflito. O político permanecerá duvidoso enquanto (no dizer de John Tresch) não for tratado como “cosmogramas”¹¹. É sempre mais difícil decidir entre as opiniões do que se diferenciar a partir das coisas – principalmente a respeito do mundo que habitamos. É certo que os oponentes, ao invés de conceder suas opiniões, vão começar reivindicando uma maneira diferente de habitar o mundo.

Um mundo comum não é uma coisa que podemos reconhecer como estando lá desde sempre (o qual não tínhamos até então compreendido). Um mundo comum, se é possível ter um, é algo a construir, a defender juntos com unhas e dentes. O etnocentrismo dos sociólogos nunca fica tão patente do que quando eles tratam do mundo eliminando qualquer ameaça de multiplicidade graças a um cosmopolitismo confortável¹². No caso dos artigos de Beck, o sintoma revelador provém de suas notas

9 Esse ponto é desenvolvido principalmente em: LATOUR, Bruno. *War of the worlds: what about Peace?*. Chicago: Prickly Press Pamphlet, University of Chicago Press, 2002. A posição de Beck no artigo que discuto é tanto mais estranha à medida em que ele não se cansa de mostrar por que as ciências e a tecnologia não podem ser um apoio contínuo à uma razão política íntegra. Por razões desconhecidas, parece ter esquecido suas próprias lições.

10 LATOUR, Bruno. *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Trad. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

11 TRESCH, John. *Mechanical romanticism: engineers of the artificial paradise*. Ph.D. dissertation, Department of History and Philosophy of Science. Cambridge: University of Cambridge, 2001.

12 Para se opor ao etnocentrismo, Viveiros de Castro lançou o termo monstruoso *multinaturalismo*. A diferença entre essa palavra e o multiculturalismo reside no fato de que a verdade e a realidade são sempre concebidas com base no passado e jamais no futuro.

de rodapé, indecorosas no que diz respeito à religião. Tem havido motivos históricos – como Olivier Christin mostrou, com respeito à guerra do século XVI na Europa – para sequestrar a religião quando as propostas de paz são apresentadas¹³. Porém, não é certo que o que era justo há quatro séculos e meio seja uma forma diplomática e respeitosa de tratar nossas guerras de religião mais recentes. Quando os homens de boa vontade se reúnem no Clube Habermas, com seus cigarros, para estabelecer um armistício para tal ou tal conflito, deixando seus deuses nos cabides da entrada, eu duvido que aí se alcance o ponto mais alto para a paz. Há Versalhes que geram Munique, as quais incitam o Apocalipse. Como Beck pensa que a religião possa ser negligenciada? Mais uma vez, não há cosmos no seu cosmopolitismo: parece não suspeitar do fato de que os homens sempre se consideraram menos importantes do que a vasta população de divindades ou entidades mais ou menos transcendentais que lhes dão a vida. Para muitas pessoas, em muitos lugares, durante séculos, os homens possuem “proprietários”, para retomar os termos de Tobie Nathan¹⁴; e esses proprietários exercem ascendência sobre os homens a todo custo. Beck parece acreditar em um coiné da Unesco, um Esperanto sociológico, que se esconde atrás das imperfeições persistentes, sejam sociais, sejam psicológicas, em nossas representações. Os homens de boa vontade, dir-se-ia, devem reconhecer que os deuses não são mais do que representações. Seria confortável considerar as coisas assim; contudo, como Tobie Nathan¹⁵ mostra em sua contribuição no seu simpósio, não são os homens que estão em guerra, mas os deuses. Ou, no mínimo, poderíamos admitir a possibilidade de que inimigos possam estar separados por consideráveis desacordos. Os fundamentos da paz, como Stengers sublinha, não devem ser procurados entre os homens de boa vontade, que se desfaçam dos seus deuses (suas inclinações secretas), mas do lado dos homens incuráveis tomados de intenções supra e sub-humanas. Esses fundamentos, que acessamos com facilidade, apresentam verdadeiramente um grave perigo. Stengers poderia também acrescentar: quanto mais a definição de um acordo é laboriosa, melhor é a sua qualidade (donde sua audácia na expressão “maldição da tolerância”). Mesmo Cromwell, afinal, quando ele apoiava os atos mais horrorosos de iconoclasmo, tinha muitos escrúpulos para dizer (em uma frase que Stengers não se cansa de mencionar): “Eu vos imploro, meus irmãos, pela compaixão do Cristo, considerai que podeis estar errados!”. Onde, para Beck, podemos então encontrar um lugar para um apelo tão trágico? Suas cosmopolíticas são muito cosmopolitas para tratar do horror da nossa época.

O problema é proveniente do fato de que Beck considera somente a dimensão mais clássica da pacificação – o vaivém entre o particular e o universal. Considerar a paz sob esse ângulo pertence à tradição estoica; o que mostra Beck em uma recente apresentação em que desenvolve um compromisso interessante entre as formas triviais de universalismos existentes e a multidão de formas de relativismo e de multiculturalismo. No entanto, essas concepções clássicas e estoicas não reúnem o conjunto das condições de paz: as implicações que aí concorrem não são

13 CHRISTIN, O. *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au 16^e siècle*. Paris: Le Seuil, 1997.

14 NATHAN, Tobie. The phasmid and the twig. *Common Knowledge*, 2004, v. 10, issue 3, p. 518-531. (N. T.).

15 Ibidem. (N. T.).

essencialmente determinadas pelas potencialidades e pelos limites dessa relação entre universalismo e particularismo. É possível explorar outra dimensão, uma que se interesse pela dinâmica criada entre o pensamento naturalista e o pensamento construtivista. Se é verdade que o sentido tradicional das cosmopolíticas foi construído a partir de certa definição da ciência, é interessante ver como ele evoluiu quando esta última se transformou. Os adeptos do cosmopolitismo podem sempre esperar ver o dia em que os cidadãos do mundo reconhecerão que habitam o mesmo mundo. No entanto, a corrente das cosmopolíticas foi construída em torno de uma tarefa central: ver como este “mesmo mundo” pode progressivamente se constituir.

Diante de um dado “cosmograma”, os estoicos se perguntam se ele expressa mais a emancipação ou a sujeição (nível de implicações nas escalas locais ou universais). No entanto, uma questão mais importante e mais polêmica nos é colocada: “Como vocês diferenciam as maneiras de habitar o mundo que emancipam daquelas que sujeitam?”. Para os estoicos, destacar-se do mundo é sinônimo de emancipação (e, portanto, a vinculação ao mundo significaria dependência). Por definição, um cidadão do cosmos é livre; um egípcio, um grego ou um judeu, porque são ligados às suas terras e a seus conhecimentos próprios, são “assujeitados”. Na tradição estoica, ser egípcio, grego ou judeu é uma ignomínia. “A Humanidade” foi uma imensa e feliz descoberta, e o foi a cada vez que era necessário (notadamente após a Segunda Guerra Mundial). Além disso, se todos os membros das Nações Unidas se sentissem satisfeitos de pertencer “somente à comunidade humana”, se a linguagem comum utilizada na Unesco fosse suficiente para abranger todos os habitantes do planeta, a paz teria sempre reinado. Porém, essa paz não existe, o que revela o mal-estar dessa definição humanista de homem liberto com base em nossa concepção do que seja um acordo.

De um lado, estamos em uma situação em que a paz não poderá ser implementada se os diplomatas se desfizerem de seus deuses, costumes e das contradições próprias de seus cosmos. De outro lado, confrontar uma plêiade de deuses e tradições não facilita a implementação de um acordo¹⁶. Além disso, a copresença de todas essas identidades e culturas (com suas próprias contradições) não permite a integração de novos membros nesses processos diplomáticos. As comunidades estabelecidas têm razão em acreditar que elas bem representam seus interesses e não podem compreender por que as demais se recusam a juntar-se a elas. É daí a necessidade, em um processo de paz, de não nos separar daquilo que nos fundamenta (por exemplo, nossas crenças). Essa dimensão requer um outro protocolo, outras investigações, para responder a uma outra questão: quais elementos tornam possível a distinção entre os vínculos que emancipam e aqueles que sujeitam? Fazer esse trabalho exige, em primeiro lugar, superar o pensamento naturalista, o fundamento da crença de um

16 Segundo Philippe Descola, essa atitude se liga a todos os animistas – ao contrário dos totêmistas, naturalistas e analogistas. (Eu emprego aqui o vocabulário desenvolvido em: DESCOLA, Philippe. *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Ed). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996, p. 82-102. Segundo Viveiros de Castro, os índios da Amazônia também fazem parte do processo de globalização no sentido em que eles “nos” incluíram nas “suas” cosmologias. Mas nos seus sistemas cosmopolíticos não temos o lugar que “nós” pensamos ter; essa concepção difere assim da ideia que admite que “nós” agimos no “global” e eles no “local”.

mundo natural único – um pensamento proveniente da ciência, ou melhor, de uma definição errônea das ciências naturais ocidentais que nega a ideia do pluriverso. A influência universal do naturalismo era, para os modernos, a voz régia que conduzia à paz. E, contudo, o pensamento naturalista era também a base sobre a qual o Ocidente praticou sua “guerra psicológica”. O Ocidente moderno adverte o resto do mundo: nós todos vivemos conforme as mesmas leis biológicas e físicas e temos a mesma constituição biológica, social e psicológica. Isso vocês não compreenderam porque estão presos nos seus paradigmas culturais que nós ultrapassamos graças à ciência. Porém, a ciência não é nossa propriedade, ela pertence a toda a humanidade! Façam parte desta experiência e, juntos, seremos um só. O problema com esta “diplomacia” não é, digo a vocês, que o argumento está errado¹⁷. Os argumentos são justos, mas colocam a carroça antes dos bois; eles começam onde deveriam terminar. É possível – de um ponto de vista ocidental (mais precisamente, borgonhês) – que em um futuro distante vivamos em um mundo comum, como sugere o pensamento naturalista. Porém, comportar-se como se este mundo já existisse, e que não seria preciso qualquer negociação para realizá-lo, é a maneira mais efetiva de criar conflitos.

Ficou demonstrado recentemente por Philippe Descola – e isso em todas suas dimensões – que as hipóteses dos naturalistas não mais convêm para muitos¹⁸. Além do mais, e malgrado sua reputação de ideologia pós-modernista, o construtivismo aparece mais apropriado desde que distingamos o que resulta da emancipação e o que resulta da sujeição. Falar de pensamento construtivista é muito delicado¹⁹. Porém, podemos editar alguns princípios que reagrupam as diferentes correntes dessa ideologia:

- As realidades às quais se vinculam os seres humanos dependem de uma série de mediações.
- Elas são compostas de elementos heterogêneos e constroem suas próprias histórias.
- A significação desses elementos e do número de mediações necessárias à sua construção fundamenta o valor dessas realidades (quanto mais mediações, mais perceptível torna-se o real).

17 Existe uma grande diferença entre “as ciências” compreendidas como a proliferação de entidades que regem a coletividade e as “Ciências” como um método destinado a eliminar qualidades secundárias em prol das qualidades primeiras. Cada uma dessas concepções necessita de processos políticos diferentes. Para saber mais sobre essa distinção, ver: LATOUR, Bruno. *Pandora’s Hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. Contrariamente ao que os naturalistas acreditam, nas ciências poucas coisas autorizam os cientistas a serem eliminativistas. Esse ponto é bem desenvolvido na sua brilhante obra: STENGERS, Isabelle. *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Gallimard, 2002.

18 DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1986.

19 Essa temática encontra-se amplamente desenvolvida em: LATOUR, Bruno. *The promises of constructivism*. In: DON, Ihde; SELINGER, Evan (Ed.). *Chasing technoscience: matrix for materiality*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 27-46.

- Nossas realidades correspondem a interpretações muito diferentes que devem ser consideradas com precaução.
- Se uma realidade adquire importância (no espaço e no tempo), o conjunto das mediações que a sustenta deve ser atualizado.
- As realidades são falíveis e necessitam, portanto, ser vistas e revistas continuamente.

O trabalho científico é o que ilustra por excelência, como pude mostrar em várias ocasiões, o construtivismo²⁰. Nas ciências, o grau de objetividade e de certeza é diretamente proporcional ao conhecimento do artifício, da estratificação, da heterogeneidade, da multiplicidade e da complexidade dos processos de mediações. Essa ideia pode parecer drástica, mas não é menos evidente: em um laboratório, ter acesso à verdade nua não é pensável. Um micróbio seria visível sem a mediação do microscópio? Encontramos microscópios na natureza? Não são, portanto, produções humanas? Quando um cientista questiona outro cientista, não é para saber se novos dados (novos fatos) foram produzidos ou não. A questão é “como você demonstrou que X é assim?” – e a ênfase recai sobre o “como”, por meio do qual é revelado o processo de mediação. No curso dessas trocas, as divergências aparecem não sobre o fato e a produção, mas na veracidade dos fatos. As coisas são diferentes quando os cientistas encaram o *vulgum pecus*: eles então retomam os raciocínios dos epistemólogos e se juntam a filósofos sobre as estratégias pedagógicas a serem adotadas, campo de reflexão no qual os relativistas Vermelhos devem lutar contra os Facas Brancas do realismo.

O exemplo das ciências nos esclarece sobre o fato de que o construído e o real não são termos opostos; a verdadeira questão é fazer a distinção entre uma construção boa e uma ruim. Se esses dois termos são válidos para as ciências, às quais os epistemólogos deram um papel tão particular e transcendental, então eles podem certamente aplicar-se às realidades equívocas das cosmopolíticas. Ainda mais porque uma tal distinção nunca pôde ser fundamentada independentemente das paixões de uma época. Essa constatação joga um papel na procura da paz. Se um construtivista espanhol tivesse desembarcado na foz do Amazonas (onde, recordemos, os ameríndios afogavam os espanhóis para ver se tinham corpos), poderia ter havido uma conversa inesperada com os eclesiásticos de Valladolid: “Ah, é assim que vocês constroem suas problemáticas? Que horror. Deixem-me mostrar-lhes uma outra forma de formular suas questões e verificá-las”. Certamente,

20 Em *Common Knowledge*, sustentei as variações dessa tese com base em quatro artigos e dois diálogos. LATOUR, Bruno. On technical mediation – philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge* 3:2 (Fall 1994), p. 29-64; LATOUR, Bruno. The “pédofil” of Boa Vista: a photo-philosophical montage. *Common Knowledge* 4:1 (Spring 1995), p. 144-87; LATOUR, Bruno. Do scientific objects have a history?: Pasteur and Whitehead in a bath of lactic acid. *Common Knowledge* 5:1 (Spring 1996), p. 76-91; LATOUR, Bruno. Trains of thought: Piaget, formalism, and the fifth dimension. *Common Knowledge* 6:3 (Winter 1997), p. 170-191; LATOUR, Bruno; POWERS, Richard. Two writers face one Turing test: a dialogue in honor of HAL. *Common Knowledge* 7:1 (Spring 1998), p. 177-191; LATOUR, Bruno. The science wars – a dialogue. *Common Knowledge* 8:1 (Winter 2002), p. 71-79.

esse encontro pacífico é fictício, mas por outras razões além daquelas consideradas por um naturalista. Esse encontro não poderia acontecer como eu descrevi devido às posições fundamentalistas das partes implicadas.

O fundamentalismo está bem longe de nossa concepção do construtivismo. Um fundamentalista – quer seja na ciência, na política ou na religião – revisaria a lista que ofereci acima reagindo com indignação sobre cada ponto:

- As realidades nas quais se vinculam os seres humanos não são mediadas.
- Elas são uma (e não compostas de elementos heterogêneos) e pertencem apenas a uma história.
- A significação desses elementos e do número de mediações deve ser minimizada em prol de uma realidade integral (quanto menos mediações, mais compreensível será o real).
- Nossas realidades não se compõem de interpretações.
- Elas são, por natureza, universais (no espaço e no tempo), e é um absurdo pensar que elas necessitam de um substrato próprio.
- As realidades são construções confiáveis, e não exigem ser revisadas.

Essas reações estão presentes tanto nas páginas do *Wall Street Journal* quanto nas evocações do fundo das adegas do Paquistão ou no discurso dos ativistas dos direitos humanos. Qualquer pessoa cujo discurso retoma esses *a priori* essencialistas tende ao fundamentalismo. A experiência comum nas ciências, nas artes, no amor e na religião nos ensina que “quanto mais uma ideia é construída com atenção, mais ela estará próxima do real e do duradouro”. Mas o receio permanente de idolatrar nossas produções humanas não nos permitiu tirar essa conclusão. Adotar uma postura construtivista exige reexaminar toda a história dos iconoclastas e das críticas²¹.

Ironia da história, os fundamentalismos produzidos por – nós – ocidentais são até o presente momento o que nós divulgamos melhor. Como Peter Sloterdijk²² sublinha, os ocidentais sustentaram a mundialização desde que os outros se acusassem atrasados. Assim, os ecologistas fundamentalistas ocidentais, que reivindicam uma natureza selvagem não negociável, são hoje confrontados com os mesmos tipos de argumentações fundamentalistas apoiando o Alcorão e a Shari’a. Quando os fundamentalistas reproduzem suas ideias, nenhuma negociação é possível porque nada pode se prestar à discussão: essas guerras psicológicas movimentam o mundo em todas as escalas. No entanto (e de acordo com as declarações do presidente Bush), o processo atual de confrontação de uma cultura moderna com uma cultura dita arcaica não se enquadra nessa inspiração. Os supostos inimigos da mundialização são eles próprios modernos ao extremo, no sentido em que eles utilizam os instrumentos

21 Cf. LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Ed.). *Iconoclash: beyond the image wars in science, religion, and art*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

22 SLOTERDIJK, Peter. *Ni le soleil ni la mort: jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*. Paris: Pauvert, 2003. (N. T.).

conceituais fomentados pelas ideias fundamentalistas ocidentais²³. Nesse caso, minha contestação tem como objetivo o fato de que Beck não coloque sua proposta de paz na perspectiva dos contextos de emergência das correntes fundamentalistas ocidentais. Nossa ideologia naturalista falhou: era um projeto de guerra maquiado em projeto de paz, e aqueles contra quem era dirigido não se deixam mais enredar-se nisso. O naturalismo, como qualquer ideologia fundamentalista, limita-se a ser prejudicial em todo processo de construção. Mesmo que frequentemente esteja ligado a esse *corpus* de ideologias, o pensamento construtivista não pode – e até mesmo se opõe a – desconstruir dessa forma. O construtivismo é a atitude daqueles que agem sendo capazes de falar dos processos bons e ruins de construção. Ele lhes permite comparar suas conquistas com aquelas dos outros para melhorar os processos por vir. Contudo, tal troca diplomática é inerente a um estado de guerra prévio. E quando essa guerra é declarada, temos que procurar as bases firmes para reconstruir a paz: ali onde o naturalismo falha, por que não tentar com o construtivismo?

Por último, a incompreensão que alimento em relação à análise de Beck pode resultar em diferentes interpretações que nós temos do balanço da situação atual. A “*first modernization*”, para utilizar sua expressão favorita, veio com certa definição de cosmopolitismo, que se vincula à ideia de que o mundo inteiro pode ser pensado através disso que Peter Sloterdijk chamou de “*metaphysical Globe*” (imaginado por Mercator, Galileu, Descartes, Leibniz e, obviamente, Hegel)²⁴. O problema resulta do fato de que essa concepção surgiu no momento em que o mundo mal começava a se tornar global. O Globo ao qual Hegel pôde associar todos os eventos societários era puramente conceitual, daí sua perfeição. Simplesmente, o planeta se dirige hoje, de modo inelutável, para um processo de globalização – o qual, contudo, nada tem de “global”, nem de “*metaphysical Globe*”, em que cada povo pode encontrar seu lugar e sua função. Assim, essas duas filosofias do cosmopolitismo são deficientes. No momento em que precisamos do *Global*, elas desabam no coração do Atlântico, sem poder se levantar. Assim, conforme minha análise, uma outra definição de cosmopolíticas pode ser considerada: aquela que não se ligue ao ideal de uma Esfera comum resultante da “*first modernity*”. Seria um erro trágico continuar a trabalhar pela paz com base nessa concepção inoperante de cosmopolitismo. E se Ulrich Beck se recusa a ser o Hegel de Munique, é porque ele sabe o quanto o parlamento, no qual um mundo comum poderia ser criado, deveria ser constituído a partir de muitos desvios.

23 Minha hipótese de que o fundamentalismo islâmico é uma forma de modernidade faz eco em outros trabalhos, como, por exemplo, ABOU EL FADL, K. *Speaking in God's name*. Oxford: Oneworld Publications, 2001; e TODD, Emmanuel. *Après l'empire, essai sur la décomposition du système américain*. Paris: Gallimard, 2002.

24 Existe uma ligação direta entre os trabalhos de Beck sobre o cosmopolitismo e aqueles do grande filósofo alemão Peter Sloterdijk. Mas nessa “esferologia” tardia, a reflexão de Beck é diferente daquela do filósofo sobre a compreensão dos termos “*air conditioning*” e “*life support*”. Nos seus três livros que questionam os fundamentos das esferas, Sloterdijk mostra o como e o porquê de o *Global* ter existido no passado, mas que hoje não pode mais se produzir como tal. Para uma visão panorâmica de seus trabalhos, ver: SLOTERDIJK, Peter, op. cit.

BRUNO LATOUR é professor emérito associado ao Medialab e ao Programa de Artes Políticas de Paris (Sciencis Po).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABOU EL FADL, K. *Speaking in God's name*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- ARCHIBUGI, Daniele (Ed.). *Debating cosmopolitics* (New Left Review Debates). New York: Verso, 2003.
- CANDOLLE, Alphonse de. (1873). *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles, d'après l'opinion des principales académies ou sociétés scientifiques*. Texte revu par Bruno Latour. Paris: Fayard, 1987. (Corpus des Oeuvres De Philosophie En Langue Française).
- CARRIÈRE, Jean-Claude. *La controverse de Valladolid*. Paris: Belfont, 1992.
- CHRISTIN, O. *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au 16^e siècle*. Paris: Le Seuil, 1997.
- DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- _____. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gíslí (Ed.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996, p. 82-102.
- LATOUR, Bruno. On technical mediation – philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge* 3:2 (Fall 1994), p. 29-64.
- _____. *Pandora's Hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- _____. The “pédofil” of Boa Vista: a photo-philosophical montage. *Common Knowledge* 4:1 (Spring 1995), p. 144-87.
- _____. Do scientific objects have a history?: Pasteur and Whitehead in a bath of lactic acid. *Common Knowledge* 5:1 (Spring 1996), p. 76-91.
- _____. Trains of thought: Piaget, formalism, and the fifth dimension. *Common Knowledge* 6:3 (Winter 1997), p. 170-191.
- _____. *War of the worlds: what about Peace?*. Chicago: Prickly Press Pamphlet, University of Chicago Press, 2002.
- _____. The science wars – a dialogue. *Common Knowledge* 8:1 (Winter 2002), p. 71-79.
- _____. The promises of constructivism. In: DON, Ihde; SELINGER, Evan (Ed.). *Chasing technoscience: matrix for materiality*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 27-46.
- _____. *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Trad. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- LATOUR, Bruno; POWERS, Richard. Two writers face one Turing test: a dialogue in honor of HAL. *Common Knowledge* 7:1 (Spring 1998), p. 177-191.
- LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Ed.). *Iconoclasm: beyond the image wars in science, religion, and art*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955, p. 82-83.

- PAGDEN, Anthon. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SHAPIN, S. & SHAFFER, S. *Leviathan and Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- SLOTERDIJK, Peter. *Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*. Paris: Pauvert, 2003.
- STENGENS, Isabelle. *Cosmopolitiques*. Tome 1: La guerre des sciences. Paris: La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1996.
- _____. *Cosmopolitiques*. Tome 7: Pour en finir avec la tolerance. Paris: La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997.
- _____. *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Gallimard, 2002.
- TASSIN, Étienne. *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Le Seuil, 2004.
- TODD, Emmanuel. *Après l'empire, essai sur la décomposition du système américain*. Paris: Gallimard, 2002.
- TRESCH, John. *Mechanical romanticism: engineers of the artificial paradise*. Ph.D. dissertation, Department of History and Philosophy of Science. Cambridge: University of Cambridge, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In: ALLIEZ, Eric (Ed.). *Gilles Deleuze – une vie philosophique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 429-462.
- _____. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in amerindian ontologies. *Common Knowledge*, v. 10, issue 3, Fall 2004.

A proposição cosmopolítica

[*The cosmopolitical proposal*]

Isabelle Stengers¹

Traduzido do francês: “La proposition cosmopolitique”, in *L’émergence des cosmopolitiques*, sous la dir. de J. Lolive et O. Soubeyran, coll. Recherches, Paris, La Découverte, 2007, p. 45-68). Somos muito gratos a Isabelle Stengers pela pronta e ativa comunicação que estabelecemos ao longo deste processo de tradução. Assim, foi possível corrigir erros tipográficos ou de digitação que constam no texto original. Além disso, a autora nos enviou um importante acréscimo (ver nota 10), que contribuiu para esclarecimentos e desdobramentos do argumento, que aqui compartilhamos com o leitor. Tradução de Raquel Camargo e Stelio Marras.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p442-464>

1 Universidade Livre de Bruxelas (ULB, Bruxelas, Bélgica).

Como apresentar uma proposição cujo desafio não é o de dizer o que ela é, nem de dizer o que ela deve ser, mas de fazer pensar; e que não requer outra verificação senão esta: a forma como ela terá “desacelerado” os raciocínios cria a ocasião de uma sensibilidade um pouco diferente no que concerne aos problemas e situações que nos mobilizam? Como, portanto, separar essa proposição das questões de autoridade e de generalidade que se agenciam em torno da noção de “teoria”? Essa questão é ainda mais importante considerando que a proposição “cosmopolítica”, da maneira como eu tentarei caracterizá-la, não se destina em primeiro lugar aos “generalistas”. Ela apenas adquire sentido nas situações concretas, lá onde trabalham os praticantes; e ela requer praticantes que – e isso é um problema político, não cosmopolítico – aprenderam a ser indiferentes às pretensões dos teóricos generalizantes, estes que tendem a definir aqueles como executantes, encarregados de “aplicar” uma teoria ou de capturar sua prática como ilustração de uma teoria.

Essa dificuldade é uma primeira apresentação do que será um tema deste texto: a distinção e o caráter inseparável das proposições políticas e cosmopolíticas. Tal como tentarei transmitir, é na medida mesmo em que se tornam pertinentes as proposições relevantes para o que podemos chamar de “ecologia política” – a entrada na política das questões de saberes ditos positivos ou das práticas relacionadas às “coisas” – que a proposição cosmopolítica pode também se tornar pertinente. Em outras palavras, essa proposição não tem estritamente sentido algum na maioria das situações concretas dos dias de hoje, mas ela se propõe a acompanhar aqueles e aquelas que já realizaram o “movimento político” associado à ecologia política, e que aprenderam a rir não das teorias, claro, mas da autoridade a elas associada. Um outro tema deste texto, relacionado ao primeiro, será a questão da vulnerabilidade de proposições desse gênero, expostas a todos os mal-entendidos possíveis, a começar por sua tão previsível captura teórica.

É possível que me digam, já posso prever: não precisava, afinal, retomar um termo kantiano. Com efeito, não foi Kant que renovou o antigo tema do cosmopolitismo, visando a um projeto de tipo político no âmbito de uma “Paz perpétua”, na qual cada um “se pensaria como um membro integral da sociedade civil mundial em conformidade ao direito dos cidadãos”? Eu devo aqui me confessar culpada, pois ignorava o uso kantiano do termo quando, em

1996, enquanto trabalhava no primeiro do que se tornaria uma série de sete volumes de *Cosmopolitiques*², ele a mim se impôs. E quando eu descobri que o termo “*cosmopolitique*” afirmava a confiança kantiana em um progresso geral do gênero humano que encontraria sua expressão na autoridade de um “*jus cosmopoliticum*”, já era muito tarde. A palavra havia tomado para mim sua vida e necessidade próprias. Ela está, portanto, na acepção que dei a ela, marcada por uma deficiência de partida. Uma deficiência que eu aceito porque, de toda forma, ela apenas acentua a questão que se coloca a todo “nome” dado a uma proposição, no momento mesmo em que esse nome é retomado: ainda que se trate de um verdadeiro neologismo, esse nome será sempre vulnerável, e é normal que seja assim. Não é, portanto, como “proprietária” que me apresento, encarregada de transmitir a “verdadeira significação” dessa palavra, cosmopolítica, mas como protagonista interessada. Interessada na possibilidade de que entre a liberdade de retomada sem restrição dessa palavra e a obrigação de fidelidade a ela – que estaria associada a um “direito de propriedade intelectual” – se possam construir práticas que conjuguem liberdade e “rastreadibilidade”, colocando em cena de maneira explícita o que a retomada “faz” àquilo que foi retomado.

No presente caso, devo, portanto, afirmar que a proposição cosmopolítica, tal como eu a apresentarei, renega explicitamente todo parentesco com Kant ou com o pensamento antigo. O “cosmos”, no sentido que tentarei transmitir, pouco tem a ver com o mundo no qual o cidadão antigo, por toda parte, se afirmava em seu território, nem com uma terra por fim unificada, onde cada um seria cidadão. É exatamente o contrário. Por outro lado, a “proposição cosmopolítica” poderia de fato ter afinidades com uma personagem conceitual que o filósofo Gilles Deleuze fez existir com uma força tamanha que me marcou: o idiota.

O idiota, no sentido grego, é aquele que não fala a língua grega, e que por isso está separado da comunidade civilizada. Reencontramos esse sentido na palavra “idioma”, uma linguagem quase privada, que exclui, portanto, uma comunicação regida pela transparência e pelo anonimato, que é o próprio intercâmbio entre os locutores. Mas o idiota de Deleuze, que ele tomou de empréstimo de Dostoiévski para dele fazer uma personagem conceitual, é aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E resiste não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque “há algo de mais importante”. Que não lhe perguntemos o quê. O idiota não responderá, ele não discutirá. O idiota faz presença, ou, como diria Whitehead³, ele coloca um interstício. Não se trata de interrogá-lo: “o que é mais importante?”. “*Ele não sabe.*” Mas sua eficácia não está em desfazer os fundamentos dos saberes, em criar uma noite onde todas os gatos são pardos. Nós sabemos, existem saberes, mas o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos.

2 Os sete volumes foram publicados pela Editora La Découverte, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1996-1997, e republicados em dois tomos pela mesma editora (2003).

3 Ver: STENGERS, I. *Penser avec Whitehead*. Paris: Le Seuil, 2002.

Eu não tenho a pretensão de me comportar à altura de um personagem conceitual. Na maior parte do tempo, como todos e cada um, eu acredito que sei aquilo que sei. Mas essa palavra, cosmopolítica, me veio em um momento no qual a inquietude me tomava, quando eu tinha a necessidade de desacelerar face à possibilidade de que, com a maior das boas vontades, eu estivesse correndo o risco de reproduzir, desde que comecei a pensar, o que aprendi ser o pecado mais recorrente da tradição à qual pertencço: transformar em chave universal neutra, isto é, válida para todos, um tipo de prática da qual nós somos particularmente orgulhosos. Eu tinha dedicado uma boa quantidade de páginas a “colocar as ciências na política”, o que não significa dissolvê-las sob o modo do “isso não é senão uma política disfarçada”, mas, ao contrário, conferir ao que entendemos por política uma significação abstrata o bastante para acolher, a título de concretização particular, as práticas científicas. As ciências ditas modernas seriam uma maneira de responder à questão política por excelência: quem pode falar de que, fazer-se o porta-voz de que, representar o quê⁴? Mas eu corria o risco de fazer dessa questão política uma chave para a questão que eu tinha nomeado de “ecologia das práticas”, invenção das maneiras que poderiam ensinar a fazer coexistir práticas diferentes, respondendo a obrigações divergentes. Eu corria o risco de esquecer que a categoria de política com a qual eu trabalhava faz parte de nossa tradição, é emprestada das fontes de invenção própria a essa tradição.

Uma tentação seria a de buscar encontrar uma categoria “verdadeiramente neutra”, antropológica, diríamos. Infelizmente, nós também somos a antropologia, assim como a ambição de definir-descobrir “o que há de humano no homem”. Obstinar-se com a tentativa de formular uma proposição “anônima”, igualmente válida para todos, era, de fato, cair na própria armadilha, perseguir a

4 Ver: STENGERS, I. *L'invention des sciences modernes*. Paris: Flammarion, 1995. É inútil, porém necessário, precisar que a construção dessa posição se deu em diálogo estreito com o trabalho de Bruno Latour.

esperança de Münchhausen de utilizar suas próprias fontes para transcendê-las⁵. Eu escolhi, portanto, conservar o termo “política” – que afirma que a proposição cosmopolítica é uma proposição “assinada”, o que poderia eventualmente nos capacitar e se tornar “bom para pensar”–, e articulá-lo ao enigmático termo “cosmos”.

É aqui que a proposição corre o risco do mal-entendido, pois o atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. Quando se trata do mundo, das questões, ameaças e problemas cujas repercussões se apresentam como planetárias, são os “nossos” saberes, os fatos produzidos pelos “nossos” equipamentos técnicos, mas igualmente os julgamentos associados a “nossas” práticas que estão na linha de frente. A boa vontade, o “respeito pelos outros” não são suficientes para apagar essa diferença, e negá-la em nome de uma “igualdade de direito” de todos os povos da terra não impedirá, posteriormente, de condenar a cegueira fanática ou o egoísmo daqueles que se negariam a admitir que não podem se esquivar das “questões planetárias”. A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum. Ela é “idiota” no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante.

O cosmos, aqui, deve portanto ser distinguido de todo cosmos particular, ou

5 Bruno Latour segue uma pista complementar, mas diferente, desviando-se da antropologia no seu sentido convencional, que tem o humano como categoria central, rumo à questão dos “regimes de enunciação”, tal como eles se distinguem das instituições históricas e de suas pretensões autojustificativas gerais de acordo com uma relação que não é do tipo “transcendental” (condições de possibilidade), mas empírica no sentido do desdobramento aventureiro da maneira como cada regime perturba, a cada vez de maneira específica, as distribuições do bom senso moderno entre o sujeito (que age, julga, conhece, crê etc.) e seus objetos (elaborados, julgados, conhecidos, imaginados etc.). O regime de enunciação não permite julgar as instituições que correspondem a ele, não é o ideal ao qual algumas [instituições] se aproximariam mais que outras, ele propõe aproximá-las de acordo com um ângulo que coloca em cena sua irredutibilidade a todas as “razões gerais”, culturais, simbólicas ou sociais. Consideradas por esse ângulo, elas devem todas aparecer de forma “surpreendente”, de maneira tal que nós deixaríamos de nos surpreender com o fato de que “os outros” tenham se valido de instituições tão diferentes. Trata-se, então, de nos desenraizarmos de nós mesmos [*dépayser*] para que “os outros” deixem de ser exóticos aos nossos olhos. Uma tal abordagem deveria, se exitosa, descolar de maneira bastante radical o regime de enunciação política das práticas, instituições, ideais, controvérsias que nós associamos ao político, para que deixemos de nos apresentar como tendo inventado “o político”, e isso sem no entanto chegar à conclusão de que outros povos “faziam política sem saber” (posição tradicional que implica que nós os compreendemos melhor do que eles compreendem a si próprios). Essa empreitada, delicada e arriscada, deve ser concebida como distinta da proposição cosmopolítica, mas as duas estão unidas por uma relação de entreprovação recíproca, visto que compartilham uma preocupação comum: sair de maneira não trivial (pós-moderna) das narrativas do progresso que conduzem até “nós”

de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. Não existe, enquanto tal, um representante, o idiota nada exige, não autoriza nenhum “e portanto...”. E a sua questão se dirige, então, primeiramente àqueles que são os mestres do “e portanto...”, a nós que, com grandes doses de “e portanto”, bem poderíamos, com toda nossa boa vontade, nos tornar os representantes de problemas que, queiramos ou não, se impõem a todos.

Poderíamos dizer que o cosmos é um operador de colocação em igualdade [*mise à égalité*], sob a condição de dissociar radicalmente entre colocação em igualdade e colocação em equivalência [*mise en équivalence*], que implica uma medida comum, implicando a intercambialidade de posições. Pois dessa igualdade não se desdobra nenhum “e portanto...” mas, bem ao contrário, o põe em suspensão. Operar, aqui, é criar uma colocação em inquietude [*mise en inquiétude*] das vozes políticas, um sentimento de que elas não definem aquilo que discutem; que a arena política está povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter ou não quer ter voz política: sentimento este que a boa vontade política poderia tão facilmente obliterar no momento em que uma resposta não puder ser dada à exigência “exprima-se, explicita suas objeções, suas proposições, sua relação com o mundo comum que nós construímos”.

A proposição cosmopolítica, portanto, nada tem a ver com um programa, mas, muito mais com a passagem de um pavor, que faz balbuciar as seguranças. É esse pavor que podemos escutar no grito, dizem, um dia entoado por Cromwell: “*My Brethren, by the bowels of Christ I beseech you, bethink that you may be mistaken!*”. Citar Cromwell, aqui, esse tão brutal político, carrasco da Irlanda, se dirigindo aos seus irmãos puritanos, habitados por um verdade segura e vingativa, é insistir que esse balbuciamiento não se merece, não traduz uma particular grandeza de alma, mas acontece. E acontece sob o modo da indeterminação, isto é, como um acontecimento ao qual nada se segue, nenhum “e portanto...”, mas coloca a cada um a questão sobre a maneira como se herdará algo disso. Claro, é aos seus irmãos, enquanto cristãos, que Cromwell se dirige, e o seu endereçamento, caso exitoso, faria existir entre eles a presença do Cristo. Mas o Cristo não é, aqui, o portador de uma mensagem em particular, sua eficácia é a de uma presença sem interação, que não apela a nenhuma transação, nenhuma negociação quanto à maneira com que ela deva ser levada em conta.

Se a proposição cosmopolítica tem como ponto de atração, nas nossas experiências, o acontecimento desse pavor – “o que nós estamos fazendo?” quando fazemos um interstício no solo das boas razões que temos de fazê-lo –, ela não se resume a esse tipo de acontecimento. Os interstícios se fecham rapidamente.

Pior, fazer calar o temor resulta frequentemente no redobramento das razões de uma vilania suplementar que estancará a hesitação. É o que nos conta, à sua maneira, a história do homem da lei que no célebre romance de Herman Melville foi confrontado com o “*I would prefer not to*” de seu escrivão Bartleby.

O romance de Melville é muito interessante desse ponto de vista, pois o narrador, o homem da lei que veio a tomar Bartleby como escrivão, é uma figura que retrata o que a “cosmopolítica” deve evitar. Ele insiste obstinadamente, ele quer que Bartleby saia de sua abstenção, que ele se junte ao mundo comum, onde os humanos aceitam se comprometer. Pouco a pouco ele vai se tornando quase louco, tomado pelo seu próprio jogo, e escolhe esvaziar os lugares, já que Bartleby preferiu não mais viver em lugar algum senão no seu próprio escritório. E fazendo isso ele deixa aos novos locatários a responsabilidade da qual ele não foi capaz: forçar Bartleby a fazer o que ele prefere não fazer.

A personagem de Bartleby opera uma passagem ao limite: nós nunca saberemos o sentido de uma indiferença que o leva finalmente à morte (preso por vagabundagem, ele preferirá ficar sem comer). Em contrapartida, nós podemos compreender o trajeto do homem da lei face a esse enigma. Ele combate isso, ele fica perturbado, profundamente perturbado; ele está disposto a tudo, ele não consegue não se sentir responsável, mas também não pode abrir mão das regras do jogo social que Bartleby desarticula. Ele não pode imaginar outra questão senão essa de um retorno de Bartleby a um mundo comum. Quando os clientes se chocam com a recusa desse escrivão desocupado, que prefere não prestar-lhes os serviços que pedem, ele não considera compartilhar com eles sua “idiotice”, e é sem dúvida isso que o condena à vilania: mudar-se do seu escritório a fim de poder lavar as mãos do destino desse irresponsável, sabendo que outros resolverão a questão em seu lugar.

É preciso ser cauteloso quanto à boa vontade individual. Conferir uma dimensão “cosmopolítica” aos problemas que pensamos sob o modo da política não se refere ao registro das respostas, mas coloca a questão sobre a maneira como podem ser escutados “coletivamente”, no âmbito do agenciamento através do qual se propõe uma questão política, o grito de pavor ou o sussurro do idiota. Nem o idiota, nem Cromwell apavorado, nem o homem da lei obcecado por Bartleby o sabem. Não se trata de se dirigir a eles, mas de agenciar o conjunto de maneira tal que o pensamento coletivo se construa “em presença” da questão insistente que eles fazem existir. Dar a essa insistência um nome, cosmos, inventar a maneira mediante a qual a “política”, que é a nossa assinatura, poderia fazer existir seu “duplo cósmico” [*doublure cosmique*], as repercussões disso que vai ser decidido, disso que constrói suas razões legítimas, sobre isso que permanece surdo a essa legitimidade, eis a proposição cosmopolítica.

Eu gostaria de citar aqui um exemplo concreto do que pode significar esse “em presença”. O exemplo concerne à questão, doravante colocada na política, da experimentação animal. Deixemos de lado os casos múltiplos nos quais podemos dizer que “há abuso”, crueldade inútil e cega ou redução sistemática dos animais de criação ao *status* de carne sobre patas. O que me interessa são os casos difíceis, nos quais são “colocadas na balança” a experimentação e uma causa que consideramos

legítima, a luta contra uma epidemia, por exemplo. Alguns tentaram criar escalas de valor que permitem “medir” o interesse humano e estabelecer a possibilidade de colocar em relação esse interesse e uma medida dos sofrimentos infligidos a determinado tipo de animal (o sofrimento de um chipanzé “conta” mais do que o de um rato). Mas essa colocação em equivalência de tipo utilitarista abre a todo tipo de vilania: ela incita cada um a reenviar à conta comum a responsabilidade das consequências de sua própria medida. Outros, e isso foi o que me interessou, designaram um ponto de atração inesperado. Nós sabemos que nos laboratórios onde se pratica a experimentação animal existe todo tipo de rito, de maneira de falar, de designar os animais, o que testemunha a necessidade dos pesquisadores de se protegerem. Poderíamos, ademais, nos perguntar se as grandes evocações do progresso dos conhecimentos, da racionalidade, das necessidades do método, não fazem parte desses ritos, obstruindo os interstícios por onde insiste o “o que estou fazendo”⁶. A necessidade de “decidir” quanto à legitimidade de uma experimentação teria então por correlato a invenção de restrições destinadas ativamente a essas manobras de proteção, forçando os pesquisadores implicados a se expor, a decidir “em presença” daquilo que será eventualmente vítima de sua decisão. A proposição vai então no sentido de uma “autorregulação”, mas ela tem por interesse colocar em cena a questão do “auto”, de dar a sua plena significação ao desconhecido da questão: o que decidiria o pesquisador “por ele mesmo” se esse “ele mesmo” estivesse ativamente despojado daquilo que as decisões atuais parecem ter necessidade.

Uma tal questão destaca uma perspectiva que chamo de “eto-ecológica” [*étho-écologique*], que afirma a inseparabilidade do *éthos*, da maneira de se comportar própria a um ser, e do *oikos*, do hábitat desse ser, da maneira que esse hábitat satisfaz ou contraria as exigências associadas a tal *éthos*, ou oferece aos novos *éthos* a oportunidade de se atualizarem⁷. Quem diz inseparabilidade não diz dependência funcional. Um *éthos* não é uma função do seu meio ambiente, do seu *oikos*, ele sempre será o *éthos* do ser que se revela capaz dele. Nós não o transformaremos de modo previsível transformando o meio ambiente. Mas nenhum *éthos* é, em si mesmo, detentor da sua própria significação, mestre de suas razões. Nós não sabemos de que um ser é capaz, do que pode se tornar capaz. O meio ambiente, poderíamos dizer, propõe, mas é o ser que dispõe dessa proposição, que lhe dá ou lhe nega uma significação “etológica”. Nós não sabemos do que um pesquisador, afirmando hoje a legitimidade, mesmo a necessidade de

6 Em *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (Paris: Flammarion, 1980), Georges Devereux liga a importância do método nas “ciências do comportamento”, isto é, as ciências que se dirigem a seres que, eles próprios, se dirigem ao mundo, à necessidade de se proteger de uma angústia que o físico ou o químico não conhecem (“o que eu estou fazendo a ‘ele?’”). É por isso que o método, nessas ciências, acaba sempre, de uma maneira ou de outra, por rebaixar de forma insensata o observado (p. 80), mas também a “emburrecer” o pesquisador, que se apresentará como submisso ao método, tirando mérito das economias de pensamento e da sensibilidade que ele exige.

7 Sobre esse tema, ver o bonito livro de DESPRET, V. *Quand le loup habitera avec l'agneau*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

determinada experimentação animal, poderia se tornar capaz em um *oikos* que lhe exige pensar “em presença” das vítimas de sua decisão. O que importa é que esse devir será aquele de um pesquisador, e é nesse devir que ele produziria um acontecimento e no qual aquilo que chamo de “cosmos” poderia ser nomeado. Localmente, no caso em que a exigência ecológica seria eficaz, uma articulação terá sido criada entre o que parecia se contradizer: as necessidades da pesquisa e suas consequências para os animais que são vítimas dela. Acontecimento “cósmico”.

Esse exemplo pode fazer sentir o motivo pelo qual eu enfatizei que o idiota não nega os saberes articulados, não os denuncia como mentira nem como a fonte escondida de um conhecimento que os transcende. Os constrangimentos [*contraintes*] propostos são “idiotas” nesse sentido: eles não designam um árbitro capaz de julgar a legitimidade das urgências que os experimentadores reivindicam, eles levam a sério, a título hipotético (isso pode não funcionar) o fato de que o *éthos* desses experimentadores, que é definido como problemático pelos adversários da experimentação animal, parece ter necessidade de um ambiente “asséptico”, e eles lhes negam o direito a tal ambiente: nós poderemos aceitar escutar os seus argumentos quando estivermos seguros de que vocês estão plenamente expostos às suas consequências.

Portanto, o problema não é o dos saberes articulados, mas da pretensão que redobra esses saberes: aqueles que sabem se apresentam como pretendendo saber aquilo que sabem, como sendo capazes de conhecer de um modo independente de sua situação “ecológica”, independente do que o seu *oikos* lhes obriga a levar em conta, ou, ao contrário, lhes permite ignorar. O que o idiota sussurra não transcende os saberes e não possui em si mesmo qualquer significação. É o modo como esse sussurro modificará eventualmente (na forma de um acontecimento) não as razões, mas a maneira como as razões daqueles que discutem se apresentam, que pode resultar nessa significação.

Seria muito interessante, mas eu me limitarei aqui a uma simples alusão, prolongar esse exemplo a outros casos nos quais a anestesia parece parte interessada de uma situação. Assim, nós estamos inundados de discursos que nos pedem para aceitar que os fechamentos de usinas e o desemprego de milhares de trabalhadores são uma consequência dura, porém inevitável da guerra econômica. Se nossas indústrias não podem fazer “os sacrifícios” que a competitividade exige, elas serão vencidas, e nós seremos todos perdedores. Que seja, mas é preciso então nomear e honrar os desempregados como vítimas de guerra, aqueles cujo sacrifício nos permite sobreviver: cerimônias, medalhas, desfiles anuais, placas comemorativas, todas as manifestações do reconhecimento nacional, em suma, todas as manifestações de uma dívida que nenhuma vantagem financeira será suficiente para compensar lhes são devidas. Mas imagine-se as repercussões se todos os sofrimentos e mutilações impostos pela guerra (econômica) fossem assim “celebrados”, rememorados, ativamente protegidos do esquecimento e da indiferença, e não anestesiados pelos temas da flexibilidade necessária, da ardente mobilização de todos por uma “sociedade de conhecimentos” onde cada um deverá aceitar a rápida obsolescência do que sabe

e tomar para si a responsabilidade permanente de sua autorreciclagem. O fato de sermos tomados por uma guerra sem perspectiva concebível de paz se tornaria talvez intolerável. Proposição “idiota”, pois não se trata de um programa para um outro mundo, de um afrontamento entre razões, mas de um diagnóstico quanto ao modo de estabilidade “eto-ecológica” deste mundo daqui.

Eu gostaria agora de desdobrar a proposição cosmopolítica em associação com o tema da ecologia política, tal como permitem entrever os trabalhos de Bruno Latour (*Politiques de la nature*) ou de Michel Callon e seus coautores (*Agir dans un monde incertain*). Não se trata nem de criticar, nem de afirmar o preenchimento de uma “falta”, mas de insistir explicitamente. A cultura ativa da incerteza, tal como a propõem notadamente Callon e seu coautores, já é um desafio formidável, e contudo, de maneira idiota, trata-se de complicar ainda mais a situação; de marcar o fato de que vivemos em um mundo perigoso e de levar em conta explicitamente esse perigos.

Eu preciso antes de mais nada enfatizar o desafio formidável que constitui em si mesmo a ecologia política, a ideia, para falar rapidamente, de uma produção pública, coletiva, de saberes em torno de situações que nenhuma *expertise* particular pode ser suficiente para definir, e que requerem a presença legítima ativa, objetora e propositiva, de todos que estão “implicados”. Como diz Bruno Latour, trata-se de fazer com que a situação escape das razões autorizadas pelos *matters of fact*, como também dos valores dedutíveis de um “interesse geral” que permite a arbitragem. A situação deve ser produzida como *matter of concern*, o que significa que ela deve agrupar em tornar de si aqueles que estão “implicados”. Ora, sabemos, há tantos meios de fabricar uma situação aparentemente aberta, na qual todos os poderes de objetar e de propor são acolhidos, mas o são em condições tais em que, de fato, os dados estão viciados, as forças são desiguais. Por exemplo, as modificações que afetarão uma proposição sustentada por uma *expertise* que se beneficia de meios desmedidos em relação aos outros podem apenas ser cosméticas. Esse desafio é político, e nós podemos apenas entrever o alcance e amplitude das suas consequências. É na França, em particular, que todo o papel do Estado está notadamente em questão, com uma transformação da cultura política de seus funcionários.

O que demandaria a passagem de funcionários encarregados de assegurar que as proposições já munidas de uma legitimidade de fato, de uma aliança já formulada com o interesse geral, sejam submetidas ao “debate público”, a funcionários cuja grandeza seria a de manter uma posição de um “não saber radical” em relação ao que é do “interesse geral”, e cuja tarefa seria assegurar que toda proposição se apresente de um modo que a exponha efetivamente, o mais efetivamente possível, e que todos os objetores-proponentes tenham os meios de desdobrar plenamente a sua proposição? É toda a política de pesquisa pública que deveria, notadamente, ser revista.

É nessa medida que a ecologia política constitui já uma aposta eco-etológica. Com efeito, a ideia, propriamente política, da possibilidade de uma transformação do papel do Estado tem por interesse primeiro o de propor uma forma de considerar os fracassos e as contrafações do debate público, bem como a

maneira pela qual as “boas intenções” dão lugar a consequências perversas, de um modo que se distancia de toda conclusão geral, reenviando a generalidades incontornáveis (a ciência, a expertise, o interesse geral, os constrangimentos administrativos) a responsabilidade pelo fracasso, pela contrafação ou perversão. Trata-se de suscitar um “ambiente” recalitrante a tais generalizações fatalistas: não há lugar para estar “decepcionado”, como se vivêssemos em um mundo onde as boas intenções proclamadas pudessem ser tidas por confiáveis, mas há lugar para aprender a descrever com precisão a maneira como as histórias que nós podíamos ter pensando como sendo promissoras acabam por se voltar ao fracasso, à contrafação ou à perversão: em outras palavras, construir uma experiência e uma memória ativas, compartilháveis, criadoras de exigências políticas. Para isso, é preciso, evidentemente, que os pesquisadores interessados assumam o risco de construir seus saberes de um modo que os torne “politicamente ativos”, engajados na experimentação do que pode fazer a diferença entre sucesso e fracasso ou contrafação. Não se constituirá jamais memória ou experiência sob o signo de uma neutralidade metodológica. Isso não significa “abandonar a ciência”. Jamais teria existido ciência experimental se os pesquisadores no laboratório não estivessem apaixonadamente interessados pela diferença entre aquilo que “funciona”, que cria uma relação pertinente, que produz um saber que importa, que pode interessar, e uma observação metodologicamente impecável, mas que não é suscetível de criar qualquer diferença, qualquer consequência.

Mas a aposta eto-ecológica associada à ecologia política supõe igualmente que as práticas produtoras de saber não possuem elas próprias a necessidade de um árbitro externo, que detém a responsabilidade de fazer com que o interesse geral prevaleça. Caso contrário, a questão da diferença entre o sucesso e o fracasso ou a contrafação seria vazia, e a questão política não se colocaria. Essa aposta supõe então a possibilidade de um processo no qual a situação problemática em torno da qual se reúnem os “experts” – aqueles que possuem os meios de objetar e de propor – tenha o poder de obrigá-los. É por isso que, desde o começo, adiantei que nada disso do que eu sugiro possui o mínimo sentido se aqueles a quem me dirijo não tiverem aprendido a dar de ombros diante do poder de teorias que os define como executantes. Pois o poder das teorias é o de definir cada situação como um simples caso, isto é, proibir aos seus representantes de serem obrigados a pensar, de serem colocados em risco por esse caso. A aposta eto-ecológica implica, portanto, que o “*éthos*” associado ao pesquisador incapaz de abandonar a posição de porta-voz de uma teoria (ou de um método) que supostamente faz dele um cientista, não é nem um pouco um problema grave e inultrapassável (do tipo: é isso ou recairemos ao nível da opinião). Trata-se de uma questão do meio. Esse *éthos*, no meio atual, permite fazer carreira, mas, se o meio muda de um modo que o transforma em uma deficiência risível, ele pode ser modificado.

A ecologia política se situa, pois, na perspectiva do que poderíamos chamar de uma “utopia”, mas existem inúmeros tipos de utopia. Algumas permitem fazer a economia do mundo em nome de uma promessa que o transcende. Outras, e é o caso aqui, penso eu, incitam a se dirigir a este mundo com outras questões, a resistir às palavras de ordem que o apresentam como “aproximadamente

normal”. A utopia não autoriza, portanto, a denunciar este mundo em nome de um ideal, mas ela propõe uma leitura dele indicando por onde poderia passar uma transformação que não deixe ninguém intacto, isto é, que coloque em questão todos os “teríamos apenas que...” que designam a simplista vitória dos bons contra os maus. E a proposição cosmopolítica reitera esse tipo de utopia, carregada pela memória de que vivemos em um mundo perigoso, onde nada é óbvio.

Uma lembrança: aqui, em Cerisy, Michel Callon veio falar dos “fóruns híbridos”, essa figura emblemática da transformação de um situação em “*matter of concern*” coletivo. Tudo que ele disse era muito justo, muito pertinente, muito bem pensado, mas isso não impediu a discussão. Cada um sabia, reconhecia e já praticava. Um museu poderia ser apresentado como um fórum híbrido, uma conferência interdisciplinar também, e mesmo as comissões encarregadas do plano quinquenal. E um economista falou de maneira triunfal: “mas nós conhecemos bem isso, o fórum híbrido por excelência é o mercado!”. Com efeito, não é o mercado que reúne todos aqueles que estão implicados, todos que possuem um interesse em uma situação, todos aqueles cujos interesses contraditórios dão seu relevo à situação e fazem finalmente, sem arbitragem exterior, emergir a solução que articulará a todos?

Eu já tinha tido essa impressão de horror quase surrealista quando descobri o modo como um tema que eu tomava por associado às práticas dos ativistas americanos – em particular daqueles que buscam se tornar capazes de ações não violentas –, o *empowerment*, tinha sido, doravante, retomado um pouco por toda parte. Tratava-se, desde então, de “restituir” aos *stakeholders*, àqueles que possuem interesse em uma situação, a responsabilidade de decidir eles próprios, livres dos pesos limitadores de regras que os impedem de determinar o que é melhor para eles. É inútil precisar que as regras aqui em questão, das quais se trata de se libertar, são o que resta de criações políticas destinadas a limitar as relações de força, a impedir que as desigualdades se aprofundem, a criar uma relativa solidariedade contra a plena exploração das vantagens de uma situação. “Nós temos o direito de nos beneficiarmos de nossa situação, nós reivindicamos que nos restituam a possibilidade de tirar plena vantagem dela”, eis o que se tornou o *empowerment*, e o mesmo destino espera, sem dúvida, qualquer outra possibilidade de pôr em causa a relação entre Estado e arbitragem em nome do interesse geral. Da mesma forma que uma empresa privada é fatalmente mais bem gerida do que um empresa pública, uma “boa governança” emergirá fatalmente do fato de que o Estado renuncia à pretensão inoportuna de se ingerir nos negócios dos *stakeholders*.

Nós vivemos em um mundo perigoso, e aqui podemos pensar na antiga análise de Joseph Needham⁸ na qual ele se pergunta por que, na Europa, invenções técnicas que a China tinha absorvido podiam ser colocadas na origem do que chamamos de “revolução industrial”. Muitos diziam, e eu ainda escutei dizer recentemente: foi a física que fez a diferença, a grande descoberta da fecundidade

8 NEEDHAM J. *La science chinoise et l'Occident*. Paris: Le Seuil, 1973.

das matemáticas para descrever o mundo. Needham não parou aí: como embriologista, ele sabia a que ponto essa fecundidade era limitada. Os trabalhos de Galileu ou Newton nada explicavam, mas o fato de que eles tenham podido “fazer evento” é que devia ser explicado. E a explicação que ele reteve foi a que coloca em cena a liberdade que então beneficiava os “empreendedores” europeus – aqueles que Latour mais tarde descreveu como ativando a construção de redes cada vez mais longas, a despeito de toda estabilidade ontológica, enlaçando sem hesitação os interesses humanos aos não humanos, cada vez mais numerosos e heteróclitos. Galileu é, de fato, um construtor de redes: seu conhecimento, no fim das contas, concernia primeiramente à forma como algumas esferas bastante lisas rolam ao longo de um plano inclinado, e esse conhecimento, somado às suas observações com a luneta, lhe permitiu acrescentar argumentos em apoio a uma hipótese astronômica; mas ele colocou tudo isso em comunicação direta com a grande questão da autoridade, dos direitos do conhecimento que se iniciam diante das tradições filosóficas e teológicas. E a sua condenação nada impediu na Europa esfacelada entre estados rivais, enquanto que, Império unificado que era a China, ele teria sido sem dúvida proibido de empreender.

Os *stakeholders*, aqueles que possuem interesses em um novo empreendimento e que por ele se conectam, não devem ser limitados pelo que quer que seja exterior aos seus empreendimentos: o mundo emerge da multiplicidade de suas conexões heterogêneas, e essa emergência tem por única “mecânica” os entes impedimentos que eles constituem uns para os outros. Nós sempre ressaltamos a ligação entre essa concepção da livre emergência, sem transcendência, com a mecânica. Os empreendedores (e um consumidor é igualmente um empreendedor) “compõem” à maneira de forças mecânicas, por adição; e a emergência não é outra coisa que a consequência dos obstáculos fatuais que eles constituem uns para os outros. Cada empreendedor é, então, movido por seus interesses bem definidos. Certamente, ele pode estar aberto a tudo aquilo que lhe permite avançar (ver os mecanismos de recrutamento descritos por Bruno Latour em *La science en action*). Mas o essencial é que ele seja o homem da “oportunidade”, surdo e cego à questão do mundo de cuja construção os seus esforços participam. Com efeito, é precisamente essa desconexão das escalas – aquelas dos indivíduos e aquela do que, juntos, eles fazem emergir – que permite a matematização do “mercado” como composição automática, maximizando uma função que os economistas escolherão assimilar ao bem coletivo. Toda intrusão em nome de um outro princípio de composição, mas também toda “escuta/acordo [entente]”, isto é, toda distância em relação à surdez, podem então ser colocados no mesmo saco: eles não serão descritos, mas condenados, pois todos têm o efeito de diminuir aquilo que o “livre mercado” maximiza (poder do teorema matemático).

É isso que o Greenpeace bem compreendeu quando opôs aos *stakeholders* aquilo que ele nomeou como *shareholders*, palavra um pouco infeliz, pois ter “fatias de mercado” é ter um interesse bem definido, mas que vale pelo seu contraste: trata-se de dar voz àqueles que pretendem “tomar parte”, “participar”, mas em nome daquilo que emerge, em nome das consequências, das repercussões, de tudo aquilo cujos diferentes interesses fazem a economia. Em poucas palavras,

trata-se de opor aos empreendedores – definidos pelos seus interesses, por aquilo que os concerne – aqueles que “se envolvem com aquilo que não deveria concernir a ninguém”, aquilo que não deveria intervir na composição de forças.

A questão, certamente, é política, e o direito de empreender permanece hoje, desse ponto de vista, como a primeira palavra. O princípio de precaução tende a limitar um pouco esse direito, mas ele o respeita antes de mais nada: para limitá-lo, é preciso estar em jogo a saúde humana ou os danos graves e/ou irreversíveis ao meio ambiente. Não há, então, lugar para a questão dos *shareholders*: em que mundo queremos viver?, mas apenas desenvolvimento da possibilidade de uma posição defensiva. Certamente, a ideia de “sustentabilidade” vai mais longe, mas não nos surpreendamos que se trate apenas de uma ideia: a sua aplicação efetiva transformaria o “direito” de empreender em “proposição”, e implicaria que as ideias da ecologia política se tornassem realidade institucional.

No nosso mundo perigoso, o primeiro sentido da proposição cosmopolítica é o de “completar”, isto é, de complicar explicitamente a ideia de ecologia política de maneira tal que ela se torne (talvez) inassimilável pelos *stakeholders*, de maneira tal que eles não possuam mais os meios de “reconhecê-la”, nem de enquadrá-la na sua oposição – seja a livre composição de interesses, seja a intrusão indesejada de uma transcendência, Estado, plano, em nome de um conhecimento que não pertence a ninguém (o mercado “sabe mais”).

Eu destaquei o caráter mecânico da emergência por composição dos interesses. Eu seguirei essa pista a fim de verificar se as ciências da natureza nos fornecem outros modelos de emergência sem transcendência. Certamente, o primeiro que se apresenta é o modelo biológico: a vida democrática poderia ser assimilada à harmoniosa participação de cada um em um corpo único... Velha ideia, muito sedutora, à qual convém, entretanto, resistir. Pois esse corpo, a serviço do qual cada um encontraria sua verdade e sua realização, é uma péssima mistura, antipolítica, de naturalismo e de religião.

Não é nem um pouco certo que um corpo vivo funcione como esse modelo harmônico – leiam sobre esse tema *Ni Dieu ni gène*, de Kupiek e Sonigo⁹, que realizaram a “libertação” da biologia do ideal de uma coincidência imediata, para cada parte, entre “se realizar” e “contribuir para o bem comum”. Mas o corpo, qualquer que seja a descrição que a biologia der dele, não é um modelo político, pois o que se deve compreender a esse respeito, aquilo de que depende a sua sobrevivência, é uma relativa estratificação, o que podemos chamar de uma dissociação de escalas (células, órgãos, organismos). Quando o corpo está doente, torna-se muito mais difícil descrevê-lo, pois a estratificação que permitia a estabilidade das referências descritivas desaparece. De uma maneira ou de outra, as “escalas” existentes nas sociedades humanas são correlatas: o indivíduo pensa a sua sociedade. Cada vez que a referência biológica prevalece, o pensamento se torna o inimigo, pois ele confunde as escalas.

O ideal de uma composição harmônica poderia ser caracterizado como o “outro” do espírito de empresa, um sonho (não é assim que as sociedades

9 KUPIEK J.-J.; SONIGO P. *Ni Dieu ni gène*. Paris: Le Seuil, 2003. (coll. Points science).

tradicionais funcionam) que se torna um pesadelo no momento em que ele busca a sua própria realização, pois ele se limita a inverter os polos do modelo mecânico em relação a uma invariante. O que não varia é que a composição não tem necessidade de pensamento político, de dúvida, de imaginação quanto às consequências. O corpo “sabe mais”, ele é o cosmos, um cosmos realizado, não aquilo que insiste no sussurro do idiota, daquele que duvida. E, de maneira previsível, a intuição, o instinto, o sentir imediato serão celebrados contra os artifícios do pensamento.

Se o “cosmos” pode nos proteger de uma versão “empreendedorista” da política, acolhendo apenas os interesses bem definidos, que têm os meios para se entreimpedir, nós vemos no momento que a política pode nos proteger de um cosmos misantropo, de um cosmos que se comunica diretamente com uma verdadeira oposição aos artifícios, hesitações, divergências, desmedidas, conflitos associados às desordens humanas. O modelo de harmonia biológica é bastante esmagador. Pensar o que emerge é resistir tanto à composição mecânica de forças indiferentes quanto à composição harmônica do que apenas encontra a sua verdade no fazer corpo.

Mas existe ainda um outro modelo de emergência, que não remete nem à física, ciência das leis que confirmou a palavra de ordem “obedecer à natureza para poder submetê-la”, nem à biologia, ciência dos modos de manter junto, da qual depende a vida ou a morte do corpo. Trata-se da arte dos químicos que compreendem isso com que estão lidando a partir do que existe para lhes permitir fazer.

Falar da arte do químico é se voltar não para a química contemporânea, que frequentemente se pensa como uma espécie de “física aplicada”, mas para aquela química do século XVIII, que alguns pensadores das Luzes (notadamente Diderot, e certamente não Kant, que é muito mais o abajur dessa aventura das Luzes) opuseram ao modelo mecânico, ao ideal de uma definição teórica dos corpos químicos da qual se deveria deduzir o modo como eles entram em reação (esse “ideal” está longe de ser alcançado pela química contemporânea). Se existe arte, é porque os corpos químicos são definidos como “ativos”, mas sua atividade não pode ser atribuída a eles, ela depende das circunstâncias e pertence à arte dos químicos criar tipos de circunstâncias nos quais os corpos se tornarão capazes de produzir o que o químico deseja: arte de catálise, de ativação, de moderação.

Se vocês lerem o bonito livro de François Jullien, *La propension des choses*, descobrirão uma arte de emergência bastante próxima daquela do químico. Com efeito, nesse livro se encontra descrito o modo como os chineses honram aquilo que menosprezamos, a manipulação, a arte da disposição que permite aproveitar-se da propensão das coisas, de “dobrá-las” de tal sorte que elas realizem “espontaneamente” o que o artista, o homem de guerra ou o homem político desejam. Fora da oposição entre submissão e liberdade, um pensamento centrado na eficácia.

Dir-se-á que esse é um estranho modelo para o político, mas esse sentimento de estranheza traduz nossa ideia de que a “boa” política deveria encarnar uma forma de emancipação universal: removam a alienação que separava os humanos da sua liberdade e vocês obterão qualquer coisa parecida com uma democracia. A ideia de uma arte, mesmo de uma “técnica” política, é, portanto, anátema, artifício que separa

o humano da sua verdade. Referir-se à arte do químico é afirmar que o encontro político não tem nada de espontâneo. O que chamamos de democracia ou é a forma menos ruim de gerir o rebanho humano ou é uma aposta centrada na questão não do que são os humanos, mas do que eles podem se tornar capazes. É a questão que John Dewey colocou no centro da sua vida: como “favorecer”, “cultivar” os hábitos democráticos? E essa questão, considerando que a referência à química propõe colocá-la de maneira técnica, pode ser prolongada pela questão “cosmopolítica”: como, por quais artifícios, por quais procedimentos, desacelerar a ecologia política, conferir uma eficácia ao sussurro do idiota, esse “há algo de mais importante” que é tão facilmente ignorado, já que ele não pode ser “levado em conta”, pois o idiota nem objetiva nem propõe nada que “conta”. A questão é “eto-ecológica”: qual *oikos* pode dar lugar à emergência do que seria capaz de “importar”, o que não pode ser imposto?

Não é uma questão de boa vontade, individual ou coletiva, pois o que se trata de pensar é da ordem do acontecimento. Mas o acontecimento não remete, certamente, à inspiração inefável, à revelação súbita. Ele não se opõe à explicação. É o alcance da explicação que se encontra transformado, articulado ao registro da arte e não da dedução. Não se explica um acontecimento [*événement*], mas o acontecimento se explica a partir daquilo que terá sabido nele criar um lugar¹⁰. E uma tal arte me parece operar nos dispositivos que são facilmente desqualificados como supersticiosos, porque eles parecem convocar uma transcendência.

Eu penso principalmente naquilo que pude aprender com o dispositivo do “discurso” e com a maneira com que ele faz intervir o que eu chamaria, em poucas palavras, a ordem do mundo. O que há de muito interessante é que esse dispositivo

10 Diante da emergência de um sentido um pouco enigmático quando da tradução dessa frase para o português, pedimos à autora que nos ajudasse a esclarecê-la. Sua resposta, cuja tradução e publicação nos foram autorizadas a nosso pedido, acrescenta esclarecimentos, tal como segue: “O acontecimento se explica: é preciso entender que é o acontecimento ele mesmo que produz a maneira como ele será caracterizado – e a partir daquilo que o situa. O que significa: um acontecimento não possui “em si mesmo” o poder de fazer acontecimento, mas ele também não é apenas relativo à situação no sentido geral, como se pudéssemos deduzi-lo dessa situação (explicação sociológica). A situação não explica o acontecimento, ela poderia ter acolhido outros [em seu lugar]. Mas ela permite compreender a criação do lugar que é aquele *deste* acontecimento, isto é, compreender a maneira como este acontecimento se situará. O acontecimento *se* situa ativamente em relação à situação, ele intervém na situação. Ele se ampara em certos elementos da situação e cria um lugar, ou um ponto de vista, que permite caracterizá-la. Por exemplo, na época de Galileu, a situação é aquela de uma crise da autoridade, mas o acontecimento Galileu, isto é, a criação de um lugar onde essa questão da autoridade é ao mesmo tempo dramatizada (todas as nossas interpretações são ficções?) e encontra uma solução pela intervenção do fato experimental – que faz autoridade. Galileu ‘faz acontecimento’ propondo os fatos como solução geral à crise. Ele cria o ‘laboratório’ como lugar do acontecimento ‘nascimento da ciência como capaz por de acordo os humanos’. O acontecimento se explica a partir do tipo de fato obtido no laboratório no sentido novo do termo, no sentido em que o laboratório é o lugar onde se inventam dispositivos experimentais que dão ‘o poder de conferir às coisas o poder de conferir ao experimentador o poder de falar em seu nome’ (*Invention des sciences modernes*, p.102). Na China, onde a situação não era aquela de uma crise de autoridade, a ciência que os missionários apresentaram fez sorrir os letrados, mas os chineses muito apreciaram os relógios...”. (N.T.)

ritual, que parece supor a existência de uma ordem do mundo que dará a sua justa solução a uma situação problemática, não confere qualquer autoridade a essa ordem. Se existe um discurso [*palabre*], é porque aqueles que se reúnem, aqueles que são reconhecidos como sabendo de alguma coisa dessa ordem não sabem, nesse caso específico, como ela vai se passar. Se eles estão reunidos, é por conta de uma situação em relação à qual nenhum de seus saberes é suficiente. Portanto, a ordem do mundo não é um argumento, ela é aquilo que confere aos participantes um papel que os “des-psicologiza”, que faz com que eles não se apresentem como “proprietários” das suas opiniões, mas como aqueles que se encontram todos igualmente habilitados a testemunhar que o mundo possui uma ordem. É por isso que ninguém discute o que diz o outro, não contesta, não questiona a pessoa.

Do ponto de vista dos saberes dos antigos químicos, o fato de que o discurso [*palabre*] não pede aos protagonistas que decidam, mas que determinem como se passa aqui a ordem do mundo, confere a essa ordem um papel que seria aquele do ácido que desagrega os corpos e lhes permite entrar em proximidade, e também do fogo que os ativa. Em poucas palavras, pode-se caracterizar a ordem do mundo em termos de eficácia: ela constrange cada um a se produzir, a fabricar-se a si mesmo, a partir de um modo que confere ao problema em torno do qual eles se reúnem o poder de gerar pensamento, um pensamento que não pertencerá a ninguém e a ninguém dará razão.

Segundo exemplo e segunda lembrança – parece que ainda falamos sobre isso nas casas de campo parisienses. Aqui, em Cerisy, uma bruxa foi convidada! Starhawk, que é, além do mais, uma californiana: nem é uma autêntica velha proveniente das profundezas da antiga Berry, mas uma dessas americanas que acreditam ser tudo permitido, que pensam que podemos escolher virar as costas à modernidade como nosso destino. Uma ativista que se apresenta a si e aos seus como produtores de rituais, experimentando o que elas e eles ousam chamar de “magia”, definida não em termos de poderes sobrenaturais, mas em termos de eficácia.

Nós continuamos a falar de magia nos diversos registros. Nós falaremos da magia negra dos grandes rituais nazistas, mas também da magia de um momento, de um livro, de um olhar, de tudo que torna capaz de pensar e sentir de outra maneira. O termo magia, entretanto, não é pensado, e o mesmo acontece com todas palavras associadas à sua eficácia. Para as bruxas, nomear-se bruxas e definir a sua arte por essa palavra, “magia”, já são atos “mágicos”, que criam uma experiência desconfortável para todos aqueles que vivem em um mundo onde supostamente a página foi definitivamente virada, com a erradicação de tudo que foi desqualificado, menosprezado, destruído, enquanto triunfava o ideal de uma racionalidade pública, de um homem idealmente mestre de suas razões, logo acompanhado da trivialidade da psicologia dita científica com suas pretensões de identificar aquilo a que as razões humanas obedecem. Ousar nomear de “magia” a arte de suscitar os acontecimentos nos quais está em jogo um “tornar-se capaz” é aceitar que se deixe ecoar em nós um grito que pode lembrar aquele de Cromwell: o que fizemos, o que continuamos fazendo quando utilizamos palavras que nos fazem os herdeiros daqueles que erradicaram as bruxas.

A magia que as bruxas ativistas americanas cultivaram no domínio político é

uma arte experimental cuja pedra de toque é um êxito indeterminado quanto ao seu conteúdo. Com efeito, essa arte mantém algo daquilo que poderíamos chamar de convocação: o ritual aí chama a uma presença, mas aquilo que é convocado – o que as bruxas chamam de deusa – não diz (não mais que o Cristo de Cromwell) o que é preciso fazer, não dá resposta à decisão que tomar, não entrega qualquer visão “profética”. A sua eficácia é bem antes aquela de catalisar um regime de pensamento e de sentir que confere àquilo que importa, àquilo em torno do que se dá a reunião, o poder de se tornar causa de pensamento. A eficácia do ritual não é, portanto, a convocação de uma deusa que inspiraria a resposta, mas a convocação daquilo cuja presença transforma as relações que cada protagonista entretém com os seus próprios saberes, esperanças, medos, memórias, e permite ao conjunto fazer emergir o que cada um, separadamente, não teria sido capaz de produzir. *Empowerment*, produção graças ao coletivo, de partes capazes daquilo que elas não teriam sido capazes sem ele. Arte de imanência radical, mas a imanência é precisamente aquilo que está para se criar, sendo o regime usual de pensamento aquele da transcendência que autoriza posição e julgamento.

Evidentemente, nem os discursos [*palabres*], nem os rituais de bruxas são modelos, mas apenas casos cuja importância é a de nos livrar dos “ou bem isso... ou bem aquilo...” que desmembram nossas imaginações. Eu penso principalmente na grande alternativa dos “cidadãos nus”, cada um armado apenas de sua boa vontade supostamente desinteressada, e todos confrontados à questão do interesse geral, ou triunfo dos interesses corporativos indiferentes a esse interesse geral. Essa alternativa aparece como inultrapassável à medida que prevalece a generalidade, à medida que o interesse geral é o único que pode se impor de maneira legítima aos interesses (egoístas). Ela aparece, por outro lado, completamente inadequada na perspectiva da ecologia política, pois aquilo que reúne é tudo, menos uma generalidade (quais são nossos “valores?”), mas um problema que não apenas não se deixa dissociar em termos de fatos-valores, mas que tem a necessidade de pôr em presença ativa aqueles que possuem um saber pertinente acerca do que está em questão.

A ecologia política afirma que não existe conhecimento que seja ao mesmo tempo pertinente e separado: não é de uma “definição objetiva”, de um vírus ou de uma inundação que podemos ter necessidade, mas daqueles cujas práticas foram engajadas de modos múltiplos “com” esse vírus ou “com” esse rio. Mas cabe à perspectiva cosmopolítica colocar a questão da eficácia, que poderia estar associada ao “não existe” da ecologia política, e de conceber a cena política a partir dessa questão. Como o processo de emergência da decisão política pode, ao mesmo tempo, ser ativamente protegido da ficção segundo a qual “os seres humanos de boa vontade decidem em nome do interesse geral”, e ativado pela obrigação de colocar o problema associado ao vírus ou ao rio “em presença” daquele que, do contrário, correria o risco de ser desqualificado como “interesse egoísta”, nada tendo a propor e criando um obstáculo à “conta comum” em formação?

O que irei descrever a esse respeito, e que prolonga as teses desenvolvidas no sétimo volume de *Cosmopolitiques, Pour en finir avec la tolérance*, é uma abordagem parcial. Ela prolonga a associação proposta entre “emergência” e “arte do químico” de um modo um pouco diferente dos casos já citados (discurso [*palabre*], ritual

de bruxas), pois a maneira como eu considerei esses casos visava, antes de mais nada, a fazer sentir a “arte” lá onde estaríamos tentados a falar de “crença” ou de superstição. A ênfase foi colocada na dimensão da “ativação”, naquilo que confere a um problema o poder de obrigar a pensar. A questão da ativação é experimental e tem necessidade de um aprendizado efetivo de receitas, de maneiras de proceder que nenhuma proposição tem o poder de antecipar^{II}. Mas a arte do químico possui um outro aspecto que pode nos guiar: é uma arte da heterogeneidade, da colocação em presença de corpos enquanto heterógenos. Esse aspecto é levado em conta no discurso [*palabre*] (interdição de retornar às intenções de quem fala, isto é, ao “em comum” que permite que um pretenda compreender o outro) e ele foi objeto de muitas atenções em todos os grupos nos quais, como no caso das “bruxas”, o *empowerment* está em jogo. Papéis foram criados, cujos constrangimentos criam as salvaguardas que protegem a emergência dos tipos de entendido e mal-entendido “espontâneos” que dominam nossas reuniões de “boa vontade”. É essa noção de papéis heterogêneos que eu vou prolongar.

O artifício que constitui o papel a ser sustentado faz existir o heterogêneo contra a tão poderosa tentação de tomadas de posição em nome do que autoriza a conta comum (interesse geral, racionalidade, progresso etc.). Um tal papel não é uma mentira, exceto quando nos lembramos que todo mentiroso é transformado pela sua mentira. Há uma eficácia própria ao papel, que os comediantes conhecem bem: o papel não é apenas sustentado, ele “sustenta” aquele que o endossa.

Como distribuir os papéis? É preciso evitar pensar aqui em termos de papéis estereotipados, pois, nos termos da ecologia política, é em torno de cada problema que eles devem se determinar. Em *Pour en finir avec la tolérance*, eu propus, primeiramente, distinguir entre a figura do *expert* e a do diplomata.

O *expert* é aquele cuja prática não é ameaçada pelo problema discutido, e seu papel exigirá dele que se apresente, e apresente aquilo que sabe, de um modo que não prejudique a maneira como esse conhecimento será levado em conta. Um tal constrangimento faz provação, pois ele se opõe ativamente ao conjunto das retóricas que ligam um conhecimento às pretensões que costumam curto-circuitar o político com temas tais como definição objetiva do problema, abordagem racional, progresso etc. É o conhecimento no sentido de que ele se propõe como pertinente, suscetível de se articular a outros conhecimentos, de ter necessidade de outros conhecimentos para encontrar uma significação em relação ao problema posto, que é acolhido; e toda pretensão de lhe atribuir uma autoridade, de apresentá-lo como aquilo cuja decisão deveria poder ser deduzida, será “notada”: o *expert* “saindo do seu papel”

II Não é impossível que a categoria do que chamamos de o “público” possa desempenhar aqui um papel importante, algo análogo àquele do coro nas tragédias gregas. O coro fazia eco à situação trágica, interrogava-se, temia, pensava “com” o desdobramento implacável de suas peripécias, e isso de uma maneira às vezes aparentemente “rasa” para os amantes de tragédia insuperável, uma maneira que fazia existir ativamente a Cidade como aquilo que se deve proteger contra esse gênero de tragédia. Poderíamos adiantar que os “*júris de cidadãos*” desempenham um papel desse tipo: recusando-se a se engajar nas batalhas de saber, sua presença impõe aos beligerantes não se definirem uns contra os outros, mas em face de questões que não pertencem a nenhum deles.

suscitará dúvidas quanto à confiabilidade da sua contribuição. O papel constitui, portanto, uma verdadeira provação, e é inútil dizer que essa provação implica uma modificação bastante drástica da atividade profissional de pesquisador: o tipo de segurança conferido por um paradigma, no sentido de Kuhn, se torna aqui uma deficiência, pois o *expert* “sob paradigma” verá toda situação como atribuindo um lugar central ao seu paradigma.

A aposta eto-ecológica é a de que o *expert* possa aceitar esse constrangimento, pois, seja qual for a forma como a decisão integrará o seu saber, isso não é colocado em questão. Em contrapartida, o diplomata está lá para dar voz àqueles cuja prática, o modo de existência, o que comumente chamamos de identidade, estão ameaçados por uma decisão. “Se vocês decidirem isso, vocês nos destruirão”, um tal anúncio é corrente e pode advir de toda parte, inclusive dos grupos que, em outros casos, delegam *experts*. Mas muitas vezes ouvimos: “reflexo identitário” ou “expressão de interesses corporativos (portanto, egoístas)”, e respondemos: é o preço do progresso ou do interesse geral. A diplomacia intervém usualmente entre a guerra provável e a paz possível, e tem o grande interesse de definir os potenciais beligerantes segundo o modo da igualdade. O papel dos diplomatas é, portanto, antes de mais nada, o de suspender a anestesia produzida pela referência ao progresso ou ao interesse geral, o de dar voz àqueles que se definem como ameaçados, de um modo a fazer hesitar os *experts*, a obrigá-los a pensar na possibilidade de que as suas decisões sejam um ato de guerra.

A paz se faz a dois. Para que a diplomacia seja possível, é preciso que aqueles que representam os diplomatas admitam a possibilidade de alguma paz e se definam, portanto, como capazes de participar de sua invenção. Essa condição é pesada, pois ela implica uma capacidade de “consulta” quando do “retorno dos diplomatas”, a capacidade de vislumbrar, face ao que eles propõem, a diferença entre o que pode ser aceito – o que poderá impor alguma modificação a certos hábitos, mas que não destruirá aquilo que “faz sustentar”, que “prende” ou “obriga” – e o que não pode ser aceito – traição dos diplomatas. Assim, no caso da experimentação animal que mencionei mais acima, a proposição diplomática é de que os pesquisadores deveriam poder suportar, sem se proteger, as consequências da experimentação que eles vislumbram; que eles não definam os rituais que os protegem como aquilo que não lhes pode ser retirado sob pena de destruí-los.

Eu escolhi o termo “consulta” pois ele pode ser conveniente tanto no domínio político como ali onde existem invisíveis que não partilham as razões humanas, que são insensíveis aos “compromissos”, mas que cabe consultá-los pois a sua existência significa que os humanos não são os detentores daquilo que faz sua “identidade”. Nós estamos de novo lidando com uma aposta “eto-ecológica”, que corresponde ao risco de “dar uma chance à paz”. Que um povo seja solenemente consultado nos termos que colocam sua identidade em causa, ou que um invisível seja consultado, nos dois casos o *oikos* próprio à consulta coloca em suspenso os hábitos que nos fazem pensar que sabemos aquilo que sabemos e quem somos, que detemos o sentido daquilo que nos faz existir. A identidade, então, não é um obstáculo, mas uma condição do exercício diplomático, ao menos a identidade “civilizada”, que sabe como consultar, como criar o momento da interrogação acerca daquilo que a sustenta (interrogação não reflexiva

no sentido de que não refletimos “sobre”, mas “interrogamos” o que faz sustentar junto, o que obriga, o que importa à prova da modificação proposta).

Que os diplomatas não possam representar senão aqueles que sabem como consultar é o correlato tanto da definição do exercício diplomático como supondo a igualdade das partes quanto da necessidade de diferenciar *experts* e diplomatas a propósito de cada situação problemática. Não há diferença de natureza entre os que delegam *experts* e os que enviam diplomatas, mas sim uma diferença em relação à situação. Mesmo os físicos podem precisar de diplomatas se eles sentem que uma decisão os ameaça na sua prática. Mas essa condição é restritiva, pois ela exclui aqueles sobre quem recai a ameaça de uma perturbação em suas vidas sem que nada os tenha preparado para isso, aqueles que acusaremos da célebre recusa “NIMBY” (*not in my backyard*), pois a única coisa que eles querem saber da situação é que seu “*backyard*” vai ser colocado em perigo ou destruído. Assim, quando o lobo é reintroduzido, podemos conceber que pastores enviem diplomatas, pois a sua prática, diferentemente de um *backyard*, possui uma identidade, modos de transmissão, de avaliação – e os hábitos dos pastores, seus modos de definição de si mesmos, dependem de toda uma ecologia complexa, aí compreendidas as subvenções públicas. Mas quando um lugarejo, que nada pediu, se vê ameaçado por um aeroporto próximo, a situação é diferente. É preciso, então, falar não de uma situação hesitante entre a guerra e a paz, mas de uma situação que fará vítimas. A entrada em cena da diplomacia insulta aqueles que não querem se definir como “iguais”, pois essa definição mascararia o fato de que eles estão em uma situação de fraqueza e condenados a se “submeter”. O perigo é de se reencontrar, como o homem da lei face a *Bartleby*, em face daqueles a quem gostaríamos, a toda força, de fazer interlocutores, produtores de contraproposições construtivas, enquanto eles prefeririam simplesmente que os deixássemos tranquilos.

As vítimas precisam de “testemunhas” capazes de fazer existir sua presença, aquelas cujo mundo poderia bascular. Talvez esse seja um papel que conviria muito especificamente àqueles que comumente se nomeiam “artistas”, pois se trata de fazer passar alguma coisa que não é da ordem de uma posição, de dar sua dignidade e sua importância àquilo que pertence antes à “sensação”.

Não mais que a entrada em cena da diplomacia, a presença das vítimas não garante evidentemente o que quer que seja: a proposição cosmopolítica nada tem a ver com o milagre de decisões “que colocam todo o mundo de acordo”. O que aqui importa é a proibição do esquecimento, ou pior, da humilhação. Notadamente, aquela que produz a ideia indigna de que uma compensação financeira deveria ser suficiente, essa tentativa obscena de dividir as vítimas, de isolar os relutantes se dirigindo antes àqueles que, por uma razão ou outra, aceitarão se curvar mais facilmente. Tudo terminará talvez com o dinheiro, mas não “pelo” dinheiro, pois o dinheiro não fecha a conta. Aqueles que se reúnem devem saber que nada poderá apagar a dívida que liga sua eventual decisão às suas vítimas.

Eu apresentei, no início deste texto, o “cosmos” como um operador de igualdade por oposição a toda noção de equivalência. Os papéis que acabo de caracterizar sumariamente correspondem a essa ideia. Nenhuma situação problemática se dirige a protagonistas definidos como intercambiáveis, de forma que entre eles

uma medida comum permitiria colocar na balança os interesses e argumentos. A igualdade não significa que todos possuem “igualmente o mesmo direito de voz”, mas que todos devem estar presentes de um modo que confira à decisão o seu grau máximo de dificuldade, que proíba qualquer atalho, qualquer simplificação, qualquer diferenciação *a priori* entre aquilo que conta e aquilo que não conta. O cosmos, tal como ele figura na proposição cosmopolítica, não possui representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser feito objeto de nenhum procedimento de consulta. O seu modo de existência se traduz pelo conjunto dos modos de fazer, dos artificios cuja eficácia é a de expor aqueles que terão que decidir, de constrangê-los a esse pavor que eu associei ao grito de Cromwell. Em resumo, trata-se de abrir a possibilidade de que ao murmúrio do idiota se responda não, por certo, com a definição “daquilo que há de mais importante”, mas com a desaceleração sem a qual não pode haver criação.

Eu ressaltei que a proposição cosmopolítica não é uma proposição vale-tudo, aquela que “nós” poderíamos apresentar a todos como igualmente aceitável por todos. Ela é muito mais uma maneira de civilizar, de tornar “apresentável” essa política que temos, um pouco exageradamente, a tendência de pensar como um ideal neutro, bom para todos. Evidentemente, nunca é demais ressaltar, essa proposição nada tem a ver com um programa, mas não é inútil enfatizar que tudo aquilo que, de forma muito evidente, lhe faz obstáculo, associando-a à uma utopia, é igualmente o que dificulta colocação em política, no sentido clássico, de nossos problemas. E aí está, talvez, a sua eficácia aqui e agora. Ela não inova em nada o diagnóstico dos obstáculos, daquilo que condena a nossa política a ser nada mais do que uma arte (mais próxima, antes, da magia negra), de conduzir os rebanhos humanos, mas ela pede àqueles que lutam que não entreguem a essa luta o poder de definir uma unidade advinda enfim do gênero humano. O chamado à unidade ontem endereçado aos trabalhadores de todos os países, ou hoje aos cidadãos de um novo regime cosmopolita de tipo kantiano¹², comunica de maneira precipitada o grito “um outro mundo é possível!” com a definição da legitimidade daqueles serão os autores confiáveis desse outro mundo.

Nós não somos confiáveis! E sobretudo quando pretendemos participar da necessária criação de um “*sensu comum cosmopolítico*, um espírito de reconhecimento da alteridade do outro capaz de apreender as tradições étnicas, nacionais e religiosas e de fazer com que elas se beneficiem de suas trocas mútuas”¹³. E sobretudo quando a necessidade dessa criação de um “bom mundo comum”, onde cada um estaria apto e pronto para ver “com os olhos do outro”¹⁴, se funda naquilo que deve ser aceito por todos: não mais em um interesse geral sempre discutível, mas em um argumento de peso que constitui a urgência por excelência, a sobrevida da própria humanidade.

Ulrich Beck o pressentiu. A passagem de um certo temor reverbera no fim de seu livro. E podemos compreendê-lo. Esse moralismo da reciprocidade que gostamos tanto de pensar não estaria fadado a denunciar os “maus”, aqueles para quem, por exemplo, ver com os olhos do outro é roubar-lhe a alma? A falsa simplicidade de uma boa vontade sedenta de trocas mútuas não acabaria sempre por denunciar e

12 Ver: BECK, U. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris: Flammarion- Aubier, 2003.

13 Ibidem, p. 13.

14 Ibidem, p. 12.

comprometer-se a pacificar aquilo que lhe faz obstáculo? No entanto, já é tarde, o interstício novamente se fecha e o projeto permanece intacto, distinguindo-se do pesadelo que seria o “cosmopolitismo *realmente existente*, governado e tiranizado pelas suas consequências secundárias, não intencionais e não percebidas”¹⁵. O autor lava as mãos: o projeto que ele apresentou como dotado de razões válidas para todos não será reescrito, livre, ao que parece, de consequências secundárias, entretanto desde já perceptíveis.

Pensar a partir dessas consequências ditas secundárias, temerosas face à ideia de que um senso comum qualquer possa aplinar, pacificar a questão sempre delicada, hesitante entre a guerra e a paz, que é todo encontro entre heterogêneos, não é certamente responder à urgência. É mesmo idiota, não apenas do ponto de vista das mobilizações proclamadas em nome da urgência, mas também em face da urgência ela mesma, inegável. É preciso ousar dizer que o murmúrio do idiota cósmico é indiferente ao argumento da urgência como a qualquer outro. Ele não o nega, ele apenas coloca em suspenso os “e portanto...” dos quais nós, tão plenos de boa vontade, tão empreendedores, sempre prontos a falar por todos, somos os mestres.

SOBRE A AUTORA

ISABELLE STENGERS é professora de Filosofia das Ciências da Universidade Livre de Bruxelas (ULB).

¹⁵ Ibidem, p. 557.

Problemas de comunicação entre cetáceos e outros mamíferos

[*Problems in cetacean and other mammalian communication*]

Gregory Bateson¹

A primeira versão deste artigo, publicada em 1966 pela editora da Universidade da Califórnia no capítulo 25 do livro *Whales, dolphins and porpoises* (editado por Kenneth S. Norris), foi republicada no célebre livro de Gregory Bateson *Steps to an ecology mind*, que teve sua última publicação pela Universidade de Chicago, no ano 2000. Embora haja divergência mínima entre o original e a publicação mais recente, os tradutores se baseiam na última versão para esta tradução.

Tradução: Lucas Lima, Pedro Crepaldi Carlessi e Joana Cabral de Oliveira

BATESON, Gregory. Problemas de comunicação entre cetáceos e outros mamíferos. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 465-477, abr. 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p465-477>

¹ Biólogo e antropólogo (Inglaterra, 1904-EUA, 1980).

A COMUNICAÇÃO PRÉ-VERBAL DOS MAMÍFEROS

Tenho adquirido alguma experiência sobre cetáceos. Uma vez, no Laboratório Zoológico de Cambridge, dissequei uma espécie de *Phocoena* comprada de um pescador local, e até esse ano não havia encontrado cetáceos novamente, quando tive a oportunidade de encontrar os golfinhos do dr. Lilly. Espero que a discussão de algumas das indagações que estão em minha mente, ao me aproximar desses mamíferos peculiares, ajudem vocês a examinar estas questões ou assuntos relacionados.

Meu trabalho anterior nos campos da antropologia, etologia animal e teoria psiquiátrica me forneceram um modelo teórico para uma análise transacional do comportamento. As premissas dessa posição teórica podem ser brevemente resumidas: 1) o relacionamento entre dois (ou mais) organismos é, de fato, uma sequência de E-R^{2NTx} (por exemplo, o contexto no qual o protoaprendizado ocorre); 2) a deuteroprendizagem (por exemplo, aprender a aprender) é, de fato, a aquisição de informações sobre padrões de contingência dos contextos nos quais a protoaprendizagem ocorre; e 3) o “caráter” do organismo é o agregado de seu deuteroprendizado e, portanto, reflete os padrões contextuais da protoaprendizagem passada³.

Essas premissas são essencialmente uma estrutura hierárquica da teoria da aprendizagem alinhada à Teoria dos Tipos Lógicos de Russel⁴. As premissas, segundo a Teoria dos Tipos, são primariamente apropriadas para análise da comunicação *digital*, de modo que estendê-la à comunicação analógica ou a um sistema que combine a analógica com a digital é problemático. Espero que o estudo da comunicação dos golfinhos venha a esclarecer esses problemas fundamentais. A questão não é descobrir se os golfinhos têm uma linguagem complexa ou ensinar-lhes inglês, mas fechar lacunas do nosso conhecimento teórico da *comunicação* estudando um sistema

2 Sequência behaviorista de estímulos (E) e respostas (R). Ao compreender o estímulo e a resposta como unidades básicas e ponto de partida para que seja possível realizar uma ciência do comportamento, o behaviorismo toma como pressuposto que essas unidades não podem ser entendidas separadamente. (N. do T.)

3 RUESCH, J; BATESON, G. *Communication: the social matrix of psychiatry*. Nova York: Norton, 1951.

4 WHITEHEAD, A. N; RUSSELL, B. *Principia mathematica*. London: Cambridge University Press, 1910.

que, seja ele rudimentar ou complexo, é quase certo que seja de um tipo totalmente não familiar.

Deixe-me iniciar pelo fato do golfinho ser um mamífero. Este fato tem, é claro, todos os tipos de implicações anatômicas e fisiológicas, mas não é nisso que estou interessado. O que me interessa é a comunicação dos golfinhos, aquilo que é chamado de “comportamento” e que é visto como um agregado de dados perceptíveis e *significativos* para outros membros da mesma espécie. Significativo, em primeiro lugar, no sentido de que afeta o comportamento de um animal receptor e, em segundo, no sentido de que a falha perceptível para alcançar o significado apropriado no primeiro sentido afetará o comportamento de ambos os animais. O que falo a vocês pode ser completamente ineficiente, mas minha *ineficiência*, se perceptível, irá nos afetar. Reforço esse ponto porque deve ser lembrado que em todas as relações entre o homem e algum outro animal, especialmente se esse animal é um golfinho, uma grande proporção do comportamento de ambos os organismos é determinada por esse tipo de ineficiência.

Quando visualizo o comportamento dos golfinhos como uma forma de comunicação, o rótulo de mamífero implica, para mim, algo muito definido. Deixe-me ilustrar o que eu tenho em mente com um exemplo de Benson Ginsburg sobre uma alcateia no zoológico de Brookfield.

Entre os Canidae, o desmame é realizado pela mãe. Quando o filhote pede para mamar, com sua boca aberta ela pressiona o dorso do pescoço dele para baixo, esmagando-o até o chão. A mãe faz isso repetidamente até o filhote parar de pedir. Esse método é usado pelos coiotes, cães selvagens australianos⁵ e pelo cão doméstico. Entre os lobos o sistema é diferente. Os filhotes passam suavemente do mamilo para o alimento regurgitado. Quando a alcateia retorna à toca saciada, todos regurgitam o que foi apanhado e em seguida comem juntos. Em algum momento, os adultos começam a desmamar os filhotes dessas refeições, usando o método empregado por outros Canidae: com a sua boca aberta, o adulto pressiona para baixo o dorso do pescoço do filhote. Entre os lobos essa função não é restrita à mãe, mas realizada por adultos de ambos os sexos.

O líder da alcateia de Chicago é um magnífico macho que patrulha sem descanso o território em que estão confinados. Ele se move em um trote que parece incansável, enquanto os outros oito ou nove membros da alcateia passam a maior parte do tempo cochilando. Quando as fêmeas estão no cio, elas geralmente se insinuam ao líder batendo contra ele com a parte traseira do corpo. Entretanto, geralmente o líder não responde, porém, evita que outros machos se aproximem. No último ano um dos machos desse bando conseguiu cruzar com uma fêmea. Assim como outros Canidae, o lobo macho fica preso à fêmea, incapaz de livrar seu pênis, ficando assim indefeso. Logo veio o líder da matilha. O que aconteceu com o macho que ousou infringir as prerrogativas do líder? O antropomorfismo sugeriria que ele dilaceraria o macho indefeso em pedaços. Mas não. A cena mostra que ele pressiona para baixo por quatro vezes a cabeça do macho ousado com sua mandíbula aberta e então simplesmente vai embora.

5 Dingos ou, do original em inglês, “dingoes”. (N. do T.)

Quais são as implicações dessa ilustração para a pesquisa? O que o líder da matilha faz é indescritível, ou apenas insuficientemente descrito em termos de E-R. Ele não apenas “reforça negativamente” a atividade sexual do outro macho, mas confirma ou afirma a natureza da sua relação com os demais. Se tivéssemos que traduzir a atitude do líder da matilha, as palavras “não faça isso” não seriam elas. Muito pelo contrário, elas traduziriam de forma metafórica: “Eu sou o seu macho sênior, filhote!”. O que estou tentando dizer particularmente sobre os lobos, e sobre uma linguagem mamífera pré-verbal no geral, é que seu discurso é primariamente sobre as regras e contingências do relacionamento.

Deixe-me trazer um exemplo mais familiar para tornar a generalidade desse ponto de vista mais íntima a vocês, já que não se trata de uma questão tão ortodoxa entre os etnólogos. Quando sua gata está tentando dizer a você que ela está querendo comida, como ela faz? Ela não possui palavras para comida ou leite. O que ela faz é executar movimentos e sons que são, caracteristicamente, aqueles que um filhote faria à sua mãe. Se tivéssemos que traduzir a mensagem da gata em palavras, não seria correto dizer que ela está choramingando “Leite!”. Pelo contrário, ela está dizendo algo como “Ma-ma!”. Ou, talvez, de forma mais adequada, poderíamos dizer que ela está indicando “Dependência! Dependência!”. O gato fala em termos de padrões e contingências de relacionamento, e cabe a você dar um passo *dedutivo* a essa fala, supondo que o gato quer leite. É a necessidade desse passo dedutivo que marca a diferença entre a linguagem de comunicação pré-verbal dos mamíferos e, *igualmente*, a comunicação de abelhas e a linguagem dos homens.

O que foi extraordinário – a grande novidade – na evolução da linguagem humana não foi a descoberta da abstração ou generalização, mas a descoberta de como ser específico sobre algo para além da relação. Na verdade, essa descoberta, embora tenha sido alcançada, tem afetado apenas o comportamento sobre os seres humanos. Se A diz para B “O avião está marcado para decolar às 6h30”, B raramente aceita essa proposição como uma mera afirmação sobre o avião. Ele dedica, habitualmente, alguns neurônios a essa questão e pensa: “o que a fala de A me indica sobre a minha relação com A?”. Nossa ancestralidade mamífera está muito próxima à superfície apesar dos truques linguísticos adquiridos recentemente.

Seja como for, minha primeira expectativa em estudar a comunicação dos golfinhos é que ela provará que a característica geral dos mamíferos está, principalmente, nos relacionamentos. Talvez essa premissa seja em si suficiente para explicar o desenvolvimento esporádico de grandes cérebros entre mamíferos. Não precisamos reivindicar que, embora elefantes não falem e baleias não inventem artimanhas verbais, essas criaturas não sejam notoriamente inteligentes. Tudo o que importa é supor que criaturas com enormes cérebros foram, em algum estágio da cadeia evolutiva, ininteligentes o suficiente para entrarem no jogo do relacionamento e assim, uma vez que a espécie foi capturada nesse jogo de interpretação mútua de comportamentos relevantes de seus membros para assuntos complexos e vitais, havia um valor de sobrevivência para aqueles indivíduos que pudessem jogar com grande ingenuidade ou grande sabedoria.

Podemos, então, esperar encontrar uma complexidade bastante alta na comunicação que envolve o relacionamento entre os cetáceos. Por serem mamíferos,

podemos esperar que a comunicação deles seja primordialmente em termos de padrões e contingências de relacionamento. Pelo fato⁶ de serem animais sociais e com enormes cérebros, poderíamos esperar uma alta complexidade em suas comunicações.

CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

As hipóteses acima introduzem dificuldades muito peculiares sobre como testar aquilo que é chamado de “psicologia” (por exemplo, inteligência, ingenuidade, discriminação etc.) dos indivíduos animais. Um simples experimento discriminatório, como o que ocorreu nos laboratórios Lilly, e sem dúvida em outros locais, envolve várias etapas: 1) o golfinho pode ou não perceber a diferença entre objetos de estímulo X e Y; 2) o golfinho pode ou não perceber que a diferença é um indicativo para um comportamento; 3) o golfinho pode ou não perceber que o comportamento em questão tem um bom ou mau efeito sobre o reforço, ou seja, que fazer o “certo” é seguido condicionalmente por receber um peixe; e 4) o golfinho pode ou não escolher fazer o “certo”, mesmo ele sabendo qual a opção correta. O sucesso nas três primeiras etapas apenas fornece ao golfinho uma outra possibilidade de escolha. Esse grau extra de liberdade deve ser nosso principal foco de investigação.

Deve ser nosso *primeiro* foco por razões metodológicas. Considere os argumentos que são convencionalmente baseados em experimentos desse tipo. Sempre discutimos da última etapa à primeira. Dizemos: “se em nosso experimento o animal foi capaz de compreender o passo 2, então ele foi capaz de compreender o passo 1”. Se ele pode entender que se comportando de tal maneira lhe é garantida alguma recompensa, então ele tem uma acuidade sensorial de discriminar entre X e Y e, muito mais.

Por desejarmos argumentar exatamente a partir da observação do sucesso animal, desde os últimos passos em direção às conclusões até as etapas mais elementares, torna-se de primordial importância sabermos se o organismo com o qual estamos lidando é capaz do passo 4. Se for capaz, então todos os argumentos sobre os passos de 1 a 3 serão invalidados, a menos que métodos apropriados de controle do passo 4 estejam incorporados no projeto experimental. Curiosamente, embora o ser humano seja totalmente capaz do passo 4, os psicólogos que trabalham com questões humanas têm sido capazes de estudar as fases de 1 a 3 sem tomarem o devido cuidado de excluírem as confusões geradas por esse fato. Se o sujeito humano é “cooperativo e são”, ele geralmente responde à situação testada reprimindo a maioria de seus impulsos para modificar seu comportamento de acordo com o seu ponto de vista sobre o seu relacionamento com o experimentador. As palavras *cooperativo* e *são* implicam um grau de consistência da etapa 4. O psicólogo opera por um tipo de *petitio principii*: se o sujeito é cooperativo e são (isto é, se as regras de relacionamentos são

6 O autor utiliza o neologismo “*be-cause*”, ressaltando a interação e atenuando a causalidade entre expressão corporal/verbal, comunicação pré-verbal/pós-verbal, causa/efeito, da qual a tradução para o português se mostra insuficiente. (N. do T.)

realmente constantes), o psicólogo não necessita se preocupar sobre mudanças nessas regras.

O problema do método torna-se completamente diferente quando o sujeito é não cooperativo, psicopata, esquizofrênico, uma criança desobediente ou um golfinho. Talvez a característica mais fascinante desse animal se derive precisamente de sua habilidade de operar em níveis relativamente altos, uma habilidade que está ainda por ser demonstrada.

Deixe-me agora considerar por um momento a arte do treinador de animais. Em conversas com essas pessoas altamente habilidosas – treinadores de golfinhos e de cães-guia –, minha impressão é que o primeiro requisito de um treinador está em sua capacidade de prevenir que o animal exerça escolhas de nível 4. Deve ficar continuamente claro para o animal que, quando ele reconhece que está fazendo a coisa certa dentro de determinado contexto, isso é a única coisa que ele *pode* fazer, sendo que nenhuma insensatez deve haver sobre isso. Em outras palavras, uma condição primordial de sucesso dos circos é que o animal revogue o uso de níveis elevados de sua inteligência. A arte do hipnotizador é similar.

Existe uma história contada sobre o dr. Samuel Johnson. Uma senhora estúpida fez seu cachorro executar alguns truques em sua presença. O doutor pareceu não se impressionar. A senhora então disse: “mas doutor, você não sabe o quão difícil é para o cão”. Dr. Johnson replicou: “difícil, senhora, seria se fosse impossível!”

O que é interessante sobre truques de circo é que o animal pode revogar o uso de sua inteligência e ainda ser capaz de executar um truque. Considero a inteligência consciente como um dos grandes ornamentos da mente humana. Todavia, muitas autoridades, desde os mestres zen até Sigmund Freud, enfatizam a ingenuidade do nível menos consciente e talvez mais arcaico.

COMUNICAÇÃO SOBRE RELACIONAMENTOS

Como havia dito anteriormente, espero que a comunicação dos golfinhos seja quase totalmente de um tipo não familiar. Permitam-me aprofundar este ponto. Como mamíferos, estamos familiarizados, embora em grande parte inconscientemente, com o hábito de nos comunicar sobre nossos relacionamentos. Assim como outros mamíferos terrestres, realizamos a maior parte de nossa comunicação através de sinais cinésicos e paralinguísticos, tais como movimentos corporais, tensões involuntárias de músculos voluntários, mudanças de expressão facial, hesitações, mudanças no ritmo da fala ou do movimento, tons de voz e irregularidades na respiração. Se você quer compreender o que o latido de um cão “significa”, observe seu focinho, os pelos sobre o pescoço, seu rabo etc. Essas “expressivas” partes de corpo do cão dizem a você qual o objetivo do latido, e quais padrões de relacionamento ele está suscetível a seguir nos próximos segundos. Acima de tudo, você observa os seus órgãos dos sentidos: seus olhos, ouvidos e nariz.

Em todos os mamíferos os órgãos dos sentidos também se tornaram órgãos de transmissão de mensagens sobre relacionamentos. Um cego nos deixa desconfortável não porque ele não é capaz de ver, o que é o seu problema e nós somos apenas

vagamente cientes disso, mas pelo fato de ele não nos transmitir, através do movimento de seus olhos, as mensagens que esperamos e precisamos para sabermos e termos certeza do estado de nossa relação com ele. Não entenderemos muito sobre a comunicação dos golfinhos até que saibamos o que um golfinho pode ler no uso, direção, volume e altura da ecolocalização de outro indivíduo.

Talvez seja essa ausência em nós que faz a comunicação dos golfinhos parecer misteriosa e opaca, todavia, suponho uma explicação mais profunda. A adaptação à vida no oceano tem destituído a expressão facial das baleias. Elas não têm orelhas externas para mexer e possuem poucos – ou nenhum – pelos eréteis. Mesmo as vértebras cervicais são fundidas em um bloco sólido em muitas espécies, e a evolução tem aperfeiçoado o corpo, sacrificando a expressividade das partes separadas para a locomoção do todo. Além disso, mesmo que um golfinho tivesse um rosto móvel, as condições de vida no mar são tais, que os detalhes de sua expressão seriam visíveis para os outros indivíduos apenas a uma distância bastante curta, até em águas mais claras.

É razoável, então, supor que nesses animais a vocalização tenha assumido as funções comunicativas que a maioria dos animais executa por expressão facial, abanando a cauda, punhos cerrados, mãos supinadas, narinas alargadas, entre outros. Podemos dizer que a baleia é o oposto comunicacional da girafa: não tem pescoço, mas possui voz. Esta especulação por si só tornaria a comunicação dos golfinhos um tema de grande interesse teórico. Seria fascinante, por exemplo, saber se a mesma estrutura geral de categorias é ou não mantida em uma mudança evolutiva da comunicação cinésica para a vocalização.

Minha impressão pessoal – e é apenas uma impressão, sem testes que a embasem – é que a hipótese de que os golfinhos substituíram a paralinguística pela comunicação cinésica não se encaixa perfeitamente em minha experiência quando escuto seus sons. Nós, mamíferos terrestres, estamos familiarizados com a comunicação paralinguística; usamo-la em grunhidos e gemidos, risos e soluços, modulações da respiração enquanto falamos e assim por diante. Portanto, não achamos os sons paralinguísticos de outros mamíferos totalmente opacos. Aprendemos com bastante facilidade a reconhecer neles certos tipos de saudação, afetividade, raiva, persuasão e territorialidade, embora nossas suposições muitas vezes possam estar erradas. Mas quando ouvimos os sons dos golfinhos não somos sequer capazes de adivinhar seu significado. Eu não confio muito no palpite que explicaria os sons dos golfinhos como meramente uma elaboração da paralinguística de outros mamíferos. (Argumentar dessa maneira sobre nossa incapacidade é, no entanto, mais fraco do que argumentar a partir do que podemos fazer.)

Pessoalmente, não acredito que os golfinhos possuam alguma coisa que um linguista humano chamaria de “linguagem”. Não acho que qualquer animal sem mãos poderia ser estúpido o suficiente para chegar a um modo tão bizarro de comunicação.

Usar uma sintaxe e um sistema categorial apropriado para discussões de assuntos que possam ser processados, enquanto realmente se discutem os padrões e contingências de relacionamento, é fantástico. Mas isso, eu concordo, é o que está acontecendo nesta sala. Eu estou aqui e falo enquanto vocês escutam e assistem. Tento convencer vocês, fazer vocês verem as coisas ao meu *modo*, angariar respeito, indicar

meu respeito a vocês, desafiá-los e muito mais. O que está realmente acontecendo é uma discussão dos padrões de nosso relacionamento, tudo de acordo com as regras de uma conferência científica sobre baleias. Portanto, isso é ser um humano.

Simplemente não acredito que os golfinhos tenham linguagem nesse sentido. Todavia, creio que, como nós e outros mamíferos, eles estão preocupados com os padrões de seus relacionamentos. Vamos chamar esta discussão dos padrões de relacionamento de a função t da mensagem. Afinal, foi o gato que nos mostrou a grande importância dessa função com o seu miado. Quando necessitam, os mamíferos pré-verbais se comunicam sobre as coisas utilizando principalmente sinais de função μ . Em contraste, os seres humanos usam a linguagem, que é orientada predominantemente para as coisas, para discutir relacionamentos. O gato pode pedir leite dizendo “dependência”, e eu peço por sua atenção e talvez respeito procurando falar sobre as baleias. Contudo, não sabemos se os golfinhos, em sua comunicação, se parecem conosco ou com o gato. Eles podem ter um sistema bastante diferente.

COMUNICAÇÃO ANALÓGICA VERSUS COMUNICAÇÃO DIGITAL

Há outro lado do problema. Como é que a paralinguística e a comunicação cinésica dos homens de culturas diferentes e até mesmo a paralinguística de outros mamíferos terrestres são ao menos parcialmente inteligíveis para nós, enquanto as linguagens verbais de outras culturas nos parecem totalmente opacas? Nesse aspecto, parece que as vocalizações do golfinho se assemelham mais à linguagem humana do que a cinesia ou a paralinguística dos mamíferos terrestres.

Sabemos, é claro, por que gestos e tons de voz são parcialmente inteligíveis enquanto línguas estrangeiras são ininteligíveis. É porque a linguagem é *digital* e a comunicação cinésica e a paralinguística são *analógicas*⁷. A essência da questão é que na comunicação digital vários signos puramente convencionais – 1, 2, 3, X, Y, e assim por diante – são impulsionados de acordo com regimes chamados algoritmos. Os signos em si não possuem simples conexões (por exemplo, correspondência de magnitude) com o que representam. O número “5” não é maior que o número “3”. É verdade que se removermos o travessão do numeral “7” obteremos o numeral “1”; mas o travessão não corresponde, de nenhuma maneira, ao “6”. Um nome normalmente tem apenas uma conexão puramente convencional ou arbitrária com a *classe* nomeada. O numeral “5” é somente o *nome* de uma magnitude. Não faz sentido perguntar se meu número de telefone é maior do que o seu, porque a central telefônica é um computador puramente digital. Ele não é alimentado com magnitudes, mas apenas com *nomes* de posições em uma matriz.

Na comunicação analógica, contudo, são usadas magnitudes reais, e elas

7 A diferença entre os modos de comunicação digital e analógica talvez possa ser deixada clara pelo pensamento de um matemático de língua inglesa confrontado com um artigo de um colega japonês. Ele olha para os ideogramas japoneses sem compreender, mas é capaz em parte de entender os gráficos cartesianos na publicação japonesa. Os ideogramas, embora originalmente tenham sido imagens analógicas, são agora puramente digitais; os gráficos cartesianos são analógicos.

correspondem a magnitudes reais no tema do discurso. O telêmetro vinculado a uma câmera é um exemplo familiar de um computador analógico. Esse dispositivo é alimentado com um ângulo que tem magnitude real e é, de fato, o ângulo que a base do telêmetro encontra em algum ponto sobre o objeto a ser fotografado. Esse ângulo controla um came⁸ que, por sua vez, move a lente da câmera para frente ou para trás. O segredo do dispositivo reside na forma do came, que é uma representação analógica (isto é, uma imagem, um gráfico cartesiano) do relacionamento funcional entre a distância do objeto e a distância da imagem.

A linguagem verbal é quase que (mas não completamente) puramente digital. A palavra “grande” não é maior que a palavra “pequeno”; e em geral não há nada no modelo (isto é, no sistema de magnitudes inter-relacionadas) da palavra “mesa” que corresponderia ao sistema de magnitudes inter-relacionadas do objeto denotado. Por outro lado, na comunicação cinésica e paralinguística a magnitude do gesto, a intensidade da voz, a duração da pausa, a tensão do músculo etc. são magnitudes que costumam corresponder (direta ou inversamente) às magnitudes do relacionamento que é o tema do discurso. O padrão de ação na comunicação do líder da alcateia é imediatamente inteligível quando possuímos dados sobre as práticas de desmame do animal, pois essas práticas são sinais cinésicos analógicos por si mesmos.

Portanto, é sensato considerar a hipótese de que a vocalização dos golfinhos pode ser uma expressão *digital* de funções μ . É essa possibilidade que tenho em mente quando afirmo que essa comunicação pode ser de um tipo quase totalmente não familiar. O homem, é verdade, possui poucas palavras em funções μ , palavras como “amor”, “respeito”, “dependência”, e assim por diante. Porém, essas palavras funcionam de forma escassa para a atual discussão do relacionamento entre os participantes na relação. Se você diz a uma garota “eu te amo”, provavelmente ela prestará mais atenção na paralinguística e na comunicação cinésica do que nas próprias palavras.

Nós, humanos, ficamos muito desconfortáveis quando alguém começa a interpretar nossas posturas e gestos traduzindo-os em palavras sobre relacionamento. Preferimos muito mais que nossas mensagens sobre esse assunto permaneçam analógicas, inconscientes e involuntárias. Tendemos a não confiar no homem que simula mensagens sobre relacionamentos. Com isso, não temos ideia do que é ser uma espécie com um sistema digital muito simples e rudimentar, cujo tema principal seja funções μ . Esse sistema é algo que nós, mamíferos terrestres, não somos capazes de imaginar e para o qual não temos empatia.

PLANOS DE PESQUISA

A parte mais especulativa do meu artigo é a discussão dos planos para testar e amplificar tais hipóteses. Eu devo me guiar pelas seguintes suposições heurísticas:

8 Componente mecânico do equipamento. Geralmente é composto por uma superfície excêntrica que produz movimento numa segunda estrutura, que justamente caracteriza o movimento indicado pelo autor. (N. do T.)

1. A epistemologia, em cujos termos as hipóteses são construídas, não está sujeita a testes. Derivada de Whitehead e Russell⁹, serve para guiar nosso trabalho. Se o trabalho se revelar gratificante, o sucesso será apenas uma fraca verificação da epistemologia.
2. Nós ainda não sabemos qual a aparência de um sistema digital primitivo para a discussão de padrões de relacionamento, mas podemos supor que não se assemelha a uma linguagem “coisa”. (Pode ser, provavelmente, semelhante à música.). Portanto, não espero que as técnicas para decompor códigos linguísticos humanos sejam imediatamente aplicáveis à vocalização dos golfinhos.
3. O primeiro requisito, então, é identificar e classificar as variedades e os componentes das relações existentes entre os animais através de um estudo etológico detalhado de suas ações, interações e organização social. Os elementos nos quais esses padrões são construídos estão, indubitavelmente, ainda presentes na cinesia e nas ações da espécie. Portanto, começamos listando os sinais cinésicos de golfinhos individuais para, em seguida, tentarmos relacioná-los aos contextos em que são utilizados.
4. Sem dúvida, assim como o comportamento do líder da alcateia nos informa que a “dominância” entre os lobos está metaforicamente relacionada ao desmame, também os golfinhos nos dirão suas metáforas cinésicas para “dominância”, “dependência” e outras funções μ . Gradualmente esse sistema de sinais se encaixará, pedaço por pedaço, para formar um quadro das variedades de relações existentes, mesmo entre animais arbitrariamente confinados juntos em um tanque.
5. Ao começarmos a compreender o sistema de metáforas do golfinho, será possível reconhecer e classificar os contextos de sua vocalização. Neste ponto, as técnicas estatísticas para decodificação de códigos podem tornar-se úteis.

As suposições sobre a estrutura hierárquica do processo de aprendizagem – em que este artigo é baseado – fornecem a base para vários tipos de experimentações. Os contextos de protoaprendizagem podem ser construídos de forma diversa, com vista a observar em quais tipos de contextos certas formas de aprendizagem ocorrem com maior facilidade. Devemos prestar especial atenção aos contextos que envolvem relações entre dois ou mais animais e uma pessoa, ou relações entre duas ou mais pessoas e um animal. Tais contextos são modelos em miniatura de organização social dentro dos quais se espera que o animal mostre comportamentos característicos e faça tentativas particulares de modificar o contexto (isto é, manipular os seres humanos).

9 WHITEHEAD, A. N.; RUSSELL, B., op. cit.

COMENTÁRIOS

Mr. Wood – Ao longo de doze anos no Marine Studios na Flórida, passei muito tempo observando o que talvez fosse o mais natural conjunto de *Tursiops* em cativeiro, incluindo animais de várias idades, normalmente dois ou mais deles em processo de crescimento, e vi muito pouco do que você encontrará em grupos mais restritos nas Ilhas Virgens.

Uma vez eu vi algo muito interessante. Certa manhã, por volta das 6 ou 6 e meia, durante um período de pelo menos meia hora, o macho adulto assumiu uma posição próxima de uma das fêmeas no tanque, que estava estática na correnteza. Ele ia ocasionalmente e se afastava, para depois voltar e assumir uma posição ao lado dela, acariciando sua lateral com a nadadeira direita repetidamente. Não havia indicação de que isso tivesse conotação sexual. Não houve ereção por parte do macho e nenhuma resposta observável por parte da fêmea. Contudo, foi o sinal não vocal mais nítido que eu já observei no tanque.

Mr. Bateson – Gostaria de dizer que a quantidade de sinalização em curso é muito maior do que é evidente à primeira vista. Existem, é claro, os tipos mais específicos de sinais, que são muito importantes. Não estou negando isso. Eu quero dizer o toque, e muito mais. Porém, o indivíduo tímido, a fêmea traumatizada, que permanece quase estacionária a três pés da superfície enquanto outros dois indivíduos brincam, está recebendo uma grande atenção somente por parar lá e ficar. Ela pode não estar ativamente transmitindo, mas nesse negócio de comunicação corporal, você não necessita transmitir sinais ativamente a fim de que sejam apanhados por outras pessoas. Você pode somente *ser*, e só pelo fato de ser ela atrai uma enorme quantidade de atenção desses dois indivíduos que aparecem, que a ignoram, param um pouco ao passar, e assim por diante. Ela é, poderíamos dizer, “retraída”, mas ela é, na verdade, tão retraída quanto um esquizofrênico, que ao ser retraído se torna o centro de gravidade da família. Todos os outros membros movem-se ao redor do fato de sua retração, que nunca ela os deixa esquecer¹⁰.

Dr. Ray – Eu tendo a concordar com Mr. Bateson. Estamos trabalhando no New York Aquarium com a baleia beluga, e eu acredito que esses animais são muito mais expressivos do que nós costumamos suspeitar. Penso que uma das razões de elas ficarem inibidas no cativeiro é pelo fato de estarem constantemente muito entediadas. Não há nada de muito interessante em seu ambiente de tanque, e gostaria de sugerir que temos de manipular o cativeiro delas com muito mais inteligência do que nós fazemos. Não me refiro ao manejo das baleias. Elas não gostam disso. Mas a introdução de diferentes tipos de animais, ou pequenas coisas engenhosas que poderíamos realizar, faria com que respondessem mais. Cetáceos de cativeiros são como macacos em uma jaula. Eles são altamente inteligentes e altamente desenvolvidos, e estão entediados.

¹⁰ Na grafia original o autor utiliza o neologismo *for-get* (“para-obter”), com hífen, reforçando a antítese referida no texto. (N. do T.)

Outro fator é a nossa habilidade de observação, e na baleia beluga, pelo menos, temos percebido visualmente os sons que fazem ao observarmos a mudança na forma do melão, que é extremamente marcada nesse animal. Ele pode inchar de um lado ou de outro, ou apresentar diversas formas conforme a produção de som. Assim, através de observação cuidadosa e/ou manipulação hábil, acho que um grande negócio pode ser feito com esses animais de forma bastante simples.

Mr. Bateson – Eu quis dizer que todos os órgãos dos sentidos entre os mamíferos, e mesmo entre as formigas, se tornam órgãos importantes para a transmissão de mensagens, como “onde os olhos do companheiro estão focados?” e “seus ouvidos focalizaram em uma direção ou na outra?”. Dessa forma, os órgãos dos sentidos tornam-se órgãos transmissores de sinais.

Se vamos entender golfinhos, uma das coisas que devemos absolutamente adquirir é o conhecimento de que um animal sabe e pode ler a partir da utilização do sonar de outros animais. Eu suspeito a presença de todos os tipos de regras de cortesia nesse negócio; provavelmente não é educado escrutinar em demasia com seu sonar seus amigos, assim como entre os seres humanos não é educado, na verdade, olhar em detalhe os pés do outro. Nós temos muitos tabus em observar uma ou outra cinesia, porque muita informação pode ser obtida dessa forma.

Dr. Purves – Parece-me que o golfinho ou os cetáceos devem sofrer de uma desvantagem ainda maior do que a tida pelo homem no passado, porque – esqueci-me da autoridade – foi dito que a origem da fala humana é uma linguagem analógica. Em outras palavras, se você usar a palavra “para baixo”, você abaixa a mão e o maxilar inferior ao mesmo tempo. Se você diz “para cima”, você levanta a mão e levanta o maxilar inferior. E se você utiliza a palavra “mesa”, e, melhor ainda, a pronuncia em francês, sua boca se alarga e você faz um gesto horizontal. Por mais complicada que seja a linguagem humana, ela tem sua origem numa linguagem analógica. O pobre boto não tem nada disso para começar. Portanto, ele deve ter sido muito inteligente para ter desenvolvido um sistema de comunicação completamente novo.

Mr. Bateson – O que aconteceu a essa criatura é que a informação que obtemos visualmente, assim como outros animais terrestres, deve ter sido impulsionada para a voz. Afirmo ainda que é apropriado para nós começarmos a investigar o que resta do material visual.

SOBRE O AUTOR

GREGORY BATESON nasceu em 1904, na Inglaterra. Antropólogo, dedicou-se principalmente às intersecções com a psiquiatria, ecologia e evolução. O artigo aqui traduzido foi elaborado pelo autor a partir de sua experiência nas Ilhas Virgens como diretor do laboratório de golfinhos de John Lilly (1962), e sua experiência posterior na Oceanic Foundation, no Havaí, onde estudou os problemas da comunicação dos cetáceos. O texto original integra o livro *Steps to an ecology of mind*, publicado em 1972 pela Ballantine Books, Inc., Nova York, N.Y, uma publicação cronológica dos trabalhos de Gregory Bateson.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

RUESCH, J.; BATESON, G. *Communication: the social matrix of psychiatry*. Nova York: Norton, 1951.
WHITEHEAD, A. N.; RUSSELL, B. *Principia mathematica*. Londres: Cambridge University Press, 1910.



Besouros /Autora: Maria Sibylla Merian

[informe)ieb

[edição 6 | abril.2018



Instituto de
Estudos
Brasileiros

USP

Foto: Marcos Santos/USP Imagens



Sandra Nitrini; Marco Antonio Zago; Vahan Agopyan; o secretário Estadual de Educação, José Renato Nalini; e o pró-reitor de Graduação, Antonio Carlos Hernandez.

INAUGURAÇÃO DE NOVAS INSTALAÇÕES

As novas instalações do IEB foram inauguradas no dia 18 de janeiro. Na ocasião Marco Antonio Zago, reitor da USP, ressaltou a importância do Instituto, que, “desde a concepção de seu fundador, Sérgio Buarque de Holanda, tem uma missão mais nobre: a de analisar nossa história, nossa cultura, não só na perspectiva do passado, mas também como ela se reflete nos dias atuais. Trazer o IEB para um dos espaços físicos mais nobres da Universidade é reconhecer esse papel”. Reproduzimos aqui o pronunciamento da diretora Sandra Nitrini na cerimônia de inauguração.

Estamos reunidos para comemorarmos as novas instalações do IEB. Este fato nos dá a certeza de que, até o final do próximo mês de maio, o IEB inteiro estará desenvolvendo suas atividades aqui, no Espaço Brasiliana, com a vinda da Biblioteca, da Coleção de Artes Visuais, dos Serviços de Restauro e de Digitalização. E isso está se tornando realidade graças à recuperação do espaço que lhe fora destinado no projeto inicial, com a devolução do embasamento. Para isso contaram a compreensão e a sensibilidade do senhor, prof. Zago, e de sua equipe, que reconheceram a importância do IEB no cenário dos estudos brasileiros e das humanidades e seu direito a um espaço que lhe desse a devida visibilidade.

Sem o apoio do senhor e de sua equipe, as atividades de docência, pesquisa e extensão de nossos docentes não teriam se desenvolvido em 2017, com a qualificação dos espaços reconfigurados, como salas de aula e anfiteatros com lousas e mobiliário adequados e como os gabinetes dos docentes, com a infraestrutura que lhes é devida, tendo ocorrido o mesmo com o setor administrativo. Sem esse apoio, não estaríamos hoje tranquilos quanto à certeza de que, até meados de maio próximo, não teremos mais

um IEB bipartido fisicamente, com alguns setores prejudicados, como o da Biblioteca. Embora o Arquivo, com seus 500.000 documentos, já se encontre neste prédio novo desde 2015, primeiramente alojado em locais provisórios, hoje, já se situa definitivamente instalado no lugar que lhe foi destinado, o que se tornou possível com a instalação das estantes da Biblioteca, dos arquivos deslizantes e da câmara fria.



Uma vez instaladas as estantes, condição *sine qua non* para a Biblioteca, com suas 270.000 unidades, entre livros, documentos e separatas, vir para cá, venceremos o último obstáculo, que será removido com a mudança, que contemplará também a Coleção de Artes Visuais, com seus 8.000 itens entre obras de arte, mobiliário, matrizes de xilografia e outros. O que ocorrerá em breve. Só posso enunciar esta frase no modo afirmativo, e não no condicional, porque o senhor, prof. Zago, apoiou o IEB desde o início até o fim de seu mandato, nos dando todas as condições e, inclusive, nos deixando com a verba necessária para que esta tão almejada mudança se realize.

O senhor cumpriu tudo o que prometeu para o IEB. Uma única contrapartida nos foi proposta, contrapartida de interesse institucional amplo, envolvendo toda a universidade: que reservássemos um espaço para o Projeto Core Facility e seus equipamentos, com a perspectiva de um compartilhamento coletivo de museus, institutos e unidades interessados neste projeto. O IEB também cumpriu sua palavra, e foi reservado e adaptado um espaço no embasamento, para o Core Facility, que já recebeu uma parte dos equipamentos adquiridos, à espera de montagem.

Agradeço, em nome do IEB, seu olhar e sua consideração para com nosso Instituto e também agradeço à sua equipe, em particular, ao prof. Nakao, incansável para responder com prontidão e eficiência aos meus e-mails frequentes e sempre me recebendo pessoalmente todas as vezes que solicitei. E preciso dizer: todas as minhas solicitações foram atendidas, desde aquelas grandes, que já tinham seu aval, até aquelas mais corriqueiras, como o pedido de mudança do endereço do IEB e a demarcação do estacionamento para a diretoria e vice-diretoria do IEB. Estendo os agradecimentos ao prof. Visintin, que sempre atendeu às demandas do IEB no que se refere à segurança e nos doou verba considerável para aquisição de câmeras a serem instaladas no nosso novo espaço.

Seu apoio, magnífico reitor, nestes quatro anos não se restringiu a esta importante esfera material. Faço questão de terminar minhas breves palavras referindo-me a uma louvável iniciativa de sua gestão: a de expor a riqueza dos acervos dos museus, dos institutos e das unidades, criando a galeria de exposição no saguão do andar térreo do prédio da Reitoria, com o objetivo de mostrar nossa riqueza cultural, para os visitantes da Reitoria, para a comunidade uspiana e para a sociedade. Seu convite para o IEB inaugurar esse espaço, o que aconteceu com a exposição *Traço-compassos – Mário de Andrade em caricaturas*, de 8 de abril a 10 de julho de 2015, muito honrou nosso instituto, e hoje me permito interpretá-lo como um reconhecimento, de sua parte, da importância do IEB na USP e para a USP.

O IEB não esquecerá o que o senhor fez por ele.

Sandra Nitri
Diretora – IEB/USP

[homenagem)

Fotos: Renato Figueiredo

OFERTA DA MEDALHA MÁRIO DE ANDRADE AO IEB

A entrega, ao Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, da Medalha Mário de Andrade com que o IPHAN me distinguiu em 11 de dezembro de 2017, traduz o meu reconhecimento e a minha reverência à instituição que, para mim, significa a acolhida do estudo sobre Mário de Andrade ao qual me vinculei e me associo para sempre (assim posso dizer “agora que a velhice avança”, dobrando os 40 anos do poema).

Refletir, brevemente, sobre a atuação de Mário de Andrade perante o patrimônio histórico e artístico de nosso país equivale a transitar a indelével biografia existente em sua obra publicada e seu acervo, rede sem remate que interliga, no IEB, a biblioteca, o arquivo e a coleção de artes visuais, como parcelas conformadoras desse espólio, já tombado pelo IPHAN. E que se estende para além dos limites da entidade detentora da posse e responsável pela organização do acervo, bem como pelo acolhimento de projetos que o exploram e o difundem. Rede que alcança outros acervos, acompanhando indicações em leituras, na correspondência, em manuscritos, entrevistas e depoimentos.

Essa biografia difusa, um jogo de armar cujas peças lançam traçados diversos, sempre incompletos, parece-me presidida pelo sentido de salvaguarda dos próprios passos de polígrafo e dos caminhos de seu tempo, visando o historiar, a partilha e a abertura para a interlocução. Sentido de patrimônio marcando o moço paulistano, cuja marginália nascente, logo em 1910, supõe a visita de outros aos seus livros e revistas, a suas constantes anotações ao longo das páginas, na biblioteca que um dia será imensa e preciosa com muitas áreas e obras raras; que contará mais de 17 mil itens em 1945, quando Mário morre. Dessa biblioteca teria partido, pode-se imaginar, o incentivo da História da Arte para a viagem do jovem professor do Conservatório Musical a Minas Gerais, no mês de junho de 1919, quando ele percorre igrejas, capelas e conventos. E mergulha no barroco mineiro até o ponto de criar a paráfrase de um texto setecentista, “O Triunpho eucharistico de 1733 (Trecho duma conferência a realizar-se na Congregação da I[maculada] C[onceição] de Santa Efigênia)”, que divulga n’A *Cigarra*, em 10 de novembro do mesmo ano. A paráfrase, repetida em janeiro de 1920, abre a série de quatro artigos “A arte religiosa no Brasil”, na *Revista do Brasil* (prossegue em fevereiro, abril e junho), imbuída da valorização do patrimônio.

O interesse do estudioso, que, em 1920, proclama a necessidade de preservar o convento de Itanhaém, no litoral paulista, consolida-se na viagem a Minas Gerais, a “viagem da descoberta do Brasil” em 1924, ao lado de companheiros



modernistas de São Paulo, da mecenas Olívia Guedes Penteado e, principalmente, do poeta franco-suíço Blaise Cendrars. Viagem de fundamental importância, conforme revela Carlos Augusto Calil: em seu convívio com Cendrars, Mário de Andrade teria conhecido um projeto que levantou corretamente, pela primeira vez, a importância da preservação do patrimônio imaterial – junto do patrimônio material –, proposta esquecida em termos de implementação, no país, na época. Mas que, por certo, lhe teria acentuado o valor das manifestações artísticas e de práticas populares tradicionais, objeto de sua pesquisa no Conservatório e de sua leitura de obras de pesquisadores do folclore brasileiro e português. Manifestações que se insinuam também na criação do poeta moderno. Nas viagens empreendidas ao Norte e ao Nordeste do Brasil, em 1927, 1928-29, na condição de Turista Aprendiz, ele se afirmará no registro e análise de elementos do nosso patrimônio material e imaterial, como pesquisador do folclore, musicólogo, fotógrafo, diarista e cronista.

Esse Mário de Andrade é, entre 1935 e maio de 1938, o diretor do Departamento de Cultura da Municipalidade de São Paulo que organiza a Missão de pesquisas folclóricas, promove a comemoração do cinquentenário da Abolição da escravatura e descobre o samba rural paulista. É chamado pelo ministro Gustavo Capanema para constituir o projeto que, em 1936, concorre para a implantação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1937; e atua no SPHAN ao lado de Rodrigo Melo Franco de Andrade, encarregando-se de São Paulo e circunvizinhança. Descobre, então, em Itu, a obra do pintor Padre Jesuíno do Monte Carmelo, preparando uma admirável biografia em que entra o olhar do ficcionista, livro de publicação póstuma em 1945.

Pouco destaco, sei. Eu não me proponho, aqui, o recorte aprofundado. Trabalhei e trabalho com Mário de Andrade. É prazer e alegria. Quero dizer que, para mim, o IEB representa as lições do meu mestre, Antonio Candido de Mello e Souza; os projetos e a presença do prof. José Aderaldo Castello; o olhar da Família Mário de Andrade, que me recebeu na Lopes Chaves e me apoia no meu trajeto; os pesquisadores que integraram e integram a Equipe Mário de Andrade; os alunos e os amigos com quem dialogo, especialmente Marcos Moraes, Tatiana Longo Figueiredo, Flávia Toni, Philippe Willemart, Antonio Dimas, Carlos Augusto Calil, Jorge Coli, Patrick Josef Levy; a saudade de projetos antigos com Marta Rossetti Batista, Yone Soares de Lima, Heloísa Bellotto e Yedda Dias Lima; o respaldo pontual de muitos diretores e dos funcionários, ontem e hoje.



São Paulo, 8 de abril de 2018
Telê Ancona Lopez
Professora emérita – IEB/USP

POSSE NA ABM

A Academia Brasileira de Música (ABM) foi fundada por Villa-Lobos a 14 de julho de 1945. Tem organograma enxuto porque formada por presidente e vice-presidente, tesoureiros e comissão de contas, além dos funcionários de apoio para todas as atividades que ela fomenta. Assim, além da direção executiva, tem equipe administrativa, biblioteca e dois estagiários.

A sede atual, instalada na Rua da Lapa, é próxima a algumas das principais instituições musicais da cidade do Rio de Janeiro, como a Sala Cecília Meireles, o Museu da Imagem e do Som e a Escola Nacional de Música. Suas 40 cadeiras são ocupadas por pesquisadores, compositores e intérpretes músicos de todas as regiões do país, contando ainda com membros correspondentes e honorários.

A título de exemplo, a Cadeira de número 1 foi fundada por Villa-Lobos e tem por patrono o jesuíta José de Anchieta, enquanto a de número 40, fundada por Renato de Almeida, tem Mário de Andrade por patrono. Logo, esse “colegiado” acolhe um número significativo de representantes da música brasileira pois soma os ocupantes atuais e os já falecidos em processo dinâmico de renovação do quadro através da eleição pelos pares.

Uma análise superficial dos perfis de seus atuais membros aponta para a predominância de compositores entre os ocupantes das 40 cadeiras, algo em torno de 40%. Embora muitas vezes seja difícil individualizar tais perfis, porque é comum os compositores dedicarem-se à regência, ou os intérpretes se exercitarem na pesquisa, o restante do quadro geral traduz certo equilíbrio com 20% de intérpretes músicos, 20% de regentes e 20% de musicólogos. E o mesmo não se pode afirmar em relação à presença feminina, pois apenas nove das 40 cadeiras são ocupadas por mulheres.

Com o falecimento do musicólogo Vasco Mariz, a 16 de junho de 2017, a Cadeira de número 40 ficou vaga. Como musicóloga, fui eleita para ocupá-la, tomando posse no mês de dezembro. Na ocasião, André Cardoso era o presidente, João Guilherme Ripper, o vice-presidente, e a saudação foi proferida por Maria Alice Volpe.

No discurso de posse abordei alguns aspectos da obra de Mário de Andrade, o patrono da Cadeira, destacando as principais contribuições dele para o conhecimento da música do Brasil. Falecido em 1945, aos 51 anos de idade, teve na música o ganha-pão ministrando disciplinas teóricas no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo – História da Música, em principal –, aulas particulares em sua casa, e escrevendo crítica musical para os principais periódicos do país.

Utilizei a localização geográfica da Academia Brasileira de Música para destacar os principais elementos de contato entre o musicólogo e a

Foto: Cecilia Bastos/USP Imagens



cultura musical, tendo em vista que no Rio de Janeiro viviam seus principais interlocutores. Através de diálogos epistolares, de visitas constantes à então Capital Federal e durante o período em que ali viveu, foi possível destacar, por exemplo, que às vésperas da Semana de Arte Moderna já se estabelecia intensa colaboração de trabalho entre os intelectuais que moravam nas duas maiores cidades do país.

Na militância pelo preparo intelectual dos jovens músicos destaquei a parceria de Mário de Andrade com A. de Sá Pereira na direção da revista *Ariel*, que circulou como publicação voltada exclusivamente à música entre os anos de 1923 e 1924, momento em que o músico paulista passa a cultivar a interlocução com Renato de Almeida, Villa-Lobos, Manuel Bandeira e Luciano Gallet, com os quais tratou dos aspectos mais sensíveis de seu programa para uma estética renovada da linguagem musical brasileira.

Por se tratar de um discurso de posse, só foi possível perfilar os traços do musicólogo, que, de sua bancada na Rua Lopes Chaves, em São Paulo, no final da década de 1920 intensifica sua atividade de pesquisa em campo, sistematizando a coleta de bailados e cantigas sobretudo na viagem de 1928 ao Norte e ao Nordeste. A atividade do pesquisador musicólogo frutifica em dezenas de projetos com livros e artigos publicados ao longo da década de 1930 abrindo espaço para o empreendedor que entre 1935 e 1938 luta pela institucionalização da música na condição de diretor do Departamento de Cultura: cria um quarteto e um trio de cordas, um coral popular, um madrigal lírico, o Coral Paulistano; cria concursos para obras para banda, música sinfônica e música coral; lança a pedra fundamental para a construção da Biblioteca Municipal. Ao mesmo tempo, cria uma biblioteca circulante, estimula as atividades educativas nos parques infantis promovendo projetos voltados para a integração das artes; organiza o Congresso da Língua Nacional Cantada. Ainda na esfera do estímulo à pesquisa, tanto nas áreas das Ciências Sociais e Antropologia, quanto na da Música, Mário de Andrade contrata Dina Lévi-Strauss para ministrar o curso de Etnografia e Folclore, elabora, com Rodrigo Melo Franco de Andrade, o anteprojeto do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e envia a Missão de Pesquisas Folclóricas ao Norte e Nordeste do país em 1938.

Reforçando a imagem de que Mário de Andrade tomara assento na Cadeira da Academia Brasileira de Música, cuja sede está situada na cidade do Rio de Janeiro, mesmo antes de sua fundação, lembrei que, ao deixar o cargo que ocupara na Prefeitura de São Paulo, Mário de Andrade muda-se para o Rio de Janeiro no segundo semestre de 1938 tendo por endereço a Rua Santo Amaro, 5, no bairro da Glória. Em 1940 a mudança para Santa Teresa aumenta sua sensação de isolamento e no ano seguinte ele volta para a cidade natal, onde faleceu a 25 de fevereiro de 1945.

Para concluir o meu discurso como nova acadêmica, filha de George Olivier Toni, agradei a acolhida da ABM entendendo que a entidade foi calorosa ao me oferecer uma Cadeira ampla o suficiente para que ali nos instalássemos eu e meu pai. Bem-humorada, arrematei dizendo que, pelo fato de ambos – Mário de Andrade e Olivier Toni – gostarem do compositor russo D. Shostakowitch, já estariam conversando animados sobre esse e outros temas musicais.

Flávia Camargo Toni
Professora – IEB/US

[evento)

MESA-REDONDA “DESAFIOS E PERSPECTIVAS DA PESQUISA INTERDISCIPLINAR EM HISTÓRIA DO DIREITO” E LANÇAMENTO DA REDE DE HISTÓRIA DO DIREITO

No dia 8 de novembro de 2017, realizou-se no IEB/USP a mesa-redonda “Desafios e perspectivas da pesquisa interdisciplinar em história do direito”, quando foi lançada a Rede de História do Direito (Grupo de Pesquisa certificado pelo CNPq), sediada no Laboratório Interdisciplinar do IEB (LabIEB). A Rede é uma iniciativa conjunta do Instituto de Estudos Brasileiros e da Faculdade de Direito da USP.

Participaram da mesa, além dos dois coordenadores da Rede – profa. Monica Duarte Dantas (IEB/USP) e prof. Samuel Barbosa (FD/USP) –, os professores Airton Cerqueira Seelaender (UnB), Beatriz Galotti Mamigonian (UFSC) e Ivan de Andrade Vellasco (UFSJ).

Os participantes, partindo cada qual de suas experiências em pesquisas na área, destacaram os problemas e desafios colocados pelo encontro disciplinar da história e direito. O debate ressaltou as oportunidades das pesquisas que visam superar a falta de diálogo entre as áreas. Historiadores podem se beneficiar da expertise dos juristas que têm maior familiaridade com a semântica das categorias jurídicas, ao passo que os juristas devem incorporar com mais ênfase a contribuição dos contextos para localizar as práticas do direito. O uso dos processos judiciais e dos debates parlamentares como fontes primárias serviu de exemplo para a discussão dos ganhos de uma colaboração mais estreita entre os pesquisadores das duas áreas. Foi destacado que a formação de pós-graduandos que cursam disciplinas nas duas áreas e que cruzam com mais facilidade as fronteiras disciplinares é uma novidade fecunda para o futuro das pesquisas no campo da História do Direito.

A Rede reúne pesquisadores colaboradores internacionais (Portugal, Espanha, Inglaterra e Estados Unidos) e pesquisadores nacionais de 18 diferentes universidades, de dez estados do Brasil. É uma rede que aposta na colaboração mais estreita entre historiadores e juristas para a realização de pesquisas conjuntas e de encontros acadêmicos. Para a listagem completa de todos os participantes, ver <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/3367431250015934>.

A Rede está organizada em duas linhas de pesquisa:

I. Constelações normativas

A concepção do direito em termos de legislação e jurisdição estatal é muito influente na historiografia do direito. O enquadramento do Estado Nacional, a organização e funcionamento regular dos parlamentos e tribunais estatais, a mudança rotineira do direito por meio das leis têm contribuído para a ênfase na criação e aplicação de regras explícitas. Essa linha de pesquisa alarga e problematiza essa concepção. Tanto no Estado Nacional, quanto em outros enquadramentos (v.g. Império), a comunicação jurídica faz referência a outras ordens normativas, depende de regras implícitas e de saberes sociais disponíveis. A legislação é um modo de normatividade que concorre com outras ordens normativas (religiosas,

costumeiras). Ao lado da jurisdição, há uma miríade de modos de composição dos conflitos. Outra dimensão fundamental é o trabalho dos letrados que interpretam as ordens normativas, instruem as partes sobre como agirem em juízo, orientam no cotidiano a realização dos negócios jurídicos. Há, pois, uma agenda aberta de questões que merecem aprofundamento: como as ordens normativas, categorias e discursos dos letrados circulam, são traduzidos e vernacularizados, como a comunicação jurídica é apresentada nos media (impressos, imagens, performances), como se relaciona o saber jurídico com a ecologia de saberes em cada conjuntura.

2. Disputas no Direito, tensões na História

Como o direito adquire significado nas disputas entre diferentes sujeitos históricos é um questionamento central para a historiografia. O estudo da agência tem descortinado o processo de formação social do direito ao pesquisar seus usos em sentido amplo (dos costumes às leis e códigos, passando por outras fontes normativas, como avisos, arestos e assentos), bem como as estratégias judiciais. As lutas para interpretar o direito e negociar seus significados enfatizam os contextos formais (como o Parlamento e o Judiciário) e informais. São disputas que enfocam os conflitos entre projetos divergentes de diferentes atores, permitindo, assim, o estudo das diferentes propostas e tensões inerentes à manutenção e alteração da ordem jurídica. A tese é que disputas sobre a interpretação do direito constituem um repertório a informar as disputas políticas e sociais nas mais diversas conjunturas, que, por sua vez, também implicam reinterpretações contínuas do direito. Essa linha de pesquisa abriga esses trabalhos com atenção para os jogos de escala, visando à articulação entre as disputas que ocorrem na dimensão micro e os processos históricos mais amplos.

Monica Duarte Dantas
Professora – IEB/USP

Samuel Barbosa
Professor – FD/USP

[aconteceu)

SEMANA DE 22: OLHARES CRÍTICOS



Mural – Semana de Arte Moderna, de Karine Guerra. Centro de Pesquisa e Formação do Sesc – SP

Em fevereiro 2022, a Semana de Arte Moderna irá comemorar 100 anos de sua realização no Theatro Municipal de São Paulo. O Projeto *3 vezes 22*, iniciativa da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin (BBM), enseja uma reavaliação crítica desse importante legado cultural, assim como a do bicentenário da nossa Independência, duas datas fortes que favorecem uma visada interpretativa verticalizada acerca da atual realidade do país. O Projeto vem se orientando, desde agora, no sentido de organizar diversos eventos em torno das efemérides, ensejando, ainda, publicações a elas atinentes.

O Instituto de Estudos Brasileiros, parceiro no Projeto, contribuiu para a concretização do ciclo de palestras *Semana de 22: olhares críticos*, com o apoio do Centro de Pesquisa e Formação (CPF) do Sesc-SP, evento que teve a curadoria do professor Marcos Antonio de Moraes (IEB) e de Maurício Trindade (Sesc-SP). O IEB liga-se fortemente à historiografia do modernismo, considerando-se, em principal, o expressivo número de pesquisas desenvolvidas em torno do acervo do escritor Mário de Andrade, cuja biblioteca, arquivo e coleção de artes visuais encontram-se sob a guarda da instituição desde 1967. Em 1972, a exposição *Brasil: primeiro tempo modernista 1917/29*, organizada pelas professoras do IEB Marta Rossetti Batista, Telê Ancona Lopez e Yone Soares de Lima, com a colaboração dos professores José Miguel Wisnik e Carlos Augusto Calil, ganhou projeção internacional, desdobrando-se na edição de um volume de mesmo título, sob o selo IEB/USP, contendo “documentação” do período, hoje raridade bibliográfica. De lá para cá, o IEB vem propiciando a ampliação do conhecimento sobre modernismo, por meio de pesquisas, disciplinas de graduação e de pós, cursos de extensão e de difusão cultural, exposições e publicações.

O ciclo *Semana de 22: olhares críticos*, ocorrido entre 21 e 24 de fevereiro de 2018, no CPF-Sesc-SP, propiciou um denso debate sobre um evento artístico de vanguarda que, ao longo do tempo, vem sendo ressignificado e reinventado no imaginário coletivo. As mesas-redondas, definidas a partir de núcleos temáticos, reuniram estudiosos da área, em diálogos abertos para a interdisciplinaridade: “Memorialismo: história da Semana de Arte Moderna” (Marcos Antonio de Moraes, Maria Augusta Fonseca, João Fábio Bittencourt); “Personagens, sociabilidades” (Carlos Augusto Calil, Eduardo Coelho, Maurício Trindade); “Revisitar (criticamente) a Semana de 22” (Maria Eugenia Boaventura, Frederico Coelho, Marcos Augusto Gonçalves); “Repercussões regionais da Semana de 22” (Sérgio Micelli, Humberto Hermenegildo de Araújo, Maria Arminda N. Arruda); “Artes visuais, espaços” (Fernanda Pitta, Aracy Amaral, Paulo Cesar Garcez Marins); “Literatura” (João Cezar de Castro Rocha, Telê Ancona Lopez, Ferréz); “Música” (Flávia Toni, Manoel Aranha, Pedro Fragelli). O premiado pianista Cristian Budu, na sessão de encerramento, executou composições de Debussy, Satie e Villa-Lobos que haviam ganhado o palco nos espetáculos de 1922. O ciclo contou, em sua abertura, com pronunciamentos de Danilo Santos Miranda, diretor regional do Sesc São Paulo, da profa. Sandra Margarida Nitrini, diretora do IEB, e do prof. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, diretor da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin.

As palestras incitaram no público discussões de largo espectro; a dimensão memorialística e histórica atualizou-se em questões estéticas, sociais e políticas prementes, sinal de que a Semana de 22, com seu caráter inquieto e provocativo, continua na ordem do dia.



Marcos Antonio de Moraes
Professor – IEB/USP

[notícias do ieb)

Energia fotovoltaica



O IEB tem uma estação que converte a luz do sol em energia elétrica instalada na laje do prédio do Espaço Brasileira. Faz parte da Usina Solar Fotovoltaica do Instituto de Energia e Ambiente da (IEE), que totaliza quatro subsistemas que se integram ao sistema de eletricidade do **campus**, com

potência total de 540 kW, representando o equivalente a 1% da demanda anual da USP. Roberto Zilles, o professor que coordenou o projeto, dá outras informações em: www.youtube.com/user/TVUSPonline.

Exposição no MoMA

O Museu de Arte Moderna de Nova York (MoMA) expõe, de 7 de fevereiro a 3 de junho, as obras *A negra* (1923), *Abaporu* (1928) e *Antropofagia* (1929) de Tarsila do Amaral (1866-1973) em mostra individual dedicada à artista. Com curadoria de Stephanie d'Alessandro (Instituto de Arte de Chicago) e de Luis Pérez-Oramas (MoMA), a exposição *Tarsila do Amaral: inventing modern art in Brazil* conta com pinturas, desenhos, cadernos de rascunho, fotos e outros documentos da fase mais conhecida

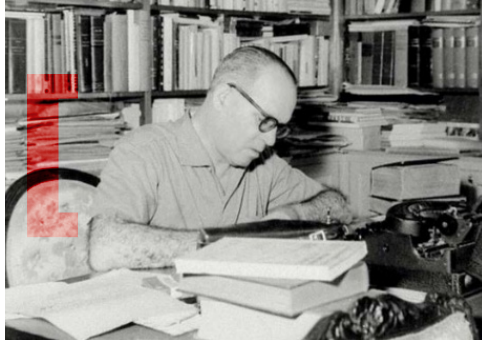


O mamoeiro (1925), de Tarsila do Amaral, faz parte da Coleção Mário de Andrade pertencente ao IEB

de Tarsila (décadas de 1920-1930). O IEB enviou *O mamoeiro* (1925), quatro fotografias, oito desenhos (incluindo um esboço para *A negra*), exemplar de *Pau-Brasil* (livro de poesias de Oswald de Andrade ilustrado pela artista), catálogo e capa do programa da Semana de Arte

Moderna de 1922 (da qual Tarsila não participou mas à qual sempre teve sua imagem associada). A maior parte desses itens faz parte da coleção pessoal de Mário de Andrade pertencente ao IEB.

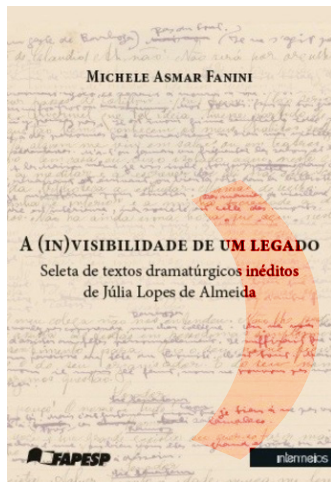
JOÃO GUIMARÃES ROSA – BANCO DE DADOS BIBLIOGRÁFICO



João Guimarães Rosa em seu escritório de trabalho, 1964. Fundo João Guimarães Rosa – Arquivo IEB

Com supervisão acadêmica da profa. Sandra Guardini Vasconcelos, o banco de dados tem como objetivo transformar-se na mais completa e atualizada reunião bibliográfica dedicada à obra do escritor, contando com o auxílio de ferramentas informatizadas que permitem rápida atualização e localização e ordenamento de informações mais eficiente. Em constante atualização e desenvolvimento, a proposta é conduzir uma compilação sistemática da abundante quantidade de estudos que tematizam o autor. Também se propõe que os visitantes colaborem enviando adições, correções de informações, apontando imperfeições dos mecanismos informatizados como parte de um esforço coletivo para que o banco de dados se torne uma ferramenta confiável para o desenvolvimento de pesquisas sobre Guimarães Rosa. A responsabilidade técnica e a gestão de conteúdo estão a cargo de Frederico Antonio C. Camargo. Disponível em: <https://www.usp.br/bibliografia/index.php?s=grosa>.

Pesquisa de aluna do IEB é editada em livro



O livro *A (in)visibilidade de um legado – seleta de textos dramaturgicos inéditos de Júlia Lopes de Almeida* (Intermeios/Fapesp, 2017) é resultado da pesquisa de pós-doutorado realizada no IEB, entre 2011 e 2014, por Michele Asmar Fanini. A autora resgata obras de Júlia Lopes de Almeida, escritora mais publicada durante a Primeira República, e expõe documento extraoficial demonstrando que ela foi vetada e apagada do quadro de intelectuais fundadores da Associação Brasileira de Letras (ABL). Esse documento, em que constava o nome de Júlia (excluído na listagem final), elaborado por um dos idealizadores da academia, foi encontrado por acaso quando Michele iniciou seu doutorado. A obra destaca a importância dessa escritora (autora de peças de teatro, crônicas, contos e poemas) e suas

dificuldades para enfrentar barreiras de gênero que a relegaram a uma espécie de ostracismo institucional.

Evento especial em homenagem às mulheres



Fruto de parceria entre o IEB e o Centro de Preservação Cultural (CPC) da USP, “A mulher na literatura de cordel: encontro de cordelistas e estudiosos” teve como proposta discutir a questão da mulher e da literatura de cordel como patrimônio cultural nordestino. Ocorrido no dia 9 de março, o evento homenageou também Sebastiana de Mello Freire, a Dona Yayá, com o lançamento do primeiro cordel da USP em parceria com a Casa de Dona Yayá, por iniciativa do prof. Paulo Iumatti. De autoria de Varneci Nascimento e com xilogravura da artista plástica Marina Januzzi Nabuco, o cordel De Sebastiana a Dona Yayá conta a vida da última moradora da hoje casa-sede do CPC no bairro do

Bexiga, cuja história faz parte das referências culturais da cidade de São Paulo. O debate teve a participação de Cleusa Santo (Cascordel), Elisabete Marin Ribas (IEB), Marina Januzzi Nabuco (xilografurista), Fanka Santos (Urca), Monica Junqueira (FAU/USP), Paulo Iumatti (IEB), Rosilene Alves de Melo (UFCG), Varneci Nascimento (cordelista).

ARQUIVOS DOS PROFESSORES ANTONIO CANDIDO E GILDA DE MELLO E SOUZA

Teve início no dia 2 de abril de 2018 mais uma parceria estabelecida entre o IEB e o Itaú Cultural, desta vez para o tratamento dos arquivos pessoais de Antonio Candido e Gilda de Mello e Souza, doados ao Instituto em dezembro de 2017.

Os trâmites foram apoiados pela família dos professores, representada por sua neta, Laura Escorel.

Os arquivos se encontram integralmente no IEB desde março deste ano, tendo começado sua transferência em dezembro de 2017. Acaba de se iniciar o processo de tratamento protocolar desse material, visando à abertura à pesquisa pública. Cerca de 45 mil documentos dentre cadernos, fotografias, planos de aula e até uma rica coleção de discos de vinil, no decorrer de 20 meses de intenso trabalho de processamento técnico, serão higienizados, descritos e digitalizados, para poderem ser acessados por pesquisadores do âmbito nacional e internacional.

Um dos primeiros frutos do projeto será a Ocupação Antonio Candido, prevista para maio de 2018 no Itaú Cultural. A exposição marca o centenário do professor.

Devido à importância do acervo e à longevidade do projeto, em breve, novas notícias sobre o avanço dos trabalhos técnicos e o desenvolvimento de pesquisas com esse precioso acervo público serão apresentadas no **Informe IEB**.

[expediente do informe ieb)

INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS

Prof^a. Dr^a. Sandra Margarida Nitrini

Diretora

Prof. Dr. Paulo Teixeira Iumatti

Vice-diretor

PRODUÇÃO

Maria Izilda Claro Nascimento Fonseca Leitão

Organização

Cleusa Conte Machado

Revisão e preparação de textos

Flavio Alves Machado

Diagramador

Eduardo Junqueira

Projeto gráfico



MISSÃO

A *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros (RIEB)* tem como missão refletir sobre a sociedade brasileira articulando múltiplas áreas do saber. Nesse sentido, empenha-se na publicação de artigos originais e inéditos, resenhas e documentos relacionados aos estudos brasileiros.

CRITÉRIOS PARA APRESENTAÇÃO E PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Condições gerais

- A *RIEB*, de periodicidade quadrimestral, tem caráter multidisciplinar e publica artigos originais e inéditos, resenhas e documentos relacionados aos estudos brasileiros (em português, espanhol, francês, italiano e inglês).
- Os artigos a serem apresentados para apreciação e eventual publicação pela *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* devem ser submetidos em formato digital através do portal SciELO de submissões: <http://submission.scielo.br/index.php/rieb/login>.
- Os artigos serão submetidos à avaliação de dois pareceristas, sendo consideradas a autenticidade e a originalidade do trabalho.
 - a) Em caso de divergência, será ouvido um terceiro parecerista.
 - b) Os pareceristas têm 30 dias para emitirem seus pareceres.
 - c) O prazo médio de resposta para os autores é de quatro meses.
- A revista reserva-se o direito de adequar o material enviado ao seu projeto editorial e padrão gráfico.

RESPONSABILIDADES

- Os autores se comprometem a informar a futuros interessados em adquirir quaisquer direitos autorais sobre seus textos acerca do teor do Termo de Autorização assinado para a publicação das obras na *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*.

- Os autores comprometem-se a autorizar a revista a divulgar os textos sob os termos da licença Creative Commons BY-NC (<http://creativecommons.org/>).
- As traduções deverão ser autorizadas pelo(s) autor(es) do texto original.
- Fica estritamente restrita aos autores dos artigos a responsabilidade pela reprodução das imagens.
- A *RIEB* não se responsabiliza pela redação nem pelos conceitos emitidos pelos colaboradores/autores dos artigos.
- Os autores asseguram que o artigo é inédito e não está sendo avaliado por nenhuma outra publicação.

FORMA E PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS

Padronização do trabalho enviado:

1. Formatação

- Programa: Word, edição 97-2003, formato .doc; dimensão da página: A4; margens: 2,5 cm; fonte: times new roman; corpo: 12; entrelinha: 1,5.

2. Quantidade de caracteres

- Artigos: entre 30 mil e 52 mil caracteres (incluindo espaços).
- Resenhas: entre 5 mil e 20 mil caracteres (incluindo espaços).
- Notícias e documentação: até 20 mil caracteres (incluindo espaços).

3. Citações

A forma de citação deve seguir o padrão ABNT NBR 10520/2002 (Informação e documentação – Citações em documentos – Apresentação). Para a indicação da fonte, deve-se utilizar o **sistema francês** (em notas de rodapé) e não o sistema americano (autor, ano, página, no corpo do texto), no mesmo formato das referências bibliográficas que devem constar no final do texto. Ver: **item 7.1 Notas de referência** (ABNT NBR 10520/2002).

A numeração das notas de rodapé relacionadas a citações é feita com algarismos arábicos, devendo ser única e consecutiva, abrangendo outras notas que não sejam de fonte de citação (notas explicativas). Não se inicia a numeração a cada página.

- Citações diretas com até três linhas devem entrar no corpo normal do texto, entre aspas duplas. Aspas simples devem ser utilizadas para indicar citação dentro de citação.
- A partir de quatro linhas, as citações devem estar separadas por uma linha (antes e depois) do corpo do texto (na margem)
- Supressões, interpolações, comentários devem estar indicados com o uso de colchetes: [...], [ainda de acordo com ele] etc.
- Quando a citação incluir texto traduzido ou destaque tipográfico realizado pelo autor, além dos dados da obra de que foi extraído o trecho, na nota de rodapé relacionada à citação deve constar: (tradução nossa) ou (grifos nossos).
- Toda citação deve ser seguida de número de nota. A primeira citação de uma obra, na nota de rodapé, deve ter sua referência completa, com os mesmos dados que constam nas Referências Bibliográficas.
- Citações subsequentes da mesma obra devem ser referenciadas de forma abreviada: *Idem* (mesmo autor, outra obra), *Ibidem* (mesma obra, seguido do número da página).
- Para indicar que a obra foi citada anteriormente, sem ser de forma subsequente, deve-se utilizar: *op. cit.* (após o sobrenome, nome do autor) – BASTOS, Fernanda, *op. cit.*
- Se houver mais de uma obra do mesmo autor que já foi citada, indicar o ano: BASTOS, Fernanda, 2008, *op. cit.*
- Se forem duas obras do mesmo autor, de mesmo ano, indicar a obra que já foi citada de forma abreviada: BASTOS, Fernanda. *A saúde da população ribeirinha...*, *op. cit.*

4. Notas, bibliografia, resumo/abstract

- Em página inicial, separados do corpo do texto, devem constar: título do artigo, em português e em inglês; nome(s) do(s) autor(es); filiação institucional (instituição, cidade, estado, país); breve registro da qualificação profissional; e-mail.
- Caso o trabalho tenha apoio financeiro de alguma instituição ou tenha sido baseado em algum outro artigo, essa informação deve ser mencionada no início do texto, abaixo do(s) nome(s) do(s) autor(es), e conter, no máximo, 360 caracteres.
- Resumo e *abstract* – incluindo de três a cinco palavras-chave/*keywords* – devem conter, juntos, de 1.300 a 1.700 caracteres (contando-se os espaços).
- Ilustrações, gráficos e tabelas devem trazer as respectivas legendas.

- O artigo deve obedecer à norma ABNT NBR 6023/2002 (Informação e documentação – Referências – Elaboração), colocando-se as referências em notas de rodapé, e não no formato americano (autor, data).
- As notas explicativas e bibliográficas devem constar no rodapé devidamente numeradas, de acordo com as disposições da ABNT. Exemplos:

BASTOS, Rodrigo Almeida. A arte do urbanismo conveniente: o decoro na implantação de novas povoações em Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. In: PEREIRA, Sônia Gomes (Org.). COLÓQUIO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA ARTE, 6. *Anais...* Rio de Janeiro: CBHA/UFRJ/UERJ/PUC-Rio, 2004. v. 2, p. 667-677.

CANDIDO, Antonio. Dialética da malandragem. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 8, p. 67-89, 1970.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O sementeiro e o ladrilhador. In: _____. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. cap. 4, p. 93-138.

_____. *Visão do paraíso – os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

MAUAD, Ana Maria. Entre retratos e paisagens: modos de ver e representar no Brasil oitocentista. *Studium*, Campinas, v. 15, 2004. Disponível em: <<http://www.studium.iar.unicamp.br/15/01.html>>. Acesso em: 27 fev. 2007.

REIS FILHO, Nestor Goulart. *A urbanização e o urbanismo na região das Minas*. São Paulo: FAU/USP, 1999. (Cadernos do LAP, 30).

TORRÃO FILHO, Amílcar. *Paradigma do caos ou cidade da conversão? – a cidade colonial na América portuguesa e o caso da São Paulo na administração do Morgado de Mateus (1765-1775)*. 2004. 338 f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2004.

- É necessário inserir o DOI (Digital Object Identifier) de cada referência bibliográfica – quando houver – (que pode ser encontrado no site www.crossref.org), conforme o exemplo abaixo:

SOBRENOME, PRENOME(S). Título: subtítulo (se houver). Nome do periódico, local de publicação, volume, número ou fascículo, mês abreviado, ano. Disponível em <DOI:10.1086/599247>. Data de acesso.

UTILIZAÇÃO DO OPEN JOURNAL SYSTEMS – OJS NO PORTAL SCIELO

I. Cadastro

- Os autores devem realizar seu registro através do *link*: <<http://submission.scielo.br/index.php/rieb/login>>

2. Avaliação por pares cega

- Para assegurar a integridade da avaliação por pares cega, para submissões à revista, deve-se tomar todos os cuidados possíveis para não revelar a identidade de autores e avaliadores entre os mesmos durante o processo. Isso exige que autores, editores e avaliadores (que podem enviar documentos para o sistema como parte do processo de avaliação) tomem algumas precauções com o texto e as propriedades do documento:
 - a) Os autores do documento devem excluir do texto nomes, substituindo por “Autor”.
 - b) Em documentos do Microsoft Office, a identificação do autor deve ser removida das propriedades do documento, no menu “Arquivo/Propriedades”, iniciando em Arquivo, no menu principal, na sequência: “Arquivo > Salvar como... > Ferramentas > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar”.
 - c) Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

3. Submissão on-line

- Os autores poderão enviar seus trabalhos a partir do seguinte *link*: <<http://submission.scielo.br/index.php/rieb/about/submissions#onlineSubmissions>>
- Os artigos devem ser enviados de acordo com as normas de formatação e condições para submissão de artigos da Revista.
- O tamanho máximo permitido para *upload* de arquivos no sistema OJS é de 10MB.
- As imagens, bem como as respectivas legendas (com referência completa de autoria e instituição detentora), devem ser numeradas, indicando sua posição no corpo do texto e enviadas em arquivos separados, como documento suplementar (passo 4 do sistema eletrônico de submissão). Em caso de aceite do artigo, essas informações deverão ser inseridas posteriormente, na etapa de revisão, juntamente com uma pequena apresentação biográfica (até seis linhas), com nome completo, titulação e instituição.