

# HUMANOS E OUTROS-QUE-HUMANOS NAS NARRATIVAS AMAZÔNICAS

Perspectivas literárias e antropológicas sobre  
saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos

Heloisa Helena Siqueira Correia  
Felipe Vander Velden  
Hélio Rodrigues da Rocha (orgs)



DE CASTRO





HUMANOS E  
OUTROS-QUE-HUMANOS  
NAS NARRATIVAS AMAZÔNICAS

Perspectivas literárias e antropológicas sobre  
saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos



Heloisa Helena Siqueira Correia  
Felipe Vander Velden  
Hélio Rodrigues da Rocha (orgs)

# HUMANOS E OUTROS-QUE-HUMANOS NAS NARRATIVAS AMAZÔNICAS

Perspectivas literárias e antropológicas sobre  
saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos

1ª Edição

São Carlos / SP

**Editora De Castro**

2023

Copyright © 2023 dos autores.

Editora De Castro

Editor: Carlos Henrique C. Gonçalves

Conselho Editorial:

Prof. Dr Alonzo Bezerra de Carvalho

Universidade Estadual Paulista – Unesp

Prof. Dr Antenor Antonio Gonçalves Filho

Universidade Estadual Paulista – Unesp

Profª Drª Bruna Pinotti Garcia Oliveira

Universidade Federal de Goiás – UFG

Profª Drª Célia Regina Delácio Fernandes

Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

Profª Drª Cláudia Starling Bosco

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG / FaE

Prof. Dr Felipe Ferreira Vander Velden

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Prof. Dr Fernando de Brito Alves

Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP

Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira

Universidade Federal do Pará – UFPA

Profª Drª Heloisa Helena Siqueira Correia

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

Prof Dr Hugo Leonardo Pereira Rufino

Instituto Federal do Triângulo Mineiro, Campus

Uberaba, Campus Avançado Uberaba Parque Tecnológico

Profª Drª Jáima Pinheiro de Oliveira

Universidade Federal de Minas Gerais,

Faculdade de Educação – UFMG / FAE

Profª Drª Jucelia Linhares Granemann

Universidade Federal de Mato Grosso do

Sul – Campus de Três Lagoas – UFMS

Profª Drª Layanna Giordana Bernardo Lima

Universidade Federal do Tocantins – UFT

Prof. Dr Lucas Farinelli Pantaleão

Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Profª Drª Luciana Salazar Sagado

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar / LABEPPE

Prof. Dr Luis Carlos Paschoarelli

Universidade Estadual Paulista – Unesp / Faac

Profª Drª Luzia Sigoli Fernandes Costa

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Profª Drª Marcia Machado de Lima

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

Prof. Dr Marcio Augusto Tamashiro

Instituto Federal de Educação, Ciência e

Tecnologia do Tocantins – IFTO

Prof. Dr Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

Prof. Dr Mauro Machado Vieira

Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Prof. Dr Osvaldo Copertino Duarte

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

Profª Drª Zulma Viviana Lenarduzzi

Facultad de Ciencias de la Educación – UNER, Argentina

Projeto gráfico: Carlos Henrique C. Gonçalves

Capa: Carlos Henrique C. Gonçalves

Ilustrações para capa e miolo: Flávio Dutka @flaviodutka

Preparação e revisão de textos/normalizações (ABNT):

Editora De Castro.

Todos os direitos desta edição estão reservados aos autores. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998).

Editora De Castro

contato@editoradecastro.com.br

editoradecastro.com.br



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Lumos Assessoria Editorial  
Bibliotecária: Priscila Pena Machado CRB-7/6971

E24 Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas : perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos [recurso eletrônico] / orgs. Heloisa Helena Siqueira-Correia, Felipe Ferreira Vander Velden e Hélio Rodrigues da Rocha. — 1. ed. — São Carlos : De Castro, 2023. Dados eletrônicos (pdf).

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-5854-971-0

1. Antropologia. 2. Ecologia humana – Amazônia. 3. Etnologia. 4. Sociologia. 5. Relações homem-meio ambiente – Brasil. 6. Relações homem-animal – Brasil. I. Siqueira-Correia, Heloisa Helena. II. Velden, Felipe Ferreira Vander. III. Rocha, Hélio Rodrigues da. IV. Título.

CDD23: 304.20981

# SUMÁRIO

## INTRODUÇÃO

ENTRE NÓS QUE SOMOS OS OUTROS OU COM QUEM NOS ENCONTRAREMOS  
NA PICADA – ESTUDOS EM LITERATURA, ANTROPOLOGIA E ECOCRÍTICA

- Heloisa Helena Siqueira Correia e Felipe Vander Velden ..... 7

OS OUTROS-QUE-HUMANOS COMO ALTERIDADES  
RADICAIS: SABERES, PODERES E LINGUAGENS ..... 27

## CAPÍTULO 1

ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA: MITO ESCRITO E ECO SABERES

- Heloisa Helena Siqueira Correia ..... 29

## CAPÍTULO 2

A FUNÇÃO MÁGICA DO DISCURSO: ESBOÇO PARA UMA TEORIA GERAL  
DO SUJEITO ZERO

- Alexandre Nodari ..... 91

## CAPÍTULO 3

A LÍNGUA COMO UMA ROUPA: COMUNICAÇÕES E TRANSFORMAÇÕES  
ENTRE HUMANOS E ANIMAIS NA T. I. RIO GUAPORÉ, RONDÔNIA

- Gabriel Sanchez ..... 119

## CAPÍTULO 4

O MITO CINTA-LARGA E A EXPERIÊNCIA RADICAL DA ALTERIDADE  
ANIMAL: REFLEXÕES INICIAIS

- Raiane Girard Madeira ..... 143

## CAPÍTULO 5

O GRAFISMO INTRÍNSECO AO CORPO: "MEKO, A ONÇA" NA NARRATIVA  
E NA PINTURA CORPORAL PAITER SURUÍ

- Luiz Gustavo Marcolino da Silva ..... 161

## CAPÍTULO 6

"OS GÊMEOS ENCANTADOS", DE YÊDDA BORZACOV,  
E A DUALIDADE DO ESPAÇO AMAZÔNICO

- Leonardo Júlio Ardaia ..... 189

HUMANOS E OUTROS-QUE-HUMANOS EM RELAÇÃO:  
PERSPECTIVA ETNOGRÁFICA, LITERÁRIA E ECOCRÍTICA ..... 209

## CAPÍTULO 7

BIODIVERSIDADE DOMÉSTICA NA AMAZÔNIA: ANIMAIS E POVOS INDÍGENAS  
NOS POSTOS DO SPI NO OESTE AMAZÔNICO

- Felipe Vander Velden ..... 211



## CAPÍTULO 8

A ONÇA E O HUMANO EM TERRITÓRIO DA ECOCRÍTICA: LEITURA DE  
*UM VELHO QUE LIA ROMANCES DE AMOR*, DE LUIS SEPÚLVEDA

- Ronilson de Sousa Lopes ..... 265

## CAPÍTULO 9

CAÇA AOS BÚFALOS SELVAGENS NA AMAZÔNIA MARAJOARA

- Matheus Henrique Pereira da Silva ..... 305

## CAPÍTULO 10

O PROTAGONISMO NÃO HUMANO EM *ALAMEDA*:  
UMA ABORDAGEM ECOCRÍTICA

- Maíssa Pires Ramos Moreira ..... 327

## CAPÍTULO 11

AMAZÔNIA: O MANANCIAL E SEU ASSOREAMENTO

- Valdir Aparecido de Souza ..... 357

## CAPÍTULO 12

*AS PAISAGENS ETNOGRÁFICAS DO/NO MUNDO URBANO BELENENSE*  
E SUAS FEIÇÕES MAIS-QUE-HUMANAS NO TEMPO

- Flávio Leonel Abreu da Silveira ..... 383

ALTERIDADES NOS PROCESSOS TRADUTÓRIOS ..... 425

## CAPÍTULO 13

PRÁTICAS TRADUTÓRIAS NOS PLANOS HISTÓRICO, TEXTUAL  
E ESTÉTICO: IMPLICAÇÕES POLÍTICAS E ÉTICAS

- Heloisa Helena Siqueira Correia e Hélio Rodrigues da Rocha ..... 427

AS AUTORAS E OS AUTORES ..... 445



# INTRODUÇÃO

## ENTRE NÓS QUE SOMOS OS OUTROS OU COM QUEM NOS ENCONTRAREMOS NA PICADA – ESTUDOS EM LITERATURA, ANTROPOLOGIA E ECOCRÍTICA

**Heloisa Helena Siqueira Correia**

**Felipe Vander Velden**

*Iniciado há quatro séculos, o seu descobrimento ainda não terminou. Porventura não termine nunca. E, no entanto, pelo que já se conhece da vida na Amazônia, desde que o homem a habita, ergue-se da fundura das águas e escorre dos altos centros de sua selva um terrível temor: o de que esta vida esteja, devagarinho, tomando o rumo do fim.*

**Thiago de Mello - Amazonas, pátria da água; e Notícia da visitação que fiz no verão de 1953 ao Rio Amazonas e seus barrancos**

*Eu venho desse reino generoso,  
onde os homens que nascem dos seus verdes  
continuam cativos esquecidos  
e contudo profundamente irmãos  
das coisas poderosas, permanentes  
como as águas, os ventos e a esperança.  
Vem ver comigo o rio e suas leis.  
Vem aprender a ciência dos rebojos.  
Vem escutar os cânticos noturnos  
no mágico silêncio do igapó  
coberto por estrelas de esmeralda*

**Thiago de Mello - Vento Geral**

A Amazônia constitui um dos biomas megabiodiversos do planeta (BUTLER, 2020; CAPOBIANCO, 2001; WWF, 2020). Seus mais de 7 milhões de quilômetros quadrados, distribuídos por nove países sul-americanos, abrigam uma notável diversidade de paisagens e uma impressionante

variedade de formas de vida: animais, vegetais, fungos, micro-organismos e mesmo vírus; talvez um terço de todas as espécies vivas existentes têm ocorrência verificada na imensa região. Pensando apenas nos seres que a zoologia científica compreende como animais, isso inclui em torno de 1,3 mil espécies de aves, mais de 430 espécies de mamíferos e 400 de répteis, e cerca de mil espécies de anfíbios, entre outros números expressivos (BUTLER, 2020). Biodiversidade impressionante pode ser, ainda, encontrada em seus incontáveis ambientes aquáticos – a Amazônia constitui o maior sistema hidrográfico do mundo, concentrando em torno de 20% de toda a água doce existente – como o rio Madeira, o maior afluente do Solimões-Amazonas, que possivelmente abriga a maior quantidade de espécies de peixes conhecidos em um único curso d’água (JARDIM DE QUEIROZ *et al.*, 2013). Nos rios, lagos, igarapés, igapós e zonas úmidas por toda a região nadam cerca de 3 mil espécies de peixes.

Se se pensa em todos os outros-que-humanos que habitam a Amazônia, a abrangência dos viventes se multiplica, a vida vegetal, particularmente, possui enorme domínio territorial e relaciona-se com todos os seres vivos que ali radicam. No bioma amazônico encontram-se desde os minúsculos seres do reino fungi ao conjunto dos maiores seres vegetais, as árvores – como o pau-brasil, o pau-rosa, o angelim, a carnaúba, o mogno, a aroeira, o angico, o jatobá, a castanheira, a sumaúma, a jarina, o angelim vermelho, o açaí, a seringueira, a andiroba, a pupunha, o cedro, o cupuaçu, o guaraná e o tucumã. A Amazônia possui cerca de 6.727 espécies arbóreas, integrantes do conjunto de 14.003 espécies de plantas angiospermas e gimnospermas – isto é, plantas com sementes.<sup>1</sup>

Mas, desde uma perspectiva *biocultural*, que recusa a cisão entre o natural e o semiótico-simbólico – ou entre o real e a representação – e que, deste modo, permite a proliferação de muitos mundos distintos (DE LA CADENA; BLASER, 2018), os animais, os vegetais e outros seres não humanos da Amazônia são muitos, muitos mais. Essa tem sido a bandeira de uma Antropologia contemporânea que aposta no multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) ou na pluralidade de mundos ou pluriversos (ESCOBAR, 2018) – não distintas visões de um só e mesmo mundo, mas diferentes mundos habitados por distintas comunidades humanas e não humanas – a partir de uma série de giros ou viradas, a começar pela assim chamada virada ontológica (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017). O mesmo se pode afirmar relativamente à perspectiva da Ecocrítica como método crítico de investigação e análise das relações entre o humano e o não humano (GARRARD, 2006) ou entre a literatura e o meio ambiente (GLOTFELTY,

---

<sup>1</sup> Segundo levantamento realizado por larga pesquisa publicada em 2017, realizada com a participação de 44 pesquisadores e coordenada por Domingos Silva Cardoso, da Universidade Federal da Bahia, e por Tiina Särkinen, do Jardim Botânico Real de Edimburgo, na Escócia (CARDOSO *et al.* 2017).

1996); ela alcança vários mundos no estudo das relações entre humanos e não humanos na literatura e outras artes, como o cinema, a fotografia, a pintura e a ilustração, além de ciências como a biologia, a química e a física, em leituras abrangentes do(s) mundo(s) enquanto produções combinadas – coconstituições (no sentido dado à noção por Donna Haraway, 2008) – de seres de múltiplas naturezas: humanos, animais, plantas, bactérias, fungos, rochas, rios, solos, fenômenos meteorológicos, rituais, sistemas de troca, parentesco, objetos, artes.

Os não humanos ou outros-que-humanos são animais e vegetais das mitologias e dos apurados sistemas de conhecimento dos povos indígenas e tradicionais que habitam a imensa floresta; os animais e plantas que povoam as páginas da literatura amazônica, feita na ou sobre a região; os animais caçados, pescados, capturados, familiarizados, amados, odiados ou desprezados pelas populações amazônicas, nativas ou migrantes, rurais e urbanas; os vegetais poderosos, sagrados e medicinais das populações indígenas, ribeirinhas, seringueiras, caucheiras, caboclas, quilombolas e outras que levam formas de vida tradicional; e mesmo os animais exóticos introduzidos, aqueles ferais ou feralizados ou os que conformam uma diversidade doméstica, em tudo igualmente variável segundo se localize em aldeias, em pequenas propriedades rurais, em assentamentos, antigas fazendas, nos centros e periferias das cidades amazônicas ou nos grandes latifúndios que o agronegócio espalha mais recentemente pelo bioma.

Olhados dessa perspectiva, que não opõe o vivido e o concebido, a biodiversidade da Amazônia é ainda extraordinariamente mais rica e expressiva. Os animais e os vegetais amazônicos são inumeráveis, incontáveis, se se os toma por prismas variados, habitantes de muitos mundos vividos e concebidos. Sem falar de uma imensa dimensão de seres que permanecem desconhecidos ou não se adequam às taxonomias científicas, seres que perambulam pela cultura e pela terra, água, pelo ar, pela floresta, como os botos, os curupiras, os donos, mestres, pais e mães da mata ou da caça, o mapinguari, a mãe d'água, o mariri, a chacrona, a sumaúma e mesmo a nossa tão cotidiana e corriqueira mandioca – essas últimas, as plantas, apenas aparentemente simples vegetais, mas que podem abrir caminhos inusitados e surpreendentes para visões oníricas e xamânicas da Amazônia (LABATE; GOULART, 2004), ou ocultar uma perigosa disposição vampiresca, como é o caso da mandioca entre os Achuar<sup>2</sup>, mesma planta na qual se pode, também, contar toda a história e a cultura brasileiras conformadas (e depois escrita) em torno dela (PINTO E SILVA, 2005).

Esta coletânea reúne pesquisadoras e pesquisadores dedicados a explorar a multiplicidade de vivências e saberes ecológicos críticos que

---

2 Cf. DESCOLA, 1994.

emergem das relações entre os humanos e os outros seres mencionados, os outros-que-humanos, visíveis e invisíveis, presentes em diversos contextos sociais amazônicos, urbanos e rurais, escritos e orais, indígenas e não indígenas, modernos e tradicionais. A perspectiva *biocultural* abre caminho para que a ecocrítica contribua com seu olhar crítico sobre as relações entre humanos e não humanos, proporcionando novas possibilidades de vida – tanto de formas de vida (*life forms*) quanto de modos de viver (*forms of life*) – do meio ambiente. Os saberes “ecológicos” que daí brotam apontam continuidades ou complexas interações entre natureza e cultura tanto em narrativas mítico-literárias indígenas, orais, escritas, publicadas ou não, quanto nos conhecimentos nativos em nível regional coletados etnograficamente, levando em consideração o estreito vínculo entre culturas, cosmologias, histórias e práticas sociais nativas em seu engajamento com os seres outros-que-humanos com os quais compartilhamos o mundo.

Além disso, a expansão da abordagem das relações entre humanos e outros-que-humanos permite investigar o possível reaparecimento de tais seres e saberes em textos literários não indígenas, produzidos por escritores individuais em contexto amazônico, indicando as possíveis conversas, os deslocamentos e as recriações na relação entre ambas as produções, assim como os inevitáveis afastamentos. Para averiguarmos se há aproximações e ou distanciamentos, faz-se necessário o concurso dos saberes etnográficos que nos fornecem elementos da história e das práticas sociais acerca do humano e do não humano nas Amazônias. Com isso, busca-se evidenciar os saberes veiculados pelos mitos e pelos estudos etnográficos, sobretudo os saberes ecológicos, a partir do modo como os leitores autores ocidentais criam as obras de literatura amazônica, produzida na região ou que a tomam como temática<sup>3</sup> (sem adentrar, por ora, na árdua discussão acerca do regional *versus* universal). Isso por si só já parece garantir a proficuidade da aproximação entre os estudos da literatura e a antropologia e seu *métier* etnográfico – com especial ênfase em sua mais recente vertente denominada *multispécies* (KIRKSEY; HELMREICH, 2020).

Destarte, este livro intenciona aproximar, tanto teórica como metodologicamente, a Antropologia e os Estudos Literários já que a ambas as áreas do conhecimento interessam saberes produzidos nas inúmeras relações entre humanos e outros-que-humanos, seja de analistas e interlocutores, de autores e textos, seja, de um modo geral, de coletivos humanos em interação com a miríade de outros-que-humanos que habitam a mais imponente floresta tropical do planeta. No que toca à literatura não indígena, o leitor encontrará com os mundos de vários autores e autoras amazônicos ou escrevendo na/sobre a Amazônia. No que diz respeito ao texto indígena escrito serão abor-

---

3 Sobre os vários modos de conceber e denominar essa literatura, ver Fernandes (2004) e Souza (2014).

dadas a narrativa mítica de origem dos Desana no alto rio Negro, e algumas narrativas contadas pelos Paiter-Suruí e pelos Cinta-Larga, na fronteira entre Rondônia e Mato Grosso. A etnografia se faz presente em cada esforço de leitura das mitologias, ela é a contraparte necessária à leitura do mito escrito e do vivido – e do que poderíamos chamar de uma apreensão ou fruição mais “completa” ou “informada” dessas narrativas por parte dos leitores cidadãos –, dimensão de todos os viventes na Amazônia. E a etnografia, paralela e simultaneamente à literatura, fornece de modo incessante especificamente conhecimentos sobre as complexas e sensíveis modalidades de convivências de humanos e outros-que-humanos no cotidiano das práticas sociais, tornando-se, desse modo, um parâmetro da vida fora do texto, parte insubstituível que compõe a nossa mencionada perspectiva biocultural.

As narrativas tradicionais ou narrativas dos povos originários, histórias que, tributárias da oralidade, agora encontram-se com a cultura da escrita e conformam-se em obras impressas, criam novos sentidos aos leitores, sobretudo epistemológicos. Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz (2004) comentam que, além de os povos indígenas buscarem o direito ao território, à autonomia e ao reconhecimento de suas comunidades, conjugado aos registros civis e à documentação de suas terras tradicionalmente ocupadas, preocupam-se agora com o manejo de seus territórios, o que demonstra a introdução de um outro discurso em sua luta, o discurso ecológico, brotado da familiarização dos indígenas com as instituições dos brancos e a percepção da crise ambiental levada a efeito pelos não indígenas. As pesquisadoras explicam que: “[a] palavra ecologia, com sua companheira obrigatória, a natureza, fazem parte de um repertório literário e poético, cujos sentidos políticos se relacionam com a compreensão, por parte dos índios, de que o mundo ocidental, portanto, os leitores em geral, procuram respostas para os impasses consequentes da industrialização” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 224). As narrativas indígenas, nesse sentido, lançam ensinamentos, concepções, conceitos, percepções e experiências que o leitor não indígena pode compreender como saberes que convergem para, em contexto de crise ambiental, criarem outros modos de ser e estar no planeta em alteridade, por vezes radical, atualmente condição *sine qua non* para qualquer vivente (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017; FAUSTO, 2020).

Mas se as textualidades literárias indígenas são portadoras de saberes e críticas ao modo como a sociedade ocidental-capitalista, moderna ou judaico-cristã, se relaciona com a natureza, nas suas mais variadas dimensões da alteridade, humana e outra-que-humana, considerando-a um objeto ou recurso (são raros os casos em que surge como sujeito), há obras literárias relacionadas aos contextos amazônicos de autores não indígenas que não abrem mão do poder da razão e da imaginação ocidentais e acabam por naturalizar a violência e destruição do meio-ambiente em gêneros



como o romance, o conto ou a poesia. Lado a lado, entretanto, é possível encontrar, ao que parece em contingente menor, obras que recorrem à Ecocrítica. Isto fazem quando revelam e denunciam criticamente em seus enredos, tramas e versos os criativos e cruéis modos ocidentais de subjugar a natureza, o que, logicamente, só é possível com a negação completa da sabedoria indígena acima mencionada. Como o leitor pode perceber por exemplo, no romance *Um velho que lia romances de amor*, de Luís Sepúlveda, em que a razão do caçador sobrepuja o animal protagonista, a onça.

O movimento que se pode vislumbrar nesse horizonte de questões, saberes e práticas é o do campo dos Estudos Literários em perambulação nas camadas experienciais do vivido investigadas pela etnografia, que estão, por assim dizer, fora dos textos conformados esteticamente pela literatura. Também se identifica a movimentação da etnografia em direção às obras literárias, quando essas se constituem em manancial epistemológico para os estudos antropológicos, ao acrescentar perspectivas e elementos ao mundo do vivido, apenas vislumbráveis dada a sua revelação pelos textos literários. Com isso, fica claro que a aproximação entre os Estudos Literários e a Antropologia que estamos propondo neste livro nada tem que ver com as ideias sobre tratar a cultura e a vida social como textos disponíveis a uma hermenêutica (GEERTZ, 1989), e nem com as discussões pós-modernas relacionadas ao “sabor” literário, doce ou amargo, dos trabalhos antropológicos e as relações disso com as questões de edição, de autoria e de outras concernentes à escrita etnográfica (CLIFFORD, 1999). Aqui, desde o ponto de vista da Antropologia, talvez se trate menos de pensar a cultura como texto e mais de compreender os textos como cultura – o que, obviamente, eles são –, na esteira de certos estudos já clássicos na ciência social brasileira (DA MATTA, 1993; VIVEIROS DE CASTRO; BENZAQUEM DE ARAÚJO, 1977)<sup>4</sup>, assim como nos estudos da literatura (CÂNDIDO, 1970). Trata-se, a partir da perspectiva *biocultural* que defendemos aqui, de tomar os textos – sejam mitos escritos indígenas, sejam romances não indígenas, sejam contos indígenas e não indígenas, sejam as próprias etnografias – como fontes dessa pluralidade de mundos concebidos e vividos pelas distintas e variadas frações da humanidade. Os Estudos Literários e a Antropologia, afinal, não estão tão apartados assim no rol das áreas do conhecimento, como demonstram as autoras e autores deste livro: antropólogos estão bastante familiarizados com esses textos que chamamos de mitos, dos quais a crítica literária tem sabido extrair renovadas reflexões, num estreito e produtivo diálogo. Entre outras coisas, é a um

---

4 É claro que aqui não se faz justiça, por questões de espaço, a toda a riqueza da produção antropológica e sociológica que se debruça sobre obras literárias, fazendo delas seu “campo” e extraíndo de escritoras e escritores não apenas descrições de certas realidades ou contextos, mas igualmente reflexões pungentes sobre temáticas sociais, políticas e culturais variadas e de grande relevância para as ciências sociais (PALMEIRA; CARNEIRO, 2013).

aprofundamento deste diálogo que os capítulos reunidos nesta obra convidam, no esforço de produzir novas leituras das ricas mitologias ameríndias e das práticas a elas relacionadas (CESARINO, 2011).

Em *Antes o mundo não existia: mito escrito e eco aprendizagem*, **Heloisa Helena Siqueira Correia** percorre o mito de origem escrito pelos Desana-Kehíri na obra *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana*, publicada como primeiro volume na prestigiosa coleção *Narradores indígenas do rio Negro* (viabilizada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e editada pelo Instituto Socioambiental), e adentra o estudo de trabalhos etnográficos que oportunizam iluminar a leitura da narrativa mítica de múltiplas formas. A pesquisadora rastreia o modo como o livro indígena obriga o leitor a ler a narrativa também e simultaneamente fora do livro, nas pedras como tão bem apresenta Stephen Hugh-Jones (2012), nas corredeiras, nas volutas dos cursos d'água, nas paisagens e nas práticas sociais – e, por último, mas não menos importante, também nos estudos antropológicos e históricos sobre os Desana e outros povos na mesma região. Nesse caso, trata-se de os Estudos Literários assumirem que não basta às textualidades indígenas estéticas serem escrutinadas por categorias estruturais trazidas dos *corpora* teórico-críticos literários ocidentais, assim como admitirem os limites da linguagem humana, antropomorfizadora das mais radicais alteridades e da outridade que é o mundo – abrindo, deste modo, o escopo da voz múltipla dos mitos para um conjunto de seres outros-que-humanos. O que implica, em um primeiro momento, repensar radical e teoricamente a linguagem que dá corpo à narrativa mítica e garante existência à Literatura, aos Estudos literários e a uma certa Antropologia.

Em *A função mágica do discurso: esboço para uma teoria geral do sujeito zero*, **Alexandre Nodari** reflete agudamente sobre a possibilidade de um sujeito (ou posição enunciativa) zero na enunciação do mito, proporcionado pela função mágica da linguagem. O pesquisador, assim o declara, recorre a Jakobson para voltar-se à função mágica da linguagem, e explica que ela confere vida àquilo que, no naturalismo, não fala, o que faz com que seja o fundamento dos “regimes animistas”. Sem se ater apenas à fenômenos e culturas que se encontram em território amazônico, sua reflexão investigativa permite também pensar o que ocorre nas Amazônias. Ele transita pela concepção de Lévi-Strauss, segundo o qual o mito, ao nível da enunciação é um discurso sem sujeito – no sentido de que todos os mitos são versões, variações, sem que exista o original; e também convoca o pensamento de Viveiros de Castro que defende que, em relação ao enunciado, o mito é “discurso só sujeito”, nele os seres vegetais, animais e os objetos são, em potência, sujeitos, todos eles. Desta forma, nas palavras do autor, “os ‘enredos’ míticos, por assim dizer, as ‘estórias’ que contam, não têm sujeito porque neles tudo é sujeito”. Na mesma direção, a função mágica consegue

trazer a enunciação do morto – posição extrema, por assim dizer, do que não fala ou é inanimado: os objetos, animais, espíritos –, pois, se na vida tal qual a conhecemos ele é falta e ausência, em seu mundo próprio ele é vivo e não faz silêncio. Na medida em que o morto se ausentou de seu lugar, ele pode falar no lugar do outro. E aí então, o sujeito zero desperta do encontro mágico de mundos, proporcionado pela função mágica da linguagem, o que pode ocorrer no âmbito do mito ou da literatura. Nodari encerra lançando a ideia de que a contraface do sujeito zero provavelmente é a pessoa múltipla, surgida do poder de transposição das e entre as 3 pessoas do discurso, poder proporcionado exatamente pela função mágica da linguagem.

Há sujeitos outros que transitam pelas narrativas míticas e pelos mundos vividos indígenas, são sujeitos outros como os animais. Sabe-se que os animais falam, e os povos indígenas são capazes de ouvi-los e de conversarem com eles. Ou seja: o tempo que os animais falavam não é só o tempo do mito. É este o mote do artigo de **Gabriel Sanchez** que se intitula *A língua como uma roupa: comunicações e transformações entre humanos e animais na T.I Rio Guaporé, Rondônia*. Em seu texto, a partir da pesquisa etnográfica entre as diversas etnias no vale do rio Guaporé, o autor argumenta que os animais falam *línguas* – e não apenas dispõem de *linguagens*, como a maioria de nós parece disposta a aceitar – e que estas se definem de modo eminentemente relacional: se existe conversa entre humanos e animais, entre caçadores e presas, então existe língua; e, mais do que isso, existem línguas comuns, interespecíficas, que permitem uma ponte permanente entre animais e humanos – e não apenas xamãs, mas também caçadores, cuja vida depende de uma eficiente comunicação com os seres da floresta que serão tornados alimento. Trata-se, assim, e segundo Sanchez, de interrogar o que seriam essas “línguas animais” e como se desdobram os eventos de comunicação interespecífica nos mundos ameríndios, para além do xamanismo e da mitologia.

Algumas narrativas dos Cinta-Larga, da obra *Histórias de Maloca Antigamente* (1988), desafiam igualmente o leitor formado nos parâmetros da estética literária ocidental e da ciência moderna. A pesquisadora **Raiane Girard Madeira** acompanha o trânsito entre os corpos humano e animal de acordo com o perspectivismo ameríndio, teoria formulada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e que teve enorme impacto nos rumos tomados pelo americanismo a partir da virada do milênio. Em seu texto *O mito Cinta-Larga e a experiência radical da alteridade animal: reflexões iniciais*, Girard desvela o que ela chama de “entre-lugar”, o lugar possível humano-animal-humano, isto é, *locus* que proporciona a vivência do humano como animal sem que deixe de ser humano – e vice-versa –, porque, nessa perspectiva, o que denominamos animal e o que denominamos humano é sempre humano, desde o início da experiência. A seu modo, a autora também

mostra, aqui, que complexas concepções ontológicas do povo Cinta Larga figuram em uma relativamente modesta (ainda que pioneira) publicação de narrativas produzida majoritariamente para um público leitor não indígena, e que a compreensão desse leitor urbano ou ocidental muito se pode beneficiar de um olhar etnográfico a respeito dos povos originários amazônicos e seus recentes textos literários.

Também de um povo que habita o estado de Rondônia, os Paiter Suruí, a obra *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí* (2016), proporciona experiências de leitura únicas. Há algumas narrativas míticas que demonstram a alteridade escrita e pintada no próprio corpo. **Luiz Gustavo Marcolino da Silva** percorre textos, cujos elementos ecoam nos grafismos do mesmo povo. É assim que o pesquisador encontra a onça em narrativas e no corpo indígena dos membros do povo Paiter, em Rondônia, dois modos de vida e memória de que o animal desfruta. Nesse texto, intitulado *O grafismo intrínseco ao corpo: “Meko, a onça” na narrativa e na pintura corporal Paiter Suruí*, as informações etnográficas são acessadas pelo pesquisador para que possamos compreender a importância em paralelo das pinturas corporais e das narrativas na comunidade em questão, o que se torna um modo de ler o que está fora do texto e do grafo, pois que é fator atuante na vida social sem deixar de, por outro lado, perambular também no âmbito das narrativas.

A ação de criticar-se e a seu próprio ofício, algo que teóricos e críticos literários exercitam talentosamente – embora haja trabalhos que se guiam pelo critério do mesmo e transitem apenas no interior de suas próprias fronteiras, sem necessariamente estabelecerem o distanciamento crítico-analítico – é a admissão de que os outros saberes, da antropologia, da história, da biologia, da filosofia e da física, por exemplo, são vias abertas em que a crítica eventualmente poderá se encontrar em devir – alteridade dinâmica, incansável e anti-narcísica. **Leonardo Júlio Ardaia** promove em seu texto, *Os gêmeos encantados*, de Yêdda Borzacov, e *a dualidade do espaço amazônico*, uma torção que permite colocar lado a lado a narrativa mítica cujos protagonistas são Cobra Norato e a irmã, e a narrativa que conta a história dos gêmeos ofídios escrita por Yêdda Borzacov, escritora rondoniense nascida em Porto Velho e ainda ativa. Ardaia reconhece algumas complexidades nas relações entre natureza e cultura que têm tornado os humanos perplexos no campo da literatura e da vida – perplexidade que, afinal, e desde uma perspectiva verdadeiramente crítica, não deveria deixar jamais de acontecer com todos nós, literatos ou não, em devir.

A literatura denominada amazônica, da Amazônia, na Amazônia ou de expressão amazônica, escrita e oral (FERNANDES, 2004; SOUZA, 2014), aproxima-se crítica e politicamente do meio ambiente em obras poéticas e narrativas, de cunho mitológico, ficcional e histórico-ficcional. Confluem em tais obras as várias figurações latentes da natureza amazônica constitu-

tivas de seus textos, assim como saberes ecológicos tradicionais e críticos. A contística contemporânea de Astrid Cabral (1998), escritora manauara que se dedica predominantemente à poesia; os contos novecentistas de Inglês de Souza (2012), autor paraense notável primeiramente por seus romances; assim como obras dos romancistas Luis Sepúlveda, escritor chileno, e do paraense Dalcídio Jurandir (1998; 1994; 1992), são algumas das produções literárias contempladas em leituras presentes, que rastreiam as relações entre os humanos e os outros-que-humanos – comumente denominados animais, vegetais, espíritos e objetos pela cultura ocidental.

As relações entre humanos e outros-que-humanos, os leitores perceberão, são inúmeras e diversas quanto aos pactos de vida e morte que travam, assim como são variadas também da perspectiva do compartilhamento da Terra pelos viventes e a partir das várias práticas sociais implicadas no viver junto ou conviver. Não à toa, a Ecocrítica – cujo grande objetivo, entre outros, é justamente a superação do antropocentrismo – não pode abrir mão de sua preocupação com o humano, já que, na medida em que é ele que instrumentaliza a natureza (CARABALLO, 2009, 2011), cabe à Ecocrítica denunciar tal instrumentalização incessantemente<sup>5</sup>.

Deve-se lembrar que a Amazônia tem hospedado, desde pelo menos o século XV, animais e vegetais exógenos que não podem ser ignorados dado o papel fundamental que desempenham em determinados coletivos humanos, indígenas e não indígenas, espalhados pela região. A vida desses supostos hóspedes realocados porta sentidos para o humano, o que torna possível que as relações passem por protocolos de sensibilidade extremamente diferentes da cultura de origem desses animais. Esse é o caso do gado (sobretudo bovino e equino), minuciosamente estudado por **Felipe Vander Velden** em seu texto *Biodiversidade doméstica na Amazônia. Animais e povos indígenas nos postos do SPI no oeste amazônico*. Em seu texto, Vander Velden investiga as múltiplas possibilidades, histórica e etnograficamente assinaladas, de convivência entre povos indígenas e esses grandes mamíferos introduzidos (bois e cavalos) na Amazônia ocidental (correspondente, grosso modo, aos estados do Amazonas, Acre, Rondônia e Roraima), uma zona que normalmente se imagina antitética com respeito à criação de animais de rebanho, que seriam mais naturalmente adaptados aos campos e cerrados do Brasil central e meridional. Com isso, defende a necessidade de se olhar para a fauna (e a flora) não nativa como constituinte das sociocosmologias indígenas e parte fundamental da vida como construída e vivida na região.

---

<sup>5</sup> Some-se à instrumentalização, o alerta feito por Zélia Bora (2019, p. 9) acerca da corrupção, que, em muitos países e notadamente no Brasil, radicaliza o problema, obstaculiza medidas de proteção ambiental e a garantia dos direitos dos pobres.



Como mencionado anteriormente, os saberes ecológicos das/nas narrativas indígenas – nem sempre eloquentes e nem sempre identificados por todo leitor ocidental – podem se distanciar do modo como a literatura amazônica escrita apresenta, de modo latente ou não, seus próprios saberes relativos ao meio-ambiente, ou também podem guardar afinidade com os saberes veiculados pela literatura não indígena produzida em contexto amazônico. Será possível ao leitor iniciar o reconhecimento das conversas, trânsitos, transformações e reverberações entre ambas as produções, sem deixar de se chocar com as inúmeras zonas de afastamento motivadas principalmente pelo assim chamado projeto civilizatório, colonizador, violento e erradicador de espécies inumeráveis. Testemunha-o muito bem o texto *A onça e o humano em território da ecocrítica: leitura de "Um velho que lia romances de amor"*, de Luis Sepúlveda, analisado aqui pelo método ecocrítico por **Ronilson Souza Lopes**. Trata-se de um romance em que uma onça é alvo de várias caçadas – motivadas hipoteticamente por uma ocorrência violenta –, entre elas a decisiva e trágica, que encerra qualquer possibilidade de atribuição de sensibilidade ao personagem humano protagonista. Lopes reconhece criticamente os funcionamentos destrutivos da razão ocidental que operam em sociedade, dialogando com os filósofos Friedrich Nietzsche, Theodor Adorno e Max Horkheimer. O autor também faz fecunda incursão pelos denominados Estudos animais, retomando Jacques Derrida, Peter Singer, Gary Francione e o etólogo francês Dominique Lestel, além da crítica literária Maria Ester Maciel, entre outros autores e outras autoras que conectam as questões colocadas pela produção literária e as relações com os animais.

Os búfalos – animais exóticos introduzidos, note-se –, geralmente pensados como criação (a bubalinocultura), também podem ser visados como caça, e isso mais especificamente na Amazônia Marajoara, onde foram radicados e se multiplicaram. Lá talvez tenham se transformado em animais tão ferozes quanto alguns animais amazônicos entendidos como feras temíveis, como onças e jacarés. **Matheus Henrique Pereira da Silva** aborda a importância do búfalo na Amazônia Marajoara no texto *Caça aos búfalos selvagens na Amazônia marajoara*, relacionando os animais e os personagens animais de Dalcídio Jurandir e de Humberto Reátegui, dois escritores amazônidas. Por meio de uma rica exploração de materiais literários, históricos e etnográficos, o pesquisador demonstra a coprodução da paisagem na ilha de Marajó ligada ao búfalo mas para além da pecuária: seu foco recai sobre o búfalo como animal de caça (presa), o que leva, de algum modo, à primeira vista contraditório, a que o aspecto “selvagem” da paisagem local é configurado pelas práticas venatórias locais. Caça e criação, nesse sentido, atuaram juntas na configuração material-semiótica dos bubalinos em Marajó, assim como, por este mesmo movimento, fizeram igualmente as

paisagens humanas e outras-que-humanas na imensa ilha. O autor conecta antropologia (etnografia) e literatura, ao buscar nesta última elementos para pensar a caça ao búfalo no Marajó e sua relação com a natureza *versus* cultura e outras oposições pertinentes na região. Nesse sentido, faz plena conexão com o capítulo de Vander Velden, que também busca relacionar textos e etnografia. Aqui, no capítulo de Pereira da Silva, os búfalos asselvajados se tornam nativos da paisagem (que é natureza + cultura + história), assim como, de certa forma, os animais de criação nas aldeias indígenas.

A ecocrítica se faz presente também no texto de **Maíssa Pires Ramos Moreira**, ao aproximar-se dos seres vegetais que habitam o jardim de *Alameda*, livro de contos da escritora manauara Astrid Cabral, em que a poeta se revela contista delicada e cuidadosa. Perspectivas de algumas flores, de uma árvore, de um grão de feijão, de uma praça e de uma cerca povoam as narrativas, surpreendendo o leitor por seu volume de subjetividade humana e não humana. A crítica ao modo como os homens se relacionam com os vegetais é latente nos pensamentos manifestados pelos personagens não humanos e cuidadosamente retomada pela autora a partir de uma perspectiva ecocrítica em seu texto aqui publicado, denominado *O protagonismo não humano em Alameda: uma abordagem ecocrítica*. O texto dedica-se à discussão da dicotomia homem-natureza e reconhece sutis e marcantes tensões entre o ser humano e o ser vegetal, cada um, por assim dizer, participando de uma camada de sentido nas narrativas de Cabral, e manifestando sua força de alteridade – uma alteridade que no caso das plantas, nos é, a nós humanos, ainda mais estranha e inefável, o que releva o esforço tanto da escritora como da pesquisadora em pensá-la e discutí-la –, bem como sua afinidade parcial com o modo existencial do humano.

A natureza Amazônica, sabemos, serve a muitos pretextos ligados aos interesses mercadológicos nacionais e internacionais e à continuidade inabalável da máquina predatória e destruidora do grande capital. No trabalho *Amazônia: o manancial e seu assoreamento*, o professor **Valdir Aparecido de Souza** incide seu questionamento sobre a apropriação da Amazônia pela cultura de massa, em livros de literatura principalmente de aventuras que se voltam ao público juvenil e adulto – e tocando, ainda, em outras manifestações dos *mass media*, como os jogos eletrônicos, as histórias em quadrinhos e o cinema. O autor atesta a longuíssima repetição, o círculo vicioso de representações da Amazônia iniciado nos quinhentos com a chegada dos europeus na região, e que segue se desdobrando em formas de retratar a região de modo simplificado, redutor e absolutamente desvinculado das realidades locais e das dificuldades e lutas sociopolíticas enfrentadas pelas populações amazônicas, rurais e urbanas, indígenas ou não. Inquietantemente os leitores – pelo menos aqueles interessados em ir algo além dos produtos culturais massificados de amplo acesso – se dão conta da con-

temporaneidade das mesmas representações, que se revelam estereotipadas, exóticas, moralistas e ordenadoras de hierarquias para a sociedade.

Em *As paisagens etnográficas do/no mundo urbano belenense e suas feições mais-do-que-humanas no tempo*, o autor **Flávio Leonel Abreu da Silveira** elege como foco central a cidade, tantas vezes por nós esquecida quando se trata de investigar as relações entre humanos e não humanos na Amazônia, comumente pensadas como antitéticas ao fenômeno urbano. Neste caso em específico, como vem trabalhando há anos, Flávio da Silveira focaliza a cidade de Belém, espécie de cidade iluminista, metrópole que avança sobre a floresta amazônica para dominar o Outro-humano ou outro-que-humano, provocando nas relações entre humanos e não humanos o nascimento de expressões e sentidos novos e imaginários, em diálogo e polissemia, sempre em devir, resultando em mudanças nas paisagens que, por sua vez, vibram em esquecimentos e memórias de seus habitantes. Fundamentando-se em uma extensa bibliografia, o autor nos brinda, em seu capítulo, com o que chama de um “texto-colagem-poético-etnográfico”, um produto intelectual e criativo que busca apresentar as muitas faces da capital paraense e de sua história de mais de quatro séculos, discutindo-a criticamente desde o ponto de vista de uma “paisagem textual intersubjetiva”. Nesta se descortinam múltiplas experiências compartilhadas com as alteridades, humanas e não humanas, que povoam a urbe, seus cantos, muros, frestas, terrenos baldios, cercas, telhados e outros espaços, cuja observação autoriza uma série de diálogos críticos de natureza ecoantropológica. Esse movimento analítico inclui também o debate com a obra do romancista paraense Dalcídio Jurandir e com o que ela pode nos comunicar sobre esta cidade singular que é Belém, encravada entre o rio e o mar, a floresta e a baía, porta de entrada para as profundezas amazônicas e ponta de lança da conquista da gigantesca região e cenário inaugural – processo ainda em curso – das complexas interações entre seres humanos (indígenas, negros, brancos, imigrantes, caboclos), não humanos (animais, vegetais) e, poderíamos dizer, mais-que-humanos (espíritos, caiporas, encantados, botos, entre muitos outros).

Em *Práticas tradutórias nos planos histórico, textual e estético: implicações políticas e éticas*, texto publicado anteriormente na *Revista Aletria*<sup>6</sup>, a autora **Heloisa Helena Siqueira Correia** e o autor **Hélio Rodrigues da Rocha** procuram debruçar-se sobre os processos tradutórios entre culturas e textos, retomando tensões desde o momento do contato, em solos americanos, entre colonizadores – membros ou não de ordens religiosas – viajantes e indígenas, até as dificuldades tradutórias hodiernas promovidas pelos valores implícitos

---

6 Correia, H. H. S.; ROCHA, H. R. da. Práticas tradutórias nos planos histórico, textual e estético: implicações políticas e éticas. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 30, n. 4, p. 65-86, 2020.

nas relações entre povos originários e não originários. A questão ética, assim, torna-se o centro do texto, inclusive no que toca à reflexão sobre os vínculos e afastamentos entre estudos etnográficos e traduções. Etnógrafos e tradutores não indígenas, ao traduzirem, munem-se de suas tradições culturais – o que pode ou não ser acompanhado de sistemático senso crítico –, e os indígenas, por sua vez, já se transformam em tradutores de culturas e línguas, demonstrando que a guerra das traduções e as consequentes interpretações políticas nunca cessaram de existir. Os autores dialogam com Solange Mittmann (2003), Ottmar Ette (2018), Dominique Tilkin Gallois (2001) e Antonio Risério (1993), entre outros interessados neste complexo e politicamente delicado universo de transitar textualmente entre (textos de) culturas distintas. A republicação do texto advém da constatação de que os problemas tradutórios em contextos amazônicos perduram nos enfrentamentos e encontros entre o eu amazônico e o outro ocidental, o que, portanto, precisa ainda e muitas vezes ser analisado e criticado para que não se cristalizem.

A ideia geral aqui apresentada, de que os fenômenos textuais escritos ou falados são produtos culturais tanto quanto os materiais recolhidos a partir da observação (participante ou não), é ponto pacífico no interior das disciplinas que nos concernem nesta obra. Nossa intenção, para além disso, é propor que textos são formas de criação da diversidade porque inventam – e, aqui, no sentido tanto antropológico (WAGNER, 2018) como literário, pois advogamos por uma indistinção entre eles – a própria diversidade da vida, ou biodiversidade, mas tomada em um sentido mais amplo. Partimos, assim, de uma leitura crítica que se volta para a compreensão dos mundos entrelaçados ou emaranhados entre humanos e não humanos (animais e outros seres) de modos singulares junto dos engajamentos das práticas e conhecimentos humanos com este(s) mundo(s) que inventam, deste modo, toda a imensa variedade da vida, de formas de vida, constituindo aquilo que se denomina biodiversidade. A biodiversidade, assim, é sociodiversidade – o biológico e o sociocultural não podem ser separados (MAFFI, 2001); ou, ainda, em outras palavras, trata-se da perspectiva de um natural que abarca o social (LOVE, 2003) – e experiências sociais, mitos, narrativas, objetos de arte, tecnologias, artefatos e textos literários em geral refletem e informam sobre as infindáveis possibilidades de o pensamento e as ações humanas produzirem diferença e variedade em seu emaranhamento no/com o mundo, ou junto com os fluxos do mundo. Formas de vida e modos de vida fecundam-se mutuamente, e não se opõem nos quadros do velho e desgastado dualismo dicotômico entre natureza e cultura.

O desafio foi, e é, assim, juntar os dois campos de pesquisa e reflexão aparentemente tão díspares. Mas só aparentemente, já que, se a antropologia é “experimentar uma imaginação” (NODARI, 2015, p. 80), o que fazem escritoras e escritores se não precisamente isso? Se a literatura que se de-

dica com atenção e sensibilidade ao animal – a zooliteratura ou zoopoética – é capaz de revelar a voz dos animais por meio da imaginação de escritoras e escritores (MACIEL, 2007, 2008, 2011, 2016), a antropologia, dando voz aos seus interlocutores e imaginando com eles seus mundos e seus habitantes, pode igualmente, talvez, aproximar-se de uma forma de zooliteratura<sup>7</sup>. E isso vale também, naturalmente, para as plantas, neste movimento mais recente denominado de “virada vegetal” na antropologia (CABRAL DE OLIVEIRA *et al.* 2021; COCCIA, 2018; MANCUSO, 2019; OLIVEIRA, 2020) e que dialoga intimamente com a criação literária debruçada sobre as plantas (NASCIMENTO, 2021; RAMOS, 2019), recordando, sempre, que os textos escritos na imensa maioria das vezes repousam sobre matérias-primas originárias de plantas – casca de árvore, papiro, papel – naquilo que Umberto Eco (2010) chamou de *memória vegetal*. Talvez estejamos, aqui, no esforço de perseguir aquele grande clássico que, a seu modo, ignorou a fissura entre o literário e o antropológico (LÉVI-STRAUSS, 2006), trazendo lições sobre (ou para) ambos os campos do conhecimento e da experiência.

Trata-se, para concluir, de praticar aquilo que Alexandre Nodari (2015) chamou de uma *antropologia especulativa*, que faz referência ao movimento (idealmente) contínuo e permanente de uma dupla atividade de *leitura*: a leitura em sentido estrito, de textos escritos, ao mesmo tempo que a leitura do mundo, da leitura como experiência do mundo e como “prática ético-política (ou ecológica) de adquirir uma consistência singular, mas sempre fugidia, no encontro com as multiplicidades (...), ou seja, uma experiência de antropologia e cosmografia” (NODARI, 2015, p. 78). Nodari, partindo da famosa leitura que Lévi-Strauss faz de Marcel Mauss, fala de uma espécie de estar e sair de si simultâneos que caracterizaria a antropologia – na qual o/a etnógrafo(a) objetiva e subjetiva necessariamente seus interlocutores, ao mesmo tempo em que, nesse mesmo processo, deve objetificar-se a partir da apreensão (perspectiva) que os outros sujeitos-objetos têm dele(a) mesmo(a), sujeitos (pensantes) que são – e que pode, com muita propriedade, aplicar-se à literatura, numa leitura perspectivista do fenômeno da escrita (NODARI, 201, p. 79-80) – o que inclui a própria possibilidade de uma zoopoética, de uma verdadeira experiência do outro (animal), já que ser sujeito é diferir, é ser outro. Nesse sentido, textos e mundos não se separam – e, assim, tampouco apartam-se natureza e cultura, humano e não humano e outros velhos e solapados dualismos –, o que dá força à reflexão e

---

7 Estamos pensando em uma abordagem na qual o simbólico ou representacional e o real ou material não se opõem, mas devem ser observados simultaneamente porque, juntos, constituem a variedade da vida e de todas as coisas. Assim, o literário – oral ou escrito – comunica formas do real, e pode ser instrutivo a respeito do mundo: “[o] simbolismo e demais formas de representação figurada podem intensificar a nossa consciência acerca das outras criaturas e do mundo natural que elas corporificam” (DESLACHE, 2011, p. 298). Ou seja: seres corporificam o mundo tanto em sua materialidade quanto em sua figuração (cultural ou simbólica).



ação propriamente ecocríticas, fundamentais no mundo antropocênico – ou capitalocênico, chthulucênico, na formulação de Haraway (2016), que nos parecem mais justas com os sujeitos e interlocutores majoritários deste livro, que sofrem efeitos de uma tragédia que não ajudaram a produzir<sup>8</sup> – contemporâneo em crise. Uma “crise nas infinitas Terras”, para lembrar uma já antiga história em quadrinhos que falava no fim catastrófico dos Multiversos. E se a indústria cultural vem debatendo, a seu modo, sobre fins do(s) mundo(s), cientistas e povos indígenas também se juntam ao coro daqueles que advertem sobre a iminente crise instalada pela agressão contínua contra seres humanos e não humanos em escala planetária (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017; KOPENAWA; ALBERT, 2015; KRENAK, 2020a, 2020b). É neste cenário que precisamos, com urgência cada vez mais alarmante, refletir e agir, escrevendo linhas justas e sendo solidários nos/com os mundos, e aprimorando-nos cada vez mais na experiência de leitura e vida desses textos-mundos/mundos-textos que somos nós mesmos.

## Referências

- ALMEIDA, Maria Inês; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: As edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Autêntica/FALE-UFMG, 2004.
- BORA, Zélia Monteiro. Introduction. In: BORA, Zélia M.; SIVARAMAKRISHNAN, Murali (Ed.). *Narratives of Environmental Challenges in Brazil and India*. New York: Lexington Books, 2019. p. 1-20.
- BUTLER, Rhet A. *The Amazon Rainforest: The World's Largest Rainforest*. 2020. Disponível em: <https://rainforests.mongabay.com/amazon/>.
- CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 1998.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana *et al.* (orgs.). *Vozes vegetais: diversidade, resistência e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- CÂNDIDO, Antonio. Dialética da Malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, p. 67-89, 1970.
- CAPOBIANCO, João Paulo (ed.). *Biodiversidade na Amazônia Brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001.
- CARABALLO, Germán Bula. Qué es la ecocrítica. *Revista Logos*, n. 15, p. 63-73, enero/jun. 2009.
- CARDOSO, Domingos; Särkinen Tiina *et al.* Amazon plant diversity revealed by a taxonomically verified species list. *Proceedings of the National*

---

<sup>8</sup> Há de se repensar a tão discutida data do início do Antropoceno, e uma formulação recente o coloca na conquista/invasão das Américas, ressaltando o nexa entre a crise global e as múltiplas violências coloniais (DAVIS; TODD, 2017).

<sup>9</sup> Este foi o título de uma série em quadrinhos publicada pela DC Comics no final dos anos 80; note-se que ali já se falava em *Multiverso*.

*Academy of Sciences*, v. 114, n. 40, 18 set. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1073/pnas.1706756114>.

CESARINO, Pedro. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.

CINTA LARGA, Pichuvy. *Mantere Ma Kwé Tinhin – Histórias de Maloca Antigamente*. Belo Horizonte: SEGRAG-CIMI, 1988.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século 20*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

COCCIA, Emanuele. *A virada vegetal*. São Paulo: n-1 Edições, 2018. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/cordeis/A%20VIRADA%20VEGETAL-6>.

CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; ROCHA, Hélio Rodrigues da. Práticas tradutórias nos planos histórico, textual e estético: implicações políticas e éticas. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 30, n. 4, p. 65-86, 2020.

DA MATTA, Roberto. A obra literária como etnografia: notas sobre as relações entre literatura e antropologia. In: DA MATTA, Roberto. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental, 2017.

DAVIS, Heather; TODD, Zoe. On the importance of a date, or, decolonizing Anthropocene. *ACME – An International Journal of Critical Geographies*, v. 16, n. 4, p. 761-780, 2017.

DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (eds.). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

DESBLACHE, Lucile. As vozes dos bichos fabulares: animais em contos e fábulas. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 295-314.

DESCOLA, Philippe. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ECO, Umberto. *Memória vegetal e outros escritos de bibliofilia*. São Paulo: Record, 2010.

ESCOBAR, Arturo. *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

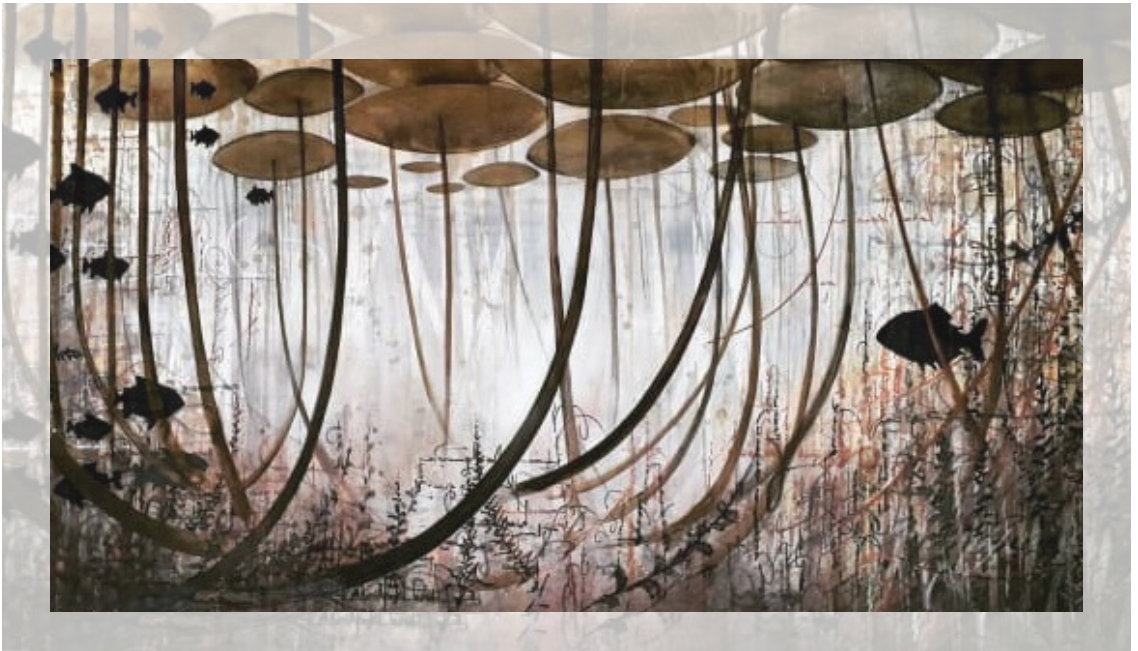
FERNANDES, José Guilherme. Literatura brasileira de expressão amazônica, literatura da Amazônia ou literatura amazônica? *Revista Graphos, Revista da Pós-Graduação em Letras – UFPB*, v. 6, n. 2/1, p. 111-116, 2004.

- GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GLOTFELTY, Cheryll. Introduction. In: GLOTFELTY, Cheryll; FROMM, Harold (eds.) *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Georgia: University of Georgia Press Athens, 1996. p. XV-XXXVII.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel (eds.). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- HUGH-JONES, Stephen. *Escrever na Pedra, Escrever no Papel*. In: ANDRELLLO, Geraldo (org.). *Rotas de Criação e Transformação*. São Paulo: ISA, 2012. p. 138-167.
- JARDIM DE QUEIROZ, Luiz; TORRENTE-VILARA, Gislene; OHARA, William; PIRES, Tiago da Silva; ZUANON, Jansen; DÓRIA, Carolina (eds.). *Peixes do Rio Madeira – Y-Cuyari Pirá-Ketá*. Porto Velho: Santo Antônio Energia; Unir; IEPAGRO; INPA; UFAM, 2013. 3 vols.
- JURANDIR, Dalcídio Marajó. Belém: CEJUP, 1992.
- KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. *A emergência da etnografia multispécie*. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 12, n. 2, p. 273-307, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.
- LABATE, Beatriz Cayubi; GOULART, Sandra (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LOVE, G. *Practical Ecocriticism*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2003.
- MACIEL, Maria Esther. *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- MACIEL, Maria Esther. *O animal escrito: um olhar sobre a zooliteratura contemporânea*. São Paulo: Lumme Editor, 2008.

- MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- MACIEL, Maria Esther. Zoopoéticas contemporâneas. *Remate de Males*, v. 27, n. 2, p. 197-206, 2007.
- MAFFI, Luisa (ed.). *On biocultural diversity: linking language, knowledge and the environment*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2001.
- MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2019.
- NASCIMENTO, Evando. *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- NODARI, Alexandre. A literatura como antropologia especulativa. *Revista da ANPOLL*, 38, p. 75-85, 2015.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de et al. (org.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora/IRD, 2020.
- PALMEIRA, Moacir; CARNEIRO, Ana (orgs.). Dossiê Antropologia e Literatura. *Revista de Ciências Sociais*, v. 44, n. 2, p. 17-269, 2013.
- PINTO E SILVA, Paula. *Farinha, feijão e carne-seca: um tripé culinário no Brasil colonial*. São Paulo: Editora SENAC, 2005.
- RAMOS, Maíssa Pires. *Estéticas da terra: um estudo das narrativas de Astrid Cabral em Alameda*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2019.
- SEPÚLVEDA, Luis. *Um velho que lia Romances de amor*. Tradução de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Ática, 1993.
- SLOVIC, S.; YANG, Y. Future of Ecocriticism: Strategic-openness and Sustainability: An interview with Scott Slovic. *Comparative Literature: EaSt H West*, v. 13, n. 1, p. 110-116, 2010.
- SURUI, Gaami Anine; SURUI Itabira Ġapoi; SURUI, Ġathag et al. *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*. Organização de Angela Pappiani e Inimá Lacerda. São Paulo: Ikorê, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; BENZAQUEM DE ARAUJO, Ricardo. Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: VELHO, Gilberto (org.). *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. p. 130-169.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- WWF. *From the boa to leafcutter ant, and back to red piranha, Amazon wildlife comes in all shapes and sizes*. 2020. Disponível em: [https://wwf.panda.org/knowledge\\_hub/where\\_we\\_work/amazon/about\\_wildlife\\_amazon/](https://wwf.panda.org/knowledge_hub/where_we_work/amazon/about_wildlife_amazon/)



OS OUTROS-QUE-HUMANOS  
COMO ALTERIDADES  
RADICAIS: SABERES,  
PODERES E LINGUAGENS







# CAPÍTULO 1

## ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA: MITO ESCRITO E ECO SABERES

Heloisa Helena Siqueira Correia

- *É uma região muito rica, mitologicamente falando – respondi.*
- *Mas não se trata de mitologia, meu caro.*
- *Quer dizer que...*
- *Sim, ainda estamos antes do mito. Muito antes.*

**Márcio Souza - O fim do terceiro mundo**

Lança-se aqui o leitor no exercício de ler o mito<sup>1</sup> Desana que se encontra escrito na obra *Antes o mundo não existia*, em edição de 1995, do kumu<sup>2</sup> Umusi Pãrôkumu e seu filho Torãmu Kehíri, narradores do clã Desana-Kehíri, cujos nomes cristãos são, respectivamente, Firmiano Arantes Lana e Luiz Gomes Lana. Trata-se de praticar, na leitura, a proposição feita pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss em *O cru e o cozido* (2004), quando afirma que, para uma profícua leitura do mito, são necessários amplos conhecimentos etnográficos, geográficos, biológicos, zoológicos, botânicos, meteorológicos e vários outros.

Nosso objetivo é ler a narrativa mítica – doravante denominada mito escrito<sup>3</sup> – e ao mesmo tempo pensar sobre modos possíveis de leitura, entre os quais nos interessa sobretudo experimentar o modo de leitura que rastreia os eco saberes e as eco relações, capazes de proporcionar aprendizagem acerca de

---

1 Trata-se do mito compreendido como história verdadeira da origem do mundo, da humanidade e de todos os seres e objetos que existem, narrada por um povo de modo que suas práticas culturais sagradas e fundacionais são reiteradas e presentificadas ou sua imanência é revelada. Sobre a verdade do mito, Mircea Eliade (1998) e Claude Lévi-Strauss (1997) tomam o mito como verdade, ainda que trabalhem este objeto cada um a seu modo.

2 O termo kumu refere-se ao sábio indígena que, como o pajé ou xamã, tem conhecimento para realizar os benzimentos de proteção e cura, além das cerimônias de nomeação e iniciação masculina.

3 Denominação escolhida para tratar do mito como história verdadeira primeiramente contada por meio da oralidade por incontáveis gerações e que, agora, é colocado no suporte papel pela produção escrita; o que denota, primeira e tradicionalmente, a natureza oral e social de mito e, em seguida, sua manifestação na cultura da escrita, apropriada pelos povos indígenas e colocada a favor de suas lutas por direitos. Não se confunde com ficção ou mentira.

novos modos de convívio entre humanos e não humanos, seres que a cultura ocidental conhece como animais, plantas, pedras, rios, paisagens, objetos etc.

Para tanto, este capítulo informa sobre as edições de *Antes o mundo não existia* e recupera o mito escrito Desana de origem, denso e não linear. Isso ocorre apenas como modo de apresentá-lo ao leitor que o desconhece. Em seguida, passa-se a identificar algumas questões que o mito e o mito escrito lançam ao leitor ocidental e, após essa breve incursão reflexiva, dirige-se por alguns trabalhos etnográficos que informam os compartilhamentos – o que é comum aos povos no Alto Rio Negro – e aquilo que os diferencia, inclusive a relação entre o mito escrito e o poder entre os distintos grupos. Em seguida, caminha-se para fora do livro, para encontrar ainda, o mesmo livro, nas pedras, na água, no céu, e compreender como os não humanos participam da comunidade humana, inclusive o próprio objeto livro. Constatada a participação decisiva dos outros-que-humanos na vida humana, consecutivamente desembocaremos, finalmente, na abordagem dos eco saberes e das eco relações entre os povos indígenas e o inumerável não humano, que ainda leva um nome único, natureza. A experiência encontrará os eco saberes indígenas presentes no mito, conhecimentos que se tornaram, generosamente, acessíveis à sociedade não indígena, atualmente em franca derrocada, isto é, em condição de amplo desequilíbrio nas relações telúricas entre vida, técnica, conhecimento e valores.

A primeira edição da obra *Desana, Antes o mundo não existia*, foi publicada pela editora Cultura em São Paulo, no ano de 1980, incentivada pelo padre salesiano Casimiro Beksta e acompanhada pelo escritor Márcio Souza<sup>4</sup> e pela antropóloga Berta Ribeiro. As narrativas que compõem a obra são narradas pelo pai Firmiano – kumu idoso e experiente – ao seu filho Luiz, que assume a tarefa de redigi-las. Acrescente-se que a feitura do livro demandou oito anos de trabalhos descontínuos, dadas as tarefas comunitárias exercidas pelos autores. Em 1995, pai e filho publicaram em São Gabriel da Cachoeira a segunda edição do livro, ampliada e revista, dessa vez à cargo da União das Nações Indígenas do Rio Tiquié Povoado São João Batista – UNIRT e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. E com a cooperação do Instituto Socioambiental-ISA e do Instituto para a Cooperação Internacional/Campanha da “Aliança pelo Clima” (Áustria). Dessa feita, foram auxiliados pela antropóloga Dominique Buchillet e, a partir de então, o fato se tornou acontecimento na região e no mundo.<sup>5</sup>

A segunda edição de *Antes o mundo não existia* dá início à Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro – NIRN, ainda em andamento. Algumas

---

4 O escritor, em conjunto com Aldizio Figueiras, em 1975, encenou o teatro ritual baseado no mito Desana, portanto, é o primeiro leitor não indígena de quem se tem notícia que foi esteticamente tocado pela narrativa.

5 Luiz Lana passou a ser conhecido no mundo, realizou uma exposição de seus desenhos em Estolcomo e o livro foi traduzido para os idiomas castelhano (s/d) e italiano (1986) (ANGELO, 2016, p. 242).

partes do livro compõem o *corpus* a que nos dedicamos, a “Primeira parte: Origem do Mundo”; a “Segunda Parte: Origem da Humanidade”; e a “Terceira parte: A viagem por terra dos Pamurimahsã”, selecionadas porque nelas se encontra a narrativa cosmológica de origem dos seres e do universo. Hoje, a Coleção conta com nove títulos referentes às narrativas e saberes dos povos Desana, Tukano, Tariano e Baniwa, todos habitantes da bacia do Alto Rio Negro. Os três primeiros, moradores da bacia do rio Uaupés e o último, habitante do Rio Içana e seus afluentes Cuiari, Aiairi e Cubate.

A denominada região do Alto Rio Negro (ou Noroeste amazônico) conta com habitantes de 27 etnias, falantes de línguas das famílias Tukano Oriental, Naduhup (antigamente chamada de Maku), Aruak e da língua geral, o Nheengatu. Simultaneamente à diversidade linguística e à poliglossia, os povos compartilham elementos da cultura material, da organização social e da cosmovisão que articula seus mundos. O núcleo da narrativa cosmológica acerca da origem do mundo e da humanidade, tal como é narrada pelos Desana-Kehíri, é comum à maioria dos povos indígenas que habitam o Alto Rio Negro. Nas palavras do antropólogo Geraldo Andrello:

A distribuição desses grupos falantes de línguas da família tukano pelo Papuri e alto Uaupés remonta à viagem da cobra-canoa dos ancestrais, motivo comum a todas as versões da mitologia dos povos tukano orientais do Uaupés, que subiu pelas águas em sentido leste-oeste em busca do verdadeiro rio de leite, um lugar destinado desde o início dos tempos para a fixação de uma verdadeira humanidade (ANDRELLO, 2010, p. 11).

A origem é contada por vários povos e clãs nos diferentes volumes da referida coleção, em narrativas que diferem umas das outras, mas possuem linhas de força comuns. Isto é, a narrativa da origem do mundo e dos seres, tal como a compreendem as memórias vivas da história de cada povo e a composição genealógica e de poder dos grupos, carrega especificidades da etnia e do clã cujos membros narradores assinam a obra, ao passo que veiculam determinado núcleo narrativo comum que se refere à Canoa da Transformação e ao processo de construção-conquista da humanidade pelos primeiros seres.

Há um embate, diálogo ou debate entre as publicações da Coleção NIRN. A partir da primeira obra Desana, outros povos produziram sua própria narrativa da origem do mundo e da humanidade, o que implica também que cada povo desenha a seu modo o mapa de poder entre os povos e os clãs distribuídos pela ampla região. Curiosamente, os livros enfrentam-se também como objetos que são, o que será abordado adiante.

A seleção do texto da edição Desana de 1995, para estudo, se deu justamente pelo fato de inaugurar e motivar outros volumes da Coleção

NIRN, e pelo incentivo que promoveu, de outras publicações, por grupos que dela não participam. Segundo Andrello:

[a] nova coleção não responde apenas à necessidade em geral apontada de se registrar conhecimentos que podem desaparecer – ou que necessitam de algum tipo de proteção. Entre outras hipóteses, parece plausível afirmar que, como trataremos adiante, o uso da escrita e dos préstimos dos antropólogos para produzir livros vieram, de fato, a se prestar para a atualização de diferenças entre clãs tukano, desana, tariano e outros, ao longo de um processo histórico em que as práticas rituais que criavam as ocasiões para a reiteração das diferenças sociais a partir de falas e diálogos cerimoniais foram progressivamente abandonadas (ANDRELLO, 2010, p. 7).

As obras que compõem a Coleção acabam por desempenhar um papel identitário, antes reiterado pelos rituais e cerimônias. Elas têm a particularidade de trazerem à tona antigas relações de poder entre os povos e os clãs, assentadas nas narrativas míticas de origem do mundo e da humanidade, presentificando-as, ou alterando-as, a depender dos interesses políticos em jogo na contemporaneidade e desde uma perspectiva sempre regional.

Em alguns momentos deste trabalho será necessário fazer referência à primeira edição do livro *Antes o mundo não existia*, de 1980, que pretendeu revelar narrativas diversas das contidas na obra do antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff intitulada *Desana*, de 1968, cujo informante foi Antonio Guzman, membro do povo Desana residente na Colômbia. A primeira edição impulsionou discussões dentro e fora do Brasil. A publicação da segunda edição, por sua vez, como um desdobramento do processo deflagrado pela primeira, incide decisivamente para o fenômeno que, neste texto, é referido como mito escrito – hoje comum aos povos na região do Noroeste amazônico e de outras partes das terras baixas sul-americanas – que se desdobrou em variados processos de escrita, em inúmeras publicações, além de uma série de estudos dedicados ao processo de colocar narrativas orais no papel e sua publicação e difusão para públicos que estão além das aldeias.

### A narrativa de origem

Segue-se, primeiramente, uma breve apresentação do mito escrito intitulado “Origem do mundo e da humanidade”, presente nas três primeiras partes do livro *Antes o mundo não existia* selecionadas: a “Primeira parte: Origem do Mundo”; a “Segunda Parte: Origem da Humanidade”; e a “Terceira parte: A viagem por terra dos Pamurimahsã”, registrando-se alguns modos possíveis pelos quais os leitores não indígenas podem ser tocados durante a leitura, sem reflexões teóricas propriamente ditas nesse primeiro momento.

O mito escrito narra a viagem da Cobra-Canoa como o trajeto empírico que os seres atravessaram até chegar à sua condição de humanos, em termos físicos e extra físicos. A narrativa inicia com Yebá B̄uró, a avó do universo, que se cria misteriosamente, em um tempo em que só há escuridão. Ao início da obra lê-se:

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. Isso aconteceu no meio das trevas. Ela apareceu sustentando-se sobre seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um quarto. Esse quarto chama-se Uhtâboho tribu, o “Quarto de Quartzo Branco”. Ela se chamava Yebá B̄uró, a “Avó do mundo” ou também, “Avó da Terra” (EHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 19).

Não se trata de criação absolutamente autônoma e solitária. O que o leitor encontra no caso da avó do universo é o auxílio de seres não humanos, outros-que-humanos<sup>6</sup>, aqueles que a cultura ocidental conhece como objetos, no processo de autocriação dessa mulher: bancos, suportes de painéis, cuias, e alguns vegetais como pés de maniva e ipadu<sup>7</sup>, assim como alguns derivados deles, como a tapioca e os cigarros. Note-se que esses objetos e vegetais prístinos participam da criação de si mesmos levada a efeito pela avó do universo (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 20), sem que o texto contenha alguma pista acerca da origem deles. Adiante, o leitor tomará conhecimento, também, que essas coisas eram invisíveis

Ainda quando tudo é escuridão, apenas há luz no quarto de quartzo branco da avó do universo. Em seguida, Yebá B̄uró pensou sobre o mundo e enquanto pensava fez uso do ipadu e do cigarro, seu pensamento tornou-se uma grande esfera, um balão que acolheu toda a escuridão, recebendo dela o nome de Maloca do Universo. Assim foi criado o mundo e acima do balão apareceu, ainda, uma torre (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 20).

Dando continuidade ao processo, a mulher dedicou-se a pensar em pessoas que ocupassem a Maloca do Universo, então transformou o ipadu em cinco homens-trovões, os “Avós do Mundo”, a quem ela chama irmãos e a quem deu quartos específicos. Acima dos cinco quartos dos Trovões havia um sexto quarto, denominado Funil do alto, o fim do mundo, localizado na torre mencionada anteriormente, e que era ocupado por um grande morcego (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 20-21).

---

<sup>6</sup> A denominação refere-se a “other-than-human beings” adotada por Marisol de la Cadena em *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (2015). Aqui, serão utilizadas as denominações outros-que-humanos e não humanos para referir-nos a elementos que ocidentalmente conhecemos como vento, chuva, animais, vegetais, espíritos, seres extranaturais (como o boto por exemplo) e objetos, entre outros componentes do “mundo natural”.

<sup>7</sup> Designa o pó preparado pelo esmigalhamento de folhas de coca torradas.



A luz era restrita aos quartos, no mais só havia escuridão. Aos trovões, Yebá Buro deu a tarefa de criar os rios, a humanidade e a luz, mas fracassaram, tendo criado apenas os rios, para grande contrariedade de sua progenitora. Daí a necessidade de criar um ser que a obedecesse e realmente assumisse a tarefa de criar a humanidade. A avó do mundo pensou sobre isso, tomou ipadu e fumou cigarro novamente. Da fumaça de seu cigarro, formou-se  $\text{Umukosurāpanami}$ , o Bisneto do Mundo, referido como Yebá Gōām $\text{ṁ}$ , que significa o demiurgo da Terra ou demiurgo do mundo, aquele que dará prosseguimento à obra iniciada pela mulher (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 23-24).

Após levantar seu bastão cerimonial até o topo da torre, o bisneto do mundo que surgira sem corpo, nomeado Yebá Gōām $\text{ṁ}$ , contará com o concurso da avó do mundo para criar o sol. Iluminada a escuridão, uma das tarefas não realizadas pelos cinco Trovões, o Bisneto do Mundo receberá, dessa vez, a colaboração do terceiro Trovão,  $\text{Umukoñehkṁ}$ , o único dos avós do mundo a não ficar enciumado com seus feitos. Para poder agir a favor de Yebá Gōām $\text{ṁ}$ , o terceiro Trovão tomou a providência de amansar seus irmãos Trovões com ipadu e cigarro, elementos que os sustentavam (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 24-25).

Até aqui, além da cuia, do pé de maniva, do ipadu e do banco, o bastão mostra-se poderoso e indispensável para o trabalho do Bisneto do Mundo. Os objetos eram invisíveis e o bisneto do mundo formou-se da fumaça do cigarro, sem corpo, portanto também ele invisível. A invisibilidade está lado a lado com o poder, os seres-objetos invisíveis e o ser invisível mencionados são todos poderosos, os primeiros participaram da criação da Avó do universo, do Bisneto do Mundo e do Sol, e o segundo será o responsável ainda por muitas criações posteriores.

Na sequência, segundo o mito escrito, Yebá Gōām $\text{ṁ}$  criou vários paris<sup>8</sup> em que Yebá Buro depositou sementes de tabaco e o leite que tirou de seu seio esquerdo. O Bisneto do Universo, com o objetivo de chegar à casa do terceiro Trovão, subiu com os paris elevado pelo bastão, conhecido como osso de pajé. Ao subir, ele foi cortando o espaço em camadas sobrepostas às quais o texto refere como níveis ou graus. No nível mais alto está o sol que já havia sido criado, iluminando todas as outras camadas. Na primeira camada encontra-se o quarto da Avó do Mundo, chamado “Quarto de Quartzo Branco”; acima dele, na segunda camada, o quarto denominado “Quarto de Pedras Velhas”; e na terceira camada, em que vive a humanidade, o “Quarto de Tabatinga Amarela”. Na quarta camada encontra-se o “Andar dos Brincos do Sol”, e na quinta camada localiza-se a Maloca do Terceiro Trovão, a quem os atores do mito recorrem (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 25-26).

---

8 Paris são esteiras de palha tecidas à mão.

Diversa de parte significativa das tradições, entre elas a judaico-cristã, a narrativa mítica Desana situa a mulher, a avó do mundo, como ser primeiro, pois a partir de seu pensamento e de seus atos o mundo e a humanidade vêm à existência. Também concede aos seres que, aos olhos do leitor ocidental parecem objetos, anterioridade em relação aos outros seres, e potência para que se transformem ativamente durante o processo de conquista da humanidade. Em sentido complementar, as relações entre os objetos e os corpos também serão abordadas.

Quando Yebá Gõãmũ alcançou a casa do Terceiro Trovão, também chamado Avô do Mundo, encontrou-a fechada a princípio, porque o Trovão estava, primeiramente, amansando tudo que havia no interior da casa para, em seguida, abrir a porta. Nesse exato momento surgiu ʘmũkomah-sũ Boreka, que é como um irmão para o Bisneto do Mundo e será o ancestral poderoso dos Desana (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 27). Yebá Gõãmũ e Boreka adentraram juntos à maloca do Terceiro Trovão e o que se passou em seguida é, no mínimo, inquietante:

Ao entrar, o Bisneto do Mundo exclamou: “Sów!” É uma saudação de quem chega ao dono da maloca. E continuou dizendo: – “ʘmũkoñehkũre mahsakarimahsũ”, isto é, “Eu sou o homem que veio visitar o Avô do Mundo”.

O terceiro Trovão respondeu: – “Sim, Bisneto do Mundo!”

Ele respondeu do fundo da maloca, não veio até a porta para saudá-los. Em primeiro lugar veio o seu cigarro, a seguir o ipadu e, em terceiro lugar, o ipadu feito com tapioca. Essas coisas vieram por si mesmas para cumprimentar o Bisneto do Mundo. Vieram uma por uma, chegaram à presença dele, pararam um pouco e voltaram ao quarto do Trovão (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 27).

Como se vê, os seres/objetos/vegetais foram os primeiros a receberem o Bisneto do Mundo. O poderoso Terceiro Trovão, por sua vez, apenas fala ao fundo, mas não é visto pelos visitantes de pronto. No momento posterior, quando os seres/objetos/plantas voltarem ao quarto, então, sim, o Avô do Mundo cumprimentará seus visitantes.

A passagem transcrita é o início de uma das partes mais importantes da narrativa, pois os seres/objetos/plantas não foram animados por alguma força superior ou mágica, eles simplesmente são agentes e logo mais seu protagonismo será decisivo para que a humanidade possa vir a existir. Sigamos a narrativa em mais um trecho:

Estendeu então o pari no chão e, com a mão, apertou sua barriga. Sairam-lhe então pela boca as diversas riquezas que caíram sobre o pari. Eram acangataras e outros enfeites de penas, colares com

pedra de quartzo, colares de dentes de onça, placas peitorais, forquilhas para segurar o cigarro. Ele fez isto na vista do Bisneto do Mundo. Quando acabou de despejar tudo, o Trovão disse: – “Eis as riquezas, meu Bisneto! Quando voltar lá, você faça assim mesmo!”.

E ensinou-lhe os ritos que deveria realizar.

No mesmo instante, todas as riquezas se transformaram em gente. Eram homens e mulheres que encheram a maloca do terceiro Trovão. Deram uma volta dentro da maloca e tornaram a transformar-se em riquezas. Essas riquezas viriam a ser a futura humanidade. O trovão disse então: – “Procedem dessa forma quando forem colocar as Malocas de Transformação para criar a futura humanidade” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 28).

A cena é paradigmática do que ocorrerá ao longo do processo de construção da condição humana. Em uma sequência de lugares, denominados Malocas de Transformação ou Casas de Transformação, que são “casas de transformar gente”<sup>9</sup> (KEHÍRI, PĀRŌKUMU, 1995, p. 61), a cena se repetirá muitas vezes.

A diferença das novas ocasiões em relação à primeira, ocorrida no interior da Maloca do Terceiro Trovão, reside no fato de que muitas riquezas, ao final da viagem, não mais voltarão à condição de seres/objetos/vegetais. Pois, como refere o texto: “A futura humanidade tornava-se gente e crescia maloca por maloca, assim como a criancinha cresce ano por ano. Assim mesmo acontecia com eles” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 31).

Ainda que o primeiro ser existente tenha sido uma mulher, observa-se que a Avó do Mundo não dá existência às mulheres. Apenas após o encontro de Boreka e Yebá Gõãmũ com o Terceiro Trovão é que a narrativa se referirá à criação das mulheres, e sem a participação da Avó do Universo. O poder virá do Avô do Mundo – o Terceiro Trovão – também referido como homem-trovão, para que Boreka e Yebá Gõãmũ possam criar as mulheres. Elas nascerão do vômito dos dois personagens, provocado pela ingestão de folhas de ipadu.

Yebá Gõãmũ, em seguida, levou consigo todos os seres, objetos, vegetais – denominados como riquezas – recebidos do Terceiro Trovão, para, então, elevar-se à terceira camada do mundo e dar início ao trabalho de formação da humanidade. O texto, então, faz referência à transformação do Terceiro Trovão que, por sua vez, marca o surgimento de Pamũrigah-

---

<sup>9</sup> As casas de transformação são compreendidas como malocas, lugares em que as riquezas – seres/ objetos – se tornam gente, com corpo humano. Cada maloca indica um momento do processo de crescimento do humano, e na obra há menção, por exemplo, à “maloca dos que engatinham”, a segunda casa de transformação criada por Yebá Gõãmũ e Boreka. Para mais informações sobre as casas de transformação, ver Felipe (2018) e Scolfaro (2014), entre outros.

siru, Canoa da Futura Humanidade ou Canoa de Transformação, também chamada por outros grupos Cobra-Canoa:

Levantou-se num grande lago chamado Diáahpikôdihtaru, isto é, “Lago de Leite”, que deve ser o Oceano. Enquanto ele vinha subindo, o terceiro Trovão desceu neste grande lago na forma de uma jibóia gigantesca. A cabeça da cobra se parecia com a proa de uma lancha. Para eles, parecia um grande navio a vapor que se chama Pamurigahsiru, isto é, “Canoa da futura humanidade” ou “Canoa da Transformação” (KEHÍRI; PĀRÖKUMU, 1995, p. 29).

O Terceiro Trovão tornou-se uma grande canoa quando desceu ao mar. Trata-se de uma embarcação que participa do processo de conquista da condição humana, daí sua denominação de Canoa da futura humanidade e Canoa da Transformação. Em seu percurso muitas serão as transformações dos seres, até a forma humana propriamente dita.

Como mencionado anteriormente, o acontecimento da transformação dos seres/objetos/vegetais em homens e mulheres, o que se passou na casa do Avô do Mundo quando Boreka e Yebá Gôâmũ o visitaram, será inúmeras vezes repetido. Assim se lê a primeira repetição no mito escrito:

Umukosurâpanami e Umukomahstũ Boreka, o chefe dos Desana, vieram como comandantes dessa cobra-canoa. Chegaram à maloca do primeiro Trovão, no Lago de Leite. Entraram e agiram segundo as instruções de Umukoñehkũ. Aí, repetiu-se o que havia acontecido na Maloca de Cima: os enfeites tornaram-se pessoas que fizeram um desfile. Deram uma volta dentro da maloca e, depois, voltaram a ser enfeites (KEHÍRI; PĀRÖKUMU, 1995, p. 29).

Enfeites, riquezas, objetos, os termos parecem guardar equivalência, mas não igualdade, isto é, todos eles remetem aos não humanos, outros-que-humanos que estão carregados da potência da condição humana e encarregados de, empiricamente, pelo ritual e pela transformação, proporcionarem o crescimento ou a formação da humanidade. Quer dizer, possibilitarem que a condição de ser humano se realize processualmente em várias cerimônias tendo como ponto de partida a condição aparentemente não humana.

Ocorrem, então, transformações em todas as localidades em que a Canoa da Transformação atraca e os não humanos passageiros desembarcam por um tempo limitado. Segundo a narrativa, a embarcação aportou em 56 Casas de Transformação, referindo-se, em sua maioria, a sítios geograficamente localizáveis às margens do Lago de Leite e dos rios Amazonas, Negro, Uaupés e Tiquié<sup>10</sup>.

10 Ao longo do caminho aquático percorrido pela Canoa de Transformação encontram-se inúmeros petróglifos que assinalam que ali estão as Malocas de Transformação, assim como há inúmeras pedras, margens, corredeiras e

Ao leitor da narrativa de *Antes o mundo não existia* é dado saber que a Cobra-Canoa navegava por baixo d'água, fato incomum para uma canoa no mundo ordinário mas mais que possível para o animal serpente. Que se lembre sempre que a Cobra-Canoa é o Terceiro Trovão transformado e que se observe: em seu bojo ela conduz Boreka, Yebá Gõãmũ e os enfeites, objetos, riquezas e alguns vegetais, cujo fim é transformarem-se em humanos. A Cobra-Canoa é um ser poderoso – possui a condição superior e não humana do Terceiro Trovão, e a condição não humana de ser-embarcação-cobra.

Curiosamente, em seguida, a narrativa inclui nova informação e, em lugar da condição primeira da humanidade encontrar-se nos seres-objetos/vegetais, ela se refere a outra forma inicial. Nas palavras do texto: “A embarcação vinha debaixo da água, como submarino. As malocas também estão debaixo das águas. Tanto é que a humanidade veio como Waimahsã “Gente de Peixe”. Chamamos hoje em dia Waimahsã aqueles que ficaram nestas malocas” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 31). Trata-se de uma outra gente, os Waimahsã, Gente Peixe, aqueles que não passaram pelo processo de transformação e não se tornaram humanos<sup>11</sup>, habitantes das referidas malocas submersas.

Após a viagem por 29 Casas de Transformação, o processo de transformação da humanidade durante a viagem sofrerá uma mudança. Ao rumarem para a 30ª Maloca da Transformação, denominada Maloca dos Cantos, afirma Ūmukosurāpanami: “–“A humanidade já está formada. Encontramo-nos na metade da viagem e é tempo de fazê-la falar” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 33). Na Maloca dos Cantos, o Bisneto do Mundo fará uma cerimônia de criação da língua de cada um dos povos: Tukano, Desana, Tuyuka, Pira-Tapuyo, Barasano, Siriano, Baniwa e a língua dos brancos (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 33).

Em seguida, as primeiras mulheres criadas por Boreka e Yebá Gõãmũ que, lembremos, nasceram dos vômitos deles, darão à luz pela primeira vez. Assim explica-se o nascimento de Gahpimahsũ e a origem dos enfeites: “Uma delas mascarou o ipadu e a outra fumou o cigarro. Aquela que fumou o cigarro deu à luz Gahpimahsũ. A que mascarou ipadu deu à luz às araras, japus e às outras aves que têm penas coloridas. Assim todos poderiam ter bonitos enfeites e penas” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 34).

A primeira mulher, para ter Gahpimahsũ, dispôs diversos trançados de arumã no chão, com várias cores. Enquanto isso, simultaneamente, na

---

bifurcações de rio que, sem que estejam marcados por qualquer sinal humano, também indicam locais decisivos do percurso. Abordaremos também essas assinalações adiante.

11 João Paulo de Lima Barreto, pesquisador tukano, explica que os waimahsã são seres portadores de qualidades e capacidades semelhantes às dos humanos, mas não podem ser vistos, em sua forma humana, por gente comum, apenas pelos kumua e yai, denominados especialistas. Os waimahsã também podem manifestar qualidades de animais e vegetais em determinados momentos (BARRETO, 2013).

Maloca dos Cantos, os trançados penetraram nos olhos da humanidade, o kumu pronunciou o nome de cada um dos desenhos<sup>12</sup> e a aprendizagem continuou. O texto assim se refere à primeira mulher e seu filho:

Ao sentir as dores do parto, suas pernas tremeram. Seu tremor passou às pernas dos homens que se encontravam na Maloca dos Cantos. A seguir, sentiu o arrepio do parto e este atingiu a humanidade que estava naquela maloca. Para esquentar-se, ateou o fogo. Esse calor foi igualmente transmitido a eles (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 35).

Antes de Gahpimahs̄t̄ nascer, a mãe perdeu sangue. O vermelho desse sangue impregnou os olhos da humanidade. Ao nascer a criança, ela cortou o seu cordão umbilical. Na visão dos homens, o cordão umbilical apareceu como pequenas cobras. Depois, a mãe foi lavar o filho, que estremeceu de frio. Esse tremor também alcançou os homens. A seguir, pintou o rosto de Gahpimahs̄t̄ com a tinta vermelha extraída do caraiuru, e também com tabatinga branca, vermelha e amarela. Na visão dos homens apareceram as cores da pintura de rosto da criança (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 35).

O que a primeira mulher fez onde estava, reverberou dentro da Maloca dos Cantos. A mesma reverberação à distância se deu com os desenhos dos trançados. Em seguida, a primeira mulher levou seu filho à Maloca dos Cantos e lá se encontrou com a humanidade.

Consecutivamente, o texto refere-se à vinculação familiar de Tukano e Desana, concedida no exato instante em que o Bisneto do Mundo chamou Boreka de cunhado. Algo semelhante ocorreu com relação aos Desana e aos Siriano. Boreka decidiu chamar os Siriano de primos-cunhados (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 35). E o ancestral tukano Wauro, que mais à frente tomará o lugar de Ūmukos̄rāpanami já em terra, também chamou os Siriano de primos-cunhados. Ambos os ancestrais, desse modo, estabeleceram a possibilidade de laços matrimoniais entre as etnias (exogamia).

Nas cachoeiras do Pari desembarcaram os Barasana, Kaviria, Yepámahs̄ e os Micura, entre outros. Nas palavras da narrativa: “Essas tribos prosseguiram a viagem sozinhas, colocando as suas malocas ao longo do rio. Elas saíram por terra na Cachoeira Comprida, que fica acima da cachoeira de Pari” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 36-37). A partir dali, as etnias passaram a agir de modo a se instalarem no percurso da margem do rio, cada qual com sua maloca. Segundo os narradores:

---

12 São eles: “arugohsori 'quartos de beijus', wahtiyādukkupu 'joelho do diabo', biāñahkori 'cabinho de pimenta', bianhturi 'semente de pimenta', pikaru (losango, sem tradução), wahsuduhpuri 'galhos de árvore wahsu’” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 35).



Aí, pisaram na terra pela primeira vez, porque antes eles vinham debaixo da água com a Canoa da Transformação. O Bisneto do Mundo ia dividindo-os à medida que estavam saindo para a superfície da terra. Eles saíram por si mesmos. Por isso, na Cachoeira de Ipanoré vêem-se os buracos da sua saída, na lage de pedra. A Canoa da Transformação ficou no fundo da água, não veio à tona. Somente eles é que saíram à superfície da terra.

Cada um saiu acompanhado de sua mulher. Colocaram-se em filas na terra. O primeiro a sair foi o chefe dos Tukano, que se chama Doethiro, sendo mais conhecido como Wauro. Ele é o chefe de todos os Tukano (...).

Em segundo, saiu ʘmukomahsʘ Boreka, o chefe dos Desana. São estes dois que levaram as riquezas que o Bisneto do Mundo tinha pedido ao Avô do Mundo na Maloca de Cima (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 38-39).

Percebe-se a ênfase dada ao que estipula a hierarquia entre os povos, a sequência das saídas dos chefes, primeiramente dos Tukano, Doethiro, e em seguida dos Desana, Boreka, e o fato de que serão os portadores das riquezas que lhes foram dadas pelo Terceiro Trovão. Riquezas muito poderosas que agenciam existências e conferem poder aos seus donos.

Em seguida, o mito faz uma remissão ao início de sua narrativa, ao que parece, com o objetivo de novamente explicar ao leitor o movimento processual de conquista da condição de humanidade pelos objetos.

Como foi dito no começo, a humanidade estava dentro das riquezas, dentro dos adornos, como a galinha está dentro do ovo. Quando a galinha sai, ela deixa a casca. Pois, a mesma coisa aconteceu com eles! Já vimos que a humanidade foi se transformando de maloca em maloca. Sabemos que eles estavam crescendo e que eles saíram de dentro das riquezas, como o pintinho saiu do ovo. Por isso, as riquezas são deles, porque eles cresceram nelas. E é por isto que Wauro e Boreka tomaram para si essas riquezas, chamadas agora Pamuribuya “Enfeites de Transformação” e depois as distribuíram (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 39).

Percebe-se, no excerto transcrito, um tipo de explicação em meio à narrativa, com o intuito de fazer com que o leitor compreenda que os humanos estavam no interior – em potência ou virtualmente – dos seres/objetos/vegetais e, a cada vez que chegavam a uma Casa de Transformação, esses potencialmente humanos iam se tornando um pouco mais humanos. A condição de humanidade e a condição artefactual e vegetal parecem mutuamente intrínsecas, algo inquietante para o leitor ocidental, por certo.

A narrativa não é clara em relação à distribuição dos bens por Wauro (Doethiro) aos Tukanos e por Boreka aos Desana: sabe-se apenas que são bens eternos, portanto, continuariam empírica e/ou simbolicamente de

posse desses povos. O mito escrito se refere ao fato de o Bisneto do Mundo ter dado aos antigos o poder de não guerrear, e o leitor imediatamente questiona qual seria a origem da guerra. Se o mito escrito está a contar a origem dos seres e do mundo, de onde, então, teriam surgido as guerras? O texto logo desvanecerá a dúvida:

O sétimo a sair foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo disse-lhe: – “Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar as riquezas dos outros. Com isso, encontrará dinheiro” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 40).

Fazedor de guerras, o homem branco é portador da arma de fogo, portanto, está munido de máquina mortal em seu percurso de destruição e morte. São Gabriel da Cachoeira é cidade pacífica; sua população é composta, em sua maioria, de cidadãos indígenas, que se mudaram dos altos cursos dos rios Tiquié, Uaupés, Negro e Papuri, principalmente. Por sorte, o Branco seguiu para o Sul e não o fez sozinho: acompanhou-o o padre, o oitavo a sair da Cobra-Canoa, com um livro em punho (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 40).

A seguir, o leitor encontra um momento narrativo que se refere ao surgimento de um ser aparentemente bastante diferente dos outros cuja origem vinha mencionando. Trata-se de Whati, um ser espiritual que existe na mata. E o texto silencia a seu respeito, apenas o anuncia deixando claro que não se trata de gente. Depois disso, a Canoa de Transformação segue sua viagem até o Lago de Leite, local de onde havia partido. O Terceiro Trovão, então, sobe à sua Maloca e o Bisneto do Mundo o acompanha. O restante da narrativa se dedicará a contar ao leitor como foi a viagem dos povos por terra, já sobre a superfície do solo (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 40-41).

Segundo a narrativa, “este é o mito da criação da humanidade. Porém, este mito é somente o início de muitos outros” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 43). Há um alerta, na narrativa, de que a obra de *Ūmukosurāpanami* não permaneceu para sempre. Dada a ocorrência de cataclismos, por três vezes ele teve que fazer novamente seu trabalho. Com os três cataclismos, três grupos da humanidade pereceram, e o quarto grupo supostamente somos nós, os viventes de hoje. Ao final do trabalho com o quarto grupo, *Ūmukoñehkt* anunciou o encerramento: “– Está dando muito trabalho recomençar tudo de novo”. E dirigindo-se ao quarto grupo, que somos nós, ele complementou: “–Agora, eu os deixo em paz. Não vou mais castigá-los.” (1995, p. 44).

Os cataclismos são narrados no “Mito dos três cataclismos”, na continuidade da obra *Desana* que conta, ainda, com várias outras narrativas de grande riqueza, como o “Mito de origem da Noite”; o “Roubo das flautas sagradas pelas mulheres”; “três mitos sobre Buhtari Göãmã, o Demiurgo Indo-

lente”; o “Mito de origem da mandioca”; o “mito de Gãipayã e a origem da pupunha”; o “mito de Agãmahsãpu”, seguido do “mito dos Diroá e dos Koáyea”; o “Funeral dos Antigos dos Umukomahsã”; o “Mito da morte de Boreka”; a “Profecia dos Antigos”; o “Mito dos Namakuru”; o “Mito de Wahtipepuridia-poaku, o Espírito de Dois Rostos”; e o “Mito de Wahsu ‘Avental de Tururi’ e de Wahti Gurabemani, o Espírito Sem Cu” (KEHÍRI; PÃRÕKUMU, 1995).

### Perguntas do mito escrito ao leitor

Como ler essa narrativa? Construiu-se, ao longo das páginas anteriores, uma apresentação linear, ainda que breve, de um texto que, todavia, convoca o leitor a sair da linearidade e da sucessividade dos acontecimentos e experiências. Vale lembrar que o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1987), ao retomar, em *Mito e Significado*, a relação que estabeleceu entre mito e música em obras anteriores, identificando a similaridade entre o mito e a partitura musical, acaba por fazer uma recomendação ao leitor:

[...] é impossível compreender um mito como uma sequência contínua. Esta é a razão por que devemos estar conscientes de que se tentarmos ler um mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal, ou seja linha por linha, da esquerda para a direita, não poderemos chegar a entender o mito, porque temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História. Portanto, temos de ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical, pondo de parte as frases musicais e tentando entender a página inteira, com a certeza de que o que está escrito na primeira frase musical da página só adquire significado se se considerar que faz parte e é uma parcela do que se encontra escrito na segunda, na terceira, na quarta e assim por diante. Ou seja, não só temos de ler da esquerda para a direita, mas simultaneamente na vertical, de cima para baixo. Temos de perceber que cada página é uma totalidade (1987, p. 53-54).

Aproximar-se da totalidade a que o antropólogo se refere traz dificuldades ao leitor ocidental. A despeito da similaridade com a partitura musical, tal como o antropólogo francês propõe, ainda que o leitor leia cada página do mito escrito como uma partitura, preservando, desse modo, o ritmo e a simultaneidade – o que o antropólogo francês chamou de “dupla leitura” –, a leitura não parece que construirá a interpretação do mito sem equívocos e ambiguidades. O mito escrito, cuja disposição se dá pela linguagem sucessiva, não se limita a ela, ainda que dependa dela, claro, para que o leitor se lhe aproxime.

A que gênero literário a narrativa se vincula? Coerentemente, Lévi-Strauss alerta sobre a necessidade de não atribuímos ao mito a qualidade de relato fantástico, quando se trata do esforço em compreender a História que os indígenas estão contando e escrevendo. Em suas palavras:

[...] a minha impressão é que, estudando cuidadosamente esta História, no sentido geral da palavra, que os autores índios contemporâneos nos tentam dar do seu passado, não a considerando como um relato fantástico, mas antes investigando com bastante cuidado, com a ajuda de uma arqueologia de salvamento – escavando os sítios referidos nas histórias –, e tentando, na medida do possível, estabelecer correspondências entre diferentes relatos, verificando o que corresponde e o que não corresponde, talvez possamos no fim deste processo chegar a uma melhor compreensão do que é na realidade a ciência histórica (1987, p. 50-51).

Acrescente-se que, escavando sítios e não considerando o mito como fantástico, os leitores estarão se esforçando para se manterem sincrônicos ao mito. No desenvolvimento deste texto trataremos, ainda, do desdobramento do mito escrito dos Desana na paisagem que acompanha os rios pelos quais viajou a Canoa da Transformação. Na aparente paisagem natural – aparente, ao menos, do ponto de vista ocidental-naturalista – encontram-se as Casas de Transformação, conhecidas pelos viajantes que conheceram o caminho percorrendo-o ou a ele se transportando xamanicamente, sem que tenham movido seus corpos.

Para o campo dos Estudos Literários resta a tarefa de refletir sobre tais mitos escritos, perguntar em que medida podem ser tomados como “literatura” a partir das variadas concepções de literatura tradicionalmente estabelecidas, uma vez que o conceito e a instituição Literatura integram a tradição cultural de matriz ocidental. E, no caso específico do mito Desana trata-se de mito que pulsa no cotidiano desse povo que habita o Alto Rio Negro, com verdades e valores que ainda são presentes em suas ações, rituais, memória e história. Não se trata de mito que não mais vigore culturalmente, forma escrita que teria deixado de ser contada por narradores e apreciada por ouvintes ainda vivos.

Exceptuadas as concepções de literatura mais abrangentes e democráticas<sup>13</sup>, que nos permitem reconhecer o texto indígena como literatura, há que se enfatizar um dos sentidos históricos mais contundentes da for-

---

13 Por exemplo, as concepções de literatura tal como as discute o crítico literário Terry Eagleton na Introdução de *Teoria Literária: uma introdução* (2003); e o modo como o escritor Jorge Luis Borges compreende a literatura em *Notas sobre (hacia) Bernard Shaw* (BORGES, 2007, p.182-183), ensaio de *Otras Inquisicones*. Ambas as perspectivas reservam papel decisivo ao leitor; ele é em última instância quem diz o que é literatura. Isto, claro, sem mencionar a *Estética da Recepção*, inaugurada em 1967 por Hans Robert Jauss. Também os *Estudos Culturais* se apóiam em uma aceção de literatura bastante democrática, em que os escritores excluídos dos cânones e da sociedade são os donos da voz, como os negros, as mulheres e os homoafetivos, assim como os produtores de literatura oral.

mação da literatura no Brasil. Uma literatura que nega os textos orais existentes nas terras invadidas pelos colonizadores e impõe padrões estéticos europeus como critério para inserção das obras na história da literatura brasileira, além de, evidentemente trabalhar para a colonização do mundo indígena ao lado da Coroa. Vejamos um pensamento do escritor e antropólogo Antonio Risério que se encontra com nossa preocupação:

O mundo indígena foi desestruturado pela ação conjugada de padres e capitães. Eram trabalhos complementares. Os soldados do Rei cuidavam da desestruturação política, social e econômica dos grupos tribais, cabendo aos soldados de Cristo a parte da desintegração espiritual, pela supressão de um pensamento indígena milenar e a imposição de um novo imaginário. A literatura desempenhou papel importante nesse contexto, empregada sistematicamente no trabalho catequético que procurava fazer do índio um europeu, a fim de integrá-lo na ordem social que então se implantava. Assim começa a literatura no Brasil – forma cultural européia praticada por agentes da coroa lusitana (RISÉRIO, 1993, p. 50).

Literatura europeia e imaginário, também europeu, foram as boas novas trazidas pelos padres, e cada vez que usamos esses termos a carga semântica histórica os acompanha. Não podemos refazer literatura ou refazer imaginário, isso supõe que literatura e imaginário seriam bons conceitos, potentes para se repensar o mundo originário dos povos indígenas, anterior ao contato, e que a refazenda da significação de tais conceitos poderia modificá-los. Quando, de fato, a primeira acepção da palavra literatura permanece como em um palimpsesto, como uma instituição baseada na ideia de produção de uma sociedade da escrita. E imaginário, por sua vez, remete a coisas e fenômenos que se separam, ao menos em um primeiro momento, dos supostos reais; ao passo que os mundos indígenas são reais e as coisas e fenômenos, invisíveis, sobre ou extranaturais que neles existem, realmente existem, sem que seja necessário separá-los em um território chamado imaginário. Portanto, tenhamos em mente que o mito escrito não coincide com todas as concepções de literatura existentes e nem é produção do imaginário, antes sendo constitutivo das realidades e reflexões a respeito delas.

O mito trata de fatos passados e, nesse sentido, cria uma interface com a história que é, a princípio, história oral. Pergunta-se: escrever um mito significaria apagá-lo da tradição oral? Todas as vezes que se escreve o mito, ele se torna apenas objeto do texto escrito? Ao que indica a existência dos mitos vivos publicados, escrevê-los equivale antes a propagá-los e assegurar-lhes algum tipo de sobrevivência, textual e para além dos narradores. O que resulta em uma direção se o mito é pulsante e em outra quando o mito não mais inspira, explica ou motiva as relações sociais, como acontece,

por exemplo, no caso de povos já extintos que tiveram suas narrativas eventualmente coletadas. No primeiro caso, a narrativa não deixa de contar com narradores vivos, kumua e pajés, e ouvintes atentos. No segundo caso ocorre uma mudança de natureza. Há mitos que seguem transmitidos pela oralidade em meio social quando já estão escritos, portanto sua sobrevivência não é simplesmente como elemento textual, temática, assunto ou mote, eles permanecem presentes nas práticas sociais como exemplos e como diretrizes, em um sentido geral, das ações humanas. Enquanto outros, que não mais pulsam na vida das comunidades indígenas, tornam-se relatos sem implicações na vida social, mas ainda portadores, de certa forma, de conhecimentos tradicionais – de informações sobre seus antigos contadores e ouvintes. Uns e outros são profícuos na provocação de processos de aprendizagem por parte dos leitores; entretanto, sua área de abrangência e o modo como os leitores deles se aproximam são diversos em um e outro caso.

Segundo Ribeiro, a narrativa de *Antes o mundo não existia* provoca admiração na medida em que foi realizada uma transposição “de uma narrativa oral sacra para um texto escrito secular, ilustrando-o com desenhos explicativos” (1995, p. 30). Haveria que se discutir, em outra ocasião, a que tipo de desenho podemos nos referir quando pensamos nas imagens que acompanham o texto (MENENDEZ, 2009). De todo modo, os desenhos demonstram o espectro multimodal do texto<sup>14</sup>.

O mito vivo e escrito demonstra a excepcionalidade das obras levadas a efeito por seres que, do ponto de vista ocidental, são sobrenaturais ou extranaturais, e outro aspecto relevante diz respeito à possibilidade de compreender o estado atual do mundo e da humanidade por meio do mito. Vimos que no mito Desana os ancestrais dos vários povos ou etnias navegaram a bordo da Cobra-Canoa, e que seu ponto de origem é o mesmo; os povos indígenas de hoje possuem uma relação intrínseca com sua origem ancestral, de modo que o mito escrito Desana, assim como o Tukano e o Tariano, lança luz sobre a vida hodierna dos habitantes do Alto Rio Negro.

No mito encontra-se como se deve agir para reafirmar o mundo uma vez criado, de modo a mantê-lo na existência. Se os ascendentes uma vez agiram assim, assim deve ser feito de novo e de novo: o que Lévi-Strauss chama de “respeito à tradição”, expressão clara das historicidades não lineares, não progressivas ou não cumulativas de muitas sociedades mundo afora (LÉVI-STRAUSS, 1997). Se Yebá Buró fumou o caapi e fez uso da forquilha, da cuia e do banco, assim deve fazer o kumu e o pajé de hoje em dia para chegarem a bom termo em seus atos curativos, e de proteção e iniciação, que seguem realizando em favor de suas comunidades.

---

14 Sobre a multimodalidade como algo próprio da textualidade indígena e que exige várias estratégias de leitura, ver Janice Cristine Thiél (2013).

Sabemos pelo mito escrito Desana que os ancestrais fundaram suas malocas em determinados locais, geograficamente identificáveis, e sabemos, através da etnografia, que os clãs descendentes de alguns povos neles ainda vivem; que a condição humana foi adquirida paulatinamente em cada etapa da viagem em que os seres/objetos/vegetais desembarcavam e se transformavam temporariamente em humanos; e, assim, aprendemos que não aperfeiçoaram uma natureza, antes conquistaram, construíram ou adquiriram uma condição.

O leitor toma conhecimento, ainda, que um ser feminino criou o universo e presidiu a criação da humanidade, Yebá Bwó, que contou com o consórcio dos seres que ela já havia criado e a quem confiou a tarefa de criar os habitantes do universo, desde as primeiras mulheres que dão à luz a frutos diferentes – de uma nasce Gahpimahst, de outra nascem aves de plumagens coloridas. São muitas as origens reveladas ao longo do mito. É possível perceber também, entre outras coisas, o papel fundamental do Terceiro Trovão transformado em Cobra-Canoa e como ela consegue serpentear primeiramente de modo submerso e só posteriormente à superfície da água, de forma que proporciona o deslocamento necessário para que a condição humana seja, passo a passo, experienciada e formada.

Longe de referir-se a uma realidade ilusória ou à mentira ou falseamento, o mito, a despeito de seu sentido se redimensionar o tempo todo e a cada vez que é contado, de modo que jamais é totalmente esclarecido, carrega verdade e realidade. Lévi-Strauss, em sua perspectiva estruturalista de leitura, que apanha muitos mitos, de povos diversos, e descobre neles elementos comuns e diferenças decisivas, afirma a verdade que há nos relatos. Segundo o pesquisador: “[...] poderíamos pensar que é impossível que dois relatos que não são idênticos, nem o mesmo, possam ser verdadeiros ao mesmo tempo, mas apesar de tudo eles parecem ser aceites como verdade [...]” (1987, p. 50-51). Aí está algo que a lógica apoiada no princípio de identidade e da não contradição jamais pode entender sem imputar incoerência. Parece que o leitor ocidental terá que ter muito cuidado e desprover-se de uma boa parte de seus instrumentos habituais de leitura para encarar a mitologia.

Percebe-se, ainda, que além do mito vivo no seio social ser exemplar e veicular uma história excepcional no caso dos Desana, o mito vive simultaneamente por meio de relações sociais e através de um texto. O texto escrito não oblitera o (texto) vivido e ainda permite acesso a novos conhecimentos, fazendo ruir uma acepção de escrita como destruição da tradição oral, temor difundido quando as primeiras narrativas míticas passaram a ser escritas e publicadas – em muitos casos, note-se, de passagem, a pedido dos próprios indígenas!

Com o livro *Antes o mundo não existia* o leitor tem acesso ao mito por apenas uma mediação, um texto escrito, narrado oralmente e em seguida



transcrito. Hoje ainda há alguns kumua que podem ser informantes em pesquisas etnográficas, e então será possível saber mais sobre o pré-texto e identificar transformações operadas pela escrita.

O leitor de fora das comunidades indígenas do Alto Rio Negro finalmente passa a ter ciência que as culturas da região são culturas vivas e dinâmicas. Segundo o antropólogo inglês Stephen Hugh-Jones:

To an external, nonindigenous audience, (and with reference to the general arena of calls for cultural autonomy and self-determination by indigenous movements in Brazil and beyond) these books of myths and histories assert that, despite their relative lack of visible signs of indigenous identity, Upper Rio Negro peoples are indeed indigenous peoples with a living indigenous culture. The sheer number of volumes in the series, the common format, and the common trademark as the *Coleção Narradores Indígenas do Alto Rio Negro* all serve to reinforce this message (HUGH-JONES, 2019, p. 139).

A Coleção NIRN, nesse sentido, afirma e reafirma a vida da cultura e do mito entre os Desana, Tukano, Siriano e outros povos no Noroeste amazônico. Seu papel é visibilizar a vida indígena, tão desconhecida dos brasileiros, e mostrar-lhes onde nasceu o mundo, como isso se deu e o que ocorreu em seguida, desde um ponto de vista radicalmente distinto daquele esposado pela ciência ocidental moderna.

Há algumas considerações de Nicolau Sevcenko, a respeito do papel do xamã como narrador oral dos mitos, que podem ser somadas à nossa reflexão sobre a nova forma do mito Desana, a forma escrita. O historiador refere-se à narrativa oral nos seguintes termos:

A narrativa é uma performance integral, desencadeada e centrada pelo xamã, ela se torna comunitária; sendo coletiva, se torna irresistível. A narrativa não é uma exposição do assunto, é o modo supremo da experiência de vida. Através dela o mito se torna rito e a cerimônia, uma suspensão do tempo, evasão do espaço e libertação dos frágeis limites do corpo mortal e carente. O fragmentário se torna uno, o efêmero, eterno e o contingencial, revelação (SEVCENKO, 1988, p.126).

Chama atenção que, a partir de uma performance individual do xamã, a narrativa mítica se torne coletiva e pulse como experiência de vida. Mais intrigante, ainda, é perceber como uma contação de histórias desencadeia atos que promovem efeitos em seus ouvintes, como a superação dos limites corporais e a superação do efêmero.

Entre os Desana e outros povos, a despeito da diminuição do número de xamãs, permanece, ainda, a prática do benzimento pelos kumua com a

enunciação de trechos das narrativas míticas, pois que o texto carrega conhecimentos sagrados e poderosos – as palavras, como se sabe, têm poder –, embora não deixe de portar também mensagens cotidianas. A expressão oral sempre o fez a partir da memória e agora o faz também a partir da enunciação do mito escrito.

O mito escrito em *Antes o mundo não existia*, porque escrito, passa a ser acessível a todos em termos textuais. Não é preciso que o leitor seja indígena, nem que viva na região do Alto Rio Negro: o livro foi reproduzido em gráficas e hoje encontra-se em muitas bibliotecas e livrarias em nosso País e fora dele. Mas o amplo e irrestrito acesso à publicação é o suficiente para que o leitor compreenda o mito esotericamente e experimente efeitos de verticalidade, tal como sugerem as reflexões de Sevcenko anteriormente transcritas?

Muitas são as investigações etnográficas em torno do mito da Cobra-Canoa ou Canoa de transformação, por exemplo, assim como das Casas de Transformação, do percurso pelo oceano, do lago de Leite e dos rios Tiquié, Uaupés e Papuri, além da cachoeira de Ipanoré. Está claro que o leitor tem em suas mãos uma nova experiência de leitura. Ao que tudo indica, não é a mesma relação que se trava entre um indígena da etnia Desana e o mito vivo, mas também, se se trata de um leitor minimamente alerta, não é o estatuto da ficção que convida o leitor à narrativa.

Todavia, note-se que se o leitor tem em suas mãos uma nova experiência de leitura, isso não quer dizer que ele agora participa da seara dos kumua, xamãs e pajés, e nem mesmo daquela dos moradores de uma aldeia indígena. Seu contato com o mito escrito não será da mesma ordem que o que se trava entre um indígena e o mito. Mas se o leitor não pode viver a experiência com o sagrado, tal como um jovem kumu ou pajé – ou mesmo uma pessoa indígena qualquer, para quem o mito é parte do cotidiano – a viveria, então é lícito perguntar: o que experimenta, ou o que pode experimentar? Nem religião nem ficção, e não se encontra também a meio caminho entre uma e outra. O problema permanece incidindo justamente na materialização escrita do mito vivo e da leitura que dele se faz.

De que tipo de texto se trata? Torna-se, assim, imediata essa outra pergunta: afinal, o fato de o mito vivo não ser experimentado na leitura realizada por um não indígena faz com que o texto do mito escrito seja equivalente aos textos ocidentais? E há que se levar em consideração o fato de que os livros da Coleção NIRN com certeza dirigem-se também a leitores não indígenas: não à toa é possível lê-los em língua portuguesa. De acordo com a leitura de Andrello:

Podemos aventar, dessa maneira, que, para além de uma circulação local entre as comunidades indígenas da região, o que se pretende com os livros é também rebater essa imagem construída no contexto das relações com os brancos, pois, apropriando-se

da escrita e dos papéis, um dos mais fortes índices da civilização, os autores dos livros fazem questão, sobretudo, de enunciar os nomes de seus ancestrais, que são, ao mesmo tempo e ainda hoje, seus próprios nomes pessoais e o de seus clãs (2010, p. 14).

Como já abordado, a textualidade do mito escrito carrega conhecimentos tradicionais e valores que emanam das primeiras ações dos ascendentes e, portanto, não estamos no reino da liberdade de criação propriamente dita, mas da memória e da tradição. Ao mesmo tempo, os livros que veiculam os mitos escritos são índices do novo poder indígena, advindo do domínio da cultura da escrita. Eles são portadores da autoimagem dos indígenas, tão diversa da imagem (via de regra estereotipada) indígena construída pelos brancos, os não índios.

O leitor comum, por inclinação oriunda da tradição ocidental, poderá, talvez, querer ler o protagonismo textual dos seres/objetos/vegetais na casa do Terceiro Trovão, a que a narrativa se refere, como apólogo ou animismo, o que está muito distante de fazer jus ao mito escrito. Ou, ainda, em relação ao episódio da transformação do Terceiro Trovão em cobra-embarcação, facilmente o leitor pode, equivocadamente, se inclinar a atribuí-lo a gêneros literários que trazem em seu bojo o maravilhoso e/ou o fantástico.

Vale voltar ao texto de Sérgio Medeiros (2008), *Ainda não se fala em xavante*, e lembrar que o estranhamento sentido pelo antropólogo ao ler a narrativa xavante do roubo do fogo da onça por um menino, neto da onça, parece apoiar-se logicamente na distinção entre a ordem do mundo ocidental e as ordens dos mundos ameríndios. E o antropólogo procura amparo na literatura extraordinária de Lewis Carrol, sobretudo a obra *Alice no país das maravilhas*. Procura amparo, portanto, na ficção. Mas será isso mesmo necessário? Por que não aceitar simplesmente que existem outras ordens, outros mundos que carregam um estatuto diverso do que a cultura ocidental denomina como real, verdadeiro e ficcional?<sup>15</sup>

Não é difícil suspeitar que ler o mito escrito em separado da sociedade que vive entre seus influxos significa transformá-lo em outra coisa, mas esta coisa não é uma fábula ou ficção, nem participa do gênero maravilhoso, fantástico ou estranho, gêneros caros ao leitor ocidental, apoiados em uma cosmologia e uma epistemologia por demais diferentes daquelas em que habita o mito<sup>16</sup>.

---

15 Muito provavelmente podemos ensaiar uma resposta baseada na manutenção dos poderes ocidentais, pois são eles os primeiros a rejeitarem outras possíveis ordens. Entretanto, deixaremos esse desenvolvimento para outra ocasião.

16 Concordamos com E. M. Mielietinski quando considera que uma mitologia não é um conjunto de narrações míticas apenas, pois alguns elementos míticos são encontrados pela etnografia, outros expressam-se nos rituais. Mas discordamos da continuidade de seu pensamento, quando o mitólogo afirma que os mitos possuem, algumas vezes, ares de conto maravilhoso e lenda (1987, p. 199).

Ao que tudo indica, importa ao leitor, isto sim, conhecer a história dos povos envolvidos nos mitos escritos, assim como suas práticas sociais em diversos níveis, cultural, religioso, econômico, ecológico e outros. A necessidade de conhecimentos vários brota do texto mítico e convoca o leitor. Vejamos como a etnografia, em particular, faz um chamamento bastante pertinente aos leitores do mito escrito, para que possam perceber algo que está dentro e fora do mito escrito, aquilo que é comum aos povos no Alto Rio Negro, assim como o que os distingue.

### O comum e a diferença, dentro e fora do livro

Os povos na região do alto rio Negro compartilham elementos socio-culturais e simbólicos comuns, materiais e imateriais, e também preservam diferenças que lhes asseguram relações equilibradas. A relação entre os povos guarda mútuo respeito a partir do que os irmana e do que os faz diferirem, nisso constituindo um conhecido sistema regional usualmente denominado de Alto Rio Negro (ARN) (VANDER VELDEN; LOLLI, 2020). Aproximemo-nos do que lhes é comum e do que os diferencia dentro e fora dos livros, para compreendermos como a etnografia colabora na leitura das narrativas indígenas.

Sabe-se que a região é de habitantes políglotas que manejam bem a língua Tukano (intensamente praticada na região, espécie de língua franca que vem se tornando crescentemente majoritária), a língua específica de seu povo (entre as muitas faladas na região), o nheengatu e a língua portuguesa – e muitos também são falantes do espanhol, dada a proximidade do território colombiano e da intensa circulação transfronteiriça. *Antes o mundo não existia* foi escrito em língua Desana e língua portuguesa e publicado em língua portuguesa. E mantém o uso de muitas palavras da língua desana, algumas intraduzíveis.

A alimentação dos Desana, assim como outros povos na região, baseia-se na mandioca e no peixe. De acordo com outra narrativa mítica em *Antes o mundo não existia*, Deiubari Ngoamã foi quem ensinou aos indígenas os modos de pesca e o costume de se alimentar de peixe. Sua posição é inferior à de Yebá Ngoaman, cujos alimentos são para o subsídio da alma, como o caapi, o fumo e ou ipadu (RIBEIRO, 1995, p. 64-65). Essa diferença de dieta repete-se no cultivo das plantas alimentares por homens e mulheres. Os alimentos da alma (caapi, coca) são cultivados pelos homens, já a mandioca e a pimenta, que são alimentos do corpo, são cultivados pelas mulheres. Os homens cultivam, ainda, fumo, timbó e carauá (RIBEIRO, 1995, p. 119-120). Na narrativa da obra Desana, a farinha de tapioca surge desde o início e participa diretamente do processo de criação de Yebá Buró. Quanto ao compartilhamento de artefatos, segundo a mesma antropóloga, os povos têm em comum a maioria dos aspectos da cultura ma-

terial, além de partilharem a organização social e o que ela denomina de “visão de mundo” (RIBEIRO, 1995, p. 63).

Samir Ricardo Figalli de Angelo, antes de abordar a questão da transmissão e circulação dos saberes entre os povos, apresenta a região fazendo referência aos notáveis trabalhos, já amplamente conhecidos, de antropólogos como Stephen Hugh-Jones, Kaj Århem e Jean Jackson, que se referem a processos de compartilhamento e marcas das diferenças entre os povos:

O noroeste amazônico é um sistema social aberto, resultado de um complexo de relações intercomunitárias, caracterizado pela exogamia linguística e pelas trocas festivas entre clãs e contra prestações (denominadas dabacuris e caxiris) e envolvem grupos exogâmicos ou clãs do mesmo grupo dentro de um vasto território que abrange o noroeste do Brasil e do sudeste da Colômbia (HUGH-JONES, 1979, p. 24; ARHEM, 1981, p. 19-22; JACKSON, 1983, p. 5-81). A diversidade de línguas não se configura obstáculo para a integração dos grupos, mas ao contrário, é o cerne de sua união. A exogamia linguística implica na regra de casamento do cônjuge que fala uma língua distinta, resultando o território do noroeste amazônico ser uma área multilíngue (ANGELO, 2016, p. 90-91).

A diversidade das línguas, aspecto da cultura imaterial, garante que os casamentos aconteçam do modo tradicional, respeitando-se, através da língua, os graus de parentesco entre as famílias dos cônjuges, um dos modos pelos quais é possível perceber que a diferença garante a união. A organização das uniões por exogamia linguística, mencionada acima, é comum à maioria dos povos, no entanto, guarda exceções, como entre os Makuna, Hupd’äh e os Cubeo. Angelo observa que os últimos são endogâmicos quando necessário, embora prefiram a exogamia. Às regras de exogamia somam-se outras, como o critério de que os grupos não sejam, de acordo com a fratria, considerados irmãos e a correta observação da correspondente posição hierárquica dos pretendentes (ANGELO, 2016, p. 90-91). A narrativa Desana relata o momento em que o Bisneto do Mundo chamou a Boreka de cunhado; Boreka chamou os Siriano de primos-cunhados (KEHÍRI; PÃRÕKUMU, 1995, p. 35); e o ancestral Wauro, por sua vez, que substituirá Ũmukosurâpanami na Terra, chamou os Siriano de primos-cunhados. Aí reside o início dos elos entre os povos mencionados que persistem até hoje. Nesse sentido, o mito escrito está veiculando regras que organizam os casamentos, colocando-se em direção ao território exterior ao texto, revelando o modo como os descendentes vivem os vínculos no Alto Rio Negro.

A antropóloga Berta Ribeiro acrescenta outros tipos de compartilhamento, também da cultura imaterial, como a origem e o mencionado arca-

bouço cosmogônico que acompanham a história dos povos na região com variações narrativas de um povo para outro (1995, p. 24). Como que já foi mencionado, trata-se, em linhas gerais, da narrativa lida e resumida anteriormente, de origem da humanidade a bordo de uma Cobra-Canoa, que começa sua viagem a partir do “Lago de Leite” navegando no “Rio de Leite” de modo submerso e em seguida na superfície da água. E compartilham, também, a identificação do pajé com a onça – espécie de amálgama de força e poder (RIBEIRO, 1995, p. 25). A identidade entre pajé e onça é comum aos vários povos na região, embora não seja exclusividade deles<sup>17</sup>. Sabe-se que esses pajés ou xamãs se espalham por muitas etnias por toda a América do Sul, e que têm sido motivo de abordagens de toda ordem, desde os estudos antropológicos, passando pelo cinema e chegando até a literatura<sup>18</sup>.

De acordo com o livro dos Desana, a ordem de saída da canoa pelos ancestrais seguiu a seguinte sequência: 1º) o chefe dos Tukanos; 2º) dos Desana; 3º) dos Piratapuaia; 4º) dos Siriano; 5º) dos Baniwa; 6º) dos Maku; 7º) dos brancos; e 8º) o padre. Os primeiros povos de determinado grupo linguístico a saírem são denominados irmãos mais velhos, ou irmãos maiores; os povos que desembarcaram por último, por sua vez, são chamados irmãos menores. Os Tukano, então, primeiros a desembarcarem da Canoa de Transformação, estão em mais alta posição hierárquica que os Desana, que desembarcaram em seguida. Já no que diz respeito aos clãs, assim explica Angelo:

[...] a hierarquia entre os clãs é formada no nível mais alto pela família do irmão primogênito, no caso dos Desana, pelo clã Boreka, que é considerado chefe dos demais, e se estende sucessivamente pela sequência da ordem de nascimentos (ou saída do barco de transformação) até a família do irmão caçula (ANGELO, 2016, p. 92).

Essa ordem entre clãs estabelece a seguinte hierarquia: 1º) irmãos maiores, entre eles o primogênito ocupa a posição mais elevada; 2º) irmãos menores. E como explica Andrello, retomando Christine Hugh-Jones, entre essas duas posições extremas dispõem-se três estamentos intermediários que correspondem aos cantores, aos guerreiros e aos xamãs (ANDRELLO,

---

17 Na sequência do mito de origem, o leitor encontra, na obra desana, a “Quarta parte: As andanças pelo mundo de Umukomahsu Boreka” (1995, p. 45-52), em que se lê como Boreka se transformou em onça de costas pretas e barriga branca – como o peixe uaracu – a partir do uso do paricá. E consecutivamente os seis mais notórios ancestrais Desana também se transformaram em onças. A narrativa segue contando que, com onças ferozes, que seriam como soldados de Boreka, ele avançou ensinando seus irmãos a matar, matando e cortando a cabeça dos humanos, que eram jogadas para alimentar as onças selvagens – os soldados.

18 Estudos antropológicos: *The Shaman and the Jaguar: a Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia* (1975), de Gerardo Reichel-Dolmatoff e *A arte dos pajés: impressões sobre o universo espiritual do índio xinguano*, de Orlando Villas Bôas, para mencionar apenas alguns clássicos, entre muitos (ver Langdon (1996) para uma síntese dos estudos antropológicos sobre xamanismo no Brasil). Entre os filmes: *O abraço da serpente* (2015) e *Ex-Pajé* (2017), por exemplo. Na literatura, as obras: *O sinal do pajé* (2011) e *O sumiço do pajé* (2019), entre outras.

2004, p. 23). Com a ordem de desembarque dos ancestrais, a narrativa estipulou a hierarquia primeva que havia e, em muitos casos, ainda há entre as comunidades no Uaupés, um dos principais afluentes do Rio Negro, fornecendo ao leitor informações da vida exterior ao texto, a vida sócio-política das comunidades. Isso não significa, entretanto, que em muitas ocasiões a hierarquia não seja subvertida com base em acréscimos ou mudanças nas narrativas, isto é, a depender do povo e do clã narrador, a narrativa da Cobra-Canoa, que é a mesma para quase todos os povos na região, sofre variações que pretendem redistribuir o poder pela estrutura hierárquica. Esse aspecto torna evidente o tom retórico e político do texto, cujo objetivo também é o poder. De novo, o texto não se contém em si mesmo, pretende sua aplicação na vida social, algo almejado pelos narradores que estão a sustentar sua diferença, baseada na suposta superioridade de seu próprio ancestral<sup>19</sup>.

Na história da origem e linhagem dos povos, tal como são contadas pelo mito escrito em *Antes o mundo não existia*, que narra o advento do mundo e da humanidade no Alto Rio Negro, encontram-se, então, os parâmetros hierárquicos que orientam a relação de poder entre os povos e os clãs na região. A narrativa mitológica, além de depositária fiel da memória milenar de tais povos, carrega em seu bojo o núcleo do poder político que organizou e, em muitos casos, ainda organiza as relações sociais. Vale retomar uma reflexão de Stephen Hugh-Jones:

To an insider, indigenous audience, and in the context of a political system based on a play of similarity and difference, the books condense words of the ancestors. At one level, these words assert that all Tukanoan peoples are the same and equal, “true people” who share the same overall territory, culture, and a common tradition of origin. At another level, the words sustain and give legitimacy to a system of differences: each group has its own version of this origin tradition that gives it a specific identity and legitimates its claims to a specific territory. At a lower level still, different versions of the same group tradition serve to legitimate differences in rank and status amongst its component clans (HUGH-JONES, 2019, p. 140).

---

19 Andrello (2004, p.284), ao tratar da hierarquia entre os Tariano, explica que na disputa hierárquica, quando interessa a um clã determinado papel social ou político, vale a prática do acréscimo de argumentos genealógicos alternativos em relação àqueles que constituem a narrativa do mito e referendam as posições de chefia. A esse respeito, o antropólogo trata da diferença entre a hierarquia ideal e a real. A ideal repousa na letra e no espírito do mito, a real é a que está em funcionamento, na qual poderes diversos daqueles que são prescritos pelos mitos interferem, como, por exemplo, o talento oratório, o domínio apurado da língua portuguesa e o grau de formação escolar da pessoa. Nesses casos, a eleição das autoridades substitui a transmissão do poder pela ascendência e, mesmo o irmão menor – membro do clã que nasceu por último – passa a ter poder uma vez eleito devido a seus atributos (ANDRELLO, 2004, p. 175-176).



A transcrição acima lança luz sobre o jogo que há entre semelhanças e diferenças entre os povos na região do Alto Rio Negro. Lembrando que o poder é constantemente atualizado nas ocasiões em que é preciso recorrer ao mito para demonstrar a legitimidade dos grupos sociais em relação à determinada prática ou ocupação de espaço – o que impacta, inclusive, a publicação de narrativas míticas em formato escrito, que nos interessa de perto neste capítulo.

Em ocasiões determinadas, ainda, a partir da chegada dos missionários salesianos e, portanto, da escolarização, Angelo (2016) explica que o núcleo político-mítico passou a poder ser sobrepujado por aqueles que demonstrassem maior conhecimento da civilização não indígena e da língua portuguesa, indivíduos escolarizados, geralmente mais jovens, considerados mais preparados (ANGELO, 2016, p. 176), critério não contemplado pela narrativa mítica e que demonstra a dinamicidade histórica dos povos indígenas nas terras baixas sul-americanas<sup>20</sup>. Nesse sentido, o que está escrito é alterado socialmente em determinados contextos, modificando a hierarquia baseada na saída dos ancestrais da Canoa da Transformação, tal como a narrativa informa.

Em especial, é notável a existência de rituais comuns à maioria dos povos no Alto Rio Negro, segundo se lê no trabalho de Ribeiro: “Em toda a região se realizam cerimoniais de nominação, iniciação masculina e feminina, ritos fúnebres e festas de oferendas” (RIBEIRO, 1995, p. 25). Some-se que Andrello explica como a festa de 92004 oferendas denominada dabacuri, realizada periodicamente nas comunidades, pode ser compreendida:

Eram grandes festas, nas quais as caixas de ornamentos rituais eram abertas e instrumentos musicais e cantos específicos eram apresentados de acordo o que estivesse sendo oferecido: peixe, caça, frutos do mato ou artefatos (bancos ou cestarias). Era também uma ocasião em que o alucinógeno caapi (banisteriops caapi) era consumido pelos mais velhos, que lhes permitia enxergar e entrar em contato com o mundo mítico invisível. Os dabucuris eram tratados com antecedência, e o grupo que tomava a iniciativa marcava o dia em que iria visitar a comunidade de seus parentes, já informando aquilo que iriam oferecer aos anfitriões. Estes já se preparavam para receber os visitantes, de maneira que, no dia marcado, havia bebida e comida preparadas em quantidade suficiente para que a festa durasse até dois dias seguidos (ANDRELLO, 2004, p. 206).

---

20 O exemplo apresentado pelo pesquisador é o caso dos Koivathe que, porque passam a ter boas relações com os brancos, têm seu status aumentado (ANDRELLO, 2004, p. 328). E a posição de chefes de que desfrutam é, assim, fortalecida. Também há outras razões que reafirmam seu poder: o fato de permanecerem até hoje no mesmo local das malocas dos seus antepassados (p. 274), e terem feito alianças com os “civilizados”, desempenhando o papel de intermediários das relações entre os colonizadores e os outros povos na mesma região (p. 275).

Trata-se de ocasião festiva em que um povo presenteia outro (ao mesmo tempo que demonstra sua força e riqueza através dos presentes<sup>21</sup>) e cujo clímax é provocado pela disputa oral, travada em determinado momento entre os maiores dos grupos, acerca da linhagem ancestral de cada um dos povos envolvidos, fixada por seus respectivos mitos, escritos ou não. É um momento, portanto, em que há uma espécie de duelo de narrativas míticas, com ênfase para o lugar hierárquico que o povo de cada interlocutor-duelante ocupa. O dabacuri, especificamente, requer que os interlocutores operem com as narrativas com conhecimento de causa, o que os mune de toda autoridade que a situação requer.

Andrello salienta que os livros da coleção passaram a ter uma performance no interior dos dabacuris: “Pode-se supor também que as narrativas longamente traduzidas e transcritas nos livros constituem uma versão por menorizada e reflexiva dessas falas agressivas performaticamente proferidas nos rituais de troca” (ANDRELLO, 2010, p. 10). Tal prática traz a nossa memória, em certo sentido, uma referência à *disputatio* – procedimento da retórica desde a antiguidade. Esse embate de falas que ocorria durante o dabacuri, agora se encarna em cada publicação que desafia a publicação anterior manifestando sua verdade, parcialmente diferente das verdades que se fazem presentes nos outros livros da Coleção<sup>22</sup>. Aqui, é o movimento de publicação sequencial dos textos na Coleção NIRN que imita o embate social realizado durante a festa, dando provas de que o social adentra o texto, assim como o texto incorpora o social.

Os indígenas no Alto Rio Negro também parecem ter se apropriado desse objeto emblemático da cultura da escrita que é o livro, transferindo para eles o valor e a função que o objeto-ritual possuía nos dabacuris:

Inscritas no papel, essas falas ensejam um novo tipo de materialidade, que aparentemente vem compensar a visibilidade perdida dos grandes rituais do passado. Ou seja, à medida que passam a circular, esses objetos-livro trariam o potencial de gerar o mesmo efeito que se alcançava com a exibição dos objetos-rituais nos dabacuris, isto é, a afirmação de um lugar, ou de um ponto de vista singular, no contexto de um amplo sistema de relações (ANDRELLO, 2010, p. 13-14).

O livro, então, é uma propriedade, agora comum a vários grupos, que protege a identidade, a diferença de cada povo narrador perante os outros povos, reforçando a circunscrição de seu lugar na hierarquia rio-negrina, ao passo que transmite uma narrativa verdadeira, tão verdadeira como as

---

21 Os presentes a que nos referimos são, geralmente, farinha de mandioca, caxiri e frutas.

22 A esse respeito ver Angelo (2016), Andrello (2010).

narrativas dos outros livros da NIRN. As informações etnográficas acerca do dabacuri, então, somam-se à leitura do mito escrito para que o leitor empreenda uma leitura que também respeita o que é exterior ao texto.

Some-se, ainda, o fato de os missionários salesianos terem despojado os kumua de suas caixas de ornamentos e outras riquezas cerimoniais e rituais, o que atingiu a cultura material e imaterial, e abriu um vazio que possivelmente viria a ser preenchido pelos livros. Doravante práticas rituais e produção de livros se tornam equivalentes. Quem explica é, uma vez mais, Andrello:

Parece-me plausível, assim, sugerir que os livros indígenas condensam em um mesmo objeto as porções materiais e imateriais do patrimônio distintivo dos clãs do Uaupés. Se os itens materiais legados pelos ancestrais, como as flautas sagradas e as caixas de ornamentos cerimoniais, foram levados pelos missionários, os nomes e muitos dos conhecimentos continuaram a ser transmitidos no decorrer das gerações. E esse aspecto invisível e imaterial mostra-se potencialmente passível de incremento através de um objeto dos brancos, os livros (ANDRELLO, 2010, p. 13).

Está claro que o livro adquire sentido especial, não pode ser encarado tão somente como mercadoria do circuito editorial em sistema capitalista, ou mesmo como um objeto inerte qualquer. Sua verve é outra, pelo que narra e pelo ser objeto que é – materialidade que lhe confere respeito e poder semelhantes aos que gozam/vam as riquezas rituais. No interior, os livros demonstram processos de compartilhamento entre os povos e, ao mesmo tempo, eles mesmos carregam informações que visibilizam a diferença entre os grupos, tal como faziam as riquezas herdadas dos ancestrais.

A narrativa mítica que se lê em *Antes o mundo não existia* ao mesmo tempo que permanece em vigor e em processo, ainda defendida pelos narradores Desana porque verdadeira e como fonte fundamental dos conhecimentos necessários para a vida, também passa por alterações a depender de novos contextos das relações entre os povos indígenas da região e deles com os brancos. Isso ocorre após o contato, a apropriação das condutas e ensinamentos cristãos, o afastamento dos indígenas de suas comunidades em decorrência do êxodo para ocupação de localidades como São Gabriel da Cachoeira e Iauaretê, e da inserção de novos hábitos, práticas e conhecimentos carreados pelos não indígenas.

Criticado por narradores Desana de outros clãs ou até mesmo por narradores de outros povos falantes de outras línguas, é indiscutível que o papel de *Antes o mundo não existia*, de abertura da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, foi decisivo para a intensificação da produção e publicação dos livros detentores dos conhecimentos míticos dos kumua, ao mesmo tempo que despertou o debate acerca das relações hierárquicas de poder entre os povos na região. Em sentido correlato, nas palavras de

Hugh-Jones, “[b]ecause publishing is a political act, when one group or clan publishes a book, this is likely to precipitate another group, as yet lacking their own equivalent, to do the same” (HUGH-JONES, 2019, p. 140). Assim as obras seguem-se umas às outras, em um debate incansável e incessante que luta por defender a diferença entre os povos, mas sem que se apague sua comum cosmovisão e a existência do sistema regional do Alto Rio Negro. O leitor que toma para si a leitura da obra não pode prescindir de todos esses dados, fornecidos pelos estudos etnográficos.

O antropólogo Stephen Hugh-Jones explica que o primeiro volume da Coleção acaba por definir, em certa medida, o formato dos próximos livros Desana na NIRN. A divisão adotada na organização das narrativas e os desenhos serão comuns às outras obras produzidas pelos Desana. O estudioso indica, ainda, possíveis diferenciações na recepção das imagens constantes nas capas dos livros:

Outsiders and insiders will read the images on the covers in different ways. To outsiders, images of stools, gourds, cigar holders, rattle lances, decorated basketry and painted malocas will instantly con-note “Amazonian Indians”; to knowledgeable insiders, the same objects allude directly to the narratives of ancestral creation the books contain, where these objects play a prominent role. As suggested above, objects and narrative are, in effect, two forms of the same thing, *ketioka*. I suggest below that, in the Tukanoan context, this visual dimension is of key importance (HUGH-JONES, 2019, p. 133).

A hipótese é de que leitores e leitoras de fora recepcionarão as capas como referências aos indígenas amazônicos, enquanto leitores e leitoras de dentro, ao se depararem com as imagens de bancos, cigarreiras, chocalhos, cestaria e malocas, saberão que se trata de objetos poderosos e primeiros na narrativa de origem, pois que a conhecem e compartilham. O que novamente confirma a necessidade de o leitor ocidental recorrer à etnografia, fazê-la somar a sua leitura.

Como mencionado anteriormente, os narradores de *Antes o mundo não existia* são o pai Firmiano e seu filho Luiz, o primeiro um sábio kumu que passa ao filho seus saberes mais valiosos, o segundo, na época um jovem kumu que fará a escuta e transcrição/redação das narrativas provenientes da voz de seu pai. Segundo explica Samir Figalli de Angelo, a “[...] transmissão de conhecimentos é, antes de tudo, de ordem política que opera nas relações interpessoais e que, dependendo do contexto, pode trazer reflexos no âmbito macropolítico” (ANGELO, 2016, p. 58). A transmissão, portanto, está colada ao momento da escrita, que nunca é algo intuitivo, imaginado ou forjado pelo filho, e também não se trata de algo inventado pelo pai. O leitor de formação ocidental deve saber da importância dessa

transmissão, sob pena de atribuir autoria a sujeitos narradores que receberam a narrativa dos ancestrais, que, por sua vez, receberam de seus ancestrais e assim retroativamente.

Pelo mito escrito sabe-se como foram criadas as duas primeiras mulheres, a partir do vômito de Yebá Gõãm̃ e Boreka, segundo orientação do Terceiro Trovão, e como se deu o primeiro parto de cada uma. Uma deu à luz Gahpimahs̃, enquanto a outra trouxe à vida japus, araras e outros pássaros multicoloridos, o que conduz à origem dos enfeites. Para Gahpimahs̃ nascer, a mãe dispôs os trançados no chão, desse modo surgiram os variados trançados das esteiras manufaturadas pelos Desana. É assim que o texto narra sua origem:

Colocou no chão, onde ia receber a criança, trançados de aruma de diversas cores. Tais foram: bowuhukoregashiro “esteira de arumã de fatura”, moãweheruwuhukoregashiro “esteira de arumã do sapo moãweheru”, õsuwuhukoregashiro “esteira de arumã de massa de mandioca”, dehkowuhukoregashiro “esteira de arumã de água” e, por fim, pirõwuhukoregashiro “esteira de arumã de cobra” (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 34).

Percebe-se que a arte do trançado tem origem com a primeira mulher, lembrando que os Desana são, até hoje, mestres da arte da cestaria. Portanto, a ancestralidade marca essa prática atual advinda da primeira ancestral, prática diferencial e longeva atestada no mito escrito e que a ele extrapola, pulsando no mito vivo.

Igualmente já mencionamos que ao leitor também é dado saber como surgiram o bem-estar e a guerra. Enquanto o bem-estar foi concedido a todos os povos pelo Bisneto do Mundo, ao branco ele deu o poder de fazer guerra. A narrativa refere que o branco saiu da Canoa da Transformação com a espingarda em punho e fez a guerra em São Gabriel da Cahoeira (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 1995, p. 40). Assim, a perspectiva indígena sobre o branco no mito escrito se destaca por seu caráter negativo, crítico, que o leitor ocidental não pode ignorar de modo algum, para não passar por alto os sentidos possíveis da narrativa.

No texto de *Antes o mundo não existia* há, ainda, momentos em que se encontram referências às ressonâncias entre acontecimentos distantes, como quando surgem os desenhos trançados, no momento de nascimento de Gahpimahs̃ e, simultaneamente em outro local – Maloca dos Cantos – os kumua, pajés e bayá passam a ter visões de tais desenhos. Além de estar frente a frente com um acontecimento histórico, a origem dos diversos padrões usados na confecção dos cestos desana, eis o leitor diante de acontecimentos simultâneos em espaços distantes entre si. Na leitura, entretanto, a simultaneidade é sugerida ao leitor pela linguagem sucessiva. Assim como o interior e o exterior

da narrativa devem receber a mesma atenção da leitura, o simultâneo precisa ser acionado na leitura pela vigilância do leitor, a preção de a força dos acontecimentos ser diluída se tomada como algo sucessivo ou linear.

O mito escrito, portanto, carrega subtextos que o atravessam, dedicados a revelar o que é comum aos povos, isto é, o que compartilham, e também o que os diferencia. Tais subtextos podem ser acessados por meio da etnografia realizada por variados antropólogos em momentos históricos diferentes, assegurando, assim, que a leitura não se prenda à letra e abarque, também, o espírito do mito escrito.

Além do mito escrito colar-se ao que está fora das margens do papel – o texto social – também se encontra com outro tipo de texto, que se pode ler nas pedras, paranás, cachoeiras e embocaduras, nas paisagens ao redor, na música e no território, o que será tratado a partir de agora.

### Diálogo entre o texto, a paisagem, a música e o território

A obra *Desana* não tem precedentes. Muito do que está escrito no papel, além de pulsar na vida, como já tratado anteriormente, também está inscrito, escrito, impresso nos seres naturais que acompanham a viagem da *Canoa de Transformação*. Nas pedras da região o viajante encontra petróglifos, inscrições, desenhos, traços, marcas e assinalações que indicam os lugares sagrados, as Casas de Transformação em que os seres/objetos/plantas, pouco a pouco, tornaram-se humanos (ver KOCH-GRÜMBERG, 2010). Ou encontra locais sem inscrições visíveis – ao menos aos olhos humanos ou ocidentais –, mas que, sabe-se, são também Casas de Transformação.

O texto que narra o surgimento da avó do universo, dos cinco trovões, dos ancestrais mulheres e homens, pode ser lido com outros caracteres, calcados sobre as rochas das margens dos rios, das corredeiras e das cachoeiras, e também ao lado de grandes pedras e embocaduras que, sem inscrições, participam do enredo, do pronunciamento e da narrativa. Assim, os desafios se multiplicam ao leitor não familiarizado com o texto mítico.

O leitor ocidental, com sua formação na cidade das letras, além de estar frente a frente com um texto único pela sua natureza de mito escrito, não suspeitaria dos elementos naturais em que se encontram petróglifos de vários tipos e menos ainda daqueles em que não se encontra inscrição alguma, e que são tomados, à primeira vista, como simples caracteres naturais da paisagem. Se as narrativas da *Canoa da Transformação* não tivessem sido escritas pelos *Desana* e outros grupos na região, muito provavelmente, nem saberíamos dessa escritura na natureza. Não suspeitaríamos, leitores externos à cultura indígena que somos, que o mito vive em uma relação ecocultural, em que compartilha papel e terra, papel e água, papel e música, papel e mata, papel e rio. Agora, ainda que saibamos, admitimos que só os xamãs e kumua conseguem efetivamente ler a cultura e a história

inscritas nos elementos naturais, orientados que são pelos seres invisíveis em sonho e, na vigília, pela voz e pela letra dos mitos.

O mito coloca-se em manifestação de modo diverso, ocidentalmente diríamos que em várias linguagens, suportes e formas. O escritor, poeta e pesquisador Carlos Emílio Barreto Corrêa Lima (2018), em sua tese de doutorado, enfatiza o momento em que o mito e o mito escrito adentraram o teatro, quando o escritor e historiador Marcio Sousa e o poeta Aldísio Filgueiras escreveram a obra *Dessana, Dessana*, em 1975, com composição do músico Adelson Santos<sup>23</sup>. Nesse momento a primeira redação da cosmovisão Desana ainda estava em seu início.

Baseando-se em um texto de Feliciano Lana, cuja narrativa remete ao primeiro século da cosmogonia desana, Marcio Sousa e Aldísio Filgueiras proporcionaram, segundo Lima, “talvez a primeira experiência de teatro ritual realizada no Brasil” (LIMA, 2018, p. 27). Some-se a essa experiência, os filmes de animação, os documentários e as narrativas e poemas escritos a partir do mito, seja oral, seja escrito.<sup>24</sup>

O antropólogo Stephen Hugh-Jones, por sua vez, interessou-se em investigar as formas verbais e não verbais pelas quais o mito-história dos povos de língua Arawak e Tukano é escrito, de acordo com uma concepção de mito e escrita que privilegia o ponto de vista indígena. Para isso, debruçou-se sobre manifestações diversas desses povos que, como os Desana, habitam a região do Alto Rio Negro (HUGH-JONES, 2012, p. 138-139). De acordo com o antropólogo:

Os discursos e músicas incluem histórias narrativas, cantos rituais, benzimentos xamânicos, cantos de dança e música instrumental, todos eles direta ou indiretamente associados ao que os antropólogos costumam chamar de “mito”. A iconografia inclui não apenas formas obviamente gráficas, como petróglifos, pinturas de casa, padrões de cestaria, mas também características da paisagem, compreendidas em termos gráficos como marcas ou traços dos corpos de seres ancestrais e como signos de suas atividades, conforme foram se movendo pelo mundo (HUGH-JONES, 2012, p. 138).

Como se percebe, o mito é expresso de várias formas e em variadas linguagens, esparramando-se sobre a vida social, as atividades rituais, de

---

23 Para uma amostra do que foi a ópera: <https://www.youtube.com/watch?v=OVuMJw7faEE>

24 Como, por exemplo, o documentário *Pelas águas do rio de leite* (disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Cirpl\\_a\\_FJI](https://www.youtube.com/watch?v=Cirpl_a_FJI)); o livro *Boléka, a onça invisível do Universo*, de 1995, de Jorge Tufic; e *Pamürimasa* (Os Espíritos da Transformação), de 2021, série de fotos de Paulo Desana co-participante da exposição virtual e coletiva *Desmanche*, também do mesmo ano. Ou, ainda, parcialmente, o romance de Regina Melo intitulado *Oceano primeiro, mar de leite, rio da criação*, de 2011, em que o Rio Negro é focalizado como rio de leite.



produção e de cura, além de estar graficamente marcado na paisagem, na geografia, ponto que muito nos interessa no desenvolvimento desta reflexão.

Interessa ao antropólogo inglês o modo como os povos estruturam o mito-história e o memorizam; como o mito espalha-se por formas verbais e não verbais que se conjugam desde sua expressão em formas mais tradicionais, até os textos escritos, produzidos mais recentemente. Segundo Hugh-Jones:

O que temos aqui é um sistema no qual elementos iconográficos espacialmente ordenados – petróglifos ao longo dos rios ou elementos repetidos em desenhos em fachadas, cestaria, petróglifos – operam em conjunto com outros elementos não-iconográficos que estão “diante de nossos olhos” na paisagem – pedras não marcadas porém impressionantes, cachoeiras, montanhas e outras características naturais – ou no espaço das casas – as fileiras de colunas e a intersecção das vigas (HUGH-JONES, 2012, p. 149).

O que mais chama atenção é o fato de que “pedras não marcadas”, assim como cachoeiras e montanhas, sejam signos não-iconográficos que, independentemente disso, significam, criam sentidos que se conjugam aos elementos iconográficos que, por sua vez, são muitos. Escreve-se, portanto, iconograficamente na natureza, mas a natureza, ela mesma, escreve também.

Some-se a acústica das pedras das cachoeiras que, assim como os trovões e o som dos instrumentos jurupari, é “discurso do universo” (HUGH-JONES, 2012, p. 151). A totalidade sónica em questão expressa-se natural e culturalmente<sup>25</sup>, ou antes, manifesta-se culturalmente de uma maneira que inclui expressões naturais dadas pelas paisagens, que, entretanto, não se dão a ler por quaisquer olhos. Vejamos ainda uma passagem do estudo de Hugh-Jones:

Petróglifos e cachoeiras não são apenas uma forma de história materializada; eles sintetizam modos diferentes de pensar o tempo. Petroglifos são os traços dos ancestrais impressos nas pedras quando essas pedras eram ainda jovens e moles; eles são aspectos ou dimensões do passado imutável que se intrometem no presente mutável e, portanto, fornecem uma ponte entre os dois tempos. Estendidas em sequências lineares ao longo dos cursos dos rios como contas em um cordão, cachoeiras indicam a passagem do tempo em narrativas e cantos, bem como as viagens, histórias e processos de transformação aos quais se referem essas narrativas e cantos. Nos desenhos indígenas, as cachoeiras são representadas como uma sucessão de casas, as paragens da canoa anaconda ancestral, cujos

---

25 No texto *Entre nós que somos os outros ou com quem nos encontraremos na picada - Estudos em Literatura, Antropologia e Ecocrítica*, nesta edição, Correia e Vander Velden (2023), apresentaram tal perspectiva de abordagem como algo conjunto, que perpassa os textos da coletânea, a perspectiva biocultural.

passageiros saíram para a terra seca a fim de dançar, e então voltaram novamente para o fundo das águas à medida que viajavam rio acima, movendo-se de leste a oeste. Mais uma vez, ancestrais deslocavam-se entre a água e a terra assim como petróglifos emergem das águas e então desaparecem, e assim como as águas sobem na viagem que vai de leste a oeste, viagem de transformação que conduz do espírito ao humano e do passado ao presente (HUGH-JONES, 2012, p. 152).

A paisagem possui o caminho cuja realização permite à humanidade existir, a partir de muitas entradas e saídas e retornos à água, até a saída definitiva das águas e da Canoa de Transformação. As cachoeiras são intersecções de passado e presente<sup>26</sup>, ao mesmo tempo que possuem papel mnemônico e sua sequência ao longo dos rios desempenha função genealógica. Além das cachoeiras, de acordo com Hugh-Jones, os quipos<sup>27</sup> e os cestos atuam de modo semelhante, os primeiros sendo marcadores das sequências de cantos e os segundos demonstrando desenhos do tempo linear e cíclico (HUGH-JONES, 2012, p. 156). O processo de aprendizagem da feitura de cestos é acompanhado do conhecimento dos mitos e dos cantos, por isso trata-se de um conhecimento xamânico (HUGH-JONES, 2012, p. 157).

Como explicou o mesmo antropólogo, seu interesse residiu em pensar as relações entre os sistemas gráficos, isto é, entre a iconografia e a oralidade, e os textos escritos, entre eles encontrando-se as obras que compõem a *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*. Hugh-Jones retoma o *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã* para demonstrar como se realiza a transposição do canto oral para o texto escrito e como, nessa transposição, “as convenções da transmissão e da memória oral ganham clara precedência sobre aquelas normalmente associadas com a linguagem impressa e editorial” (HUGH-JONES, 2012, p. 162). Isso é, a oralidade, ao que parece, dada sua anterioridade, dirige a escrita.

Algo semelhante ocorre com os mapas produzidos pelos povos no Alto Rio Negro: eles demonstram os indicadores de espaço e território, e também as sequências de benzimentos e cantos (HUGH-JONES, 2012, p. 165). E os calendários, por sua vez, combinam texto e imagem que coordenam o conhecimento e a experiência indígenas presentes nos cantos e benzimentos. Por se tratar de novas tecnologias, Hugh-Jones alerta:

Um modelo para esses calendários vem dos diagramas circulares, que relacionam ciclos ecológicos sazonais aos produtivos, tornados familiares aos povos do alto rio Negro graças à pesquisa de

---

26 Não é demais relembrar que os mitos, segundo Lévi-Strauss, são máquinas de suprimir o tempo, o que já foi mencionado anteriormente.

27 Cordões incas com nós, de diversas texturas e cores, feitos de algodão ou lã, usados para fins de comunicação, de memória e para registrar unidades numéricas e quantidades.

campo e às publicações dos antropólogos. Mas se livros, mapas e calendários fazem todos uso de tecnologias e formatos que são tomados de empréstimo do mundo exterior, isso não faz dessas formas aparentemente novas inautênticas. Como já sugeri, todas elas constroem-se sobre e estendem formas gráficas e verbais e modos de pensamento preexistentes (HUGH-JONES, 2012, p. 166).

Percebe-se que a transposição do oral para o escrito não envolve necessariamente o que se acostumou lamentar como perda cultural. Hugh-Jones demonstrou algumas continuidades que se podem visualizar entre a escrita na pedra e no papel, entre a oralidade e a iconografia, entre os saberes tradicionais e a produção de alguns objetos como os cestos e os calendários.

Carlos Emílio Barreto Corrêa Lima (2018) reflete, mais uma vez em sua tese de doutorado, sobre as relações entre o livro *Desana* e a paisagem, acrescentando fundamentais considerações a respeito dos sentidos novos que a obra faz explodir no campo da literatura. Seu trabalho corrobora o que vimos discutindo, pois, sua perspectiva toma a obra em termos de uma cosmogeografia. O autor aprofunda a investigação sobre a relação entre texto e paisagem a fim de chegar aos desdobramentos dessa união; em suas palavras, “[o] corpo agora da cobra textual na verdade é a própria história sagrada e topográfica da criação-universo cuja conformação narrativa remete às estruturas físicas da terra, uma cosmogeografia” (LIMA, 2018, p. 16). Nesse sentido, além do texto oral e escrito, além do texto etnográfico e social, lê-se na geografia, na paisagem, o cosmos. E no cosmos lê-se o mito escrito, cujas dimensões se sobrepõem, da oralidade, da escrita, da etnografia e da geografia.

Por meio dos povos indígenas no Alto Rio Negro sabemos, finalmente de modo efetivo, que o mundo ocidental não é único e que as cachoeiras, os cantos, os quipos, os cestos e os calendários conjugam-se em uma espécie de sobreposição de camadas signílicas, de linguagem, a favor da memória e do conhecimento tradicional e mítico.

Há que se reconhecer a excepcionalidade do próprio Rio Negro, tão diverso dos outros rios amazônicos e cujas margens foram e são habitadas em longas extensões. O escritor Márcio Souza chama atenção para a força materna do rio Negro:

Mergulhar nas águas daquele rio tinto é como regressar à placenta materna. Os nativos sabem disso há séculos. Eis por que ao longo das margens há tanta gente a banhar-se, o que não é tão natural no Madeira, ou Nhamundá, ou Trombetas, muito menos nas solenes águas barrentas do Amazonas. (...)  
Rio de origem de tantos povos, elo de união deste mundo com outras dimensões, o rio Negro é um traço de união geográfico a plasmar culturas (SOUZA, 2015, p. 139).

Suas águas são puro plasma vital, e isso em muitos sentidos, em perspectiva mítica como sabemos pela narrativa da viagem da Canoa de Transformação que proporciona o advento da humanidade; em perspectiva telúrica, de fertilidade das terras à sua margem e daquelas sobre as quais ele avança durante as grandes cheias; e, claro, não podemos esquecer que, como outros rios, seu ponto de vista é o de uma grande serpente no sempre movimento, devir serpenteante.

Mas há que se notar que o mito escrito inclui grafias não escritas pelo humano, mas reconhecíveis na natureza da região, algumas a depender do movimento das cheias e vazantes, que ditam os momentos em que podem ser vistas pelo olho humano, viajante *in loco* ou à distância. Ou, dito de outro modo, signos que não foram assinalados com marcas visíveis, rochas, embocadouros, margens e paredões que emitem, eles mesmos, enunciados, mensagens e pronunciamentos, apenas conhecidos pelos sabedores profundos dos mitos. Eles são a prova material do que podemos provisoriamente chamar eco relações, tipo de relacionamento entre humanos e não humanos que não coloca o antropos como central, e sim como apenas uma parte da equação povoada de uma miríade de outros seres, de seres outros.

Se a narrativa exige do leitor conhecimentos etnográficos para ler, de fato, os conhecimentos relativos à vida social dos povos no Alto Rio Negro é porque o texto mesmo possui movimentos que o extrapolam, conduzindo a leitura para fora, para o exterior do texto escrito, para o vivido. Nessa dimensão, em que o leitor também encontra a experiência, é fácil para ele se chocar ao voltar seu olhar sobre sua própria sociedade. Um dos efeitos da leitura do mito escrito, a considerar pelo modo como os outros-que-humanos se relacionam com os humanos nos meios indígenas, é a certeza de que logo não teremos nosso outro, que nos é constitutivo, o não humano, com exceção para as terras indígenas que ainda resistem, em detrimento das investidas de garimpeiros, madeireiros, fazendeiros e grileiros e do acelerado desmatamento dos vários biomas brasileiros.

De 2006 a 2011, o IPHAN, em parceria com a FOIRN e o ISA, uniram-se em trabalho de mobilização dos povos indígenas na região para envolvimento na nova proposta de patrimônio imaterial do IPHAN, constituinte do Decreto n.º 3.551/2000, diferente do Decreto Lei no. 25/1937 que informa apenas sobre o tombamento de bens materiais das populações. A partir de tal preocupação, e sempre em conjunto com atores indígenas, uma série de ações e projetos foi desencadeada em direção ao reconhecimento e proteção dos bens imateriais, cujo teor tangencia a problemática que discutimos. Assim explica Geraldo L. Andrello:

A experiência produziu vários efeitos, entre os quais o reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial.

No plano local, este evento inseriu-se em um outro conjunto de ações e discussões em curso, nas quais temas como narrativas míticas, cartografia participativa e manejo de recursos pesqueiros possuem destaque (ANDRELLO, 2012, p. 18).

Com conteúdos que alimentaram a cartografia, as narrativas míticas se tornaram, elas mesmas, cartas de localização dos lugares sagrados dos povos na região, agora pensados como bens imateriais que podem receber tombamento. E muitas são as cartas se colocamos lado a lado as narrativas míticas de todos os povos no Alto Rio Negro.

Segundo Andrello, para os Tariano, a Cachoeira de Iauaretê é o local em que seus ancestrais se instalaram. Para os outros povos que habitam a localidade de Iauaretê, falantes da língua tukano, como os Tukano, os Desana, Pira-Tapuia, Wanano, Tuyuka e outros, trata-se de uma das Casas de Transformação pela qual passaram seus ancestrais levados pela Canoa da Transformação, isto é, um local em que desembarcaram e dançaram, antes de voltar ao interior da embarcação (ANDRELLO, 2012, p. 21). Isto quer dizer que, em maior ou menor medida, a Cachoeira de Iauaretê é importante para todos os povos que comungam grande parte da cosmologia e a cosmogonia alto-rio-negrinas.

Lembremos o que anteriormente foi afirmado sobre o mito, que é uma história verdadeira. Reflitamos sobre a grande variedade de narrativas que se podem encontrar na região, todas provenientes do mito oral e escrito e, portanto, verdadeiras. De acordo com a narrativa Tukano, graças a Ohkomi, os Tukano puderam subir o Uuapés a bordo da Cobra-Canoa, e esse é outro modo de implicar sua presença antiquíssima no local. Na sequência de seu texto, Andrello relata:

E de fato, os Tukano e demais grupos não tardaram a se envolver no processo de registro da cachoeira de Iauaretê, argumentando, no entanto, que suas histórias estão igualmente marcadas em outras de suas pedras. O ponto central de seu argumento referia-se a uma reentrância existente em grande laje situada logo abaixo do trecho mais acidentado da cachoeira. Segundo eles, este elemento era o sinal inequívoco de que a grande cobra-canoa de seus antepassados aportara naquele local, de onde ainda seguiria abrindo um canal por entre as pedras da cachoeira para submergir para sempre nas águas do rio Uuapés acima (ANDRELLO, 2012, p. 25).

Se todos os mitos são verdadeiros, entretanto, o valor político do mito que fortalece as reivindicações salta aos olhos e não pode ser negado. Todos têm sua ancestralidade ligada a Iauaretê e isso parece bastar para compreender os motivos da localidade ser habitada por uma pluralidade de etnias nos dias de hoje.

O desdobramento do debate, segundo Andrello, foi que “o pedido de registro da cachoeira no livro dos lugares sagrados, assinado por lideranças tariano e tukano, teve de ser encaminhado em nome de todas as etnias que hoje vivem em Iauaretê”, com a conseqüente ampliação da cartografia dos lugares sagrados na região dos médios rios Uapés e Papuri, que teve como ponto de partida Iauaretê (ANDRELLO, 2012, p. 25). Para tanto, foram realizadas duas oficinas de cartografia que instrumentalizaram os envolvidos no mapeamento e plotagem, aprendizado que, no caso de alguns grupos, foi realizado em paralelo ao registro de fragmentos das narrativas escritas relativos a cada local assinalado. Novamente segundo Andrello:

O primeiro mapeamento da Cachoeira de Iauaretê com o grupo do clã Koiwathe em 2005 apontou 20 pontos mencionados nas narrativas míticas, já em 2008, como resultado das duas oficinas, foram 75 pontos. Nessa segunda etapa, participaram vinte pessoas de dois clãs tariano. Essa toponímia mais extensa diz respeito a um conjunto mais diversificado de narrativas míticas, várias delas ainda a registrar. Já os outros cinco grupos (três de clãs tariano, um tukano e um desana), que trabalharam com cartas de várias partes do Uaupés e Papuri identificaram no total duzentos e trinta lugares, mencionados em diversas narrativas míticas (ANDRELLO, 2012, p. 27).

É nítida a participação das narrativas no trabalho de identificação dos sítios significativos a serem cartografados, que atingiu o total de 230 locais. E isso remete novamente ao fato de que o mito está escrito na memória oral, no papel e na natureza. Ele, inclusive, atesta o direito dos povos à demarcação de seu lugar ao dialogar com a terra que se quer território.

O desbordamento de *Antes o mundo não existia*, assim como de outras narrativas, então, atinge o vivido imediatamente, e isso sabemos pelas inúmeras informações etnográficas existentes; em seguida ao vivido transbordar no meio social, ele tange os elementos naturais, como pedras, lajes e paranás. O livro contém o mundo e a humanidade, seu surgimento e formação, mas o mundo natural é o referente exterior a que corresponde o livro, o que se sabe pelas inscrições, desenhos e traços feitos nas pedras, e pelo reconhecimento de elementos naturais que não contam com assinalações visíveis e humanas. Nas palavras, mais uma vez, de Geraldo Andrello:

A questão interessante que toda experiência levanta é, portanto, a da própria conexão entre paisagem e narrativa. Não parece fortuito que, antes de se por a fazer plotagens, os grupos presentes nas oficinas tenham se dedicado de antemão a escrever trechos de narrativas. Estas são as fontes que proporcionam os detalhes daquilo que foi visto e experimentado em viagens pas-

sadas, sua enunciação é ela própria um mapeamento repetidamente efetuado, assim como as constantes descidas e subidas pelos rios nos dias de hoje não deixam de ser viagens de reflexão sobre acontecimentos do passado mais ou menos distante. A fixação dos elementos da paisagem nas cartas geográficas fornecidas por ocasião das oficinas não pôde, assim, prescindir desse trabalho da memória (ANDRELLO, 2012, p. 30-31).

Um mundo desemboca no outro, talvez tautologicamente, pode-se dizer, mas sem prejuízo da mensagem, ao contrário, surpreendendo o leitor iniciado nas letras ocidentais, que separava mito, texto e realidade ou, ainda, oralidade, escrita e natureza, ou, ainda, memória, escrita e história. Cada vez que se enuncia a narrativa, o mito se presentifica, cada vez que se viaja pelos rios, reafirma-se a existência das Casas de Transformação e dos ancestrais.

As ações continuaram até 2011 com mudanças metodológicas significativas, colocadas pelo próprio processo de realização do trabalho. Percebeu-se que não bastaria continuar com o mesmo tipo de protocolo procedimental, sendo necessário modificar a metodologia de modo a envolver ainda mais conhecimentos atrelados à cada Casa de Transformação. O antropólogo Geraldo Andrello expõe que:

a continuidade do trabalho não deveria restringir-se a buscar pela toponímia presente nas narrativas de origem pra registrá-la em mapas pré-elaborados ou semi-elaborados. Optou-se pela busca de mecanismos que explicitassem a relação entre as narrativas e as práticas referentes aos lugares que vinham sendo identificados, práticas que se constituem como elementos centrais no processo de transmissão do conhecimento. Desse modo, um procedimento metodológico sugerido deveria envolver a presença de velhos conhecedores junto a jovens pesquisadores indígenas, bem como expedições a esses lugares, nas quais se pudesse experimentar a conduta adequada e coletar as histórias a eles relacionadas. O fio condutor dos trabalhos passou a ser o conjunto de cuidados que cercam os lugares sagrados, a que eles se devem e quais as consequências de sua não observância. Dessa forma, a transmissão oral direta e a vivência prática seriam exploradas de maneira mais intensa, a despeito da continuidade da plotagem dos lugares, que poderiam e deveriam continuar sendo visualizados em mapas (ANDRELLO, 2012, p. 32).

Daí a realização, em determinado momento, de viagens aos lugares sagrados – as Casas de Transformação – por grupos que incluíam anciãos e jovens aprendizes indígenas, e pesquisadores indígenas e não indígenas. Tais viagens se configuraram como experiências únicas, sem precedentes, que mobilizaram um grande número de membros de etnias diversas, lado ao



lado com pesquisadores não indígenas. A todos eles devemos o conhecimento que abriu o Alto Rio Negro ao mundo não indígena de modo abrangente.

Uma vez revelado o outro mundo, o nosso nunca mais será o mesmo...

### **Não humanos decisivos e ecocrítica**

Vejam, a partir de agora, como, de acordo com o mito escrito, a participação dos não humanos na vida humana pode ser decisiva em outros, variados sentidos; como outros-que-humanos também são sujeitos, agenciam e protagonizam; como intercambiam sua condição com os humanos e lhes são constitutivos.

A posse de não humanos, objetos como o trocano, a flauta e a máscara de Guelámun, é símbolo do poder dos clãs ou dos indivíduos no interior dos clãs. De acordo com a primeira edição de *Antes o mundo não existia*, por exemplo, o trocano primeiramente foi concedido a Dohetiro, ancestral dos Tukano. Em seguida, Dohetiro passou o objeto para outros clãs de sua geração, entre eles Yebá solá panisin e Yepá sonlin panisin. O segundo a receber o trocano foi Boreka, o ancestral desana, que passará essa posse ao clã Wali Dihpútiro. Os mesmos ancestrais adquiriram o direito de usar a máscara de Guelámun, o dono das flautas sagradas (RIBEIRO, 1995, p. 72).

Acrescenta-se aos objetos, ainda, o murucu, ou maracá, único objeto ritual do bayá – indivíduo preparado para cantar e dançar – pelo qual o criador Yeba Gõãmũ criou o sol (abé) (RIBEIRO, 1995, p. 81); os adornos plumários de cabeça; os pingentes de quartzo; as sementes negras; os chochalhos; e a braçadeira de pelos de macaco, entre outros objetos, todos de uso masculino. Como objeto de uso feminino, apenas a tanga de miçangas participa dos rituais.

A maior parte desses não humanos, os objetos, o leitor sabe, estão presentes no mito escrito publicado na obra *Desana*. E ainda mais do que isso, alguns deles são o próprio corpo do ancestral. Geraldo Andrello, ao tratar do último volume dos quatro que os Desana publicaram na Coleção e lançaram de modo cerimonioso ao modo de um objeto ritual, explica que:

O importante é que o corpo do ancestral ganha existência por meio de uma composição de objetos similar àquela já mencionada, em que o banco é o quadril, o suporte de cuia é o tórax, a cuia é o coração e a respiração. Esses objetos, acompanhados da forquilha do cigarro e do bastão ritual, compõem, assim, o corpo prototípico do ancestral, e sua matéria-prima seria o quartzo branco existente no mundo de baixo. Pode-se dizer que constituem a contrapartida interior dos adornos cerimoniais, que evidenciam a forma exterior do corpo humano. Se estes foram vomitados e entregues pelo Avô do Mundo aos demiurgos

responsáveis pelo aparecimento da humanidade, aqueles eram seus instrumentos de vida e transformação, com os quais deu início ao surgimento do mundo (ANDRELLO, 2010, p.16).

Reafirma-se, assim, a performance dos objetos e sua importância nos contextos tanto ancestral como atual. Por isso não se trata nunca de meros objetos ou artefatos, sua vida é potência que se articula no processo de criação. Objetos que são sujeitos, contrários que sendo outros são apenas um.

Os livros são protagonistas em muitos sentidos, possuem a memória ancestral, são portadores dos indicativos das relações de poder, e são, ainda, a prova viva do novo poder advindo do domínio indígena da cultura da escrita. E, some-se, também, o que Andrello explica:

Índice material e repositório de conhecimentos, os livros de mitologia parecem, portanto, objetos particularmente adaptados ao processo de fabricação xamânica da pessoa, no qual a distinção entre corpo e alma é essencialmente borrada. O livro é corpo, pessoa, ou uma parte destacável da pessoa; materialmente visível, é inequivocamente investido de sua essência metafísica, de seu nome (ANDRELLO, 2010, p. 17).

Esse outro-que humano que é o livro, é também, xamanicamente, corpo humano e pessoa, além de ser emissário de conexões metafísicas que sustentam o mundo e todos os que nele vivem. O livro, que ocidentalmente conhecemos como um objeto, ultrapassa a si mesmo na medida em que agencia práticas e conhecimentos, e todas as vezes que remete a um passado sempre presente, que é o tempo do mito.

No conjunto de determinados não humanos que se encontram na textualidade mítica, e entre os objetos rituais, identifica-se, em especial, o banco, que é de autoria dos Tukano. Segundo Ribeiro ele “[...] é um dos ingredientes invisíveis (incorpóreos) a partir do qual Yebá Belo, a avó do universo, cria a si mesma” (1995, p.82). Também as cuias, de uso feminino, e o suporte das cuias, de âmbito masculino, estão presentes na narrativa (RIBEIRO, 1995, p. 83). Some-se, ainda, a forquilha que segura o cigarro, objeto usado no mito para criar a vagina (RIBEIRO, 1995, p. 85).

Entre as plantas-alimentos rituais, por sua vez, encontramos o ipadu, o cigarro (tabaco) e a tapioca, e alguns vegetais que são do âmbito feminino, como os pés de mandioca (RIBEIRO, 1995, p.85). Ademais, alguns desses não humanos são manejados pelos kumua e pajés nos benzimentos, rituais etc. Seu protagonismo, portanto, é evidente.

Vale lembrar novamente que a produção de livros se interpõe como meio de ampliação das relações entre os povos indígenas e entre esses e a sociedade não indígena, e de reafirmação de identidade e do poder concedido pelo ancestral que navega na Canoa de Transformação. Os livros

são os novos objetos sujeitos incluídos na comunidade pós-contato, devido ao domínio da cultura da escrita. A atividade de produção e circulação das obras segundo Andrello, projeta uma autoimagem:

Isto é, uma imagem projetada pelos autores dos livros acerca de si mesmos, dirigida tanto a outros grupos indígenas da região como aos brancos, de cujas técnicas e objetos vieram a se apropriar. A circulação dos livros é, portanto, uma forma de distribuição do nome e da pessoa; configura-se como uma ação que combina a riqueza herdada a novas capacidades incorporadas historicamente para afetar o juízo de outros sobre si. Um processo que visa à transformação do ponto de vista de outrem, que idealmente deve coincidir com o seu próprio (ANDRELLO, 2010, p. 14).

Há um sentido retórico no que se lê acima transcrito, aquele que persuade e convence pela verdade. Também um sentido de embate crítico de imagens, uma vez que os indígenas conhecem a imagem que deles têm os brancos e oferecem outra, por certo mais verdadeira e mais forte. Atitude política que agrega valor aos livros e à Coleção NIRN e, novamente, demonstra a agência desses apenas aparentemente objetos.

Stephen Hugh-Jones, em “The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia” (2009), refere-se aos mitos tukano presentes na Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro expressando-se a respeito dos objetos encontrados no mito escrito do povo Desana, do clã Wari Dihputiro Põrã (1996), isto é, o segundo volume Desana da referida coleção, assinados coletivamente por Diakuru y Kisibi:

In their myths, the Tukanoans envisage the human body as made up of cultural artifacts and present creation as human reproduction carried out in the modes of fabrication and assemblage. The following correspondences between objects and body parts are all evident in complete versions of the creation myths summarized above:

- Stoll: placenta, pélvis, buttocks
- Rattle lance: bone, vertebral column, pênis
- Shield: placenta, skin
- Cigar holder: pênis, legs, labia
- Cigar/tobacco: pênis, part of vertebra; bono marrow, semen
- Tobacco smoke: semen
- Gourd: vagina, wob, stomach, heart/soul, head
- Gourd stand: human body (especial things), waist and thorax
- Caimo and kana vines: umbilical cord, women with children
- Flute: bone, penis, vagina
- Feather ornaments: skin

Fish bones: all Instruments of Life and Transformation  
(HUGH-JONES, 2009, p. 41).

Mais do que colocar lado a lado em importância os objetos e os humanos como quer Hugh-Jones, em termos de poder, a eles é dada primazia no processo de criação do cosmos – além de trazerem em seu interior a potencialidade para que a humanidade possa vir a existir, como referimos ao tratar das saídas da Canoa de Transformação.

O antropólogo britânico, ao pensar a correspondência entre objetos e corpo-humano, desenvolve o raciocínio segundo o qual não haveria diferença substancial entre objetos e humanos, já que um também é o outro. Em sua explicação, faz lembrar que os Barasana denominam determinados objetos – os Instrumentos de Vida e Transformação – de *gaheuni*<sup>28</sup>:

*Gaheuni* are thus items of wealth and objectified forms of knowledge whose value condenses labor, know-how, and controlled power. Many of these valuables are heirlooms that connect their owners to the known past of previous generations; all of them connect to the otherworld of ancestors and divinities (HUGH-JONES, 2009, p. 49-50).

Como “objectified forms of knowledge”, os objetos são ao mesmo tempo portadores de saberes práticos e formas de poder; além de esses não humanos garantirem o vínculo com o tempo passado, os ancestrais e as divindades; além de assegurarem a vida futura da memória e da cultura, pois eles são conhecimento materializado, objetivado.

Pelo mito escrito Desana, sabemos que os objetos mais significativos para os povos foram concedidos pelos ancestrais no momento de saída da Canoa de Transformação, e que, como mestres, transferiram aos descendentes o modo de usá-los. O mesmo autor complementa:

[a]s the myths suggest, stools and gourds are not only objective forms of shamanic knowledge but also objectifications of human life and capacities – not just buttocks and wombs, but also hearts, souls, heads, and minds. The myths also suggest a theory of mind and agency in which thoughts, designs, and intentions are given material form in the objects that the intentions produce. It is a theory in which a diversity of artifacts connotes not only different body parts but also different bodily capacities and dispositions controlled, regulated, and inspired by different areas of self-discipline and responsibility (HUGH-JONES, 2009, p. 48).

Identifica-se, desse modo, a agência desses não humanos-humanos, retirando-os para sempre da gaveta em que a sociedade ocidental costuma

---

28 O antropólogo oferece sua tradução: Gahe, “other”; uni, “thing(s)” (HUGH-JONES, 2009, p. 57).

colocar os objetos inanimados, quer seja de uso frequente ou periódico. Objetos, então, correspondem a partes do corpo humano e também a capacidades e disposições humanas.

Esse modo não usual de tomar e compreender os objetos convoca o leitor ocidental a afastar-se da concepção de animismo, e de suas concepções de corpo humano e materialidade, pois que cada objeto, aqui, materializa elementos abstratos também constitutivos dos sujeitos. Outra vez, aprendamos com as palavras do pesquisador inglês:

The recursive relation between bodies and objects is manifest in the fact that ritual objects are decorated in the exact manner in which bodies are decorated: the same designs are applied to baskets, to the skin of dancers, and to the stools they sit upon. The same recursive relation is also underlined in spells and other shamanic discourse concerning training, discipline, and socialization, in which the subject is portrayed as an artifact – a solid, contemplative stool or a basket progressively filled with knowledge, wisdom, and responsibility. Making things is thus self-making and mastery of technique is a mastery of the self (HUGH-JONES, 2009, p. 49).

Lê-se no excerto transcrito acima que os mesmos enfeites-desenhos adornam corpos humanos e objetos; o próprio humano pode ser figurado como artefato: um banco que demonstra solidez ou um cesto cheio de conhecimento, sabedoria e responsabilidade, por exemplo. Ou, ainda, um ornamento. Construir coisas é um modo de construir a si mesmo, manejar uma técnica é equivalente a manejar o ser. Não há, nessa mutualidade, um lado que seja inferior ao outro. Ao contrário, objetos condensam em si mesmos os saberes e a humanidade – sua condição de sujeitos.

Se há algum tipo de disputa entre os livros, ela é de outra ordem, reside no objeto sim, mas muito mais no valor político dos saberes que há nos livros e na sua capacidade como sujeitos. O antropólogo Hugh-Jones retoma Angelo para demonstrar com um exemplo como se dá o jogo de poder entre os livros:

Raimundo Castro Galvão, one of the book's authors, sums up the impact of this combination of size and revelation as follows: "This book has power. It's alive. It has so much power that when Lana's book sees my book it gets weak. My book's strength is not just in its size but also because it contains the scared chants from the creation of humanity. That's where its power comes from. The other books don't have that" (Figalli de Angelo 2016:332, my trans.) (HUGH-JONES, 2019, p. 141).

Intrigante como o livro detém agência a ponto de intimidar o outro livro, torná-lo fraco, assustando-o com seu tamanho e com seu conhecimento das canções ancestrais – a referência, aqui é do último livro *Desana* publicado na NIRN. Nada mais distante das mercadorias, produtos e coisas inertes que possuem valor vulgar em contexto capitalista.

Outro modo de reconhecer como os outros-que-humanos interagem decisivamente no mundo humano encontra-se no modo de leitura ecocrítica, que pode nos permitir incorporar as relações entre humanos e não humanos neste momento crítico de crise ambiental pela qual passa nosso mundo.

As relações entre humanos e não humanos, hoje, no mais das vezes bastante violentas, são objeto de franco protesto pelo planeta Terra e impõem-se como sinalizadoras de uma tragédia em curso. A “civilização” tem voltado seus olhos para os modos de vida de outros povos, os que vivem continuidades, por assim dizer, entre natureza e cultura, entre o animal e o humano, entre o objeto e o humano e entre o vegetal e o humano, a fim de vislumbrar uma solução que, de antemão, teoricamente já conhece.

A sociedade ocidental industrial moderna, desconectada, há muito, dos ritmos naturais sintonizados com o tempo das estações, do sol e da lua; e, agora, sem sequer sentirmos a nostalgia de um suposto passado vivido em harmonia com a natureza, avança, bárbara, subjetiva e objetivamente, sobre os rios, os territórios indígenas, as árvores, o subsolo e o céu.

Ao lado e em meio aos esforços do movimento ambientalista em variadas direções, dos ecologistas, dos defensores dos direitos dos animais, dos direitos dos povos originários e tradicionais, das áreas de preservação, a ecocrítica tem fornecido perspectivas de abordagem, método e valores para a investigação crítica das relações entre humanos e não humanos. A ecocrítica procura não ser antropocêntrica, antes esse é um foco de sua crítica. Segundo Cheryll Glotfelty e Harold From (1996, p. XXVIII), “ecocriticism is the study of the relationship between Literature and the physical environment”, embora não seja possível escapar do modo humano de investigar. O alvo da ecocrítica, portanto, são as relações entre literatura e o que se denomina meio-ambiente.

Vejamos uma explicação direta de Glotfelty e Harold From acerca das perguntas que movem esse campo de investigação, que é interdisciplinar desde seu nascimento na década de 1990:

Ecocritics, and theorists ask questions like the following: How is nature represented in this sonnet? What role does the physical setting play in the plot of this novel? Are the values expressed in this play consistent with ecological wisdom? How do our metaphors of the land influence the way we treat it? How can we characterize nature writing as a genre? In addition to race, class, and gender, should place become a new critical category? Do men write about nature differently than wo-

men do? In what ways has literacy itself affected humankind's relationship to the natural world? How has the concept of wilderness changed over time? In what ways and to what effect is the environmental crisis seeping into contemporary literature and popular culture? (...) How is science itself open to literary analysis? What cross-fertilization is possible between literary studies and environmental discourse in related disciplines such as history, philosophy, psychology, art history, and ethics? (GLOTFELTY; FROM, 1996, p. XVIII-XIX).

Percebe-se na transcrição acima a amplitude de questões a que a ecocrítica se dedica, desde a representação e o papel da natureza no texto literário – o que pode incluir desde a literatura contemporânea e a cultura popular, somando-se a reflexão ética em literatura, o surgimento de novas categorias de análise literária, como escrita da natureza, raça, gênero e classe, até questões epistemológicas como as possíveis relações entre ecologia e estudos literários e como outros campos do saber podem colaborar para pensarmos o relacionamento entre literatura e discurso ambiental. Acrescente-se, ainda, a antropologia, que exercita diálogo contínuo com a literatura e se dedica a tantas questões que tocam à problemática relação entre cultura e natureza.

Como campo interdisciplinar de pesquisa, a Ecocrítica pode aliar-se à literatura, filosofia, geografia, às ciências sociais, além das ciências exatas e da saúde, o que abre perspectiva para também pensarmos qual pode ser a contribuição dos mitos escritos para repensar as relações entre homens e mulheres, animais, plantas, fenômenos atmosféricos, paisagens e futuro. Várias possibilidades abertas pela Ecocrítica constam na obra *The ecocriticism reader. Landmarks in Literary Ecology*, de Cherill Glotfelty e Harold From (1996).

É possível ler a obra, *Antes o mundo não existia*, como uma obra motivadora das mais variadas aprendizagens do mundo, pois possui elementos que colocam em pauta uma potencial reflexão sobre nossa corrida, destruidora cega das existências. Ao pressupor a existência humana ao lado da existência do que se costuma considerar não humano desde o início dos tempos, em uma relação especular, o livro inverte a seta que guia a leitura, e o leitor passa, então, a ler o universo em seu entorno, exterior ao texto. Em devir, o texto lança perguntas à realidade do desenvolvimentismo do século XXI, isto conjugado ao gasto vocabulário da sustentabilidade. Glotfelty e From explicam melhor a necessidade de assumirmos que a literatura existe em relação com a ecosfera:

Ecocriticism can be further characterized by distinguishing it from other critical approaches. Literary theory, in general, examines the relations between writers, texts, and the world. In most literary theory “the world” is synonymous with socie-



ty-the social sphere. Ecocriticism expands the notion of “the world” to include the entire ecosphere. If we agree with Barry Commoner’s first law of ecology, “Everything is connected to everything else,” we must conclude that literature does not float above the material world in some aesthetic ether, but, rather, plays a part in an immensely complex global system, in which energy, matter, and ideas interact (1996, p. XIX).

Nesse sentido, mesmo os adeptos dos métodos dialéticos que estudam a literatura em relação ao contexto social podem acrescentar ao mundo histórico-social – momento de produção das obras literárias – as relações entre literatura – inclusive a jovem literatura indígena – e os seres não humanos de modo geral, a quem comumente se chama de animais, vegetais, minerais, objetos ou, de modo generalizante, de natureza. Em outras palavras, seria o mesmo que assumir que não há apenas mundo humano e expandir a categoria de materialidade para fora dos livros e textos e em relação direta da literatura com o mundo, como faz a narrativa Desana; afinal o que está em jogo é, finalmente, a variedade de conexões entre todos os seres vivos, seja lá qual for o conceito de “vida” em questão.

Generosidade ou necessidade de compartilhamento dos vivos parece uma boa expressão para nossa reflexão acerca das eco relações e a possibilidade de que os saberes indígenas presentes nos mitos escritos sejam apreendidos pela sociedade ocidental com um fim comum: posição igualitária em relação aos não humanos de todas as dimensões, do subsolo ao céu, da micro energia ao elemento gigantesco – visíveis ou invisíveis.<sup>29</sup>

Entretanto, a experiência dos povos indígenas segue sendo desperdiçada, ao modo como Boaventura de Souza Santos (2002) explica em *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Isto é, o conhecimento acumulado pelos povos nativos amazônicos, que data ao menos de 12.000 anos atrás, é sistematicamente ignorado e desclassificado pela ciência e o *business* alimentado por ela.

O modo como a sociedade indígena desenvolveu suas sementes, domesticou ou familiarizou determinados vegetais e interagiu com a natureza guarda, claramente, um conjunto de valores diverso do que se considera valor em contexto capitalista. Está claro que as forças econômicas, próprias a esse último modo de produção, respondem pelos inumeráveis crimes ambientais, impondo-se sobre as práticas, conhecimentos, rotinas, técnicas e valores tradicionais e indígenas.

Assistimos frequentemente a denúncias acerca da toxidade dos alimentos que ingerimos, do envenenamento das plantações por agrotóxicos

---

29 Nas palavras do escritor argentino Jorge Luis Borges em *El outro Whitman*: “lo gigantesco puede ser una forma de lo invisible” (BORGES, 1994a, p. 206).

e pesticidas e, em consequência, da manifestação de doenças entre os humanos que variam da anemia ao câncer, entre várias outras. Nada disso é novidade, e o que se torna incompreensível é a recusa reiterada da sociedade não indígena em aceitar mudanças dos modos instrumentais como usa a terra e as sementes, assim como outros incontáveis seres outros-que-humanos pensados meramente como coisas, *commodities* ou recursos.

Retomar saberes de outros povos e épocas, ou saberes de pensadores indígenas e não indígenas, não parece resolver a questão, embora tal retomada possa permitir a comparação com o atual sistema predominante de valores e práticas e, dessa maneira, lançar luz sobre impasses e emergências bioéticas atuais. O patrimônio de experiência histórica e de produção intelectual da humanidade é indubitavelmente manancial de sabedoria que alimenta muitas dimensões. O que se impõe, agora, contudo, não é apenas o conhecimento do passado com vistas ao futuro, e não é apenas a prática da educação ambiental – a ser incorporada, por certo, urgentemente no dia a dia dos agentes de todas as áreas –, mas uma reunião, ampliando o que Risério (1993, p.112) propõe para o processo tradutório de textos e culturas quando se quer levar em conta a grandeza estética dos textos: um trabalho conjunto de intelectuais, escritores, educadores e artistas indígenas, filósofos, cientistas, políticos, industriais, empresários, trabalhadores e comunidades tradicionais, indígenas e não indígenas, em direção aos desdobramentos implicados na assunção da intersecção que os une entre si e com os outros-que-humanos, seres orgânicos e inorgânicos, todos coabitantes da casa comum.

### Eco saberes, eco relações

Sabemos que o discurso segundo o qual as populações tradicionais, originárias ou indígenas na Amazônia são mananciais de conhecimentos sobre as relações mais adequadas ou equilibradas entre humanos e natureza é um discurso recorrente sobre o bioma. Voltemo-nos, daqui em diante, especificamente para os eco saberes que o mito escrito e os povos indígenas nos oferecem, assim como aquilo que as eco relações podem nos ensinar.

Esse discurso que atrela ecossistema e cultura, segundo Shaula Máira Vicentini de Sampaio (2012), é um discurso que, de fato, articula as noções de biodiversidade e populações tradicionais. Trata-se de uma articulação que, segundo a pesquisadora, envolve três dimensões:

No nível epistemológico, efetiva-se através da conceituação da noção de população tradicional que é subsidiada por discursos acadêmicos (principalmente os que são produzidos no campo teórico conhecido como Meio-Ambiente e Sociedade), nos quais se dá a caracterização da relação dessas populações com

a natureza por meio de estudos realizados sobretudo na região amazônica. No nível político, podemos citar a dominação e a subjetivação dos povos tradicionais pelos discursos ambientalistas e econômicos. Mas também convém apontar que essa articulação se processa, destacadamente, como uma forma de resistência das populações tradicionais, que encontram nos discursos ambientalistas um meio de conquistar legitimidade no uso e na posse do território e, no tocante à Amazônia, constitui uma resistência com relação aos discursos desenvolvimentistas que, nas décadas de 1970 e 1980, promoveram muitos investimentos na região, com custos graves no quesito da degradação ambiental (SILVA, 1997a). Finalmente, no nível estratégico, ainda que tal articulação tenha se efetuado como um mecanismo de resistência a determinadas forças políticas, a sua naturalização, isto é, a essencialização das populações tradicionais como naturalmente protetoras da floresta amazônica, acarreta uma moldagem das suas ações que são circunscritas às práticas produtivas rústicas (e.g., práticas extrativistas), ao isolamento social e cultural, enfim, à manutenção de um modo de vida prístino e não contaminado pelas coisas do mundo globalizado (SAMPAIO, 2012, p. 23).

Interessa-nos destacar que se trata de um discurso exterior às comunidades tradicionais, mas que sobre elas avançou. Para isso, o discurso delimitou, em termos epistemológicos, o que é população tradicional apoiando-se em pesquisas realizadas na região. Complementarmente, o mesmo discurso dominou as populações tradicionais, ao mesmo tempo em que elas o manejam, isto é, utilizam-no como uma força de resistência contra os ciclos econômicos que histórica e periodicamente tomaram a Amazônia, e também como legitimador do direito dos povos indígenas ao território. E, por último, a autora refere que o discurso traz o risco de essencialização de tais populações a ponto de se naturalizar seu papel de proteção da selva amazônica.

As facetas do discurso que articula biodiversidade e populações tradicionais são muitas e, percebe-se a necessidade de uma leitura crítica sobre ele, a despeito de se tratar de algo que parece poder colaborar para a manutenção da vida do planeta como um todo. De acordo com a perspectiva ocidental que valoriza tal discurso como privilegiado indicador de qual caminho seguir, a vida tradicional indígena, é notório, guarda relações harmônicas com os não-humanos, naturais e sobrenaturais (e mesmo culturais, como no caso dos objetos), e especificamente com relação à terra, não exige a devastação de largas áreas para se manter e perseverar – além de existir um sistema de alternância no uso da terra agricultável claramente muito menos impactante e destrutivo que a moderna agricultura da *plantation*.

Ao estudar os Desana, Ribeiro aprendeu que, à época, os sítios onde se faziam as roças eram abandonados após contribuírem com o sustento dos clãs – uma roça de mata virgem seria replantada uma única vez. A segunda roça, aberta em terreno de capoeira, caso fosse de capoeira arenosa suportaria cinco plantios em intervalos entre um e três anos. Se o terreno fosse argiloso, por sua vez, seria possível plantar muitas vezes e, após alguns anos, deixar que a mata se refizesse e a terra descansasse. As roças de capoeira produziam, em geral, pouca mandioca e o capim nelas era persistente (RIBEIRO, 1995, p. 113-114).

É possível afirmar sem reservas que os Desana são profundos conhecedores da terra em que vivem, seus saberes telúricos lhes permitem prover-se do que necessitam para a vida, e seu conhecimento, como o ocidental, recebe taxonomia específica. É assim que Berta Ribeiro explicou, a partir de sua estadia com os Desana:

A região do alto rio Negro, onde se situam as tribos que estudamos, é uma área de terra firme, igapó, caatinga e manguezal muito pobre.

(...)

Os Desana classificam o solo segundo sua composição e o tipo de vegetação que o reveste. Para isso desenvolveram uma taxonomia própria, sabendo perfeitamente onde se encontram as plantas de que necessitam para seus artefatos e outros usos, e as terras que se prestam melhor para as atividades agrícolas. Conhecem o solo cavando-o (RIBEIRO, 1995, p. 105).

Trata-se, observa-se, de conhecimento empírico fundamental para a garantia da vida humana e sua continuidade no interior de determinado território. A taxonomia é demandada pelas complexas e sutis variações de solo agricultável ou não. Em cada tipo de solo vive um conjunto conhecido de plantas e cada solo presta-se ao cultivo bem-sucedido de determinadas espécies, desde a mandioca brava e outros tubérculos, além da pimenta, árvores frutíferas variadas, o milho e a cana-de-açúcar (RIBEIRO, 1995, 105-107).

O profundo saber indígena sobre a terra liga-se aos sinais lidos no céu, que faz o papel de livro e mapa a um só tempo. A verticalidade que os une, céu, ser humano e terra, está inscrita na língua brilhante das estrelas. Nas palavras da mesma autora:

No modo de entender dos Desana, as épocas de derrubada, queima e plantio das roças, no rio Tiquié, são calculadas pelo aparecimento de constelações e das chuvas concomitantes, entre as quais medeiam curtas estiagens. Com efeito, as observações atmosférico-celestiais dos Desana informam o aparecimento, ao longo do ano, de dezenove constelações. Os nomes que os índios lhes atribuem são os mesmos das chuvas que elas

prenciam. A estas precipitações correspondem fenômenos naturais, tais como: piracema (subida de algumas espécies de peixe em desova); subida de cardumes de peixes não em desova; maturação das saúvas, térmites, gafanhotos e larvas de borboletas, de que os índios se alimentam em determinadas épocas do ano; maior concentração de rãs (localizadas pelo seu canto) e de cogumelos, também comestíveis (Cf. RIBEIRO; KENHÍRI, 1987) (RIBEIRO, 1995, p. 107).

Como se vê, no céu e nas chuvas encontram-se a informação das fontes de alimentos, o período fértil para pescar, para pegar formigas e outros insetos comestíveis, momento propício para caçar rãs e colher cogumelos. O que chamamos de natureza, nesse sentido, é pródiga em informações úteis para a vida Desana.

É preciso, entretanto, saber ler a escrita não-humana para aproximarmos-nos do conhecimento em questão, como os Desana, que sabem quais os períodos em que se encontram determinadas safras de frutas e quando o clima é favorável para a abertura de roças. Vale chamar atenção para o fato, esmiuçado por Ribeiro, de que as chuvas assinaladas pelas constelações são intercaladas com períodos de estiagem que levam os nomes das fruteiras cujas safras com eles coincidem. São verões – de oito a quinze dias – e veranicos – de um a cinco dias – que são aproveitados para, respectivamente, realizar a queima da mata virgem para abrir roças e a queima de terrenos de capoeira para o mesmo fim. Daí as denominações de verão do abiu – kané weré [d.]; verão do ingá – mené weré; ou verão da pupunha – ëni weré – entre outras (1995, p. 107-110).

Percebe-se, de pronto, que os Desana – assim como todos os povos indígenas e outras comunidades tradicionais na Amazônia e alhures – estão altamente adaptados à região em que vivem; eles escutam, veem e leem a “natureza”, o que torna clara a possível admiração e valorização – de seu modo de produção de vida – por parcela da sociedade não indígena que se sabe devastadora e nociva. E a admiração não se encerra no refinamento do conhecimento empírico do território para o cultivo e a colheita. Ribeiro acrescenta:

... não obstante a grande perda de bens culturais, de símbolos e valores em várias esferas da cultura, após mais de trezentos anos de contato com a sociedade nacional, no nível de subsistência, a vida dos Desana continua regida por uma sábia adaptação a um ecossistema que eles dominam profundamente. Neste sentido, pode-se falar de um *modo de produção* dos índios das águas pretas do Noroeste amazônico, que tem na *horticultura*, principalmente da mandioca, um *de seus polos*, aqui brevemente examinado, enquanto a *pescaria* representa o *outro polo* (RIBEIRO, 1995, p. 121).

O trecho transcrito acima menciona a resiliência com que os Desana enfrentam a ruptura provocada pela chegada do branco às suas terras e a experiência que acumulam, entre outros saberes, relativamente ao cultivo da mandioca e à prática da pesca. Já vimos, pelo sistema de roças, que os Desana não exaurem o meio-ambiente e sabem-se dependentes das chuvas e estiagens.

Complementarmente, encontramos a tecnologia da pesca, cabedal de saberes também provenientes dos ancestrais e das íntimas interações com o mundo e seus habitantes não humanos. O conhecimento e a classificação dos peixes, assim como os saberes acerca dos modos de pescar, o que implica conhecer lugares apropriados e também a narrativa mítica, chama atenção de muitos pesquisadores dada sua diversidade.

Berta Ribeiro tratou do assunto, elencou os tipos e nomes de peixes de acordo com os Desana e chamou atenção para o profundo conhecimento indígena acerca da variedade e da natureza dos peixes, bem como das técnicas de pesca e determinados regulamentos Desana em torno dela. Vejamos em suas palavras:

Os Desâna acreditam que os wái mahsá [d.] e [t.] (peixe gente), dos quais esses índios crêem descender, apoderaram-se da casa transformadora wihum wi (paricá, casa), onde vivia Ēmêkho mahsân Boleka (universo, peixe, aracu), o herói civilizador e ancestral maior dos Desana (Cf. KUMU; KENHÍRI, 1980, p. 85). Esse local, assinalado por Tolamân Kenhíri na viagem fluvial que fizemos de São Gabriel da Cachoeira até São João, sua aldeia, era um bom ponto de pesca. Por respeito aos wái mahsá, não se pescava aí antigamente (RIBEIRO, 1995, p. 181).

A gente peixe, então, tomou conta da casa de transformação e sua simples localização é indicadora do interdito mencionado. Humanos passarão ao largo da morada dos Wái-mahsã, e não pescarão os peixes que ali se encontram sob sua proteção; modo de respeitá-los e não os provocar, já que são considerados gente agressora e que podem ter atitudes prejudiciais contra os humanos.

Neste ponto cabe uma pequena explicação sobre os Wai-mahsã antes de seguirmos adiante. Considera-se que eles são protetores dos peixes, entre outros animais, mas não são peixes ou qualquer outro animal tal como se apresentam no cotidiano. O pesquisador tukano João Paulo de Lima Barreto (2013), em sua dissertação *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena*, chama atenção para a diferenciação do peixe e do wai-mahsã, o último supostamente com atributos humanos e sociais – confusão que comumente se manifesta. E esclarece que:

Depois de muito pensar e analisar decidi traduzi-lo por “humanos invisíveis”, uma vez que, como veremos ao longo de todo

esse trabalho, os wai-mahsã são seres que possuem as mesmas qualidades e capacidades dos humanos, inclusive sua morfologia, mas que não são visíveis pelas pessoas comuns e/ou na vida cotidiana. Eles só podem ser vistos por um especialista xamã, yai ou kumu, ou em sonhos por qualquer pessoa. Os wai-mahsã são seres de natureza múltipla, podendo se apresentar também sob a forma (e adquirindo suas qualidades ou características) de animais, pedras e vegetais. Podem ser entendidos ainda como a própria criatividade, manifestando-se por meio de “sons tecnológicos”, musicais e luminosos. Esses seres são, por fim, a própria extensão humana, devendo sua existência e reprodução ao fenômeno do devir, isto é, a continuidade da vida após a morte, sendo assim a origem e o destino dos humanos, seu início e seu fim (BARRETO, 2013, p. 14-15).

É facilmente perceptível que estamos, no caso dos wai-mahsã, na dimensão do invisível, já que são seres humanos que apenas olhos xamânicos podem ver. Eles adotam várias aparências, em qualquer condição, animal, vegetal, mineral, musical. Também são portadores dos conhecimentos de bahsese (“benzimentos”), ukuse (“oratórias”) e bahsamori (“cantorias”), que ensinam ao kumu, ao pajé e ao baya (dançarino), daí a importância de manter abertos canais de comunicação com eles.

Voltando à questão da pesca, a antropóloga Berta Ribeiro se refere ao fato de a proibição da pesca da traíra ter feito com que, antigamente, as traíras fossem inumeráveis (RIBEIRO, 1995, p. 182). E explica que a pesca depende da empatia entre presa e predador, entre o pescador e o peixe, e entre a isca e o peixe e, simultaneamente, faz-se necessário um encantamento dirigido à mãe dos peixes para que os peixes se sintam atraídos e a pesca se faça possível. Como mãe, ela castiga quem vier a maltratar os peixes e, se importunada, transmite choques como faz o poraquê. Além disso, disfarça-se em várias formas: de tronco, galho ou cobra. A mãe dos peixes parece também ser um wai-mahsã.

No que diz respeito ao boto, a antropóloga afirma: “O boto é um wai mahsã dos antigos, por isso não é morto nem comido pelos índios. Às vezes transforma-se em homem ou mulher para atrair jovens do sexo oposto. Prevê o futuro, a doença ou o nascimento de uma criança” (RIBEIRO, 1995, p. 182). É conhecido, na região Norte do Brasil, o protagonismo do boto em histórias orais e escritas<sup>30</sup>; entre os Desana ganham ainda mais excepcionalidade, pois são gente peixe.

O peixe é a fonte de alimentação que proporciona as proteínas aos humanos e com eles divide as águas dos rios – é bom lembrar que rios con-

---

30 Como, por exemplo, os contos *A vingança do boto* (1995), de Artur Engrácio, e *O baile do Judeu* (1893), de Inglês de Souza.



taminados são rios abandonados pelos seres d'água. É bom lembrar, também, que a transformação é uma constante entre os Desana. Vale retomar novamente as palavras da pesquisadora:

Acreditam os Desâna que no recesso da mata existem árvores onde se alojam peixes. Um índio chegou a ver, depois de chuvas prolongadas e do inchamento dos igarapés, a eclosão de peixes saídos do tronco das árvores. Crêem, também, que o gavião-tesoura transforma-se em peixe em certa fase de sua evolução. Reciprocamente, peixes transmudam-se em aves (RIBEIRO, 1995, p. 182).

Intercambialidade, transitoriedade, devir em ação, os seres se transformam de modo a ocuparem água, terra e céu. Habitam o espaço e a condição pan-específica, não parecem ter dificuldades para isso. Árvores, peixes, gaviões e outras aves encontram-se no mesmo ser (perspectivismo multinaturalista), ou algo assim, isto é, vivem em condições mútuas de existência, em algum tipo de reciprocidade morfológica temporária ou duradoura<sup>31</sup>. E a mata é o lugar para toda a vida, segundo a citação acima: até mesmo os seres aquáticos devem sua existência às árvores, modo de interligar as dimensões da vida.

Berta Ribeiro (1995) ainda apresenta as denominações nas línguas Desana e Tukano de 109 peixes do rio Tiquié. E a descrição das plantas com que fazem o artesanato, de 11 espécies de cipós, 7 de enviras, 6 de marantáceas e gramíneas, 12 de palmeiras, 18 de madeiras, 1 de breu, 5 de mordentes, 4 de pigmentos, 5 de co-ingredientes vegetais da cerâmica, além de 4 espécies que são agregadas na denominação “Miscelânea”. Todas, portanto, seres não humanos em contato direto com os humanos, antes e depois de manufaturadas, o que significa que os acompanham na vida cotidiana, nos rituais, celebrações e viagens.

A antropóloga faz referência aos trabalhos de McDonald (1977) e Ross (1978) que indicam que os tabus alimentares atendem à conservação de elementos naturais com escassez na região Amazônica, o que, de outro modo é conservado pela prática da caça a animais pequenos, que apresenta maior facilidade, são em número maior no território e sua reprodução é mais rápida do que a dos grandes animais (RIBEIRO, 1995, p. 235).

Basta correr parcialmente a Amazônia para identificar o costume das roças pequenas e com várias espécies, variedades e cultivares, o extrativismo de determinadas espécies, o uso medicinal de plantas específicas, e o manejo da flora e fauna com limites geográficos respeitados, em comu-

---

31 A esse respeito, ver Madeira (2023 *apud* CORREIA; VANDER VELDEN, 2023) nesta edição, que faz referência ao perspectivismo multinaturalista, tal como o concebe o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro.

nidades indígenas e ribeirinhas. Características que o agronegócio insiste em mudar radicalmente ao mesmo tempo que pretende tornar a paisagem única e homogênea, com a pecuária e a monocultura.

Contrariamente, há registro de mais de 100 cultivares de mandioca na região do Uaupés (RIBEIRO, 1995), que implicam que o cultivador saiba identificá-los e plantá-los com tecnologias e conhecimentos específicos. Não será demais informar que essa planta especial e seu surgimento constam também na obra *Antes o mundo não existia*, embora não façam parte do mito escrito a que estamos aqui nos dedicando.

Especificamente no interior do mito escrito, o leitor encontra a narrativa do nascimento de um outro não humano bastante importante para a comunidade: trata-se de Gahpimahsũ. Também chamado Caapi<sup>32</sup>, ele nasceu como filho de uma das mulheres criadas por Yebá Gõãmũ e Boreka. Como mencionado anteriormente, no instante de seu nascimento aconteceram fatos simultâneos que assinalam a excepcionalidade desse ser, dessa planta. Os desenhos dos trançados surgem em visões para os Desana no momento de nascimento de Gahpimahsũ. Tais desenhos permanecem em vigor na confecção da cestaria Desana e o caapi, por sua vez, continua a ser consumido. O frio que a criança sentiu ao receber o banho de sua mãe, os que estavam distantes também sentiram. Também as cores que ela usou para pintar a face infantil surgiram na visão dos homens. E quando Gahpimahsũ adentra a maloca, as visões são muitas, tantas que chegam a obnubilizar a visão das pessoas que ali estavam. Assim também o caapi provocou o aparecimento de diferentes línguas.

Percebe-se assim que o caapi ensinou práticas fundamentais para o povo Desana, como traçar os desenhos nas cestarias, as cores, a diversidade das línguas e a exogamia linguística. O caapi é um tipo de cipó de que se faz uso para que visões aconteçam, tratando-se de uma planta central para o desempenho do kumu, bayá e pajé. Ela revela mensagens que levam à cura, transmite alertas que marcam a necessidade de cuidado e descortina o futuro, sob a forma de visões conjugadas a vivências. É ingerido nas cerimônias de nomeação, de iniciação e nos dabacuris, para que agencie e potencialize os poderes envolvidos nesses momentos. O trabalho *Gaapi, uma viagem por este e outros mundos*, de Jaime Diakara (2021), Desana do clã Ūmũkori Mahsa, trata pormenorizadamente dos tipos de caapi, como são preparados, quem os prepara, os rituais e cerimônias em que são ingeridos e os motivos para tanto, assim como sua função no trabalho do kumu, bayá e pajé.

Mandioca, peixe e caapi são três outros-que-humanos que, ainda que não exclusivamente, participam da vida dos humanos e são parte do coti-

---

32 Caapi é uma bebida que se produz com uma espécie de cipó, denominado *Banisteriopsis caapi*. Trata-se de bebida que promove visões, entendimentos e aprendizados.

diano e dos momentos sociais especiais, de rituais, celebrações e festas. Um tubérculo, um animal e um vegetal com poderes especiais, o último apenas absorvido pelo kumu, pajé e bayá, a quem ensinam caminhos de cura. Trabalhos etnográficos como os de Reichel-Dolmatoff (1976), Andrello (2004), Angelo (2016), Ribeiro (1995), Diakara (2021), Cerqueira (2008) e Rodrigues (2019), entre muitos outros, são fontes para a familiarização com os momentos especiais em que o caapi é ingerido, suas funções, seu valor e por aí vai.

A expertise no manejo ambiental possibilitou a permanência de comunidades no Médio e Alto Rio Negro por séculos, o que imediatamente salta aos olhos da sociedade não indígena. Na primeira década do século XXI, as pesquisas e trabalhos desenvolvidos por grupos de pesquisadores indígenas e não indígenas, vinculados à parceria entre a FOIRN, o ISA, pelas escolas indígenas, comunidades e outras associações, em torno do ciclo anual de atividades das comunidades e, em especial aqueles que se referem ao manejo ambiental, e as metodologias e planos que se seguem a tais iniciativas, segundo o antropólogo Aloizio Cabalzar, contam com dupla perspectiva:

[...] uma mais estreitamente indígena, segundo a qual cabe à sociedade mediar sua relação com os outros seres e agentes, seja através de procedimentos rituais e xamânicos, seja através de restrições no uso de locais ou moderação no consumo e nos comportamentos relativos à formação do corpo e da pessoa. A outra visão, mais ocidental, concebe o meio ambiente como recursos, mais ou menos escassos, a serem usados adequadamente a partir de certos critérios econômico-ecológicos (CABALZAR, 2010, p. 13).

A perspectiva não indígena, advinda do contato, nesse sentido, aparece somada aos conhecimentos técnicos e aos profundos saberes e experiências que as comunidades indígenas já possuem em seu manejo ambiental milenar. O que demonstra que os povos indígenas se apropriaram e vêm se apropriando de conhecimentos dos não indígenas e o fizeram e fazem para assegurar que o território permaneça existindo como o lugar que lhes proporciona plenas condições de vida.

Essa faceta altamente benéfica, no entanto, não é algo que se aprenda de imediato. Há modos de usar conhecimentos da sociedade não indígena justamente para o contrário, para a destruição da harmônica relação com o meio. É o que fica patente no caso da adoção da malhadeira nas atividades de pesca, instrumento que despreza a pesca tradicional e coloca em risco a piscosidade dos rios, como analisam Pieter-Jan van der Veld e seus colaboradores (2010, p. 78-93).

Entre os saberes tradicionais de manejo ambiental que os povos possuem, encontram-se conhecimentos que a sociedade não indígena pode apreender. E pode fazê-lo iniciando-se na leitura dos mitos escritos. Inclui-se aí, portanto, a necessidade de marcar a presença do xamanismo

– com a ingestão do caapi – e dos interditos, além dos modos tradicionais de pesca e caça, a cartografia das constelações em estreita relação com as práticas telúricas de cultivo, e o rodízio de roças, entre outros saberes. O mito e seu manejo oral pelos pajés e kumua imprimem sentido a esse conjunto variado de condutas, desde a abertura da roça, o cultivo, os rituais, as cerimônias, a caça, a ingestão do caapi, o uso do ipadu e do cigarro, a pesca, e a escrita do mito, seguida de sua publicação, entre outras.

### Após a leitura do mito escrito

É facilmente observável a dificuldade da sociedade ocidental no que diz respeito à sua convivência no e com o planeta. Os motivos humanos, sabemos, são muitos, desde a lógica do capitalismo, o autoengano e o niilismo, sempre apenas resignificando a exploração, a destruição e a suposta fraqueza de sentido da vida.

Mas talvez a maior dificuldade do mundo não indígena seja compreender que as relações proporcionadas pelas práticas de manejo do mundo, o que inclui o manejo ambiental, pulsam em sintonia com a cosmovisão e os saberes xamânicos. Cabalzar argumenta a esse respeito:

Tradicionalmente, os povos Tukano realizam um ciclo anual de cerimônias de proteção do povo da maloca ou da comunidade. Tratam-se de festas com cantos conduzidos pelos baya (o mestre de cerimônias) e consumo de caxiri, caapi, ipadu e várias outras substâncias rituais, em que os kumua (ou básera, os benzedores) fazem os benzimentos de proteção de sua maloca ou comunidade, chamados wanôare (em tuyuka). Queimam breu e cera de abelha para proteger a maloca e seu entorno. A cerimônia atualiza os sentidos das substâncias rituais, relembra e revive os conhecimentos dos antigos. Tais proteções das malocas e seus moradores se estendem por alguns meses depois de cada ritual. Os velhos conhecedores acompanham o movimento das constelações (wametire), associadas aos ciclos das frutas silvestres, flutuações dos rios, vida e reprodução dos peixes e animais, das roças e dos plantios. Considerando esses ciclos, eles marcam as cerimônias de proteção, que podem ser pensadas como rituais de manejo do meio ambiente na medida em que buscam manter todo esse movimento do mundo e seus ciclos (CABALZAR *et al.*, 2010, p. 47).

As cerimônias de proteção são compreendidas como ações de manejo ambiental na medida em que sua sinergia se dirige à vida de todos os seres, humanos e outros-que-humanos. Trata-se de uma dimensão ausente atualmente da maior parte da sociedade não indígena, porque, está claro, lhe é incompreensível, como todas as coisas que não podem ser apenas conhecidas pela razão. Tal dimensão é substituída pela prática (racional?) de

técnicas aplicadas em larga escala na agricultura e na criação de animais diversos para o abate, entre outras.

Contrariamente, é possível pensar que os povos indígenas vivem em eco relações conhecidas por eles há muito, sem que sua preocupação se dirigisse à conservação, preservação ou sustentabilidade em senso estrito. Esses são problemas para a sociedade não indígena, que ela conseguiu, em pouco tempo, espalhar para todos os terráqueos. Com a formação de agentes florestais, os povos indígenas cada vez mais agem em benefício dos outros-que-humanos e, de quebra, também da sociedade não indígena. Eles revidam, então, a brutalidade branca de séculos com o fornecimento de proteção às nascentes e aos rios, com a caça controlada que assegura a vida de todas as espécies, com o manejo prudente da terra, considerada mãe de todos; e também de cerimônias e rituais que proporcionam eco relações, sintonia com a natureza.

Partindo da ideia de que a floresta Amazônica pode ser antropogênica, o escritor Carlos Emílio Correa Lima ensaia considerações ontológicas e eco-críticas sobre a obra *Desana*, e identifica implicações para todos os leitores:

Essa nossa cultura ocidental que transformou a natureza em “coisa” tem que ser reeducada através dos conteúdos da literatura indígena. Pela desreificação do homem, através do resgate da literatura e das cosmogonias indígenas através da escrita, o processo de reversão, o nascedouro de um novo modo de ser e não apenas de estar no mundo. No fundo, esses livros são, ao seu modo original, livros de aprendizagem, pois sempre tratam de processos de iniciação, de transformação e metamorfose, quando um ser se transforma em outro ser. Num sentido muito profundo não há coisas nas paisagens e cenários que são constantemente dramatizados, tudo é ser. Os enfeites cerimoniais, brincos, braceletes, cetros, cocares, penas, utensílios como bancos, pilões, cestos, cigarros jamais são “coisas”, objetos. São seres de transformação. Seres humanos podem se transformar neles e estes em seres humanos. Um rio pode se transformar num banco e uma peneira num pássaro. Não há objetos inanimados nesta literatura indígena. Não há limites entre a natureza, o mundo cultural da tribo e o mundo dos espíritos (2018, p. 43).

O escritor faz explícita referência a uma ontologia de transformações recíprocas, em que não existe a célebre e nociva fratura entre o eu e o outro, seja esse outro humano ou não humano, como o que denominamos vulgarmente objetos, vegetais, animais e espíritos. Uma ontologia em devir para o leitor iniciar-se na aprendizagem das transformações, experiência dos renomados xamãs que as praticam desde tempos imemoriais.

Ao garantirem a perspectiva de sobrevivência dos viventes e do planeta, os xamãs nunca aboliram a técnica, desde a utilizada para abrir a

roça, plantar e colher, até os vários modos de caçar e pescar. A técnica ocidental, entretanto, desterrou e extinguiu muitos xamãs, e com eles, a convivência harmônica dos viventes, humanos e outros-que-humanos. Sabemos que a sociedade laica não indígena, cética e racional, não saberá dançar, cantar e recitar narrativas – ações em prol da vida – e muito menos promover a cura por meio das narrativas.

Há alguns seres, humanos e outros-que-humanos, caros aos ancestrais, aos kumua e aos pajés e seus filiados, que a sociedade não indígena não compreende; e são eles, justamente, que mostram, de modo recorrente, os elos entre todos os viventes, as eco relações, o compartilhamento e a reciprocidade. No caso da sociedade não indígena talvez se possa recorrer à Ecocrítica para desestabilizar os outros valores, aqueles que existem a favor da aniquilação da vida.

Mas se não lemos o mito escrito deixamos de conhecer um possível caminho para que possamos, humanos e outros-que-humanos, habitarmos todos uma mesma casa. Para lê-lo, como foi demonstrado, é preciso apreender aspectos da geografia, antropologia, etnografia, estudos literários, biologia, ecocrítica, cosmografia e cosmogonia. Ótimo exercício de preparação para o momento a que se aspira de modo urgente, instante em que – como os seres prístinos passageiros da Cobra-Canoa que, ao desembarcarem processualmente em muitas Casas de Transformação formaram-se humanos – poderemos também e novamente nos formar humanos.

## Referências

- ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, p.5-26, jun. 2010.
- ANDRELLO, Geraldo L. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. 2004. Tese (Doutorado) – IFCH, UNICAMP, Campinas, 2004.
- ANDRELLO, Geraldo (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.
- ANGELO, Samir Ricardo Figalli de. *Transmissão e circulação de conhecimentos e políticas de publicação dos Kumua do noroeste amazônico*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2016.
- BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-Mahsã: peixes e humano. Um ensaio de Antropologia Indígena*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPG da UFAM, 2013. Disponível em: <https://www.hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Dissertacao-2013-Barreto-UFAM.pdf> Acesso em: 14 abr. 2021.

- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas: 1923-49*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1994. v.1. 638p.
- BORGES, Jorge Luis. *Outras inquisições*. Tradução de Davi Arriguchi Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CABALZAR, Aloizio *et al.* Manejo ambiental e pesquisa do calendário anual do rio Tiquié. In: CABALZAR, Aloizio (Org.) *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2010. p. 46-55.
- CADENA, Marisol de la. *Earth Beings: ecology of practice across andean worlds*. Durham and London: Duke University Press, 2015.
- CERQUEIRA, Felipe Agostini. *A Viagem da Gente de Transformação*. Uma exploração do universo semântico da noção de transformação em narrativas míticas do Noroeste Amazônico/Niterói. PPGA/UFF, 2008. Disponível em <http://ole.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/FELIPE-AGOSTINI-CERQUEIRA.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2022.
- CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VANDER VELDEN, Felipe. Entre nós que somos os outros ou com quem nos encontraremos na picada - Estudos em Literatura, Antropologia e Ecocrítica. In: CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VANDER VELDEN, Felipe; ROCHA, Hélio Rodrigues da. *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas*. Perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos São Carlos: Editora De Castro, 2023.
- DIAKARA, Jaime. *Gaapi: Uma viagem por este e outros mundos - Estudo indígena desana*. Manaus: Editora Valer, 2021.
- EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. Tradução de Waltensir Dutra. Martins fontes: São Paulo, 2003
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- FELIPE, Henrique Junio. *Falas, lugares e transformação: os yuhupdeh do baixo rio Tiquié*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSCar, 2018.
- GLOTFELTY, Cheryl; FROMM, Harold. *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Georgia: University of Georgia Press Athens, 1996.
- HUGH-JONES, Stephen. Escrita na pedra, escrita no papel. In: ANDRELLO, Geraldo. (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012. p. 138-167.
- HUGH-JONES, Stephen P. Patrimony, Publishing, and Politics: Books as Ritual Objects in Northwest Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 16, n. 2, p. 128-150, 2019. Article 9.



HUGH-JONES, Stephen. The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazon. In: GRANERO, Fernando Santos (org). *The occult life of things*. Tucson, Arizona: University Press, 2009. p.33-59.

KEHÍRI, Törâmü; PĀRÕKUMU, Umusi. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana*. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995. v. 1. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro).

KOCH-GRÜMBERG, Theodor. *Petroglifos sul-americanos*. São Paulo: ISA, 2010.

LANGDON, Jean M. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução de António M. Bessa. Lisboa: Edições 70, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I - O cru e o cozido*. Tradução Beatriz Perrone Moisés. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1997.

LIMA, Carlos Emílio Correa. *Antes o mundo não existia: o livro da outra origem do mundo*. 2018. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2018.

MEDEIROS, Sérgio. L. R. Ainda não se lê em xavante. In: NASCIMENTO, Evando; OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. (orgs.). *Leitura e Experiência*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 75-89.

MENENDEZ, Larissa L. *Iconografias do invisível: a arte de Feliciano e Luis Lana*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2009.

REICHEL-DOLMATOFF. O Contexto cultural de um alucinógeno aborígene: Banisteriopsis Caapi. In: COELHO, Vera Penteadó (Org.). *Os alucinógenos e o mundo simbólico: o uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo: Edusp, 1976.

RIBEIRO, Berta G. *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Companhia das Letras; Editora da USP, 1995.

RISÉRIO, Antônio. *Textos e tribos*. Imago, 1993.

RODRIGUES, Raphael. *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSCar, 2019. Disponível em: UFSCAR-Memorias-Trajatorias-Uaupés.pdf. Acesso em: 25 maio 2021.

SAMPAIO, Shaula Maíra Vicentini. “Uma floresta tocada apenas puros...” Ou do que aprendemos contemporâneos sobre a Amazonia. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do

Sul, Porto Alegre, BR-RS, 2012. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/49082> Acesso em 30/03/2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, p. 237-280, out. 2002. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia\\_das\\_ausencias\\_RCCS63.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF)

SEVCENKO, Nicolau. No princípio era o ritmo: as raízes xamânicas da narrativa. In: RIEDEL, Dirce Côrtes (org.). *Narrativa: ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1998. p. 120-136.

SCOLFARO, Aline. Geografia indígena e lugares sagrados no rio Negro. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, v. 6, n. 1, p. 229-257, jan./jun. 2014.

SOUZA, Márcio. *Amazônia Indígena*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

THIÉL, Janice Cristine. A Literatura dos Povos Indígenas e a Formação do Leitor Multicultural. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1175-1189, out./dez. 2013. Disponível em: [http://www.ufrgs.br/edu\\_realidade](http://www.ufrgs.br/edu_realidade)

VANDER VELDEN, Felipe; LOLLI, Pedro. Das áreas culturais às redes de relações. Os sistemas regionais ameríndios em análise. In: MACHADO, Igor José de Renó; FLEISCHER, Soraya; MONTARDO, Deise Lucy; CAVIGNAC, Julie (orgs.). *Ciências Sociais Hoje: Antropologia*. São Paulo: Zeppelini Publishers, 2020. v. 1. p. 352-407.

VELD, Pieter-Jan der *et al.* Pesca no Tiquié. In: CABALZAR, Aloizio (Org.) *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2010. p. 78-93.

## CAPÍTULO 2

# A FUNÇÃO MÁGICA DO DISCURSO: ESBOÇO PARA UMA TEORIA GERAL DO SUJEITO ZERO

Alexandre Nodari (UFSC/CNPq)

*É lícito, portanto, concluirmos que em toda parte existiu uma noção que envolve a do poder mágico. É a noção de uma eficácia pura, que no entanto é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo que espiritual, que age à distância e no entanto por conexão direta, quando não por contato, móvel e movente sem mover-se, impessoal e assumindo formas pessoais, divisível e contínua. Nossas ideias vagas de sorte e de quintessência são pálidas sobrevivências dessa noção muito mais rica. Ela é, conforme vimos, ao mesmo tempo que uma força, também um meio, um mundo separado e no entanto acrescentado ao outro. Poder-se-ia dizer ainda, para exprimir melhor de que maneira o mundo da magia sobrepõe-se ao outro sem separar-se dele, que tudo se passa como se ele estivesse construído numa quarta dimensão do espaço, cuja existência oculta seria expressa, por assim dizer, por uma noção como a de mana.*

Marcel Mauss e Henri Hubert

*Costuma-se imaginar o sujeito como uma variante do 1, mas ele talvez seja, na verdade, uma variante do 0 – isto é, do múltiplo universal.*

Eduardo Sterzi

0. Na sua famosa conferência sobre “Linguística e poética”, Roman Jakobson (2010, p. 160) menciona, de passagem, a “função mágica, encantatória” da linguagem, que, segundo ele, “é sobretudo a conversão de uma ‘terceira pessoa’ ausente ou inanimada em destinatário de uma mensagem conativa”, isto é, de uma mensagem que tem “orientação para o DESTINATÁRIO” e que “encontra sua expressão gramatical mais pura no vocativo e no imperativo”. A função mágica aparece, na economia argumentativa de Jakobson (*Ibid.*, p. 156-157), tanto como uma função *supranumerária*, já que ele elenca seis “fatores inalienavelmente envolvidos na comunicação verbal” (Remetente, Mensagem, Destinatário, Contexto, Código e Conta-

to), afirmando que “[c]ada um desses seis fatores determina uma diferente função da linguagem” (Emotiva, Poética, Conativa, Referencial, Metalinguística, e Fática), mas acaba por apresentar uma sétima; quanto como uma função *anômala*, já que, diferente das outras seis que ele aborda mais detidamente, o que caracteriza a função mágica não é a ênfase (“pendor”, como ele chama) em um dos seis fatores, mas a *conversão* de um (o “Contexto”, o referente) em outro (o “Destinatário”).

1. Começemos pela anomalia, para tentar depois compreender o caráter supranumerário com o qual ela talvez se conecte, como se fosse também uma soma anômala. No contexto em que a “função mágica” aparece na conferência, Jakobson (2010, p. 160) está abordando o “modelo tradicional da linguagem”, que estaria confinado a “três funções – emotiva, conativa e referencial – e aos três ápices desse modelo – a primeira pessoa, o remetente; a segunda pessoa, o destinatário; e a ‘terceira pessoa’ propriamente dita, alguém ou algo de que se fala” (a “não pessoa”, como esclarecerá Benveniste (1995b, p. 282), algo ao qual tornaremos). Ou seja, a *conversão* operada pela “função mágica” é um baralhamento das posições discursivo-enunciativas, uma transposição, como se poderia chamá-la, que se dá por um gesto de animação, de conferir vida – subjetividade, fala – ao aparentemente inanimado. Tal *prosopopeificação*, por assim dizer, situa a função mágica do discurso como fundamento ou corolário (tanto faz) linguístico dos regimes animistas. Pois bem, retomando o contexto da conferência, após mencionar o “modelo tradicional” e sua limitação à tríade de funções e posições (que coincidem com as pessoas do discurso), Jakobson (2010, p. 160) afirma que “certas funções verbais adicionais podem ser facilmente inferidas desse modelo triádico”, e introduz (muito brevemente), como exemplo (o único que fornece) dessas funções *adicionais*, a mágica ou encantatória. A conversão que ela opera, já vimos, é a da terceira pessoa (a não-pessoa) em segunda pessoa, do objeto do discurso em destinatário dele. Fica a pergunta sobre quais seriam as outras funções adicionais facilmente inferíveis do modelo triádico, e se elas também se caracterizariam (enquanto funções *adicionais*, ou, derridianamente, *suplementares*) pela anomalia funcional, isto é, não por enfatizarem um dos três fatores (pessoas) como as funções não-adicionais, mas por operarem uma troca ou sobreposição posicional. Nesse caso, a função mágica em um sentido amplo poderia ser considerada a metonímia de diversas transposições discursivas, como a possessão, em que a terceira pessoa se torna não a segunda, mas a primeira (e essa talvez se torne a terceira...).

2. É sintomático que a função mágica em sentido estrito seja descrita por Jakobson como uma espécie de suplemento ou apêndice à função conativa. Isso porque ele a caracteriza, como já vimos, pela interpelação e pelo

comando (o vocativo e o imperativo, “que, sintática, morfológica e amiúde até fonologicamente, se afastam das outras categorias nominais e verbais” (JAKOBSON, 2010, p. 159)). De fato, os exemplos que dá, tanto da função conativa quanto da mágica, são ordens, a pessoas, naquele caso, a forças da natureza, espíritos ou outros agentes, neste:

Beba! [...]

Que este terçol seque, *tfu, tfu, tfu* (fórmula mágica lituana).

Água, rainha do rio, aurora! Manda a dor para além do mar azul, para o fundo do mar; que, como um seixo pardo que jamais sobe do fundo do mar, a dor nunca venha oprimir o coração ligeiro do servo de Deus; que a dor se vá e seja sepultada longe daqui (encantamento do norte da Rússia).

Sol, detém-te em Gibeon, e tu, lua, no vale de Ajalon. O sol se deteve, e a lua parou (...). (Josué 10:12) (*Ibid.*, p. 159-161).

Ora, a ordem verbal remete ao poder performativo da linguagem, àquele horizonte de “eficácia pura” (MAUSS; HUBERT, 2003, p. 151) almejado pela magia, em que dizer é fazer, ou mandar fazer..., e que tem seu lugar institucionalizado no Ocidente na palavra com força de lei do Estado<sup>1</sup>. Contudo, uma questão imediatamente se coloca: ao caracterizar a função conativa, isto é, aquela que se orienta para o destinatário, preferencialmente pelo comando, não estaria Jakobson limitando-a, assim como a magia, a uma forma extrema que oblitera a segunda pessoa que deveria enfatizar, que a converte em *objeto* da interpelação e da ordem de um sujeito, em suma, que faz do “tu” um “ele”, do sujeito um assujeitado, do animado o inanimado, num gesto de tanatomancia? A subjetivação do outro pela função mágica seria, assim, seguida pela (serviria a) sua (re-)objetivação... O que importa sublinhar, a partir desse exemplo, é que, voltando o raciocínio de Jakobson sobre ele mesmo, a função mágica do discurso em sentido amplo, a saber, a transposição das pessoas do discurso, se revela muito mais abrangente e pervasiva e mesmo mais do que uma mera função “adicional”: mais abrangente e pervasiva por abarcar também casos de conversão da terceira em segunda pessoa não cobertos pela forma extrema do comando ou interpelação; e mais do que uma mera função “adicional”, porque a conversão contrária, da segunda em terceira pessoa, caracterizaria justamente o caso exemplar da função conativa, “não adicional”, e que, nesse sentido lato proposto, também se configuraria como uma declinação da conversão mágica.

3. Completemos a situação enunciativa da descrição da função mágica feita por Jakobson: se ela consiste na conversão de uma terceira (não-)pes-

1 Cf. NODARI, 2021.

soa em segunda pessoa, o gesto de subjetivação se radicaliza ainda mais quando pensamos na possível resposta das forças, espíritos ou agentes ao encanto, seja de forma direta (atendendo o pedido ou ordem, ou recusando-se a fazê-lo: o silêncio também é uma forma de resposta), seja de forma indireta, isto é, pela boca do feiticeiro, que reproduz suas palavras, que as cita – se Jakobson (2010, p. 160) limita seus exemplos às ordens do mago, a magia envolvida, por exemplo, no xamanismo ameríndio ou nas religiões de matriz africana, é impensável sem esse diálogo. Na função mágica do discurso, não só o “ele” se torna um “tu”, como este “tu” também pode tomar a palavra e se tornar um “eu” (e, inclusive, dar contraordens ao feiticeiro...). E se pensarmos no objetivo terapêutico de muitos discursos mágicos, há também a conversão de uma segunda pessoa, o doente ali presente, em terceira, *objeto* da ação visada pelo comando, por exemplo (o mágico exorta a um espírito invisível ou ausente aos olhos dos comuns que deixe de fazer adoecer e/ou cure alguém que está diante dele – mago – e ao qual não se dirige diretamente, mas só na terceira pessoa, como objeto, como se não estivesse de corpo presente). Isso para não falar da questão do *agente* da “conversão de uma ‘terceira pessoa’ ausente ou inanimada em destinatário de uma mensagem conativa”, ou seja, de quem a produz: estávamos, até aqui, dando por contado que o sujeito da magia, o mágico, é o remetente, mas nos contextos em que a magia nomeada como tal floresce, sabe-se que, muitas vezes, a ação do mago (incluindo o comando) é uma *resposta* à ação das forças espirituais. Poder-se-ia dizer, portanto, que o caráter supranumerário, o excesso da função mágica, seu caráter adicional, se dá porque, nela, *as pessoas do discurso faltam em seu lugar*, para fazer uso de uma formulação lacaniana, ou ainda, porque os lugares do discurso podem ser *sobre- e trans-postos*, por vezes num mesmo corpo ou por uma mesma boca, onde se atravessam, como o demonstra a possessão. Mas se há uma função adicional, é porque funções e fatores não coincidem plenamente, e porque (mais importante) fatores (pessoas, nesse caso) não coincidem consigo mesmos. A função adicional é, assim, na verdade, um “suplemento originário”, para remeter mais uma vez a Derrida (2006, p. 383), e a anomalia talvez seja a condição de toda normalidade discursiva, o princípio básico da troca, circulação e sobreposição das pessoas do discurso, sem a qual não há interlocução<sup>2</sup>. A magia seria, desse modo, a condição de todo diálogo. Por isso, talvez tenham razão aqueles que situaram a palavra mágica na origem da linguagem, embora essa origem seja mais ontológica e estrutural que genética e histórica.

4. Igualmente sintomática é a ausência de qualquer remissão à magia quando da abordagem por Jakobson do objeto mais específico da conferência, a fun-

---

2 Cf. NODARI, 2015, 2019.

ção poética da linguagem. Não só pela antiga associação entre magia e poesia, que, apesar de pisada e repisada, encontra, ainda no desencantado século XX do Ocidente, momentos altos como o ensaio de Cortázar (2008) e as elaborações de Rothenberg (2006), mas também pela centralidade atribuída por Jakobson tanto ao paralelismo, “problema fundamental” da poesia segundo ele, e que constitui igualmente um dos traços distintivos de muitas artes verbais mágicas<sup>3</sup>, quanto à ambiguidade referencial que marca o discurso dominado pela função poética e também práticas linguísticas ligadas à feitiçaria<sup>4</sup>. Tendo em mente que a função poética se define pela mensagem (um dos seis “fatores”) que se dobra sobre si mesma, tomemos o que Jakobson (2010) diz a respeito do que nos interessa aqui mais de perto, o segundo aspecto:

A ambiguidade se constitui em característica intrínseca, inalienável, de toda mensagem voltada para si própria, em suma, num corolário obrigatório da poesia (...). Não somente a própria mensagem, mas igualmente seu destinatário e seu remetente se tornam ambíguos. Além do autor e do leitor, existe o “Eu” do herói lírico ou do narrador fictício e o “tu” ou “vós” do suposto destinatário dos monólogos dramáticos, das súplicas, das epístolas (...). *Qualquer mensagem poética é, virtualmente, como que um discurso citado, com todos os problemas peculiares e intrincados que o “discurso dentro do discurso” oferece ao linguista.* (...) A supremacia da função poética sobre a função referencial não oblitera a referência, mas torna-a ambígua. A mensagem de duplo sentido encontra correspondência num remetente cindido, num destinatário cindido e, além disso, numa referência cindida, conforme o expõem convincentemente os preâmbulos dos contos de fada dos diversos povos, como, por exemplo, o habitual exórdio dos contadores de história de Majorca: *Aixo era y no era* (“isso era e não era”) (p. 191-192, grifo nosso).

Não se poderia dizer o mesmo do discurso mágico? As fórmulas encantatórias citadas por Jakobson não apresentam “todos os problemas peculiares e intrincados” do “discurso dentro do discurso”? Afinal, quem as profere, se elas provêm de tempos imemoriais (do tempo mítico, talvez), ou, em outros contextos, de seres ausentes (invisíveis) ou inanimados (caso em que o mago cita palavras dos ou aprendidas com os espíritos)? Onde essas fórmulas agem (se referem)? Ou ainda: quem fala na possessão, o possuído ou o possessor, ou ambos ao mesmo tempo? E no caso da resposta dos agentes espirituais pela boca do feiticeiro, quem está dizendo, para quem e sobre o quê? – isso para não falar do “embutimento citacional”

3 Cf. CESARINO, 2006

4 Cf. CESARINO, 2011, p. 130.



do xamanismo ameríndio, em que uma cascata de vozes se sobrepõem no mesmo corpo ou saem de uma mesma boca<sup>5</sup>. Em suma, quem é o sujeito da enunciação mágica? Quem fala na função mágica do discurso?

5. Um outro modo de colocar a questão é perguntar se a ambiguidade (ou cisão) referencial que afeta as três pessoas do discurso (locutor, interlocutor, referência) não é um problema do mesmo gênero (ou ao menos aparentado) daquele que encontramos na caracterização anômala da função mágica enquanto função que converte uma posição enunciativa em outra. A ambiguidade não derivaria da (ou produziria a) inadequação entre as pessoas e seus lugares no discurso, ou então, da transposição das posições? Para Jakobson, o dobrar-se da mensagem sobre si mesma, que caracteriza a função poética, como que a *destaca*, mas é preciso acrescentar, como argumentou Bakhtin (2004)<sup>6</sup>, e, por outra via, Barbara Smith (1978, p. 14-40)<sup>7</sup>, que a mensagem em si não precisa ser diferente para tanto: é a sua situação enunciativa que a destaca (e não seu conteúdo, que, de resto, pode ser idêntico à prosa do mundo: pode haver poesia mesmo onde não há paralelismo visível – e talvez o paralelismo, ou a sua expectativa, seja um efeito, não formal, mas estrutural, da recursividade gerada pela transposição enunciativa). De maneira semelhante, se poderia dizer que o “grande coeficiente de esquisitez, estranheza e inabitualidade” que “todo palavreado mágico exhibe” segundo Malinowski (1935, p. 221-222) remete primordialmente a um arranjo enunciativo distinto, que a estranheza “em si” da linguagem poética e mágica (como também o juridiquês, linguagem mágica do poder estatal) *manifesta*, ou melhor, *performa*.

6. Marcel Mauss e Henri Hubert (2003) já haviam percebido que o traço distintivo da magia – que a diferencia, por exemplo, da religião – é sua *posição* (social) anômala (caracterização relacionada à posição política de Mauss<sup>8</sup>). Essa posicionalidade (trans-)específica também se fazia ver, nos textos de ambos, em termos que permitem hoje uma leitura renovada e compreensiva da função mágica do discurso. O que se pode extrair da descrição que fazem do *sujeito da magia* (deixemos a expressão vaga, por ora) é uma sobreposição entre impessoalidade e personificação. Começemos com o verbete de Hubert sobre a “magia no mundo greco-romano”, de 1904. Ali, a magia é definida como uma força impessoal, ou impessoalizada, embora ela torne possível as possessões e dar voz aos animais e às pedras. Assim, por um

---

5 Cf. CESARINO, 2011, p. 137.

6 Cf. TEZZA, 2013.

7 Cf. NODARI, 2017a.

8 Cf. FRANK, 2016.

lado, “essa força, o tanto quanto possível despojada de invólucros pessoais” (Hubert, 2021, p. 163), “carece de representações míticas que lhe sejam próprias” (*Ibid.*, p. 201), e “transforma as figuras míticas em forças, que ela trata como componentes de um poder cósmico indefinido” (*Ibid.*, p. 203). Mas, por outro, “a magia parece empregar infinitamente mais ritos simpáticos ou outros, destinados a *particularizar* a ação das forças sobrenaturais” (*Ibid.*, p. 201, grifo nosso): se o “mago retira sua potência de seu conhecimento das *forças da natureza*” (*Ibid.*, p. 135, grifo nosso), também é verdade que, segundo Apuleio, “foram considerados magos aqueles cujo estudo os levou aos *agentes espirituais e pessoais do mundo*” (*Ibid.*, p. 137, grifo nosso). No ensaio sobre a magia escrito com Mauss, embora o escopo etnográfico se amplie e haja um detalhamento analítico maior, essa caracterização permanece. Desse modo, numa passagem que usamos como epígrafe, a magia se define por uma série de aparentes contradições, entre as quais a de ser “impessoal”, mas “assumindo formas pessoais” (MAUSS; HUBERT, 2003, p. 151). Mas será que se trata de uma contradição? Pois talvez a magia combine (ou sobreponha) um vetor de impessoalização com outro de repersonalização, de modo a indeterminar e reorganizar as *pessoas* (agentes) envolvidas(os) e produzir efeitos sobre o mundo. Assim, por exemplo, a respeito do xamanismo siberiano e malaio, é dito, numa fórmula cuja precisão não deve ser ofuscada pelo paradoxo (ou cuja precisão deriva do paradoxo), que “é notável que o mágico seja, numa certa medida, o *senhor de sua possessão*; ele é capaz de provocá-la e, com efeito, provocá-la por práticas apropriadas, como a dança, a música monótona, a intoxicação” (*Ibid.*, p. 76, grifo nosso). Ou seja, o xamã seria capaz de produzir um estado em que “não apenas o feiticeiro sente em si a presença de uma personalidade que lhe é estranha [personalização], mas também sua personalidade se abole completamente [despersonalização] e, na realidade, é o demônio que fala por sua boca [transposição]” (*Ibid.*). E, embora utilizando termos que não são exatamente os nossos, em um momento decisivo do ensaio, eles argumentam que “o valor mágico das coisas resulta da posição relativa que elas ocupam na sociedade ou em relação a esta”, e, pouco depois, acrescentam que o “que chamávamos de lugar relativo ou valor respectivo das coisas, poderíamos chamar igualmente diferença de potencial” (*Ibid.*, p. 154). A magia (de que o *mana* é metonímia) estaria, portanto, ligada a um deságio posicional (mesmo que por *adição*, suplemento), que, inclusive (ou prioritariamente), pode ser interno (interior) à própria coisa ou pessoa, ou então produzido ritualmente:

*o mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas (...). ele aparece como uma qualidade acrescentada às coisas, sem prejudicar as outras qualidades, ou, noutros termos, como uma coisa sobreposta às coisas. Esse acréscimo é o in-

visível, o maravilhoso, o espiritual e, em suma, o espírito no qual reside toda eficácia e toda vida. Ele não pode ser o objeto de experiência, pois em verdade absorve a experiência; o rito acrescenta-o às coisas, e ele é da mesma natureza que o rito. Codrington julgou poder afirmar que ele era o sobrenatural, mas noutro momento afirma, com mais exatidão, que é o sobrenatural *in a way*; é que ele é, ao mesmo tempo, sobrenatural e natural, já que está espalhado em todo o mundo sensível, ao qual é heterogêneo e no entanto imanente (*Ibid.*, p. 145).

Como diria Clarice Lispector (2011, p. 161), “o natural é sobrenatural também. Não pense que está longe, não”. Se o mago se *destaca*, ocupando uma posição social anômala, tal destaque (que o coloca para fora) é, por assim dizer, para dentro, não derivando de uma falta de natureza, mas de um *excesso* dela (*sobre-natureza*): “A magia supõe o universo como contínuo”, diz Hubert (2021, p. 135), e “a participação nas forças naturais faz com que o mago não seja mais um homem comum”. De um lado, uma única e mesma força: “O *mana* é a força do mágico”, como também é “a força do rito”, a “fórmula mágica”, etc.; “Se há assim uma infinidade de *manas*, somos no entanto levados a pensar que os diversos *manas* não são senão uma mesma força, não fixada, simplesmente repartida entre seres, homens ou espíritos, coisas, acontecimentos, etc.” (MAUSS; HUBERT, 2003, p. 145). E, de outro lado, essa força inespecífica (impessoal, diríamos), sem ser diferente das pessoas ou coisas (pois é sua não-coincidência, ou a sua *co-incidência* com o que elas não são), tem o poder de diferenciá-las de si mesmas, para transformá-las (ou transpessoalizá-las).

7. Estamos aqui no coração mesmo do ponto que levou Lévi-Strauss a transportar o *mana* do campo da magia para o da semiologia, convertendo-o no “significante zero” ou “excedente”. Levando em consideração que a noção de *mana* recobria uma infinidade de coisas no seu contexto etnográfico de origem e tantas outras na leitura de Mauss e Hubert, indicando ali o que Hubert (2021, p. 165) chamara em seu verbete de um “caráter indefinido e multiforme”, Lévi-Strauss aproximou-a de termos de proveniências distintas, como o nosso “trecó” (“coisa”), para ver neles uma função análoga à do fonema zero da fonologia, num gesto essencial à fortuna do estruturalismo, bem como à sua abertura ao que depois se chamaria pós-estruturalismo (pense-se na importância que o significante excedente tem para Deleuze, Derrida, e, mais recentemente, Giorgio Agamben, em cuja obra parece operar ele mesmo como um significante excedente conceitual, aparecendo em momentos chave de sua argumentação sobre os temas mais distintos e assumindo, para parafrasear Lévi-Strauss, uma infinidade de conteúdos conceituais). Partindo de Jakobson (de sua “revolução fonológica”), a ideia de fonema zero, isto é, de um fonema que não tem um valor

constante nem caráter diferenciante, mas que tem por função opor-se à ausência de fonema, é convertida por Lévi-Strauss (2003, p. 44) na de significante flutuante: “a função das noções do tipo *mana* é opor-se à ausência de significação, sem comportar por si mesma nenhuma significação particular”. Operando “um pouco como símbolos algébricos”, tais noções (análogas ao uso que fazemos de “it”, por exemplo, para indicar uma qualidade indefinida em alguém: “fulano tem it”) visam, continua Lévi-Strauss,

representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e portanto suscetível de receber qualquer sentido, cuja única função é preencher uma distância entre o significante e o significado, ou, mais exatamente, assinalar o fato de que em tal circunstância, em tal ocasião, ou em tal de suas manifestações, uma relação de *inadequação* se estabelece entre significante e significado em prejuízo da relação complementar anterior (*Ibid.*, p. 43).

A “diferença de potencial”, posicional, transfere-se, assim, para o campo simbólico, e o *mana* passa a indicar um *suplemento* de sentido. Citemos uma passagem mais extensa:

Em seu esforço para compreender o mundo, o homem dispõe assim sempre de um excedente de significação (que ele reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico que compete aos etnólogos e aos linguistas estudar). Essa distribuição de uma *ração suplementar* – se podemos nos exprimir desse modo – é absolutamente necessária para que, no total, o significante disponível e o significado assinalado permaneçam entre si na relação de complementaridade que é a condição mesma do exercício do pensamento simbólico.

Acreditamos que noções do tipo *mana*, por diversas que possam ser, e considerando-as em sua função mais geral (que, como vimos, não desaparece em nossa mentalidade e em nossa forma de sociedade), representam precisamente esse *significante flutuante*, que é a servidão de todo pensamento finito (mas também a garantia de toda arte, toda poesia, toda invenção mítica e estética), embora o conhecimento científico seja capaz, se não de estancá-lo, ao menos de discipliná-lo parcialmente. Aliás, o pensamento mágico oferece outros métodos de canalização, com outros resultados, e esses métodos podem muito bem coexistir. Em outros termos, e inspirando-nos no preceito de Mauss de que *todos os fenômenos sociais podem ser assimilados à linguagem*, vemos nas noções de *mana*, *wakan*, *orenda* e outras do mesmo tipo, a expressão consciente de uma *função semântica*, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria. Assim se expli-

cam as antinomias, aparentemente insolúveis, ligadas a essa noção, que tanto impressionaram os etnógrafos e que Mauss evidenciou: força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrata e concreta; onipresente e localizada. E, de fato, o *mana* é tudo isso ao mesmo tempo; mas não é assim, precisamente, porque ele não é nada disso? Porque ele é simples forma ou, mais exatamente, símbolo em estado puro, portanto suscetível de assumir qualquer conteúdo simbólico? Nesse sistema de símbolos que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um *valor simbólico zero*, isto é, um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa já sobre o significado, mas que pode ser um valor qualquer, com a condição de fazer parte ainda da reserva disponível e de já não ser, como dizem os fonólogos, um termo de grupo (*Ibid.*, p. 43, grifos nossos e do autor).

E se fizéssemos o movimento de volta? Lévi-Strauss levou o *mana* da magia à semiologia, convertendo-o no significante zero, mas o que aconteceria se levássemos a posição zero de volta à magia (sem ignorar o caminho de ida, mas tirando os efeitos dele)? Não se trata, portanto, de ignorar a “*assimilação dos fenômenos sociais à linguagem*” que Lévi-Strauss atribui a Mauss, mas de radicalizá-la num duplo sentido: por um lado, ressituar a abrangência dos “fenômenos sociais”, que, em sistemas ou regimes animistas, o solo mais propício para a magia, recobrem potencialmente tudo que existe, e, por outro, modificar o aspecto da linguagem a que eles são “assimilados”, passando do campo da significação (simbólico), ao da enunciação, que estamos identificando como o terreno em que a função mágica do discurso opera. O próprio Lévi-Strauss, no exato momento em que reconceitua o *mana*, relacionando dom e magia, localiza sua origem na esfera própria da interlocução generalizada entre as coisas do mundo:

A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, de receber e de retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de perceber as coisas como os elementos do diálogo, simultaneamente relacionadas a si e a outrem, e destinadas por natureza a passarem de um a outro. Que elas sejam de *um* ou de *outro* representa uma situação derivada relativamente ao caráter relacional inicial. Mas não se dá o mesmo em relação à magia? O juízo mágico, implicado no ato de produzir a fumaça para suscitar as nuvens e a chuva, não se baseia numa distinção primitiva entre fumaça e nuvem, com o apelo ao *mana* para soldá-las uma à outra, mas no fato de

que um plano mais profundo do pensamento identifica fumaça e nuvem, de que um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e essa identificação justifica a associação subsequente, não o contrário. Todas as operações mágicas repousam sobre a restauração de uma unidade, não perdida (pois nada jamais é perdido), mas inconsciente, ou menos completamente consciente do que essas próprias operações. A noção de *mana* não é da ordem do real, mas da ordem do pensamento que, mesmo quando se pensa ele próprio, nunca pensa senão um objeto (*Ibid.*, p. 41; grifos do autor).

Ou seja, a magia, como a troca (o *dom*), seria uma restituição do caráter originariamente dialógico do mundo, que teria sido obliterado pelas individualizações. Contudo, para Lévi-Strauss, essa restituição permanece *simbólica*, da ordem do pensamento, mesmo que a relacionalidade que restitui possa ser real. Não cabe aqui entrar nos motivos pelos quais Lévi-Strauss restringe a magia ao campo simbólico ou do pensamento, que podem ser muitos, desde uma divisão de matriz kantiana entre pensamento e mundo até a sua visão entrópica, segundo a qual a quebra da unidade ou caráter relacional (dialógico) do mundo, com a separação e posterior dissipação dos elementos separados, seria um evento incontornável, podendo apenas ser compensada no plano, mesmo que inconsciente, da elaboração do pensamento (as coisas, segundo ele, estão “*destinadas por natureza a passarem de um a outro*”, ou seja, a deixarem de ser “*elementos do diálogo, simultaneamente relacionadas a si e a outrem*”). Se situamos a magia, como estamos sugerindo, no interior mesmo da *práxis* de interlocução do mundo, então, no lugar de uma compensação simbólica derivada da contradição perceptiva (entre unidade do mundo e separação de seus elementos), teríamos algo como uma *contradição*<sup>9</sup> que produz, controla, mobiliza ou aprofunda (a depender do contexto) a circulação, sobreposição e transposição das posições dialógicas ocupadas pelos “*elementos*” do mundo. Recircunscrevendo, assim, o *mana* lévi-straussiano, é possível manter os ganhos da reconceituação que ele opera em relação à noção em Mauss e Hubert (a saber, a ampliação do seu escopo a uma esfera muito mais ampla que a da magia nomeada como tal, bem como seu caráter estruturante, entendido agora como operando não mais – apenas – no campo simbólico, mas igualmente naquele da enunciação), sem o esvaziamento que a sua tradução como espécie do gênero “*significante zero*” produzira (esvaziamento da prática mágica “*em si*”, reduzida a uma operação do pensamento, não *real*). Assimilar a magia à linguagem no contexto da revisão recente do animismo, em que ele passou a ser “*levado a sério*” (VIVEIROS DE CAS-

---

9 Cf. ZULAR *et al.*, 2018.

TRO, 2002b, p. 129), como uma ontologia, implica ver a enunciação mágica como uma operação de continuidade entre o pensamento e o real, e pensar a posição zero não como a expressão de uma falta (“um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa já sobre o significado”), um artifício (“cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria”), mas como uma das vias privilegiadas de acesso à multiplicidade: a metamorfose.

8. O animismo é uma ontologia em que pessoas e coisas não são valores fixos, isto é, fixados (como no nosso naturalismo), mas posições variáveis (relativas e relacionais, logo, também recursivas). A diferença não pode ser menosprezada. O corte entre pessoas e coisas, como Lévi-Strauss (2013, p. 53) argumentou a respeito da relação entre especismo e racismo, hierarquiza, dentre as próprias “pessoas”, aquelas que são (mais) pessoas e aquelas que são (mais) coisas. Por seu turno, a (possibilidade de) interlocução generalizada do animismo enquanto ausência desse corte (sua rejeição *deliberada*, poder-se-ia dizer invocando Clastres) acarreta uma diferença interna (intensiva), um deságio interior, em que a pessoa (o sujeito) nunca coincide plenamente com sua posição (discursiva): a personitude, a subjetividade, o poder de fala, é uma qualidade (comum, mas diferencial), e não uma quantidade (substancialmente diferenciadora). Não devemos nos enganar pelas aparências: a virada ontológica do perspectivismo (que seguimos) é uma radicalização da virada linguística: formular teoricamente a sério o animismo, no sentido lato em que o estamos tomando, sem recorrer a espantalhos como crença e representação, implica ontologizar a enunciação. *No princípio era o verbo, mas ele não precisou se fazer carne, porque sempre foi a carne do mundo*: o verbo originário não é o substantivo, que nomeia coisas, mas o pronome, que relaciona pessoas (e coisas). Mas, se como dissemos, nosso objetivo é manter a ampliação de escopo da “magia” propiciada por Lévi-Strauss e vê-la operando para além dos contextos etnográficos em que é reconhecida como tal, ou seja, encará-la como uma prática discursiva inscrita como possibilidade no núcleo mesmo da linguagem (na enunciação), abrangendo fenômenos como o direito, a poesia, etc., não poderíamos limitá-la a regimes animistas no sentido estrito – a não ser que tomemos o animismo como ontologia em sentido forte, a saber, como a explicação *do* mundo. Tal gesto, porém, equivocaria o sentido exato de ontologia (enquanto único saber do ser das coisas), na medida em que o animismo, encarado como regime de funcionamento de tudo que existe, permite outras “ontologias” como suas variações, embora a recíproca não seja verdadeira: assim, o nosso “naturalismo” não deixa de ser uma variação do animismo, a que converte as posições em valores, fixando-as, mas não em absoluto, já que a variabilidade posicional se mantém, ainda que



sob o monopólio tendencial do poder “estatal” (em sentido amplo: aquele que converte o fluxo ou a situação em *estado*, ou, nas palavras de Oswald de Andrade (1995, p. 124), aquele que “arranca o ser do fluir”, fixando aquilo “que é apenas coordenada, momento estável de uma simples relação de movimento” (*Ibid.*, p. 141). Não é (só) que algo do *pensamento selvagem persista* (sobreviva) no interior (como uma reserva ecológica) do *pensamento domesticado*, na forma da arte, como argumentou Lévi-Strauss (1989). Mais do que isso: operações fundamentais do nosso regime naturalista são literalmente (e expressamente) animistas. Pense-se, por exemplo, no gesto enunciativo-performativo (mágico) de converter coisas (empresas) em pessoas no sistema legal, sem o qual o funcionamento do capitalismo global não existiria. Ou então, no gesto contrário, de converter juridicamente pessoas em coisas, como na escravidão, sem a qual, também, não haveria modernidade. Não se trata de uma mera formalidade judicial, mas do ato de atribuir ou reconhecer subjetividade na esfera política mais importante, a do Estado (e daí a luta pelo reconhecimento do caráter de sujeitos de direito dos animais). Mas, como dissemos, a recíproca não é verdadeira (e aqui está a diferença entre monarquia e anarquia ontológicas apontada por Viveiros de Castro – não se trata de escolher entre uma ou muitas ontologias, mas de entender, para dizê-lo leibnizianamente, qual a única ontologia capaz de explicar a totalidade dos múltiplos mundos e ontologias possíveis). Sob o naturalismo, o animismo não é uma variação, mas um sistema de pensamento, crença ou representação (*visão* de mundo, mas não mundo propriamente dito), quando talvez o mais correto fosse dizer o contrário, a saber, que o naturalismo é ideologia, falsa consciência, um sistema de crença, pensamento e representação que não condiz com o mundo tal como ele é, ou, para dizê-lo marxianamente, que toma relações reificadas como se fossem reais, ocultando estas. O mundo – todo mundo – é animista, mas, como dizia Oswald a respeito da Antropofagia, há animismos e animismos, desde o alto animismo praticado pelas “puras elites” – os povos contra o Estado – até o baixo animismo, “Peste dos chamados povos cultos e cristianizados” (ANDRADE, 1995, p. 51).

9. Voltemos à questão sobre o sujeito da magia, para poder pensá-lo, *a partir do mana lévi-straussiano*, como o sujeito zero, ou a posição enunciativa zero. A função mágica do discurso, como estamos argumentando, consiste na operação de linguagem, mas não por isso menos fática, efetiva, real: “*mana* [...] é a ordem da eficácia”, lemos no *Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia*, de Hubert (2018, p. 70) que produz (ou possibilita ou mobiliza, a depender do contexto) a sobreposição e transposição entre as posições enunciativas, isto é, entre sujeitos e objetos, pessoas e coisas, ou seja, que faz da dicção uma *tradição*, um dizer atravessado, da travessia de posições, muitas vezes contra a ordem (posicional) vigente



(daí ser também uma *contradição*)<sup>10</sup>. Para poder pensar, então, o sujeito da magia, talvez seja interessante começar com o plano no qual ela aparece com a máxima intensidade: o mito, solo transformacional em que a performatividade da linguagem se desabrocha quase sem freios, e que atualiza a cada vez que é enunciado aquilo que se *enuncia*<sup>11</sup>. Não é preciso recorrer aqui a povos outros, nem a formulações “arcaicas” dos “nossos” povos: poder-se-ia aplicar, sem grande risco, às *Metamorfoses*, de Ovídio, que não deixam de ser um ensaio sobre o poder performativo (mágico) da linguagem e em que os nomes precedem as coisas de que são nome, duas caracterizações, (só) aparentemente contraditórias, dos mitos ameríndios. Por um lado, como Lévi-Strauss (2004, p. 19-52) dizia a respeito dos últimos, os mitos *d’As metamorfoses* são um discurso *sem* sujeito (a versão de Ovídio é apenas – o que não é pouco – uma variação deles), e, por outro, como Viveiros de Castro (2002a, p. 355) argumentou (também sobre aqueles), “desta vez falando não da enunciação do discurso, mas de seu enunciado”, são um discurso *só* sujeito, em que (potencialmente) tudo é gente, sujeito, pessoa – inclusive, por exemplo, (a flor) Narciso e (o fenômeno acústico) Eco, para ficarmos com Ovídio. É evidente que Lévi-Strauss estava se referindo ao fato dos mitos não terem uma autoria unívoca, um original ou um enunciatador de origem fixo. Mas isso não impede de pensarmos que os “enredos” míticos, por assim dizer, as “estórias” que contam, não têm sujeito *porque* neles tudo é sujeito, ou seja, porque (ainda) não há a posição (definida) de sujeito em contraposição a de objeto, terceira (não-)pessoa (é também a definição dessas posições, na forma da especiação, da origem das coisas, animais, povos, etc., que os mitos contam). E também nada impossibilita o movimento inverso, a saber, de tomarmos a afirmação de Viveiros de Castro do ponto de vista da enunciação mítica: a ausência do sujeito de enunciação do mito acarreta (mesmo obriga) que ele seja contado de *uma* posição e contexto específicos, fazendo, assim, de todo mito uma variação (para ser mais claro: a enunciação de um mito o ancoraria ao sujeito que o conta) – ou, arriscando talvez demais: a enunciação do mito dependeria da assunção da posição impossível d’o sujeito pleno (e no singular), aquele que conhece e pode contar a cena originária, cena sem a qual não haveria sujeitos possíveis. Há aqui vários sentidos possíveis de um sujeito (ou posição enunciativa) zero. Em primeiro lugar, o mais raso deles: a ausência de sujeito. Em segundo, o que estaria mais condizente numa analogia com o significante excedente de Lévi-Strauss: o sujeito zero da enunciação mítica não é uma ausência de sujeito, mas, antes, marca uma oposição a ela, demandando uma “ração (sujeito) suplementar”, sem, por isso, jamais se

10 Cf. NODARI, 2017b, 2018.

11 Cf. NODARI, 2017a.

confundir com este, com um sujeito específico (é, de fato, esse o sentido original da formulação levi-straussiana: não é que os mitos *não tenham* sujeito de enunciação, mas sim que seu sujeito nunca se confunde com aquele que o enuncia – daí que todo mito seja variação, versão, sem original). O terceiro seria a posição zero (ou *origo*) da linguística, isto é, o ponto de referência espaço-temporal do discurso, seu enunciador, a que remetem os dêiticos. E o quarto (no plano da narração) e o quinto (no plano da narrativa) seriam o de uma posição prévia, anterior a toda posição, posição originária, fora ela mesma de toda posição. Mas há ainda um sexto sentido, supranumerário e anômalo como a própria magia. É a ele que devemos nos voltar, ainda que por um desvio.

10. Como não poderia deixar de ser, a literatura, forma de magia, ainda que atenuada ou desencantada<sup>12</sup>, apresenta problemas semelhantes ao do mito quanto ao sujeito da sua enunciação. Se o tradicional narrador em terceira pessoa chegou a ser comparado à posição divina, com sua onisciência, a emergência (teórica) ao primeiro plano das implicações do narrador implicado retroagiu sobre aquele, mostrando o caráter necessariamente situado mesmo de uma posição discursiva que seria sem posição<sup>13</sup>. Desse modo, o narrador (ou o “eu lírico”, na poesia) seria o ponto de referência, ponto zero das coordenadas espaço-temporais, *eu origo* da enunciação literária. Contudo, certos artefatos narrativos, como o discurso indireto livre, colocam dificuldades para a simples ancoragem da narração (ou da poesia) à posição de *um* sujeito: remeter o acesso aos pensamentos de personagens, na forma mista da terceira e primeira pessoas, a elocubrações de um sujeito externo a elas, seria ignorar o efeito de facticidade (ainda que parcial) que a narrativa produz – sendo mais claro, o discurso indireto livre não pode sempre ser reduzido ao que o narrador especula sobre a personagem (a partir ou não de relatos desta), caso em que a literatura seria apenas uma forma de relativismo em sentido fraco (implicando, também, que a literatura interessaria pelo que as pessoas falam a respeito do que contam e não igualmente pelo que elas contam em si). Num gesto radical e lançando mão de todo o arsenal do canivete suíço chomskiano, Ann Banfield (1982) afirmou, assim, que o discurso indireto livre seria um discurso *sem* sujeito – o que, adiantemos um pouco o argumento, se dá por um *excesso* de sujeitos enunciativos, já que é como se o personagem (objeto da narração) acedesse à posição de sujeito da enunciação narrativa, contaminando-a com a sua própria. Por seu turno e também tendo como um ponto focal o discurso indireto livre, Käte Hamburger destituiu o narrador da ficção épica de

---

12 Cf. NODARI, 2021.

13 Cf. NODARI, 2022.

*persona*, e, por conseguinte, de toda posicionalidade. Para ela, a narração em terceira pessoa não teria um “sujeito-de-enunciação” (logo, também não teria um “objeto-de-enunciação”, ou seja, não se regeria pela “estrutura sujeito-objeto da língua” (HAMBURGER, 2013, p. 20)), mas constituiria uma função, a *função narrativa*, que ela caracteriza como “flutuante”, por variar formalmente (o relato, o diálogo, o discurso indireto livre, etc.): “a narração (do autor ou narrador, ou narradora) não constitui um *personagem* adicional que existiria mais na criação narrativa que na dramática, mas uma *forma* adicional da função mimética, que o narrador épico tem à sua disposição, mais que o dramático. Esta função pode ser reduzida a zero, originando apesar disso uma ficção, ou seja, a dramática ou a cinematográfica” (*Ibid.*, p. 135) – ou, podemos acrescentar, um romance como *Grande sertão: veredas*, cujo “narrador” foi reduzida a um traço, à posição de quem coloca o travessão inicial e o ponto final da fala de Riobaldo<sup>14</sup>. Para Hamburger, quem ocupa, na ficção épica, a posição de *eu origo* (sujeito), isto é, de ponto de referência das coordenadas espaço-temporais, são as personagens, mas, com a singularidade (ou anomalia) de que o fazem enquanto terceiras pessoas (objeto): “A ficção épica é o único lugar epistemológico onde a eu-origindade (ou subjetividade de uma terceira pessoa pode ser apresentada na terceira pessoa” (HAMBURGER, 2013, p. 58). Citemos mais outra passagem:

A narração é (...) uma função, pela qual é produzido o narrado, a função narrativa, que o autor maneja como o pintor maneja pincel e tinta. Isso significa que o autor narrador não é sujeito-de-enunciação, ele não narra sobre pessoas e coisas, mas narra as pessoas e coisas; os personagens romanescos são personagens narrados assim como as figuras de uma pintura são figuras pintadas. *Entre o narrado e a narração não existe uma relação de enunciação, mas uma relação de função (...)* (*Ibid.*, p. 96).

Na medida, assim, que o autor-narrador não seria um sujeito que fala de um objeto (“na ficção épica, o narrado não é objeto da narração”, mas “produto da narração” (*Ibid.*)), então ele “não narra *sobre* as pessoas, mas as narra, as produz pela narração na ‘subjetividade’ da sua existência” (*Ibid.*, p. 115): “o personagem é representado, não como objeto, mas como sujeito em sua eu-origindade” (*Ibid.*, p. 79). “A ficcionalização das pessoas narradas significa justamente isso: devem ser descritas não como objetos, mas sim como sujeitos, isto é, como eu-origines” (*Ibid.*, p. 97); e, para frisar o ponto mais uma vez: “A ficção épica é o único lugar linguístico ou epistemológico onde as pessoas não são tratadas, ou apenas tratadas como objetos, mas também como sujeitos, ou seja, é onde a subjetividade de uma terceira pessoa pode

---

14 Cf. NODARI, 2018; SANTIAGO, 2017.

ser representada *como* de uma terceira pessoa” (*Ibid.*, p. 98). Ou seja, ali onde o sujeito (a primeira pessoa) se ausenta, *falta em seu lugar*, a subjetividade emerge *fora de lugar*. Não se trata, como na descrição de Jakobson da função mágica, de uma conversão simples da terceira pessoa (objeto) em segunda, ou mesmo em primeira (sujeito), mas de uma sobreposição em que o objeto (terceira pessoa) é sujeito (primeira pessoa) mesmo sendo objeto. Como “a ausência da eu-origo real e o caráter funcional da narração são um e o mesmo fenômeno” (*Ibid.*, p. 96), isso explicaria o que Bühler chamou de *Deixis am Phantasma*, a deiticidade fantasmática que permite à narrativa ficcional operar com o que parecem ser *bugs* dêiticos, tais como: “Amanhã era Natal” (*Ibid.*, p. 51), em que “amanhã” indicaria o tempo do personagem, e o “era”, por sua vez, não remeteria à temporalidade do narrador, mas, enquanto “pretérito épico”, seria uma manifestação da função narrativa, conferindo facticidade, isto é, produzindo o que está sendo narrado (*Ibid.*, p. 84).

Para além da limitação evidente dessa abordagem, que se restringe à narração em terceira pessoa (atribuindo, tanto à narrativa em primeira pessoa quanto à lírica, um “sujeito-de-enunciação” – eu *origo* –, “fingida”, naquela, “lírica”, nesta), cabe salientar o quanto ela é problemática (embora mais eficaz que outras soluções) ao lidar justamente com algo que pretendia explicar, o discurso indireto livre. Se esse, como dissemos, não pode ser reduzido a um objeto do narrador (suas elucubrações sobre a personagem), tampouco pode, por outro lado, ser reduzido ao que de fato pensa e diz a personagem (o que faria dele um discurso direto), como na solução de Hamburger em que a narração a constitui, fornecendo-lhe facticidade. Antes, o que caracteriza o discurso indireto livre, como aponta Bakhtin, classificando-o como espécie do gênero “*interferências de discurso*” (e aqui fica difícil não pensar no sentido físico de sobreposição de duas ou mais ondas num mesmo ponto, mesmo que o termo no original russo não remeta a isso), é que, nele, ou em um caso típico dele,

cada palavra (...) *pertence simultaneamente*, do ponto de vista da sua expressividade, da sua tonalidade emocional, do seu relevo na frase, a *dois contextos que se entrecruzam, a dois discursos*: o discurso do autor-narrador (...) e o da personagem (...). É essa simultânea participação de dois discursos, diferentemente orientados na sua expressão, que explica a particularidade das construções de frases, as “rupturas de sintaxe” e a particularidade do estilo. Nos limites de um único desses discursos, a frase seria construída de outra maneira e outro seria o estilo (BAKHTIN, 2004, p. 169).

Outros exemplos de interferências de discurso seriam aqueles “em que o discurso narrativo avança contra a enunciação citada com suas entoações próprias” ou ainda os “em que, ao contrário, as palavras citadas es-

palham-se e enxameiam por todo o contexto narrativo, tornando-o flexível e ambíguo”, ainda que não seja “sempre possível diferenciar os dois casos: muitas vezes, o contágio revela-se justamente recíproco” (*Ibid.*, p. 165). Embora Bakhtin distinga as diferenças entre entoações das diferenças entre pessoas gramaticais, e tendo em vista que o uso que estamos fazendo destas não deve ser tomada ao pé da letra (não se trata aqui de fazer um exercício de linguística formal), podendo haver a conversão, *sobre-* ou *trans-posição* que estamos abordando mesmo que esta não se manifeste gramaticalmente enquanto tal, pode-se dizer que o discurso indireto livre, enquanto índice dessas interferências discursivas, constitui uma sobreposição (e inadequação) recíproca(s) entre sujeito e objeto, primeira e terceira pessoa: uma *trans-posição*. A indiscernibilidade do sujeito da enunciação (sua “ausência”) derivaria do seu excesso: não há *um* sujeito porque há muitos.

11. O “não-sentido”, diz Deleuze (2005, p. 243) em relação ao *mana* estruturalista, “não é a ausência de significação, mas, ao contrário, o excesso de sentido”. Não poderíamos dizer o mesmo do *sujeito* da magia?, ou melhor, do sujeito zero da função mágica do discurso (e da enunciação)?, a saber, que ele não é a ausência de sujeito, mas a marca do seu excesso? Tal excesso, é importante apontar, não indica *mais* um sujeito na enunciação: o que estamos sugerindo chamar de sujeito zero não é uma pessoa *a mais* do discurso, mas a indicação de que *há mais* de uma pessoa nessa ou naquela pessoa. Nesse sentido, seria preciso então, para entender e medir o funcionamento em nossa sociedade da função mágica da linguagem, passar em revista uma série de discursividades voltadas a produzir eficácia e que se declinam no impessoal, e questionar se neles também não encontramos, ao invés de um sujeito indeterminado, um sujeito *sobre-*determinado (indeterminado pela sua sobre-determinação). Seria o caso, por exemplo, do comando legal (“cumpra-se”, etc.), que é proferido tanto pela (primeira) pessoa do juiz quanto pela (não-)pessoa da autoridade/agência judiciária que ele também ocupa, ou pelo corpo social, a instituição, que, mais – ou menos – do que ser anônima e universal, é *situada*, uma construção de múltiplos agentes determinados ou determináveis – pessoas, grupos, classes (trata-se da questão dos dois corpos do Rei (KANTOROWICZ, 1998), e cuja manifestação pronominal mais evidente é o nós *majestático* – o anverso do “*kinship I*”, o *eu tradicional*<sup>15</sup>. Ou ainda, dos provérbios, dizeres, ditados, *sayings*, como são chamados em inglês, no gerúndio, sem identificar, observa Barbara Smith (1978, p. 69), a pessoa ou o tempo, de modo a sugerir um “discurso sem um emissor, um objeto verbal auto-suficiente ao invés de um ato verbal, uma enunciação que se afirma independente de todo enuncia-

---

15 Cf. NODARI, 2021.

dor – continuamente, por assim dizer, ou melhor, eternamente”. Não-ditos que não cessam de ser ditos: a sua aparente ausência de sujeito manifesta também o excesso de sujeitos que o dizem, como aponta a forma como são também chamados em português, *ditos*, isto é, já ditos por muitos, tantos que agora não podem ser determinados, e que são *re-ditos* por aquele que os invoca – o dito é aquilo que ‘alguém (mas quem?) já disse, e que agora eu estou dizendo’, o que é *ditado por alguém* (em toda a ambiguidade da formulação). Em ambos os casos, como na função poética, a ambiguidade referencial atinge também o próprio emissor do discurso, pois ambos os casos, como a “mensagem poética”, são, para citar novamente uma passagem de Jakobson, “virtualmente, como que um discurso citado, com todos os problemas peculiares e intrincados que o ‘discurso dentro do discurso’ oferece ao lingüista” – *virtualmente*, isto é, para todos os efeitos, uma citação, um dito (provérbio ou fórmula judiciária: e lembremos que o direito romano, em sua origem, era essencialmente formular – *ius dicere*, dizer o direito, dizer direito, pronunciar corretamente a *fórmula*<sup>16</sup>). A mesma (ou quase a mesma, talvez) coisa acontece na magia em sentido estrito, na qual quem fala é o mago, mas também seus agentes espirituais, os seus espíritos auxiliares, ou mesmo as fórmulas de que lança mão e que provêm de outros (magos, seres, de mitos, etc.), com a recíproca de que aquele a quem se fala, o inanimado ou ausente, revela-se, ao mesmo tempo, animado e presente.

12. Voltamos, assim, à definição de Jakobson de que partimos: a “função mágica, encantatória” da linguagem, diz ele, “é sobretudo a conversão de uma ‘terceira pessoa’ ausente ou inanimada em destinatário de uma mensagem conativa”. Na magia, o inanimado se torna animado, o ausente se torna presente, ou, o que é uma outra forma de dizê-lo, o “morto” se revela vivo, com a conversão pronominal da terceira em segunda ou primeira pessoa. Afinal, o “lugar” do morto no discurso é a terceira pessoa, aquele de quem se fala, mas que não fala: a terceira pessoa, como demonstrou Benveniste (1995b, p. 282), não é propriamente uma pessoa do discurso – é *objeto* e não *sujeito* da enunciação, “não-pessoa”. Poderíamos dizer, assim, que a magia emerge no discurso quando o “morto” falta em seu lugar, puxando o fio da íntima conexão entre morte e magia sobejamente conhecida: “seres e coisas que são, por excelência, mágicos, são as almas dos mortos e tudo o que diz respeito à morte”, lemos no *Esboço*, de Mauss e Hubert (2003, p. 153). As “almas dos mortos formam uma segunda classe de seres mágicos” (além dos *daimones*), diz o último em seu verbete sobre magia na antiguidade greco-romana, e “algo que os acusam [aos magos] de buscar com afínco são os restos humanos: os das vítimas de suplícios têm valor mágico” (HU-

16 Cf. BENVENISTE, 1995a, p. 113-123.

BERT, 2021, p. 145, 177). Mas, sendo uma via de mão dupla, a conexão tem sua contra-face. Também é mais do que sabido que, em muitos contextos, o mago, por assim dizer, ocupa (parcial, temporária ou vicariamente) o lugar do morto, algo que Mauss (2017) já registrara em sua monografia – contemporânea aos outros textos dele e de Hubert de que tratamos aqui – sobre “A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas”, e que aparece num contexto mais próximo e contemporâneo a nós, quando Davi Kopenawa descreve a viagem xamânica como um *virar fantasma*:

Tornados fantasmas durante o dia ou durante o tempo do sonho, é com ela [*yãkoana*] que estudamos. Sem tomar *yãkoana*, como eu disse, não se sonha de verdade. Ao contrário, quem dorme sob o poder dela continua vendo dançar e cantar os espíritos durante o sono. O corpo fica deitado na rede, mas os *xapiri* levantam voo com a imagem e fazer ver coisas desconhecidas. Levam a memória da pessoa consigo, em todas as direções da floresta, do céu e debaixo da rede. Se não fosse assim, no sonho veríamos apenas humanos, como nós (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 137).

Ou seja, para que o “morto” fale, é preciso que o vivo se cale (mas não totalmente): não é só que o morto falta em seu lugar – é também o seu lugar, o lugar do morto, que, como nos jogos de baralho, *circula*<sup>17</sup>. O “morto”, então, seria na enunciação o terceiro excluído do discurso que a magia inclui, mas a um preço, para o mago e demais envolvidos: o morto fal(t)a em seu lugar – falta no seu próprio e fala no lugar do outro. E aqui retornamos à sobreposição entre impessoalidade e personificação que marca a magia para Mauss e Hubert. “Em regra geral, os fantasmas só tratam o indefinido como a máscara de um pronome pessoal ou de um possessivo”, Deleuze (1997, p. 13), numa famosa passagem que caberia também à função mágica do discurso em geral, isto é, à magia em todas as suas declinações enunciativas, desde que vejamos no “impessoal” de que fala um excesso de gente:

Mas a literatura segue a via inversa, e só se instala descobrindo sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau. As duas primeiras pessoas do singular não servem de condição à enunciação literária; a literatura só começa quando nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer Eu.

“O indefinido como a máscara de um pronome pessoal” e “a potência de um impessoal sob as aparentes pessoas”: é na sobreposição de um e outro que se dá a função mágica do discurso, quando o sujeito zero da

---

17 Cf. DELEUZE, 2005, p. 229.



enunciação emerge e se manifesta. Para que os outros falem, para que se dê o dom da palavra, da vida, é preciso que o sujeito do discurso, o dono da palavra, “morra”, seja falado.

13. Já deve ter restado claro que “morto” aqui designa metonimicamente o ausente (no sentido forte) da cena, aquele que não poderia nela falar, nela ocupar uma posição, a não ser a – terceira – de objeto. Nesse sentido, há mais um aspecto da função mágica do discurso que a relação da magia com a morte ilumina, e que já aparecera na citação de Kopenawa. Os “mortos” (como os espíritos, seres invisíveis ou aparentemente inanimados para “nós”, os objetos, etc.), o que (só) aparentemente não fala (ou o que não ouvimos), como animais, são vivos e sujeitos em seu próprio departamento, isto é, em seu próprio *mundo*, normalmente inacessível para nós, a não ser, é claro, através da magia, pela qual eles *nos* falam. “[E]m geral”, dizem Mauss e Hubert (2003, p. 153, grifo nosso), “todos os mortos, cadáveres e espíritos, formam, em relação aos vivos, *um mundo à parte*”. “Morte” designa, portanto, a passagem para outro lado, um outro mundo em sua forma extrema. Mas, diz Hubert (2021, p. 147), esclarecendo que a distinção antes feita entre as duas primeiras classes de seres mágicos não é ontológica, e sim formal, “entre as almas [dos mortos] e os *daimones* [espíritos mais em geral] não há diferença profunda (...). As almas são berçários de *daimones*”. Desse modo, o lugar do morto não é o do silêncio, mas o nome extremo da outra cena, a cena ausente, a cena (extremamente) outra de outros mundos, que a magia permite acessar fazendo-o circular (tornando-o a posição do sujeito zero): a sua conexão com a morte é uma metonímia do encontro de mundos que ela produz ou maneja. Daí a posição anômala do mago e da magia e daí também que esta tenha lugar nos limiares ou passagens (entre vivos e mortos, entre locais, entre sono e vigília): a “magia se move nas *bordas* da sociedade”, como lemos no verbete de Hubert (2021, p. 163, grifo nosso); “as estradas, as ruas, as fronteiras, o umbral” (*Ibid.*, p. 171) são seus lugares privilegiados, e “as encruzilhadas, os cemitérios” (*Ibid.*, p. 173) são seus teatros de operação. Poderíamos fornecer outros exemplos de outros contextos – o sonho ou o torpor mágico da *yãkoana* de Kopenawa, por exemplo –, mas o ponto já deve ter ficado claro: a posição liminar da magia é, na verdade, uma *sobre-posição* de mundos, e seus efeitos – inclusive linguísticos – sobre “esse” (“nosso”) mundo, a eficácia e transformação que opera sobre ele derivam disso, a saber, da transferência ou *trans-posição* de atributos (ou saberes, ou falas – ditos) de um mundo (ou de seres/agentes dele) a outro. Não é um acaso, desse modo, que a mesma deusa antiga do “sub-mundo” e “além mundo”, dos espectros (em suma, do reino da morte) reja a magia do amor e da metamorfose, fenômenos do contato e da sobreposição:



Entre as divindades, a magia parece ter se apropriado de Hécate e Selene [Luna]. Divindade do sub-mundo e do além-mundo, sob todas suas formas, dama dos espectros que envia ou paralisa, deusa das encruzilhadas onde os espíritos se reúnem, escoltada por um cortejo de demônios que os cães seguem latindo, ela é com frequência implicada nos ritos mágicos (...). Ela preside a magia do amor e as metamorfoses (*Ibid.*, p. 149).

A função mágica do discurso talvez seja, então, a ativação do “ponto de vista da morte” (termo de Pasta Jr. (1999)<sup>18</sup>), a perspectiva da transformação nomeada pela sua forma extrema: não (só) o ponto de vista do morto, mas o ponto de vista da morte, isto é, da passagem (encontro) entre vivos e mortos, presentes e ausentes, animados e inanimados, ultrapassagem de posições que permite que através dela os mortos – os outros – possam (nos) falar.

14. Invoquemos mais uma vez Bakhtin (2011, p. 21, grifo nosso), focando agora no conceito de “exotopia”, o “*excedente de visão*”:

Quando contemplo no todo um homem situado fora e diante de mim, nossos horizontes concretos efetivamente vivenciáveis não coincidem. Porque em qualquer situação ou proximidade que esse outro que contemplo possa estar em relação a mim, sempre verei e saberei algo que ele, da sua posição fora e diante de mim, não pode ver: as partes de seu corpo inacessíveis ao seu próprio olhar – a cabeça, o rosto, e sua expressão –, o mundo atrás dele, toda uma série de objetos e relações que, em função dessa ou daquela relação de reciprocidade entre nós, são acessíveis a mim e inacessíveis a ele. *Quando nos olhamos, dois diferentes mundos se refletem na pupila dos nossos olhos.*

Desse excedente (continua ele), “sempre presente em face de qualquer outro indivíduo (...), é correlativa uma certa carência, porque o que vejo predominantemente no outro em mim mesmo só o outro vê” (*Ibid.*, p. 21, 22) – casa vazia numa série, peão supranumerário em outra, poderíamos dizer lançando mão de uma relação estruturalista a qual voltaremos ao final. Contudo, se o “acontecimento estético (...) pressupõe duas consciências que não coincidem” (*Ibid.*, p. 20), a operação que o caracteriza para Bakhtin parece ser o de uma complementação, em que o excesso preenche a falta:

urge que o excedente de minha visão complete o horizonte do outro indivíduo contemplado sem perder a originalidade deste. Eu devo entrar em empatia com esse outro indivíduo, ver axiologicamente o mundo de dentro dele tal qual ele o vê, colocar-me no lugar dele e, depois de ter retornado ao meu

---

18 Cf. NODARI, 2022.

lugar, completar o horizonte dele com o excedente de visão que desse meu lugar se descortina fora dele, convertê-lo, criar para ele um ambiente concludente a partir desse excedente da minha visão, do meu conhecimento, da minha vontade e do meu sentimento (...). O primeiro momento da atividade estética é a compenetração: eu devo vivenciar – ver e inteirar-me – o que ele vivencia, colocar-me no lugar dele, como que coincidir com ele (no modo, na forma possível dessa compenetração; deixemos de lado a questão psicológica da compenetração: basta-nos o fato indiscutível de em certos limites ela ser possível). Devo adotar o horizonte vital concreto desse indivíduo tal como ele o vivencia; faltará, nesse horizonte, toda uma série de elementos que me são acessíveis a partir do meu lugar (...). se não houvesse esse retorno, ocorreria o fenômeno patológico do vivenciamento do sofrimento alheio como meu próprio sofrimento, da contaminação pelo sofrimento alheio, e só. A rigor, a compenetração pura, vinculada à perda do nosso único lugar fora do outro, é quase impossível e, em todo caso, totalmente inútil e sem sentido. Quando me compenetro dos sentimentos do outro, eu os vivencio precisamente como sofrimentos *dele*, na categoria do *outro* (...). A atividade estética começa propriamente quando retornamos a nós mesmos e ao nosso lugar fora da pessoa que sofre, quando enformamos e damos acabamento ao material da compenetração; tanto essa enformação quanto esse acabamento transcorrem pela via em que preenchemos o material da compenetração (...). Cumpre ter em vista que os elementos de compenetração e acabamento não se sucedem cronologicamente; insistimos na diferenciação de sentidos entre eles, embora eles estejam intimamente entrelaçados e se fundem no vivenciamento ativo. Em uma obra literária cada palavra tem em vista ambos os elementos; exerce função dupla: orienta a compenetração e lhe dá acabamento, mas esse ou aquele elemento pode predominar (*Ibid.*, p. 23-25).

Contudo, é possível uma outra leitura, a partir da frase que grifamos na primeira citação sobre a exotopia: “Quando nos olhamos, *dois diferentes mundos* se refletem na pupila dos nossos olhos”. É claro que “mundo” aqui se refere a um mundo subjetivo e individual: na visão de Bakhtin, excesso e falta nomeiam posições distintas e relativas (e subjetivas) em um (verdadeiro) mundo *objetivo* único, totalidade que permite que a falta de um sujeito (“mundo”) possa ser complementada pelo excesso de outro (e vice-versa). Mas e se essa não-coincidência, esses dois mundos, forem de fato *outros* (um em relação ao outro) e de fato *mundos*, e não (re)cortes subjetivos e parciais de um mesmo e único mundo objetivo e total? Se a magia produz ou maneja encontro de mundos, sobreposição de mundos – e esse é outro motivo pelo qual nomeamos o

mundo mítico como plano mágico por excelência (os mitos relatam justamente como os mundos sobrepostos originalmente foram se tornando opacos uns aos outros) –, então, nela, o excedente de visão não nomeia um lugar diferente e complementar à da falta, mas o ponto de vista da morte, a (trans-)posição do sujeito zero que passa a ver de mais de um mundo ou ponto de vista ao mesmo tempo (como no discurso indireto livre), ocupando mais de uma posição enunciativa ao mesmo tempo, necessariamente “faltando” em seu lugar, deixando o “lugar” em falta, fazendo as posições se atravessarem e se revelarem inadequadas a qualquer ocupante (ou qualquer ocupante inadequado ao seu lugar). Excesso e falta coincidem na não-coincidência de dois mundos (ou na sua coincidência): se a pessoa falta em seu lugar, não é porque lhe falta algo que possa ser *completado* de fora, por outra (como o autor, para Bakhtin, completa a carência do herói) – é o *lugar da pessoa* que está, por assim dizer, em falta, porque, naquela pessoa, *mais de um lugar* tem lugar, porque nela faz-se ouvir “a voz da Quarta Pessoa do Singular”, de que fala Ferlinghetti (2019, p. 55).

Sejamos mais claros: o excesso posicional (e sua decorrente inadequação) que marca a função mágica do discurso e que é a marca do seu sujeito, o sujeito zero, é um efeito (ou causa) do encontro mágico de mundos – o sujeito zero é o sujeito desse encontro. No exemplo de Jakobson, a conversão da terceira pessoa, *ausente ou inanimada*, em segunda traz consigo as marcas dessa inadequação aparente à nova posição, sem a qual não haveria magia: é porque quem ocupa a segunda pessoa não deveria fazê-lo que há magia. A função mágica marca que aquele “sujeito” ocupa mais de um lugar, mais de uma “pessoa”, que ele ocupa duas posições ao mesmo tempo: aquela pessoa não deveria estar naquela posição – “pessoa” – do discurso, mas está. Se a terceira pessoa aparece *como* a segunda, na posição dela, o objeto *como* sujeito, o inanimado *como* animado, é porque está em ambas as posições ao mesmo tempo: em “nosso” mundo, trata-se de algo inanimado, enquanto no outro, no seu “próprio” mundo, trata-se de um sujeito falante, e, na cena do encontro de mundos que a função mágica do discurso enuncia, essas posições, como os mundos, estão *sobre- e trans-postos*, atravessando-se numa mesma cena, a de seu encontro (a posição zero). A inadequação ou excesso de pessoas deriva disso: a ambiguidade de que fala Jakobson ao abordar a função poética e que contaminaria as três pessoas do discurso, na função mágica, revela-se como dizendo respeito não (só) a quem ocupa as posições, mas às posições em si, entre si, que se atravessam. O sujeito zero nomeia essa essa (trans-)posição, o ponto de encavalgamento de pessoas, a travessia entre posições(-mundos) que a função mágica do discurso, em todas as suas declinações, traz à tona.

15. Em um prefácio de 1903, Hubert anotava: “O feiticeiro arunta assim analisado é, até certo ponto, um novo homem. Ainda assim, ele mantém as múl-

tiplas relações, que definem a condição de todo indivíduo em uma sociedade totêmica, com os membros de sua classe, de seu clã, seus ancestrais e seu animal totem. Ele não perde o benefício de suas iniciações anteriores. Ele tem apenas, por assim dizer, uma alma a mais” (*apud* por MAUSS, 2017, p. 119). Seria talvez, portanto, o caso de se pensar se o sujeito zero não implicaria, no lugar da pessoa, uma multiplicidade, e se não haveria, portanto, uma relação análoga à estruturalista entre casa vazia e peão supranumerário, relação que Deleuze (2005, p. 242) nomeia de “Terceiro originário”, e “que move toda a estrutura, mas também é quem falta à sua própria origem”:

Este elemento não pertence a nenhuma série, ou antes, pertence a ambas ao mesmo tempo e não pára de circular através delas. Ele tem também como propriedade o fato de estar sempre deslocado com relação a si mesmo, de “estar fora do seu próprio lugar”, de sua própria identidade, de sua própria semelhança, de seu próprio equilíbrio. Ele aparece em uma série como um excesso, mas com a condição de aparecer ao mesmo tempo na outra como uma falta. Mas se é excesso em uma é a título de casa vazia; e se é falta na outra é a título de peão supranumerário ou de ocupante sem casa. Ele é ao mesmo tempo palavra e objeto: palavra esotérica, objeto exotérico (DELEUZE, 2006, p. 53-54).

Nesse caso, se pensarmos não em termos de séries, mas de mundos, então a contraface do sujeito zero com quem ele forma uma relação possivelmente seja a pessoa múltipla<sup>19</sup>, em suas variadas declinações, do divíduo melânico (STRATHERN, 2006) e da pessoa fractal (WAGNER, 2011) que podemos encontrar em povos ameríndios (KELLY LUCIANI, 2001) – inclusive, por ex., na famosa e trágica *Carta Guarani-Kaiowá*, enunciada por “Nós (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá” –, ao animismo mitigado em nossa variação naturalista dele, mas que não cessa de aparecer, como, por exemplo, na psicanálise (*id*, *ego*, super-eu, ideal do eu, eu-ideal, etc.), e, é claro, na literatura, ambas práticas da função mágica do discurso.

## Referências

- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 1995.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Introdução e tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

---

19 Cf. CESARINO, 2018.

- BANFIELD, Ann. *Unspeakable Sentences: Narration and Representation in the Language of Fiction*. Abingdon, Nova Iorque: Routledge, 1982.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*. v. II: Poder, Direito, Religião. Tradução de Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995a.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. I.4. ed. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, UNICAMP, 1995b.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 105-134, 2006.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. “Eventos ou textos? A pessoa múltipla e o problema da tradução das artes verbais Amazônicas”. In: DAHER, Andrea (org.) *Oral por escrito: a oralidade na ordem da escrita, da retórica à literatura*. Chapecó, Rio de Janeiro: Argos, EdUERJ, 2018.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska – Poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2011.
- CORTÁZAR, Julio. *Valise de cronópio*. Tradução de Davi Arriguci Jr. e João Alexandre Barbosa. Organização de Haroldo de Campos e Davi Arriguci Jr. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Textos y entrevistas (1953-1974). Edição de David Lapoujade. Tradução (ao espanhol) de José Luis Pardo, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 2. reimp. da 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2. ed.. São Paulo, Perspectiva, 2006.
- FERLINGHETTI, Lawrence. Utilidades da poesia. Tradução de Fabiano Calixto. *Meteoro – Revista de Poesia*, v. 1, p. 54-6, 2019.
- FRANK, Stephanie. The “force in the thing”: Mauss’ nonauthoritarian sociality in The Gift. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, n. 2, p. 255-277, 2016.
- HAMBURGER, Käte. *A lógica da criação literária*. Tradução de Margot P. Malnic. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- HUBERT, Henri. *A magia no mundo greco-romano*. Edição bilíngue e crítica. Organização de Rafael Benthien. Tradução de Rafael Benthien e Guilherme Gontijo Flores. São Paulo: EdUSP, 2021.
- HUBERT, Henri. *Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia*. Edição bilíngue e crítica. Organização e edição de Rafael Benthien, Miguel Soares Palmeira, Rodrigo Turin. 1. reimpressão. São Paulo: EdUSP, 2018.

- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 22. ed. São Paulo: Cultrix, 2010.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KELLY LUCIANI, José Antonio. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 95-132, 2001.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11-46.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido* (Mitológicas v. 1). Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.
- LISPECTOR, Clarice. *Encontros*. Evelyn Rocha (org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2011.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands. The Language of Magic and Gardening*. Londres: George Allen & Unwin Ltd, 1935. v. 2.
- MAUSS, Marcel. *A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas*. Edição bilíngue e crítica. Organização e edição de Ari Pedro Oro, Raquel Weiss, Rafael Benthien. São Paulo: EdUSP, 2017.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-181.
- NODARI, Alexandre. Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, v. 57, p. 1-17, 2019.
- NODARI, Alexandre. A (outra) gente: multiplicidade e interlocução no Grande sertão: veredas. *O eixo e a Roda*, v. 27, n. 3, p. 29-61, 2018.
- NODARI, Alexandre. Aparentar(-se) a outro: elementos para uma poética perspectivista. *Organon*, v. 36, n. 72, p. 306-346, 2021.
- NODARI, Alexandre. Eu, pronome oblíquo. *Tradução em Revista*, v. 19, p. 18-31, 2015.

- NODARI, Alexandre. Narrativa. *Culture Machine*, v. 21, p. 1-10, 2022.
- NODARI, Alexandre. Quase-evento: sobre a estoricidade da experiência literária. *Elyra: revista da rede internacional Lyracompoetics*, v. 10, p. 55-77, 2017a.
- NODARI, Alexandre. “Tradizer” [prefácio]. In: GONTIJO FLORES, Guilherme; GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. *Algo infiel: corpo, performance, tradução*. 1. ed. Florianópolis/São Paulo: Cultura e Barbárie, 2017b.
- PASTA JR., José A. O romance de Rosa. *Novos Estudos*, v. 55, p. 61-70, 1999.
- ROTHENBERG, Jerome. *Etnopoesia do milênio*. Tradução de Luci Collin. Rio de Janeiro: Azougue, 2006.
- SANTIAGO, Silviano. *Genealogia da ferocidade*. Recife: Cepe, 2017.
- SMITH, Barbara Herrnstein. *On the margins of discourse: the relation of literature to language*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução de André Villalobos. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- TEZZA, Cristóvão. *Entre a prosa e a poesia: Bakhtin e o formalismo russo*. Edição eletrônica. Curitiba: TovoTextos, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.
- WAGNER, Roy. A pessoa fractal. Tradução de Christiano Key Tambascia e Iracema Dulley. *Ponto Urbe*, v. 8, 2011.
- ZULAR, Roberto; GOLDFEDER, André; LUCAS, Fábio Roberto; PROVASE, Lucius. “Por uma historicidade distorcida: voz, contradição e lastro em Haroldo de Campos, Paulo Leminski e Nuno Ramos. In: RIBEIRO, Gustavo Silveira; PINHEIRO, Tiago Guilherme; VERAS, Eduardo Horta Nassif (orgs.). *Poesia contemporânea: reconfigurações do sensível*. Belo Horizonte: Quixote+Do Editoras Associadas, 2018. p. 315-364.

## CAPÍTULO 3

# A LÍNGUA COMO UMA ROUPA: COMUNICAÇÕES E TRANSFORMAÇÕES ENTRE HUMANOS E ANIMAIS NA T. I. RIO GUAPORÉ, RONDÔNIA

Gabriel Sanchez

### Introdução

Quando falamos sobre e a partir da temática dos “discursos indígenas”, um conjunto heterogêneo de aspectos e práticas que constituem a vida social dos povos ameríndios acaba sendo acionado de diferentes maneiras e em múltiplos contextos, assim como a partir de várias disciplinas, como a antropologia, a linguística e mesmo a teoria literária. De uma maneira geral, são mobilizadas noções como as de parentesco (TAYLOR, 2017), xamanismo (KOPENAWA; ALBERT, 2015), feitiçaria, música (SEEGGER, 2015), formas de expressão (EPPS; RAMOS, 2020), ações e artes verbais (CESARINO, 2011; FARAGE, 1997; URBAN, 1978), oratória política (CLASTRES, 2013), suas línguas (BONFIM, 2012; FRANCHETTO, 2020), linguagem (HAUCK, 2018), sonorismo (BRABEC DE MORI, 2015), bem como aspectos que remetem à socialidade com diferentes entes e seres outros-que-humanos (ERIKSON, 2012; VANDER VELDEN, 2012).

Com base neste conjunto de aspectos, focalizaremos nossa atenção nas noções de “língua” e “linguagem” entre os povos indígenas da América do Sul, especificamente, a partir dos povos que constituem a Terra Indígena (T. I.) Rio Guaporé, um sistema regional multiétnico e plurilinguístico<sup>1</sup> loca-

---

<sup>1</sup> Maldi Meireles (1991) denominou esse complexo como “Complexo cultural do Marico”. A autora definiu o complexo desta forma por algumas razões: todos os grupos compartilhavam do ato de confeccionar os maricos, bolsas produzidas com a linha do tucum, “que não são só característicos como exclusivos dos grupos indígenas que habitam hoje a área Indígena do Rio Guaporé e Rio Branco” (MALDI MEIRELES, 1991, p. 211). As etnias que vivem nesta T. I. são (com as respectivas famílias linguísticas): Aikanã (Aikanã), Aruá (Mondé), Arikapú e Djeorometxi (Jaboti), Kanoé (Isolada), Makurap, Tupari e Wajuru (Tupari), Wari’ e Kujubim (Txapakura).



lizado no Sudoeste Amazônico, na fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Tais noções operam enquanto base para todas essas outras modalidades comunicacionais supracitas, apresentando uma relevância singular para os diversos estudos. Neste sentido, nosso interesse aqui recairá nos modos e formas como diferentes etnias, pertencentes a diferentes famílias linguísticas, que coabitam este mesmo território concebem e performam o conceito de língua<sup>2</sup>. Durante a minha pesquisa de campo efetuada ao longo do mestrado (SANCHEZ, 2019a), chamou-me a atenção que a forma como meus interlocutores compreendiam e empregavam a noção de *língua* apresentava certas dissonâncias da maneira como a noção de “língua” é concebida pela tradição epistemológica ocidental e suas variadas disciplinas (FRANCHETTO, 2020).

Em uma das tardes de trabalho de campo, fui convidado para pescar por dois de meus principais interlocutores: Manduca Kujubim e Jorge Jaboti. Enquanto estávamos batendo nossos caniços em busca de algumas piranhas, ouvimos um som vindo do interior da floresta que recobria o igapó. Ao questionar meus interlocutores sobre a natureza daquele som, eles acabaram entrando em uma discussão a respeito de seu autor: enquanto Jorge dizia se tratar de um bico-de-brasa, Manduca contrariava seu genro dizendo se tratar de um japiim *arremendendo* um bico-de-brasa. Curioso, questionei-os a respeito do que seria o *arremendar*, ao que Manduca me respondeu: “não pode se admirar com os sons do mato de jeito nenhum; coisas do mato assim... quando a gente vai pro mato e escuta som, não se pode admirar porque tem mistério ali. [...] Porque nem tudo o que a gente tá escutando é verdade, tem mistério”. Esse “mistério” retratado pelo velho Kujubim diz respeito à possibilidade de ser enganado, tendo em vista que determinado som, geralmente referente a um bicho<sup>3</sup>, pode estar sendo utilizado por um terceiro com outras pretensões. É o caso do episódio transcrito acima: ao *arremendar* um bico-de-brasa, o japiim se passava por um membro da “espécie” desse último, mas com a pretensão de atraí-lo para fora do seu ninho e, assim, ficar com o caminho livre para comer os seus ovos.

A comunicação entre as duas espécies pôde ser efetuada na medida em que o japiim acessou a *língua* do bico-de-brasa, já que, segundo Man-

---

2 As palavras grifadas em itálico que aparecerem ao longo de todo o texto tratar-se-ão de categorias nativas. No caso da palavra “língua”, quando ela não estiver em itálico, se referirá aos conceitos ocidentais e do senso comum.

3 Durante a pesquisa de campo, raríssimas foram as vezes em que ouvi a palavra “animal”. Sem dúvida isso pode estar relacionado com o fato de que, segundo Viveiros de Castro (2006), “são raras, se existentes, as línguas amazônicas que empregam um conceito coextensivo ao nosso de ‘animal’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 327). Na língua Kujubim, uma das etnias que constituem este sistema regional, embora a palavra que se refira a certos seres seja a de *pati*, cotidianamente eles se referem a eles como *bichos*. Não existe, a princípio, uma categoria que defina que os bichos são pertencentes a algo parecido que reconhecemos como “reino”, embora, é verdade, a distinção entre os *bichos* e as *plantas* parece evidente, mas não elucidada. *Bicho* é um lexema primário para identificar uma série de seres e que, eventualmente, é seguido por um lexema secundário constituído de acordo com traços morfológicos de cada *qualidade* deles, que acabam por corresponder aos seus táxons: bichos-de-pena, com efeito, é a palavra para se conceber e perceber os seres que são constituídos por penas.

duca, o japiim é “mestre em falar todas as línguas dos bichos, *arremenda* tudo, ele fica alegre, fica cantando do lado de caba, ele é muito sabido. Saracura, quatipuru, anu coroca... mais de cem que ele *arremenda*, faz igualzinho da garganta que nem dono da cantiga”. E continuou meu interlocutor: “eles se entendem que nem a gente entende na *língua*, como é aqui é igual lá”. Nessa narrativa, chama a atenção não apenas o fato de o japiim usar técnicas apuradas de comunicação, mas também o fato de que os animais – e também os espíritos – possuem *línguas* que podem ser faladas e entendidas em diferentes níveis de comunicação intra e interespecífica, e que podem mesmo ser empregadas por estes seres de modos habilidosos, como genuínas formas de arte verbal.

O uso dessas *línguas* pode variar de modo contextual e elas podem ser empregadas em diferentes situações. Meus interlocutores me explicaram que, para chamar um filhote para perto de si, a anta fala na *língua*; as nhambus se comunicam quando encontram alimentos no mato ou mesmo para se convidarem para apreciar a constelação “sete estrelas”; macacos-pretos o fazem desafiando uns aos outros para a conquista de um território; e caititus estralam suas mandíbulas a fim de atrair parceiros para acasalar. Embora os animais possam se comunicar entre si com diferentes pretensões, meus interlocutores, especificamente aqueles que exercem o papel de caçadores, afirmam poder conversar com eles na medida em que acessam suas *línguas*. O meio pelo qual o acesso à linguagem articulada dos animais se torna possível é esse que os povos indígenas no Rio Guaporé chamam de *arremendar*, uma técnica que envolve predominantemente a emissão de sons a fim de atrair potenciais presas. Sendo assim, quando um caçador *arremenda* um caititu, por exemplo, ele tem a intenção de se passar por um membro da espécie, com objetivo de atraí-lo e abatê-lo, sendo o acesso à sua *língua* a técnica ideal para isto. Não obstante o *arremendar* possa ser utilizado em diferentes práticas que resultam nas afecções dos animais e dos seres, ele possui um papel fundamental sobretudo nos contextos de predação: humanos e outros-que-humanos estão sempre regidos pela pretensão de atrair uns aos outros com fins de se predar alguém.

Deste modo, embora este seja um capítulo resultante de uma pesquisa ainda incipiente e em andamento, pretendo levantar algumas hipóteses a respeito da noção de *língua* para os povos no Rio Guaporé e como ela acaba sendo fundamental para compreender as relações constituídas por humanos e animais em diferentes contextos. Neste sentido, trabalharei a princípio com duas hipóteses. A primeira diz respeito a um certo equívoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) que penso existir entre isso que meus interlocutores chamam de *língua* e a maneira como “língua” é apreendida na ontologia naturalista. Enquanto, nesta última, a “língua” aparece como fator constitutivo da “excepcionalidade” humana que mesmo cria distinções

radicais entre humanos e animais (HAUCK, 2018, p. 3), a *língua* no Vale do Guaporé, tal como em outros contextos ameríndios (CHERNELLA, 2018; WALKER, 2018), apresenta-se como aquilo que constitui os seres, como parte da condição original de humanos e animais que fundamenta as relações entre eles. A segunda é um desdobramento da primeira. Ao presumir que *língua* constitui um corpo que não é biológico, mas fruto das afecções dos seres (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), busco pensar a noção de modo análogo a uma “roupa” ou invólucro que proporciona transformações a quem se utiliza dela na prática conhecida nativamente como *arremendar*.

Sendo assim, tendo como ponto de partida as relações entre caçadores e xamãs nas terras baixas da América do Sul (FAUSTO, 1999), busco empreender um debate a respeito das noções de transformação (RIVIÈRE, 1995) e das perspectivas na Amazônia indígena. Como sabemos, xamãs são seres transespecíficos por excelência, capazes de transitar entre “espécies” e entes, e se destacam pelo uso de “formas linguísticas especiais, às vezes referidas como ‘rituais’, ‘secretas’ ou mesmo línguas ‘esotéricas’, que, diferentemente da língua falada nas circunstâncias cotidianas, normalmente são ininteligíveis para a maioria das pessoas” (CHAUMEIL, 2011, p. 50, minha tradução). Este é o caso, por exemplo, da linguagem utilizada por um ~kubu Desana em um encantamento que “difere del coloquio ordinario y de los otros gêneros desana de hablar en muchas distintas maneras” (BUCHILLET, 1990, p. 331). Mas, e quanto aos caçadores? Será que eles poderiam transitar entre perspectivas tal como os xamãs? As “línguas animais” (CHAUMEIL, 1993; JARA, 1996) proporcionariam aos caçadores transformações similares? No caso dos povos indígenas no Rio Guaporé, a ideia de *língua* poderia ser vista como o epicentro de transformações, tal como o são os alucinógenos para outros coletivos indígenas – como os Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015) e os Hupda (EPPS; RAMOS, 2020) – ou, ainda, pela noção de aparência (RIVIÈRE, 1995) ou roupa (VIVEIROS DE CASTRO, 1996)?

Para desenvolver tais questões, abordaremos primeiramente as maneiras pelas quais os povos indígenas no Rio Guaporé concebem e performam o conceito de *língua*, para, posteriormente, realizarmos um exercício comparativo com outros coletivos nas terras baixas sul-americanas. Em seguida, nos debruçaremos sobre o conceito nativo de *arremendar* para analisar de que maneira, ao acessar *línguas* humanas e outras-mais-que-humanas, ele proporciona aos caçadores humanos – mas também aos espíritos e outros animais – certas transformações.

## A língua enquanto afecção

A Terra Indígena Rio Guaporé encontra-se no interior do que é considerada uma das áreas com maior diversidade linguística presente nas terras baixas da América do Sul, juntamente de outras áreas como o Alto Rio Negro e o sistema Alto-Xinguano: a área linguística Mamoré-Guaporé. Alguns linguistas, inclusive, defendem a ideia de que, no passado, a região dos rios Mamoré-Guaporé pode ter sido uma área linguística mais ampla e apresentando uma maior diversidade do que a do Alto Rio Negro (CREVELS; VOORT, 2008). Foram registradas nesta área linguística cerca de 57 línguas com estruturas em comum que podem ter sido resultado de um contato longínquo entre elas ao longo do tempo (STORTO, 2019, 49). Nove destas 57 línguas estão presentes na Terra Indígena Rio Guaporé: Aikanã, Aruá, Arikapú, Jaboti, Kanoé, Kujubim, Makurap, Tupari e Paacas-Novas (Wari’), sem contar, obviamente, o fato de todos eles falarem o português e, alguns, o espanhol, dada a proximidade da fronteira com a Bolívia.

Embora atualmente na T. I. o português seja a “língua” predominantemente falada nas ocasiões cotidianas, em boa parte do tempo é comum ouvir as pessoas pronunciando palavras ou efetuando diálogos nas línguas maternas. Elementos da fauna e da flora são muitas vezes referenciados por termos de alguma das línguas nativas, como no caso dos Kujubim, que sempre que iam caçar diziam estar ansiosos para encontrar *imin* (anta). Muitos destes termos são conhecidos e mesmo empregados por pessoas de outras etnias, falantes de outras línguas: isto é, o repertório linguístico das línguas ali presentes é conhecido e utilizado por indivíduos fluentes em diferentes línguas de distintas etnias. Há pessoas, geralmente de idade mais avançada, que dominam ou mesmo conhecem mais de quatro línguas nativas, e quase todas as crianças, atualmente, aprendem na escola ou dentro de suas relações de parentesco, uma ou mais línguas ali presentes. Este é, assim, um cenário bastante complexo desde um ponto de vista sociolinguístico.

O multilinguismo que caracteriza a Terra Indígena Rio Guaporé, dizem meus interlocutores, é presente desde antes do contato com os não índios, quando faziam incursões com a intenção de realizar trocas de produtos da roça e realizar casamentos. É o caso, por exemplo, do que ocorre entre os Jaboti, Wajuru e Arikapú. Acontece, entretanto que, após o contato com as frentes expansionistas que invadiram a região, a complexidade linguística se tornou ainda maior, haja vista que etnias e línguas de diferentes localidades passaram a conviver diuturnamente: se antes os Jaboti, Wajuru e Arikapu se relacionavam na área do Rio Branco, após o contato eles passaram a também se relacionar com os Kujubim, do Rio Cautário, e com os Kanoé que, ao que tudo indica, são originários da região Norte rondoniense, como me disse um interlocutor. Desde o período do contato, quando tais grupos foram forçosamente obrigados a trabalhar nos bar-

racões de seringa e, tempos depois, realocados pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para o que hoje é conhecido como Posto Indígena Ricardo Franco – antes um posto indígena do SPI e hoje a principal aldeia da T. I. Guaporé –, eles passaram a realizar casamentos interétnicos constantes e a conviver de modo muito mais intenso. Via de regra, atualmente são pouquíssimos os casos em que indivíduos da mesma etnia casam entre si, havendo uma preferência pelos matrimônios entre grupos distintos. A partir dessa nova organização social, constitui-se uma série de relações neste complexo: além das pessoas terem de casar e conviver diuturnamente com a alteridade, elas também passaram a estabelecer sucessivas trocas de e entre cônjuges, parentes, substâncias, histórias, mitos, conhecimentos, elementos da cultura material, práticas e línguas (MALDI MEIRELLES, 1991; SOARES-PINTO, 2014).

Note-se, ainda – e este ponto me interessa particularmente –, que a complexidade linguística nesta área não se restringe a um multilinguismo humano. Neste contexto etnográfico, o multilinguismo que constitui este cenário plurilinguístico, está para além das relações interétnicas formadas geograficamente nas aldeias humanas. Como dizem meus interlocutores, os animais e outros seres como os espíritos também possuem *línguas* que são utilizadas para se comunicarem entre si e apreendidas por outros entes, incluindo os humanos. Digamos que não é possível ou necessário apenas aprender e apreender as línguas humanas, mas também aquelas que são constituídas e faladas por uma infinidade de seres não humanos.

Sabemos que é amplamente aceito na comunidade científica ocidental que humanos e animais podem se comunicar entre si de diferentes maneiras (KULICK, 2017). Paralelamente, encontramos nas etnografias amazônicas diferentes motivos e práticas que possibilitam e constituem a comunicação interespecífica, seja através da música e dos instrumentos musicais (CHAUMEIL, 2011), dos sonhos (KOPENAWA; ALBERT, 2015), do xamanismo (BRABEC DE MORI, 2015; CESARINO, 2011), das danças e das festas (LEWY, 2012), além, claro, da caça (GARCIA, 2010; LIMA, 1996). Sendo assim, diversos coletivos humanos entram em relações comunicativas complexas com numerosos outros não humanos, frequentemente se utilizando de formas linguísticas especiais: recém mortos conversam com seus parentes vivos através de canções xamânicas e pacientes são curados ingerindo a linguagem esotérica de um xamã (HAUCK, 2018, p. 1), por exemplo. Além disso, tais modalidades de comunicação prescrevem o uso de linguagens e formas linguísticas específicas, como podemos ver no caso dos nomes Desana:

Através del enunciado de los nombres de un animal o de una planta, el chamán se concede a si mismo el control del animal

o de la planta, lo que lo capacita para manipular sus características y atributos de una manera positiva para intervenir en todas las conexiones y asociaciones ligadas a este animal o planta. Los nombres substituen los seres físicos y, en cierta manera, son una cristalización de todas estas dimensiones (BUCHILLET, 1990, p. 335).

Não obstante, parece consensual, nas ciências da vida e nas humanidades, que a comunicação interespecífica é constituída tão somente nos limites de regimes semióticos, aparentemente deslocados da comunicação linguística, tendo em vista que a “língua”, conceito e instrumento legítimo que possibilita aquela – entendida como comunicação *simbólica* – é pensada como exclusividade dos seres humanos (KOHN, 2013). Note-se, todavia, que o que os povos indígenas no Rio Guaporé estão dizendo é que os animais podem falar – entre si e com humanos – e serem entendidos, tendo em vista que estes também possuem suas próprias *línguas*. A princípio, tudo indica que o que uma *língua* é para os povos no Guaporé e as diversas “naturezas da linguagem” (HAUCK, 2018) que as constituem não podem ser reduzidas nas categorias descritivas de linguistas e antropólogos ocidentais. Como observou Hauck (2018, p. 1), nem todos os eventos comunicativos podem ser entendidos como instâncias de um fenômeno geral chamado de “linguagem”, tornando-se coisas diferentes e apresentando estatutos distintos.

As evidências para a constatação de que a linguagem pode apresentar naturezas diversas perpassam, sobretudo, por uma diferença na forma como ela é concebida e performada em ontologias distintas. Se na linguística ocidental uma língua ou a própria linguagem é fundamentada enquanto um esquema intelectualista e simbólico, entre os ameríndios elas fazem parte do pragmatismo: fazer do dizer, eficácia, relação interlocutora (FRANCHETTO, 2020, p. 7). Além disso, digamos que tais naturezas são eminentemente ligadas a um domínio ontológico entre os povos ameríndios: elas não estão vinculadas a abstrações ou códigos, mas, antes, inscritas no idioma da corporalidade e das práxis. Tomemos, como ponto de partida de nossa análise, a forma como “língua” é concebida pelos linguistas para, na sequência, fazer uma comparação com a forma como *língua* é pensada pelos povos no rio Guaporé e em outras áreas nas terras baixas da América do Sul. Esse exercício será fundamental para compreendermos algumas nuances existentes dentro das concepções de línguas nesta região.

Para começar, tendo em vista que as definições dos linguistas não deixam de ser uma bússola (FRANCHETTO, 2020, p. 25), é importante destacar que a noção de “língua” se revela de extrema complexidade, com múltiplos sentidos, sempre passíveis de discussão (FRANCHETTO, 2020, p. 24). Segundo Bruna Franchetto, “língua” pode recorrer a expressões que

vão desde um polo estrutural, enquanto “um subsistema de regras (linguagem) que gera combinações possíveis de palavras das línguas humanas”, até um polo pragmático, sendo identificada como “um sistema de comunicação humano (oral ou gestual, com percepção auditiva ou visual)” (FRANCHETTO, 2020, p. 24). Dentro dessas expressões, a autora apresenta quatro noções de “língua”:

- 1) Língua enquanto sistema simbólico que associa sons a significados;
- 2) Prática comunicativa presente na esfera da ação humana governada por convenções sociais;
- 3) Sistema cognitivo implementado na mente de um indivíduo que possibilita a comunicação;
- 4) Língua como objeto complexo que se manifesta em várias línguas nos sentidos 1, 2 e 3 (FRANCHETTO, 2020, p. 24).

Note-se, todavia, que, fundamentadas em questões ontológicas de outros coletivos humanos, a “língua” acaba ganhando outros contornos. No caso do Rio Guaporé, *língua* é, antes, um conjunto de afecções e o meio pelo qual esse conjunto pode ser expressado, não sendo um componente exclusivo dos humanos. *Língua*, para os povos indígenas no Rio Guaporé, é um dos vários aspectos que constituem uma *qualidade*, um conceito que diz respeito à forma como descontinuidades são percebidas no mundo, bem como em suas relações tecidas nele. Nesse sentido, a partir de diversas interações – que nossa etologia ocidental denominaria como “comportamentos” ou “hábitos” –, os humanos apreendem uma gama de seres que podem ser “classificados” enquanto bichos ou espíritos. Desta maneira, os seres são diferenciados a partir de suas preferências alimentares, com quais outras *qualidades* eles gostam de conviver, os lugares que habitam, como se reproduzem e assim por diante. Diferentemente, por exemplo, do conceito de espécie (ALEIXO, 2007), o conceito de *qualidade* não define uma entidade biológica, mas é fruto das relações e das interações observadas entre os seres e mesmo vividas com eles: ela não é “dada”, mas, antes, produzida e confeccionada enquanto um corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). *Qualidade*, neste sentido, remonta à noção ameríndia geral de corpo não enquanto uma fisiologia distintiva, mas um conjunto de maneiras e modos de ser que implica em “afetos que atravessam cada espécie de corpo, as afecções ou encontros do que ele é capaz, suas potências e disposições”, isto é, “corpo como feixe de afetos e capacidades” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66).

Pelo fato de os seres possuírem suas preferências alimentares, de convívio, habitacionais, e por se relacionarem com outras *qualidades*, seja de forma mutualística, simbiótica ou predatória (para usar termos descri-



tivos de distintas relações empregados pela biologia científica), eles também são considerados, pelos humanos e em um nível mais geral, enquanto outras *qualidades* de gente. Da mesma forma que as diversas etnias no Vale do Guaporé diziam ser *qualidades de gente* diferentes antes do contato entre elas, tal relação de diferença é também estendida aos animais e aos espíritos que, igualmente, também constituem *qualidades de gente*. Gente, aqui, não encontra ressonância no que é “ser humano”, mas em tipos de relações que extrapolam o domínio humano e que expressam uma socialidade generalizada entre os seres. Sendo assim, o agenciamento das relações entre os seres e os entes é homólogo às formas como os ameríndios neste sistema regional se relacionam entre si, evitando assim uma separação radical entre animalidade e humanidade, natureza e cultura (LIMA, 1996). Desta forma, tal como as etnias nas aldeias, os animais e os espíritos também moram em suas próprias casas, comem seus principais alimentos e, no geral, como me disse uma interlocutora: “eles também têm cultura”. Mais do que isso – e o que nos interessa particularmente aqui –, eles também possuem *línguas* para se comunicar entre si e também com outras *qualidades* de gente.

Exatamente por não haver uma radical separação entre categorias que definem o que são “animais” ou “humanos”, o conceito de *língua* – enquanto parte de uma *qualidade* – acaba por fundar as próprias relações entre os seres. Isto é, pensar que animais possuem *línguas* não implica em uma “projeção figurada do humano sobre o animal, mas a equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 127). Neste sentido, não podemos correlacionar, a princípio, o conceito de *língua* que os povos no Vale do Guaporé concebem, com os conceitos de “língua” supracitados que nós, no ocidente ou nas ciências da linguagem, concebemos, pois, embora a palavra “língua” seja inteligível e mesmo expressada pelos primeiros, que ela é concebida por relações ontologicamente distintas: se, para a linguística ocidental, a “língua” é parte de um repertório exclusivo dos seres humanos, para os povos no rio Guaporé, a *língua* se estende até os animais e outros seres outros-que-humanos.

Sendo assim, estamos aqui diante de um equívoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 10). O “equívoco”, como ressalta o autor, é o que possibilita e mesmo funda a tradução e a relação entre termos distintos, na medida em que a própria relação de diferença entre eles possibilita ou oportuniza sua equiparação e, ao fim e ao cabo, a possibilidade de sua compreensão. Note-se, no entanto, que o exemplo aqui utilizado se refere a termos iguais, mas que dizem respeito a sentidos diferentes, haja vista que, enquanto a “língua” é o que funda a comunicação simbólica humana, o conceito de *língua* acaba fundamentando a comunicação entre uma gama variada de seres. Precisamente por marcar uma relação de diferença, um equívoco demonstra, afinal, uma relação de indiferença: em seus mundos, animais também



são constituídos por línguas, que traduzem e mesmo expressam formas comunicacionais entre eles. Ressalte-se, ainda, que essas *línguas* parecem estar inscritas no idioma da corporalidade, não só enquanto um elemento que constitui um corpo – e, portanto, uma *qualidade* –, mas também porque é através delas que os seres acabam expressando muitas de suas afecções.

Em diversos contextos e por diferentes razões, os animais acabam se comunicando entre si e com outras *qualidades*: falam *línguas* para estabelecer matrimônios; para proteger seus territórios; para convidar e se alimentarem juntos ou participarem de festas; para chamar seus filhos e/ou seus pais; para alertar sobre eventuais perigos; para caçar, e assim por diante. Para darmos um exemplo: o mutum, enquanto uma *qualidade*, não é constituída apenas pelo fato de gostar de comer cupim, mas ele também acaba expressando, através de sua *língua*, sua felicidade ao encontrar um cupinzeiro. Os sons emitidos por ele o fazem ser reconhecido não somente por outras aves ou *qualidades* animais, mas também são compreendidos por predadores que conhecem as afecções dos mutuns. Um som específico vindo do animal, isso que meus interlocutores chamam de *língua*, está diretamente ligado a uma afecção, a potencialidades e desejos e, portanto, inserido na ideia do que constitui uma *qualidade*.

Nas terras baixas da América do Sul, a equivocação entre conceitos como os de “língua” e “linguagem” parece ser uma condição para entendermos tais noções da perspectiva indígena, muito embora, é verdade, acabem havendo ressonâncias entre conceitos não só entre aqueles reconhecidos pela ontologia ocidental, mas entre os próprios povos indígenas. Entre os Wapishana no lavrado de Roraima, por exemplo, Nadia Farage (1998) nos mostra que “o advento do mundo atual operou-se sobre uma distribuição desigual da fala [...] a força criativa de sua palavra, ficou, assim, nas encantações que hoje só podem ser atualizadas pela fala humana” (p. 4). Neste sentido, a “língua” aqui é também um atributo exclusivo dos seres humanos e os animais nada mais fazem do que imitá-la; ela é, aos olhos dos Wapishana, o que os faz propriamente humanos.

No contexto rionegrino, a ideia de “língua” se aproxima daquela aqui descrita entre os povos no Rio Guaporé, sendo um atributo corporal, do parentesco, da formação de uma pessoa. Mas a exogamia linguística que ocorre no Alto Rio Negro (ARN) não é um dado registrado entre os povos no Guaporé, ainda que os casamentos ocorram, preferencialmente, como vimos, entre pessoas de etnias distintas. Os Kotiria, falantes de uma variante da língua Tukano, por exemplo, constroem sua identidade étnica a partir de uma diferenciação linguística na qual a “língua” aparece enquanto produto corporal – uma substância que mesmo forma a qualidade da pessoa. A “língua” entre os Kotiria – e para outros povos do ARN de uma maneira geral – pode ser concebida como uma variação dialetal em

relação ao próprio grupo, a outros grupos, bem como através das relações com outras entidades. A língua paterna – o “patrileto” – opera enquanto uma herança paterna e sua aquisição está vinculada ao desenvolvimento da pessoa; a língua materna, o “matrileto”, se torna preferencialmente uma língua passiva que um indivíduo pode entender, mas não a reproduz; o “alterleto” consiste em línguas-outras aprendidas por meio do processo de imitação e não implica em nenhuma associação ou reivindicação de identidades sociais (CHERNELLA, 2018).

Todos os indivíduos são capazes de performar em vários idiomas, mas preferencialmente o fazem em apenas um, seu patrileto. Esta norma de lealdade linguística influencia a própria prática da fala e defende a língua contra a pressão de línguas adjacentes. Neste sentido, a língua aparece enquanto um “quintessential identifier of self and Other, the act of speaking signals, and thereby establishes, commonalities and differences among and across individuals and collectivities” (CHERNELLA, 2018, p. 3). Embora as pessoas kotiria estejam dentro de um contexto multilinguístico, elas devem falar a língua paterna para estabelecer uma afirmação de sua identidade e de seu pertencimento, tendo em vista que falar outras línguas ganha contornos relacionados a outras alteridades: afinal, falar outras línguas é tornar-se o Outro; como é o caso dos Kotiria, que se referem assim a aqueles que falam o português ou o espanhol: “você se tornou homem branco” (CHERNELLA, 2018, p. 6). Essa concepção se aproxima, como veremos adiante, do contexto do vale do Guaporé, onde alteridades podem ser experimentadas através da noção de *língua*.

A “língua”, enquanto uma substância que pode constituir um corpo ou uma pessoa, é também encontrada em outras regiões da América do Sul tropical. Os Urarina, na Amazônia peruana, tendem a ver as formas expressivas da linguagem enquanto algo material. Os discursos e as palavras estão sujeitos, literalmente, a uma absorção corporal:

Whether heard or tasted, or perhaps both at once, words are absorbed into the body, causing a realignment of sorts, an attunement of perspectives, or a subjective shift. This is why speaking is truly one of the culinary arts, and why language is so powerful as an index common being: much like sharing food, sharing words allows people to mutually inhabit one another, to belong to each other (WALKER, 2018, p. 19).

Nestes dois casos, a “língua” se configura enquanto um importante aspecto da alteridade. Tais noções apontam para uma dimensão transformacional que pode ser gerada por diferentes performances linguísticas. Precisamente, elas indicam duas características que encontram ressonância na noção de *língua* no Rio Guaporé: a) falar línguas outras é, de certa forma, se

transformar (em outro); e b) essa transformação ocorre na medida em que a “língua” é vista enquanto um componente corporal, que pode ser adquirido por meio de certas técnicas que veremos adiante. As nuances das transformações no rio Guaporé perpassaram pela ideia de *língua*. Por se tratar de um contexto multilíngue, um humano pode conhecer e saber falar a *língua* de um animal, da mesma forma que um espírito pode reconhecer a *língua* humana. Esse políglotismo cósmico pode ser não só apreendido, mas, sobretudo, performado a partir disso que meus interlocutores chamam de *arremendar*. Nesse conjunto de ideias e práticas, temos, por um lado, a *língua* enquanto aspecto constituinte dos seres para se relacionar com e no mundo, isto é, enquanto uma afecção; e, por outro lado, a capacidade de falá-la com pretensões específicas: ela é instrumento de persuasão e, no limite, de transformações.

### A língua como uma roupa

Enquanto realizava minha pesquisa de campo durante o mestrado, fui convidado a participar de uma caçada. Ao chegarmos no local de caça, meus interlocutores imediatamente começaram a *arremendar* uma de suas presas preferidas, o *macaco-preto*. Após algum tempo, um bando deste animal se aproximou e imediatamente nos escondemos em meio aos arbustos; oculto, um dos meus interlocutores me revelou que os macacos se aproximavam, pois, através do som emitido pelos humanos (que deve ser o mesmo que os macacos emitem), os animais compreendem que estão sendo desafiados para uma disputa de território por outro grupo de *macacos-pretos*. Os macacos, assim, parecem compreender o putativo conteúdo simbólico dos sons humanos – ainda que estejam (sendo) enganados. Os caçadores sabem que língua falar para atrair os macacos, e estes últimos, ao compreenderem esta que é a sua *língua*, assim como o significado dos sons emitidos (ainda que de forma equivocada), ignoram fatalmente, todavia, que ela está sendo falada por alguém pertencente a outra *qualidade*.

Quando se *arremenda* um bicho, um humano, ou um espírito, não está em jogo apenas o simples fato de imitá-los, mas, sobretudo, de acessar a linguagem articulada pela qual eles se comunicam com sua *qualidade* ou com outras *qualidades* humanas, animais ou espirituais. Quando humanos e não humanos estão engajados no momento cinagético, eles *arremendam* outros humanos ou não humanos com o intuito, sobretudo, de atraí-los, sendo o acesso à *língua* do animal a técnica para isso: o que está em jogo é se comunicar e, de preferência, que saiba se comunicar bem. “Não pode errar sequer um som... não pode fazer diferente senão o bicho sabe que vai ser enganado e que não é o bicho que tá fazendo o som”, alertou-me Manduca em certa ocasião. Essa é uma característica importantíssima da técnica de *arremendar*: só se pode enganar, atrair e comunicar se se souber falar exata e corretamente a *língua* do bicho.

Esse momento é de fundamental importância para os caçadores na Terra Indígena Rio Guaporé; é tão importante, que saber falar outras *línguas* é aprendido em processo ritual. Infelizmente, eu não pude acompanhar nenhuma realização desse processo enquanto estive em pesquisa de campo, mas ele me foi narrado por Marli Kujubim enquanto ela preparava cerveja fermentada de macaxeira. Por volta dos 12 anos, os meninos são encaminhados até um pajé. O pajé inicia o jovem dando a ele um pouco de sumo de jenipapo, que serve como uma substância para que a voz do garoto não fique fina e também não fique muito grossa: a voz humana deve ter a sua própria frequência e tom. Enquanto tomam o jenipapo, o pajé solicita que os jovens *arremendem* alguns bichos: anta, nhambu, jacaré, mutum, macaco e assim por diante. Não existe uma ordem predefinida sobre qual bicho o garoto deve *arremendar*, isso fica a critério do pajé. Se o jovem *arremenda* todos os bichos que o pajé solicitou, ele está apto para praticar a sua primeira caçada: ele deve acompanhar um grupo de homens até a mata e, utilizando a técnica de *arremendar*, deve abater sua primeira presa. Ao regressar para a aldeia, o garoto deve entregar o animal abatido para sua mãe, irmã ou avó, para que elas preparem o alimento. É expressamente proibido que o rapaz se alimente da sua própria presa.

Dois aspectos chamam a atenção nesse processo. O primeiro é a utilização do sumo de jenipapo; ao que me parece, ele opera como uma substância que garante a estabilidade da alteridade humana em relação aos demais seres que povoam o cosmo. Digamos que pode ser arriscada a livre comunicação na *língua* de um bicho sem a utilização deste sumo, tendo em vista que a humanidade – ou neste caso, como vimos, a condição de *gente* – é, em si, disputada. Quando um humano passa a entender uma queixada, existe aí o perigo de passar para o outro lado e, portanto, deslocar a posição pronominal que era focada no “tu”, para o “eu” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Poderíamos, também, pensar que esta substância tem o potencial de realizar uma pintura corporal do interior do corpo do caçador. Assim, se como comumente podemos encontrar nas Terras Baixas que a pintura corporal externa – isto é, o adorno – com jenipapo altera o corpo (como uma roupa), a ingestão do jenipapo altera o corpo por dentro, internamente: altera, assim, a voz que sai de dentro. Essa relação implica no segundo aspecto: os caçadores não podem comer o animal abatido. Penso existir nesse momento a interdição da comensalidade de um semelhante, já que o jovem rapaz precisou se comunicar na *língua* da caça e, portanto, precisou passar por uma troca de perspectivas. Como esses aspectos ainda são tratados, aqui, como hipóteses e interpretações preliminares, não podemos tomá-los como dados de natureza afirmativa, mas eles nos dão indícios de que há nessas relações um estatuto das transformações.

Voltemos à caçada de macacos-pretos com a qual iniciei esta seção do texto. No caso aqui apresentado, os humanos sabiam que, durante a

caçada, os sons dos macacos implicavam em uma disputa de território e, ao falarem sua *língua*, os humanos se revelaram aos *macacos-pretos* como potenciais rivais, e essa foi a forma de atraí-los. Alguns outros predadores também apresentam essa capacidade de *arremendar línguas* que não são suas. “A onça que ensinou a gente a caçar”, disse-me Pipa. Ela também ensinou a forma como os humanos deveriam falar a *língua* do caititu: quando a onça bate sua orelha, ela acessa a *língua* dos caititus, que fazem um som com suas mandíbulas. Isso serve como uma forma de sedução, uma espécie de atração que faz o caititu pensar que o que está por trás daquele som, na verdade, é um parceiro(a) para o acasalamento. A onça vermelha e também os humanos *arremendam* a anta através de um assovio que ela emite quando está feliz, que, segundo meus interlocutores, também pode ser a forma de se comunicar com o bem-te-vi, já que se tratam de *línguas* parecidas<sup>4</sup>. Manduca, certa vez, relatou-me que foi *arremendado* por um *espírito* de um antigo pajé Kujubim em sua roça na Baía das Onças, achando que sua esposa é que lhe chamava; ele se questionou: “*como é que ele sabia meu nome, acho que eles nem falavam o português, né? Achei que era a Elizabeth, mas aí quando foi chegando eu pisei na cova dele e fiquei muito doente, tive que ir pra Guajará<sup>5</sup> e tudo, mas só o Dura Fogo [antigo pajé] que conseguiu me curar*”.

Esse contexto de comunicação generalizada está sempre atravessado por *línguas* de diferentes *qualidades* e que são proferidas em contextos e relações nos quais é, digamos, impossível dizer se se trata de uma *língua* humana, animal ou dos *espíritos*. Sendo assim, o fato é que mesmo você sendo um humano, pode acessar a *língua* das antas e, deste modo, pode também se confundir com um caititu quando, na verdade, o que está por trás do tronco é uma onça faminta falando a *língua* dos caititus, ou, ainda, achar que sua esposa o chama quando, na verdade, está sendo atraído pelo *espírito* poderosíssimo de um pajé já falecido. Essa instabilidade gerada pelo atravessamento constante de *línguas* diversas é precisamente o que gera um cenário de constantes transformações. Se, afinal, como vimos, a *língua* é uma afecção corporal, e mesmo expressa significados importantes associados a tais afecções, ela pode ser reproduzida enquanto tal por diversos seres. Note-se, contudo, que ela não é simplesmente reproduzida; tal habilidade de reprodução é também compartilhada por nós, no ocidente, que aprendemos falar *línguas* estrangeiras ao reproduzi-las. A diferença central elucidada pela ideia de *língua* no Vale do Guaporé está no fato de que falar outras *línguas* é parte das técnicas corporais, das transformações de corpos, e não do “*espírito*”, ligado ao campo da cultura. É como se, ao

4 Meus interlocutores dizem que existem *línguas* animais que são muito parecidas. Isso se dá, sobretudo, pelos tons similares que elas apresentam, como no caso de assovios agudos que constituem as *línguas* das antas e do bem-te-vi.

5 Refere-se à cidade de Guajará-Mirim, em Rondônia, que fica relativamente próxima à T. I. Rio Guaporé.

falar outras *línguas*, um ser pudesse passar por uma transformação se tornando o outro, experimentando, desta maneira, suas afecções outras. Teríamos, neste sentido, para tratarmos de forma análoga das diferenças entre o multiculturalismo e o multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), não uma linguística multicultural, na qual podemos falar diversas línguas sem deixarmos de sermos nós mesmos, mas uma linguística multicultural que tem como epicentro de sua lógica, a transformação no outro.

Quando coloco que *línguas* também podem proporcionar transformações, obviamente esta temática diz respeito às ontologias definidas anteriormente como animistas (DESCOLA, 2006) ou perspectivistas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Em ambos os modelos, a percepção de si mesmo e de outros seres passa pelo aspecto sensível da visão, como podemos notar nas seguintes passagens de seus mais importantes proponentes: “pessoas humanas e não humanas possuem uma visão integralmente cultural de sua esfera de vida” (DESCOLA, 2006, p. 13) e “animais e espíritos se veem como humanos [...] Esse ‘ver como’ se refere literalmente a perceptos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Note-se, todavia, que outros aspectos sensíveis, para além da visão, são também catalisadores de (mudanças de) perspectivas e, portanto, de transformações. Matthias Lewy (2017, p. 4) apresenta a ideia de “ontologias sonoras” que são baseadas na percepção e produção de sons a partir da posição audível de humanos em interação com não humanos. No caso dos povos que constituem a T. I. Rio Guaporé, os sons também acabam por conectar humanos e não humanos, especificamente, os sons emitidos através de *línguas*. Mas, mais do que isso, elas geram transformações, como aquelas que podemos notar entre os Shipibo-Konibo: mudar sua voz, sua maneira de cantar, seu timbre, melodia, resulta em uma transformação material dos seres e do ambiente (BRABEC DE MORI, 2015, p. 37). Além disso, talvez seja possível que a audição e o sonorismo entre meus interlocutores desempenhem um papel ainda mais refinado do que a visão. Como vimos, quando eu e meus interlocutores nos encontramos com os macacos-pretos, precisamos imediatamente nos esconder, de modo que, não sendo vistos, não revelaríamos nossa alteridade real. Talvez seja possível afirmar, portanto, que, ao *arremendar* um animal, o caçador experimenta suas afecções de modo a se revelar como um semelhante através da *língua*. Neste sentido, exatamente pelo fato de a língua ser um dispositivo que apresenta uma natureza corpórea no plano das afecções e potencialidades, ela pode servir nesses contextos supracitados enquanto uma “roupa”.

Peter Rivière, em seu conhecido artigo que trata das transformações recorrentes nas cosmologias amazônicas, atenta para “que os povos nativos da Amazônia vivem num mundo altamente transformacional, onde as aparências enganam” (RIVIÉRE, 1995, p. 192). Esse “mundo altamente

transformacional” assim o é concebido devido ao fato de que, em grande parte das cosmologias amazônicas, as aparências podem ser colocadas e retiradas como “roupas”, que encobrem a realidade que escondem. Para Viveiros de Castro (1996), a noção de “roupa” está diretamente ligada à temática das metamorfoses, já que ela é dotada do poder de transformar metafisicamente a identidade de seus portadores: “trata-se menos de o corpo ser uma roupa que de uma roupa ser um corpo” (p. 133).

Tais transformações recorrentes nas sociocosmologias nativas (e, portanto, na etnologia americanista) ocorrem, sobretudo, a partir das figuras dos xamãs, seres transespecíficos por excelência. Diferentemente da relação interespecífica, o transespecismo implica no trânsito entre corpos – ou para utilizar da noção etnográfica: *qualidades* – ou na transformação entre eles. Na Amazônia, é recorrente que essa transformação ou trânsito sejam performados através dos xamãs que, ao estabelecerem uma série de regras de etiqueta, podem transitar entre as espécies e os seres, assumindo, desta maneira, suas variadas perspectivas. As referidas transformações permitem que um xamã possa se comunicar com seres outros-que-humanos em diferentes domínios cósmicos. Entre os Marubo do vale do Javari, por exemplo, um xamã deve realizar uma viagem cósmica para captar novas fórmulas verbais. Quando o xamã sai do seu corpo-maloca para explorar o cosmos, um espírito ou o duplo de um parente falecido toma seu lugar. Seu corpo, desta maneira, acaba operando enquanto uma carcaça que pode ser ocupada por uma infinidade de seres, funcionando assim enquanto um microfone que reproduz diálogos iniciados em outros espaços (CESARINO, 2011, p. 247). O mesmo acontece entre os xamãs Shipibo-Konibo, que são capazes de transmitir aos seus parentes os sons e as canções captadas em outros lugares do cosmos. Eles captam músicas cósmicas que são “línguas” de espíritos e devem ser transmutadas em momento ritual: “thus, specific entities thar are summoned by the singing specialist become manifest his voice, the spirits physicality offers substantially to the voice of the singer: the healer’s voice is the spirit body” (BRABEC DE MORI, 2015, p. 35).

Da mesma forma, os xamãs Yanomami devem realizar suas incursões aos planos cósmicos através de seus sonhos e do uso de substâncias psicoativas com a ajuda de espíritos auxiliares. Os xamãs devem se comunicar com seus *xapiris*, para que estes possam auxiliar o especialista em processos de cura ou de proteção. Tal comunicação perpassa, sobretudo, pela possibilidade do pensamento se tornar o outro, de se tornar fantasma, como podemos ver nas palavras do xamã Davi Yanomami: “Em meus sonhos, os espíritos amarravam as cordas de minha rede bem alto no céu. Era como se longas antenas de rádio fossem esticadas ao meu lado e funcionassem como caminhos para os xapiri e seus cantos chegaram até mim, assim como o caminho das palavras do telefone dos brancos” (KOPENAWA;



ALBERT, 2015, p. 90). Na Terra Indígena Rio Guaporé, os pajés também são capazes de se comunicar com entes não humanos em outros domínios, principalmente no contexto da oniromancia: os donos da caça aparecem nos sonhos do pajé para negociar seus animais (SANCHEZ, 2019b).

A comunicação entre humanos e não humanos nos mundos ameríndios, portanto, se desdobra em contextos controlados ou extraordinários – xamanismo, ritual e o sonho –, efetivamente praticados por especialistas como os xamãs, sonhadores e mestres cerimoniais. Desse modo, na maioria dos casos, a comunicação com outros agentes não humanos ocorre pelo deslocamento para outros domínios – seja por meio de músicas, sonhos, cantos, usos de alucinógenos, máscaras ou adornos corporais (invólucros ou roupas). O ponto é que, nesse sentido, humanos não falam com não humanos, a não ser que se esteja diante de especialistas e contextos controlados (rituais), isto é, em que os riscos de passar de uma perspectiva a outra, transitando entre espécies e contextos, sejam acima de tudo manipulados e sumamente reduzidos.

Note-se, contudo, que no caso que venho aqui apresentando são caçadores que dizem ser capazes de falar e, portanto, de se comunicar com animais através do que chamam de *arremendar*. Evidentemente, a caça também possui seus mecanismos de controle e suas listas de normas de etiqueta, mas, parece-me, ela é fundamentalmente diferente dos contextos descritos acima. Na etnologia americanista, há uma clara relação entre caça e xamanismo (CROCKER, 1985; FAUSTO, 1999; VIVEIROS DE CASTRO, 2002) que, ocasionalmente, pode implicar em semelhanças ou diferenças. Como demonstrado em outra ocasião (SANCHEZ, 2019b, p. 38), no presente contexto etnográfico há uma diferenciação entre caçadores e pajés e as maneiras como ambos categorizam e interagem com os animais a partir de contextos relacionais. Entre os primeiros, as relações são pensadas e vividas no plano do convívio e do parentesco – humano e não humano. Entre os segundos, elas são mediadas pela maestria e a oniromancia. O que os povos indígenas no Rio Guaporé dizem e demonstram, a partir de seu repertório de entendimentos práticos do mundo, é que há outras formas de empreender transformações (e, portanto, trânsitos) que não se circunscrevem apenas aos conhecimentos práticos dos xamãs, tampouco se trata de uma questão de aparência, ligada, portanto, ao domínio da visão. Caçadores podem efetuar transformações através do que eles concebem como *língua*, e isso não diz respeito apenas à forma como se deve olhar – e se enxergar – para as coisas e os seres, mas à maneira como humanos e não humanos se falam, se comunicam, ou seja, remetem à forma como se deve *ouvir e compreender* as coisas e os seres.

Retomemos, aqui, a questão da aparência, que leva em conta o uso corriqueiro de invólucros, envelopes ou “roupas” de determinado animal. O mesmo vale, por exemplo, para os caçadores Yukaghir na Sibéria. Eles se transformam literalmente na presa que querem caçar, isto é, passam



por um processo de transformação no qual vestem peles animais e retiram completamente o cheiro humano do corpo: “ao recriar seu corpo à imagem de sua presa, o caçador reflete de volta ao alce uma imagem dele próprio – isto é, o caçador expõe como exterior ou visível o que em realidade é interior ou invisível: a perspectiva infra-humana do animal” (WILLERSLEV, 2011, p. 63). Nesse sentido, ao assumir a transformação, o caçador está apto a ver o alce como o animal vê a si próprio.

Os caçadores yanomami também passam por certas transformações neste sentido, como podemos ler nas palavras de Davi Yanomami:

os xamãs daquele tempo também me adornaram com os enfeites do espírito anta, para que eu me tornasse um grande caçador. Pois quando um rapaz usa esses objetos preciosos, as antas se apaixonam por ele. Preferem-no a qualquer outro. Quando o veem andando na floresta, pensam: ‘que caçador magnífico! Está à minha procura, devo ir em sua direção!’. Sem isso, nenhuma anta iria se deixar flechar com tanta facilidade, só para aplacar a fome de carne dos anciãos! Assim, acho que os xamãs amarram esses enfeites nos braços dos meninos para que, mais tarde, cacem para eles e não lhes falte carne de caça na velhice (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 96).

Nesta passagem, podemos identificar um aspecto importante da transformação. Um xamã não pode caçar exatamente pelo fato do seu poder de transitar entre espécies e entes, de tornar-se outro, do pensamento virar outro. Sendo assim, ele prepara o corpo de um caçador com enfeites para que este o faça. Tais enfeites são a garantia de que a anta se enxergue no corpo do caçador, e se apaixone por ele. Contudo, por estar diretamente envolvido com a visão e o ponto de vista, a transformação aqui implica no modo como a anta vê o mundo – e se vê no mundo –, exatamente pelo fato do ponto de vista estar no corpo, ser uma afecção corporal, uma vez que “roupas” (neste caso, representadas por enfeites) são equipamentos distintivos, dotados de afecções e capacidades que definem cada animal – e, assim, também os humanos tais como observados pelos animais.

No caso dos caçadores no Vale do Guaporé, eles não precisam vestir em seus corpos enfeites ou substituir suas “roupas” por outras para caçar; não precisam realizar viagens cósmicas para se comunicar com os animais e também não se utilizam de substâncias psicoativas. Mas, assim como nos casos xamânicos demonstrados acima, os caçadores no Guaporé também passam por transformações: ao *arremendar* e falar a *língua* de um animal, é como se um caçador trocasse a sua *língua* pela *língua* do bicho. No limite, como uma *língua* é uma afecção que constitui uma *qualidade*, ela pode ser experimentada desta maneira tal como a lógica dos invólucros, das roupas, dos enfeites, porque trata-se, afinal, da mesma coisa: um conjunto de afecções corporais.

Mas existe uma diferença primordial entre as transformações performadas pelos xamãs de um lado, e pelos caçadores do outro, que não está ligada simplesmente ao método – a forma de se operar – da transformação. Nas Terras Baixas da América do Sul, os xamãs são conhecidos por raramente apresentarem habilidades que os fazem bons caçadores; isso se deve ao fato de que ao modificar o seu corpo, operando uma transformação de perspectiva, o xamã vê e se relaciona com os animais como eles realmente são, isto é, como gente (FAUSTO, 1999; OVERING, 1995). Essa informação, no entanto, ainda nos deixaria uma dúvida: como, então, caçadores podem matar e caçar animais se eles também perpassam por transformações? Como vimos no caso descrito acima, foi necessário nos escondermos para que os macacos-pretos não vissem nossa verdadeira identidade, haja vista que as transformações pelas quais passam os caçadores não é do seu corpo exterior – seu invólucro visível –, sua aparência, fato que faria com que os macacos facilmente reconhecessem que se tratava de caçadores. Os caçadores transformam, digamos, suas afecções interiores, sua *língua*, a voz que sai de dentro. Essa é, portanto, a diferença primordial: enquanto xamãs mudam por fora, caçadores se metamorfoseiam por dentro.

Neste sentido, no caso dos povos no Guaporé, essa lógica apresenta aspectos sensíveis em que essas transformações são performadas, havendo, neste caso, um fundamento do sonarismo (BRABEC DE MORI, 2015) antes que da visão e do ponto de vista, digamos que um ponto de escuta. Ao arremendar o macaco-preto, os caçadores assumiram-se enquanto macacos para o bando daqueles animais, enunciando, através de sua *língua*, um confronto territorial por meio de gritos e assovios. Ao se comunicar com o bico-de-brasa, o japiim promove uma metamorfose momentânea capaz de enganá-lo. O espírito maligno de um poderoso xamã atraiu Manduca ao se transformar, naquela ocasião, em sua esposa. No caso do ato de *arremendar*, o que se faz é exatamente se transformar no outro ao assumir – ao proferir, falar mesmo – determinada *língua*, o modo como ele ouve e expressa suas relações (e os significados que elas possuem) no mundo.

Além disso, *línguas* não só promovem transformações porque podem ser trocadas como roupas. Há outras nuances que estão em jogo quando se fala a *língua* de um animal: as intenções de quem promove uma comunicação. O grupo de caçadores intencionava, afinal, encontrar um exemplar de *macaco-preto* para que pudéssemos nos alimentar. Mas em nenhum momento diante da floresta ele deve demonstrar essa sua vontade, pois ela deve, antes, ser transformada. Neste caso, as intenções predatórias dos caçadores foram transformadas em um desejo para iniciar a disputa de uma área em que vivia um bando da espécie. E foi transformada, justamente, ao se praticar a *língua* dos macacos-pretos, vestindo-a como uma roupa. Ao *arremendar* um queixada, atraindo-o como se se tratasse de um filhote clamando por ajuda,

um caçador transforma seu desejo predador em desejo de socorro, e ao *arremendar* uma anta expressando sua *língua*, uma onça transforma uma relação de predação em um convite para uma festa. Neste sentido, os significados da língua materna de um predador (humano ou não) nunca são revelados. Eles acabam se transformando nas e através de outras línguas, a partir de outros significados, vestindo e utilizando *línguas* enquanto roupas internas.

### Algumas conclusões preliminares

Por se tratar ainda de uma pesquisa incipiente e em desenvolvimento, não podemos elaborar conclusões bem definidas – dada, inclusive, a complexidade da temática – sobre a maneira como os povos indígenas no Rio Guaporé concebem e performam o conceito de *língua*. Mas, ainda assim, temos alguns indícios: por um lado, ela parece ser tanto uma afecção, uma disposição que constitui os seres, como, por outro lado, exatamente por se constituir no idioma da corporalidade, ela pode ser concebida em ressonância com os papéis que desempenham a concepção de “roupa” nas terras baixas da América do Sul, apresentando, desta maneira, uma natureza transformacional.

Os caminhos para se chegar a esses indícios foram trilhados a partir da constatação de que essas línguas não são atributos exclusivos dos seres humanos. Diversos agentes não humanos são constituídos e se constituem em *línguas* que são performadas em diferentes contextos: seja para se preda alguém, para realizar um convite, apreciar constelações, para acasalar, para chamar um filhote, e por aí vai. Como vimos, nessas relações, tais línguas e seus significados podem se atravessar a todo momento, implicando em comunicações intra, inter e transespecífica. O atravessamento linguístico o é assim porque os seres são capazes de reproduzir a *língua* do outro, por meio dessa técnica ou prática que os povos indígenas no Guaporé chamam de *arremendar*. Quando se *arremenda* alguém, não está em jogo o simples fato de imitá-lo, mas, sobretudo, o fato de experimentar a alteridade de forma pronominal, tendo em vista que pronomes são, antes de tudo, uma classe de palavras compostas por *línguas*: transformando-se, passando para o outro lado (isto é, o lado do outro). A língua, portanto, é uma afecção que pode ser tirada e trocada como uma roupa; ela é também um catalisador de mudanças de perspectivas. São também assim concebidas porque transformam o sentido de uma intenção: o desejo da predação é transformado, ao acessar uma *língua*, em outro sentido disfarçado para que o outro se reconheça nele por meio de determinadas afecções.

Geralmente essas mudanças perspectivas se concentram na figura de xamãs, seres transespecíficos por excelência, já que possuem a capacidade de se deslocar por diferentes domínios cósmicos, controlar diferentes artes e fórmulas verbais e serem vistos como rádios e microfones ao agirem como

mediadores e tradutores para outros seres. No caso dos povos no Guaporé, contudo, essas transformações não são exclusivas aos pajés, pois os caçadores também acabam passando pela mudança de perspectivas, tornando-se mediadores e atores de diálogos interespecíficos no contexto das interações na e com a floresta. Se um xamã conversa com um espírito através de sonhos, viagens cósmicas ou uso de substâncias rituais, os caçadores o fazem através do uso de *línguas* que podem ser animais ou espirituais. Para alcançar a comunicação, o xamã precisa se deslocar, ir além, ocupar outros corpos, por vezes deixar que o seu próprio corpo seja ocupado. No caso dos caçadores, ocorre precisamente o inverso: ele primeiro acessa a *língua* de alguém para que possa ocupar outros corpos, se transformar.

Há ainda muito a ser investigado aqui, mas talvez este seja um primeiro passo para compreendermos as assim chamadas “*línguas animais*” nos mundos ameríndios. Nesses mundos – representados aqui pelos povos do Guaporé –, animais e espíritos falam e o fazem através de *línguas*. O multilinguismo, nestes casos, não é exclusivo aos seres humanos, mas é também multiespecífico. Nesses mundos, Viveiros de Castro (2015, p. 54) coloca que “ali onde toda coisa é humana, o humano é toda uma outra coisa”. E se assim o é verdade, poderíamos dizer também, para parafraseá-lo, que onde animais e espíritos possuem “*línguas*”, a *língua* é toda uma outra coisa. É por isso que, como disse Manduca, todo som, toda *língua*, “*têm mistério*”, e é por isso que “*não se pode admirar com os sons do mato de jeito nenhum*”.

## Referências

ALEIXO, Alexandre. Conceitos de espécie e o eterno conflito entre continuidade e operacionalidade: uma proposta de normatização de critérios para o reconhecimento de espécies pelo Comitê Brasileiro de Registros Ornitológicos. *Revista Brasileira de Ornitologia*, v. 15, n. 2, p. 297-310, 2007.

BONFIM, Anari Braz. *Patxohã*, “*língua de guerreiro*”: um estudo sobre a retomada da língua pataxó. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – UFBA, 2012.

BRABEC DE MORI, Bernd. Sonic Substances and Silent Sounds: an Auditory Anthropology of Ritual Songs. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 13, n. 2, p. 25-43, 2015.

BUCHILLET, Dominique. “Los Poderes del Hablar. Terapia y agresión chamanica entre los índios Desana del Vaupes brasileiro”. In: BASSO, E.; SHERZER, J. (eds.). *Las Culturas Nativas atraves de sus discurso*. Quito: Abya-Yala/MCAL, 1990.

CESARINO, Pedro. Entre la parole et l’image: le système mythopoétique marubo. *Journal de la société des américanistes*, 2011.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Burst of Breath, Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. University of Nebraska Press: Lincoln & London, 2011.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. “Des Esprits aux ancêtres: Procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les Yagua de l’Amazonie péruvienne”. *L’Homme*, 126 -128, n. 2-4, p. 409-427, 1993.

CHERNELA, Janet., Language in an ontological register: embodied speech in the Northwest Amazon of Colombia and Brazil. *Language & Communication*, v. 63, p. 23-32, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.02.006>

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado – Pesquisas de antropologia política*. Cosac Naify: São Paulo, 2013.

CREVELS, Mily; VOORT, Hein Van Der. The Guaporé-Mamoré region as a linguistic area. In: MUYSKEN, P. (org.). *From linguistic areas to areal linguistics*. Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins, 2008. Disponível em: <https://benjamins.com/catalog/slcs.90.04cre>

CROCKER, J. Christopher. “My brother the Parrot”. In: URTON; G. *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1985.

DESCOLA, Philippe. Beyond Nature and Culture”. *Proceedings of the British Academy*, v. 139, p. 137-155, 2006.

Epps, Patience; Ramos, Danilo. Enactive Aesthetics: The Poetics of Hupdah Incantation. *Journal of Linguistic Anthropology*, v. 0, p. 1-25, 2020.

ERIKSON, Philippe. Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, v. 37, n. 2, p. 15-32, 2012.

FARAGE, Nádia. A ética da palavra entre os Wapishana, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 38, p. 117-127, 1998.

FARAGE, Nádia. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. 1997. Tese (Doutorado em Área de Estudos Comparados em Literaturas da Língua Portuguesa) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1997.

FAUSTO, Carlos. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazônia. *American Ethnologist*, v. 26, n. 4, p. 933-56, 1999. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/ae.1999.26.4.933>

FRANCHETTO, Bruna. Língua(s): Cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas. *Campos*, v. 21, n. 1, p. 21-36, 2020.

GARCIA, Uirá. *Karawawa, a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

- HAUCK, Jan David. The origin of language among the Aché. *Language and Communication*, v. 63, p. 76-88, 2018. Disponível em: [https://www.academia.edu/37479827/The\\_Origin\\_of\\_Language\\_Among\\_the\\_Ach%C3%A9](https://www.academia.edu/37479827/The_Origin_of_Language_Among_the_Ach%C3%A9)
- JARA, Fabiola. *El camino del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. Biblioteca Abya-Yala n. 39. Quito, Ecuador: ABYA-ALA, 1996.
- KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond The Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KULICK, Don. Human-animal communication. *Annual Review of Anthropology*, v. 46, p. 357-378, 2017.
- LEWY, Matthias. About Indigenous Perspectivism. Indigenous Sonorism and the Audible. *El oído pensante*, v. 5, n. 2, 2017.
- LEWY, Matthias. Different “seeing”, similar “hearing”. Ritual and sound among the Pemón (Gran Sabana/Venezuela). *Indiana*, v. 29, p. 53-71, 2012.
- LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.
- MALDI MEIRELES, Denise. O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, serie Antropologia, Belém, v. 7, n. 2, 1991.
- OVERING, Joanna. O Mito como História: Um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, v. 1, n. 1, 1995. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/185181940/OVERING-Joanna-O-mito-como-historia-um-problema-de-tempo-realidade-e-outras-questoes#>
- RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 38, n. 1, 1995.
- SANCHEZ, Gabriel. *Os Kujubim e os bichos-de-pena: uma etnografia multiespecífica das relações entre humanos e não-humanos no vale do Guaporé, Rondônia*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, 2019a.
- SANCHEZ, Gabriel. Plantações de queixadas, peixes-mandioca e corujinhas-boiaderas: as relações entre humanos, animais e maestria na Terra Indígena do Rio Guaporé (Rondônia). *Mediações* (UEL), v. 24, p. 28-41, 2019b.
- SEEGER, Antony. *Por que cantam os Kisêdjê – Uma antropologia musical de um povo amazônico*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 320 p.
- SOARES-PINTO, Nicole. *Entre as teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

STORTO, Luciana. *Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade*. Mercado das Letras: Campinas, 2019.

TAYLOR, Anne Christine. L'art d'infléchir les âmes. Les chants anent des Jivaro achuar comme techniques d'apparementement. *Terrain*, v. 68, 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/terrain/16291>.

URBAN, Greg. *A Model of Shokleng Social Reality*. A dissertation submitted to the Faculty of the Division of the Social Sciences in candidacy for the degree of doctor of philosophy. The University of Chicago, 1978. disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/tese:urban-1978>

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, n. 14/15, São Paulo, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. 2015. 228 p.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WALKER, Harry. On logophagy and truth: Interpretation through incorporation among Peruvian Urarina. *Language and Communication*, 63, p. 9-14, 2018.

WILLERSLEV, Rane. Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria. *Anuário Antropológico*, v. 2, p. 57-75, 2011.



## CAPÍTULO 4

# O MITO CINTA-LARGA E A EXPERIÊNCIA RADICAL DA ALTERIDADE ANIMAL: REFLEXÕES INICIAIS

Raiane Girard Madeira

A literatura é considerada uma das formas mais refinadas de registro da expressão humana utilizada pelas civilizações na atualidade, e é especialmente um registro artístico. Recentemente, como forma de registro social, cultural e estético, a literatura vem sendo incorporada pelas comunidades indígenas que tradicionalmente transmitem seu conhecimento através da oralidade, com o objetivo de manter vivas e difundir, para públicos mais amplos, as particularidades antes presentes apenas em sua comunidade.

A adesão à escrita pelos indígenas ocorreu a partir da tensa relação dos povos com técnicas e outros saberes advindos da cultura luso-brasileira, em meio aos processos históricos da colonização e, atualmente, no seio da expansão contemporânea da globalização. No processo de aquisição e ressignificação da escrita, o conhecimento tradicional vem se transformando ao mesmo tempo que se apropria de produtos, tecnologias e ideias provocadas pela dinâmica global de comunicação e informação.

Em vista desse panorama, as culturas tradicionais, na busca por preservar os conhecimentos tradicionais, integram um movimento cultural no qual o conhecimento advindo das rodas de conversa das aldeias se amplia e passa a participar de diálogos ampliados, do mercado de livros e mesmo de eventos editoriais. Por meio da publicação de narrativas comuns nas aldeias, e de sua circulação para públicos mais e mais amplos, são reveladas aos leitores não indígenas novas perspectivas socioculturais.

A literatura de autoria indígena, seja ela individual ou coletiva, revela ao leitor ocidental um texto construído por meio de um pensamento totalmente diferente do qual está acostumado a encontrar na literatura de expressão ocidental. A produção literária ocorre em espaços nos quais é permitido ao leitor não indígena um mergulho na ancestralidade, o que

possibilita a interpretação daquilo que cada comunidade indígena manifesta na sua intervenção editorial.

Adota-se neste texto a perspectiva segundo a qual nas culturas indígenas a literatura é arte. E, mais especificamente, quando se trata de literatura ameríndia, novas possibilidades artísticas, diversas das ocidentais, são reveladas através dos processos de percepção cultural próprios desses povos, que passam a aparecer nas páginas impressas. O olhar forasteiro somente alcança pequenas nuances dessa literatura, pois ela exige a sutil imersão por intermédio da experiência, ou seja, requer que o leitor esteja aberto a novas formas de interpretação cultural, profundamente ligadas, por exemplo, aos seres não humanos, como animais, plantas e espíritos. De maneira que a experiência só pode acontecer através de camadas alcançadas por leituras cada vez mais imersivas e que levem em conta uma enorme gama de conhecimentos humanos e não humanos, o que demanda esforço adicional do leitor na busca pela mensagem transmitida pela literatura indígena.<sup>1</sup>

Ainda que a apropriação da escrita tenha permitido introduzir nas comunidades ameríndias uma nova forma de manifestação cultural, esta não se enquadra totalmente nas formas ocidentais de construir o texto, pois adota construções estéticas e narrativas únicas, que marcam a literatura indígena brasileira. A literatura escrita de cada povo possui suas particularidades, mas todas se unem como um movimento cultural e político, cujo objetivo segue sendo lutar contra os avanços da homogeneização causada pelos processos da globalização.

Historicamente, os povos indígenas brasileiros tiveram as suas vozes representadas por outros indivíduos<sup>2</sup> que não conheciam profundamente as nuances das culturas indígenas, unificando toda a diversidade cultural formada por diferentes povos em apenas uma massa de sujeitos definida genericamente como “indígenas” ou “índios”. Ato que marcou profundamente a sociedade brasileira, no qual toda a diversidade das comunidades indígenas é representada por um só sujeito, o índio, marcado por certas concepções e imagens genéricas. Além de negar a existência da heterogeneidade desses povos, a visão unificada desses sujeitos indígenas dificulta os processos de inserção desses indivíduos na sociedade brasileira, ao cobrar de todos eles uma mesma caracterização sociocultural que não coincide, justamente, com a diversidade de etnias, formas de organização social, línguas e experiências históricas dos povos ameríndios no Brasil.

Todavia, com o crescimento da participação de representantes das distintas sociedades e culturas indígenas nos espaços editoriais e sociocul-

---

1 Cf. CORREIA; VANDER VELDEN; ROCHA, 2023.

2 Entre vários autores que discutem essa questão, ver, por exemplo, Dominique Tilkin Gallois (2001) e José Ribamar Bessa Freire (2016).

turais fora das aldeias, suas vozes têm alcançado cada vez mais efeitos em meio aos debates contemporâneos da sociedade brasileira. Essa prática permite a esses sujeitos, postados até então às margens da sociedade, retirar das mãos do homem ocidental o protagonismo do seu lugar de fala. Verifica-se, portanto, a emersão da fala dos indígenas que, sob os holofotes, pronunciam e apresentam sua força política, tomando o controle dos direitos relativos às próprias produções artísticas. E, ao mesmo tempo, protagonizam nos espaços de discussão sobre as suas culturas, também se apresentando, ao ocidental, como sujeitos detentores de conhecimento e de fazer artístico.

Aproveitando-se do *boom* editorial de livros indígenas a partir dos anos 1980, muitas comunidades indígenas passaram a transitar também em meios e espaços de conversas e debates que até recentemente pertenciam exclusivamente aos não indígenas. A instituição de um ramo da literatura, nomeada de Literatura Indígena Brasileira, chega alargando o campo de visão de todos os envolvidos nesse sistema, ao revelar ao leitor não indígena a existência de inúmeros povos indígenas, cuja história conhecida por este público ampliado corresponde apenas parcialmente à realidade. Dessa maneira, cada povo chega nesse espaço em busca de demonstrar as particularidades que lhes caracterizam, como é facilmente perceptível na obra yanomami *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), e *A terra de mil povos*, de Kaká Jecupé (1998), escritor de origem tapuia que trabalha a favor da cultura guarani, entre muitas outras obras de relevante impacto.

O surgimento dessa literatura amplifica os campos de construção do texto e das formas conhecidas de narrativas. Maria Inês de Almeida, em entrevista à revista *Em Tese*<sup>3</sup>, reflete sobre as modificações advindas do “experientiar” a literatura que, sob a perspectiva estética da literatura indígena contemporânea, alarga as suas fronteiras e promove novas formas de definição deste objeto: a literatura. Por esta modalidade ainda se encontrar associada às estruturas advindas do modelo europeu de se pensar a cultura e, por assim dizer, os processos de construção editorial, Almeida aponta que ocorre na ótica da literatura indígena um retorno às origens da escrita, antecedida apenas pela experiência que marca a escrita como forma de registro. A pesquisadora, quando questionada sobre os processos de criação do pensamento e das estruturas em edições de autoria indígena, defende a ideia “de uma literatura expatriada, de fronteiras movediças” (CABRAL; ROCHA NETO, 2013, p. 178) que vem guiada por dois pilares, de letra e de cura, e promove um deslocamento na maneira como a experiência com a escrita ocorre para o povo indígena:

---

3 Cf. CABRAL; ROCHA NETO, 2013.

Os índios escrevem completamente porque já não se veem como indivíduos, mas como agentes de saúde do corpo coletivo. O que vem a ser o texto é o resultado de uma abertura para a ancestralidade e para a comunidade. O escrito, para eles, demonstra o processo de resgate do mais comum, do que tornou um grupo humano um povo, uma etnia, uma comunidade. Os espíritos são convocados para a cura da terra, para a cura da pessoa, porque eles já se transformaram em pura letra (CABRAL; ROCHA NETO, 2013. p. 179).

Como exemplo dessa nova metodologia de construção textual, será adotado aqui, como objeto de estudo, o livro *Mantere Ma Kwé Tinhin – Histórias de Maloca Antigamente*, obra assinada pelo cacique Pichuvy Cinta-Larga (1988). A edição, embora assinada pelo chefe, mostra-se claramente uma construção coletiva, sendo todos os integrantes do povo Cinta-Larga responsáveis pela autoria das narrativas. A obra foi lançada em 1988 pela Editora SEGRAC/CIMI e escrita em dois idiomas, sendo a Língua Portuguesa predominante e o Tupi-Mondé a língua recorrente. E, embora tenha contado com a organização de Leda Leonel, Ana Leonel e Ivete Walty, a publicação é assinada por Pichuvy, que conta as memórias partilhadas pelos viventes mais antigas da aldeia, configurando, assim, a autoria coletiva<sup>4</sup>.

Nas palavras de Leda Leonel sobre o processo de composição da obra, “[o] que conseguimos gravar neste livro é uma pequena parte do universo Cinta-Larga, mas acredito que ainda assim possui, como deseja Pichuvy, a força de um *Mberewá* – canto tradicional – que preserva a cultura transmitindo o saber” (CINTA-LARGA, 1988, p. 9). Escolhas de palavras das organizadoras da edição vem preparando o leitor já nas primeiras introduções ao universo mítico dos Cinta-Larga que compõe o livro, no qual há, ainda, inúmeras ramificações características da oralidade na escrita.

É importante lembrar que procuramos manter a oralidade da narrativa, o registro linguístico utilizado pelo narrador, que reflete a estrutura de sua língua nativa, tentando apenas tornar mais claras as passagens que se mostravam obscuras para o leitor. Isso ocorre porque quem ouve a fita gravada e, mais ainda, quem lê as histórias impressas, não conta com as mesmas condições de quem as ouve, em tom baixo, ao pé do fogo na penumbra, partilhando espaço e tempo com os outros ouvintes, todos da tribo Cinta-Larga, podendo interromper, perguntar e comentar, em seu papel de interlocutor. As histórias

---

4 A título de informação do leitor, os Cinta-Larga são um povo falante de língua da família Mondé, do tronco Tupi. Habitam as Terras Indígenas Roosevelt, Serra Morena e Aripuanã, além do Parque Indígena do Aripuanã, todos territórios situados nos limites entre os Estados de Rondônia e Mato Grosso. Os Cinta-Larga são, atualmente, cerca de 1900 indivíduos (informações extraídas de [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Cinta\\_larga](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Cinta_larga)).

retiradas de seu espaço e de seu tempo, perdem características essenciais, por isso é que, algumas vezes, interferimos no texto (CINTA-LARGA, 1988, p. 11).

Pelo trecho transcrito, percebe-se que os Cinta-Larga se apropriam da escrita, mas não abandonam a tradicional roda de histórias ao pé do fogo<sup>5</sup>. Assim, esse povo assume a sua própria literatura, permitindo que o registro do ponto de vista da sua história se apresente em sua forma única de relacionar os elementos participantes no espaço da maloca e/ou na floresta, comum a todos os seres que compõem a diversidade cultural. Esse meio no qual a narrativa situa esses indivíduos não se revela diretamente nas leituras iniciais, mas instiga ao leitor a esmiuçar o texto – assim como a buscar outras fontes de informação, como estudos antropológicos, históricos e linguísticos e websites – à procura de peças desse “quebra-cabeça” escondidas, na busca de compreender melhor os elementos que a cultura Cinta-Larga propõe. A partir deste olhar inicial, supõe-se a existência de um espaço que permita que esses seres se relacionem sem a existência de filtros ou fronteiras que limitem o diálogo ou quaisquer propostas de intercâmbio, o que será denominado neste estudo de entre-lugar.<sup>6</sup>

### O “entre-lugar” coletivo na literatura de autoria indígena

O texto indígena, especialmente *Histórias de Maloca Antigamente*, contou com um processo de construção singular quando comparado ao processo de escrita convencional. Ele tem em suas narrativas uma mistura, espécie de compromisso entre o mítico e o cotidiano, pelo fato de as narrativas fazerem parte do cotidiano daqueles que as escrevem, como se a vivência dependesse da presença dos saberes míticos, e vice-versa. Por isso, é comum que o processo da leitura de textos indígenas cause certo estranhamento aos olhos do leitor ocidental, e ao mesmo tempo o convide a participar de uma nova experiência do mundo e de seus habitantes.

A esse respeito, o estudo de Gabriela Cristina Carvalho (2013), sobre a linguagem do romance *Yuxin*, expõe a mistura de sentimentos no leitor causados pelo contato com as singularidades que compõem as narrativas

Yuxin me parecia um texto que pedia para ser lido em voz alta, para ser performatizado, ao mesmo tempo em que me era per-

---

5 O cacique Pichuvy busca, através desse movimento, preservar o conhecimento ancestral que ainda resiste aos avanços dos processos de modificação causados pelo contato abrasivo com a sociedade ocidental. E também convida essa sociedade a conhecer a cultura de seu povo, a fim de reduzir as estranhezas que o não indígena ainda situa nas aldeias indígenas no Brasil.

6 A definição de entre-lugar remete também aos estudos sobre o lugar de fala dos indivíduos e o processo de formação dessas identidades, discutidos em *O local da Cultura*, de Homi Bhabha (2018). Anteriormente, Silvano Santiago abordou o entre-lugar como o espaço da diferença surgido na tensão entre a literatura latino-americana e as denominadas “literaturas ocidentais”.

ceptível pela audição a voz da narradora Yarina. E não era só isso, eu ouvia também o canto de pássaros, sons do vento, da chuva, os ruídos e silêncios de todo o ambiente da floresta. Eu me senti imersa em um campo sonoro que eu desconhecia na representação do índio na literatura brasileira (CARVALHO, 2013, p. 45).

As características indicadas pela autora se baseiam na forma como os elementos das narrativas<sup>7</sup> são construídos e se relacionam, levando ao olhar “despreparado”, ocidental, outras formas de receber o texto. Nas narrativas míticas Cinta-Larga é possível perceber a existência do que vou chamar, aqui, de um entre-lugar, que não pertence nitidamente a nenhuma categoria de ser, humano ou não humano, e pode ser habitado simultaneamente pelos distintos personagens que compõem a narrativa.

Presentes em todos os espaços descritos nas narrativas, os entre-lugares permitem que os personagens humanos e animais (e outros não humanos) possam fazer contato e permuta, ou seja, são facilitadores para que os envolvidos assumam os corpos e as características ordinárias à animalidade e/ou humanidade do sujeito. É possível identificar esse cenário a partir da narrativa de criação – N’gurá, em que os seres são lançados à Terra no processo de povoação dos ambientes e, independentemente do reino ao qual pertencem, há uma relação de equivalência entre eles, corroborando para a possibilidade de conversão mútua entre os seres, o que permite então, que permutações das alteridades pelos diferentes sujeitos das narrativas aconteçam, da forma mais radical. Estamos, aqui, claramente, no universo animista de Philippe Descola (2005) ou nos mundos perspectivistas ameríndios de Eduardo Viveiros de Castro (1996), nos quais humanidade e animalidade se relacionam de formas totalmente distintas da oposição entre uma e outra adotada pelo ocidente moderno.

Para que esses seres possam ter livre diálogo é necessário um espaço e um tempo, nos quais as fronteiras e as dimensões entre os sujeitos presentes nos textos Cinta-Larga possuam um vínculo fluído. Isto é, os limites estabelecidos pelo conhecimento ocidental, segundo os quais cada ser possui sua forma e característica bem definidas e não pode transitar de uma a outra – ou seja, não pode metamorfosear-se –, não existem nesse espaço-tempo ameríndio. Os sujeitos na obra conseguem atravessar o “entre-lugar” e se utilizam de todas as possibilidades que os corpos comuns na natureza, tais como os vemos ordinariamente, podem fornecer. Dessa maneira, as comunidades ameríndias articulam as narrativas em torno de possibilidades que permitem que um sujeito se reconheça em outro, ao

---

<sup>7</sup> Usa-se a expressão *elementos da narrativa* no sentido de promover certa aproximação do que se discute aqui com os leitores deste estudo, mas tal uso limita-se apenas aos termos adotados. Pois os sentidos no texto indígena podem ser vizinhos, mas causam efeitos totalmente diferentes, quando se considera a estética e as interpretações possíveis.

ponto de suas identidades serem permanentemente confrontadas com a experiência da alteridade e, no limite, serem mesmo definidas por esta, pelo outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Essa experiência, de acordo com Carvalho (2013), não seria uma mera apropriação do outro, mas “a experiência da diferença que contribui para o conhecimento do ser, o poder de se conceber outro” (GODET *apud* CARVALHO, 2013, p. 68). Assim, as práticas que configuram a comunidade na literatura de autoria Cinta-Larga permitem a existência de uma conexão entre o humano e os seres outros-que-humanos que habitam o mesmo espaço – sejam eles dotados de corpos humanos, corpos animais, corpos vegetais, e também o que poderíamos conceber como as divindades ou seres espirituais, que igualmente afetam este meio social. A arte, por sua vez, usufrui da intimidade com a os espaços-tempos surgidos nas narrativas. Carvalho fornece uma reflexão acerca da arte que coaduna com nossa leitura:

A arte é o lugar desse conhecimento menos objetivo e mais intencional que opera na cosmologia ameríndia, ela se abre em hospitalidade ao animal e a escritura trabalha como uma roupa que permite que estes seres apareçam e sejam vistos, ou lidos, como nos fala Roland Barthes que “a função da escritura é colocar a máscara e, ao mesmo tempo, apontá-la”. E o discurso do índio-onça é a máscara que lhe permite contar sua história, um discurso múltiplo tal e qual é sua vida, atravessada por vários devires e seres que compõem sua existência (CARVALHO, 2013, p. 100).

A estudiosa, ao tratar como arte literária a escritura que porta o humano e o animal nas narrativas, possibilita que eles sejam inseridos no entre-lugar do discurso ameríndio. As relações entre a humanidade e a animalidade nos mundos indígenas, e que aparecem em muitos textos literários escritos, permitem ao leitor ocidental encontrar outras possibilidades de percepção da literatura, pois a palavra desloca o leitor e o conduz a evidenciar situações que se distanciam da naturalidade que o cotidiano da literatura ocidental frequente, na qual humanos e não humanos se distinguem com clareza, e na qual conexões transespecíficas (tais como destacadas nas narrativas indígenas) só figuram nos gêneros do fantástico e do maravilhoso – ou seja, não ordinários ou extra cotidianos.

Em situações que corroboram para que o leitor, através de doses de sensações, vivencie o tempo *intemporal* – o *passado absoluto* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), passado que não passou e segue passando no presente –, o entre-lugar permite que o leitor cruze as fronteiras que separam o humano do animal. Desta maneira, Ana Paula Pizzi (2012), ao refletir sobre os processos de construção da literatura pelo pensamento indígena, por meio da teoria do perspectivismo e da filosofia que vislumbra o “animal-em-si”, afirma:



É uma questão de entrar em contato com o outro, com o extremamente outro que a língua nos proporciona na literatura; ali, a trama de palavras não tem outra intenção senão causar uma leitura fora dos trilhos da tradição, causar um sentimento que nos transporte do dia-a-dia rotineiro e do mundo caótico (PIZZI, 2012, p. 102).

As narrativas Cinta-Larga autorizam que os personagens oscilem entre duas ou mais dimensões de sentido, cabendo ao espírito do leitor a reflexão das harmonias, desacordos, repulsas e atrações motivadas por esses personagens. As narrativas presentes em *Mantere Ma Kwé Tinhin – Histórias de Maloca Antigamente* (CINTA-LARGA, 1988) trazem ao leitor o trânsito frequente entre o cotidiano dos seres humanos e animais e o entre-lugar. Nesse sentido, a fim de compreender melhor a ocorrência do permanente intercâmbio mencionado nas narrativas, foram escolhidos para estudo os textos-mitos *bebé* (porco), *ikulun* (gavião) e o mito de criação do universo Cinta-Larga, da obra de Pichuvy. A seleção baseia-se no fato de que, nesses textos, visivelmente desenrola-se uma situação na qual a permuta entre os sujeitos – cujas possibilidades poéticas que caracterizam a história se dão por meio da disposição dos personagens e a mudança de um ser para o outro – promove a estética final oferecida na construção da narrativa ao leitor.

### A formação de alteridades nos espaços da maloca

Há, no processo de formação das relações entre os sujeitos, alteridades singulares geradas unicamente pela existência de espaços radicalmente diversos dos espaços cotidianos, os entre-lugares mencionados anteriormente, muitas vezes localizados nas florestas e presentes ao longo das narrativas. Dessa maneira, a percepção da partilha de modos de vida entre o humano e o animal nas narrativas Cinta-Larga se dá pela ocupação do entre-lugar explícito nos mitos, mas que ainda ocupa espaço proeminente no cotidiano. O que leva o leitor a interrogar por que se tornar animal é ação tão importante e cheia de sentidos para os povos ameríndios e, mais especificamente, nas narrativas desse povo no oeste amazônico.

Nessa direção, ao refletir sobre os paradoxos do outro, a estudiosa Maria Esther Maciel (2011) defende que os animais são “radicalmente outros, mas também nossos semelhantes, distantes e próximos de nós”, eles provocam a fascinação e, simultaneamente, “nos assombram e desafiam a nossa razão” (MACIEL, 2011, p. 85). Assim, a principal dificuldade é o homem cartesiano conseguir compreender e formalizar a figura do animal com equidade, pois, no processo de construção de si, o humano é comumente construído como portador de saberes que lhe permitem ocupar o topo dos desenvolvimentos evolutivos, pretensamente superior aos outros seres não humanos. De maneira que aproximar homens e animais é um de-

safio ao pensamento humano, num panorama no qual esse sujeito jamais poderá tocar seguramente o pensamento animal, dado que as relações entre esses conjuntos de seres correm em direções contrárias e concebidas como radicalmente distintas (MACIEL, 2011, p. 86).

Nas narrativas de matrizes ameríndias ocorre um nítido processo de permuta entre distintos corpos, possível a partir do uso do entre-lugar e em situações nas quais o homem recorre à força, técnicas ou saberes que o animal possui, para cumprir com seus objetivos. O entre-lugar é onde essas relações ocorrem e encontram-se imbricadas na rotina cotidiana dos personagens. Tais relações se manifestam, aos olhos do público ocidental, como a alteridade que se conecta ao outro (à animalidade, no caso), e são vividas no maior grau de radicalidade possível. Leiamos algumas ações exemplificadas através de um recorte textual de *História da Maloca Antigamente* (1988):

- Meu primo prendeu eu aqui. Derrubou árvore aqui embaixo encostada.
- Então tá, por que ele fez assim? Gavião falou.
- Não sei – o índio falou – não sei não.
- É ciúme de meu mulher. Ele vai ficar com meu mulher. Ele vai ficar com meu mulher. Ai, gavião falou assim:
- Então você vai casar com minha filha, tá? Tu vai ser gavião agora. (CINTA-LARGA, 1988, p. 88-89).

O trecho citado, extraído da narrativa *Ikulun*, retrata o acordo entre os indivíduos residentes na floresta, na medida em que o indígena, enquanto simultaneamente homem e gavião, mantém um diálogo com os outros personagens, o que permite que a cena ganhe desdobramento e continuidade da narrativa. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, ao definir o perspectivismo ameríndio, afirma que as mitologias indígenas “(..) são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual” (1996, p. 118). Essa linha de pensamento direciona o leitor a confirmar que as inter-relações, permutas e trocas possibilitam o trânsito contínuo da alteridade e podem ser frequentes, cotidianas.

As escrituras das mitopoéticas indígenas possuem uma pluralidade enorme de formas e corpos. A presença desse mundo intra-humano – em que animais e humanos partilham de uma “humanidade de fundo comum” –, relatada por Viveiros de Castro (2002), instiga o leitor a refletir sobre as associações que esses indivíduos plurais possuem na narrativa.

Não se fechar ao outro equivale a não ceder aos movimentos de afastamento, que se tornam impensáveis no âmbito das culturas ameríndias, nas quais os animais não são considerados como inferiores ou meros objetos a serem dominados e apropriados, e sim, como sujeitos agentes dota-

dos de intenção e capacidade de criar sentido, que convivem e contribuem de vários modos para a manutenção da sociedade e do cosmos. Raciocínio semelhante é apresentado pelo filósofo e etólogo Dominique Lestel, com a diferença que o estudioso reflete, nesse caso, sobre a presença, nos meios sociais humanos, do que denomina animal de estimação:

O animal de estimação (que não é obrigatoriamente o doméstico) ajuda o homem a pensar seu próprio lugar na comunidade e marca a fronteira com **alteridade radical**, com uma exterioridade ameaçadora extremamente difícil de conceituar enquanto tal, mas *pode ser essencialmente sentida* (LESTEL, 2011, p. 45, grifo meu).

O homem contemporâneo se aproxima e se afasta dos instintos que o ligam à animalidade, pois esse elo primeiro causa certa inquietação, sobretudo quando os protagonistas humanos se deparam com sua própria nudez capturada pelo olhar animal, o que foi experimentado filosoficamente pelo pensador francês Jacques Derrida (2002), em *O animal que logo sou*, e se encontra igualmente, de modo sugerido, em textos de autores da Literatura Brasileira. A exemplo disto, Maciel demonstra como no poema *Encontro no jardim* presente em *Jaula*, de Astrid Cabral, o eu-lírico repassa ao leitor a agitação, a perturbação e a excitação do *sujeito* humano que *se* depara com o olhar da serpente imponente, momento em que sujeito humano e sujeito serpente são conscientes da presença uma da outra no mesmo jardim (MACIEL, 2011, p. 91).

Esse contato entre a humanidade e a animalidade – que aparentemente não possuem fronteiras distintas – é condicionado pelas sociedades indígenas e forma uma espécie de dobra entre os mundos. A tese do antropólogo Felipe Ferreira Vander Velden (2012), ao tecer considerações sobre a aproximação entre os Karitiana (outro povo indígena em Rondônia) e os animais domésticos, conduz à reflexão sobre a vivência desses sujeitos na comunidade, como, por exemplo, o cachorro, que possui diferentes funções na floresta e na aldeia:

(...) porque o cachorro doméstico não está fora do universo humanizado; ele é parte integral desse mundo socializado ou, melhor dizendo, o cachorro é a própria dobradiça entre o mundo não humano, predatório e perigoso do mato, e o contexto familiar, seguro e controlado da aldeia (...) (VANDER VELDEN, 2012, p. 91).

Vander Velden declara, portanto, a possibilidade de sociabilidade entre o humano e o animal, portadores de um elo que lhes permite a comunicação e o intercâmbio entre si, e que autoriza os Karitiana a entretecerem relações familiares com seus cães (e com outros animais) e, inclusive, afirmarem que “cachorro é como filho” (VANDER VELDEN, 2012).

O etólogo Lestel, por sua vez, pensa em termos do que denomina de *comunidades híbridas*, associações que implicam processos de compartilhamento, em que há troca das forças e vozes entre sujeitos de diferentes espécies e, assim, a construção de novos sentidos para a compreensão de determinadas situações definidas necessariamente como multiespecíficas. É o que se depreende do trecho abaixo transcrito:

A apreensão do humano e do animal, em termos de complementaridade, adquire uma nova relevância, e a ideia de “comunidades híbridas” torna-se uma noção central para que a riqueza e a diversidade das relações do homem com o animal sejam introduzidas: estas se construindo pelo **compartilhamento de sentidos e de interesses** que não são, entretanto, estabelecidos por um contrato social de deveres mútuos (LESTEL, 2011, p. 25, grifo meu).

Nas narrativas míticas, em Cinta-Larga não é identificado um processo real de antropomorfização ou de metamorfose dos personagens, ou seja, apesar de ser viva a ideia de permuta entre homens e animais ou outras viventes da floresta na mitologia ameríndia, a associação de identidades não ocorre, isto é, o animal não se humaniza, nem o humano se animaliza, porque, afinal, tudo é humano e animal ao mesmo tempo, por assim dizer, a depender do ponto de vista, e a multiplicidade recusa qualquer síntese. Na realidade, é como se homens e animais fossem sujeitos dotados de características comuns e diversas a um só tempo: comuns nos espíritos, almas, culturas ou interioridades (que são todas humanas), mas distintas nos corpos e afecções que singularizam cada espécie (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Esses sujeitos, entretanto, não possuem características dominantes de um ou outro ser que se apresenta, pois se trata, em todos os seres, de multiplicidades, diferenças intensivas, o que, assim, torna evidente o nascimento de uma alteridade radicalmente outra. Florencia Garramuño ao abordar as formas de nomear esse sujeito sugere:

Trata-se, na verdade, de uma indistinção entre aquilo que nomeia o animal e aquilo que designa o humano, uma espécie de equivalência e intercambiabilidade entre palavras, nomes e ações que poderiam definir o humano ou o animal de modo indistinto (GARRAMUÑO, 2011, p. 106).

Com isso, é possível compreender que essa alteridade não pode ser reconhecida apenas pelas características de um ser. O corpo, independentemente da aparência que possua como resultado dessa intercambiabilidade, é guiado pelo que lhe confere o humano como interioridade comum. Por isso, quando se pensa nos relatos míticos trazidos pelos povos indígenas, há uma relação de equivalência entre os seres que habitam as malocas,

neste caso aquelas dos Cinta-Larga. E essa indistinção é abrigada pela comunidade como parte viva da sua cultura, não podendo pertencer apenas à literatura que envereda pela humanização dos seres ou pelo devir-animal em sentidos metafóricos ou figurados. Pertence, isto sim, primeiramente ao real, por ser presente no cotidiano desses povos e indivíduos.

### Antigamente: como se conta na aldeia

*Um galo sozinho não tece a manhã:  
Ele precisará sempre de outros galos.  
De um que apanhe esse grito que ele  
e o lance a outro; e de outros galos  
que com muitos outros galos se cruzem  
os fios de sol de seus gritos de galo,  
para que a manhã, desde uma teia tênue,  
se vá tecendo, entre todos os galos.*

Melo Neto (2008, p. 219)

No poema *Tecendo a Manhã*, de João Cabral de Melo Neto (2008), o despertar do galo nas manhãs tem o efeito de tecer a manhã porque o canto é composto por uma rede de galos que, mesmo distantes fisicamente uns dos outros, produzem uma voz poderosa que vai se expandindo pelas paragens. Essa tessitura sonora é uma característica ligada ao imaginário do amanhecer, não sendo possível conceber esse momento sem o canto dos galos. Trata-se de ação coletiva que se espalha por muitos espaços e que dá origem à própria realidade que chamamos “física” do que é o nascer diário do sol.

Paralelamente ao que ocorre no poema acima citado, o leitor pode compreender como é o processo de construção do texto mítico nas narrativas Cinta-Larga. Ou seja, os personagens e outros elementos inseridos nas narrativas, como tempo ou espaço, só têm sentido se compuserem, juntos, a tessitura dos textos-mitos. Esses elementos isolados não conseguem alcançar a força produzida pela união das vozes existentes nas relações míticas destacadas em meio à floresta. Se a floresta pode ser comparada ao texto tecido a partir de retalhos, os elementos – seres humanos e não humanos – são os que atam os recortes em uma tessitura mítica que abriga o trânsito permanente entre os corpos.

Para pensar a presença do entre-lugar, o mitólogo Mircea Eliade (1972, p. 14) pode vir a colaborar, na medida em que estuda a criação do mundo pelo ato divino, o que implica que seus arranjos e ritmos sejam produtos de outro tempo, provenientes de eventos ocorridos no princípio dos tempos, no que se convencionou chamar de tempos míticos. De forma que a existência de objetos cósmicos, ou seja, a lua, o sol, a água, as plan-

tas, os animais, tem sua história mítica e, com ela, a capacidade de falar ao homem de seu evento originário.

Os mitos relatados por Pichuvy tratam da presença do animal nos centros coletivos da aldeia como elemento possuidor de significado valioso para a comunidade. E a animalidade, associada à figura do homem, assume a forma mais radical de sua alteridade, uma vez que há real intercâmbio entre os sujeitos. Essa falta de separação concreta entre o humano e o animal promovida pelo entre-lugar, de que se valem os personagens, revela-se por meio da presença coletiva da voz que constrói a narrativa: a memória. Nessa direção, leia-se uma passagem textual:

– Eu trouxe porco de novo. Eu trouxe porco de novo...

Aí mulher respondeu:

– Esse é pedaço de teu carne!

Quando ela falou que “esse é teu pedaço de carne” ele saiu voando – passarinho, né? – ele foi embora. Ele virou passarinho, né? Passarinho é homem que rancava pedaço de carne. Ele não voltou mais...

(CINTA-LARGA, 1988, p. 85-86).

A alteridade radicaliza-se e é concreta no trecho acima, a partir da decisão do indígena de suprir a alimentação da família com um pedaço de sua própria carne. Todavia, o personagem não sai ileso desta ação, pois toda vez que corta um pedaço de si ele se transforma em um bicho e retorna, depois, à sua forma de homem. Quando é descoberto pela família, transforma-se em um pássaro, e essa passa a ser sua forma. Ao mesmo tempo, vale reiterar que as características da humanidade não se perdem na nova forma – pois o passado, como vimos, segue sendo no presente –, radicando, agora, no tempo presente, na alma humana (apenas acessível aos xamãs), por debaixo, como interioridade, do corpo animal.

A memória é seletiva, sabemos. E para auxiliar no processo de resgate dos elementos míticos nessa narrativa é necessária a associação de vozes ligadas à memória coletiva. É por meio da coletividade que a memória vem atuando justamente como elemento de ligação entre tempos e mundos. Portanto, a memória, da forma como é apresentada nos relatos míticos de Pichuvy, também pode ser assegurada pelo entre-lugar. É como se os fragmentos da memória convergissem para esse espaço pouco palpável, o entre-lugar, que é comum para as narrativas míticas Cinta-Larga. Pizzi retoma Viveiros de Castro para esclarecer as situações de mudança de corpos:

É um movimento que está sempre em mudança, metamorfose que ao modificar o corpo, o corpo mitológico, permite a mudança espiritual, afinal, “não há mudança espiritual que não

passa por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades (VIVEIROS DE CASTRO *apud* PIZZI, 2012, p. 83).

Nessa narrativa, assim como em algumas outras, é comum ocorrer que os personagens transitem entre os corpos de outros seres, o que promove situações nas quais a experiência pode ser vivenciada a partir de outras perspectivas. Assim, uma vez que o personagem acessa o entre-lugar, seu corpo se torna um elemento permutável para atender aos critérios de permanência nesse espaço por definição transitório e guardador da memória de um tempo em que os animais falavam, como afirmou o antropólogo Jean Claude Lévi-Strauss ao se referir ao mito (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 1990).

O texto revela ao leitor não indígena um mundo, aparentemente caótico aos seus olhos, mas repleto de elementos míticos reais para os seres desse círculo, e que atuam no interior de sua organização social. Dessa maneira, esses sujeitos vestem uma “roupa” com características do outro, sendo cada uma das roupas dotada de elementos que caracterizam a humanidade e as diferentes formas da animalidade. Por serem seres diversos viventes no entre-lugar, as mudanças ocorrem intensamente entre eles. Carvalho, retomando o pensamento de Viveiros de Castro, faz lembrar que se trata de “espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, processo onipresente no mundo altamente transformacional (...)” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* CARVALHO, 2013, p. 117-118).

Elsje Maria Lagrou (2002), por sua vez, ao se dedicar à análise da palavra *yuxin* em seu artigo *O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?*, esclarece que o conceito designado não encontra plena expressão nas palavras portuguesas alma, fantasma ou espírito. O corpo, segundo a antropóloga, “acordado e saudável está com todos os seus *yuxins* presentes” (LAGROU, 2002, p. 56), assim como *yuxin* também pode se referir a “seres desenraizados, sem lugar de moradia fixa, sem relações que constituam sua pessoa e seu corpo” e, em outra acepção pode se entender por *yuxin* uma “‘energia difusa’ que permeia todos os seres vivos, sendo responsável pela possibilidade de transformação de um ser em outro”.

Portanto, levando em consideração o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996), os sujeitos dotados simultaneamente de características próprias à animalidade e humanidade a depender da roupa-corpo que usam, estão inseridos em situações estranhas ao pensamento ocidental, mas ordinárias para as vivências e conhecimentos desses povos. Sendo a comunidade constituída por sujeitos que ocupam o entre-lugar, nesse espaço podem experimentar alteridades altamente complexas e variadas

no que tange às possibilidades de manifestação do corpo que figuram nos mitos, mas que seguem ativas e significativas no mundo de hoje.

O processo de trânsito entre corpos – e todas as ramificações sociais e culturais que ele acarreta, por esse sujeito não perder ou reduzir sua humanidade, mas ter a condição de conduzir situações a partir de outras formas – encontra-se profundamente enraizado nas culturas ameríndias. A manutenção comunitária da memória faz com que a memória coletiva sobreviva no entre-lugar de suas narrativas míticas, determinando, no interior de uma organicidade social, como e quando essas memórias podem ser utilizadas pela comunidade. Um dos modos possíveis certamente ocorre por força de um *Mberewá*, o canto tradicional que reflete o desejo da comunidade em preservar a cultura transmitindo o saber, além da potência das narrativas que possibilitam experiências radicais de alteridade

### Considerações finais

Em *Histórias de Maloca Antigamente* (CINTA-LARGA, 1988) podem ser estabelecidas algumas pressuposições quanto à construção da identidade Cinta-Larga através da instauração de uma estética literária profundamente ligada à forma de se pensar esta cultura – e de esta cultura se pensar a si mesma –, por meio de escolhas estéticas que margeiam as estruturas clássicas de edição e publicação de obras, mas na qual a cultura tradicional representada pela oralidade está intrinsecamente ligada a uma forma nativa de contar a sua história. Transpassada a inquietação causada pela leitura inicial, outras questões se instauram e conduzem o leitor por uma narrativa em camadas, de maneira que o sentido se constrói conforme o leitor se aprofunda na narrativa. Pychuvy, enquanto cacique e assumindo o seu lugar de fala, na condição de quem conta, aponta o caminho que não apenas lhe representa, mas carrega consigo toda a ancestralidade de seu povo.

A tradicionalidade Cinta-Larga chama atenção para duas questões: há existência de um entre-lugar, mesmo não claramente definido nas narrativas, mas que deixa indícios para o leitor percebê-lo como um todo através de leituras imersivas; e a utilização deste espaço, pelos indivíduos apresentados nas narrativas, como ferramenta condutora das relações interpessoais e interespecíficas, acolhendo toda forma de vida, seja representada pela humanidade e animalidade. Assim, essas reflexões iniciais a respeito das relações entre os indivíduos presentes nas narrativas em *Histórias de Maloca Antigamente* (1988) permitem que tais relações se estabeleçam no entre-lugar como um espaço de acesso e aquisição de saberes pelos seres que habitam a floresta e com os quais convivem os Cinta Larga.

Quanto aos habitantes desta narrativa mítica, ao ocupar os entre-lugares e transcenderem os meios comuns de socialização do conhecimento, estão sujeitos a conexões associadas a uma alteridade extremamente radi-



cal. Uma vez que os corpos e forças de cada indivíduo se aglutinem, não se verifica a predominância de um ou do outro sobre o corpo material e, sim, uma relação de equidade entre eles. A associação entre os seres é reconhecida naturalmente pela comunidade, como acontece na narrativa de *Ikulun*, quando o índio é acolhido pelos gaviões e se torna verdadeiramente gavião, mas os traços da animalidade desta ave não dominam o que poderíamos chamar de resultado final da ação dos gaviões. De forma que, nesse processo, essa alteridade que se forma não perde as suas características que a ligam à humanidade. Esse fato é validado pelo pai que, ao encontrá-lo, reconhece os traços do filho nessa nova figura. Não há, assim sendo, propriamente uma metamorfose.

Assim, é possível presumir que a formação de alteridade radical é resultado da concomitância das características humanas e animais em um e outro. A ligação pacífica e igualitária entre esses indivíduos é possível dentro das possibilidades oferecidas pelo entre-lugar das narrativas míticas presentes em *História da Maloca Antigamente* (1988), que permite com fluidez o diálogo entre os seres. Vai aí um saber talvez crucial para o modo como a sociedade ocidental contemporânea precisa perceber as relações entre as comunidades humanas e os seres não humanos (animais, vegetais, minerais, paisagens), uma relação na qual os viventes coabitam mundos em equidade, justamente porque podem coabitar uns com os outros.

## Referências

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia Reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2018.

CABRAL, Cleber Araújo; ROCHA NETO, João Alves. Desocidentada-se: aberturas e caminhos para o outro. Entrevista com Maria Inês de Almeida. *Revista Em Tese*, Belo Horizonte, v. 19, n. 03, p. 178-180, set./dez. 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/5500>. Acesso em: 27 jun. 2022.

CARVALHO, Gabriela Cristina. *A fluidez de Yuxin: uma póstica da alma selvagem*. 2013. Mestrado (Dissertação em Literatura) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/107188>. Acesso em: 27 jun. 2022.

CINTA-LARGA, Pychuvy. *Mantere ma kwé tinhin: histórias de maloca antigamente*. Belo Horizonte: Segrac / CIMI, 1988.

CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VANDER VELDEN, Felipe. Entre nós que somos os outros ou com quem nos encontraremos na picada - Estudos em Literatura, Antropologia e Ecocrítica. In: CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VANDER VELDEN, Felipe; ROCHA, Hélio Rodrigues da. *Humanos e outros-*

*que-humanos nas narrativas amazônicas*. Perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos São Carlos: Editora De Castro, 2023.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard, 2005.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre os índios.

*Repecult* - Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura, v. 1, n. 1,

p. 03-23, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrjr.br/index.php/repecult/article/view/578>.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Essa incansável tradução*. [Entrevista].

Entrevistadores: Evelyn Schuler, Florencia Ferrari, Renato Sztutman e Valéria Macedo. Sexta-feira, n. 6, p.103-121, 2001.

GARRAMUÑO. Florencia. Região compartilhada: dobras do animal-humano. Tradução de Maria Esther Maciel. In: MACIEL, Maria Esther (org). *Pensar e escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 105-116.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Disponível em: [https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2017/08/davi\\_kopenawa\\_\\_\\_bruce\\_albert\\_-\\_a\\_queda\\_do\\_c\\_u.pdf](https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2017/08/davi_kopenawa___bruce_albert_-_a_queda_do_c_u.pdf)

LAGROU, Elsje. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, abr. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100002&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 19 abr. 2015.

LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. Tradução de Jacques Fux e Maria Esther Maciel. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar e escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 23-54.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe: relatos e reflexões do mais importante antropólogo do nosso século*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990.

MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

MELO NETO, João Cabral de. Tecendo a manhã. In: MELO NETO, João Cabral de. *A educação pela pedra e outros poemas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. p. 219.

MIRCEA, Eliade. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

PIZZI, Ana Paula. *Literatura, subjetividade e xamanismo: uma perspectiva para Meu Tio o Iauaretê*. 2012. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/106769>. Acesso em: 21 jun. 2022.

SANTIAGO, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano” (1971). In: SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Ensaios sobre dependência cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 9-26.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitianas*. São Paulo: Alameda, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

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

## CAPÍTULO 5

# O GRAFISMO INTRÍNSECO AO CORPO: “MEKO, A ONÇA” NA NARRATIVA E NA PINTURA CORPORAL PAITER SURUÍ

Luiz Gustavo Marcolino da Silva

### Introdução

Os povos indígenas criaram e cultivaram marcações, como as pinturas corporais e de objetos, únicas e imprescindíveis à pulsação da memória de suas comunidades e manutenção das relações na vida social. De acordo com a ótica não indígena, as pinturas corporais são compreendidas como marcações identitárias que integram a cultura material e espiritual de diversos povos indígenas, entre eles os Paiter Suruí, a que nosso texto se dedica. Não se trata, está claro, de resumir a decoração de corpos e artefatos à identidade ou à representação, pois a arte é muito mais do que isso (LAGROU, 2007; VIDAL, 2000), mas de explorar as formas com que a identidade de um povo indígena é marcada e expressa por meio de suas pinturas.

As pinturas corporais indígenas são produções estéticas ímpares que possivelmente dialogam com as narrativas míticas ancestrais e, com elas, se mantêm vivas em práticas sociais cotidianas e ritualísticas, estabelecendo a comunicação interacional entre os agentes que compõem um determinado povo ou grupo. Logo, para além dos muitos sentidos que a pintura possui, os grafismos, gravuras e as narrativas relacionadas, no interior dessa conjuntura, são fatores socioculturais, que juntos compõem uma partícula essencial na interpretação e identificação territorial de um povo, e permitem que seja possível acessar suas práticas socioculturais.

Especificamente, o grafismo de “*Meko, a Onça*” destaca-se entre os outros, pois encontramos esse ser outro-que-humano como protagonista em várias narrativas Paiter Suruí, o que demonstra sua importância cultural para este povo. A seleção das narrativas que apresentaremos teve, então, como critério, exatamente a presença de *Meko* e nossa investigação conside-

ra a possibilidade de relações entre a pintura e a figura mítica que participa das narrativas. Em outras palavras, este trabalho busca abordar a pintura corporal “*Meko*, a Onça” do povo Paiter Suruí, levando em consideração seus sentidos em correlação com os traços gráficos corporais, a identificação dos elementos técnicos utilizados para sua elaboração, e sua possível relação com as narrativas míticas em que *Meko* figura como protagonista.

A contribuição deste estudo reside no esforço de construção de uma aproximação do não indígena ao grafismo e às narrativas indígenas Paiter Suruí. Desse modo, intenciona-se compreender a possibilidade de o leitor apreender as relações entre o animal e o humano nas pinturas e nas narrativas Paiter Suruí e, conseqüentemente, compreender o protagonismo animal ao lado do humano em contexto amazônico. Assim, espera-se demonstrar como as narrativas míticas e a arte dos grafismos e pinturas são formas de mobilização ou expressão de conhecimentos nativos sobre os seres humanos e não humanos que compartilham a floresta. Deve-se observar, entretanto, que este texto foi escrito de um lugar de fala não-indígena e de maneira alguma pretende falar pelos povos indígenas ou, em específico, pelo povo Paiter Suruí.

As reflexões deste capítulo têm o sentido de fomentar o conhecimento da cultura e arte do povo Paiter Suruí, para sua conseqüente valorização como forma de contraposição às forças hegemônicas no âmbito cultural e socioeconômico em ação no estado de Rondônia, que condenam os povos originários ao silêncio histórico e destroem seu ambiente. Sendo assim, busca-se contribuir para que, cada vez mais, os artistas dos povos indígenas sejam tomados como legítimos autores de suas próprias pinturas e narrativas, bem como gerar debates para que se possam promover mudanças no sentido de trazer ao primeiro plano, na academia e no campo dos estudos literários, as obras artísticas desse grupo social em particular.

Os Paiter Suruí somam aproximadamente 1,4 mil pessoas distribuídas em um território de 248.147 ha localizado no Sudeste do Estado de Rondônia e Noroeste do Estado vizinho, Mato Grosso. A demarcação de sua terra indígena foi realizada pela Fundação Nacional do Índio-FUNAI em 1976, e a posse permanente declarada pela portaria 1561/E, de 29 de setembro de 1983, pelo então presidente da FUNAI, Octavio Ferreira Lima, com o nome oficial de Área Indígena Sete de Setembro. Sua homologação ocorreu no mesmo ano via decreto n. 88.867 de 17 de outubro de 1983 (CARDOZO, 2014, p. 7; KANINDÉ *et al.*, 2021).

Os Paiter Suruí denominam sua terra indígena de *Paiterey Karah* (a Terra Indígena Sete de Setembro), situada a 60 quilômetros do município de Cacoal, cidade do Estado de Rondônia, na República Federativa do Brasil, e são falantes de uma língua do tronco Tupi e da família Mondé. Organizam-se em duas metades compostas, cada uma, por dois clãs exógamos patrilineares

que se entendem através da união matrimonial entre seus membros. Os clãs *Gameb*, *Gabgir*, *Makor* e *Kaban* organizam-se com base em relações definidas entre membros de clãs distintos, no interior de seu próprio povo, para formação e fortalecimento das relações entre os mesmos.

Devido à ancestralidade do povo, e até mesmo de sua sociedade, muitas narrativas dos Paiter Suruí perpassam gerações, ocasionando a permanência e manutenção de determinadas marcas, práticas individuais ou em grupo, valores, técnicas, conhecimentos e rituais, entre outras. Nesse mesmo sentido, compreende-se também a pintura corporal do povo em questão e, particularmente, a pintura corporal “*Meko*, a Onça”, cujos sentidos serão aqui abordados a partir do conceito de grafismo.

Aproximemo-nos, primeiramente, do contexto histórico da região onde vivem os Paiter Suruí, de modo a visualizarmos, minimamente, o processo de invasão do território a Sudoeste da Amazônia brasileira – morada original dos povos indígenas – pelos movimentos migratórios oriundos de vários Estados do Brasil.

### Formação territorial de Rondônia e as terras dos Suruí

As frentes migratórias que chegaram a Rondônia em diferentes momentos do século XX constituem-se em movimento relevante para a compreensão do contexto da vida dos povos indígenas na região. Ao se dirigirem para a Amazônia ocidental durante os ciclos da borracha, período compreendido entre os anos de 1879 e 1945, e com a descoberta de cassiterita no Norte do Estado na década de 1950, as frentes migratórias e os projetos governamentais que as incentivaram desdobraram-se na fundação do então Território Federal do Guaporé (em 1943), que posteriormente se tornará o Estado de Rondônia (em 1982). Os fluxos humanos em direção a essa região, justificados pelo argumento da suposta necessidade de desenvolvimento e progresso, têm se configurado continuamente como ciclos de violência para com as populações originárias.

Dos anos 1960 aos 1970, à medida que os governos continuavam atentos à exploração e aproveitamento dos recursos naturais da região amazônica, projetos como o RADAM BRASIL, fruto da ditadura militar brasileira, possibilitaram mapear a região e identificar a enorme riqueza desta porção da Amazônia. O resultado é um processo contínuo de migração, não só para Rondônia, mas para as terras de todos os Estados do Norte do País.

O contato com o não indígena, motivador de diversos conflitos, fez com que o estabelecimento dos assentamentos de posseiros na região pertencente aos povos originários no Estado de Rondônia, fossem mapeados, restringindo as populações indígenas a áreas delimitadas a partir de projetos de “desenvolvimento”. Tais projetos estavam inseridos no plano de demarcações decorrente do acordo estabelecido entre o Fundo Monetário

Internacional-FMI e o Estado brasileiro na década de 1980, homologado posteriormente como Polonoroeste (Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil) (MAYBURY-LEWIS, 1981). A partir de 1981, o Estado brasileiro, principalmente por meio do Polonoroeste, programa a que foi destinado um volume de cerca de 1,5 bilhão de dólares, considerado um dos maiores programas de planejamento do governo militar, tentou ordenar a ocupação do espaço rural de Rondônia. Assim, comenta a antropóloga Betty Mindlin (1988, p.3): “[o] programa Polonoroeste acelerou e muito o cerco colonial às terras indígenas. Se não pode ser acusado por todas as mudanças nas condições de vida do índio, foi a continuação e o ápice da apropriação empresarial no território brasileiro no centro oeste”.

Dos muitos investimentos direcionados ao desenvolvimento econômico da região, esse projeto, em sua estrutura, se propôs a dar subsídios aos agricultores migrantes e promover o assentamento de “colonos”, muitos deles em terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas. Considerada como estratégica, a construção da rodovia BR 364 ligando as cidades de Porto Velho-RO e Cuiabá-MT, conectou a Amazônia ocidental com o restante do País, sendo um dos principais agravantes para as dificuldades enfrentadas pelas populações nativas, tendo em vista que alguns grupos/populações encontravam-se “vulneráveis” diante das ações de grileiros e madeireiros, pois estavam ainda sem reconhecimento ou estudo pela Fundação Nacional do Índio-FUNAI, o que ocorre, ainda hoje, com os grupos indígenas isolados que ainda habitam certas partes de Rondônia e Noroeste do Mato Grosso (ALTINI; BAVARESCO, 2011).

A rodovia BR 364 materializa-se como um agente determinante para o início das grandes invasões pelas populações não indígenas na região – compreenda-se, aqui, os “novos colonizadores” –, o que fez com que muitos grupos étnicos da região Sudoeste da Amazônia fossem massivamente atingidos pelas ondas migratórias de membros da sociedade dos brancos, os não índios. É certo que a região já havia sido percorrida e ocupada de forma pouco significativa pelos portugueses desde o século XVIII (LOPES DE CARVALHO, 2014; MEIRELES, 1989), mas é mesmo a partir do final do século XIX e, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX, que a região será definitivamente aberta, e de modo brutal, à colonização proveniente de outras partes do País.

De acordo com Mindlin (1988, p. 3), “grupos indígenas próximos à rodovia BR 364, a rodovia Cuiabá Porto-Velho, que então era transitável na seca, e só parcialmente, perderam terras para os colonos recém-chegados. Metade do território *Surui* por exemplo foi liberado para os novos agricultores”. Neste sentido, a pavimentação da rodovia possibilitou, ainda, que os ciclos migratórios se tornassem contínuos e não mais sazonais, e não houve atenção aos interditos e condições estabelecidas formalmente pelo

próprio projeto, que visavam evitar, no interior da denominada região-programa, os efeitos negativos de tais medidas.

A região objeto do programa se estendia por 14 municípios no Mato Grosso e sobre todo o Estado de Rondônia. Mindlin (1988) especifica que, entre os interditos previstos no programa, o principal deles proibia que se provocassem impactos no modo de vida das populações originárias ali estabelecidas. Para assegurar esse cuidado, reservavam-se 3% das ações vinculadas ao capital aplicado no referido programa. Em detrimento da recomendação, os povos originários sofreram com o avanço do não indígena e sua estrutura social alienígena, e os ciclos de violência intensificaram-se na região.

Em decorrência do avanço dos não indígenas cada vez para mais longe das margens da rodovia e dos seus assentamentos nas terras dos povos indígenas no território do atual Estado de Rondônia, os indivíduos da etnia Paiter Suruí e de outras etnias, originalmente habitantes na região, tiveram seus domínios reduzidos e foram condicionados pelo movimento de avanço das colônias de agricultores, mineradores e madeireiros recém-chegados durante as muitas levas populacionais recebidas pela região. Não obstante, os Paiter Suruí souberam lutar por seu território e seus direitos, assim como seguem batalhando para garantir a conservação de muitas de suas práticas e de seus saberes tradicionais, como é o caso das pinturas e grafismos e das suas ricas narrativas míticas. Na próxima seção passaremos a esses elementos da arte indígena.

### **Cultura: o grafismo e a narrativa**

Uma das primeiras conceituações de cultura, atrelada a definições etnológicas, partiu do antropólogo europeu Edward Burnett Tylor no início da década de 1830. Para o autor, as práticas em sociedade, o convívio, as dimensões coletivas e todas as características conjuntas que um determinado povo possui, sejam línguas e dialetos, crenças, músicas, cantos, rituais, pinturas (corporais ou em tela), entre outras, podem ser entendidas como elementos culturais. Para Tylor (1832 *apud* Thompson, 2009), todos os costumes, as crenças e os hábitos em sociedade são fatores determinantes que caracterizam e diferenciam os povos no espaço e no tempo. Assim o antropólogo esclarece:

Cultura ou Civilização, tomada em seu sentido etnológico amplo, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e todas as demais capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade. A condição da cultura, entre as diversas sociedades da espécie humana, na medida em que é passível de ser investigada nos princípios gerais, é um tema apropriado para o estudo do pensamento e da ação humanos (p. 171).



Nesse sentido, é possível afirmar que as diferentes culturas foram sendo construídas socialmente ao longo da história, obedecendo as demandas que as sociedades detinham nos quadros de conjunturas políticas, econômicas, sociais, etnológicas, históricas, geográficas, entre outras. Para Joice Oliveira Pacheco (s/d, p. 3), o processo cultural “não é ‘natural’, nem inerente ao indivíduo, ele preexiste e se transforma, a identidade cultural do sujeito não é estática e permanente, mas é fluida, móvel, e principalmente, não é uma imposição inocente, nem uma apropriação, de todo, inconsciente”. Percebe-se, assim, que a identidade é processual e move-se contínua e incessantemente. Para Maciel e Silva (2017), a diversidade cultural de um determinado país, continente ou região está ancorada na somatória de diferentes culturas com práticas e identidades próprias, que podem conviver e interagir pacificamente ou de forma conflitante.

A professora Nair Ferreira Gurgel do Amaral (2012) aponta que, na região onde hoje se encontra o Estado de Rondônia, é recorrente o contato e o hibridismo entre culturas, vivências e costumes. Essa diversidade cultural é amplamente observada nas esferas geográfica e social:

Descobrimos, dessa forma, o imenso caldeirão cultural que é este estado e toda a epopeia vivida pelos seus habitantes. Hoje, sabemos que Rondônia é o resultado da fervura do “caldeirão” agitado que foi a sua colonização e ocupação. Aqui há a fusão e a metamorfose, a união e a separação, o híbrido e o sincrético que faz esse povo diferente e singular. E a língua é o resultado de tudo e de todos que para cá vieram (AMARAL, 2012, p. 103).

Assim, o sentimento de pertencimento a um grupo social se apoia em hábitos e comportamentos específicos levando em conta a realidade e a experiência em que cada indivíduo está inserido. Logo, a identidade cultural passa a ser a forma como a população cria relações afetivas com o meio e compartilha hábitos e características com seus pares e outros grupos, sejam humanos ou outros-que-humanos. E, como já exposto anteriormente, ela é construída com o passar do tempo a fim de manter vivas as tradições oriundas das vivências, sempre em relação com outras identidades culturais – sempre em contato, nunca em isolamento (LÉVI-STRAUSS, 1976). Com isso, as identidades culturais geram marcas que assinalam, para os outros, as características contidas em seu espaço ou buscam servir como referentes simbólicos.

Pode-se tomar, como exemplo, agora novamente no que diz respeito diretamente aos povos indígenas, o grafismo, compreendendo-se a forma gráfica por meio de gravuras ou escritas que expressam características próprias de um espaço, no qual os indivíduos de um grupo fazem uso específico de tintas, telas e traços. Segundo Maciel e Silva, o grafismo refere-se aos “elementos gráficos utilizados por um artista nos seus desenhos ou pinturas, ou modo pessoal de escrever, letra ou caligrafia” (2017, p. 9).

Segundo Vidal (2000), as populações indígenas buscam referências visuais nos elementos da natureza para a construção dos desenhos nas pinturas corporais. Portanto, utilizam-se de pigmentos oriundos de vegetais e minerais geralmente encontrados nas regiões onde habitam (VIDAL, 2018). Os aspectos visuais, obtidos através da semiótica apresentada na decoração corporal, remetem à identidade de cada etnia, e relatam as mudanças sociais básicas decorrentes do processo etário, hierárquico, de gênero, etc.

Portanto, o grafismo é uma manifestação cultural material que se constitui em pinturas nos corpos de determinados seres, as quais expressam, entre outras coisas, o sentimento de pertencimento e integração a algum grupo específico. As pinturas fazem uso de formas gráficas, traços, desenhos, formas e símbolos que estão intimamente conectados a uma relação ontológica dos seres com o meio em que coabitam. Nessa perspectiva, os grafismos funcionam como elementos simbólicos, que visam atribuir significado e valor atrelados a fenômenos marcantes para o respectivo povo.

Carregadas de diversificados significados e sentidos, as pinturas corporais, principalmente para os povos indígenas, não se limitam a expressões artísticas e culturais, mas também carregam a ancestralidade e possuem, nas palavras de Bicalho (2018, p. 91), “[...] sentidos diversos inerentes à fabricação dos corpos que dela emana”. A autora ainda aponta que tais pinturas podem ser colocadas como segunda pele ou vestimenta, utilizadas por esses povos a fim de demarcação do território e/ou reconhecimento identitário, sendo fundamentais para comunicação ou expressão.

De modo geral, a evolução psicomotora permitiu à comunicação humana subsistir sem a presença de som, seja através da forma de transcrever o som oralizado por meio de codificações e combinações de letras e sons, a fim de reproduzir o som de cada um dos signos gráficos que chamamos de letras, ou através de pinturas, e manifestações mais recentes oriundas das tecnologias de comunicação. Já o grafismo, apesar de não utilizar oralização e tampouco sons específicos, utiliza de meios gráficos, formas, desenhos que possibilitam a criação dos meios de comunicação, visto que suas imagens visuais carregam significados para o povo que partilha dessa expressão. Neste sentido, o grafismo e as pinturas corporais surgem como um dos primeiros meios de comunicação e interação social desenvolvidos pelo ser humano. Muito utilizada pelos povos originários, a estrutura do grafismo como linguagem aproxima-se da linguagem não verbal em uso pelas sociedades não indígenas contemporâneas; escrita e grafismo (pintura corporal ou em artefatos), deste modo, são linguagens diferentes que expressariam formas similares das identidades.

Recorrem-se aos estudos literários, compreendidos em sua conexão com os estudos culturais, para observar que as narrativas míticas indígenas guardam especificidades importantes do ponto de vista da construção e da recepção.

As narrativas conhecidas como “História dos antigos” ou “Histórias de antigamente” costumam proclamar, em seus parágrafos iniciais, a continuidade ou permanência dos saberes ancestrais, ao mesmo tempo em que marcam a eternidade da história. Exemplificamos a existência dessa estratégia verbal no texto *História da captura dos ossos*, de Ĝakaman Suruí e Ĝaserê Suruí, a partir dos parâmetros da construção narrativa indígena. No início do texto, lemos:

Contam que as onças, *Meko*, nos comeram. Comeram todos os Paiter. Comeram toda a humanidade. Então Palob, o criador, estava a pensar como poderia resolver aquilo e convocou o veado. Em pensamento, ele chamou o veado. Por isso Itxiab, o veado mateiro, se apresentou, foi até a casa de Palob. Assim, cantarolando e tocando sua flautinha: – Poun, pun, porin porin pun pun, porin porin pun pun. – Em cima da pedra, podem me esperar sossegados. – Poun, pun, porin porin pun pun, porin porin pun pun. Então Palob disse: – Você canta enquanto estou aqui querendo os ossos dos meus filhos! – Eis-me aqui, eu mesmo, Itxiab! – respondeu o veado. – Você apareceu bem na hora! Eu preciso pegar os ossos dos meus filhos – disse Palob. – Busque para mim os ossos dos meus filhos! – Sim! – respondeu o veado (ĜAKAMAN SURUÍ; ĜASERÊ SURUÍ, 2016, p. 21).

O segmento selecionado leva o ouvinte/leitor a um universo situado no início dos tempos, ou seja, apresenta uma origem. Ao fazê-lo, e ao apresentar um elemento de mistério (outro componente da narrativa oral tradicional) estimula a curiosidade do leitor. O texto então coloca questões ao público-alvo, leitor/ouvinte, cuja atenção está voltada, geralmente, para a resolução do mistério.

Como aponta Sodré (1988), a narrativa é um discurso capaz de evocar, pela sucessão temporal e encadeada de fatos, um mundo dado como real ou imaginário, situado num tempo e num espaço determinados. Na narrativa, distingue-se a narração (construção verbal ou visual que fala do mundo) da diegese (mundo narrado, ou seja, ações, personagens, tempos). Como uma imagem, a narrativa põe diante de nossos olhos, nos apresenta, um mundo.

O exercício de narrar oralmente a própria história, o de confeccionar utensílios e ou traçar grafos/pinturas corporais e cerâmicas, e o de elaborar as demais produções sociais – incluindo, o que nos interessa aqui, obras escritas e publicadas –, fazem parte de um projeto político estrategicamente configurado em nome do grupo, sem autoria individual. Ainda que algumas obras apareçam assinadas, não se trata de autoria no sentido ocidental do conceito, antes as histórias remetem aos ancestrais sem que seja possível saber em que ponto ocorre seu começo ou quem seja seu primeiro contador: desde uma perspectiva ocidental, eles desempenham uma função

mais próxima dos narradores do que propriamente de autores/ criadores. Perguntar por quem fala, na produção indígena, é estar aberto à história do narrador, que passa suas lembranças às futuras gerações, e assim consecutivamente. O mesmo, pode-se dizer, se passa com os grafismos, cuja origem muitas vezes se encontra não em autores/artistas humanos, mas em seres outros-que-humanos, animais, espíritos, plantas e ancestrais, que criaram e deixaram os desenhos para distintos fins humanos hoje em dia, e que também são transmitidos intergeracionalmente.

### O caso dos grafos de “Meko, a Onça”

O ser humano tem buscado formas de interagir socialmente com seus pares e com outras criaturas não humanas ao seu redor, o que levou os distintos povos a buscarem variadas tecnologias que promovessem a comunicação e a interação social entre eles, desde sinais gestuais de linguagem até as mais complexas formas de comunicação como a linguagem verbal ou não verbal, as pinturas, os grafos, a escrita e outras artes e técnicas.

Partindo do pressuposto supracitado, nos deparamos com a comunicação sendo um dos primeiros meios de interação estabelecido pelo ser humano, o que se dá pela cultura que o engloba, como costumes, manifestações artísticas e a língua. A última é codificada em diversas atividades e mecanismos sociais, desde vestimentas e utensílios até grafos e desenhos que integram o grafismo, bastante complexo tendo em vista que comporta muito além do que apenas a língua em si.

O grafismo relaciona-se intrinsecamente com o corpo, assim como com o manancial cosmológico de cada povo, suas narrativas e experiências. Ele surge em diversos objetos materiais, sendo valorizado, por exemplo, pela arqueologia, como um dos componentes constituintes do que se entende por cultura material e como um dos modos privilegiados de acesso ao pensamento artístico e simbólico de tempos e povos passados.

Os vestígios, considerados como grafismos e pinturas, aparecem por todo o contexto da história humana, registrados desde as pinturas rupestres, afrescos, cerâmicas, tapeçaria, cestaria, geóglifos, construções e habitações dos diversos grupos socioculturais. Isso permeia o fato de os seres humanos sempre necessitarem registrar suas vivências no meio em que estão e estiveram inseridos e, desta forma, de certa maneira, marcarem sua presença, em um jogo em que objetos, pessoas, cosmologias e territórios se conectam. Esses processos de registro e, por assim dizer, demarcação, tornam-se materiais a partir do momento em que ideias, trajetórias, cosmologias e funções sociais e administrativas são codificadas em traçados, inscrições, formas pictóricas e narrativas; edificam-se assim, novos domínios da interação social. A estudiosa Lux Vidal faz um alerta crítico:

O homem ocidental tende a julgar as artes dos povos indígenas como se pertencessem à ordem estática de um Éden perdido. Dessa forma, deixa de captar, usufruir e incluir no contexto das artes contemporâneas, em pé de igualdade, manifestações estéticas de grande beleza e profundo significado humano (VIDAL, 2000, p. 13).

Portanto, neste ponto, Vidal (2000) evidencia que as expressões dos povos originários, ainda que tenham despertado o interesse do não indígena, a recepção deste não abarca toda a riqueza e complexidade sociocultural implicadas. Isso ocorre especialmente com as pinturas corporais e grafismos que, por muito tempo, não foram catalogados como arte ou manifestação cultural pela sociedade não indígena, em decorrência de inúmeros fatores político-sociais, o que somente foi feito a partir do final do século XX.

O fato de as populações indígenas pintarem/marcarem seus corpos estreita os laços entre suas vivências e a relação íntima do indivíduo com suas raízes originárias e o ambiente em que vive. Entre outras relações, as marcas, assinalações e pinturas (grafos/gravuras) buscam, em sua estrutura, retratar elementos específicos da correlação dos humanos com o que poderíamos definir, em sentido lato, de terra/natureza. As técnicas de ornamentação indígenas são utilizadas tanto na pintura corporal quanto na confecção de utensílios, objetos, moveis e adornos, e remetem a coisas ou figuras do cotidiano do grupo, como, por exemplo, os componentes da fauna e flora do espaço que habitam. Assim, Grupioni (1994) aponta que a cosmologia e as narrativas se manifestam como produtos e são meios de reflexão sobre a vida, a sociedade e a história dos povos; elas transbordam concepções e experiências, em construção contínua e atenta às relações e interações entre os seus membros, e desses com o tempo e com novos cenários e possibilidades.

No que toca à ontologia que subjaz a cosmologia, as pinturas dela se aproximam porque abarcam imagens que estabelecem analogias entre os seres e as coisas do mundo. Els Lagrou (2009) observa que a transcrição figurativa exercida pelas populações originárias em torno de suas produções artístico-culturais (tais como o grafismo contido nas pinturas corporais, adornos, utensílios diários, entre outros, com todas as formas, traçados e cores) é tecida e construída a partir do campo ontológico, daí sua proximidade com animais, plantas e outros seres não humanos em seus domínios, experiências, funções, usos e práticas. Quanto às pinturas, elas aparecem de modo “visível ou Tateável” a todo momento e buscam canalizar os signos estruturantes das narrativas oralizadas do povo, assim materializando-as.

A diversidade dos padrões gráficos promove explicações que podem apontar para possíveis contatos entre grupos diversos, permitindo compreender como ocorrem os vestígios simbólicos e o papel dos artistas e arte-

sãos em suas comunidades. As explicações gerais e especiais são diferentes, formando um *corpus* gráfico entre a memória tradicional e a poética contemporânea, convergindo na busca de símbolos que possam se identificar. Compreendido o discurso visual também como uma luta pela identidade étnica destes povos, evidencia-se que as pinturas/grafos não se limitam somente às narrativas, mas podem também estar correlacionadas a toda e qualquer forma de expressividade, seja ela espiritual, emocional ou social.

Portanto, cada grupo, etnia ou povo desenvolve seus padrões gráficos, edificando assim suas estruturas e cargas simbólicas, subentendidas pelos processos de traduções e transcrições; ou também, como mencionado anteriormente, pelo que Lagrou (2009) aponta como transcrição figurativa, construindo ainda suas marcas e vestígios socioculturais estruturantes, transpondo, assim, através deles, suas representações comunicativas e culturais mais complexas. Isto aponta um dos primeiros aspectos do marcador cultural, pois este material cultural direciona e torna palpável a relação entre a extensão do corpo/povo e suas práticas sociais. Vale retomar novamente as observações de Vidal (2000):

A pintura e as manifestações gráficas dos grupos indígenas do Brasil foram objeto de atenção de cronistas e viajantes desde o primeiro século da descoberta, e de inúmeros estudiosos que nunca deixaram de registrá-las e de se surpreender com essas manifestações insistentemente presentes ora na arte rupestre, ora no corpo do índio, ora em objetos utilitários e rituais, nas casas, na areia e, mais tarde, no papel (VIDAL, 2000, p. 13).

A pintura corporal desponta como manifestação fruto das interações sociais – incluindo-se, como se sabe para a Amazônia, os seres outros-que-humanos, pensados igualmente como seres sociais (DESCOLA, 1998) –, logo ela busca, pela figura/símbolo posto sobre a pele, transportar um conjunto de informações. As linhas, em suas diversas formas, são constituintes da pintura corporal, repetem-se para reforçar ou formar conceitos com ritmo, equilíbrio e proporção. Tais conceitos podem manifestar concepções estáticas ou, até mesmo, sensação de movimentos e criar um protótipo que causa a sensação de ritmo e equilíbrio à obra. É possível identificar a pintura corporal como agente, em muitas expressões étnico-culturais<sup>1</sup>.

A pintura corporal dos Paiteer Surui é realizada tanto para o embelezamento estético usual como para rituais e ocasiões festivas, notadamente a festa Mapimaíh, celebração da criação do mundo (BASSI JÚNIOR, 2018, p. 80-81); para proteção contra maus espíritos; para repelir insetos; e para camuflagem na mata na época das antigas guerras, além de ter valor seme-

---

1 A este respeito ver VIDAL (2000).

lhante à vestimenta do não indígena. Segundo Gasodá Gãmeb Paiter Surui, há vários sentidos para a pintura:

A pintura corporal para os Paiter tem sentidos diversos, não somente na vaidade, ou na busca pela estética perfeita, mas pelos valores que são considerados e transmitidos através desta arte. Feita de jenipapo, urucum, tem como objetivo diferir os povos, determinar a função de cada um dentro da aldeia e até mostrar o estado civil. A pintura corporal Paiter varia de acordo com o gênero. Pois desta forma tem a pintura da mulher, homem, moça e jovem indígena Paiter (2010).

Importante compreender que a pintura corporal é uma das partículas constituintes da identidade do povo, pois cada etnia pode reconhecer um membro pela maneira como se pinta. As principais características componentes da estrutura do traçado do grafismo da pintura corporal dos Paiter Suruí constituem-se de pontos e traços, que podem ser finos ou grossos dependendo de qual animal representam. Há, ainda, outras formas que são usadas em artefatos e, costumeiramente, no rosto ou em partes do corpo, como os braços, as pernas, o tórax e as costas.

A pintura mais marcante deste grupo é a pintura facial *yori* (Figura 1), que é usada desde antes do contato com os não indígenas, e cujo termo significa “rosto pintado”. Já servia de marcador identitário do povo Paiter Suruí, identificado pelo povo Zoró como o povo do “rosto pintado” (ITEOR SURUÍ, 2020). Tal pintura configura-se como um traçado permanente na marcação do rosto, é feita com a tinta do jenipapo e perfurações de agulhas, sendo seu processo doloroso e, por isso, atualmente só os mais antigos ainda a possuem.

Figura 1 - Pintura *yori*, no rosto da indígena Ingereg Surui



Foto: Gamalonô Surui (extraído de Mattos e Ferreira Neto (2019, p. 135)).

Os povos originários fazem uso de saberes milenares sobre a flora e seus mais diversos usos, como por exemplo as plantas que produzem pigmentos de variadas cores e texturas, com potencial uso para a confecção de suas tinturas, utilizadas para colorir e traçar as pinturas nos corpos, cestarias, cerâmicas e outros artefatos. Entre as principais tinturas aparece o jenipapo (*Genipa americana*), fruta nativa do Brasil, não cultivada, sendo encontrada também por toda a América tropical. O valor dessa planta reside na relação de comunidade com a natureza, o que motiva a extração de seu pigmento, de tonalidade preta, a mais utilizada para fazer os traçados nas pinturas, como se pode observar na pintura exposta na Figura 1. Outro pigmento de origem natural, o urucum (*Bixa orellana*), árvore também nativa da América tropical e que chega a atingir altura de seis metros, também possui destaque: dela se obtém o fruto utilizado para produzir/extrair as tonalidades de coloração vermelha. As tinturas de jenipapo e de urucum duram em torno de 15 dias na pele, não são permanentes, desaparecem da epiderme em poucos dias.

Pela perspectiva estética e contextual, pode-se verificar – agora na pintura da Figura 2 – como se dá a prática gráfica da pintura corporal dos Paiter Suruí. A pintura é um conjunto de pontos e linhas, cuja tinta é composta por pigmentos extraídos do jenipapo, que reproduzem as marcações/formas provenientes da “natureza”, do domínio não humano, seja da pelagem dos animais terrestres e/ou da plumagem das aves. No caso da pintura exibida na Figura 2, ela reproduz as pintas dispostas nos flancos e abdômen do animal *Mekoûd*, a jaguatirica. O grafismo da jaguatirica é emulado no corpo humano, indicando o compartilhamento do grafismo pelo humano e pelo animal. Esses grafismos são dispostos em pinturas corporais em reduzido número de indivíduos. Percebe-se, de pronto, ao menos um sentido para as pinturas presentes vividamente nos traços escolhidos pelo pintor. Elas evocam a presença do animal, assim como o fazem a narração oral e a narrativa escrita das histórias em que o felino é personagem.



Figura 2 - Pintura *Mekoûd* / Inceri Surui



Foto: Gamalonô Surui (extraído de Mattos e Ferreira Neto (2019, p. 155)).

A pintura da Figura 2 conta com “pontos” lineares, traços finos e linhas grossas que foram feitos no peito do indivíduo e fazem lembrar a pelagem felina, o que, se verá adiante, a faz diferir da pintura seguinte, da Figura 3, que se refere especificamente à onça pintada. A pintura denominada como *Meko*, utilizada por caciques e guerreiros, faz especificamente referência à onça pintada. Segundo Gamalonô Surui: “Diz-se na cultura paiter meko ‘onca’ é um animal feroz, por isso o paiter se identifica como feroz se usa essa pintura de meko...” (GAMALONÔ SURUÍ, 2018, p. 24).

Para compreender sua força, basta lembrar que *Meko* é participante da narrativa oral e da narrativa escrita “A história do roubo dos ossos”, contida na obra *Histórias do começo e do fim do mundo. O contato do povo Paiter Suruí* (2016), de autoria da comunidade; neste texto, *Meko* integra a criação da humanidade. Observa-se, na Figura 3, a pintura corporal de *Meko*, a onça pintada, construída por tracejamentos ritmados e contínuos na região do tórax e braços, com marcações de pontilhamentos grossos na coloração preta oriunda do jenipapo, em referência ao padrão estético da pelagem do animal.

Figura 3 - Pintura Corporal *Meko* / Inceri Surui

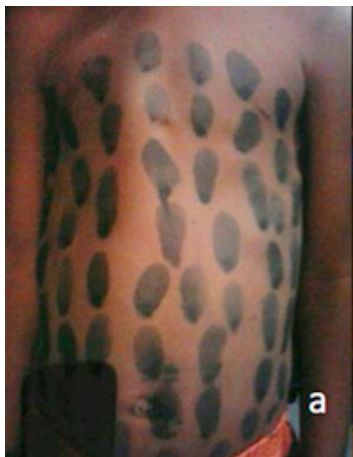


Foto: Gamalono Surui (extraído de Mattos e Ferreira Neto (2019, p. 155)).

Vale lembrar que Ailton Krenak (2019) afirma que a natureza é a resposta e o guia, é a ontologia primordial e essência dos povos originários e, nesse sentido, os elementos da floresta, para muitos povos indígenas, se configuram como parte de suas famílias. Assim, o grafismo, a apropriação das formas, cores e geometrias provenientes da natureza, quando dispostas nos corpos, oferecem proteção além da humana, pois, para além das geometrias, incorporam-se os atributos do agente natural figurado, como a força, mansidão, capacidade predatória, resistência e esperteza, por exemplo.

Referindo-se a *Meko*, uma vez o indivíduo trajado das geometrias da pele da onça, abandona o humano e passa a agir como um ser feroz, protetor, e que impõe temor a todos os homens. Nesse aspecto, o grafismo não somente se estabelece como agente estético ou material de uma etnia, ele desempenha o papel de mediador, passando a carregar a “persona” (termo oriundo da cultura não indígena) do animal.

É importante perceber a simbologia contida nos traços, nas pinturas, e até mesmo na tinta, e como a arte indígena se tornou uma forma complexa e delicada de manifestação, vivência e comunicação, pois se estabelece em um sistema de rememoração e conversação cosmológica com os ancestrais, os outros-que-humanos e as experiências envolvidas, o que abarca desde o entrelace da pintura com a narrativa oral, até o processo de extração dos materiais e elementos para a produção da tintura, além da aplicação e construção dos traçados da pintura. Assim, o percurso que envolve todas as etapas de criação/produção artística contém diferentes sistemas de comunicação e expressa artisticamente alguns dos aspectos culturais do povo em questão.

Magda Dourado Pucci (2008) aponta que é de extrema importância frisar que, para os Paiter Suruí, as narrativas orais não são recreativas ou algo do tipo, mas sim ferramentas para a manutenção e preservação de sua cultura e forma de transmissão de conhecimentos. Compartilhadas por meio da oralidade, possibilitam que as diversas gerações aprendam sobre seu povo e tornem vivo o compartilhamento, mantendo presentes seus rituais e a cosmologia que os sustentam. De modo semelhante atuam os grafismos, em sua linguagem não verbal transmitem conhecimentos e trabalham a favor da memória cultural.

### “Meko, a Onça” nas narrativas

A aproximação aos textos dos Paiter Suruí será realizada a partir de três narrativas selecionadas do livro *Histórias do começo e do fim do mundo. O contato do povo Paiter Suruí* (SURUÍ, 2016) em que *Meko*, a Onça, surge como personagem relevante, elucidando sua imponência pautada nos signos que são construídos ao seu redor<sup>2</sup>, em sua correlação mítico-espiritual com o animal onça (jaguar) e como aparece na pintura corporal, com seus traçados marcados nos corpos. Destacam-se na sequência os principais momentos narrativos em que *Meko* surge, e abre-se, então, a discussão em torno de sua figura.

A primeira narrativa, “História da captura dos ossos”, é contada por Ākaman Suruí e Āserê Suruí (2016). Nela consta o momento em que ocorre a criação do mundo para os Paiter Suruí, em que *Meko* é um dos personagens centrais da história. Os narradores discorrem sobre o fato de *Meko* ter devorado toda a humanidade e guardado seus ossos em suas cabanas/malocas; segundo a narrativa, em continuidade, *Palob* (Deus) mandou o veado *Itchiab* buscar os ossos guardados na aldeia da *Meko*, onde havia muitas outras onças. Ainda que tomado pelo medo, o veado obedece, mas antes *Palob* besuntou seu corpo com um veneno amargo, para que, caso as onças tentassem devorá-lo, provassem apenas um gosto ruim. A narrativa demonstra que a medida de prevenção foi exitosa até certo ponto, então o veado pegou os ossos da gente devorada e voltou até *Palob* que, a partir dos ossos, recriou a humanidade.

Nas palavras da narrativa escrita encontra-se a explicação da origem dos seres: “[a]gora compreendo que quando *Palob*, em pensamento, con-

---

<sup>2</sup> Há um detalhe importante a perceber nessas narrativas, que é comum aos mitos sobre as onças: o fato de que as onças são predadoras perigosas, mas não muito inteligentes, e tudo começa com episódios em que as onças estão na origem (do fogo, por exemplo, como vemos entre os Suruí) e são enganadas. Há aqui um comentário importante, que sugere que o perigo representado pelas onças, hoje, decorre da vingança pela traição realizada no passado, nos tempos de antigamente. Isso, talvez, torne as onças atuais muito diferentes das onças míticas, já que as atuais foram, por seu próprio equívoco, condenadas a uma vida não humana miserável: comer carne crua, comer solitariamente, ambas práticas asociais, não humanas! Contrariamente, o fogo possibilita a condição dos humanos! Vários desses mitos aqui têm correlatos muito semelhantes em outros povos, como entre os Guarani (onças que adotam crianças) e mesmo os Gê (roubo do fogo da onça); ver, a respeito, Lévi-Strauss (2004).

voca os veados, é aquele o momento de sua criação, porque, se não fosse assim, as onças que comeram todos os humanos já os teriam comido também” (ĜAKAMAN SURUÍ; ĜASERÊ SURUÍ, 2016, p. 23). Isto é, o narrador pontua que, no instante em que *Palob* entoa ou aponta, ele dá vida, então, aos seres, que passam a existir; logo, o veado materializa-se nesse momento da história que trata de sua criação, por assim dizer, pois se os veados existissem antes, *Meko* os teria devorado também.

A passagem da narrativa que conta como o veado conseguiu roubar os ossos que estavam em poder das onças vale ser transcrita na íntegra, para que o leitor sinta o sabor dos diálogos que se repetem com pequenas variações:

Contam que o veado chegou andando, aproximou-se das onças que estavam se aquecendo perto do fogo. Então as onças correram dando esturros: – Rí, Rí, Rí! Deixe-nos comer você! – disseram elas. – Pois não, eis-me aqui! – contam que assim ele disse para elas. – Pois é, vamos comer você! – Mas tem um, porém – disse o veado campeiro –, eu não sirvo para ser comido. Vocês podem provar, podem lamber aqui. Então o lamberam. – Nossa! Você não serve para ser alimento! – contam que assim disseram para ele, depois de provar seu corpo com uma lambida. – Pois, bem. Você deve vir deitar-se aqui na rede. Contam que, então, o colocaram na sua rede, no fundo da casa, vigiando seus movimentos. A casa estava toda lotada, tinha rede por todos os lugares, da mesma forma que também tinha ossos. Ossos pendurados dentro da casa e lá fora. Eram muitos ossos, de vários povos. Ossos até dos Kalerey, Agoiey, povos que já foram extintos. Então, lá dentro da casa, quando já estavam deitados, as onças continuaram dizendo que queriam comê-lo. – Deixe-nos comer você! – Não, não sirvo de alimento. Ninguém consegue me comer. Você pode experimentar, lambe aqui – disse ele. Ele, o veado campeiro, já tinha deixado que o lambessem para sentirem o gosto amargo. Contam que diziam as onças para ele: – Deixe que pelo menos comamos o seu olho! – Não sou comestível. Lambiam e diziam: – Nossa! Como você poder ser assim? – Sim! – disse ele. – É isso que estou querendo dizer a vocês. Eu não sirvo para ser comido. – Então, deixe-nos comer pelo menos o seu ânus. – Podem lamber, vejam, eu não sirvo de alimento! – Nossa! Que desperdício! As onças cochichavam: – Como podemos fazer para comê-lo? Ele, o veado, estava preocupado, esperando a hora de ser avisado. Eles, as onças, já haviam tentado comê-lo de todas as formas. Até o cérebro dele elas pediram para comer e ele dizia que era mais amargo ainda. – Entendemos! – disseram para ele. – Mas podemos comer você assim mesmo (ĜAKAMAN SURUÍ; ĜASERÊ SURUÍ, 2016, p. 23).

Coberto pela substância amarga que *Palob* espalhou por todo seu corpo, o veado defende-se verbalmente das onças por algum tempo. A insistência das onças, no entanto, ou sua teimosia, levam-nas, ao que indica a transcrição da passagem textual, à constatação de que poderão comer o veado independentemente de seu gosto amargo.

Desse modo, o texto demonstra ao leitor outra faceta do comportamento das onças, como seres persistentes, talvez incansáveis até, e na sequência a narrativa revelará o que acontece ao veado, diante de onças decididas a devorá-lo:

Contam que ele arrumou a perna para fora da rede, pronto para se levantar, e junto as onças também se arrumaram. Então ele se deitou de novo, mas a perna ficou no jeito de fugir. Ele se ergueu e as onças também se ergueram. Então, deitou-se novamente, esperando o momento de ser avisado. Foi quando... Zum, zum, zum! Era o sinal da abelha, era o momento de agir. E, de onde estava deitado, ele saltou bem alto, por cima das onças, e de salto em salto ele foi pegando os ossos. Contam que assim ficavam os ossos: ali ossos do clã Ġapġir, aqui ossos do clã Ġameb, aqui ossos do clã Makor e assim seguidos de outros ossos. Então ele pegou. Primeiro, pegou os ossos dos Ġapġir, depois dos Ġameb e depois dos Makor, e assim saiu puxando os ossos, de muitos outros povos, até de Kabaney, os brancos, ele pegou. As onças, esturrando, diziam: – Rí, rí, rí. É isso que ele estava planejando! (ĠAKAMAN SURUÍ; ĠASERÊ SURUÍ 2016, p. 24).

Note-se acima que o veado é revelado como esperto e ágil, ao passo que as onças perdem para ele em sagacidade. Outro ponto interessante é o fato de as onças guardarem os ossos em suas moradas, organizados de acordo com agrupamentos de membros do mesmo clã. A reprodução, pela disposição dos ossos, da distribuição social do povo por clãs parece funcionar como uma espécie de lembrança da vitória de *Meko*, sobre todos os clãs e respectivos povos. A posse dos ossos faz com que *Meko* tenha imponência frente à humanidade, mas sua vitória será descontinuada. O veado vence *Meko*, a caça suplanta o caçador. A partir do momento em que os ossos são recuperados e entregues a *Palob*, o ciclo de criações se inicia, como já mencionado. Trata-se de um novo começo para a humanidade, trazendo assim os Paiter de volta à vida.

Dando continuidade, a segunda narrativa, “História do roubo do fogo” (ĠAKAMAN SURUÍ, 2016, p. 69-71), também tem a onça como protagonista e é narrada apenas por Ġakaman Suruí. Nessa história, o narrador conta como os Suruí conseguiram o fogo.

*Palob*, depois de soprar a vida sobre os ossos, quando os Suruí já estavam vivendo e os homens ainda não possuíam o fogo, mandou *Orowáhb*

roubar o fogo das onças. *Palob* besuntou o pássaro com veneno e recomendou que ele dissesse às onças que estava doente e que não servia para ser comida. Assim, sentado perto do fogo por recomendação das próprias onças, *Orowáhb* falou de seu estado de saúde a elas e aproximou sua cauda da fogueira, o que lhe permitiu roubar o fogo levando-o em suas penas até *Palob* que, em seguida, passou-o para os homens. Leia-se a passagem diretamente na narrativa:

– Estou com saudades dos meus pais, dos meus antepassados, e isso está me deixando com febre. Contam que as onças, ouvindo o que ele dizia, falavam assim: – Deixe-nos comer você. – Não, não sirvo para ser comida. Podem me lambem aqui para sentir. Assim faziam as onças, lambiam o *Orowáhb*. – Nossa! O que aconteceu com você? Que desperdício! – Não sei – dizia ele. – Será que pelo menos o seu olho podemos comer? – diziam para ele. – Será que o seu cérebro podemos comer? – Não, eu sou todo amargo assim mesmo – dizia para as onças. Contam que foi assim que o *Orowáhb*, que estava com as penas grandes, colocou a pena no fogo. Foi quando alguém disse para ele: – Amigo, você está queimando, sua pena está queimando! Quando a onça falava, *Orowáhb* tirava a pena dele do fogo. Contam que logo em seguida ele fazia novamente, colocava a pena de novo no fogo. – Você está queimando sua pena, amigo! – diziam para ele. Foi quando a pena de seu rabo pegou fogo de verdade, antes que as onças percebessem. Quando sua pena pegou fogo, ele saiu voando (*ĜAKAMAN SURUÍ*, 2016, p. 69).

Os diálogos da primeira narrativa, entre as onças e o veado, acontecem agora entre o pássaro e as onças, e elas são enganadas, desta vez por um pássaro que lhes rouba o fogo, e que usa do mesmo artifício: o de besuntar o corpo com veneno para torná-lo desagradável ao paladar. As onças novamente surgem como seres passíveis de serem enganados, agora dado o fingimento do pássaro e sua fuga aérea, a qual as onças, terrestres que são, não têm como evitar.

O que se encontra na sequência narrativa é o percurso feito por *Orowáhb* até entregar o fogo a *Palob*, o que explica as qualidades de algumas árvores e a origem do fogo entre os humanos:

Contam que ele pousou primeiro no *noah papi*, o urucum do rio. Depois, contam que ele pousou no *aber*, na árvore do Breu e pousou no *toubaray*. E então ele chegou até *Palob*. Contam que ele se apresentou, entregando o fogo. –Você fez muito bem! Era isso que eu estava querendo! – *Palob* disse para *Orowáhb*. Foi assim que viemos a ter o fogo, assim contam as pessoas. Assim *Palob* tomou o fogo das onças para os seus filhos, fortalecendo seus filhos. E assim distribuiu o fogo. Por isso o

urucum tem fogo, *aber* tem fogo e também o *toubaray*. Contam que as onças foram embora porque não tinham mais o fogo. Depois disso Palob também fez muitas outras coisas para o futuro dos seus filhos! (ĜAKAMAN SURUÍ, 2016, p.69).

O fogo, uma das tecnologias vitais para a humanidade como um todo, surge como motivo central da narrativa. *Meko*, mais uma vez, apresenta-se como um obstáculo, algo além do que os demais poderiam combater, ou seja, uma figura poderosa e temida, mas que, curiosamente, é vítima de estratégias e trapaças. O fogo, elemento em torno do qual se desenrola a narrativa, evidencia sua relevância para a subsistência da humanidade, seja por sua contribuição na preparação dos alimentos, ou pelo aquecimento e proteção que proporciona aos seres humanos. *Meko* mais uma vez tenta devorar o personagem principal, o pássaro *Orowáhb*, e surge o diálogo que contorna a problemática: a declaração mentirosa do pássaro, afirmando que está doente, o que o protege de ser devorado pelas onças. Mesmo com todas suas investidas, a enfermidade falseada o manteria seguro até cumprir seu objetivo: roubar o fogo para todas as sociedades humanas.

E, por fim, temos a terceira narrativa, intitulada *História de duas mulheres* (ĜAKAMAN SURUÍ; ĜATHAG SURUÍ, 2016, p. 179-192). Nela, a onça novamente mantém-se como figura central, desta vez narrada por Ĝakaman Suruí e Ĝathag Suruí. A história discorre sobre duas moças irmãs, *Sansam* e *Kabeud*, que não possuíam mãe pois foram geradas da relação sexual entre seu pai, uma árvore e uma cabaça. O pai e a avó criaram as duas irmãs até que cresceram e partiram em busca de namorados. Namoraram vários homens, mas nenhum desses namoros alcançou êxito. Por fim, resolveram namorar *Meko* e foram morar com a mãe do namorado, *Mekopitxay*<sup>3</sup>. A mulher as tratava muito bem e não as enganava. As duas tiveram filhos, e um dia, quando *Meko* não estava em casa, *Mekopitxay* comeu *Kabeud*, uma das irmãs. *Sansam* contou aos filhos o ocorrido e eles juraram matar a avó. Tentaram de inúmeras formas, até que a jogaram dentro do fogo e conseguiram, desse modo, levá-la à morte. Em seguida, os filhos subiram pelo cipó que se ligava ao céu e levaram *Sansam* junto, cortando a corda tão logo elevaram-se. De acordo com a narrativa:

E lá se foram as duas tirar lenha. Quando chegaram na mata, *Mekopitxay* pisou num espinho e disse para *Kabeud*: – Ai! Tem um espinho no meu pé! Tire o espinho de mim! E, virando a bunda para o lado de *Kabeud*, esticou a perna, mostrando o pé em que estava o espinho. *Kabeud* cutucava, tentando tirar o espinho e, com a dor, a onça peidou. Pum! – KAKAKAKAKA!

<sup>3</sup> *Mekopitxay* é vocábulo formado por *meko*, que quer dizer onça e *pitxay*, cujo significado é resistente, flexível (ĜAKAMAN SURUÍ; ĜATHAG SURUÍ, 2016)

– riu Kabeud. – Não ria de mim, não – disse ela. – Tire o espinho. E pum! Peidou de novo. – KAKAKAKAKA! – ria Kabeud. – Estou ordenando, não ria de mim. Vou comer você, se continuar rindo de mim! – dizia *Mekopitxay*. E pum! Peidou novamente. – KAKAKAKAKAKA! – ria Kabeud. Foi quando a onça disse, mais uma vez: – Já ordenei que não risse de mim! Eu avisei que ia comer você! E a golpeou com uma mordida no pescoço. Contam que assim *Mekopitxay* a comeu, comeu, comeu, durante o dia todo. Ela era onça em forma de ser humano (ĠAKAMAN SURUÍ; ĠATHAG SURUÍ, 2016, p. 187).

No excerto acima, o temperamento de *Mekopitxay* acentua sua localização hierárquica social nesse meio em que está inserida. Ela, primeiramente, exige certa compostura e respeito por parte de sua nora *Kabeud*. Não sendo ouvida ao emitir uma proibição, segue-se a devoração, que exprime uma demonstração ou materialização do poder e domínio de *Mekopitxay*, além de sua voracidade.

Estabelece-se, desse modo, uma das primeiras intersecções com as duas histórias anteriores, em que *Meko* é apresentada de modo poderoso; isso ocorre em parte de ambas as narrativas. Mas, diferente das histórias do veado e do pássaro, *Meko* não será ludibriada e nem vítima de falsos estratagemas. A narrativa revela:

O menino, filho da onça com Kabeud, logo se transformou num rapaz. O pai estava longe caçando, e Sansam disse a ele: – *Mekopitxay* comeu a sua mãe. Você deve se vingar. Ele foi e preparou *yah iter*, a flecha verdadeira, feita para a guerra, para matar. E foi vigiar a avó. Quando *Mekopitxay* estava sentada, ele atirou a flecha nas costas dela. A flecha bateu na onça e caiu. Ele atirou novamente e a flecha de novo caiu. – Uuiiu! Estou levando picada de muriçoca! – dizia ela. – Ah! Mãe, minha flecha não penetra nela! – reclamava o rapaz para Sansam, que ele chamava de mãe. – Você tem que matá-la. – Sim! Vou cortar árvore de tucumã e derrubar em cima dela – dizia ele, e assim fez. – Sente-se aqui, avó! – disse ele para *Mekopitxay*. Foi e cortou a árvore de tucumã para que caísse em cima dela. Mas a árvore bateu e pulou. Planejou cortar outra palmeira para que também caísse em cima dela. Cortou a palmeira, a palmeira caiu em cima dela e nada aconteceu. – O que posso fazer, mãe? Nada consegue ferir minha avó – ele falava. Decidiu ir caçar tatu, foi e matou um tatu. Decidiu fazer um moqueado de gordura do tatu, fez o embrulho muito malfeito e pediu: – Avó, asse isso para nós. E quando ela virou o moqueado, o embrulho que era malfeito se desfez e o líquido da gordura espirrou nela. – Ui! Me queimei com a caça do filho daquela que foi meu alimento! – disse ela. Ao ouvir o que a avó-onça dizia, ele ficou



com muito ódio. Então pensou, pensou e planejou: – Vou quebrar a cabeça dela com o machado. E assim fez. Amolou bem o machado e quando ela estava sentada de cabeça baixa veio por trás e a golpeou. Toou! Mas nada aconteceu, o machado saltou da mão dele. – Uiuu! – disse ela. Que coceira gostosa. Um mosquito me ferrou. – Desisto! – disse ele. – Não consigo matá-la (ĠAKAMAN; ĠATHAG SURUÍ, 2016, p. 189).

Neste ponto, a etimologia de *Mekopitxa* é reforçada, quando ocorrem as inúmeras tentativas do filho de *Kabeud* em matar sua avó. A narrativa apresenta sua pele como impenetrável, com se portasse uma espécie de blindagem corporal; mesmo após repetidas tentativas de matá-la por parte do menino, com a *Yah Iter*, ou com a árvore do tucumã – vegetal de importância para os Suruí<sup>4</sup> – e, por fim, com o machado, nada acontece, a onça segue ilesa.

Percebe-se, ainda, um outro aspecto, muito importante quando se trata de ler mitos escritos: o fato de que tais narrativas mantêm uma conversação entre o campo cosmológico e as vivências sociais cotidianas da comunidade. É o que se depreende do trecho abaixo transcrito, quando há menção à prática da coivara:

Então Sansam lembrou-se do dia em que ela teve medo do fogo! Lembrou e sugeriu ao filho que experimentasse matá-la com o fogo. E assim ele fez. Convidou-a para fazer coivara no pátio, e então começaram a limpar e a queimar. Quando a *Mekopitxay* veio com alguns galhos para jogar na fogueira, ele não perdeu a oportunidade, veio por trs e a empurrou na fogueira. Tchum! Dessa vez o plano deu certo e ela se queimou. Contam que ela ficou toda carbonizada. O fogo queimou o que era resistente a tudo, até ao machado. O rapaz foi correndo avisar sua mãe: – Consegui! Consegui matar a *Mekopitxay*! – Então devemos fugir! Já é tempo de o filho dela chegar – disse Sansam. – Calma! – disse ele. – Eu vou provocar os Goanei, os espíritos das guas (ĠAKAMAN; ĠATHAG SURUÍ, 2016, p. 190).

Nesse momento da narrativa ocorre o início e o desfecho da problemática que envolve *Mekopitxay*. No que diz respeito às relações entre as narrativas, percebe-se que a onça, seja *Mekopitxay* ou *Meko*<sup>5</sup>, surge nas narrativas representando tanto o ser mítico quanto sua correlação com a natureza identificada na materialização de sua força como animal onça, ápice de cadeia alimentar. E, ao mesmo tempo e contrariamente, também, nas três narrativas ela é vítima de um personagem que a engana.

4 Sobre essa informação, ver Ferreira Neto (2018, p. 81-82).

5 "*Meko*, a Onça", aparece em outras narrativas do povo Paiter Suruí, como a narrativa coletada/registada pela antropóloga Betty Mindlin, disponibilizada em sua transcrição intitulada "O Sapo", inserida na obra *Nós Paiter os Suruí de Rondônia* (MINDLIN, 1985).

A imponência do felino frente a todos os seres na floresta/natureza é comum às três narrativas. As onças seguem para um distanciamento, em que passam a coexistir apenas entre si, mas sem que percam sua relevância e seus poderes. Elas devastam, matam, comem e dominam, nos mitos de origem, as ciências e tecnologias sociais, como a fala, o diálogo e o manejo do fogo, algo que pode ser reconhecido nas narrativas. Na estrutura da narrativa dos dois primeiros contos, *Meko* está ligada, por exemplo, ao extermínio, e também ao ressurgimento, da vida e dos homens, quando os ossos e o fogo lhes são roubados. Aqui perseguimos, ainda que de modo não exaustivo, a hipótese de que, provavelmente, será possível afirmar que as pinturas, na materialização do signo representado pelas “manchas pontilhadas” que buscam espelhar-se nas marcações da pelagem do animal onça, e que também se ligam à sua força física, estão em diálogo com as narrativas.

Nesse sentido, pintura e narrativa são pensadas, igualmente, como veículos da história de origem que, cada uma a seu modo, conta e reconta com signos próprios; e como partilha de qualidades e comportamento. Aquele que recebe, em seu corpo, a pintura, vivenciará o protagonismo de *Meko* em si mesmo, e se também for receptor das narrativas, vislumbrará o modo como a figura mítica é evocada. Poderá ler o animal ao mesmo tempo, por certo, na pintura e na narrativa, portanto.

Pintura e narrativa se expressam como ecos de um saber especialmente relativo ao agente *Meko*. As pintas grossas de *Meko* no dorso humano, os traços e pontos que figuram a onça *Meko* ou *Mekopitxay*, pintados na pele, são provas de que as onças permanecem vivas, exercendo um papel relativo à origem da humanidade, ao fato de a humanidade passar a possuir o fogo, e uma função social, de proteção ou temor. Ter o corpo parcialmente coberto pelas pintas de onça não equivale a representar a onça, e sim a evocar sua presença. O grafismo é compartilhado pelo corpo humano e o corpo animal, não à toa *Meko* surge também humana, dona do fogo; além de sua força pulsar nas narrativas orais e escritas do povo Paiter Suruí.

### Considerações finais

Os estudos das narrativas e pinturas corporais indígenas são de extrema importância e fornecem uma contribuição significativa para toda a sociedade brasileira, no sentido da preservação e agregação de valores socioculturais à formação de um País multicultural, fazendo com que o nosso mapa sociocultural seja cada vez mais completo e inclusivo. As pesquisas em torno das narrativas possibilitam, também, que esse material seja cada vez mais aceito nos meios educacionais e culturais, a partir do reconhecimento de seu valor, de sua beleza, de sua eficácia. E do que pode nos dar a conhecer sobre a “natureza” e sobre os seres outros-que-humanos com os quais as sociedades humanas compartilham seus mundos. Olhar, assim,

simultaneamente para os grafismos e para as narrativas míticas permite reconhecer de modo claro esses mundos sociais humanos e não humanos que estão firmemente entrelaçados.

As pinturas corporais e as narrativas orais indígenas possuem uma relação mútua, sem que se possa saber com exatidão qual antecede a outra. As narrações, os traços e as cores capturaram as partículas constituintes da origem da humanidade de acordo com a cosmovisão do povo Paiter Suruí, presente nas narrativas, mas também expressas, comunicadas e vividas na pintura corporal tanto cotidiana quanto ritual. A leitura em paralelo, e de modo simultâneo, do grafismo e dos textos, assim, pode produzir renovadas interpretações de ambas as práticas, que, assim, iluminam-se mutuamente.

A cosmovisão, por sua vez, concretiza-se na interação social, no transporte e repasse de conhecimentos e vivências entre os membros da etnia. A lealdade para com a tradição é testemunho da resiliência e do patrimônio intergeracional dos povos. Como parte importante do processo cultural, os grafos indígenas presentes na pintura corporal, assim como as narrativas, não possuem apenas o que a cultura ocidental denomina valor estético, carregam uma estética, sim, mas trata-se de uma estética que se conjuga aos sentidos sociais que pulsam desde a origem do mundo e da humanidade. Estética outra, em que os outros-que-humanos partilham a cena de origem com o humano, pois também, como já é amplamente sabido, são sujeitos.

Ressaltam-se a importância e a necessidade de que, cada vez mais, as produções de pesquisa com temática em torno das populações originárias tenham autoria dos povos indígenas que, desse modo, podem se auto-representar e se autoconduzir como protagonistas e autores de suas próprias vivências e narrativas. Aos não indígenas leitores e apreciadores das artes indígenas, reserva-se a tarefa urgente de propagação e sistemático reconhecimento de tais experiências, com o respeito que merecem como produções singulares da diversidade humana.

## Referências

ALTINI, Emília; BAVARESCO, Volmir. Povos indígenas isolados ameaçados pelos grandes projetos em Rondônia. In: LOEBENS, G.; NEVES, L. (orgs.) *Povos indígenas isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência*. Manaus: EDUA/CIMI, 2011. p. 87-98.

AMARAL, Nair Ferreira Gurgel do. Processos migratórios em Rondônia. *Linha d'Água*, v. 25, n. 1, p. 87-107, 2012.

BASSI JÚNIOR, Flávio. *Entresaberes: modos de conhecer paiter e suas transformações*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/>

disponiveis/8/8134/tde-26022019-134034/publico/2018\_FlavioBassiJunior\_VCorr.pdf Acesso em: 09 set. 2022.

BICALHO, Poliene Soares dos S. Se pinta e se veste: a segunda pele indígena. *Dobras*, Anápolis, v. 11, n. 23, 2018. Disponível em: <https://dobras.emnuvens.com.br/dobras/article/view/712>

CARDOZO, Ivaneide Bandeira. *Códigos e Normas Paiter Suruí*. Porto Velho/RO: Edufro, 2014.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

FERREIRA NETO, Antonio. *Ensino e aprendizagem da matemática na educação escolar indígena Paiter Suruí*. 2018. Tese (Doutorado em Educação em Ciências e Matemática) – Rede Amazônica de Educação em Ciências e Matemática, Universidade Federal do Mato Grosso, Cacoal-RO, 2018.

ĜAKAMAN SURUÍ; ĜASERÊ SURUÍ. História da captura dos ossos. In: SURUÍ, Gãami Anine et al. *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*. Tradução de Gaami Anine Suruí e Naraykosar Júlio Suruí. São Paulo: Ikorê, 2016. Disponível em: <http://ikore.com.br/publicacoes/historias-do-comeco-e-do-fim-do-mundo-2/>

ĜAKAMAN SURUÍ; ĜATHAG SURUÍ. História de duas mulheres. In: SURUÍ, Gãami Anine et al. *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*. Tradução de Gaami Anine Suruí e Naraykosar Júlio Suruí. São Paulo: Ikorê, 2016. Disponível em: <http://ikore.com.br/publicacoes/historias-do-comeco-e-do-fim-do-mundo-2/>

ĜAKAMAN SURUÍ. História do roubo do fogo. In: SURUÍ, Gãami Anine et al. *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*. Tradução de Gaami Anine Suruí e Naraykosar Júlio Suruí. São Paulo: Ikorê, 2016. Disponível em: <http://ikore.com.br/publicacoes/historias-do-comeco-e-do-fim-do-mundo-2/>

GAMALONÔ, SURUÍ. *A educação indígena na educação escolar indígena por meio de projetos*. Dissertação (Mestrado em Educação Agrícola) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2018.

GASODÁ GĂMEB PAITER SURUI. *Pintura Corporal Indígena Paiter de Rondônia*. 2010. Blog do autor. Disponível em: <https://gasodasurui.blogspot.com/2010/11/pintura-corporal-indigena-paiter-de.html>

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Índios no Brasil*. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

ITEOR SURUÍ, Tiago. *Descrevendo a língua dos Paiter Ej (Suruí de Rondônia): contribuições de um falante nativo*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – PPGL, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Instituto de Letras, Universidade de Brasília, 2020.

KANINDÉ - Associação de Defesa Etnoambiental, Organização Metareilá do Povo Indígena Paiter & Betty Mindlin. *Suruí Paiter*. 2021. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Suruí\\_Paiter](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Suruí_Paiter). Acesso em: 11 jul. 2022.

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

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Antropologia estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LOPES DE CARVALHO, Francismar. *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul* (segunda metade do século XVIII). São Paulo: Alameda, 2014.

MACIEL, Adriana Eduardo; SILVA, Edna Maria de Arruda. *Grafismo, comunicação e arte: um paralelo do grafismo indígena e a pichação como manifestação sociocultural*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso – TCC (Licenciatura em Artes visuais) – Centro Universitário Ítalo Brasileiro, São Paulo, 2017.

MATTOS, José Roberto Linhares de; FERREIRA NETO, Antonio. *Etnomatemática e educação escolar indígena Paiter Suruí*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2019.

MAYBURY-LEWIS, Davis (org.). *In the path of polonoroeste: endangered peoples of western Brazil*. Cambridge: Cultural Survival, 1981.

MEIRELES, Denise Maldí. *Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes, 1989.

MINDLIN, Betty. *Índios e grandes projetos econômicos, um exemplo: o programa polonoroeste* (Mato Grosso e Rondônia, 1982-87). São Paulo: I.A.M.Á., 1988.

MINDLIN, Betty. *Nós Paiter: Os Suruí de Rondônia*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PACHECO, Joice Oliveira. *Identidade cultural e alteridade: problematizações necessárias*. SPATARCUS, Santa Cruz Do Sul, S/D.

PUCCI, Magda. *Dourado. A arte oral: Paiter Suruí de Rondônia*. Dissertação Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

SURUÍ, Gãami Anine et al. *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*. Tradução de Gaami Anine Suruí e Naraykosar Júlio Suruí. São Paulo: Ikorê, 2016.

SODRÉ, Muniz. *Best-Seller: a Literatura de Mercado*. São Paulo: Ática, 1988. Série Princípios.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna*. Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 2009.

VIDAL, Lux. *Grafismo Indígena*. Estudos de Antropologia Estética. 2. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.



## CAPÍTULO 6

# “OS GÊMEOS ENCANTADOS”, DE YÊDDA BORZACOV, E A DUALIDADE DO ESPAÇO AMAZÔNICO

Leonardo Júlio Ardaia

### Introdução

A invasão europeia ao território que posteriormente foi denominado “Novo Mundo”, entre os séculos XV e XVI, ocasionou um verdadeiro embate de visões de mundo entre os europeus que viajavam pelo território e os povos que ali habitavam há milhares de anos. No espaço geográfico atualmente conhecido como Amazônia, esse embate ocorreu em níveis além do político e social, tendo a natureza do território agido profundamente sobre os invasores, que julgavam estar diante de lugares míticos e religiosos<sup>1</sup>.

O confronto dessas visões de mundo, dos europeus e dos povos que habitavam a Amazônia, ocasionou, entre os descendentes de ambos, uma nova forma de ver o mundo, pensar e viver. Ao longo dos anos, esse novo pensar foi sedimentando-se no pensamento daqueles que ali viveram e viriam a habitar, constituindo o que hoje pode ser denominado como imaginário amazônico.

Muito embora o choque entre a visão europeia e a visão dos povos autóctones – que habitaram e habitam a região – tenha promovido a faísca para a existência de outros modos de ser, o imaginário amazônico que lhes acompanha passa a constituir-se como autônomo de ambas as visões, ainda que as influências sejam perceptíveis. Assim, os seres humanos e não-humanos, os contextos sociais, os espaços campestres e urbanos, passam a ser pensados a partir de um modo de vida único e em constante contato com a natureza, de onde continuamente, ao longo do tempo, se desdobram novas narrativas, modos de viver, práticas e cosmologias.

---

<sup>1</sup> A esse respeito há extensa bibliografia, por ora citamos apenas a obra *Visão do Paraíso*, de Sérgio Buarque de Holanda (2000), amplamente conhecida.



Observa-se facilmente que na atualidade os espaços em que se desdobra esse novo modo de viver continua sendo atacado constantemente, pelo chamado desenvolvimento e as políticas predatórias que perseguem fontes de riqueza intocadas a serem exploradas. Essa busca por riqueza contamina o pensamento e o agir políticos, semelhante aos europeus dos séculos passados, e agora os diferentes povos que habitam o território chamado Brasil permanecem evidente ou sub-repticiamente em dissenso. E os humanos e não-humanos que vivem na Amazônia participam mais uma vez, de ambos os lados, do conflito epistemológico, político e social.

Na literatura não é diferente. As expressões literárias da Amazônia, de maneira geral, possuem aspectos relevantes para compreensão do referido embate. Textos literários do século XX, de registro ficcional, histórico ou memorialístico, permitem entrever o conflito, como, por exemplo, *Mad Maria*, de Marcio Souza (2005); *Um velho que lia romances de amor*, de Luis Sepúlveda (1993), *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais*, de Thomas Whiffen (2019), ou *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015).

Nesse sentido, no território denominado Rondônia, parte da Amazônia brasileira, a literatura que se produz ora age como fonte de preservação dos espaços vinculados ao novo modo de ser, viver e pensar, ora parece aproximar-se das lógicas do desenvolvimento. A literatura de ficção rondoniense está inserida em um tipo de espaço esfumado que se situa no mesmo local que, anteriormente, definia a linha divisória de visões tão diversas, e que está agora diluída. Espaço esfumado é um conceito cunhado por João de Jesus Paes Loureiro, que pode ser compreendido como um:

elemento que estabelece uma divisão imprecisa e sem delimitações, à semelhança do que ocorre no encontro das águas de cores diferentes, de certos rios amazônicos, como as águas cremes do Amazonas com as águas negras do rio Negro; ou as cremes do Amazonas com as águas verdes do rio Tapajós; e outros (LOUREIRO, 2016, p. 128).

O que aponta para determinada indistinção entre o real e o não real, ou, ainda, uma indefinição de fronteiras, como são indefinidas as cores da água no encontro de rios que não possuem a mesma tonalidade.

Este trabalho busca investigar a narrativa *Os gêmeos encantados*, de Yêdda Pinheiro Borzacov (2002),<sup>2</sup> a partir da constatação da presença do espaço esfumado que, como os rios de cores diferentes, atesta a vizinhança de mito e realidade na Amazônia e do visível e do invisível amazônicos,

---

2 Historiadora e escritora nascida em 1939, na cidade de Porto Velho; foi membro e presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Rondônia, membro da Academia de Letras de Rondônia e da Academia de História Militar “Forte Príncipe da Beira”. Alguns títulos da autora: *Porto Velho: 100 Anos de História 1907-2007*, *Rondônia Cabocla e Estrada de Ferro Madeira Mamoré*.

para, em última instância, refletir sobre as relações entre humanos e não humanos, entre natureza e cultura; além de tangenciar outros temas presentes na narrativa e sua importância para o pensamento amazônico.

Para iniciar a investigação, recorrem-se às investigações de Ardaia (2022) sobre um conjunto de textos de ficção rondoniense, que se beneficiam do espaço esfumado nas relações entre o sólito e o insólito, entre o visível e o invisível, assim como à narrativa de Borzacov que apresenta o espaço esfumado na relação entre o real e o mito. Em seguida, como há reflexões da memória em destaque na narrativa, elas serão abordadas partindo do estudo de Gagnebin (2006); a proximidade entre mito e religião na Amazônia, por sua vez, será tratada a partir dos estudos de Galvão (1976); e os aspectos do medo na narrativa, com o trabalho de Delumeau (2009). Na sequência, a narrativa será relacionada com outras semelhantes, que partilham elementos comuns que mutuamente se atravessam, como as lendas colhidas por Cascudo (2000) e o poema de Bopp (2016). Assim, será possível discutir como se dão as relações entre humanos e não humanos na narrativa, e a falsa ideia de natureza autêntica, desconstruída pelo ecocrítico Greg Garrard (2006).

### Dando passagem para a imensa serpente

Em *Entre-Mundos: os seres que transitam entre o visível e o invisível na ficção rondoniense*, de Ardaia (2022), a partir das reflexões de García (2007) e Paes Loureiro (2015), Ardaia (2022, p. 96) propõe a investigação das narrativas de ficção rondoniense em que estão presentes seres não-humanos que transitam entre o mundo visível e o mundo invisível a partir de uma perspectiva do insólito literário amazônico, ou seja, uma perspectiva literária em que os eventos insólitos estariam inscritos em um espaço esfumado no qual realidade e imaginário aparecessem imbricados, mas distinguíveis (ARDAIA, 2022).

Essa perspectiva permite investigar as narrativas de ficção rondoniense como integrantes de um imaginário amazônico, como aduzido por Paes Loureiro (2015), o que se acredita importante para a compreensão das narrativas literárias dessa região geográfica específica, possibilitando sua contextualização com fatos sociais, históricos e culturais, como a colonização europeia, as festas populares, os mitos de origem indígena e europeia, as diversas religiões e os espaços em que as populações convivem.

Desse ponto de partida, pode-se tomar a narrativa *Os gêmeos encantados*, de Yêdda Borzacov (2002), como uma representação estética do espaço esfumado amazônico, em que o real e o imaginário estão imbricados e levantam questões sobre cultura e natureza naquele espaço. Por ser uma narrativa curta, de apenas dois parágrafos, em suas duas primeiras linhas estão demarcados três elementos narrativos: a narradora, as personagens e o tempo. Assim, se lê: “Uma veneranda Dona Florisbela de tal, cozinheira

de forno e fogão, e contadora de ‘causos’ e histórias, contou-me, há muito tempo...” (BORZACOV, 2002, p. 68).

Ainda que, nesse primeiro momento, não seja possível distinguir o seu gênero, a partir do tema da narrativa é possível perceber tratar-se de uma narradora do gênero feminino. No trecho transcrito, a expressão “contou-me” demonstra que se trata de uma narrativa que preexiste à narradora, anterior a ela, e transmitida por outra pessoa. A narradora, que está fora do enredo, retransmitirá a narrativa em terceira pessoa ao narratário – a imagem do leitor que se depreende da narrativa. Por fim, ainda sobre a narradora, a frase “há muito tempo”, além de indicar o tempo da narrativa e o ato de narrar, também introduz a narrativa em um tempo mítico, ou seja, aquele que ocorreu fora do tempo cronológico da história. O mito serve de base importante para a construção da narrativa em si, presente em outros elementos do texto, além do tempo, como veremos.

Mesmo assim, sobre a narradora, além de onisciente, percebe-se que se trata de uma narração de memória com o intuito de preservar a narrativa, os temas nela dispostos e os laços sociais constituídos através dela. Nesse sentido, a narrativa pode ser tomada como uma rememoração, ou seja, uma “uma memória ativa que transforma o presente” (GAGNEBIN, 2006, p. 59). Esse exercício da memória serve ao tema da preservação que surgirá, inicialmente, a partir da narradora, pelo próprio ato de narrar e se manterá constante, através das personagens femininas.

Quem contou a história para a narradora foi a personagem Dona Florisbela de tal. Essa demarcação é importante porque deixa claro o gênero da personagem responsável por transmitir a narrativa: uma mulher. Mulher que é “veneranda” e “de tal”. O adjetivo e o pronome de tratamento servem para determinar uma idade à personagem. Assim, Florisbela de tal é uma mulher de idade mais avançada do que a da narradora e uma pessoa que parece deter um elevado prestígio social.

No entanto, apesar de ser uma mulher distinta, Florisbela não possui sobrenome, é tão somente “de tal”. Sobrevivem à memória da narradora a idade da mulher e outras características, mas não o sobrenome, que a demarcaria enquanto pessoa individualizada. Assim, por ser “de tal”, Florisbela não possui uma personalidade, pode ser qualquer veneranda senhora. Contudo, é justamente por ser “de tal” que Dona Florisbela pode agir como transmissora da narrativa, transmitindo à narrativa uma ideia de não-autoria, que também é uma característica presente nos mitos; uma vez que mito é uma narrativa que, embora aparentemente arbitrária, se reproduz com as mesmas características e, muitas vezes, os mesmos detalhes, em diversas regiões do mundo (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 207). Em razão desse papel, a narradora caracteriza Dona Florisbela como “contadora de ‘causos’ e histórias...” (BORZACOV, 2002, p. 68).

Nesse trecho, há uma clara distinção entre “causos” e “histórias”, que parece aludir a uma dicotomia entre o real e o imaginário. Ainda assim, ambos estão sintetizados na pessoa de Dona Florisbela que também é “cozinheira de forno e fogão...” (BORZACOV, 2002, p. 68). Dessa forma, apesar de distintos, o real e o imaginário relacionam-se de maneira imbricada, à maneira como estabelecida por Espig (2003) ao afirmar que há “uma relação íntima e circular entre o real e o imaginário, sendo praticamente impossível estabelecer com segurança os limites entre ambos” (ESPIG, 2003, p. 53). Desse modo, há uma relação íntima e circular, em conjunto com a natureza do espaço, na narrativa, que age através do espaço esfumado tal como o concebe Paes Loureiro (2015). Segundo o estudioso, o movimento ocorre em “... uma espécie de passagem do mundo físico para o imaginário; transição fenomênica do real para o poético, por meio do espaço esfumado que se abre ao imaginário, que se ocupa de preenchê-lo” (LOUREIRO, 2015, p. 62). Desse modo, Dona Florisbela sintetiza o espaço esfumado enquanto personagem, ao mesmo tempo que empresta essa dupla natureza ao enredo.

De igual modo, a caracterização da personagem como cozinheira age, na narrativa, como determinador de um papel social desempenhado por ela e, ao mesmo tempo, como determinador do papel social desempenhado pelo feminino. O ato de cozinhar é o de nutrir a si mesmo ou outrem, de transformar o alimento em comida. Nesse sentido, Dona Florisbela também nutre a memória pelo ato de narrar. Ela, mulher mais velha, nutre e preserva. A partir desses aspectos da personagem é possível determinar também o gênero da narradora, uma vez que, na narrativa, o gênero feminino assume o papel de transmitir a memória.

Por outro lado, o aspecto despersonalizado da personagem se une ao tempo pretérito da narrativa. Assim, além do “contou-me”, que determina o passado, algo que aconteceu anteriormente à narração, o “há muito tempo” (BORZACOV, 2002, p. 68) demarca o caráter narrativo do que se diz, ao mesmo tempo que indica tratar-se de uma narrativa mítica, uma vez que narrativas míticas são definidas justamente por um sistema temporal próprio, não linear, em que, ao mesmo tempo, refere-se a um momento passado e age perenemente. Nas palavras de Lévi-Strauss (2017):

Ora, o mito também se define por um sistema temporal, que combina as propriedades dos dois outros. Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo”, ou “nos primórdios” – em todo caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco a ele atribuído provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 208).

Assim, as expressões temporais não dizem somente respeito ao momento em que a narrativa ocorreu, ou seja, ao tempo cronológico em que os fatos se sucederam em determinado lugar, mas sim, a um tempo da própria narração, criando uma estrutura que permite a sobrevivência do mito através do tempo.

Há, ainda, um aspecto sagrado presente no mito intrinsecamente relacionado ao tempo, uma vez que, ao se vincular a um tempo primordial, ou seja, “do princípio”, o mito se desloca do tempo cronológico, da “realidade”, tornando-se uma “história sagrada” como entende Eliade (1972, p. 9). Para o autor, o mito “narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade [que] passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento...” (ELIADE, 1972, p. 9). Nesse sentido, o pretérito, além da regência verbal, demarca o ato de narrar, bem como, o tom mítico que a narradora – e possivelmente a autora – pretende emprestar ao enredo, como será tratado adiante.

No próximo trecho, a narrativa demarca, desta vez, o espaço em que ocorre, como se pode ler: “... havia uma casa no beiradão à margem direita do Guaporé, que amedrontava todo mundo que por lá passava de canoa” (BORZACOV, 2002, p. 68). O beiradão refere-se à margem do rio, mas não somente no sentido geográfico, ou seja, a margem do rio Guaporé demarcado na narrativa, mas também ao espaço social em que está inserido. O beiradão é o espaço da vida tradicional que ocorre na beira do rio. Álvaro Maia (1958), em seu romance *Beiradão*, define o local-título como termo “utilizado para representar o homem que vive à margem dos rios principais, onde se fixaram os primeiros desbravadores do território amazonense e permaneceram os seus descendentes” (MAIA, 1958). Assim, o termo beiradão, além de um local, um espaço natural, também pressupõe uma atividade social, a vida humana, é à beira do rio em que estão fixados os assentamentos humanos.

A proximidade entre as pessoas que vivem no beiradão e a casa mencionada é importante não somente para a temática da narrativa, mas também para a construção do espaço e da atmosfera em sua tessitura. É assim que, pela natureza, o espaço recebe características que evocam o medo. A casa localizada acima do barranco, ou seja, da beira, é “misteriosa” e por esse motivo “amedrontava todo mundo”.

Essa construção da atmosfera permite antever os acontecimentos da narrativa, e o primeiro parágrafo encerra-se da mesma maneira que o último, em que se dá o clímax do enredo, com a afirmação de que “[t]odos, com fortes remadas, afastavam-se depressa do local, exclamando credo e fazendo o sinal da cruz” (BORZACOV, 2002, p. 68). Demarca-se, assim, a atitude de terceiros em relação à casa, com os adjetivos “fortes”, “depressa” e com a expressão “exclamando credo e fazendo o sinal da cruz”, que

dão uma ideia geral do que se passará no restante do enredo. Portanto, a atmosfera precede a casa, ao mesmo tempo que a constitui. No trecho seguinte, a narradora diz:

O que gerou todo esse medo era a história contada com firmeza e convicção nos encontros do putirum, nos velórios, nos aniversários, correndo de boca em boca, que antigamente ali naquela casa, festejavam-se as datas consagradas aos santos padroeiros, os batizados e casamentos, rezavam-se ladainhas e era passagem de políticos (BORZACOV, 2002, p. 68).

A casa como fonte de medo é constituída a partir de aspectos sociais relacionados a ela. Primeiro, a qualificação da memória da casa como “história” e não como “causo”, conforme separados pela narradora. Depois, a manutenção da narrativa através do tempo, o pode ser percebido pelos momentos sociais mencionados, velórios, aniversários, bem como pelo emprego do advérbio “antigamente”. Assim, na dicotomia entre o real e o imaginário, os fatos narrados estariam mais aproximados da realidade do mundo da narrativa, reforçado pelos adjetivos de “firmeza” e “convicção” atribuídos a quem narrava essa mesma história. Dessa maneira, dá a entender que, apesar de remeter à categoria ontológica do real, a narrativa está muito próxima do imaginário, necessitando de um reforço, sendo reafirmada como realidade.

A misteriosa casa era importante centro de convivência social e comunitária, ali naquele espaço remoto do beiradão a vida “humana” acontecia. Nesse sentido, a narradora afirma que a casa “[e]ra uma casa festeira, alegre, sempre cheia de gente, que lá ia em busca de diversão nos arrastapés ao som do ‘pau-e-corda’, que fazia vibrar aqueles corações rústicos” (BORZACOV, 2002, p. 68). Para além das festividades, a casa também era sinônimo de alegria, sentimento que contrasta com o do momento atual da narrativa, em que ela causa medo.

No entanto, as pessoas que frequentavam a casa eram pessoas “rústicas”, palavra que pode denotar sentidos pejorativos, mas na narrativa se refere ao ambiente campesino, interiorano, da beira dos rios amazônicos, que ainda mantêm um modo de vida específico. Para Loureiro (2015, p. 79), na cultura amazônica:

... predomina a motivação de origem rural-ribeirinha, é aquela na qual melhor se expressam, mais vivas, se mantêm as manifestações decorrentes de um imaginário unificador refletido nos mitos, na expressão artística propriamente dita e na visualidade que caracteriza suas produções de caráter utilitário – casas, barcos, etc. O interior – expressão que designa o mundo rural, embora inclua vila e povoados – é o lugar das tensões próprias

dessa sociedade onde os grupos humanos estão dispersos ao longo de extensos espaços, e onde se acham mergulhados numa ideia vaga de infinitude, propiciadora da livre expansão do imaginário. Sobrevive nela uma consciência individual pela qual o homem se realiza como cocriador de um mundo em que o imaginal estetizante e poetizador se revela como uma forma de celebração total da vida (LOUREIRO, 2015, p. 79).

Nesse contexto social do interior amazônico, tal como o apresenta a citação acima, a ideia de infinitude e imaginário, assim como a noção de cocriação do mundo são latentes; e segundo Loureiro, o estético e o poético movem-se no sentido de celebrar a vida. Ambientada em contexto semelhante, em que pulsam as mesmas forças de vida, a narrativa apresenta um tema relativo à irmandade de personagens gêmeos.

Segundo a narradora, “[e]m todas as festas, aparecia sempre um casal de gêmeos, ninguém sabia onde morava, porém, como assíduo frequentador das festanças, já era da intimidade de todos” (BORZACOV, 2002, p. 68). Os gêmeos que dão nome à narrativa aparecem, em um primeiro momento, unidos como casal. Não em um sentido romântico, mas representando duas pessoas que formam uma unidade. A partir delas o tema da narrativa é inserido e ganha forma. Ambos, enquanto unidade, são frequentadores da casa e íntimos das outras pessoas. No entanto, ainda que íntimos e conhecidos, eles não seguiam os mesmos costumes.

Como narrado: “Foi notado que eles nunca dormiam na festa, como era costume caboclo da época. Em determinada hora, desapareciam” (BORZACOV, 2002, p. 68). Assim, contrários aos costumes das pessoas que participavam daquele contexto social, os gêmeos são apartados dos demais, ainda que participem do mesmo contexto. A narradora continua:

Saíram sem se despedir, o que despertava comentários, até que, na última festa ocorrida na casa, a irmã, a gêmea, cansada de tanto dançar, escapou sorrateiramente da vigilância do irmão e foi deitar-se na cama de um quarto apertado (BORZACOV, 2002, p. 68).

Nesse trecho, a distinção entre os gêmeos e o corpo social é reforçada pelo ato da personagem, de sair sem se despedir. Aparecer e desaparecer, sem aviso, demarca o trânsito entre dois lugares distintos. Portanto, apesar de serem íntimos dos que ali frequentavam e estarem sempre presentes, ambos personagens vinham de outro lugar, invisível, ao qual retornavam em seguida. O convívio, apesar de próximo, não os tornava parte daquele espaço.

Em seguida, a irmã gêmea rompe a dinâmica social que regia a relação dos gêmeos com a casa. Essa dinâmica aparece na narrativa como uma responsabilidade do irmão, afinal de contas, a gêmea “escapou sorrateiramente

da vigilância do irmão” (BORZACOV, 2002, p. 68), o que permite inferir que a separação daqueles mundos estava sob o olhar do gêmeo masculino. Dessa forma, a narrativa estabelece uma dicotomia de gênero entre os irmãos. Apesar de serem uma unidade, a cada um deles corresponde um papel. Ao masculino, cabe o papel do controle, enquanto, ao feminino, o da subversão.

A narrativa aproxima-se do mito cristão do pecado original, segundo o qual Eva, escapando do olhar de Adão, contraria a Deus consumindo o fruto proibido. O aspecto religioso é destacado na narrativa: apesar de ser uma temática presente anteriormente, uma vez que a casa era utilizada para as celebrações religiosas, verifica-se também um papel que a religiosidade possui na tessitura da narrativa, na temática da obra. Nesse mesmo sentido, o clímax do enredo – a revelação da gêmea como serpente – ocorre após o momento em que a gêmea se deita em uma das camas da casa, como se lê no seguinte excerto:

E ao seu lado, logo depois, também cansada, uma pé-de-valsa estirou-se para descansar o corpo. O assombro deu-se, quando, pela manhã, esta virando-se, sentindo uma coisa flácida e fria, despertou, e ao olhar para o lado viu uma serpente tão grande e tão gorda, que a abertura da porta não permitia a sua passagem (BORZACOV, 2002, p. 68).

Uma outra mulher, a quarta da narrativa, deita-se ao lado da irmã gêmea na cama. Mais uma vez, é o gênero feminino quem conduz os acontecimentos, mantendo o papel designado à personagem feminina, de dar continuidade ao enredo.

Por outro lado, a metamorfose da gêmea aconteceu na transição da noite para o dia. Assim, pela noite, a irmã gêmea era humana, como os demais, ainda que diferente o suficiente para não partilhar dos costumes locais; mas, pela manhã, assume sua forma de serpente. A dualidade do dia e da noite representa também a verdadeira face do ser não-humano. Isso porque, geralmente, cabe à noite o papel de ocultar a realidade, aquilo que, durante o dia, está mais visível à atenção humana. O estudioso Delumeau, ao tratar do medo no ocidente explica:

É ainda verdade que a escuridão nos subtrai à vigilância de outrem e de nós mesmos e é mais propícia que o dia aos atos que nos reprimimos de encarar, por consciência ou temor: audácias inconfessáveis, empreendimentos criminosos etc. Enfim, o desaparecimento da luz nos confina no isolamento, nos cerca de silêncio e portanto nos "desassegura" (DELUMEAU, 2009, p. 143).

De forma que, na narrativa, a noite encobre a verdadeira natureza dos gêmeos, permitindo que eles frequentem a casa dos humanos. Pela noite, os irmãos gêmeos são humanos, podem misturar-se com a sociedade das gen-



tes (humanas) e partilhar de suas festas, mas esse não é o seu eu verdadeiro, é pela manhã que sua verdadeira forma ofídica se revela. Ao mesmo tempo que, pela noite, os gêmeos podem festejar, partilhar da vida humana, eles também estão sujeitos à noite, ou seja, perdem também a “vigilância de outrem e de nós mesmos”, como observa Delumeau (2009, p. 143). Tal é o caso da irmã, que quebra as regras adormecendo na casa misteriosa, e do irmão, que perde sua irmã de vista, falhando em seu papel de vigia.

Vale chamar atenção para a serpente que se manifesta pela manhã, não é uma serpente qualquer, o que pode ser determinado por elementos evidenciados na narrativa. Primeiro, pelo assombro causado na quarta mulher. O assombro não deriva somente de ser uma serpente, mas sim por sentir uma “coisa flácida e fria” (BORZACOV, 2002, p. 68) no lugar em que antes estava a gêmea. Assim, a quebra de expectativas na narrativa é a primeira causa do assombro.

Em seguida, o assombro advém pelo tamanho da serpente, uma vez que a abertura de uma porta não era o suficiente para lhe dar passagem. O tamanho é importante para a construção da personagem da gêmea, uma vez que é pelo tamanho desproporcional que sua natureza sobrenatural alcança um caráter sublime, espantoso. O tamanho é um tema recorrente no contexto amazônico, dele derivam aspectos inferidos da natureza em si, o tamanho da floresta, o tamanho dos rios, o tamanho dos animais e assim por diante. Importante ressaltar aqui a ideia de tamanho advinda da visão cabocla, que se refere aos rios, florestas e animais, sem confundi-la com a visão colonizadora, segundo a qual, a Amazônia supostamente seria uma região primitiva do planeta, não afetada pela passagem do tempo, em que a natureza em si ainda existia como nos períodos primitivos, inclusive no que diz respeito ao tamanho de sua fauna, flora, rios e, inclusive, de seus habitantes portadores de cultura atrasada e hábitos bárbaros, como pensavam os europeus<sup>3</sup>.

É justamente o tamanho de sua forma ofídica, exigindo que se derrube uma parede da casa, que garante sua natureza não-humana sobrenatural, e não somente a metamorfose, uma vez que a transformação em animais pode ser tomada como possibilidade xamânica que, muito embora sobrenatural, não romperia a categoria das capacidades humanas nesse contexto.

A narrativa encerra quando as pessoas se unem para libertar a serpente do quarto em que estava presa:

---

3 A esse respeito vários relatos de viagem podem ser consultados, textos em que, com poucas variações, o narrador viajante atribui à região e seus habitantes a pecha de primitivos. Entre eles: *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais*, de Thomas Whiffen (2019); e *Lengua Maskóy [Enxet] do chaco paraguaio*, de Wilfred Barbrooke Grubb (2022).

Gritou desesperadamente, acordando toda casa. E o pessoal ao chegar, vendo também o tamanho da cobra, tirou a metade da parede da casa, ficando o quarto aberto, dando assim passagem para a imensa serpente sair livremente, sem nenhum obstáculo. Vagarosamente, o ofídio deslizou e submergiu nas águas tépidas do Guaporé coberto de murerês floridos que rodopiavam. Ninguém pensou em matá-la. Por que fazer essa ruindade com o encantado que não estava fazendo maldade? E assim terminou a última festa em que foram vistos os gêmeos e a casa nunca mais teve dias de festividade. Foi fechada e abandonada por todos (BORZACOV, 2002, p. 68).

Assim, convocados pelo grito assustado da companheira, os demais presentes ajudam a libertar a serpente. A gêmea, por sua vez, retira-se para o rio Guaporé, em que submerge e some para não mais ser vista. Retorna ao seus, os não-humanos, embora também seja humana.

#### “Contou-me, há muito tempo...”: a ficcionalização do mito

Como mencionado anteriormente, a narradora busca ancorar o tempo da narrativa em um pretérito primordial, do princípio, o que aproxima a narrativa dos mitos. Entretanto, não é somente pelo tempo que a narrativa de Borzacov se aproxima dos chamados mitos amazônicos.

Inicialmente, cumpre destacar os sentidos de mito adotados por este trabalho, já empregamos a concepção de mito de Lévi-Strauss e, agora, resgata-se o mito como compreendido por Mircea Eliade (1972) ao sintetizá-lo como “uma história sagrada ...” (ELIADE, 1972, p. 9) que “... narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir ...” (ELIADE, 1972, p. 9). No entanto, é preciso observar que apesar de história sagrada, o mito não é necessariamente religioso. Assim, sacro, nesse contexto, significa algo que está apartado do mundo dos homens, pertencente ao mundo dos Entes Sobrenaturais, portanto, não sujeito às leis que regem a chamada realidade.

Ademais, importa dizer que o sentido de mito enunciado por Eliade também se distancia da ideia de mito como uma narrativa “falsa” ou uma “fábula”. O mito é tomado e compreendido como verdade a partir do juízo de valor que lhe é conferido pelo grupo social que o mantém vivo, assim, mito é a “história verdadeira” que concerne diretamente a uma determinada sociedade, como ela passou a existir e sua condição no mundo (ELIADE, 1972, p. 9).

Ainda que comumente tomado como uma narrativa de sociedades indígenas e antigas, o mito pode ser observado no mundo contemporâneo e nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas, principalmente em meio à organização social em contexto capitalista. Entretanto, ainda que essa posição não seja aceita unanimemente, escolhe-se pensar no “mito vivo”

como defendido por Eliade (1972), ou seja, aquele que ainda “... fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência” (ELIADE, 1972, p. 6). É a partir dessa ideia de “mito vivo” que se pode aproximar a narrativa de Borzacov aos mitos amazônicos. Vejamos como.

Em *Lendas em Nheengatu e em Português*, Amorim (1987) coletou a narrativa intitulada “As surdas ou mal mandadas” junto às comunidades indígenas do Rio Negro. Nela, há a presença da Cobra-Grande, personagem mítica presente nas narrativas amazônicas. Todavia, o mais interessante é a metamorfose em homem que a personagem realiza, para poder misturar-se aos humanos e o desfecho que esse contato possui.

N’esse momento, contam, diante dos olhos d’elle, começaram saindo da barriga d’essa moça cobras pequenas que logo disseram:

– Main, queremos comer camarão!

Outras! outras saíram!

Aqui, contam, já ellas eram muitas (AMORIM, 1987, p. 280-281).

A moça da narrativa, ao engravidar da Cobra-Grande metamorfoseada de homem, pare pequenas cobras em grande quantidade que, apesar de sua condição de animais, falam como gente.

Em *Poranduba Amazonense*, Barbosa Rodrigues (1890) coletou, junto às comunidades indígenas do Rio Solimões, talvez o primeiro registro do mito da Cobra-Grande, denominado “Boia Açú”, ou “A cobra grande”, ou “Serpentário”. Nesse mito, também uma mulher pare uma serpente, mas, ao contrário do colhido por Amorim, ela pare a própria Cobra-Grande, que o autor traduziu por dragão. “Havia antigamente, contam, uma moça que o demônio emprenhara e que depois deu à luz o dragão. Foi crescendo então aquelle dragão sem nunca deixar a mãe. Para onde a mãe ia elle ia. Queriam tiral-a da mãe e não pod’am” (RODRIGUES, 1890, p. 234).

Em outra versão, colhida por Barbosa Rodrigues no Rio Negro, uma mulher também pare uma cobra. “Da mulher que estava sentada sahio uma cobra que subiu para a sorveira. Ainda estava na barriga a metade, já a cabeça estava na ponta da arvore, engrossando ao mesmo tempo” (RODRIGUES, 1890, p. 243).

Essas narrativas registram o mito da Cobra-Grande junto a comunidades amazônicas. Ainda que a proximidade entre os mitos e a narrativa analisada permitam sua aproximação, vale a pena elencar dois trechos coletados pela autora Yêdda Borzacov em outro texto. Em “Águas fantásticas” (BORZACOV, 2007, p. 71), a autora registra a seguinte narrativa:

Continuando os comentários sobre as cobras, registro mais uma história coletada em minhas andanças:

Neste pedaço do rio Madeira, aponta o caboclo narrador, uma canoa vinha passando e encontrou um pau grande, muito grande, de bubuia, atravessando de uma margem a outra. O pessoal da canoa se aproximou e, ai! Que susto! Não era pau coisa alguma, era a cobra grande. O pedaço do rio onde o caboclo afirmara que a boiúna morava tem uns 30 a 35m de largura (BORZACOV, 2007, p. 71).

Apesar de curto, o mito da Cobra-Grande coletado por Borzacov aproxima o mito do espaço geográfico que ambienta a narrativa aqui analisada. O rio Guaporé, citado em *Os gêmeos encantados* (BORZACOV, 2002), trata-se de um dos principais afluentes do rio Madeira. Outro ponto de contato entre o mito coletado e a narrativa estudada é a ênfase no tamanho do pau-cobra, que causa espanto no caboclo que encontrou o ser mítico de bubuia no rio.

Ainda, em outro momento, Borzacov registra uma narrativa em que ocorre a transformação de um homem em cobra-grande, a autora o denomina de lenda da Cobra Norato.

O boto vermelho arrebatava também rapazes, como ocorreu com o moço português Honorato, que se encontra até hoje encantado numa cobra-grande, aparecendo sempre à meia-noite nas danças do pau-e-corda, sumindo de madrugada, para onde? Ninguém sabe. Ninguém viu. É a lenda da Cobra Norato (BORZACOV, 2007, p. 72).

O personagem da Cobra Norato é conhecido da literatura brasileira, talvez, o mais famoso deles, como eu-lírico do poema homônimo de Raul Bopp.

Todavia, vale ressaltar o mito registrado por Cascudo (2000), que contribui para a análise da narrativa estudada neste trabalho. Assim, os três primeiros parágrafos são de extrema importância:

No paranã do Cachoeiri, entre o Amazonas e o Trombetas, nasceram Honorato e sua irmã Maria, Maria Caninana.

**A mãe sentiu-se grávida quando se banhava no rio Claro. Os filhos eram gêmeos e vieram ao mundo na forma de duas serpentes escuras.**

**A tapuia batizou-os com os nomes cristão de Honorato e Maria. E sacudiu-os nas águas do paranã porque não podiam viver em terra (CASCUDO, 2000, p. 25, grifo nosso).**

Nessa versão registrada por Cascudo, é possível identificar pontos de encontro importantes entre a narrativa e o mito. Primeiro, a referência aos gêmeos, assim como as personagens da narrativa de Borzacov; em seguida, a menção aos aspectos religiosos que envolvem a história.

A mãe de Cobra Norato e Maria Caninana “sente-se grávida” ao banhar-se no rio e batiza seus filhos com nomes cristãos. O nome da irmã é

Maria, o que prova o intercurso da religião cristã, assim como na narrativa de Borzacov. Adiante, na versão registrada por Cascudo, lê-se que “Maria Caninana era violenta e má” (CASCUDO, 2000, p. 27). Os aspectos transgressores da moralidade ou da ética estão representados no gênero feminino, por Eva no mito do fruto proibido e na narrativa em estudo pela irmã.

Na narrativa de Borzacov, a irmã desobedece e escapa ao olhar vigilante do irmão, deitando-se para dormir na casa em que deveriam passar somente a noite. Ainda que, nos textos de Cascudo e Borzacov, as personagens apareçam como irmãos gêmeos, a dualidade dos gêneros opostos pode ser comparada à dualidade da humanidade presente em Adão e Eva. Para tecer essa relação, é importante retomar Lévi-Strauss (2017), quando hipostasia, sobre o mito, que “sua substância não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que nele é contada” (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 209), bem como retomar Eliade, ao afirmar que o mito é uma “história sagrada”.

Assim, a narradora imbrica o pensamento mítico e o pensamento religioso ao espaço destacado na narrativa. Segundo a narradora de *Os gêmeos encantados* (BORZACOV, 2002), Cobra Norato e Maria Caninana recebem um viés cristão, uma dicotomia entre os gêneros e os papéis que eles devem representar.

Dessa maneira, para entender a proximidade de ambos, cabe recorrer à Galvão (1976), quando afirma que “o caboclo de Itá, como da Amazônia em geral, é geralmente católico” (GALVÃO, 1976, p. 3). Como mencionado, a religião católica faz parte da formação contemporânea da Amazônia e, atualmente, o mesmo pode ser dito das religiões cristãs de maneira geral. Entretanto, apenas isso não responde ao modo como essas coisas se aproximam no contexto amazônico. É justamente nesse sentido que Galvão continua: “[e]ssa maneira de ver o mundo, não apresenta o simples produto da amalgamação de duas tradições, a ibérica e a do indígena. Essas fontes supriram o material básico de que evoluiu a forma contemporânea da religião do caboclo amazônico” (GALVÃO, 1976, p. 3). Desse modo, torna-se possível afirmar que, sem sombra de dúvida, o pensamento caboclo acontece em um espaço esfumado, conceito de Loureiro (2015) mencionado anteriormente, uma vez que, nesse espaço, os dois mundos são capazes de se misturar sem se fundir, dando origem a um espaço diferente.

É justamente nesse espaço esfumado que a narradora – e talvez a própria autora – encontra os mitos para estabelecer sua narrativa. Assim, em *Os gêmeos encantados* (BORZACOV, 2002), é possível perceber a proximidade do narrado com o mito colhido por Borzacov em *Águas fantásticas*. Tanto cá quanto lá, o homem encantado participa das festas de “pau-e-corda”, que ocorrem à noite. Todavia, em *Os gêmeos encantados* há outros elementos, como já suscitados, a irmã em si, ainda que não nominada, mas

presente em alguns mitos que contam sobre a Cobra Norato, e os aspectos religiosos presentes na narrativa e ausentes nos mitos.

Por fim, na narrativa de *Os gêmeos encantados*, o enredo narra como a casa misteriosa passou a ser fonte de medo, ou seja, acontecimento semelhante aos mitos, que também buscam explicar de “que modo algo foi produzido, e começou a ser” (ELIADE, 1972, p. 9). Assim, a narrativa busca agir como o mito em si, partindo de sua estrutura, mas dando origem a uma outra textualidade, uma ficção.

Nesse sentido, Loureiro (2015, p. 209) defende que a transmutação do mito em “poética”, como ele denomina, é parte fundamental da estética do imaginário amazônico. Ele afirma que:

Essa relação mítica – na moralidade de um interlúdio narrativo e exemplificativo – é apenas uma indicação temática da populosa teogonia amazônica. Cada relato lendário particular desses mitos constitui fator indicativo dessa dominância poética do imaginário. Uma esteticidade que decorre de qualidades formais próprias a esses mitos, cujo significado deriva das significações contidas na cultura amazônica. Uma poeticidade de signos-mitos enraizados em significações presentes na coletividade amazônica que, como toda significação estética, vem “caracterizando pelo que há de comum nos estados subjetivos da consciência evocados pela obra-coisa nos membros de determinada coletividade (LOUREIRO, 2015, p. 209).

Assim, a partir do conceito de espaço esfumado de Loureiro, em que o imaginário amazônico age sobre as produções estéticas dos caboclos, pode-se sugerir que, em *Os gêmeos encantados* (BORZACOV, 2002), a narradora parte de um “relato lendário particular”, coletado pela própria autora, mas que é presente na chamada “teogonia amazônica”, tal como Loureiro a concebe ou, ainda, no imaginário amazônico. Esses mitos coletados, da Cobra-Grande, da Cobra Norato e da Maria Caninana, em suma, dos “Entes Sobrenaturais”, como os denomina Eliade, constituem “signos-mitos” enraizados nesse imaginário que, a partir do fazer literário, transfiguram-se em uma nova narrativa, recebendo, a partir dessa transfiguração, novos elementos anteriormente ausentes ou nem sempre presentes.

**“Ninguém pensou em matá-la”: um possível olhar ecocrítico**

A partir dessas considerações, também é possível tomar a narrativa investigada como representante da dualidade do espaço amazônico. Retomando o trecho citado anteriormente, o rio, como agente da natureza, acidente geográfico, é o responsável por ocultar a serpente, é sua morada.

Todavia, como lembra Loureiro (2015, p. 225), “os rios da Amazônia são relógios e calendários da vida na região”. Assim, ao ocultar a serpente,

o rio também marca uma passagem de tempo na narrativa e da vida na misteriosa casa. E, ainda que as pessoas libertem a serpente sem matá-la, já que não causara mal algum – como a narradora deixa claro – a casa foi abandonada após o episódio, tornando-se, como refere o início da narrativa, fonte de pavor. O fato de pouparem a vida da serpente e o abandono da casa na narrativa provocam o pensamento na direção de reflexões sobre as relações de continuidade e ruptura entre natureza e cultura.

A revelação dos gêmeos como encantados – ou mais propriamente apenas da gêmea, já que a natureza do irmão é apenas inferida –, faz com que a casa seja abandonada pelos humanos e deixada à mercê da natureza. Portanto, o conhecimento acerca dos encantados que ali habitavam, ocultos, ocasionou a saída humana daquele espaço sagrado, algo que se pode ler como equivalente ao jardim do éden das narrativas bíblicas, conotando ruptura entre natureza e cultura.

Quando, ao final do conto, a narrativa afirma que a casa é “fechada e abandonada por todos” (BORZACOV, 2002, p. 68), aquele espaço, antes de festa e interações sociais entre humanos e não-humanos, deixa de existir. Ainda que a memória permaneça e se manifeste em outros contextos sociais, a casa fica sozinha no beiradão e os eventos sociais que antes eram ali celebrados, são levados a outro lugar. Em suma, a casa deixa de existir, tornando-se tão somente um “lugar”, um espaço vazio, desprovido do ambiente social e da vida.

Muito embora, ao final da narrativa, a narradora pareça inferir uma boa moral desse abandono ao afirmar que deram “passagem para a imensa serpente sair livremente” (BORZACOV, 2002, p. 68), a representação da casa abandonada e fonte de medo reforça a ideia de volta à natureza sem interferência humana, sem cultura, como se natureza e cultura pudessem e devessem se separar, como se Maria pudesse ser apenas cobra ou apenas humana. Preocupado com as relações entre a literatura e o meio-ambiente, o ecocrítico Greg Garrard toca no mesmo assunto ao afirmar que:

Essa visão tem consequências perniciosas para nossas concepções da natureza e de nós mesmos, porquanto sugere que a natureza só é autêntica quando estamos inteiramente ausentes dela. Muitas vezes, essa ‘pureza’ é adquirida ao preço de uma eliminação da história humana, rigorosamente tão minuciosa quanto a realizada pela literatura pastoral (GARRARD, 2006, p. 103).

Na narrativa, a gêmea foge da casa e retorna ao rio: além da passagem do tempo, trata-se da reaparição da natureza na narrativa. Além do rio, há também os murerês, plantas aquáticas que vivem à superfície da água, que aparecem floridos e rodopiando. Assim, a revelação da verdadeira natureza da irmã gêmea parece despertar dos arredores os outros não

humanos – as plantas, que em fase de reprodução estão dotadas de autonomia na narrativa, florem e rodopiam.

A eliminação da história humana daquele ambiente, o abandono da casa pelos humanos e pela forma humana dos irmãos gêmeos, entretanto, não podem apagar completamente a memória da convivência de natureza e cultura, prova-o a própria narrativa. Nesse sentido, vale outro pensamento de Garrard:

Outro problema torna-se evidente: o espaço ideal do mundo selvagem é totalmente puro, em virtude de sua independência dos seres humanos, mas a narrativa sobre esse mundo ideal postula um sujeito humano cujo existência mais autêntica se situa precisamente nele (GARRARD, 2006, p. 104).

A partir desse apontamento, verifica-se na narrativa, mais especificamente na casa, a vida – no sentido da alegria e da festa, que estavam presentes quando coexistiam os dois mundos, real e imaginário, dos humanos e dos encantados, de cultura e natureza. A vida social era ali celebrada e comemorada, mas a revelação da outra condição natural dos gêmeos, essa tomada de consciência dos humanos na narrativa acerca da potência não-humana dos gêmeos, faz com que o ambiente seja abandonado.

Dessa maneira, o “mundo natural autêntico”, a que supostamente a narrativa parecia indicar com o abandono da casa pelos humanos, reforça uma falsa ideia de que a humanidade está apartada da natureza; mesmo porque a irmã – que não deixa de também ser humana – volta ao rio, isto é, volta à natureza. Do ponto de vista do agir humano, Garrard também explica que:

Esse modelo não só é uma representação equivocada do mundo natural, como também nos exonera de adotar uma abordagem responsável de nossa vida cotidiana: com efeito, nossa vida profissional e doméstica é irredimível nos termos desse ideal, de modo que as atividades que desenvolvemos nela escapam a um exame rigoroso (GARRARD, 2006, p. 104).

Contrariamente ao desejo de uma suposta natureza autêntica, os mitos amazônicos demonstram que humanos e não-humanos participam do mesmo espaço e o constituem, sejam eles agentes sociais, sejam agentes naturais. O espaço esfumado permite que vivam simultaneamente no mundo da natureza e no mundo da cultura.

### Considerações finais

A partir da narrativa investigada, pode-se perceber como os mitos amazônicos agem para constituir o espaço esfumado da cultura amazônica, criando um imaginário próprio que, a partir daí, serve como material para a criação estética no contexto amazônico. O mito da Cobra-Grande, fundamental para as comunidades amazônicas, sobrevive ao tempo, po-



dendo ser considerado um “mito vivo”, como tratado na investigação. As narrativas em que a personagem aparece são contadas e recontadas pelos caboclos amazônicos. E, como narrativas vivas, transformam-se e alteram-se, metamorfoseando-se como a própria Boiúna.

Por isso, foi possível investigar como o mito da Cobra-Grande serviu de base ou, ainda, de inspiração para a narrativa *Os gêmeos encantados* de Yêdda Borzacov (2002). Como apontado, é a partir daquele “signo-mito”, como denomina Loureiro, que a narradora conta uma outra história. No entanto, por tratar-se de uma narrativa ficcional, como defendida por este trabalho, a narrativa de Borzacov acaba incorporando outros elementos em seu cerne; como a visão cristã da natureza a partir do mito do Jardim do Éden.

Essa provisória conclusão parece evidenciar a transformação do mito em ficção e, ainda, o embate entre os mitos amazônicos e os mitos cristãos, presentes em um mesmo espaço geográfico e, compondo, ainda que às vezes antagonicamente, um mesmo imaginário. No que diz respeito às relações entre humanos e não humanos, a narrativa sugere uma ideia problemática de natureza, ou seja, de que a natureza autêntica é tão somente aquela que se mantém apartada do mundo humano e, para ser verdadeiramente autêntica, assim deve permanecer ou voltar a ser.

Dessa forma, a narrativa de Borzacov pode ser tomada a partir de dois pontos igualmente importantes, sendo o primeiro o da transformação ou estetização dos mitos amazônicos em ficção; e, o segundo, de uma defesa da falsa ideia de natureza sem cultura, em que os agentes humanos estariam ausentes e, dessa forma, eximidos de sua responsabilidade para com o meio em que vivem e constituem suas vidas.

Por óbvio, este trabalho não pretende exaurir todas essas questões. Havendo, conseqüentemente, muitas outras a serem investigadas na narrativa, como o fazer literário em si e os modos como a autora parte do mito para a criação de sua ficção, relação que foi apenas indicada nessa investigação.

De outro lado, também pode ser fonte para uma investigação que busque compreender como os mitos que fazem referência às cosmogonias indígenas convivem e/ou disputam espaço no imaginário amazônico com os mitos cristãos e, de que forma, essa convivência e/ou disputa movem-se na literatura da/na Amazônia.

## Referências

AMORIM, Antônio Brandão de. *Lendas em nheengatu e em português*. Manaus: Fundo Editorial-ACA, 1987.

ARDAIA, Leonardo. *Entre-Mundos: Os seres que transitam entre o visível e o invisível na ficção rondoniense*. 102 f. 2022. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2022.

- BOPP, Raul. *Cobra Norato*. 30. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.
- BORZACOV, Yêdda Pinheiro. *Rondônia Cabocla*. Porto Velho: Academia de Letras de Rondônia, 2002.
- BORZACOV, Yêdda. *Rondônia: Espaço, Tempo e Gente*. Porto Velho: Instituto de Estudos e Pesquisas Ary Tupinambá Penna Pinheiro, 2007.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Lendas brasileiras*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente 1300-1800*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ESPIG, M. J. O conceito de imaginário: reflexões acerca de sua utilização pela História. *TEXTURA - Revista de Educação e Letras*, v. 5, n. 9, p. 49-56, 2003.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GARCÍA, Flávio (org.). *A banalização do insólito: questões de gênero literário*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2007. p. 11-22.
- GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Brasília: Editora Universidade Federal de Brasília, 2006.
- GRUBB, Wilfred Barbrooke. *Lengua Maskóy [Enxet] do chaco paraguaio*. Tradução de Hélio Rocha. Manaus: Valer, 2022.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2000. (Publfolha).
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. 4. ed. Belém: Cultura Brasil, 2015.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. Meditação devaneante entre o rio e a floresta. *Arteriais*, Revista do PPGARTES/ICA/UFPA, n. 03, ago. 2016.
- MAIA, Álvaro. *Beiradão*. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1958.
- RODRIGUES, José Barbosa. *Poranduba amazonense ou Kochiyima-uara porandub*. Rio de Janeiro: G. Leuzinger, 1890.
- SEPÚLVEDA, Luis. *Um velho que lia romances de amor*. Tradução de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Ática, 1993. (Colección Andanzas).

SOUZA, Márcio. *Mad Maria*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

WHIFFEN, Thomas. *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais*. Tradução de Hélio Rocha. Rio Branco: Editora NEPAN, 2019.

HUMANOS E  
HUMANOS E  
OUTROS-QUE-HUMANOS  
OUTROS-QUE-HUMANOS  
EM RELAÇÃO: PERSPECTIVA  
EM RELAÇÃO: PERSPECTIVA  
ETNOGRÁFICA, LITERÁRIA  
ETNOGRÁFICA, LITERÁRIA  
E ECOCRÍTICA  
E ECOCRÍTICA





## CAPÍTULO 7

# BIODIVERSIDADE DOMÉSTICA NA AMAZÔNIA: ANIMAIS E POVOS INDÍGENAS NOS POSTOS DO SPI NO OESTE AMAZÔNICO

Felipe Vander Velden

*O boi era apenas uma “anta estrangeira”, tapiraço baiguara, alvo de caça teimosa*  
Câmara Cascudo (2004, p. 149)

### Prólogo

Em seu romance *O Empate*, publicado em 1993, a escritora acreana Florentina Esteves narra o choque, no extremo ocidental da Amazônia brasileira, entre o modo de vida dos seringueiros, profundamente enraizado na floresta, seus ritmos, cores, tempos, formas e sentidos, e as práticas dos recém-chegados “paulistas”, que portam consigo a destruição, o desenraizamento violento, a desapropriação e a morte (ESTEVES, 2007). Este dramático confronto é enfrentado pela resistência dos seringueiros por meio da prática política dos empates que, no interior do Acre, tinham por objetivo impedir o avanço da devastação e da expropriação por meio da reunião das pessoas que, juntas e de mãos dadas, postavam-se na frente dos tratores, das armas, das motosserras e dos peões que trabalhavam para os fazendeiros, de modo a impedir a invasão de suas terras e a derrubada da floresta (LOPES, 2007, p. 8-9).

Esses “paulistas” – cuja fala, reproduzida em alguns trechos do romance, mais parecem a de gaúchos (“Oiga, tchê, hás de entender”, diz um deles, em Esteves (2007, p. 2)) – conduzem ao coração da floresta uma nova forma de vida, em tudo contrastante com o universo do seringal: o gado. A chegada deste poderoso não humano proveniente do Sul encapsula a essência da oposição entre nativos e adventícios: aqueles em sua quase simbiose vegetal com a mata (para cada filho nascido, o protagonista, Severino Sobral,

planta uma árvore cujas qualidades espelham aquelas das crianças), estes opostos a ela em nome deste ser que requer outro bioma, outro arranjo entre seres e coisas, outro contexto multiespecífico que é o pasto. O lirismo da história e das vivências do seringal – ponto de encontro entre o índio e o branco – conflita com a brutalidade árida e a desolação da fazenda. De fato, os tais paulistas pouco aparecem no texto, distantes que estão, materializando-se localmente nas figuras de seus asseclas: o peão, a máquina e o gado.

Galinhas e porcos já os havia nas colocações. Mas a “[v]astidão da derubada e queimada, para fazer pasto, isso, sim, é que não pode ser de qualquer jeito” (ESTEVEES, 2007, p. 32); isto, sim, é a trágica novidade. “Boi valendo mais que gente” (ESTEVEES, 2007, p. 58), o seringueiro, assim como outros povos da floresta acabam metaforicamente associados ao próprio animal que vem ocupar seu lugar: o boi dos paulistas chega, e “pro seringueiro não atrapalhar, enxotam ele feito enxotam gado” (ESTEVEES, 2007, p. 25; ver LIMA, 2010). Com isso, inaugura-se um novo capítulo na história das relações entre humanos e animais na Amazônia, aquele em que se revela necessária a convivência com personagens até então estranhos àquela paisagem e inimigos dela: a fazenda e o fazendeiro, e seus plantéis, o rebanho, o gado.

### **Biodiversidade doméstica na Amazônia**

A Amazônia é, reconhecidamente, um dos biomas megabiodiversos do planeta (CAPOBIANCO, 2001; WWF, 2020). Seus mais de 7 milhões de quilômetros quadrados, distribuídos por 9 países sul-americanos, abrigam uma impressionante variedade de formas de vida animal, vegetal, protista, fungi e monera: talvez um terço de todas as espécies vivas existentes hoje têm ocorrência verificada na região, o que inclui em torno de 40 mil espécies de plantas, aproximadamente 1300 espécies de aves, mais de mil espécies de anfíbios e talvez cerca de 2,5 milhões de espécies de invertebrados (sobretudo insetos), entre outros números expressivos dos demais agrupamentos de seres (BUTLER, 2020). A região Amazônica constitui-se de um mosaico de diferentes zonas ecológicas, com características consideravelmente distintas, algumas das quais destacadas por sua ainda mais rica coleção de espécies e complexas interações multiespecíficas. Estas sofisticadas ecologias da floresta são integradas pelas populações humanas que ocupam a região a aproximadamente 14 mil anos, e com elas compõem redes multiespecíficas descritas por algumas excepcionais etnografias (BALÉE, 1994; DESCOLA, 1994; JARA, 1996; KAWA, 2016; KOHN, 2013).

Esta diversidade vem sendo crescentemente ameaçada, entre outros fatores, pela pecuária, a expansão do gado bovino e do conjunto de seres outros-que-humanos que geralmente o acompanha, e que inclui, além dos animais de criatório ou rebanho, outros seres vivos como parasitas, animais domésticos de casa e do terreiro, gramíneas artificiais, madeiras exóticas,

patógenos, arame farpado, construções e, claro, todas as culturas, técnicas e formações e práticas sociais vaqueiras, pioneiras, sertanejas ou countries (HOELLE, 2014, 2015). Tal avanço da criação de animais pelo bioma vem conduzindo ao paulatino processo de *simplificação ecológica* (FICEK, 2019; HARAWAY, 2016) da vida ou da diversidade biológica nativa na floresta que caracteriza o período de grandes alterações socioambientais na região pós-1950. Na companhia de outras formas de ocupação predatória do território – o desmatamento agressivo provocado pela expansão das pastagens e monoculturas de exportação (como a soja e o dendê), por incêndios florestais cada vez mais descontrolados, pela exploração de madeira, pelos garimpos ilegais e por grandes empreendimentos de exploração mineral e petrolífera, pela expansão de rodovias, ferrovias e demais infraestruturas de transporte, pela urbanização crescente, além dos megaprojetos hidrelétricos e da pesca e da caça comerciais e predatórias – a pecuária promove igualmente uma agressão à diversidade sociocultural da Amazônia, como aponta, entre outras, a obra literária de Florentina Esteves. Trata-se, afinal, de uma enorme *diversidade biocultural* em perigo iminente.

Mas e a assim chamada diversidade doméstica? No caso amazônico, ela implica basicamente na *agrobiodiversidade* – no conjunto de plantas cultivadas, manejadas ou protegidas pelos povos indígenas (CARNEIRO DA CUNHA; MORIN DE LIMA, 2017; EMPERAIRE, 2017) – uma vez que, a rigor, não existiam animais domesticados *strictu sensu* na região antes da invasão europeia (DIGARD, 1992; GILMORE, 1997; STAHL, 2008), com a possível exceção do pato-almiscarado ou pato-do-mato, *Cairina moschata* (DONKIN, 1989; STAHL, 2005)<sup>1</sup>. Mas uma pletera de animais domésticos de origem eurasiática e africana foi introduzida pelos europeus, e esta passou a constituir, depois de algum tempo, também uma fauna cuja diversidade luta-se para preservar contra os avanços da standardização neoliberal da vida (MARIANTE; CAVALCANTE, 2006). Estes seres adventícios constituem, também eles, a biodiversidade da Amazônia, conforme assevera Homma (2002, p. 62, meu grifo): “Biodiversidade inclui, também, plantas e animais exóticos como a juta, a pimenta-do-reino, o jambo, o mamão hawái, o mangostão, o rambutã, a durian, o nim, etc. e **animais como búfalos, bovinos, etc**”.

Nesse sentido, os espaços, grandes ou pequenos, indígenas e não indígenas, em que se criam animais também conformam *paisagens* multiespécies ao seu modo – mesmo que, talvez, reconstituídas tão somente a partir das ruínas (*sensu* TSING, 2019) de um conjunto multiespecífico anterior formado por uma sociobiodiversidade mais ou menos distinta. As-

---

1 A noção de domesticação/domesticidade tem aplicação controversa na Amazônia, mas não é o caso de retomar a discussão aqui (CARNEIRO DA CUNHA, 2019; FAUSTO; NEVES, 2018; NEVES; HECKENBERGER, 2019;).



sim, vacas, touros e bois (e outros animais exógenos), em muitos contextos, foram incorporados à vida nas aldeias de modo similar aos animais familiares – “como filhos”, dizem, por exemplo, os Karitiana (VANDER VELDEN, 2012) –, conformando certo tipo comum de “comunidade híbrida” humano-animais bastante difundida na América do Sul, na qual humanos e animais tecem convivências mistas ou interespecíficas (LESTEL, 2011, p. 37). Minha impressão é que esta configuração das relações afetivas se altera significativamente com o eventual incremento do *número* (quantidade) de animais – a formação de bandos de galinhas e de rebanhos de bovinos, equinos e asininos – como veremos adiante. De todo modo, Lestel (2011, p. 46) nos instiga a pensar nesses processos que demandam um novo “contrato social” entre os distintos humanos ameríndios e os diversos novos animais introduzidos:

A colonização teve uma consequência inesperada: os povos que nunca tinham visto animais domésticos os encontram pela primeira vez, e esse evento foi, em muitos casos, traumatizante (LESTEL, 2011, p. 38).

Deste modo, é lícito perguntar o que se passa neste modo específico – relativo ao encontro entre os povos do Novo Mundo e os animais do Velho – de, nas palavras de Florencia Garramuño (2011, p. 107), “perfuração da comunidade humana para que nela seja cavado um espaço em que seja possível imaginar a convivência entre diferentes formas de vida”? É precisamente um pouco disso que este capítulo pretende explorar.

Não existem muitos estudos sobre a variedade de espécies da fauna doméstica no Brasil. Todavia, meu ponto aqui é que, ao pensarmos a biodiversidade como um fenômeno *biocultural* – ou seja, o produto não da variação biológica *per se*, mas dos modos de percepção simultaneamente material e simbólico-semiótico desta que constituem os múltiplos mundos habitados pelos povos indígenas (DE LA CADENA, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 1996), temos que o conhecimento, a introdução, adoção e aclimatação desses animais trazidos pelos europeus entre distintos povos ameríndios produz uma imensa variedade de formas locais desses seres. Entre os muitos povos indígenas amazônicos, portanto, um boi não é o mesmo que para a ontologia ocidental (um mamífero ruminante domesticado explorado para uma série de finalidades – o mesmo vale, claro, para cavalos, bubalinos, cães, galinhas, cabras e todos os demais), mas há tantos “bois” quanto distintas modalidades de relação material-semiótica com este ente: às vezes avatares dos brancos, na forma de antas estrangeiras ou hiperveados, outras vezes uma modalidade de riqueza, e, ainda outras, uma nova presa de caça ou um exótico animal familiar; às vezes recém-chegado, outras já ativo nas histórias míticas da origem do mundo; por vezes reba-

nho, pequeno ou grande, em outras uma única rês pastando sozinha nos limites da aldeia. É esta dimensão da diversidade doméstica nos pluriversos indígenas que me interessa investigar<sup>2</sup>.

Na seção final deste capítulo trago alguns exemplos desta variedade de modos de existência e de relação dos bovinos e outros animais domésticos introduzidos na Amazônia indígena. Antes, contudo, é necessário explorar algo dos contextos em que esses seres foram colocados em contato com os povos ameríndios. Aqui apresento resultados preliminares de uma pesquisa em andamento sobre a presença de animais de criação nos postos indígenas administrados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI)<sup>3</sup>. Trata-se de uma análise geral da documentação produzida pelo órgão indigenista no que toca à introdução e manutenção (“produção”) da criação animal em diversos pontos da Amazônia, embora meu foco aqui seja o material relativo à Inspeção Regional 1 (I.R. – 1), Inspeção Regional do Amazonas e Território do Acre<sup>4</sup>, com sede em Manaus, e que abarcava os postos indígenas no que constituem, hoje, os Estados do Amazonas, Acre, Roraima e o Norte de Rondônia<sup>5, 6</sup>. Obviamente, as interações entre as sociedades ameríndias e os animais domesticados exóticos começaram muito antes da instalação dos postos do SPI na Amazônia; não obstante, “[n]os primeiros anos de atividade do SPI, acreditava-se que a melhor solução para a redenção do índio era a implantação da pecuária, vista como a atividade mais adaptada ao grau de evolução dos índios” (ROCHA, 2003, p. 100), no que se tornaria uma “gestão do SPI sob o modelo de fazendas” (BASQUES JR., 2020, p. 120). Nos anos 40, o SPI concebeu um “plano geral de organização de pecuária (...), compreendendo a formação de plantéis regionais de gado indiano puro para fornecimento de reprodutores”, e uma parte desses animais foi enviada para os postos indígenas no Acre

---

2 A presença desses seres exóticos em muitas mitologias ameríndias é um aspecto que pretendo explorar em pesquisas futuras; é certo que, conforme Heloísa Helena Siqueira Correia discute em seu capítulo neste volume, que tais narrativas veiculam importantes conhecimentos nativos a respeito desses animais.

3 A referida documentação do SPI pode ser consultada no website do Museu do Índio/FUNAI. Disponível em: <http://www.museudoindio.gov.br/pesquisa/acervo-online>.

4 Inicialmente, em 1910, foram instaladas duas inspeções separadas para Amazonas e Acre, que vieram a ser unificadas administrativamente em 1912 (FREIRE, 2007, p. 13); eu sigo, aqui, a organização dos documentos no website do Museu do Índio.

5 Cf. SOUZA LIMA, 2009

6 A escolha pela análise dos documentos produzidos pela I.R. – 1 decorre do fato de a região onde eu desenvolvo pesquisas etnográficas desde 2003 – com o povo Karitiana, no Norte do atual Estado de Rondônia – ter sido parte de sua área de abrangência. Neste capítulo, analiso também alguns documentos provenientes da Inspeção Regional 6 (I.R. – 6), Mato Grosso (Norte) com sede em Cuiabá, pois ela abarcava postos indígenas igualmente situados no atual território rondoniense, como Rodolpho Miranda e Príncipe da Beira; sobre a I.R. – 6, observa Rocha (2003, p. 115) que “voltou suas ações para a introdução da pecuária (...)”. Deve-se ter em mente que a área de abrangência das inspeções, assim como o número e a categorização dos postos indígenas, foram alterados ao longo do meio século de atuação do SPI, mas nesta pesquisa emprego a separação dos documentos por inspeções proposto pelo acervo arquivístico do Museu do Índio disponível na WEB; sobre as reorganizações na estrutura administrativa do Serviço, bem como na distribuição das regiões atendidas pelos postos, ver o excelente trabalho de síntese documental de Souza Lima (2009); especificamente sobre a I.R. – 1, ver também Freire (2007).

e Amazonas<sup>7</sup>; advogava o órgão indigenista que a “pecuária é um dos elementos com que o SPI conta para conseguir a independência econômica dos Postos”, pois tratar-se-ia “de uma atividade a que [os povos indígenas] se adaptam sem dificuldade”, passando a ser “norma que nenhum Posto indígena deixe de ter criação, pelo menos para o consumo, próprio e farto, dos índios respectivos”<sup>8</sup>. Meu argumento, contudo, é que os referidos documentos oportunizam um retrato desta forma particular de interações – sob o controle dos servidores do SPI – entre humanos e animais na primeira metade do século XX. Além disso, sugiro que o modo como o SPI introduziu e geriu esses *bens semoventes* nos postos indígenas pode ter determinado, em certos sentidos, os rumos da presença dos animais domésticos nas aldeias indígenas na porção ocidental da Amazônia brasileira.

### Fazendas amazônicas

Sabe-se que a densa cobertura da floresta tropical não se prestou de modo satisfatório, durante o período colonial, à pecuária, dadas as dificuldades de adaptação do animal e das técnicas de sua produção em zonas de mata densa ou em áreas alagadas; tais fatores contribuíram para uma modesta presença do boi em áreas restritas, como nas periferias dos centros urbanos emergentes e nas missões religiosas (OLIVEIRA, 1983, p. 255-257), embora ele tenha prosperado, já desde pelo menos o século XVII, em terrenos mais propícios, como na ilha do Marajó, nos entornos da cidade de Belém e no Noroeste do Pará (neste caso, muito graças ao desflorestamento precoce e acelerado desta zona), e nos campos naturais do vale do rio Branco, no Brasil e na então Guiana britânica (FARAGE; SANTILLI, 1992; GOULART, 1965; MOREIRA NETO, 1960; MOUTINHO, 2018; VILELA DA SILVA, 2005). Nestes pontos formaram-se rapidamente criatórios, com o “pacote de espécies” (BOIVIN, 2017) que constitui a *fazenda* no mundo rural do Brasil (BRANDÃO, 1999; PEREIRA, 2015): os animais de criação (de pasto, como bovinos, equinos, caprinos, asininos e ovinos) e os animais de terreiro ou quintal (galinhas, porcos, patos, perus e outros). Não tratarei, aqui, dos assim chamados animais de casa (os pets ou animais de estimação, como cães, gatos e outros), pois estes não eram (e não são) em geral destinados ao consumo<sup>9</sup>, embora tenham se espalhado com grande sucesso, como se sabe, pelas aldeias indígenas por toda a Amazônia (VANDER VELDEN, 2012).

É certo que os animais de criatório introduzidos pelos europeus também se difundiram espontaneamente por várias partes da bacia amazôni-

7 Boletim do SPI, 01/11/1941, n. 1, p. 3-4.

8 Boletim do SPI, 03/01/1942, n. 3, p. 4-5.

9 Cf. SAHLINS, 2003.

ca, uma vez instalados em algum ponto do imenso território<sup>10</sup>. Von Martius, por exemplo, “assombrava-se da rapidez com que as galinhas tinham atingido o interior das selvas mais recônditas, alheias à penetração dos ‘brancos’” (CÂMARA CASCUDO, 2004, p. 146), certamente espalhando-se por meio de extensas redes de intercâmbio indígenas que, no passado, cortavam toda a Amazônia (ERIKSEN, 2011). Assim, por exemplo, devem ter chegado aos Tikuna no alto Solimões (visitados, inclusive, por Martius em sua viagem) entre os quais, segundo Oliveira Filho (1988, p. 110-111), existe um clã (uma *nação*) da galinha (*ota'cüã*). O autor aponta que todos os Tikuna sabem que a galinha é um animal exótico, oriundo do contato e, assim, é bem mais recente que os demais seres que denominam seus clãs; todavia, o grupo afirma que o herói civilizador *Ipi*, em suas andanças pelo mundo na forma de peixe, teria descido o Solimões e trazido todos os bens da civilização, incluindo os animais domésticos – o que talvez sugira, de fato, que os Tikuna possam ter conhecido essas aves antes da penetração europeia na região, por meio de sua dispersão sem a companhia dos humanos não índios<sup>11</sup>. Não obstante, é certo que a floresta se constituiu, no mais das vezes, em obstáculo para a livre dispersão desses seres, sobretudo os de maior porte, ao contrário do que parece ter ocorrido nas zonas de vegetação mais aberta, como nos sertões do Nordeste ou nos cerrados do Brasil central (HEMMING, 1978).

Ainda assim, houve gado na Amazônia desde muito cedo. O escritor paraense (nascido em Óbidos) Inglês de Sousa (1853-1918), por exemplo, tematiza, no conto *O gado do Valha-me-Deus* (2004), a relação entre o gado manso, “amimado” e cuidado de perto por seu antigo e falecido dono, e o gado solto e abandonado (feralizado) na mata, caçado por meio de arma de fogo pelo novo proprietário e, por isso, “embravecido”<sup>12</sup>. Este gado bravo, “perdido nos campos” na imensidão da fazenda Paraíso, acaba por assumir tons sobrenaturais, posto que o rebanho perseguido pelo vaqueiro Domingos Espalha e seu companheiro Pitanga – que buscavam uma vaca para carnear, a mando do patrão – jamais é encontrado, deixando apenas seus enormes rastros visíveis na paisagem, que chegam até a Serra do Valha-me-Deus, formação rochosa que os dois homens não ousam atravessar, e, claro, o assombro dos vaqueiros. O conto deixa transparecer que o rebanho fugidioso reage à morte, pelos dois peões, de uma vaca preta, gorda,

---

10 Cf. METCALF, 2005.

11 Tenho uma menção (PINTO; VASQUES; BASTOS, 2019, p. 23) à existência, entre os Tikuna, de um clã do boi na comunidade de Filadélfia, na qual havia 8 casas pertencentes ao referido clã, mas não disponho de mais dados a respeito.

12 Note a comparação entre doméstico e selvagem: o novo proprietário, Amaro, andava “atirando no gado, como quem atira a onças” (INGLÊS DE SOUSA, 2004, p. 91). Não obstante, a oposição entre domesticidade e selvageria não se dilui, pois os bois – mesmo asselvajados e bravos – são “pobres (...) criaturas de Deus, que a ninguém ofendem”, e um caçador que se preza, afirma o narrador, não atenta contra tais seres só para, como Amaro, fazer-se “de valente”.

bonita e muito mansa que denominam “mãe do gado”, e que encontram e abatem no primeiro dia de trabalho, o que produz insólitas consequências, que apontam, de certa forma, “a vitória do animal sobre o homem” (ROS-SIGALI, 2018, p. 41). Ademais, a invisibilidade do plantel, estando sempre um passo à frente dos vaqueiros em perseguição, teria resultado, afinal – é o que pode se depreender do início do conto –, nos animais espalhados “desde o Rio Branco até as bocas do Amazonas”, o qual não deixa de ser um comentário sobre a difusão dos plantéis bovinos por extensas zonas no Norte amazônico. Esta difusão dos bovinos pela Amazônia inclui uma série de histórias fantásticas sobre o boi, ainda pouco exploradas, mas nas quais certamente encontramos ecos das narrativas dos assim chamados “bois misteriosos”, comuns nas tradições orais do Nordeste brasileiro (BRADESCO-GOUDEMAND, 1982, p. 17-56; MEDRADO, 2012), o que enriquece ainda mais uma pesquisa em torno da variedade desta fauna doméstica, nos termos material-semióticos que estamos empregando analiticamente aqui.

Sabe-se, retornando aos povos indígenas, que desde sua fundação o SPI prontificou-se a converter essas comunidades nativas em eficientes agricultores e criadores de gado e os postos em centros de produção agropecuária – de fato, o órgão indigenista oficial dava continuidade a uma longa tradição de civilizar os indígenas pelo *trabalho* (MOREIRA 2013), e no início do século XIX, José Bonifácio de Andrada e Silva (2000, p. 65) exortava a integração dos índios por meio do trabalho, pois eles poderiam “empregar-se em tropeiros e condutores” e eram “excelentes para peões, e guardas de gado”. Já no documento de fundação do Serviço de Proteção aos Índios, por meio do Decreto no 8.072 de 20 de junho de 1910, estabelecia-se, em seu Capítulo I, que um dos objetivos do SPI seria o de “fornecer aos índios (...) os animais domésticos que lhes forem úteis” (Artigo 2o, parágrafo 14) e “introduzir em territórios indígenas a indústria pecuária, quando as condições locais o permitirem” (parágrafo 15), no que é complementado pelo Artigo 16 do Capítulo V, que reza que, nas povoações indígenas, “haverá seções especiais para (...) criação de animais domésticos”. Não existem, entretanto, estudos detalhados sobre a criação animal nos postos indígenas geridos pelo SPI entre 1910 e 1967, ainda que aqui e ali o fenômeno tenha sido observado em pesquisas mais gerais sobre as atividades do órgão (BIGGIO, 2003; SOUZA LIMA, 1992, 1995, 2009; especificamente sobre a I. R. – 1 ver MELO, 2009).

Em um ofício circular datado de 16 de junho de 1941, o então Diretor do SPI, Coronel Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcelos, repisa as bases do trabalho do SPI com a introdução da pecuária nas áreas indígenas, atividade que ele considerava mais importante do que a lavoura na “rápida incorporação das tribus [sic]” por meio da organização da “lavoura e da pecuária, nos moldes e no grau mais intensivo e mais técnico

a que os índios possam atingir”<sup>13</sup>. Malgrado a certeza dos limites para a aquisição de conhecimento por parte dos índios, o documento não deixa de apresentar em detalhes o que se pretendia com “destino, organização e uso” da criação animal nos postos administrados pelo Serviço. Deixo uma análise mais pormenorizada deste interessante documento para uma outra ocasião. Quero, neste momento, apenas destacar a certeza, expressa em seu item 2º, de que a criação bovina se adaptava a todas as regiões do País, “com maior ou menor cuidado e seleções” e que, por esta razão, deveria ser introduzida nos postos “na extensão correspondente aos campos nativos existentes”. Com isso, buscava-se alcançar a categoria dos indígenas “civilizados”, cuja vida “em promiscuidade com os brancos” incluía o trabalho “em estabelecimentos agrícolas e pastoris” (HORTA BARBOSA, 2019, p. 9)<sup>14</sup>. Como veremos adiante, nem a pecuária bovina desenvolvia-se assim tão bem por todo o território nacional, como é fato que o SPI teve, em muitos locais, que promover, por vezes a duras penas, o cultivo de pastagens exóticas, dada a simples inexistência de pastos naturais e/ou a comprovada baixa qualidade nutricional dos campos nativos. O que salta aos olhos, afinal, é o investimento no *boi*, este ícone da pecuária brasileira que, já nesta época, julgava-se necessário e promissor introduzir em toda parte e dele fazer o campeão – assim reza o mesmo documento citado acima – do “incentivo ao gosto de propriedade individual e de lucro”.

O que desejo debater aqui é que, se o SPI planejou e tentou fazer dos postos indígenas que instalava País afora bem-sucedidas *fazendas* – com vistas à autonomização econômica dos postos [indígenas]” (SOUZA LIMA, 1992, p. 164) –, este projeto, em linhas gerais, não logrou bons resultados. Em muitos postos por toda a Amazônia a criação animal até foi incorporada às práticas nativas, mas com números muito modestos de animais, e rotinas deveras distantes da organização e das técnicas que se desejava aplicar para torná-los unidades produtivas e autossuficientes. Creio que se possa dizer da maioria das aldeias indígenas no Oeste amazônico e alhures o que observou David Landin (1979-80, p. 233) nos anos de 1970 entre os Karitiana, grupo Tupi-Arikém no Norte do atual Estado de Rondônia: “Apesar do interesse e do gosto pelos animais, os Karitiana não consomem muitos dos animais de criação [livestock] que produzem (...). Assim, embora os Karitiana despendam tempo e energia cuidando de seus animais e aves, eles não colhem grandes benefícios disso”.

---

13 Ofício Circular no. 205 S/2, de 16 de junho de 1941, pelo Coronel Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcelos, Diretor do SPI. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\888\_DIRETORIA\CAIXA 56\PLANILHA 392.

14 Entre estes, Horta Barbosa (2019, p. 9-10) citará “os Terenos, Kadiwéus e outros, magníficos campeiros cujos serviços são muito disputados pelos proprietários das grandes estâncias de criação de Mato Grosso (...)”.

De fato, como veremos mais à frente, a tentativa do SPI em transformar os índios em fazendeiros pode ter falhado, ao menos em alguns contextos (como no vale do rio Branco), precisamente porque aqueles, movidos por uma memória ou um presente de violência, opressão e exploração, recusaram esta aproximação com aqueles: os povos indígenas, ao fim e ao cabo, não desejaram ser ou se tornar fazendeiros. E isso porque o fazendeiro expressava, justamente, a coerção – tão estranha às formas de organização e ao pensamento político ameríndio – como ilustra, a título de exemplo, o Relatório da 1ª. Inspeção Regional em Manaus referente ao ano de 1920, que menciona os índios no rio Jauapery, assim descrevendo a situação: “[o] fazendeiro, por sua vez, explora barbaramente o selvícola, que, nas fazendas, é compelido a trabalhar de graça”<sup>15</sup>. É esta “exploração bárbara”, parece-me, o que explica, em larga medida, a rejeição ao fazendeiro e a luta indígena contra a implantação da fazenda em seus territórios.

No que segue neste capítulo, busco extrair, dos documentos produzidos pelo SPI, pistas sobre esta forma de introdução direta dos animais de criação e sua criação entre povos indígenas na região Oeste da Amazônia, que compreende os atuais Estados do Amazonas, Acre, Roraima (o antigo Território Nacional do Rio Branco) e Norte de Rondônia (o antigo Território Nacional do Guaporé). Com isso, espero demonstrar que várias dessas sociedades estão às voltas com esses seres há tempos, mas que isso não implicou e não implica em sua transformação em fazendeiros, em grandes criadores de gado capitalistas. Isso seria apontar para um processo de simplificação em que o boi, por exemplo, é tão somente um mero *recurso* – um mamífero bovídeo domesticado de grande porte cuja única função é produzir riqueza aos seus proprietários através da promoção de sua infinita reprodutibilidade e exploração. O boi, assim como outros animais de criação, são muitas outras coisas, e servem a diversas outras intenções culturalmente variáveis, muito além do que planeja o todo poderoso agronegócio brasileiro.

### A criação animal nos postos do SPI no Oeste amazônico

Com exceção do Posto Indígena de Criação (P.I.C.) São Marcos, herdeiro dos rebanhos da fazenda nacional do qual se originou, e ao qual voltaremos no final desta seção do texto, temos na maioria dos postos uma apenas modesta presença de bovinos. De fato, a criação animal nunca parece ter sido um genuíno sucesso nos estabelecimentos do SPI na Amazônia ocidental, e verdadeiros rebanhos nunca se formaram em função de certas dificuldades técnicas – aparentemente, essas foram mais determinantes

---

<sup>15</sup> Relatório da Inspeção sobre 1920, datado de 17 de janeiro de 1921 e remetido a L. B. Horta Barbosa pelo Inspetor Bento Pereira de Lemos, p. 9 (grifo no original). ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\999\_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394.



do que impedimentos propriamente ambientais, pois há vários registros do fracasso da pecuária por desinteresse ou falta de cuidados por parte dos encarregados e por carência de infraestrutura adequada, mão de obra especializada e equipamentos e insumos necessários (sal, vacinas e medicamentos, por exemplo), estes três últimos permanentemente requeridos pelos servidores do órgão lotados em diferentes postos por todo o Brasil.

Assim, no Posto Indígena Marienê, no rio Seruhiny (bacia do Purus), que atendia aos Apurinã, já em outubro de 1922 havia a criação de gado vacum, contando o local com “uma junta de bois mansos, dois novilhões e quatro vacas”, das quais três já tinham parido três bezerros depois que chegaram. O posto contava com uma estrutura aparentemente adequada para a pecuária, com “um grande cercado de madeira de lei” separando os animais das lavouras – evitando, assim, os prejuízos causados pelo gado às plantações, outra reclamação muito frequente entre os povos indígenas ao longo de praticamente toda a história do Brasil – e uma pastagem artificial, reconhecida pelo encarregado Leonardo da Costa e Silva como “a melhor possível”, de capim-gordura, que germinou bem e impedia o retorno do “capim inferior” natural que havia nos campos vizinhos<sup>16</sup> – e há de se destacar aqui, também, esses outros seres não humanos cuja associação com a pecuária é fundamental, qual sejam, as gramíneas exóticas, cujo impacto sobre as espécies nativas nas terras indígenas na Amazônia ainda está por ser avaliada (DESCOLA, 1982; WILCOX, 2017).

Embora o rebanho tenha crescido um pouco, contando “apenas a quantidade de” 13 cabeças em 1930, este aumento não parece ter se dado sem intercorrências – males que causaram a mortandade do gado – como informa o relatório do inspetor Bento de Lemos (*apud* MELO, 2009, p. 147). Em 1941, o inspetor Carlos Eugênio Chauvin explica, em ofício, o ocorrido: “por não ter sido atendido o pedido de carrapatecida [sic], morreu todo o gado raceado de que dispunha o posto”<sup>17</sup>. Assim, tentou-se reorganizar a criação nos anos de 1940: relatório veiculando informações referentes ao ano de 1942 informa que havia apenas seis animais, duas vacas, duas novilhas e dois bezerros, uma vez que um touro havia morrido havia três anos, razão pela qual o encarregado estava providenciado “a compra [de] um reprodutor de raça comum” de um morador das vizinhanças do posto<sup>18</sup>. O mesmo relatório, para o ano de 1946, informa que a dificuldade persistia, pois “não há nenhum progresso no que respeita a procriação, por falta de

16 Informe..., p. 3-4. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\023\_MARIENE\CAIXA 52\PLANILHA 357.

17 Ofício 28, de 01/03/41. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\666\_SEDE-DA-INSPETORIA\CAIXA 55\PLANILHA 387

18 Relatório... p. 13-14. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\006\_BARBOSA-RODRIGUES\CAIXA 52\PLANILHA 357.



touro”, e o posto detinha apenas “quatro rezes, sem reprodutor”<sup>19</sup>; isso dito, o autor do texto afirma ter adquirido e remetido ao posto “com a devida segurança”, um “meio sangue Gir”<sup>20</sup>, indicando a intenção de racear o rebanho, outra meta perseguida pelo SPI e muito presente na documentação que informa sobre o estado da pecuária tanto bovina quanto suína nos postos administrados pelo Serviço – no que coincidiam, claro, com o impulso modernizador da pecuária brasileira na primeira metade do século XX, sobretudo através da importação de raças zebuínas de origem indiana (LEAL, 2013) e da introdução de diversos melhoramentos técnicos (WILCOX, 2017).

Este foi também o caso do Posto Indígena Manuacá, no médio rio Tuhiny (afluente da margem esquerda do Purus), que prestava assistência aos Jamamadi e alguns Apurinã. Segundo o inspetor Bento de Lemos, em relatório de 1930, o posto abrigava oito cabeças de gado, além de 12 porcos e o significativo número de 300 galinhas (MELO, 2009, p. 178); consta que se tratava de posto especializado na criação de galináceos (SOUZA LIMA, 2009, p. 8). Segundo Juliana Schiel (2004, p. 69), em sua etnografia com os Apurinã, bois e porcos trazem o problema constante da sujeira no terreiro da aldeia, um incômodo ainda relatado por vários povos indígenas amazônicos com relação aos animais de criatório de maior porte, como veremos adiante. Da mesma forma, as facilidades de transporte e nos cuidados necessários – galinhas “se viram sozinhas” ou “se aguentam”, ciscando para buscar seu próprio alimento, como dizem os Karitiana, por exemplo (VANDER VELDEN, 2012, p. 198-200; COSTA, 2017, p. 83) – devem ter estimulado a presença dessas aves em postos de atração, destinados a promover o contato pacífico com grupos até então livres, como é o caso do Posto Indígena Rio Camanaú que, em 1965, abrigava 10 galináceos agregados aos seus esforços de alcançar os Waimiri-Atroari na região<sup>21</sup>.

A ênfase na criação de galinhas – em detrimento do gado bovino, cuja criação produzia demandas de complexo atendimento<sup>22</sup> – também se

---

19 ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\006\_BARBOSA-RODRIGUES\CAIXA 52\PLANILHA 357.

20 Relatório... p. 16. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\006\_BARBOSA-RODRIGUES\CAIXA 52\PLANILHA 357.

21 Bens móveis e imóveis pertencentes aos patrimônios nacional e indígena no Posto Indígena “Camanaú”. Posto Indígena “Camanaú”, 16 de agosto de 1965. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\179\_RIO-CAMANAU\_DELEGACIA\CAIXA 54\PLANILHA 372. Sabe-se que desde 1941 planejava-se a instalação de um “depósito de gado” que seria transformado em “posto de criação” com a denominação de “Barbosa Rodrigues” na margem direita do rio Camanaú, onde se localizava um sub-posto ocupado na atração dos Waimiri-Atroari (ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\666\_SEDE-DA-INSPECTORIA\CAIXA 54\PLANILHA 378), e que pode ser este mesmo posto; não tenho, contudo, notícia de que o projeto foi adiante.

22 A política indigenista brasileira parece ter levado um tempo para se convencer disso (se é que se convenceu, afinal), conforme comentou um engenheiro agrônomo da FUNAI de Porto Velho (RO) que entrevistei em 2007: *“hoje a FUNAI tem projeto só de criação de pequenos animais nos Karitiana. Tem projeto de criação de galinhas caipiras, criadas soltas. Um tanto já foi doado, mas falta levar outras, entre 100 e 150 galinhas, dando umas três ou cinco aves para cada família criar. Todo tipo de criação comunitária não dá certo, se a comunidade tem outras atividades, por exemplo, agricultura. O boi não fica preso, ele ataca os roçados dos outros. Cabra ataca ainda mais, é pior. Não dá certo, por isso a FUNAI não investe mais nisso”*. Mas, nas considerações finais deste capítulo, abaixo, veja-se que a ênfase atual parece estar regressando ao boi.

verifica no Posto Indígena de Fronteira (P.I.F.) Ticunas, no alto Solimões. Vimos, acima, que os Ticuna possuem um clã da galinha entre as *nações* que compõem o grupo. Não obstante, inicialmente tentou-se a criação de gado, como informa o aviso mensal do posto de julho de 1945, quando iniciou-se a limpeza do “campo destinado à pastagem do gado”<sup>23</sup>; a sede da Inspetoria em Manaus buscava atender às necessidades do posto, informando a remessa de dois cavalos, além de questionar se o encarregado preferia, para tração animal do engenho de cana, um burro ou um boi manso “que também poderá puchar [sic] carro”<sup>24</sup>. Neste mesmo ano, contudo, já se investe na criação de galinhas: o aviso do posto do mês de fevereiro assim expressa: “Estamos com um bom princípio de criação de aves, do qual temos já algumas galinhas de raça americana, que estão dando bom resultado. Agora pretendemos fazer [sic] aviários adequados à criação de pintos de raça”<sup>25</sup>.

A década de 1940 parece marcar a definitiva reorientação da pecuária no P.I. Ticunas. Oliveira Filho (1988, p. 164) menciona que o posto Ticunas na época tinha “uma boa criação de animais (bovinos, galinhas, burros e porcos)”, mas, em 1946, um encarregado teria acabado com todas as criações. “[M]atô todo o gado para comer...”, disse (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 165). A partir de então, toda a documentação relativa à criação – ao longo do período final de atuação do SPI – fala dos galináceos. Um relatório de atividades acerca do ano de 1962 avisa que os resultados do “Setor de Criação” não eram satisfatórios sobretudo em função da “falta de alimentação no posto, que levava ao abate contínuo de “uma pequena porcentagem” das aves; além disso, o documento informa que “viveiros especiais para outras espécies de criações” (infelizmente não mencionadas) não haviam sido construídos e, por esta razão, o posto mantinha apenas “um certo número pequeno de galináceos comuns”<sup>26</sup>. Ao longo do ano de 1963 dispomos dos dados mensais, que apontam para a variação no número de aves certamente provocada pelas necessidades de consumo:

---

23 Aviso Mensal do PIF (Ticunas), julho de 1945. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\034\_TICUNA\CAIXA 53\PLANILHA 366.

24 Of/No 143, 18 de fevereiro de 1945. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\666\_SEDE-DA-INSPETORIA\CAIXA 55\PLANILHA 387.

25 Aviso mensal do PIF, fevereiro de 1945. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\034\_TICUNA\CAIXA 53\PLANILHA 366.

26 Relatório... 1962, p. 2. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\034\_TICUNA\CAIXA 53\PLANILHA 367.

Tabela 1 - Criação de galinhas no P.I.F. Ticunas em 1963

Mês	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Mai	Jun.	Jul.	Ago.	Set.	Out.	Nov.	Dez.
<b>Aves</b>	74	58	38	20	20	12	12	23	23	23	s/i	22
<b>Mortas</b>	16	-	20	18	-	8	11	-	-	-	s/i	-

Fonte: Avisos do Posto Ticunas, 1963 (ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\034\_TICUNA\CAIXA 53\PLANILHA 366 (9)).

Já em dezembro de 1967, no apagar das luzes do SPI – e onde, portanto, limita-se o conjunto documental analisado por esta pesquisa – temos notícia de que Manaus esperava transferir 25 reses do Posto Indígena de Criação Barbosa Rodrigues para o Posto Ticunas, “destinadas a formação de um centro agropecuário indígena, na região”<sup>27</sup>. Lamentavelmente, não disponho de informações se a transferência e o centro agropecuário vieram a se concretizar.

No Acre, região atingida apenas mais recentemente pela frente de expansão agropecuária – o que tem levado, como evidenciado pelos *pau-listas* no breve romance de Florentina Esteves (2007), à difusão da cultura *sertaneja* ou *country* (HOELLE, 2014, 2015) do Centro-Sul do País por zonas distantes da Amazônia –, verifica-se uma modesta presença de animais de criação exóticos nos postos do SPI. Este é o caso do Posto Indígena do Rio Gregório (que atendia índios Kulina, Kanamari, Bendjapá, Yaminawa e Kaxinawa, entre outros) para o qual temos a informação de que em dezembro de 1929 tinha duas vacas vindas de Manaus, que parecem ter se adaptado bem pois uma delas já “tem cria e a outra está em véspera”<sup>28</sup>. Desejoso, certamente, de ver o progresso do posto, neste mesmo documento o encarregado solicitava dois bois mansos “para puchar [sic] engenho” – tarefa comum aos bovinos de vários postos do SPI espalhados pelo Brasil –, além de “burros para o transporte de cargas”; em documento posterior, datado de março de 1930, o encarregado não só reafirma “que o gado que está neste Posto ao meu cargo vai indo em pleno progresso, as Vaccas tiveram crias e estas estão fortes e sadias”, como segue com seus planos, afirmando que dispõe o posto de boas pastagens que suportariam 50 reses, podendo chegar a 200 animais no futuro<sup>29</sup> – uma genuína fazenda de criação no extremo Oeste do Brasil. Em um relatório de 17 de novembro do mesmo ano,<sup>30</sup> o encarregado volta a discorrer sobre o avanço da pecuária no posto do baixo rio Gregório que, à altura, dispunha, entre seus semoventes, de

27 ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\006\_BARBOSA-RODRIGUES\CAIXA 52\PLANILHA 347.

28 ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\027\_RIO-GREGORIO\CAIXA 52\PLANILHA 361.

29 ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\027\_RIO-GREGORIO\CAIXA 52\PLANILHA 361.

30 Relatório.... ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\027\_RIO-GREGORIO\CAIXA 52\PLANILHA 36.

“(7) sete vacas; (6) seis bois, total: (13) trese reses”, além de “animaes de carga: (2) dois burros e um cavalo”; nota-se um crescimento notável, em apenas um ano as duas vacas originais se transformaram em 13 cabeças de gado bovino, entre machos e fêmeas.

É possível que tais experiências com a criação pelo órgão indigenista nesta zona remota do território brasileiro tenham contribuído para o desenvolvimento da intimidade entre grupos indígenas e as espécies de criação. Referindo-se aos Kaxinawá no rio Humaitá nos anos de 1950, narra a Velha Chica que “*Esse Major Baima [patrão do Seringal Ocidente] foi e deu um casal de boi, eles [os Kaxinawá] criavam gado também. O vaqueiro foi lá, fez curral pra eles cerrado e fez quintal, eu vi assim (...)*” (apud WEBER, 2006, p. 64, negritos e itálicos no original). A mesma autora cita outro depoimento que corrobora a situação naquele momento: “*Aí era muito índio, uns índios bons, criavam muita criação, eles tinham muito porco, tinham gado, era bom lá.*” (WEBER, 2006, p. 66, negrito e itálico no original)<sup>31</sup>.

Este padrão, de pequenos plantéis – às vezes um único bovino, ou alguns bois e porcos –, parece ter-se mantido em várias terras indígenas no extremo Oeste, como entre os Kaxinawá na aldeia São Vicente (T.I. Kaxinawá do Humaitá) onde pastam “poucas cabeças de gado” (WEBER, 2006, p. 135), e os Manxineri e Jaminawa na T.I. Mamoadate, que igualmente mantêm “pequena quantidade de gado bovino” (ALMEIDA; OCHOA; GAVAZZI, 2016, p. 127). Ainda assim, os bois parecem despertar pouco interesse na sua criação, conforme registra Calavia Sáez (2006, p. 63) entre os Yaminawa, “criadores inábeis e pouco entusiastas”, nem mesmo manifestando especial apreço por sua carne, pois não é carne de caça, mas de “criação adotada do estrangeiro” (SÁEZ, 2006, p. 130). Nisso condiz com a crescente aquisição, da parte de pequenos proprietários e mesmo de seringueiros, de algumas poucas cabeças bovinas conservadas como forma de riqueza e de poupança para despesas inesperadas, excessivas ou imprevistas (PANTOJA; COSTA; POSTIGO, 2009; TONI *et al.*, 2007) – os Manxineri, inclusive, falam que o “gado funciona como uma caderneta de poupança” (ALMEIDA; OCHOA; GAVAZZI, 2016, p. 127).

De fato, este povo em particular, os Manxineri (Manxineru) possui uma longa experiência histórica com os bovinos, especialmente, ao que parece, na figura dos grandes comboios que transportavam mercadorias pelos seringais do alto rio Iaco (MATOS, 2018, p. 223-290). O boi figura em

---

31 Esta intimidade dos povos indígenas no Acre com os animais de criação exóticos se expressa no caso dos Shanenawa no rio Envira, onde “[n]a aldeia tem uma pessoa que comumente presta serviço de abate para os batelões que trazem porcos do alto Envira, sendo remunerada em parte com pedaços do animal, como pés, cabeça e outros menos nobres” (SALGADO, 2005, p. 98). Considerando a intensa ocupação do Acre por imigrantes de origem nordestina a partir da segunda metade do século XIX, essa prática pode ser remanescente da figura dos marchantes, profissionais especializados no abate de animais (bois e porcos) na região Nordeste do País (DANTAS, 2016; LIMA; VANDER VELDEN, 2019).

certas narrativas míticas (MATOS, 2018, p. 191-192), o consumo de sua carne aparece de modo proeminente em festas, rituais e outros eventos (MATOS, 2018, p. 110, 116, 121), e até hoje jovens Manxineri perambulam pela região em busca de trabalho – viagens que se constituem em uma forma de iniciação –, entre eles a atividade de tanger boiadas (MATOS, 2018, p. 136). Talvez essa ligação contemporânea com os bovinos tenha se originado da convivência forçada dos Manxineri (e dos Jaminawa) com rebanhos, pois o relato do primeiro contato da FUNAI com ambos os povos, nos anos de 1970, menciona que estavam:

morando entre bois, sem poder fazer roças, pois essa é destruída pelos novos senhores que agora comem capim, destróem bananais, arrancam o amendoim e assustam as crianças com seus enormes chifres, soltando pelas ventas um bufar assustador, como a própria personificação do novo patrão (*apud* em MATOS, 2018, p. 293).

A imagem do boi ameaçador como “personificação do novo patrão” – do seringalista e, posteriormente, do fazendeiro – representa, precisamente, a figura dos poderosos brancos cuja agressiva modalidade de ocupação das terras amazônicas se faz, desde as primeiras décadas do século XX, e cada vez mais, por meio do gado que pasta por enormes áreas de floresta devastada para a plantação de capim e sua ocupação improdutiva – pois “terra com gado é terra com dono” (FEARNSIDE, 1989, p. 64).

Não disponho, neste momento, de dados para avaliar se movimento semelhante vem se desenvolvendo nas aldeias indígenas, mas é fato que mesmo no estado da “florestania” ou do “Governo da Floresta”, vários povos ameríndios têm investido em projetos de criação de animais domesticados introduzidos<sup>32</sup>, com destaque para as aves (AMAAIAC; CPI/AC, 2020), frequentemente como modo de (supostamente) garantir a segurança ou soberania alimentar em contextos de rarefação da caça, como é o caso dos Shanenawa (SALGADO, 2005). Digo “supostamente” porque, ao que parece, e como acontece por toda a Amazônia<sup>33</sup>, os animais são criados – “criamos também *takara*, que é a galinha, *nunu*, que é o pato, *yná*, que é

---

32 Os Planos de Gestão Territorial e Ambiental para várias terras indígenas no Acre mencionam a intenção de criar vários animais (os Jaminawa mencionam “galinha caipira, capote, pato, marreco, ovelha, cabra, porco” e “algumas poucas cabeças de gado”, todos já existentes entre eles, as que pretendem “continuar e aumentar a criação”; capote é mais conhecida como galinha d’Angola), mas sempre em quantidades modestas e com estrito controle – por exemplo, com animais confinados por cercas e áreas de pastagens reduzidas e implantadas fora das aldeias (GAVAZZI, 2015; RAMALHO; GAVAZZI, 2012; ALMEIDA; OCHOA; GAVAZZI, 2016). Para uma visão crítica do ambientalismo oficial e dos paradoxais discursos do “desenvolvimento sustentável” no Estado do Acre na virada do milênio, ver Pimenta (2003). Sáez (2006, p. 63) afirma que só a criação de porcos entusiasma os Yaminawa – mesmo assim despertando somente “algum interesse” – pela semelhança desses introduzidos com seus “pares selvagens” e pela banha que fornecem; o autor aponta que um porco doméstico sacrificado por conta de uma festa é limpo, sapecado, esquartejado e distribuído “com o mesmo critério dos animais de caça” (SÁEZ, 2006, p. 127-128).

33 Cf. VANDER VELDEN, 2012.

a vaca” (SALGADO, 2005, p. 98) – mas não são usualmente comidos – “[l]á ninguém come a galinha não, bicho de terreiro. Galinha lá, mãe criava mas a gente nem fazia conta” (SALGADO, 2005, p. 147). Sabe-se que, como é frequente nas terras baixas sul-americanas, os povos indígenas até dizem que comem seus animais de criação, embora, de fato, não os comam, ao menos não com frequência, e a não ser em situações absolutamente excepcionais (DONKIN, 1989, p. 78; GOLDMAN, 1981, p. 146; PINA DE BARROS, 2003; QUEIXALÓS, 1993, p. 78-79; VANDER VELDEN, 2012, p. 271-275).

Na região que corresponde ao atual Norte do Estado de Rondônia também assistimos às tentativas de introdução da pecuária bovina nos postos do SPI, situados, todos, em áreas de densas florestas da bacia do alto Madeira. Ali, da mesma forma, foram assaz poucos os resultados colhidos, ainda que esta porção do território brasileiro tenha assistido à intensa movimentação de rebanhos bovinos ao longo da fronteira dos impérios português e espanhol (provenientes dos vultosos rebanhos das missões castelhanas de Mojos e Chiquitos) e à introdução de pequenos plantéis (sobretudo de porcos) nas missões e lugares instalados principalmente no vale do Guaporé-Itenez a partir do século XVIII (LOPES DE CARVALHO, 2014; MEIRELES, 1989). Sobre o Posto Ricardo Franco, no rio Guaporé, dispomos de notícias para março de 1941, quando ali, no “lugar Bananal, em terras do posto”, um rebanho de 11 reses foram criadas “nas capoeiras provenientes dos roçados antigos”<sup>34</sup> – sugerindo uma estratégia para a manutenção dos animais em zonas desprovidas de pastagens naturais. Neste relatório afirma-se que os animais estavam “nédios – ou seja, luzidios – de gordos”. Um inquérito administrativo do mesmo mês e ano detalha a qualidade e os usos de 10 dos animais: “3 bois bons, de carro (...) – 1 boi regular para o mesmo serviço (...) – 4 vacas (de leite) (...) – 2 novilhos”; informa, ainda, a presença de outras criações: “3 porcas criadeiras (...) – 2 capados (média de 50 Kg., cada) (...) 3 varrões<sup>35</sup> (médios) (...) – 8 leitões (...)”; além de 30 cabeças de “aves de terreiro”.<sup>36</sup>

Ainda em 1941, em junho, novo relatório aponta que no posto havia um “campo para criação com 50 hectares, mais ou menos” que servia ao gado dali, mas que estava “em máo [sic] estado de conservação, por deficiência [sic] de braços, aliada a exuberancia [sic] das terras da bacia do rio Guaporé”<sup>37</sup> – ou seja, a floresta local parecia estar vigorosamente recla-

---

34 Relatório da Expedição ao Posto “Ricardo Franco” no Rio Guaporé e Paca-Nova... pelo ajudante Francisco Pereira Barroncas. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\162\_RICARDO-FRANCO\CAIXA 53\PLANILHA 370

35 Varrão é o porco selecionado como reprodutor, inteiro, não castrado, ao contrário do capado.

36 Processo no. 98 de 25 de março de 1941 - Posto Indígena Ricardo Franco – Rio Guaporé, p. 5. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\162\_RICARDO-FRANCO\CAIXA 53\PLANILHA 370.

37 Relatório - Posto Indígena Ricardo Franco, 30 de junho de 1941. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\666\_SEDE-DA-INSPECTORIA\CAIXA 55\PLANILHA 387.

mando as áreas anteriormente tomadas pelo pasto, o que sugere o declínio das atividades pecuaristas na área. Ainda no vale do Guaporé, no Posto Indígena Príncipe da Beira (este subordinado à I.R. 6, em Cuiabá), relatório de 1937 avisa da presença de três cabeças de gado vacum “bastante idosos” e imprestáveis para o serviço, “motivo pelo que foram abatidos para o consumo”; ato contínuo, o documento solicita, entre as “necessidades do posto”, uma junta de bois para o carro e uma “parelha de animaes (de preferência Eguas) para o serviço de engenho e transporte de cannas, mandiocas etc.”<sup>38</sup>, demonstrando que as atividades produtivas estariam deveras prejudicadas com a inexistência do trabalho dos animais.

Próximo dali, no Posto Indígena Rodolfo Miranda (na margem esquerda do médio rio Jamari, onde foram agregadas várias etnias, como os Arikém, Urupá, Jaru e outros), temos notícias interessantes sobre as condições difíceis dos animais de criação; deste posto sabemos que em 1920 já existia “campo artificial para a criação do gado bovino”<sup>39</sup>. Um arrolamento de materiais e bens do posto, com data de 27 de maio de 1939, informa, entre os semoventes, “1 Burro de carga, aleijado, 4 Vacas leiteiras, 2 Garrotes<sup>40</sup> de ano” e “2 Bezerros”; contudo, e para além do asinino ferido, o texto anotado a lápis no mesmo documento adverte que os dois bezerros já eram “hoje garrotes”, e que uma das vacas e um dos garrotes morreram por picadas de cobra, ao passo que o outro novilho foi abatido por um índio<sup>41</sup>, o que sugere a vida difícil desses animais em locais isolados no interior da Amazônia. Em março de 1941 a situação dos animais em Rodolfo Miranda havia pouco se alterado, tendo somado-se ao conjunto anterior mais dois bezerros<sup>42</sup>. Três anos depois, um relatório dirigido ao Chefe da I.R. 1, Alberto Jacobina, detalha os “bens semoventes” encontrados em uma viagem de inspeção em setembro de 1944: os bovinos que já existiam no posto agora são “duas vacas, um touro, uma garrota, uma novilha”, e há a adição de “sete ovelhas e três carneiros”; as condições, contudo, são de abandono,

---

38 Relatório que apresenta o Delegado do Posto Indígena “Príncipe da Beira”, Rio Guaporé, à apreciação da Inspeção Regional em Cuyabá, em 1º de dezembro de 1937. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-6\_IR6\392\_PRINCIPE-DA-BEIRA\CAIXA 244\PLANILHA 001.

39 Relatório da Inspeção sobre 1920..., p. 2. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\999\_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394.

40 Existe muita variação no uso dos termos relativos aos bovinos jovens. Para alguns, garrote é boi macho castrado, com idade entre 15 e 24 meses, ou entre 1 e 3 anos. Outros asseveram que o termo garrote aplica-se tanto aos machos quanto às fêmeas, embora registre-se (ver abaixo) a voz garrota. Outros, ainda, sugerem que garrote e novilho são a mesma coisa, ao passo que os documentos aqui analisados parecem diferenciá-los, elencando-os separadamente. Novilho também pode ser equivalente ao bezerro ou vitelo. Este confuso sistema de classificação merece estudo à parte.

41 Arrolamento de materiais e bens do Posto Rodolfo Miranda, de 27 de maio de 1939, pelo encarregado João Sobra, p. 2a-3a. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\163\_RODOLFO-MIRANDA\CAIXA 53\PLANILHA 371.

42 “Termo de início da inspeção in-lóco procedida no Posto Indígena “Rodolfo Miranda”, situado a margem esquerda do rio Jamary, distrito telegrafico de Arikémes, estado de Matto Grosso, 15 de março de 1941”, por José Vieira do Nascimento. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\163\_RODOLFO-MIRANDA\CAIXA 53\PLANILHA 371.



o que pode sugerir o desinteresse dos próprios indígenas reunidos no posto no que toca à atividade pecuária de forma sistemática:

Quanto a êsses animais, seu bem estar está dependendo da própria natureza que os dotou de instintos de sobrevivência, pois não se encontram, para a subsistência deles, nem planteis nem siquer, campos naturais que lhes facilitem a engorda. Vivem do pasto magro e deficiente que lhes dá o terreno negativo, devendo, por isso mesmo, seu estado ser dos piores, na perspectiva pouco risonha de morrer à falta de alimentos mais nutritivos.<sup>43</sup>

Tal situação dos animais de rebanho, vagando pelo entorno dos lugares habitados em busca de alimento e sem cuidados particulares, é recorrente em numerosas aldeias hoje em dia, como veremos. Não obstante, o posto tinha um curral construído para abrigar o gado, como mostra a fotografia abaixo, constante do mesmo relatório citado:

Figura 1 - “Curral do gado ao lado da séde do posto”



Fonte: Microfilme 030, Plan 371, Doc 13, Foto 06, ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\163\_RODOLFO-MIRANDA\CAIXA 53\PLANILHA 371.

Conforme veremos adiante, muitos currais – além de galinheiros e chiqueiros – foram planejados e construídos nos postos indígenas administrados pelo SPI, mas muito poucos parecem ter sobrevivido nas aldeias

43 Relatório ao Sr. Dr. Alberto Pizarro Jacobina..., p. 2-3. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\163\_RODOLFO-MIRANDA\CAIXA 53\PLANILHA 371.



nas quais, nos dias atuais, espécies de maior porte (sobretudo bovinos) ainda estão presentes<sup>44</sup>.

Em alguns postos indígenas, entretanto, o boi não funcionou, e sua introdução sequer parece ter sido experimentada. No distante Posto Indígena de Atração (P.I.A.) Ajuricaba, localizado no médio curso do rio Demini (no extremo Norte do que é hoje o Estado do Amazonas) e fundado em 1941-2, temos registros apenas de galinhas (“galináceos”) e de porcos (“suínos”)<sup>45</sup>. O número de galinhas flutua bastante no período para o qual dispomos de dados, o que sugere aquisição permanente ou reprodução das aves:

Tabela 2 - Criação de galinhas no P.I.A. Ajuricaba

Nov 1957	Jan. 1958	Fev. 1958	Mar. 1958	Abr. 1958	Jun. 1958	Out. 1958	Nov. 1958	Dez. 1958	Fev. 1959	Abr. 1959	Mai 1959	Jul. 1959
18	18	26	26	34	32	28	70	70	88	84	82	90

Fontes: avisos mensais do posto: ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\001\_AJURICABA\CAIXA 52\PLANILHA 342; ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\001\_AJURICABA\CAIXA 52\PLANILHA 343.

O aviso do posto de março de 1958, por exemplo, registra o nascimento de 10 galinhas e a morte de outras duas. O de maio registra duas aves mortas, assim como três em junho do mesmo ano. Em novembro de 1958 temos o nascimento de 42 novas aves, o que indica o bom andamento da criação no posto; novo recorde de nascimentos é alcançado em março de 1959, quando registram-se 70 galináceos nascidos, ao passo que 20 deles morrem<sup>46</sup>.

Uma criação de porcos foi iniciada em fevereiro de 1958, com a aquisição um casal de porcos de raça<sup>47</sup> (“Durock Jersey”). Este único par de suínos é registrado no posto até fevereiro de 1959, quando nascem quatro leitões, embora um pareça ter morrido logo em seguida, restando cinco animais (três machos e duas fêmeas) até meados de 1959, quando cessam as informações. É interessante que este posto, embora estivesse investindo

44 Em Rondônia, hoje, também se observa a presença de pequenos plantéis em boa parte das terras indígenas. Vidal (2011, p. 39-40), por exemplo, menciona que em quase todas as aldeias Surui-Paiter existe criação de gado bovino para corte, com rebanhos pequenos e de propriedade familiar, variando de algumas unidades a dezena de cabeças usadas para produção leiteira e para consumo e venda ao mercado de carne. Os Arara-Karo na T.I. Igarapé Lourdes, aldeia Paygap, por outro lado, possuem um rebanho de mais ou menos 100 cabeças – o que é bastante expressivo – que exploram vendendo leite e esporadicamente os próprios animais; criam também alguns ovinos, mas a criação de porcos não faz muito sucesso, pois preferem a caça dos porcos silvestres, caititus e queixadas (PAULA; FELZKE, 2020, p. 209). Note-se que, assim como os Yaminawa, os Arara-Karo também relacionam os porcos domésticos com as espécies selvagens, ainda que os efeitos práticos dessa associação difiram de um grupo para outro: aqueles criam porcos, ao passo que estes últimos preferem não criá-los (ver nota 23, acima).

45 Uma mirada do provável rendimento pifio (ou nulo) da implantação da bovinocultura ali se lê nas palavras do xamã Yanomami Davi Kopenawa, que frequentou o Posto Ajuricaba na infância: “[Inós, os Yanomami] não queremos comer animais de criação. Achamos nojento e nos dá torturas! Não queremos seus bois, não saberíamos o que fazer com eles na mata” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 478-479).

46 ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\001\_AJURICABA\CAIXA 52\PLANILHA 343.

47 Os documentos mencionam “suíno (e suína) roçado”, o que se trata, provavelmente, de raceado, ou de raça.

na criação de animais exóticos, tinha uma produção particularmente voltada para a fauna local: um relatório de 11 de março de 1959, por exemplo, informa a remessa, para Manaus, de “peixes diversos, pirarucu[h] [sic], peles de queixadas, pele [de] veado, couros de capivara, tartarugas, ariranha, maracaja, caitetu e couros de jacaré”<sup>48</sup>.

Já na Ajudância do Uaupés, no alto rio Negro, os avisos do posto de junho de 1958 a abril de 1959 dão conta da presença de apenas dois suínos<sup>49</sup>, sinal, talvez, de que a criação não se desenvolvia muito bem. O SPI tentou introduzir a criação sistemática de animais no alto rio Negro, como informa o relatório de Bento de Lemos sobre o Posto Indígena Yauareté-Cachoeira, no alto Uaupés, em 1930, no qual se anota que “os silvícolas têm se dedicado na criação de gado, porcos e galinhas, etc., esperando para breve a criação de carneiros e cabras” (*apud* MELO, 2009, p. 193) – ou seja, o que poderíamos chamar de um pacote completo. Da mesma forma, Rondon destacou os rebanhos bovino e suíno na Missão Salesiana de Barcelos, no médio rio Negro (RONDON, 2019b [1953], p. 117), como mostram as fotos abaixo:

Figura 2 - No horto agropecuário da Missão Salesiana em Barcelos



Fonte: Charlotte Rosenbaum.

48 ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\001\_AJURICABA\CAIXA 52\PLANILHA 343.

49 Avisos do Posto da Ajudância do Uaupés, ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\006\_BARBOSA-RODRIGUES\CAIXA 52\PLANILHA 363.

Figura 3 - Outro aspecto. O gado da Missão



Fonte: Charlotte Rosenbaum.

De todo modo, a pecuária não parece ter obtido resultados particularmente relevantes no alto rio Negro, talvez em função das distâncias, talvez pela centralidade do pescado na dieta dos povos Tukano e Aruak nesta ampla região<sup>50</sup>: em um intrigante comentário, Janet Chernela (1998, p. 326) afirma que era ocorrência comum que os jovens jogavam linhas com anzóis por sobre o muro da Missão de Iauaretê, no rio Uaupés, para “pescar” galinhas, no que ela chama de “a case of fishing-for-fowl”. O fato é que mesmo projetos (mais recentes) de piscicultura nas comunidades indígenas da região, como se sabe, tenham igualmente redundado em fracassos, muito devido ao modelo de relação estabelecido entre humanos e não humanos, conforme apontaram as etnografias de Martini (2008) e Estorniolo (2014). Problemas relacionados à presença do gado nesta área aparecem também, surpreendentemente, entre os altamente móveis Hupdeh (Maku): segundo Jorge Pozzobon (2011, p. 99-100), missionários estimularam a formação de

---

50 Pedro Rocha (2016, p. 166) registra um “modesto rebanho” – que ele sequer sabe “se pode ser chamado de rebanho” – de apenas três vacas e um bezerro macho de uma das comunidades Kotiría (Wanano) no vale do rio Uaupés que pesquisou. O autor conta que todos os animais morreram ao beber a manícuera crua (sumo venenoso extraído da mandioca brava) deixada inadvertidamente por alguém em recipientes no chão da cozinha. Tais eventos informam tanto sobre a insistência na presença de bovinos mesmo em áreas em que a expansão da pecuária é difícil (como o alto rio Negro) como sobre a desatenção relacionada aos movimentos e ações dos animais. Em uma conversa com Judimar (Juka) Fernandes, estudante Desano da UFSCar, ele contou-me que, “no tempo do internato”, missionários salesianos tentaram a introdução de cerca de dez cabeças de gado (com formação de pequena área de pasto) na comunidade do Igarapé Cucura (*Pugayá*), no médio rio Tiquié. Com isso, os religiosos desejavam “o integracionismo da população” ao “produzir trabalhadores nesse mundo ocidental”; esses bois não prosperaram, tendo sido abatidos a tiros e consumido pela comunidade. O termo para boi/vaca na língua Tukano, *weki*, é a mesma para anta (*Tapirus terrestris*); também usa-se *ekagi-weki*, algo como “anta doméstica” ou “anta animal de criação”, para diferenciar o boi introduzido do perissodáctilo nativo (RAMIREZ, 1997).

pastos e doaram gado para certos povoados-missão (como Santo Anastácio e Nova Fundação), o que tem estimulado a sedentarização e a concentração espacial, com certas consequências epidemiológicas, uma vez que esses Maku “não querem abandonar o gado” e, por isso, não abandonam os locais apesar do incremento de desavenças e conflitos.

Mas se na maioria dos postos indígenas no Oeste da Amazônia o que se colheu com a introdução da criação animal foi pífio, nada ou quase nada, em dois locais o investimento foi de maior monta: tratam-se dos dois Postos Indígenas de Criação (P.I.C.) – unidades especialmente dedicadas à pecuária, dotadas de campos e pastagens próprias para a criação de gado pertencente aos índios (MUSEU DO ÍNDIO, 2002, p. 411) e designadas para “despertar” nos índios o interesse pela pecuária (ROCHA, 2003, p. 84) – fundados na região. O primeiro deles, o Posto Indígena Barbosa Rodrigues, no rio Autaz-Açu, município de Autazes (Amazonas), atendia aos índios Mura situados em uma zona de criação de gado favorecida pela proximidade com Manaus e pelas facilidades de transporte pelos muitos cursos d’água (SANTOS, 2009, p. 25-26)<sup>51</sup>. A documentação relativa a este posto é algo confusa<sup>52</sup>, mas já em 1949 temos menção ao P.I.C. “Barbosa Rodrigues” com “algumas cabeças de gado imprestável para reprodução e que nenhum proveito traz, só servindo para córte [sic]”. Este ofício do chefe da I.R. – 1, datado de 1º de abril, solicita autorização para vender as 15 rezes existentes, “com peso aproximado de 1200 quilos”, requerendo urgência na resposta para que a transação ocorresse antes das chuvas, pois a enchente dos rios inundaria “as pastagens ribeirinhas, resultando o emagrecimento do gado”<sup>53</sup>.

Na mesma região havia, também nos anos de 1940, outro posto indígena que assistia os Mura, o P. I. Manoel Miranda, no mesmo rio Autaz-Açu, fundado em 1922 (FREIRE, 2007, p. 89). Relatório de abril de 1941 informa sobre a aldeia Javary, atendida pelo posto, comunicando a presença de “criação de gado” e “gado bem disposto”, mas com terras “pobres”, razão pela qual “cacayas [sic] compreendiam grande extensão”<sup>54</sup>. Em maio

---

51 O fato de se tratar de uma zona de várzeas, profundamente afetada pelo ciclo de cheias dos rios, não impediu o investimento na criação animal ali. O trabalho de Stoll (2014) entre os Arapium e outros grupos (indígenas e ribeirinhos não indígenas) no baixo vale do Tapajós mostra que as águas amazônicas de fato não constituem empecilhos à criação animal, ainda que, ao que parece, em escalas modestas; várias tecnologias, como por exemplo as *marombas* (pequenos cercados sobre palafitas onde os animais são conservados durante as enchentes), foram desenvolvidas para que a criação fosse possível em áreas alagáveis, nas quais a pecuária pareceria impossível; tais técnicas apontam para a importância atribuída ao gado, mesmo que em números reduzidos (e, talvez, justamente porque em reduzida escala), entre pequenos proprietários do mundo rural brasileiro, incluindo-se povos tradicionais.

52 O levantamento de Souza Lima (2009, p. 25-26) informa dois postos denominados Barbosa Rodrigues em 1945, um no município de Itacoatiara atendendo os Waimiri-Atroari, e outro – este que nos interessa aqui – ocupado com os Mura no município de Autazes.

53 Ofício 54, de 1º de abril de 1949, por M. Rocha Viana. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\666\_SEDE-DA-INSPETORIA\CAIXA 55\PLANILHA 387

54 Cacaiais são campinas formadas pela queima da mata dos igapós realizada entre as estações, essencial para a

do mesmo ano, uma carta aérea da sede da inspetoria em Manaus afirma o início dos trabalhos de restauração dos “campos de criação [sic]” da aldeia Capivara – antiga sede do posto, agora transferida para a aldeia do Guapenú – com o objetivo de “refazer o gado das Fazendas Nacionais destinado ao corte no mercado de Manaus”. Com isso, completa o documento, a área deposta como “embrião promissor de um posto de criação [sic]”<sup>55</sup>. A intenção de promover a pecuária na zona do posto já havia sido anunciada pelo Inspetor-Chefe da I.R. – 1 Carlos Eugenio Chauvin em janeiro de 1941, que, em relatório, escreve ter autorizado a admissão de pessoal para o desenvolvimento, no posto, de um “núcleo indígena agro-pecuário”, com a plantação de cereais e cana-de-açúcar e a “adaptação de antigas capoeiras para campos de criação [sic] de gado”. Tal empreendimento motivava-se pela proximidade do mercado de Manaus, que “poderá consumir o produtos agrícolas e pastoris da região”<sup>56</sup>.

Não temos mais notícias do posto Manuel Miranda. Contudo, a intenção de incrementar a criação animal na mesma zona não arrefeceu nos anos seguintes. Em setembro de 1954, o relatório de Alípio Lage, chefe da I.R. – 1, informa que a criação de gado no Posto Barbosa Rodrigues era promissora, embora se verificasse a necessidade de “melhorias do rebanhos existentes”; para tanto, o inspetor dirige telegrama ao Departamento Nacional de Produção Animal do Ministério da Agricultura requisitando a aquisição, na capital amazonense, de novilhas da raça Caracu (“não excedendo custo [de] seis mil cruzeiros cada”) para “incrementar [a] pecuária”<sup>57</sup>. O mesmo texto documenta os esforços para a criação, no Posto Barbosa Rodrigues, de uma internada que poderia “localizar quinze ou vinte mil cabeças de gado vacum”, em virtude de possuir “terras firmes”. Ao que parece, este projeto objetivava não apenas resolver o problema do abastecimento de Manaus – que dependia, desde há muito tempo, da carne bovina proveniente dos distantes campos do rio Branco – mas igualmente dos criadores não índios do baixo Amazonas, que dispunham do território do posto para “salvar” seus animais das grandes cheias dos rios<sup>58</sup>. O regime das águas amazônicas constituía, esclarece, o grande entrave para a pecuária nesta porção do Estado, e o documento em tela traz detalhes

---

sobrevivência do gado nesta região (SANTOS, 2009, p. 18). ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\022\_MANOEL-MIRANDA\CAIXA 52\PLANILHA 356.

55 Carta aérea, Manaus, 13/05/1941, p. 6. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\666\_SEDE-DA-INSPETORIA\CAIXA 54\PLANILHA 377.

56 Relatório, C. E. Chauvin, 27/01/1941, p. 6. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\999\_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394.

57 Relatório, 27 de dezembro de 1954, p. 6-7. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\999\_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394.

58 Relatório, 27 de dezembro de 1954, p. 5-6. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\999\_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394.

sobre o fenômeno: a necessidade de dispor de grande número de trabalhadores para cortar capim para alimentar o gado no período das enchentes, um “trabalho estafante” e “sem resultado prático”, pois o gado fatalmente emagrecia e se tornava vítima de várias doenças (mal de chifre, febre aftosa e infestação por carrapatos), perdendo-se de 20 a 30 cabeças anualmente, um número expressivo. O problema foi solucionado por meio do confinamento dos animais em três áreas de campos cercados com arame farpado “na terra firme”, com o qual salvou-se “tôdo [sic] o gado sem perda de uma rez [sic]”, também não se registrando a emergência de “moléstia de espécie alguma” no exercício de 1954<sup>59</sup>. Nota-se, assim, que, para além de reclamar investimentos do Rio de Janeiro, a inspetoria e os postos sabiam abordar, com inteligência, os desafios colocados para a pecuária na floresta tropical.

No ano seguinte, 1955, o mesmo Alípio Lage repete, em resposta a rádio enviada da Diretoria do SPI, que a invernada, capaz de comportar de quinze à vinte mil cabeças de gado vacum, poderia ser edificada no Lago do Guapenú, uma dependência de propriedade do Posto Indígena Barbosa Rodrigues na margem esquerda do rio Autaz<sup>60</sup>. O projeto segue com um convite aos técnicos da Associação dos Agrônomos e Veterinários do Amazonas para acompanhar “in loco” e contribuir com a avaliação das “terras firmes do patrimônio indígena da região do Autaz-Miri” destinadas à instalação da invernada que abrigaria o gado dos paranás Careiro e Cambixo na época das águas<sup>61</sup>. Ao que parece, a obra não foi adiante, pois a busca por melhorias no posto permanece ativa pela década de 1960 adentro, como mostra um documento de 1963 solicitando as “construções de invernadas, currais e outras benfeitorias, destinadas ao desenvolvimento da pecuária, assim como a compra de plantéis de bovinos Guzerá e Nelore, a aquisição de sementes forrageiras, remédios e cavalos para o trabalho com os bovinos, e a instalação de estruturas destinadas à produção de charque<sup>62</sup>.”

Um relatório datado de 20 de setembro de 1955 sugere que pouca coisa foi feita no sentido de incrementar a pecuária no referido posto. Segue-se louvando a qualidade e as ótimas condições dos campos de terra firme da zona, capazes de “comportar e alimentar todo o rebanho” na época das cheias, mas adverte-se que os campos de várzeas precisariam ser ampliados para dar de comer ao gado nos períodos de “vazantes morosas”.

---

59 Relatório, 27 de dezembro de 1954, p. 6. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\999\_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394.

60 Ofício 9/55, de 1º de fevereiro de 1955. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\999\_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394.

61 Ofício circular assinado pelo Chefe do Posto José de Melo Fiusa, em 06 de julho de 1955 e em 15 de julho de 1955 dirigido ao Chefe da I.R. 1 e ao Presidente da Associação dos Agrônomos e Veterinários do Amazonas. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\666\_SEDE-DA-INSPETORIA\CAIXA 55\PLANILHA 385.

62 ACERVO SPI \ INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1 \ 006\_BARBOSA-RODRIGUES \ CAIXA 52\PLANILHA 347.



Este documento sugere a celebração de contratos com jaticultores da região, que deveriam, após usar a terra, devolvê-la “transformada em campo de pastagem, devidamente empastado com “capim colônia” (sublinhados no original). O mais interessante, aqui, é que o texto aponta a necessidade, para “perfeito controle do gado vacum do P. I. C.”, da numeração do rebanho por meio da marcação a ferro dos animais e seu cadastro por número; para isso, determina-se a “confeção de ferro-número, em separado, de ZERO a NOVE (0 a 9)”<sup>63</sup>, uma prática adotada havia tempos pelo SPI em outras áreas de criação (como a Fazenda São Marcos) que, curiosamente, não havia sido aplicada neste Posto Indígena de Criação funcionando assim desde pelo menos o início dos anos de 1940.

De fato, a ousada pretensão de instalar entre 15 e 20 mil cabeças de gado bovino do P.I.C. Barbosa Rodrigues nunca se consolidou, como se pode perceber num documento datado de 27 de setembro de 1967 – ou seja, já nos estertores do Serviço de Proteção aos Índios – que informa sobre o Posto Indígena de Criação Barbosa Rodrigues, situado no município de Autazes e atendendo os “remanescentes de índios Mura”<sup>64</sup>. Ali se noticia a existência de 259 reses “mistiçadas [sic] de Nelore e Gir” – um número até significativo, mas muito distante do plano original – além de seis equinos e 13 ovinos. Seguia-se, ainda, na luta crônica contra as dificuldades para a conservação e organização dos pastos, que, mais uma vez, eram reputados “insuficientes para a quantidade de gado vacum” e impossibilitados de ampliação dadas as faltas de braços, recursos financeiros e arame farpado. Havia, ainda, uma carência de “reprodutores de alta linhagem”, o que provocava a depressão endogâmica do rebanho – ou, nas palavras do autor, seu “atrofiamento”, uma vez que os reprodutores disponíveis eram “filhos” da própria fazenda. Todo um plano de trabalho para o P. I. C. é elaborado ainda naquele ano por Gilberto Pinto Figueiredo Costa, então chefe da 1ª Inspeção Regional do S P I., objetivando, mais uma vez,

incrementar a produção e produtividade do rebanho, através de reprodutores de alta linhagem, adotando métodos práticos de pastagens, produção e conservação de forragens e melhoramento animal, visando a venda de animais melhorados aos pecuaristas indígenas da região<sup>65</sup>.

---

63 Relatório/65, 20 de setembro de 1965, por Raimundo Pio de Carvalho Lima, p. 4-6 (maiúsculas no original). ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\999\_VARIOS-POSTOS\CAIXA 56\PLANILHA 394.

64 ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\006\_BARBOSA-RODRIGUES\CAIXA 52\PLANILHA 347.

65 Plano de Trabalho que o Sr. Gilberto Pinto Figueiredo Costa, chefe da 1a. Inspeção Regional do SPI no Amazonas, apresenta ao Sr. Livio Neuenschwander Portella, Delegado Federal de Agricultura, do Amazonas. Manaus, 27 de setembro de 1967. ACERVO SPI\INSPETORIA-REGIONAL-1\_IR1\006\_BARBOSA-RODRIGUES\CAIXA 52\PLANILHA 347.

Mas nada disso aconteceu, incluindo-se neste insucesso generalizado os investimentos em animais raceados pelos tais “pecuaristas indígenas”. Ao fim e ao cabo, ao que tudo indica, os Mura não foram convencidos de que a criação de animais seria solução para sua subsistência, e muito menos de que se prestariam a ser fornecedores de gêneros alimentícios à praça de Manaus. Adriana Athila (1998, p. 53), por exemplo, assevera que os Mura mantêm algumas cabeças de gado nas áreas de suas terras que não são totalmente alagáveis (municípios de Autazes e Itacoatiara), e que, embora galinhas, patos e seus ovos sejam criados para consumo na parte de baixo dos assoalhos suspensos de suas casas (em média 10 a 20 aves por residência), “[g]alinhas, patos e seus ovos, no entanto, jamais foram citados, de pronto, como alimentos rotineiros e não foi observado, à nossa estadia, qualquer tipo de carne nas refeições que não fosse de peixe” – ou seja, dizem que comem, mas não comem! Mais recentemente, Fileno (2018, p. 24) detectou que, entre os Mura do Igapó-Açu a “criação de suínos não [é] recomendada por questões de higiene pública no mesmo espaço de circulação humano”, razão pela qual existem casas isoladas, fora dos núcleos principais de moradias. Das milhares de cabeças de boi, assim, restaram algumas poucas aves e porcos sujando as aldeias.

Talvez valha para o Posto Barbosa Rodrigues a avaliação que fez, no final dos anos de 1960, José Maria da Gama Malcher, ex-dirigente do SPI, para a pecuária dos postos indígenas em geral:

Referindo-se ao gado existente nos postos indígenas, Malcher denuncia, com ironia, um estranho mal de que padece: os animais não se reproduzem, portanto o número de cabeças era sempre o mesmo, impedindo dessa forma o progresso das fazendas instaladas nos postos indígenas (*apud* ROCHA, 2003, p. 58).

A lista é longa: dificuldades técnicas; falta de insumos e de mão de obra – até mesmo a indígena, que, segundo o mesmo Malcher, preferia empregar-se com vaqueiro em fazendas vizinhas do que cuidar dos rebanhos do SPI (ROCHA, 2003, p. 58)<sup>66</sup> –; entraves de natureza ambiental (incluindo muitos animais mortos por picadas de serpentes, tal como relatado em dezenas de documentos denominados “Termos de Morte” provenientes de postos por todo o país); ataques por parte de proprietários vizinhos; e, por fim, a própria conduta inescrupulosa de certos servidores do SPI, que negociavam ilegalmente com os animais do patrimônio indígena dos postos – além, claro, dos descompassos culturais, como veremos abaixo. Tudo isso contribuiu para o fracasso final da empresa criatória do SPI.

---

66 Interessante, os Wari’na Terra Indígena Sagarana (Rondônia) nos anos 1990 tinham um expressivo rebanho de 300 cabeças de gado bovino e 70 de gado ovino, mas quem cuidava da maior parte desse plantel era “um vaqueiro ‘branco’(…), muito amigo dos índios” (DE CATHEU, 1990, p. 10).



O outro Posto Indígena de Criação (P.I.C.) implantado na área de abrangência da I.R. – 1 foi, como se sabe, a Fazenda São Marcos, no extremo Norte do que é hoje o Estado de Roraima, onde estava a principal área de criação de gado indígena na Amazônia, a saber, os campos naturais do vale do rio Branco, o chamado lavrado roraimense. O gado bovino e equino foi introduzido nesta região por Manuel da Gama Lôbo d’Almada, então governador da Capitania de São José do Rio Negro, em 1787, tendo as poucas cabeças multiplicado admiravelmente tempos depois – com a pecuária se tornando “a atividade econômica por excelência da região (FARAGE, 1991, p. 128) – e, naturalmente, entrado em contato com os povos indígenas, muitos dos quais foram aproveitados como peões nas fazendas tanto públicas (as fazendas reais, depois nacionais) quanto particulares que se formaram nesta parte da Amazônia (FARAGE, 1991; FARAGE; SANTILLI, 1992; RIVIÈRE, 1972; SANTILLI, 1994). Viajando pela região no início do século passado, o etnólogo alemão Koch-Grümbert (2006, p. 41, *italico no original*) asseverou que “(...) é admirável a rapidez com que essa gente [os povos indígenas na região] aprende a lidar com o cavalo e o laço quando chega do interior”. Koch-Grümbert estava justamente na Fazenda São Marcos, que abrigou, significativa, população Macuxi, Wapixana e Tau-repang, e um rebanho que foi administrado com força de trabalho indígena. O mesmo autor observou que a maioria dos vaqueiros nas fazendas de gado no vale do rio Branco era Macuxi ou Wapixana (CIRINO, 2009, p. 99), e Iris Myers (1993, p. 41), na década de 1940, apontou que, ao completarem os 10 anos de idade, os garotos Macuxi iam trabalhar nas fazendas vizinhas como “corral boys”, onde aprendiam as habilidades para se tornarem vaqueiros. Paulo Santilli (2001, p. 39) complementa estas informações afirmando que crianças indígenas eram recrutadas para trabalhar com famílias “civilizadas” para “pretensamente ‘aprenderem’ a lidar com o gado”. Nos anos de 1960, Edson Diniz (1972) anotou que a maioria dos Macuxi empregados nas fazendas no vale do rio Branco (então Território Federal de Roraima) não trabalhava com o gado, mas em outras ocupações braçais não especializadas e mal remuneradas – o que ele chama de “tarefas secundárias da atividade pastoril” (DINIZ, 1972, p. 38)<sup>67</sup>.

Antes disso, porém, Luiz Bueno Horta Barbosa, em publicação da Comissão Rondon de 1923, também apontou as qualidades dos vaqueiros indígenas no lavrado roraimense:

---

67 Diniz (1972, p. 66), contudo, afirma que os Makuxi aprenderam a criar várias espécies domésticas (porcos, galinhas, carneiros), mas que esta criação não se desenvolveu a ponto de se tornar fonte confiável de alimentação. O mesmo autor afirma, igualmente, que a criação de gado vacum e cavalari tinha pouco destaque, em função da ausência de mercado consumidor próximo; Diniz nos fornece, ainda, um panorama dos animais de criação existentes da aldeia Macuxi do Limão em 1964: seus 93 habitantes criavam 47 bovinos, 28 equinos, 386 suínos, 7 ovinos, 114 caprinos e 31 galináceos (DINIZ, 1972, p. 73) – uma população animal nada desprezível, sobretudo quanto ao número de porcos (cerca de quatro animais por morador humano).

Sem os Uapichana e os Macuxi, não há navegação no Alto Rio Branco e nos seus afluentes, nem rodeio de gado nas fazendas nacionais e particulares daquelas regiões. São êsses índios os campeiros daqueles rebanhos, atualmente avaliados em mais de 200 mil rezes (...)<sup>68</sup>.

De longe, a maior quantidade de dados disponíveis no acervo do Museu do Índio referente à I.R. - 1 do SPI refere-se ao Posto Indígena de Criação São Marcos, que se instala na última das fazendas reais (posteriormente nacionais) que restou após a intensa invasão de terras públicas promovidas pelos grandes criadores locais desde a segunda metade do século XIX. Em 1914 a Fazenda São Marcos é transferida para a administração do SPI, quando é então instalado o posto indígena na sua sede; ainda em 1915 seu rebanho estava distribuído por cinco retiros e somavam 3.840 cabeças, chegando, em 1930, a 5.300 cabeças (ANDRELLO, 2010, p. 74-76). Na época da extinção do SPI, no final da década de 1960, funcionava na sede da fazenda a Ajudância de São Marcos (ANDRELLO, 2010, p. 79). A área da atual Terra Indígena São Marcos, que recebeu este nome em 1990, corresponde aos antigos limites da Fazenda Nacional de São Marcos (ANDRELLO, 2010, p. 72). Ao longo dos anos 70 e 80, antes de receber seu nome atual, o território foi oficialmente denominado de Colônia Agrícola Indígena de São Marcos ou Colônia Indígena Agropecuária de São Marcos (OLIVEIRA; BETHONICO, 2019, p. 35), indicando a perseverança da centralidade da criação animal no interior de seus limites.

Esta é uma história relativamente bem estudada por antropólogos e historiadores e, por esta razão, não vou abordá-la aqui, deixando a análise aprofundada da massa de documentos do P.I. São Marcos no acervo on-line do Museu do Índio para outra ocasião. Note-se que, conforme explica ANDRELLO (2010, p. 83), a partir do final da década de 1970, “a FUNAI passou a transferir seu rebanho para as aldeias indígenas, o que parece ter ocorrido até meados da década de 80. Os antigos retiros da Fazenda São Marcos foram igualmente entregues para as aldeias mais próximas, porém vazios”. Esse movimento de cessão dos animais às comunidades indígenas foi igualmente promovido por várias outras organizações públicas e privadas que, por meio de projetos, fizeram incrementar os rebanhos bovinos de várias das terras indígenas no lavrado roraimense (ARAÚJO, 2006; MORAWSKA VIANNA, 2021; VIEIRA, 2007;), situação que permanece até os dias atuais, com aldeias administrando rebanhos por meio de vaqueiros

---

68 COMISSÃO RONDON\LUIZ BUENO HORTA BARBOSA - PELO ÍNDIO E PELA SUA PROTEÇÃO OFICIAL - PUBLICAÇÃO: 86 (8). Ministério da Agricultura - Conselho Nacional de Proteção aos Índios - Publicação no. 86 da Comissão Rondon - *Pelo índio e pela sua proteção oficial*. Trabalho organizado pelo então diretor do Serviço de Proteção aos Índios, Luiz Bueno Horta Barbosa. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947 (1ª Edição em 1923), p. 37.

nativos, no que se costuma definir como única porção etnográfica da região amazônica a desenvolver uma genuína pecuária indígena<sup>69</sup>.

Voltaremos aos cerrados do vale do rio Branco ao final deste capítulo, para apresentarmos algumas considerações sobre esta pecuária indígena regional. Na seção seguinte, resta discutir as possíveis perspectivas indígenas de toda essa fauna exótica domesticada, e suas modalidades de criação e manejo, introduzidas e promovidas pelo Serviço de Proteção aos Índios. Conforme dito acima, se a documentação oficial provê pouca informação sobre os pontos de vista indígenas acerca da biodiversidade doméstica, ela pode ser complementada por estudos antropológicos que exploram os universos indígenas nas relações com estes seres outros-que-humanos à primeira vista exteriores à fauna amazônica.

### Animais de criação e povos indígenas na Amazônia ocidental

Vimos que o Serviço de Proteção aos Índios foi responsável pela introdução da criação de animais domesticados de origem exótica (eurasiática ou africana) em vários de seus postos indígenas espalhados por todo o Oeste amazônico; em certos casos, o SPI não trouxe os animais, que já eram conhecidos pelos grupos indígenas, mas seguramente apresentou modalidades e técnicas inéditas de relação com esses seres, nas figuras, por exemplo, da criação ou do rebanho, da exploração (carne, leite, couro, trabalho, transporte), do curral e outras estruturas de contenção e controle, e da riqueza ou patrimônio. Mas de que modos os povos indígenas receberam esses animais e essas formas novas de sua criação? Como esses animais, na forma do *patrimônio* (nacional, indígena ou dos índios) dos postos foram adotados e incorporados ao cotidiano dessas populações nativas? Os documentos do SPI dão poucas pistas – dada a natureza eminentemente administrativa dos mesmos –, mas as etnografias realizadas junto a estes grupos indígenas nos oferecem algumas sugestões de como descrever e compreender bioculturalmente a diversidade doméstica amazônica, aquela feita no encontro entre o gado e o índio.

Uma primeira característica da incorporação desses seres adventícios nas aldeias, conforme já apontado, parece ser seu número hoje modesto, sobretudo no caso de animais de grande porte (bovinos e equinos). É possível sugerir que a intenção oficial de “civilização” por meio da “inserção dos grupos [indígenas] nos trabalhos agrícolas tout court, sobretudo

---

69 Ainda assim, esse sucesso não parece ocorrer em todas as terras indígenas no lavrado. Cirino (2009, p. 228-229) nos informa que, na Terra Indígena Malacacheta (habitada por Macuxi e Wapixana) no final do milênio, os indígenas tinham dificuldade em tocar a criação de gado por, segundo os moradores, “falta de apoio técnico”. Reclamações sobre a carência de instruções técnicas acerca da criação animal são uma constante entre os povos indígenas nos quais projetos dessa natureza foram tentados ou implementados. Não obstante, 95% das casas observadas por Henfrey (2017, p. 127) entre os Wapixana na região de South Rupununi (República da Guiana) mantinham ao menos um animal de criação, desde uma única galinha até “fairly large numbers of cows, pigs and other animals”.

na *pecuária*” (SOUZA LIMA, 1995, p. 136, itálico no original), não parece ter logrado resultados muito bem-sucedidos, e não se logrou o “*grande empenho em fazer do índio preferentemente lavrador e mais ainda criador*” (do diretor do SPI em 1941, Cel. Vicente de Paulo Fonseca Vasconcelos (*apud* MELO, 2009, p. 238, grifo no original)). Em muitos e muitos contextos, os animais são poucos, frequentemente um ou dois, não se observando igualmente sua exploração econômica nos moldes imaginados pelo órgão indigenista – mesmo quando aparecem em maior quantidade, como é o caso, por exemplo, das galinhas (VANDER VELDEN, 2016) – e nem as técnicas, práticas e rotinas ligadas à pecuária supostamente modernizante e civilizatória que se buscou (e se busca ainda) introduzir (VANDER VELDEN, 2011b, 2021). Nesse sentido, é evidente que a criação de animais nas aldeias contrasta fortemente com a fazenda, na qual o *rebanho* é a figura central, e parece haver uma oposição frontal à figura do *fazendeiro* como aquele que acumula grande número de animais de forma individual, mesmo nos casos em que se articula o desejo de se tornar grande criador de gado – um fazendeiro que, paradoxalmente, pode mesmo prescindir do gado (VANDER VELDEN, 2011a). Esse contraste entre o coletivo/indígena e o individual/fazendeiro revela-se inclusive entre os povos indígenas no lavrado roraimense, única região amazônica em que algo próximo a uma pecuária indígena se estabeleceu, como veremos adiante.

Assim, em pequenas quantidades, os animais domesticados acabam por assumir outros sentidos, transformando-se em seres distintos conforme as lógicas nativas que os incorporam. Em primeiro lugar, em determinados contextos, bois, cavalos, galinhas e outros aparecerão inicialmente (no momento dos primeiros contatos com esses seres) como presas de caça, sendo regularmente abatidos porque não se considerava que tinham donos e vagavam pelos mesmos espaços dos tradicionais animais de presa (DINIZ, 1972, p. 37; MELATTI, 1967, p. 122-137; SANTILLI, 1994, p. 21; VILLAGRA CARRÓN, 2013, p. 276, 291-292)<sup>70</sup>. Em outros, mesmo que já

---

70 Seriam, todavia, animais de caça singulares, posto que, uma vez que acostumados com a presença humana, caracterizar-se-iam geralmente como seres dóceis, mansos, ao contrário das espécies selvagens, normalmente arredias. O romance de Antônio Torres (2009, p. 71), *Meu querido canibal*, tematiza o tropo, ao evocar as primeiras transações entre europeus e Tupi costeiros ainda no século XVI: “[n]uma dessas transações, conseguiram algumas cabeças de gado, que desconheciam. Quando as vacas e os bois chegaram provocaram um verdadeiro pavor, principalmente entre as mulheres. Depois, abismaram-se com a mansidão do gado”. Notemos, entretanto, que bois, assim como cavalos e outros animais domesticados, feralizam com certa facilidade, o que convida a relativizar esta docilidade original e a aproximar esses seres do polo da selvageria e, assim, da caça. De todo modo, a mansidão – atual ou potencial – desses grandes animais que são bovinos e equinos deve ter mesmo saltado aos olhos de muitas comunidades indígenas ao longo da história. O escritor paraense Inglês de Sousa (2004) tematiza, no conto “O gado do Valha-Me-Deus”, a relação entre o gado solto e abandonado e o gado manso, “amimado” e cuidado de perto por seu dono. Este gado bravo, “perdido nos campos” na imensidão da fazenda Paraíso, acaba por assumir tons sobrenaturais, posto que o rebanho perseguido pelo vaqueiro Domingos Espalha e seu companheiro Pitanga jamais é encontrado, deixando apenas seus enormes rastros visíveis na paisagem, que chegam até a Serra do Valha-Me-Deus, que os dois homens não ousam atravessar. O conto deixa transparecer que o rebanho fugidino reage à morte, pelos dois vaqueiros, de uma vaca preta muito mansa que denominam “mãe do gado”, e que encontram no primeiro

tenham sido observados na companhia de seus donos ou cuidadores humanos – como foi o caso dos Zoró (Tupi-Mondé, Rondônia) que aprenderam, observando as fazendas que os cercavam, que os bois, apesar de grandes, podem ser dóceis como um cachorrinho (BRUNELLI, 1989, p. 229) – e, desta forma, como algo similar aos animais familiares amazônicos nativos, que se definem pela companhia permanente dos seres humanos (ERIKSON, 1987, 2012), a percepção das espécies introduzidas a partir das categorias nativas aponta, uma vez mais, para a multiplicação da biodiversidade doméstica. Assim, entre os Karitiana em Rondônia, bois são denominados *opoko irip'*, literalmente “antas dos brancos (não índios)”, cavalos são *de ty*, “veados grandes” (*de*, veado), e porcos domésticos são *sojxa se'podnia*, “porcos (*sojxa* é o termo usado para designar os porcos-do-mato nativos, o queixada e o caititu) com rabo”.

Com isso, quero sugerir que um boi, para os Karitiana, não é um boi, mas uma anta diferente, por assim dizer, e o mesmo ocorre com equinos e suínos exóticos. Mesmo as galinhas, que foram inicialmente percebidas como um tipo de inhambu (*pomo*)<sup>71</sup>, uma das presas de caça prediletas, hoje as aves domésticas são denominadas *opok ako*, cuja tradução literal indica sua multiplicidade (“os muitos dos brancos”, ou aquilo que os não índios têm em grande quantidade), notável, sobretudo nos ambientes antropizados, em relação às aves nativas, que em geral não se reproduzem nas aldeias e aparecem antes como indivíduos do que como coletivos. Já os Katukina (Pano) entendem que porcos e ovelhas introduzidos possuem “correlatos silvestres” (ovelhas têm o mesmo nome dos veados, *txasho*, e porcos domésticos são designados *hono*, como os porcos-do-mato), ao passo que bois (*voi*) e cavalos (*cabaru*), por outro lado, não os têm; por esta razão, os termos para designá-los são empréstimos do português adequado à fonologia da língua Katukina (COFFACI DE LIMA, 2000, p. 66). O estudo sistemático dos termos indígenas para os animais exóticos ou introduzidos deve nos revelar mais surpresas no futuro.

Desta forma, as palavras que vieram a dar nome aos animais exóticos podem iluminar o posicionamento desses seres nas cosmologias ameríndias. Nesse sentido, frequentemente as historicidades indígenas apontam não para a chegada recente desses animais – conforme nossa própria historicidade positiva e cumulativa – mas para sua emergência e existência desde as origens, desde a criação do mundo e de todas as coisas que o povoam: afinal, se os humanos não índios estavam pressupostos nas cosmologias na-

---

dia de trabalho. Ademais, sua invisibilidade, sempre à frente dos vaqueiros, teria resultado nos animais espalhados “desde o Rio Branco até às bocas do Amazonas”, o que não deixa de ser um comentário sobre a difusão dos plantéis bovinos por extensas zonas no Norte amazônico.

71 Os Kagwahiva (Parintintim) também associaram a galinha doméstica ao inhambu, o que as faz inteiramente comestíveis, apesar de serem consideradas pets (KRACKE, 1981, p. 104).

tivas da América do Sul (LÉVI-STRAUSS, 1993), por qual razão não estariam também es espécies outras-que-humanas que habitualmente os acompanham? É assim que Caspar (1976, p. 498), escrevendo sobre os Tuparí no vale do Guaporé, embora afirma que “[p]arece que muito antes da chegada dos seringueiros os Tuparí e seus vizinhos conheciam cães, galinhas e patos; receberam-nos provavelmente através de outras tribos, que haviam estado outrora em contacto com missões ou com escravos fugidos”, aponta que o grupo pensava uma temporalidade algo distinta: “[o]s Tuparí pelo menos acreditam possuir desde sempre esses animais”. O mesmo contam os Saporá, em Roraima, segundo sua etnógrafa, Olendina Cavalcante (2011, p. 14):

O gado existiu aqui e nunca tinha quem cuidasse aí mais pro pé da serra, né? O gado, a criação, criava como esse rebanho de porcão, veado, como anta – criava aí na mata. Num tinha quem cuidasse, tudo era natureza, por enquanto. Aí quando chegaram os brancos aí começaram pegar gado daqui, acolá; pegava, criava no curral e assim. Os índios não sabiam, quando eles quisessem comer o gado matavam com flecha, né? Mas não sabia pegar pra ter vaca, pra ter leite, nada disso. Gado se criava como caça, como animal da selva e assim viviam.

E nisso os Saporá concordam com outros povos do lavrado, como os Macuxi (RIBEIRO, 2018, p. 84), os Wapishana (WIRTH, 1950, p. 66) e os Taurepáng (ANDRELLO, 2010, p. 83), para quem o “gado orelhudo e do cavalo lavradeiro” são “até mesmo considerados nativos dos campos de São Marcos (...)”. Vê-se, deste modo, que as mitologias ameríndias não comunicam saberes apenas sobre a fauna nativa da Amazônia, mas também permitem acesso a conhecimentos relativos à biodiversidade doméstica entre os povos indígenas, muitas vezes fundindo o que permanece sendo para nós dois conjuntos apartados (o nativo/selvagem e o exótico/doméstico).

Por outro lado, é comum que se expresse a percepção de que esses seres, ainda que sejam ressignificados pelos sistemas de pensamento e práticas nativas, sigam portando a marca de sua exterioridade e de uma indelével conexão com o mundo dos não índios. É assim entre os Karitiana, que afirmam que os animais introduzidos, “que não tinha[m] antes”, chegaram “pelas mãos dos brancos” e, por isso, “não têm história”, no sentido de que não aparecem nos relatos do chamado *tempo (de) antigamente* (que nós designaríamos mitos) que detalham a origem das espécies nativas. É assim, também, entre os Kanamari (família Katukina) no vale do Javari (Amazonas), que criam nas suas aldeias espécies domesticadas introduzidas apenas para o consumo dos não índios (funcionários da FUNAI ou moradores de povoados próximos, por exemplo), uma vez que eles mesmos jamais comem os animais familiares (nativos) com os quais compartilham a sociabilidade cotidiana, ao contrário dos brancos que matam e devoram

suas próprias criações (COSTA, 2017, p. 80-87). Entre seus vizinhos Marubo, de língua Pano, bois e porcos “de Manaus e Brasília” (ou seja, os porcos domésticos) são associados aos brancos, pois eram gente, homens que comeram os ovos do pássaro mítico *Yowachai* mas que não se juntaram ao herói civilizador *Roka*, permanecendo a meio caminho, sob o domínio dos “civilizados” (MELATTI; MELATTI, 1975, p. 104; MELATTI, 1985, p. 36).

Com respeito às práticas e tecnologias da criação animal – uma preocupação constante nos documentos relativos aos postos do SPI, na forma da construção de currais, cercados, galinheiros e pocilgas, da preparação de pastagens nativas ou na plantação de gramíneas importadas, ou da aquisição (ou de recorrentes pedidos de aquisição) de equipamentos e ferramentas para o trato com animais (selas, ferros de marcar, medicamentos, vacinas) – também pouco parece que tenham permanecido nas aldeias de hoje em dia. Estruturas de confinamento ou controle de animais nas aldeias, embora existam (Leite (2007, p. 44), sobre os Wari’ em Rondônia; Paula e Felzke (2020, p. 209), sobre os Arara-Karo), são relativamente raras nesta região, e é comum os bois, cavalos e burros pastarem soltos, e porcos percorrerem livremente os espaços habitados. Essas estruturas parecem ser, antes de tudo, efeitos de projetos de implantação da pecuária gestados e geridos de fora das aldeias, e que pressupõem o controle dos movimentos dos animais tanto como forma de incrementar a produtividade – que dita um modelo de criação racional voltado à renda e/ou à segurança/soberania alimentares (LEITE, 2007; SALGADO, 2007) – quanto como mecanismo de modernização e ordenação espacial dos assentamentos indígenas aplicados, sobretudo, a partir do início do século XX<sup>72</sup>. Parece que, quando deixados aos cuidados das comunidades indígenas, os animais geralmente proliferam soltos (DESCOLA, 2005, p. 515-518). Na fotografia abaixo, o gado zebuino introduzido pelo SPI entre os Bakairi do Posto Simões Lopes no Mato Grosso (I.R. – 6), imagem extraída de publicação da própria Comissão Rondon (RONDON, 2019a [1953], p. 65):

---

72 Cf. SOUZA LIMA, 1995.



Figura 4 - O gado dos bacairis. Posto Simões Lopes



Fonte: Comissão Rondon (RONDON, 2019a [1953], p. 65).

Algo similar acontece com os Karitiana, em pleno Sudoeste amazônico, quando ainda dispunham de um pequeno rebanho caprino levado à aldeia *Kyōwã* pela FUNAI provavelmente no início dos anos de 1990. Os Karitiana afirmam que o órgão indigenista ergueu um “cercado” próximo ao prédio da escola, mas as cabras, que Lílian Moser fotografou em 1996 (reproduzido em Moser (1997), pastavam livres por entre as residências. Menciona-se, inclusive, que morreram todas ao ingerirem uma planta venenosa, “comerem o que não podia comer”, nas palavras dos Karitiana – de fato, um dos resultados funestos da criação na solta ou extensiva que se busca evitar com o confinamento. Entre os Puruborá, no centro de Rondônia, o gado bovino por vezes também pastava solto por entre as residências, conforme registrei em 2012:



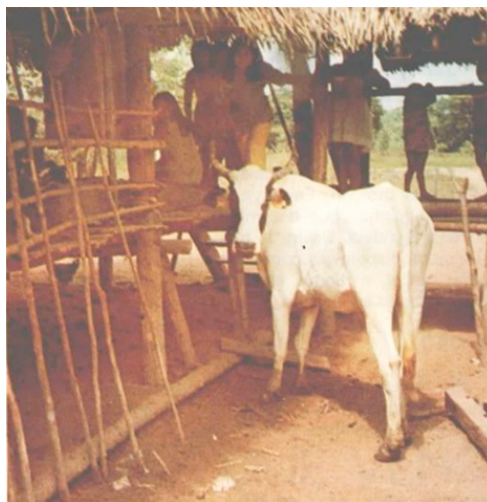
**Figura 5 - Povo Puruborá, aldeia Aperoí (Seringueiras, RO), 2012**



Fonte: do autor.

Esta movimentação livre dos animais de rebanho nas comunidades indígenas contrasta fortemente com as intenções de uma pecuária moderna, produtiva e racional apregoada pelo SPI nos documentos analisados acima, nos quais os projetos de organização espacial voltados ao gado – cercas, currais, galinheiros, pastagens – abundam e se opõem à imagem da proximidade e intimidade observada nas aldeias, como na fotografia seguinte, capturada entre os Katukina no Estado do Acre nos anos de 1970:

**Figura 6 - “A situação atual dos Katukina”. Revista de Atualidade Indígena, ano III, no. 19, 1973: 59-64**



Fonte: FUNAI.

Esta liberdade de movimento ou deslocamento, por assim dizer, talvez constitua um problema para o crescimento dos rebanhos ou criações e mesmo para a persistência dos plantéis introduzidos pelo SPI nos postos indígenas. Isso porque, em muitos casos, as espécies exóticas parecem ter sido adotadas e acolhidas de modo análogo ao tratamento oferecido aos animais nativos familiarizados (os chamados *wild pets*). Se esses últimos vêm do exterior das aldeias, ou seja, da floresta, é certo que os primeiros também procedem de um lugar externo às áreas ocupadas pelos coletivos humanos, pois vêm das cidades, do mundo dos brancos. Nisso, de certo modo, ambos, nativos e adventícios, se conectam, embora os dados disponíveis sugiram que o pensamento indígena mantenha-os algo separados: esses seres exóticos – notadamente aqueles de rebanho ou criatório, como os bois, as galinhas, os cavalos, as ovelhas e outros – são geralmente distintos dos animais familiares, tanto nativos como introduzidos (como é o caso dos cães e gatos domésticos). Talvez estejamos diante de questões colocadas pelo tamanho relativo (cavalos, jumentos e bois são muito maiores do que os *wild pets* mais comuns) e, sobretudo, pelo número (quantidade) e, neste caso, a oposição não passa tanto pela origem, mas remete, sobretudo, à natureza da relação: animais individuais ou em reduzido número são familiarizados, tornados próximos, quase membros da família (“como filho”, dizem os Karitiana), ao passo que com aqueles em grandes quantidades outras relações são estabelecidas, uma vez que a proximidade com eles, seus corpos avantajados e sua multiplicação constante, é problemática<sup>73</sup>. Talvez o que explique essa diferença resida no fato de que os animais familiares nativos usualmente não se reproduzem nas aldeias, sendo “eternas crianças” (COSTA, 2017, p. 31-32; KOHN, 2007, p. 11; TAYLOR, 2000, 2001; YVINEC, 2005, p. 58-59), ao contrário de vários domesticados introduzidos (como as opok ako, as galinhas, para os Karitiana, como vimos acima) – e da própria natureza de sua introdução, voltada, como no caso das ações e intenções do SPI, para sua reprodução e incremento demográfico com vistas à geração da renda dos postos. São esta reprodutibilidade e esta multiplicidade, penso, as chaves para refletir sobre as questões colocadas pela criação animal aos povos indígenas, tanto mais que é justamente a espantosa capacidade de produção, geração ou multiplicação – de si mesmos e de seus objetos – que caracteriza, a muitos olhos indígenas, a própria figura do não índio e muitas de suas práticas perversas<sup>74</sup>. Não é fortuito que uma das imagens mais potentes do branco seja o *fazendeiro*, o feroz dono da multidão sempre crescente de animais.

---

73 Cf. VANDER VELDEN, 2012, p. 211-214.

74 Cf. ALBERT; RAMOS, 2002.

Voltamos, com isso, à criação bovina entre as sociedades nativas do lavrado de Roraima, onde esta imagem do “branco” (não índio) parece explicar as bases das relações nativas com o gado naquela região. Com efeito, ainda carecemos de um estudo antropológico detalhado sobre as relações materiais e simbólico-semióticas entre animais de rebanho e os povos indígenas Karib e Aruak nos campos naturais do rio Branco, e não temos acesso a muitas informações sobre a posição de bois, cavalos e outros seres introduzidos nos sistemas de pensamento e classificação e nas práticas indígenas locais (ver HENFREY, 2017). Mas dispomos de alguns trabalhos que apontam para um conjunto de características muito particulares da *criação animal* nas aldeias da região, que permitem a definição de uma pecuária indígena (GONÇALVES; ALFAIA; DIAS JR., 2019; HENFREY, 2017; MARIANO, 2011; OLIVEIRA, 2018; RIBEIRO, 2018). A pesquisa de Ribeiro (2018, p. 66-95) permite detalhar esse fenômeno:

- 1) Em geral, os animais não são empregados na alimentação, sendo abatidos apenas nas festas e nas reuniões e assembleias que agregam pessoas; a carne geralmente é comercializada com não índios de cidades e povoados vizinhos<sup>75</sup>;
- 2) O gado funciona como forma de poupança, por meio de sua venda ocasional, quando se faz necessário (em caso de doença ou da necessidade de aquisição de algum bem comunitário);
- 3) O gado constitui uma forma de ocupação da terra, emulando as fazendas dos não índios em sua promoção da ideia de que a terra com gado é terra com dono; nesse sentido, os projetos de estímulo à pecuária indígena na região – e a própria explicação nativa para a manutenção dos rebanhos hoje – compreenderam o gado como resposta política indígena à invasão de terras indígenas pelas fazendas: do mesmo modo que a ocupação bovina serviu para os fazendeiros reivindicarem as terras, os grupos indígenas agora usam o gado para legitimar seus direitos às terras: “a pecuária extensiva praticada pelos indígenas se tornava uma importante estratégia para resistir às intrusões de suas terras” (MORAWSKA VIANNA, 2021, p. 163);
- 4) O boi é às vezes compreendido como parte da paisagem da região, como “elemento da paisagem natural” (o que a mitologia explica, como vimos acima)
- 5) Em geral, os animais em quantidades maiores não são criados junto às aldeias, mas à distância, nos assim chamados retiros ou fazendas de depósito, onde permanecem sob a responsabilidade de vaqueiros especialmente designados para a tarefa;

---

<sup>75</sup> Isso parece contrastar, em certo sentido, com o que foi percebido por Myers (1993, p. 31-32) nos anos de 1940, quando os rebanhos Macuxi não cresciam porque os indígenas tinham tanto “an inveterate passion for trading” quanto uma “frequent sudden longing to eat beef”, que impediam-nos de aumentar seus plantéis. De todo modo, transações com o gado e seu abate eventual permanecem e, com efeito, comer é uma forma de conservar, como sugere a mesma autora: “eating them [o gado] as the safest method of keeping them” – um comentário despretensioso que pode ter mais relevância teórica do que Myers talvez tenha imaginado, uma vez que pode assinalar um dos vetores da criação animal nas terras baixas: não se conserva ou estoca alimentos (desde que, claro, se assuma que os bois e vacas são pensados como comida, o que só deve acontecer em certos momentos e contextos), mas comer é uma forma de manter, de se apropriar e, ao fim e ao cabo, de conservar para si.

6) Por fim, existe uma oposição fundamental entre os rebanhos comunitários (ou indígenas) e o gado de propriedade individual (este considerado influência externa, não indígena, e definida como capitalismo). O gado coletivo ou comunitário é gerido conjuntamente pelas famílias nas aldeias, ao contrário do gado individual, que é apanágio do fazendeiro, imagem que os povos indígenas se recusam a adotar: ser indígena e ser fazendeiro são posições absolutamente antagônicas, embora existam rebanhos individuais em crescimento, e “índios com mais de 300 reses já são considerados fazendeiros” (RIBEIRO, 2018, p. 96)<sup>76</sup>. O gado individual serve ao comércio, o gado coletivo não serve, sendo pensado apenas para ocupar o território e ser apenas eventualmente abatido, conforme já assinalado.

Iris Myers (1993, p. 33), por exemplo, escrevendo na década de 1940, afirma que “the Indians [os Macuxi] knows each of his very tame animals individually, and considers them almost as members of the family”, delineando uma forma de relação com os bovinos e equinos típica dos mundos ameríndios (mas também, em certos casos, de pequenas propriedades rurais no Brasil não indígena) e oposta aos laços estabelecidos com os vultosos rebanhos de grandes proprietários e empresas agropecuárias. Além disso, o gado – que se tornou a principal riqueza e o mais importante bem de herança entre os Macuxi, sempre segundo a mesma autora – adentra no sistema tradicional de divisão dos bens de um morto, no qual os animais de uma mulher falecida seguem para seus irmãos e irmãs, e não para seu marido e filhos, como reza o direito brasileiro (MYERS, 1993, p. 34). Não foi à toa, portanto, que Myers (1993, p. 50) categorizou os Macuxi e os Wapixana como “cattle-loving tribes” [sic].

Este contexto leva a uma discussão bastante interessante, promovida pelos próprios coletivos indígenas – como é o caso entre os Macuxi (OLIVEIRA, 2018) –, em torno da real natureza da pecuária indígena nos campos do vale do rio Branco, que se define, paradoxalmente, como indígena e não indígena ao mesmo tempo: não é, em geral, considerada prática tradicionalmente indígena (como a caça e a pesca, por exemplo), mas se é conduzida, atualmente, pelos índios, então acaba por se tornar uma prática verdadeiramente indígena, parte do que são e como vivem os povos ameríndios de língua Karib e Aruak nesta porção das terras baixas da América do Sul.

A estreita associação entre os grupos nativos no lavrado e o gado bovino resta patente, entre outros domínios, na espetacular arte indígena contemporânea de Roraima, na qual bois e vacas ocupam um lugar proeminente (MAM, 2021, p. 121-129). Não obstante, as supostas dádivas trazidas pelo gado restam fundamentalmente ambíguas a partir do trabalho de vários des-

---

<sup>76</sup> Nos anos de 1960, afirma Edson Diniz (1972, p. 115) que, para os Macuxi, “ser fazendeiro [era] o alvo almejado em suas fantasias”.

ses artistas plásticos contemporâneos, como Jaider Esbell, tragicamente e precocemente falecido em novembro de 2021. Em um de seus textos, o artista Macuxi afirma que “[a]s vacas que andam hoje por nossas terras gerais nunca deixaram de causar estragos. Sempre alguém vai reclamar e com razão o seu pisoteio. *Sempre alguém vai as ter como malditas e boa parte vão tê-las como desejo*” (grifo meu). Neste mesmo escrito, Esbell recoloca a vaca nas origens, atribuindo sua introdução a Makunaima, o grande herói-*trickster* das narrativas míticas dos povos da região circum-Roraima: quando das andanças pela Índia, Makunaima viu os rebanhos, encantou-se com “as mimosas e as quis por aqui também”<sup>77</sup> – em um comentário que remete, seguramente, à qualidade dos animais zebuínos trazidos do subcontinente indiano e que fundaram a moderna pecuária brasileira (LEAL, 2013; WILCOX, 2017). Em outro texto, Jaider Esbell retoma a ambiguidade da difusão do gado pelo vale do rio Branco, argumentando, uma vez mais, pelo duplo caráter do animal bovino, ao mesmo tempo remédio e veneno, por assim dizer:

Não houve bem tempo para o ritual. Correram, pegaram pimenta jikitaia na cuia e jogaram nos próprios olhos. Protegidos, foram ver as vacas que já lambiam freneticamente as roças sem cerca. Foi a primeira flechada. Bem no pescoço. Tombou a primeira vaca. Perplexidade e pavor [barulho]. Tombou o primeiro índio, do tiro do capataz, bem no miolo. (...). Acabara de chegar o novo tempo vindo do outro lado do mundo. Eram horríveis. Grandes, agressivas, vorazes. Esplêndidas, destemidas e belas. Eram as vacas nas terras de Makunaima (...) <sup>78</sup>.

“A vaca chegou e nos reinventou com ela”, prossegue o artista, afirmando na sequência que a história da violência da introdução da pecuária nas terras de Roraima só muito recentemente incluiu os povos indígenas como seus protagonistas – como criadores, e não apenas como peões e trabalhadores dominados pelos fazendeiros brancos –, quando se viu “a vaca lamber a mão do índio”. Daí, “uma mudança radical” acontece “na vida do povo do lavrado e serras”, com o gado “adicionado a suas culturas”. Eisbell e outros artistas indígenas (como Mário Flores Taurepang, Bartô, Luiz Matheus, Carmézia Emiliano, Diogo Lima e Isaias Milano) assim, por meio de suas pinturas e esculturas, vêm tematizando as “mais distintas sensações que tiveram os nativos quando do primeiro contato com o gado. Medo, pânico, horror, perplexidade, experiências xamânicas e extrassensoriais”<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Dá pra aprender com a colonização escravista? Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/07/19/da-para-aprender-com-a-colonizacao-escravista/>. Acesso em: 03 out. 2022.

<sup>78</sup> Exposição EPU-TÍTO – Artes indígenas hoje – textos de curadoria. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2017/06/02/exposicao-epu-tito-artes-e-indigenas-hoje-textos-da-curadoria-3/>. Acesso em: 03 out. 2022.

<sup>79</sup> *Idem*.

Com isso, oferecem toda uma nova perspectiva ameríndia acerca desse “bicho enigmático”<sup>80</sup> que, como se viu neste capítulo, povoa muitas e muitas aldeias no Oeste amazônico e no restante do Brasil.

O fato é que se pode dizer que a introdução da pecuária nesta região etnográfica teve “relativo êxito”, chegando o rebanho bovino indígena a um total estimado entre 25 mil e 30 mil cabeças, sobretudo nas aldeias Macuxi no interflúvio Maú-Tacutu (SANTILLI, 2001, p. 44-45). Tomando-se o caso de uma das terras indígenas na região, a Terra Indígena Anaro, com apenas 56 moradores Wapixana (distribuídos em 18 unidades familiares), esse sucesso fica ainda mais claro: havia ali, no ano de 2014, cerca de 600 reses, número relativamente alto, distribuídas entre o rebanho coletivo (400 cabeças) e rebanhos familiares (200 cabeças, sendo que 90% das residências tinham gado), sendo a atividade pecuária “extremamente significativa para a subsistência do grupo” (CIRINO, 2020, p. 137-138)<sup>81</sup>. De todo modo, para concluir, importa reter a mencionada fratura entre o indígena e o fazendeiro, capitalista, invasor, destruidor – a temível figura do “paulista” em Florentina Esteves: segundo Gilmara Ribeiro (2018, p. 83), afirmam os indígenas na região que “fazenda é dos brancos, nós somos criador, criadores de gado. (...) Então, nós somos criador de gado coletivo”.

### Advertência final

Este capítulo buscou argumentar, com base no cotejamento entre os dados de uma análise preliminar da documentação dos postos do SPI na Amazônia ocidental (I.R. – 1 e I.R. – 6) e a etnografia disponível acerca dos povos indígenas capturados por estas instâncias do indigenismo oficial, que existe uma enorme biodiversidade doméstica na região, ainda muito pouco conhecida, que vai além da genética e das raças locais, mas passa pelas variadas formas nativas de conhecimento, adoção e incorporação – e, com isso, a transformação – de seres que as ciências da vida, mas também as ciências econômicas e a história, caracterizam como animais domesticados introduzidos com a colonização, assim como os procedimentos e tecnologias empregados na sua aclimação em contextos indígenas. A principal proposta desta pesquisa ainda em andamento, assim, é demonstrar que nem só com onças, sucuris, porcos-do-mato, quatis, araras e gaviões-reais são tecidas as relações entre humanos e seres outros-que-

---

80 A despedida da vaca. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2018/08/26/a-despedida-da-vaca/>. Acesso em: 03 out. 2022.

81 O mesmo autor informa a presença de criação familiar de cabras (aproximadamente 40 cabeças, de um projeto que não teria sido muito bem-sucedido), de galinhas e de porcos; no caso desses últimos, todas as unidades familiares possuíam animais, em um total de 2000 cabeças, e seu aumento significativo nos últimos anos levava, inclusive, à comercialização de animais nas cidades e estabelecimentos comerciais nas proximidades da comunidade. Voltando ao gado bovino, estimava-se, em 2014, que a Terra Indígena Anaro poderia suportar, segundo seus moradores, até entre 2500 e 3000 cabeças (CIRINO, 2020, p. 137-138).



-humanos na Amazônia, e há toda uma riqueza a ser inventariada e investigada desde uma perspectiva material-semiótica, que olha para os entes do mundo como simultaneamente matéria e sentido, natureza e cultura, termos por definição inseparáveis (LIEN; LAW, 2011).

Se esta presença dos animais domesticados exóticos nas aldeias amazônicas não começa com o SPI, é certo que entre 1910 e 1967 um esforço formal e concentrado foi empreendido na transformação dos coletivos indígenas em pequenos produtores autossustentáveis e de cada posto indígena em uma “empresa capitalista moderna” (ROCHA, 2003, p. 23). De fato, a conversão dos povos indígenas no Brasil em agricultores e criadores produtivos e autossuficientes jamais deixou o horizonte das políticas indigenistas oficiais, como demonstra a insistência na implementação de projetos de criação animal em aldeias por todo o País, a maioria com o propósito de geração de renda e de garantia da soberania e da segurança alimentares. Contudo, o objetivo de *civilização* por meio da *domesticação* – em certo sentido, a domesticação dos povos indígenas por meio dos animais domesticados, uma vez que “[a] retórica parece incluir os nativos, aliados ou não, dentre os animais, a domesticação sendo homóloga à *civilização*” (SOUZA LIMA, 1995, p. 122, *italico no original*) – expresso na orientação geral dos trabalhos do SPI, não se concretizou, pelo menos não integralmente ou de forma sistemática. Este discurso, contudo, parece ter vida longa e notável resiliência

Nos últimos anos, mais uma vez, o governo brasileiro tem incentivado a conversão de grupos indígenas em criadores de gado e a instalação da pecuária em larga escala, além de estimular o desenvolvimento de várias atividades econômicas – muitas de caráter predatório, como o garimpo e a mineração – nas terras indígenas amazônicas. “Temos de criar mais boi aqui para diminuir o preço da carne. Eles podem criar boi”, disse, em 19 de dezembro de 2019, o Presidente da República Jair Bolsonaro, falando a uma plateia de indígenas na capital, Brasília. Com isso o presidente defendia o envio, ao Congresso Nacional, de um projeto de lei para regulamentar a exploração comercial de gado, agricultura e mineração em terras indígenas. Professando uma racionalidade neoliberal e desenvolvimentista, Bolsonaro sugeriu, no mesmo discurso, que as aldeias indígenas no Brasil eram mantidas intencionalmente atrasadas por conta da restrição às atividades econômicas no interior dos seus limites e defendeu que a referida proposta de lei libertaria as forças econômicas que, supostamente, trariam benefícios aos grupos indígenas<sup>82</sup>.

---

82 Disponível em: <https://www.canalrural.com.br/noticias/bolsonaro-quer-criacao-de-gado-em-terra-indigena-para-derrubar-preco-da-carne/> Acesso em: 2 nov. 2020. Ver também Fabio Murakawa, “Bolsonaro defende pecuária em terra indígena para baixar o preço da carne”. Valor Econômico, 12-19-2019. Disponível em: <https://valor.globo.com/politica/noticia/2019/12/19/bolsonaro-diz-que-projeto-para-garimpo-em-terras-indigenas-esta-pronto.ghtml> Acesso em: 15 dez. 2020.

Esta promoção da criação de gado em escala nas áreas indígenas atende, claro, aos anseios do agronegócio por terras e mão de obra baratas e acessíveis. Todavia, como vimos discutindo ao longo deste capítulo, e com especial ênfase na conclusão da seção anterior, a presença de animais domésticos e mesmo de rebanhos entre os povos indígenas na Amazônia ocidental não implica – ao menos, não de forma necessária ou imediata – na emergência da fazenda e do fazendeiro indígenas, e não parece estar vinculada – não necessariamente – aos processos intensamente predatórios da pecuária não indígena que convertem de modo acelerado a floresta em pasto. Trata-se, assim, aqui, não de advogar pela introdução do gado nas aldeias amazônicas – em muitos e muitos casos, os animais já estão lá, às vezes há séculos. Trata-se, outrossim, de investigar detalhadamente a posição simbólica desses seres e as práticas nativas a eles associadas, como estratégia, sobretudo, de evitar o avanço da fazenda sobre a criação, como colocam os Macuxi e outros povos nativos dos cerrados naturais roraimenses, que estão envolvidos com gado desde o século XVIII, mas rejeitam com veemência sua caracterização como fazendeiros. O gado, ali, é outra coisa, serve a outros propósitos, atende por outros nomes, o que contribui para o acréscimo, e não para a eliminação, da biodiversidade amazônica.

## Referências

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp/IRD/Imprensa Oficial, 2002.
- ALMEIDA, Maria Inês; OCHOA, Maria Luiza; GAVAZZI, Renato (orgs.). *Plano de gestão territorial e ambiental da Terra Indígena Mamoate*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre/MAPKAHA/AMAAIAC, 2016.
- AMAAIAC; CPI/AC. *Criação e manejo de aves nas terras indígenas do Acre*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2020.
- ANDRADA E SILVA, José Bonifácio. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Publifolha, 2000.
- ANDRELLO, Geraldo. Fazenda São Marcos: de próprio nacional a terra indígena. In: BARBOSA, Reinaldo; MELO, Valdinar (orgs.). *Roraima: homem, ambiente e ecologia*. Boa Vista: FEMACT/INPA/UFRR, 2010. p. 67-93.
- ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma: Missionários da Consolata e índios macuxi em Roraima*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2006.
- ATHILA, Adriana. *Índios de verdade: territorialidade, história e diferença entre os Mura da Amazônia Meridional*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.



- BALÉE, William. *Footprints in the forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press, 1994.
- BASQUES JR., Messias. *Quase irmãos: maestria e território entre os Ejiwajegi do Pantanal*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – MN/UFRJ, 2020.
- BIGGIO, Elias dos Santos. *Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.
- BOIVIN, Nicole. Human and human-mediated species dispersals through time: introduction and overview. In: BOIVIN, Nicole; CRASSARD, Rémy; PETRAGLIA, Michael (eds.). *Human dispersals and species movement: from prehistory to the present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 3-26.
- BRADESCO-GOUDEMAND, Yvonne. *O ciclo dos animais na literatura popular do Nordeste*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Brabosa, 1982.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O afeto da terra*. Campinas: Editora Unicamp, 1999.
- BRUNELLI, Gilio. *De los espíritus a los microbios: salud y cambio social entre los Zoró de la Amazonía brasileña*. Quito/Roma: Abya Yala/MLAL, 1989.
- BUTLER, Rhett A. *The Amazon Rainforest: The World's Largest Rainforest*. 2020. Disponível em: <https://rainforests.mongabay.com/amazon/>. Acesso em: 18 out. 2020.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, 2004.
- CAPOBIANCO, João Paulo (org.). *Biodiversidade na Amazônia Brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antidomestication in the Amazon: swidden and its foes. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 9, n. 1, p. 126-136, 2019.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; MORIN DE LIMA, Ana Gabriela. How Amazonian indigenous peoples contribute to biodiversity. In: BAPTISTE, Brigitte; PACHECO, Diego; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; DIAZ, Sandra (eds.). *Knowing our lands and resources: indigenous and local knowledge of biodiversity and ecosystem services in the Americas*. Paris: UNESCO, 2017. p. 62-80.
- CASPAR, Frans. A aculturação dos Tuparí. In: SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 486-514.
- CAVALCANTE, Olendina. O tempo do capitão Bessa: espoliação territorial e violência na memória indígena em Roraima. *Tellus*, v. 11, n. 21, p. 11-24, 2011.
- CHERNELA, Janet. Missionary activity and Indian labor in the Upper Rio Negro of Brazil, 1680-1980: a historical-ecological approach. In: BALÉE,

William (ed.). *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press, 1998. p. 311-333.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. *A “boa nova” na língua indígena: contornos da evangelização dos Wapichana no século XX*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. *Litígio da demarcação da Terra Indígena Anaro/RR: o espectro do paradigma do índio “integrado”*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020.

COFFACI DE LIMA, Edilene. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH-USP, São Paulo, 2000.

COSTA, Luiz. *The owners of kinship: asymmetrical relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books, 2017.

DANTAS, Maria Isabel. É preciso matar o porco: de humano a animal despersonificado. In: BEVILAQUA, Ciméa; VANDER VELDEN, Felipe (orgs.). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. São Carlos/Curitiba: Editora UFSCar/Editora UFPR, 2016. p. 165-187.

DE CATHEU, Gil. Área Indígena Sagarana: a vida de uma aldeia Oro-Wari. *Porantim*, n. 129, p. 10, 1990.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: ecologies of practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

DESCOLA, Philippe. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard, 2005.

DESCOLA, Philippe. Territorial adjustments among the Achuar of Ecuador. *Social Science Information*, v. 21, n. 2, p. 301-320, 1982.

DIGARD, Jean-Pierre. Un aspect méconnu de l’histoire de l’Amérique: la domestication des animaux. *L’Homme*, v. 122-124, n. XXXII (2-3-4), p. 253-270, 1992.

DINIZ, Edson Soares. *Os índios Makuxi do Roraima*. Marília: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1972.

DONKIN, R. A. *The Muscovy Duck, Cairina moschata domestica: origins, dispersal, and associated aspects of the geography of domestication*. Rotterdam/Brookfield: A. A. Balkema, 1989.

EMPERAIRE, Laure. Saberes tradicionais e diversidade das plantas cultivadas na Amazônia. In: BAPTISTE, Brigitte; PACHECO, Diego; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; DIAZ, Sandra (eds.). *Knowing our lands and resources: indigenous and local knowledge of biodiversity and ecosystem services in the Americas*. Paris: UNESCO, 2017. p. 40-61.

ERIKSEN, Love. *Nature and culture in prehistoric Amazonia: using GIS to reconstruct ancient ethnogenetic processes from archaeology, linguistics, geography, and ethnohistory*. Thesis (Doctorate) – Lund University, Lund, 2011.

ERIKSON, Philippe. Animais demais...os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, n. 2011-II, p. 15-32, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6889>

ERIKSON, Philippe. De l'apprivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne. *Techniques et Cultures*, v. 9 (n.s.), p. 105-140, 1987.

ESTEVEVES, Florentina. *O empate*. Rio de Janeiro: Oficina do Livro, 2007.

ESTORNILOLO, Milena. *Laboratório na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro*. Brasília: ABA Publicações/Paralelo 15, 2014.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz & Terra/Anpocs, 1991.

FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, 1992. p. 267-278.

FAUSTO, Carlos; NEVES, Eduardo Goés. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, v. 92, n. 366, p. 1604-1618, 2018.

FEARNSIDE, Philip. *A ocupação humana de Rondônia: impactos, limites e planejamento*. Brasília: Programa Polonoroeste/SCT-PR/CNPq, 1989.

FICEK, Rosa E. Cattle, capital, colonization: tracking creatures of the Anthropocene in and out of human projects. *Current Anthropology*, n. 60 (suppl. 20), p. S260-S271, 2019.

FILENO, Fernando Augusto. *No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam. Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu*. São Paulo: Alameda/Fapesp, 2018.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *O SPI na Amazônia: política indigenista e conflitos regionais 1910-1932*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

GARRAMUÑO, Florencia. Região compartilhada: dobras do animal-humano. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. p. 105-116.

GAVAZZI, Renato (org.). *Plano de gestão territorial e ambiental da Terra Indígena Nukini*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre/AIN/AMAAIAC, 2015.

GILMORE, Raymond. Fauna e etnozologia da América do Sul tropical. In: RIBEIRO, Berta (org.). *Suma Etnológica Brasileira*. Volume I: Etnobiologia. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1997. p. 217-277.

GOLDMAN, Irving. Cubeo dietary rules. *Working papers on South American Indians*, n. 3, p. 143-156, 1981.

GONÇALVES, Ludmilla; ALFAIA, Sônia; DIAS JR., Carlos Machado. O manejo das caixaras indígenas: uma prática agropecuária no Lavrado de Roraima, Amazônia brasileira. *Mundo Amazônico*, v. 10, n.1, p. 187-207, 2019.

GOULART, José Alípio. *O Brasil do boi e do couro*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1965.

HARAWAY, Donna. *Staying with the problem: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HEMMING, John. *Red gold: the conquest of Brazilian Indians*. London: MacMillan, 1978.

HENFREY, Thomas. *Wapishana ethnoecology: a case study from the South Rupununi, Guyana*. Lethem: Wapishan Wadauniinao Atii'o, 2017.

HOELLE, Jeffrey. Cattle culture in the Brazilian Amazon. *Human Organization*, v. 73, n. 4, p. 363-374, 2014.

HOELLE, Jeffrey. *Rainforest cowboys: the rise of ranching and cattle culture in western Amazonia*. Austin: University of Texas Press, 2015.

HOMMA, Alfredo Oyama. Biodiversidade da Amazônia: um novo eldorado? *Revista de Política Agrícola*, ano XI, n. 3, p. 61-71, 2002.

HORTA BARBOSA, Luiz Bueno da. *A pacificação dos Kaingang paulistas*. Jauá: Códices, 2019.

INGLÊS DE SOUSA, Herculano Marcos. "O gado do Valha-me-Deus". In: INGLÊS DE SOUSA, Herculano Marcos. *Contos Amazônicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 89-101.

JARA, Fabiola. *El camino del kumu: ecologia y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala, 1996.

KAWA, Nicholas. *Amazonia in the Anthropocene: peoples, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press, 2016.

KOCH-GRÜMBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*. São Paulo: Editora da Unesp/Instituto Martius-Staden, 2006. v. 1.

KOHN, Eduardo. Animal masters and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador. In: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael (eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007. p. 106-129.

KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRACKE, Waud. Don't let the piranha bite your liver: a psychoanalytic approach to Kagwahiv (Tupi) food taboos. *Working Papers on South American Indians*, n. 3, p. 91-142, 1981.

LANDIN, David. Some aspects of Karitiana food economy. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*, v. IV-V, p. 226-241, 1979-1980.

LEAL, Natacha Simeí. *Nome aos bois: zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 2013.

LEITE, Maurício. *Transformação e persistência: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica*. Rio de Janeiro: Ed. da Fiocruz, 2007.

LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. p. 23-53.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIEN, Marianne; LAW, John. “Emergent Aliens”: On Salmon, Nature, and Their Enactment. *Ethnos*, v. 76, n. 1, p. 65-87, 2011.

LIMA, Clarissa Martins; VANDER VELDEN, Felipe. Tudo nessa vida tem dono: os animais e o problema do abate entre os Xukuru – ou a (má)sorte de Seu Guaxinim. *Tessituras*, v. 7, n.1, p. 122-149, 2019.

LIMA, Viviane. Homem-animal: a construção de uma metáfora na cultura popular brasileira. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, v. 7, n. 1, p. 121-145, 2010.

LOPES DE CARVALHO, Francismar. *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. São Paulo: Alameda, 2014.

LOPES, Margarete Prado. O romance de autoria feminina no Acre: historicidade e regionalismo. *Inventário*, v. 6, n. 1-6, 2007.

MAM. *Moqué-m-Surarí – Arte Indígena Contemporânea*. São Paulo: Museu de Arte Moderna de São Paulo, 2021.

MARIANO, Fabiana. *Estudo preliminar da pecuária bovina em terra indígena situada na região da savana*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Zootecnia) – Boa Vista, UFRR, 2011.

MARIANTE, Arthur; CAVALCANTE, Neusa. *Animais do descobrimento: raças domésticas da história do Brasil*. Brasília: Embrapa, 2006.

MARTINI, André Luiz. *Filhos do homem: a introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauarete, rio Uaupés*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH-UNICAMP, Campinas, 2008.

- MATOS, Marcos de Almeida. *Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, 2018.
- MEDRADO, Joana. *Terra de vaqueiros: relações de trabalho e cultura política no sertão da Bahia, 1880-1900*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- MEIRELES, Denise Maldi. *Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MELATTI, Delvair; MELATTI, Julio Cezar. Relatório sobre os índios Marubo. *Série Antropologia* – UnB, n. 13, 1975.
- MELATTI, Julio Cezar. A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa. *Série Antropologia* – UnB, n. 48, 1985.
- MELATTI, Júlio César. *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoral do Tocantins*. Rio de Janeiro: I.C.S/UFRJ, 1967.
- MELO, Joaquim. *SPI: a política indigenista no Amazonas*. Manaus: Secretaria de Estado da Cultura – Governo do Estado do Amazonas, 2009.
- METCALF, Alida. *Go-betweens and the colonization of Brazil: 1500-1600*. Austin: University of Texas Press, 2005.
- MORAWSKA VIANNA, Catarina. Rizicultura corporativa e pecuária extensiva na Raposa Serra do Sol: o embate entre o modelo do agronegócio e o manejo comunitário do gado. In: MORAWSKA VIANNA, Catarina (org.). *Engajamentos coletivos nas fronteiras do capitalismo*. São Carlos: Editora da UFSCar/Fapesp, 2021. p. 161-185.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo. A cultura pastoril do Pau D'arco. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Nova Série. Antropologia*, v. 10, p. 1-112, 1960.
- MOREIRA, Vânia Maria Lozada. A conquista do trabalho indígena: fé, razão e ciência no mundo colonial. In: FORTES, Alexandre; ESPADA LIMA, Henrique; XAVIER, Regina Célia; PETERSEN, Silvia Regina (orgs.). *Cruzando fronteiras: novos olhares sobre a história do trabalho*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013. p. 133-165.
- MOSER, Lílian. *Os Karitiana no processo de desenvolvimento de Rondônia nas décadas de 1950 a 1990*. Dissertação (Mestrado em História) – Recife, UFPE, 1997.
- MOUTINHO, Flavio F. Batista. *Na trilha do boi: ocupação do território brasileiro pela pecuária*. Rio de Janeiro: Gramma, 2018.
- MUSEU DO ÍNDIO (org.). *Povos indígenas no Sul da Bahia: Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2002.
- MYERS, Iris. The Makushi of the Guyana – Brazilian frontier in 1944: a study of culture contact. *Antropologica*, v. 80, p. 3-98, 1993.
- NEVES, Eduardo; HECKENBERGER, Michael. The call of the wild: rethinking food production in ancient Amazonia. *Annual Review of Anthropology*, v. 48, p. 371-388, 2019.

- OLIVEIRA, Adélia E. de. Ocupação humana. In: SALATI, Eneas; SHUBART, Herbertt; JUNK, Wolfgang; ENGRÁCIA DE OLIVEIRA, Adélia (orgs.). *Amazônia: desenvolvimento, integração, ecologia*. São Paulo/Brasília: Editora Brasiliense/CNPq, 1983. p. 144-327.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero/MCT/CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, Kelson; BETHONICO, Maria Bárbara. Dinâmicas espaciais na Terra Indígena São Marcos – RR: um olhar a partir da introdução de objetos artificiais. *Revista Eletrônica Casa de Makunaima*, v. 2, n.3, p. 29-47, 2019.
- OLIVEIRA, Reinaldo da Silva. *A criação de boi em terras indígenas do lavrado*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Amazônia/UFRR, Boa Vista, 2018.
- PANTOJA, Mariana Ciavatta; COSTA, Elisa Lozano; POSTIGO, Augusto. A presença do gado em reservas extrativistas: algumas reflexões. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 6, n. 12, p. 115-130, 2009.
- PAULA, Jania Maria de; FELZKE, Lediane. A reprodução socioeconômica dos Arara-Karo a partir da relação com o ambiente. In: SILVA, Adnilson; BELIK, Daniel (orgs.). *Marcadores territoriais e representações dos povos originários do Corredor Etnoambiental Tupi-Mondé*. Jundiaí: Paco Editorial, 2020. p. 203-209.
- PEREIRA, Luzimar. O movimento dos bichos: notas etnográficas sobre animais, seres humanos e espaços em Urucuia, MG. *Ruris*, v. 9, n. 1, p. 63-84, 2015.
- PIMENTA, José. 2004. Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico. *Anuário Antropológico*, v. 28, n. 1, p. 115-150, 2003. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6827>
- PINA DE BARROS, Edir. *Os filhos do sol: história e cosmologia na organização social de um povo karib, os Kurâ-Bakairi*. São Paulo: Edusp, 2003.
- PINTO, Maria Auxiliadora Coelho; VASQUES, Atos Fermin; BASTOS, Maria Alcemira Félix. *Sabedoria Ticuna: memórias culturais e os mistérios da floresta*. Embu das Artes: Alexa Cultural/Edua, 2019.
- POZZOBON, Jorge. *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.
- QUEIXALÓS, Francisco. Les mythes et les mots de l'identité Sikuani. In: BECQUELIN, Aurore; MOLINIÉ, Antoinette (eds.). *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 1993. p. 71-106.
- RAMALHO, Ana Luiza; GAVAZZI, Renato (orgs.). *Ikuãki mae Huni Kui yuraya namaki inu, yuraya mai kiri inu, mae betsa hene taraya nama kiarã*/Plano de gestão territorial e ambiental das três terras indígenas Kaxinawá do Rio Jordão. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre/AMAAIAC, 2012.



- RAMIREZ, Henry. *A fala Tukano dos Ye'pâ-Masa*. Tomo II – Dicionário. Manaus: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia/CEDEM, 1997.
- RIBEIRO, Gilmar Fernandes. *Criadores de gado: experiência dos Macuxi com o gado bovino*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRR, Boa Vista, 2018.
- RIVIÈRE, Peter. *The forgotten frontier: ranchers of North Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- ROCHA, Leandro Mendes. *A política indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: Editora UFG, 2003.
- ROCHA, Pedro. “Vocês, brancos, são como animais”: imagens da alteridade no Alto Uaupés (AM). *Teoria & Sociedade*, v. 24, n. 2, p. 155-174, 2016.
- RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil das cabeceiras do rio Xingu, rios Araguaia e Oiapoque* – Tomo II. Brasília: Senado Federal, 2019a [1953].
- RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil do norte do rio Amazonas* – Tomo III. Brasília: Senado Federal, 2019b [1953].
- ROSSIGALI, Rossana. Representações dos animais em O gado do Valhame-Deus, Campo Geral e Viagem ao país dos Houyhnhnms. *Revista Ininga*, v. 5, n. 2, p. 39-50, 2018.
- SÁEZ, Óscar Calavia. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do Rio Acre*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da Unesp/ISA/NuTI, 2006.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- SALGADO, Carlos A. Bezerra. *Segurança alimentar em terras indígenas: os Shanenawá no rio Envira – Acre*. Dissertação (Mestrado em Ecologia e Manejo de Recursos Naturais) – UFAC, Rio Branco, 2005.
- SALGADO, Carlos A. Bezerra. Segurança alimentar e nutricional em terras indígenas. *Revista de Estudos e Pesquisas (FUNAI)*, v. 4, n.1, p. 131-186, 2007.
- SANTILLI, Paulo. *As fronteiras da república: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.
- SANTILLI, Paulo. *Pemongon Patá: território macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Conflitos fundiários, territorialização e disputas classificatórias: Autazes (AM), primeiras décadas do século XX*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRRJ, Rio de Janeiro, 2009.
- SCHIEL, Juliana. *Tronco Velho: histórias Apurinã*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – IFCH/UNICAMP, Campinas, 2004.



- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *As órbitas do sítio: subsídios para o estudo da política indigenista no Brasil, 1910-1967*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2009.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, 1992. p. 155-172.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- STAHL, Peter. An exploratory osteological study of the Muscovy duck (*Cairina moschata*) (Aves: Anatidae) with implications for neotropical archaeology. *Journal of Archaeological Science*, v. 32, p. 915-929, 2005.
- STAHL, Peter. Animal domestication in South America. In: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William (eds.). *Handbook of South American archaeology*. New York: Springer, 2008. p. 121-130.
- STOLL, Emilie. *Rivalités riveraines: Territoires, stratégies familiales, et sorcellerie en Amazonie brésilienne*. Tese (Doutorado em Antropologia) – École Pratique en Hautes Études/UFGA, Paris/Belém, 2014.
- TAYLOR, Anne Christine. Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, v. 154-155, p. 309-334, 2000.
- TAYLOR, Anne Christine. Wives, pets and affines: marriage among the Jivaro. In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil (eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 45-56.
- TONI, Fabiano; CARVALHO DOS SANTOS, Jair; SANT'ANA DE MENEZES, Ronei; WOOD, Charles; SANT'ANA, Henrique. *Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia: Acre, Brasil*. Brasília: Ed. da UnB, 2007.
- TORRES, Antônio. *Meu querido canibal*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2009.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespecies no Antropoceno*. Brasília: Mil Folhas, 2019.
- VANDER VELDEN, Felipe. Dessas galinhas brancas, de granja - ciência, técnica e conhecimento local nos equívocos da criação de animais entre os Karitiana (RO). *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, v. 3, p. 11-34, 2016.
- VANDER VELDEN, Felipe. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda Editorial/Fapesp, 2012.
- VANDER VELDEN, Felipe. Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana. *Anuário Antropológico*, v. 2010/1, p. 55-76, 2011a.

VANDER VELDEN, Felipe. Rebanhos em aldeias: investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia). *Espaço Ameríndio*, n. 5, p. 129-158, 2011b.

VANDER VELDEN, Felipe. Sobre fracasos y éxitos relativos: técnica, política y ontología en los proyectos de crianza animal en aldeas indígenas de Amazonia. *RUNA*, v. 42, n. 1, p. 391-407, 2021.

VIDAL, Jean-Jacques Armand. *A cerâmica do povo Paiteer Suruí de Rondônia: continuidade e mudança cultural, 1970-2010*. Dissertação (Mestrado em Artes) – IA/UNESP, São Paulo, 2011.

VIEIRA, Jaci. *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007.

VILELA DA SILVA, Jovam. *Histórico da pecuária no Brasil: fator de integração e desenvolvimento*. Cuiabá: KCM Editora, 2005.

VILLAGRA CARRÓN, Rodrigo. Los dos chamanes y el dueño del ganado: narrativa y chamanismo entre los angaité del Chaco paraguayo. In: TOLA, Florencia; MEDRANO, Celeste; CARDIN, Lorena (eds.). *Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, 2013. p. 269-295.

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

WEBER, Ingrid. *Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco: EDUFAC/NuTI, 2006.

WILCOX, Robert. *Cattle in the backlands: Mato Grosso and the evolution of ranching in the Brazilian tropics*. Austin: University of Texas Press, 2017.

WIRTH, Mauro. Lendas dos índios Vapidianá. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, v. 4, p. 165-216, 1950.

WWF. 2020. *From the boa to leafcutter ant, and back to red piranha, Amazon wildlife comes in all shapes and sizes*. Disponível em: [https://wwf.panda.org/knowledge\\_hub/where\\_we\\_work/amazon/about\\_wildlife\\_amazon/](https://wwf.panda.org/knowledge_hub/where_we_work/amazon/about_wildlife_amazon/). Acesso em: 21 jan. 2022.

YVIVEC, Cédric. Que dissent les tapirs? De la communication avec les non-humains en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 91, n. 1, p. 41-70, 2005.



## CAPÍTULO 8

# A ONÇA E O HUMANO EM TERRITÓRIO DA ECOCRÍTICA: LEITURA DE *UM VELHO QUE LIA ROMANCES DE AMOR*, DE LUIS SEPÚLVEDA

Ronilson de Sousa Lopes

### Introdução

O presente capítulo analisa o processo de violência e destruição da Amazônia em *Um velho que lia romances de amor*, de Luis Sepúlveda (1993).<sup>1</sup> Para tanto, utiliza-se de diversos autores críticos ao processo de colonização, os quais refletem sobre a dominação do homem pelo homem, a destruição da natureza e a subjugação e o massacre dos não humanos.

Para início de discussão, retomemos Friedrich Nietzsche, que, no último quartel do século XIX, mais precisamente em 1873, em um texto de juventude intitulado *Sobre verdade e a mentira no sentido extramoral*, de 1999, refere-se sinteticamente a uma fábula segundo a qual uma vez existiu um astro onde animais astutos inventaram o conhecimento. Segundo o filósofo, trata-se do minuto mais grandioso e mentiroso da história, mas, foi apenas um minuto (NIETZSCHE, 1999, p. 53). Ao construir o conhecimento, o homem se colocou como sendo o centro do universo, onde tudo pretensamente gira em torno de suas necessidades.

Nietzsche prossegue seu ensaio em reflexão sobre a verdade que, para o filósofo, é uma invenção que o ser humano esqueceu que inventou. O filósofo explica que aquilo que acreditamos ser verdade são apenas ilusões, metáforas desgastadas e sem força sensível (NIETZSCHE, 1999, p. 57). Em outros termos, o que temos é tão somente o ponto de vista humano que nos permite ver a realidade. Essa perspectiva guia o humano através das eras:

---

<sup>1</sup> Luis Sepúlveda nasceu em Ovalle, no Norte do Chile, em 1949. Iniciou-se como escritor com a publicação do livro *Crônicas de Pedro Nadie*, de 1970, porém foi com *Un viejo que leía novelas de amor* (1989), livro ganhador do prêmio *Tigre Juan*, que se tornou conhecido do grande público. Esta obra foi publicada e traduzida para o português, *Um velho que lia Romances de amor*, em 1993.

supostamente, como dito, ele está no centro da existência, tudo gira ao seu redor. O fato de não possuir garras ou dentes afiados imprime-lhe uma condição frágil contra a qual lutará a partir de seu intelecto. Em outras palavras, por meio do intelecto o ser desprovido de atributos naturais, que favorecem a existência, inventa a astúcia para sobreviver. Sua estratégia é pensar-se a si mesmo como superior aos animais e à natureza.

No século XX, por sua vez, entre as inúmeras discussões que podem ser retomadas acerca das relações entre homem e natureza, destaca-se, aqui, a filosofia crítica dos membros da Escola de Frankfurt, notadamente as reflexões de Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985), na obra *Dialética do Esclarecimento*, sobre a razão instrumental, conceito que opera na sociedade industrial e medeia as relações entre humanos, e entre humanos e o que, precariamente, denominamos natureza. Ao instrumentalizar o humano e a natureza, a razão instrumental coloca problemas que se desdobram contemporaneamente, ainda que a discussão se localize, inicialmente, na década de 1970.

Contemporaneamente, e ainda a partir da perspectiva filosófica, importa o pensamento de Jacques Derrida (2002), quando vive a experiência de ser olhado nu por sua gata; momento especial relatado em *O animal que logo sou*, e que desencadeia um movimento de pensamento em direção ao reino da subjetividade animal e da poesia. Ainda na contemporaneidade, pode-se vislumbrar determinada polarização frente à questão animal no que diz respeito às posições teóricas de Peter Singer (1989) e Gary Francione (2019), o primeiro assumidamente utilitarista e o segundo defensor do abolicionismo. Ou seja, Singer defende que o sujeito moral, antes de realizar uma ação, deve observar todos os interesses e analisar todas as alternativas, escolhendo assim a opção que proporcione as melhores consequências para todos os implicados, enquanto Francione defende a abolição do direito à propriedade dos animais pelos humanos. Em outro sentido, o filósofo e etólogo Dominique Lestel (2011) também é convidado a participar da conversa, principalmente porque radicaliza a questão da animalidade humana para a abertura da possibilidade de comunidades híbridas, coletividades compostas por homens e animais.

Outros nomes, ainda, surgirão em interlocução, como: o filósofo Fabián Ludueña Romandini (2012), por sua reflexão possibilitar questionamentos a respeito do princípio antrópico que privilegia a vida humana; o pensador Mario Perniola (2016), que analisa o modelo de vida adotado pelos filósofos estoicos, os quais buscavam uma vida simples e despojada e, por isso, inspiravam-se nos animais, como uma forma de alcançar a felicidade e a autonomia; e também o teólogo Leonardo Boff (2011), que reflete sobre a necessidade do cuidado humano para com todos os seres vivos da natureza, condição primordial para salvaguardar o planeta. O filósofo Be-

redito Nunes (2011) surgirá igualmente em vários momentos do desenvolvimento de nosso estudo, porque demora-se a refletir sobre a condição do animal, que é encarado como o grande Outro da nossa cultura, justamente por nossa dificuldade de compreensão da condição desse ser Outro.

O estudo crítico-estético da professora Maria Esther Maciel (2011), por sua vez, se faz presente, principalmente, por pensar o animal escrito, isto é, as relações entre a questão animal e a literatura. Ao refletir sobre as possibilidades de acesso ao Outro, que é o não humano, coloca a literatura como possibilidade de trânsito entre as fronteiras do humano com o animal, o não humano.

E, por fim, chamaremos ao diálogo, ainda, o pensador contemporâneo Gabriel Giorgi (2011), que, ao analisar a questão da morte dos animais, questiona o discurso da espécie, o qual embasa a posição do humano frente ao animal. Seguem-se, então, as possíveis colaborações dos filósofos e pesquisadores ao desenvolvimento crítico da questão animal, processo a que nos referiremos simultaneamente à crítica ao antropocentrismo.

Desta forma, todos estes autores e obras são convidados ao diálogo com o objeto de análise, o romance *Um velho que lia romances de amor*, de Sepúlveda (1993), uma vez que muito podem colaborar com nossos objetivos neste capítulo.

## A desrazão

Para iniciar, observemos algumas colocações de Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno e Max Horkheimer (1985)<sup>2</sup>, no livro *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, em que os filósofos críticos refletem a respeito do processo de esclarecimento da sociedade moderna, entendido como o desvencilhamento do mito, da religião e das superstições, e apontam os problemas causados pela razão moderna, a qual buscou dominar a natureza através do método matemático. Segundo os autores:

A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. As múltiplas coisas que, segundo Bacon, ele ainda encerra nada mais são do que instrumentos: o rádio, que é a imprensa sublimada; o avião de caça, que é uma artilharia mais eficaz; o controle remoto, que é a bússola mais confiável. O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20).

---

<sup>2</sup> Primeira publicação em 1947: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido, 1947. 310 p.

O homem empreendeu a busca por vencer os mitos e todos os conhecimentos tidos como superstições, desde o período clássico até a modernidade. Com isso, passou a ver, através da razão, a natureza apenas como um objeto que pode dominar pela ciência e utilizar pela técnica, de forma predatória e eficaz em busca de enriquecimentos ilimitados.

O pesquisador Ryan Gunderson (2014), ao refletir sobre a contribuição da Escola de Frankfurt aos estudos que abordam as relações entre a sociedade e os animais, notadamente no que diz respeito ao pensamento de Adorno e Horkheimer, chama a atenção para o fato de a ação de dominação da natureza estar intrinsecamente relacionada à dominação do humano pelo humano. Em suas palavras: “[t]he proliferation of instrumental reason, development and spread of capitalism, and a unreflective technical progress not only makes the domination of nature more efficient but also leads to the domination of human beings” (GUNDERSON, 2014, p. 288). O desenvolvimento da ciência, da técnica e do sistema de produção industrial, está claro, é manipulado pela razão instrumental para que se possa tratar animais e outros humanos como meios e não como fim. O único fim da razão instrumental permanece sendo a conservação e o desenvolvimento das forças de produção, em outras palavras, a perpetuação do capitalismo.

Cabe ressaltar que os animais, desde a antiguidade clássica na Grécia, são considerados como a base de sustentação da própria ideia do humano, definido como ser racional. Assim, é por comparar-se aos não humanos que o humano pensa a si mesmo como único:

[...] A ideia de homem exprime-se na maneira pela qual ele é distinguido do animal. A ausência da razão no animal prova a dignidade do homem. Essa oposição foi matraqueada com tanta insistência e unanimidade pelos predecessores do pensamento burguês, os antigos judeus, os estóicos e os Padres da Igreja e, depois, pela Idade Média afora e os Tempos Modernos adentro, que ela passou a pertencer ao patrimônio básico da antropologia ocidental (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 229).

Dessa forma, se o ser humano necessitou contrapor-se ao animal para afirmar-se enquanto humano, houve e há historicamente também a necessidade de manutenção dessa ideia, para que se sinta importante e defenda-se que tudo foi criado para sua disposição e comodidade, argumento que respalda a dominação humana sobre os demais seres que conformam a natureza.

É notório que o antropocentrismo se tornou cruel, uma vez que não permite que se possa enxergar o outro e muito menos as dores infligidas a esses outros não humanos. Sobre essa questão também discorrem os filósofos frankfurtianos:

A terra inteira dá testemunho da glória do homem. Na guerra e na paz, na arena e no matadouro, da morte lenta do elefante, que as hordas primitivas dos homens abatiam graças ao primeiro planejamento, até à exploração sistemática do mundo animal atualmente, as criaturas irracionais sempre tiveram que fazer a experiência da razão (ADORNO; HORKEIMER, 1985, p. 229).

Passar pela experiência da razão é viver uma experiência extremamente violenta, que agride e ofende o outro em sua condição mais elementar, a de vivente. Por isso, a urgência em superar o antropocentrismo e recuperar a sensibilidade humana em relação aos outros seres. Para tanto, os filósofos em questão defendem a compaixão.

Para que a compaixão possa acontecer se faz necessário que o humano se lembre de sua própria animalidade. Relembrando sua identificação primordial com os animais, o humano perceberá o sofrimento do outro, o não humano, como equivalente ao seu próprio sofrimento. Segundo Gunderson (2014), a defesa da compaixão por Horkheimer e Adorno advém do sistema ético de outro filósofo, Arthur Schopenhauer. Mas o estudioso faz lembrar que ambos os pensadores alemães sabem que a sociedade burguesa inibe as relações de respeito para com os não humanos: “[...] [t]hey claimed that men who show respect for animals or care for them in modern societies are seem as abandoners of rationality” (GUNDERSON, 2014, p. 293). Encontra-se, aqui, mais um motivo para a persistência humana no sentido de manter íntegras e seguras as fronteiras entre humanos e animais.

Como mencionado anteriormente, entre as forças da sociedade moderna e industrial, encontra-se a técnica, que provê a dominação da natureza e o coeficiente de produção suficiente para sobrevivência da cidade dos homens. A centralidade do homem, então, apoia-se no saber técnico que, ao mesmo tempo que opera como instrumento de dominação da natureza, também domina a vida humana. Complementemos com reflexões dos pensadores:

O trabalho social de todo indivíduo está mediatizado pelo princípio do eu na economia burguesa; a um ele deve restituir o capital aumentado, a outro a força para um excedente de trabalho. Mas quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a autoalienação dos indivíduos, que têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41).

Como se pode observar, os donos do capital, por deterem os meios de produção mecanizados e modernos, exploram aqueles que possuem ape-



nas a força de trabalho e os forçam a se tecnicizarem<sup>3</sup>. Nesse sentido, a especialização técnica e a divisão do trabalho contribuem para a autoalienação que, por sua vez, corrobora com o processo de autoconservação, e, em última instância, retroalimenta o sistema de produção.

Em outra perspectiva, que aborda diferente dimensão das relações entre humanos e não humanos, encontramos o pensamento do filósofo francês Jacques Derrida (2002)<sup>4</sup>. Na obra *O animal que logo sou*, o pensador relata uma experiência sensível que viveu com sua gata, seguida de reflexões em torno do animal e da poesia. Derrida narra que se viu nu sendo observado por uma gata. O referido evento faz com que desenvolva uma reflexão levando em conta o olhar do animal e as interpelações provocadas por esse olhar. Com isso, questiona vários pensadores que escreveram sobre os animais, como Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas, mas que não levaram em conta o ponto de vista dos não humanos.

Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um teorema, uma coisa vista mas que não vê. A experiência do animal que vê, do animal que observa, não a tomaram em consideração na arquitetura teórica ou filosófica de seus discursos (DERRIDA, 2002, p. 33).

No entanto, o olhar animal causa inúmeros questionamentos, por fazer-se notar como algo que existe e que está aí diante de nós, mas não nos possibilita abarcá-lo, acessá-lo, conhecê-lo, mantêm-se, em determinado sentido, irredutível. Por isso, afirma o filósofo, se o animal possuir pensamento, este cabe à poesia (DERRIDA, 2002, p. 22). Portanto, a poesia seria a forma, por excelência, que nos permitiria compreender a subjetividade dos não humanos.

O professor e filósofo australiano Peter Singer, na obra *Libertação animal*, de 1989, traz uma ideia fundamental para a reflexão sobre a questão dos direitos dos animais. Para ele, as atitudes das gerações passadas em relação aos animais, que se baseavam na religiosidade, na moral e na metafísica, já não mais se aplicam, uma vez que suas bases são agora obsoletas (SINGER, 1989, p. 132). Em contraposição à defesa que se fazia no passado, da superioridade do animal humano em detrimento do animal não humano, o filósofo defende que humanos e animais têm direitos. Sin-

---

3 Com a industrialização do trabalho, os operários perdem sua ação criativa e autônoma, e se atém à repetição de determinados procedimentos de forma mecânica e alienada, como, por exemplo, apertando um botão ou puxando uma alavanca.

4 Embora os estudos animais humanísticos tenham a sua origem desde a filosofia clássica, chegando ao século XIX por meio do pensamento de Jeremy Bentham, limitamos nossa discussão aos filósofos destacados no presente estudo.

ger retoma o pensamento de Jeremy Bentham para defender que a capacidade animal de sofrimento e alegria é condição para que percebamos que um determinado ser possui interesse de não sofrer (SINGER, 1989, p. 20). Nesse sentido, o sofrimento tem que ser levado em conta pois, ao sentirem dor os animais desejam o oposto, livrar-se da dor, esse é um fato que não podemos empiricamente negar.

Em sua obra, Peter Singer capta algumas discussões germinais na década de 1970 a respeito dos seres não humanos e com isso amplia o debate em torno dessas questões. Após os questionamentos deste filósofo, muitos outros também questionaram a sociedade, uma vez que percebiam a necessidade de mudanças nas relações entre o humano e os outros-que-humanos<sup>5</sup>, as quais pareciam requerer não a obediência às normas e condutas, mas uma mudança mais profunda e orgânica.

Singer desenvolve um pensamento levando em conta o princípio de igual consideração de interesse de cada ser, haja vista que os seres não são exatamente iguais. Por isso, o filósofo amplia o princípio de igualdade, cujo ponto de partida ele localiza em Jeremy Bentham, e explica que tal princípio exige, por sua vez, ações a partir do que se observa que seria o melhor ou mais adequado a cada ser.

Como implicação deste princípio de igualdade, a nossa preocupação pelos outros e a nossa prontidão em considerar os seus interesses não deverão depender do seu aspecto ou das capacidades que possuem. O que a nossa preocupação e consideração nos exigem poderá variar precisamente de acordo com as características daqueles que serão afetados pelo que fazemos: a preocupação relativamente ao bem-estar das crianças que crescem na América exigirá que as ensinemos a ler; a preocupação com o bem-estar dos porcos poderá exigir que os deixemos uns com os outros, num local onde exista alimentação adequada e eles tenham espaço suficiente para acorrer livremente. Mas o elemento básico – tomar em consideração os interesses do ser, sejam estes quais forem – desse, segundo o princípio da igualdade, se aplicado a todos os seres, negros ou brancos, masculinos ou femininos, humanos ou não humanos (SINGER, 1989, p. 18).

O filósofo defende que a igualdade se dá não exatamente tratando todos os seres da mesma maneira, mas observando o interesse do outro ser a

---

5 Trata-se de tradução do termo “other-than-human beings” cunhado por Marisol de la Cadena em *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (2015). Adotaremos igualmente os termos outros-que-humanos e não-humanos para nos referirmos aos animais, às plantas, ao vento, à chuva etc. Os membros da banca examinadora da defesa de minha dissertação de mestrado, *Um velho que lia romances de amor: fissuras nas relações entre humanos e os outros que humanos* (2021), chamaram atenção para outras possibilidades de tradução, como o referido “outros à parte dos humanos”, mas ficou acordado que manteríamos, por ora, a tradução “outros-que-humanos”.

partir de suas reais necessidades. Portanto, para que esse princípio se efetive, é necessário desenvolver a capacidade de se colocar no lugar do outro.

Por outro lado, há as teorias do filósofo e acadêmico do campo do Direito, Gary Francione (2019), que defende, em suas abordagens, o direito dos animais.

Eu tenho arguido que a teoria dos “direitos” dos animais, sem dúvida prevê viáveis alternativas teóricas e políticas ao “bem-estar” animal. Apesar da completa abolição de toda exploração animal ser – pelo menos no meu ponto de vista – moralmente necessária, este não é um estado de coisas realista na atual situação. A abolição incremental é realista e pode ser conseguida através de proibições que reconheçam aos animais interesses não-negociáveis e que essas proibições não sejam substituídas por formas alternativas de exploração (FRANCIONE, 2019, p. 128).

O filósofo defende essa posição, portanto, sendo contra a teoria do bem-estar animal, pelo fato de perceber que, na prática, a sociedade pode adotar determinados comportamentos em relação aos animais que podem ser vistos, a princípio, como interessantes, porém, não eliminam a morte dos outros-que humanos.

Desse modo, há uma clara distinção entre as posições do filósofo Peter Singer e do professor e abolicionista Gary Francione. O pensamento do primeiro contribui para se pensar as práticas bem-estaristas, enquanto o segundo é crítico de tais práticas, uma vez que defende que somente com a abolição do direito de propriedade é possível a igualdade entre seres humanos e não humanos.

Fabián Ludueña Romandini (2012), por sua vez, no livro *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do outside*, identifica o problema em momento bem anterior à discussão sobre os direitos, e no que seria o próprio pressuposto da filosofia ocidental: o princípio antrópico. O pensador apresenta alguns pontos da filosofia de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling e, ao fazê-lo, reflete:

Defendemos implicitamente a necessidade de uma reabilitação plena da metafísica como forma suprema da filosofia (para além da multiplicidade de modos e escolas que tal saber possa gerar); aqui nessa ocasião nos limitaremos em expor o que estimamos ser os prolegômenos necessários a toda metafísica futura, isto é, uma crítica radical do princípio antrópico (ROMANDINI, 2012, p. 10).

Segundo o filósofo, o princípio antrópico parece ter guiado a filosofia desde os gregos até o seu ápice, com o idealismo alemão, e, ainda que as reflexões de Schelling tentem escapar a esse princípio, não alcançam a supera-

ção. Desse modo, percebemos claramente que as contribuições de Romandini vão no sentido de tornar transparente que o princípio antrópico tem sido a base da grande fissura ente humanos e não humanos. Trata-se do pressuposto de que todo o processo de criação e desenvolvimento da vida conflui e se dirige especialmente para o advento da existência da vida humana.

Em outro sentido reflete o filósofo Mario Perniola (2016), no livro *Animais quase sábios, animais quase loucos*. Ele enfatiza a necessidade de reexame da dimensão lógica e racional do humano pelo próprio humano.

A reconciliação com a natureza não pode ser feita, a menos que se coloque o problema da cultura; o repensar da condição animal está estreitamente conectado com o questionamento sobre a condição humana; recuperação da dimensão sensitiva e afetiva da existência implica o reexame da dimensão lógica e racional (PERNIOLA, 2016, p. 12).

Dessa maneira, Perniola faz pensar que, se problemas existem por causa do ser humano, faz-se necessário, portanto, que o ser humano encare o problema da cultura e recupere sua dimensão sensitiva para se reconciliar com a natureza. O que, ao mesmo tempo, requer colocar em questão a lógica e a racionalidade humanas.

O filósofo analisa o posicionamento dos pensadores estoicos, os quais consideravam os animais como modelos do comportamento humano. Assim, através de um modo de vida mais próximo à natureza e aos animais seria possível uma vida mais despojada, autônoma e feliz.

A saída de uma visão antropocêntrica passa pela experiência de uma profunda fratura interna à humanidade: o reconhecimento da quase-sabedoria animal e infantil implica uma visão extremamente crítica e conflituosa do mundo humano, que está quase inteiramente submerso no erro e no mal (PERNIOLA, 2016, p. 9).

Como percebemos no excerto, os estoicos postulavam o reconhecimento de certa sabedoria animal. Evidentemente, estes pensadores não entraram numa fantasia de inocência anterior à civilização, mas percebiam que o ser humano precisa conviver com a outridade; isso faz parte da sabedoria e, nesse sentido, perceber os animais como modelos contribui para uma existência mais equilibrada.

A partir das reflexões dos variados filósofos, é fácil constatar que o modelo antropocêntrico se encontra defasado. Leonardo Boff (2011) também defende essa ideia no livro *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*, quando afirma de maneira enfática que estamos em uma grande crise.

Enfrentamos uma crise civilizacional generalizada. Precisamos de um novo paradigma de convivência que funde uma relação mais benfazeja para com a Terra e inaugure um novo

pacto social entre os povos no sentido de respeito e de preservação de tudo o que existe e vive. Só a partir desta mutação faz sentido pensarmos em alternativas que representem uma nova esperança (BOFF, 2011, p. 18).

Ressaltamos que o fato de o autor se referir predominantemente aos seres humanos não o impede de abrir o pensamento para “tudo que existe e vive”, no sentido da necessidade de selar um pacto de vida com os demais seres vivos da natureza. O homem precisa respeitar a natureza não somente porque ela lhe serve, mas porque ela é um bem em si mesmo, porque animais e plantas têm direito de existir e existir de forma digna.

A partir do exposto, é possível afirmar, em conformidade com o autor, que realmente existe uma crise, a qual aponta a necessidade de mudanças. No entanto, essas mudanças não devem ser implementadas somente para salvaguardar o humano, uma vez que a própria ideia de que o ser humano se constitui em oposição ao animal precisa ser refutada, bem como a sua suposta centralidade; daí o autor realizar, como também os demais filósofos aqui estudados, uma crítica direta ao antropocentrismo:

O antropocentrismo instaura uma atitude centrada no ser humano e as coisas têm sentido somente na medida em que a ele se ordenam e satisfazem seus desejos. Nega a relativa autonomia que elas possuem. Mais ainda, olvida a conexão que o próprio ser humano guarda, quer queira quer não, com a natureza e com todas as realidades, por ser parte do todo. Por fim, ignora que o sujeito derradeiro da vida, da sensibilidade, da inteligibilidade e da amorização não somos, em primeiro lugar nós, mas o próprio universo, a Terra (BOFF, 2011, p. 95).

Portanto, para o escritor, o antropocentrismo faz com que o ser humano olhe primeiro para suas necessidades, relegando todos os outros seres do planeta para segundo plano, uma vez que se esquece de que ele faz parte de um todo onde cada parte tem igual importância dentro da natureza.

O filósofo e etólogo Dominique Lestel (2011), no artigo *A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”*, discute, como o título indica, sobre a animalidade e sobre a convivência entre humanos e não humanos. Para esse pesquisador, a animalidade é atribuída a uma classe de seres vivos, dos quais nós, humanos, tentamos nos distinguir (LESTEL, 2011, p. 23). O etólogo, então, questiona o que seria o animal e o que seria o humano:

A animalidade é determinada pelas relações que o homem e o animal desenvolvem em conjunto, essas relações são submetidas à história do homem. A animalidade evoca *limites* (de caráter taxonômico) que se revelam, imediatamente, *fronteiras* (de

caráter defensivo). As fronteiras do homem e do animal, permanecem intrinsecamente problemáticas em todas as culturas e em particular na cultura ocidental (LESTEL, 2011, p. 24).

Lestel reconhece que as fronteiras entre humano e não humano são problemáticas. Ao mesmo tempo que marcam uma cisão, possibilitam ao homem a descoberta de sua animalidade. Não é mais possível pensar o ser humano como sendo diferente dos não humanos, uma vez que fazemos parte da natureza, assim como eles. Desse modo, o animal serve para pensarmos as fronteiras do humano e também para conviver. Nesse caso, não só convivência com os animais domésticos, mas também com os selvagens, ambos possibilitam trocas e significativas.

O filósofo Benedito Nunes (2011), no artigo *O animal e o primitivo: os outros de nossa cultura*, faz uma reflexão sobre o fato de, em nossa cultura, o animal ser considerado algo totalmente oposto ao humano e, ao mesmo tempo, algo que se refere ao próprio homem:

Com o animal, as relações são, sobretudo, transversais, ou seja, o animal é considerado o oposto do homem, mas ao mesmo tempo uma espécie de simbolização do próprio homem. Na concepção comum, simboliza o que o homem teria de mais baixo, de mais instintivo, de mais rústico ou rude na sua existência. Por isso mesmo, o animal para nós é o grande outro na nossa cultura, e essa relação é muito interessante como tópico de reflexão (NUNES, 2011, p. 13).

O animal, muitas vezes, foi pensado como um ser sem alma, ou um autômato, como afirmou a filosofia de René Descartes. No entanto, Nunes encontra um ponto, ao analisar a filosofia de Schopenhauer, que nos identifica com o animal: a capacidade de sentir dor, de sofrer. E reconhece aí o aspecto que precisa ser superado, qual seja, o sofrimento que impomos aos seres não humanos. Sua posição, portanto, avizinha-se das atitudes de Singer e Francione.

A crítica literária, Maria Esther Maciel (2011), por sua vez, no artigo *Poéticas do animal*, ressalta a obra de Derrida comentada anteriormente, na qual o filósofo defende que a poesia é o discurso que possibilita trazer à tona o pensamento animal caso ele exista efetivamente.

As tentativas literárias de recuperar o elo intrínseco entre o ser humano e o não humano afirmam-se, portanto, em nosso tempo, como formas criativas de acesso ao outro lado da fronteira que nos separa do animal e da animalidade. São formas um tanto variadas, obviamente, que vão do esforço figurativo (mais comum à narrativa) ao gesto de apreensão, pela linguagem, de uma possível subjetividade animal, tarefa atribuída, sobretudo, à poesia (MACIEL, 2011, p. 87).

Como se percebe, o papel da poesia vai muito além de simular a voz animal e, além de trazer à tona a subjetividade dos não humanos, pode contribuir para nossa reflexão sobre as questões que envolvem a animalidade e o humano.

Gabriel Giorgi (2011), em outra perspectiva, no artigo *A vida imprópria. História de matadouros*, faz uma análise do discurso da espécie presente em nossa sociedade, discurso esse que busca características distintas, cada vez mais questionáveis, entre o humano e o não humano. Esse discurso da espécie, na busca do que é próprio do humano, termina requerendo a morte do animal ou mesmo daqueles humanos que são postos à margem, que são tratados como animais.

A morte animal emerge, assim, como um mecanismo essencial, constitutivo de definir, de certo modo, o humano como hierarquia normativa e como superioridade ontológica: para produzir a exceção humana, para produzir o humano como exceção em relação as outras criaturas viventes, um animal, ou o animal, tem que morrer (GIORGI, 2011, p. 201).

A partir da compreensão desse excerto, que evidencia uma busca de afirmação do humano a partir da necessidade de distanciamento e, no caso, silenciamento através da própria destruição física dos animais, não é difícil entender o porquê de tanta destruição e matança de animais em nossa sociedade. Giorgi (2011), ao analisar os escritos de Martín Kohan<sup>6</sup>, formula que a superação da dicotomia entre o ser humano e o outro-que-humano se dá a partir da comunhão, e nesse sentido, em lugar do discurso da espécie deve se colocar o vivente, o que conduziria a uma abertura nas relações.

Historicamente é possível observar como no pensamento ocidental, desde a antiguidade, o humano se contrapõe ao outro-que-humano e traça seu percurso ao longo da história firmando-se contra o animal e não com ele, ou ao seu lado. A razão instrumental denunciada por Adorno e Horkheimer no início de século XX surge como coroamento dessa trajetória que se quis absolutamente humana. E desdobra-se em prejuízos para os não humanos até a contemporaneidade, derivados do poder de instrumentalização da razão, cujo movimento de objetificação afasta radicalmente outras possíveis subjetividades que não sejam humanas.

Independentemente da vontade do humano, no entanto, os animais sempre estiveram na vida humana, isso não se pode negar, por meio de relações objetivas, subjetivas e simbólicas. A grande contradição é justamente a certeza do sofrimento animal na sua convivência com a socieda-

---

<sup>6</sup> Martín Kohan nasceu em Buenos Aires, Argentina em 1967. É escritor, crítico literário e professor de teoria literária da Universidade de Buenos Aires.

de humana. Desde sempre, a violência e a crueldade elevadas por instrumentos e requintes técnicos usurparam a dignidade desses que, apenas na contemporaneidade, por meio do pensamento de alguns pesquisadores específicos, começam a ser considerados sujeitos e produtores de cultura.

Nas Américas, em especial, a história da instrumentalização da natureza – e acompanha-a a instrumentalização do não humano – remonta ao início da colonização no século XVI, sobretudo patrocinada por Portugal e Espanha. A partir da chegada dos europeus, as terras americanas terão seus povos humanos e não humanos torturados e dizimados. O processo de colonização é justamente um dos grandes projetos da razão moderna e se desdobra até hoje em momento histórico conhecido como pós-colonial. No romance de Luis Sepúlveda aqui estudado é possível vislumbrarmos uma representação estética da crítica à razão instrumental. Ela emerge levando-se em consideração a inter-relação entre espaços, personagens e ações. Apontaremos a denúncia e a crítica à colonização que se podem entrever no romance, notadamente o processo colonizador da região amazônica, local em que o enredo do romance se desenrola.

**As desgraças da colonização de acordo com *Um velho que lia romances de amor*, de Luis Sepúlveda (relendo o enredo)**

Luis Sepúlveda, em *Um velho que lia romances de amor*, ao descrever o espaço da selva equatoriana, traz à tona as relações de colonização da Amazônia, que perduram desde o início do projeto de colonização da razão moderna, no século XVI. São historicamente notórias as formas com as quais o colonizador vai conquistando os espaços da floresta, devastando a mata, matando os animais e impondo a sua cultura aos habitantes autóctones. Sabemos que, ao longo da colonização e até hoje, o outro é explorado, escravizado e extinto; sua cultura é inferiorizada e desprezada e seus hábitos são considerados bárbaros. Práticas econômicas e culturais similares persistem contemporaneamente no Brasil, sobretudo na região Norte, demonstrando a atualidade do processo colonizador.

Nunes (2011), ao analisar a questão do Outro na sociedade moderna, afirma que os animais são o Outro da nossa cultura (NUNES, 2011, p. 15), seguidos pelo Outro que são os indígenas (NUNES, 2011, p. 17). Simultaneamente, tanto os indígenas como os animais e, junto a esses últimos, a diversidade da biodiversidade, estão representadas na obra de Sepúlveda.

A descrição ficcional da selva pelo escritor chileno pode ser entendida em correlação com a pesquisa histórica do escritor e historiador Márcio Sousa (2019) em seu livro *História da Amazônia: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI*, que será abordada em paralelo ao romance. Souza enfatiza que a Amazônia, formada através de mutações geológicas que ocorreram em milhões de anos, abriga milhões de espécies vegetais e ani-



mais, bem como diversos povos, se caracterizando assim como território multicultural e pluricultural (SOUZA, 2019, p. 30). A narrativa de Sepúlveda, por sua vez, demonstra de modo romanesco e de forma realista a diversidade que habita a floresta Amazônica.

Ao narrador enfatizar que os animais que sobreviveram se tornaram astutos e, assim como os Shuar e outras culturas amazônicas, embrenharam-se na floresta, numa fuga inevitável (SEPÚLVEDA, 1993, p. 40), compreende-se o processo de exílio dos humanos e animais, cada vez para mais longe da civilização, como modo de protegerem-se das ações humanas dos colonizadores que vão extinguindo os viventes, seus habitats e suas culturas.

Ainda nos ocorre que as reflexões de Souza podem ser esclarecedoras na seguinte direção: segundo Souza, as etnias amazônicas criaram estratégias e comportamentos de defesa, como, por exemplo, o deslocamento para outros territórios, a separação de aldeias, a alteração de suas estruturas sociais e as táticas de resistência armada, de forma temporária (SOUZA, 2019, p. 54). Tudo isso mostra o quão doloroso e perverso tem sido o processo de dominação dos territórios indígenas e suas consequências na sociedade contemporânea.

Na narrativa sepulvediana, o narrador, ao descrever a selva amazônica como o espaço de interação e de conflito entre o homem branco e o indígena e entre o homem branco e os animais, sugere ao leitor a retomada do conceito de zona de contato de Mary Louise Pratt (1999), presente no livro *Olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Para a autora, a zona de contato refere-se aos encontros interculturais em que as diferenças geográficas e históricas entram em contato e se relacionam de forma continuada, por meio de repressões e desigualdades (PRATT, 1999, p. 31). É o que se encontra representado no romance, que descreve como o contato entre diferentes culturas resulta em conflitos: afinal os indígenas terminam sendo mortos por forasteiros, a selva é destruída por causa da visão de progresso que acompanha o homem branco e, conseqüentemente, os animais acabam sofrendo o impacto do processo de colonização.

A selva amazônica sofre com a especulação econômica, como ocorreu com muitas outras regiões do mundo. O microcosmo ficcional do romance revela a Amazônia equatoriana em ruínas e sua destruição como fruto de um processo ganancioso de colonização, de apropriação e exploração econômica inegável e, cujo eixo axiológico de ação encontra-se sugerido no próprio conceito de razão instrumental e em um modelo econômico desfavorável às civilizações nativas e à natureza. Suas inúmeras consequências periodicamente surgem em meio à narrativa sepulvediana, como o sacrifício dos animais, das plantas e das culturas nativas da região

No romance, como já mencionado, o narrador descreve a referida floresta como espaço de conflitos entre o animal humano e sua própria

espécie, e entre o animal humano e o não humano. Entre os primeiros, há a predominância dos representantes do Estado, cujas ações em transgressão moral e jurídica surgem justificadas por sua autoridade supostamente investida pelas leis. Como resultado, exploram os mais vulneráveis, demonstrando a ganância, a busca por poder e a opressão da mulher, além do choque cultural no contato entre o indígena e o não indígena. Quanto aos segundos, os não humanos, esses sofrem desvantagens com a perda das florestas, a contaminação dos rios atingidos por garimpos ilegais e, por fim, a perda da própria vida. Na obra estão representados principalmente na figura da onça, um dos animais símbolo da floresta tropical Amazônica, que é assassinada com um tiro no peito, na própria floresta que é miríade de seres os mais diversos.

Ao leitor é dado observar, durante a leitura do texto narrativo, a colonização da região por diferentes povos, e diferentes ações que geraram ações predatórias, como por exemplo, a extração ilegal de diamantes, o tráfico de animais silvestres e a exploração mecanizada da terra. Tais ações incidem sobre a natureza e os povos que habitam a floresta com múltiplos objetivos, que vão desde o plantio de um roçado para a própria subsistência por pessoas que não têm o mínimo conhecimento do clima, vegetação e cultura da região, até a exploração pela caça predatória, inclusive de animais protegidos na forma da lei, mesmo dos não comestíveis. As referidas ações contribuem, dentro da obra, para a desestruturação simbólica da cultura local e o predomínio do “estrangeiro” sobre o nativo. O romance, em sintonia com grande número de narrativas históricas que exemplificam os fatos, está a representar o processo pelo qual vem passando a Amazônia há séculos, demonstrando que dialoga com referentes externos à obra, isto é, com o contexto de produção da obra.

O velho, inserido como elemento assonante ao ambiente nativo, representa grotescamente a imagem do caçador, além de carregar seu privilégio como ser masculino e ser o personagem humano central do romance. Ele é proveniente da região serrana, perto do vulcão Imbabura no Norte do Equador, e migra para a região oriental do país ao tomar conhecimento do projeto de colonização da Amazônia por parte do Governo que prometia a doação de terras e apoio técnico com o objetivo de promover a povoação (SEPÚLVEDA, 1993, p. 27). José Antonio Bolívar Proaño é, portanto, a representação de um colonizador contemporâneo, que se dirige à Amazônia em busca de terras e de riquezas.

O plano de colonizar, de desenvolver, segundo a ótica capitalista, justifica-se pelo suposto atraso da Amazônia, povoada por grupos de indígenas considerados incivilizados. Como ressalta a própria narrativa, na região viviam os indígenas Shuar, e sabe-se que há inúmeros povos que ocuparam e ocupam a região Amazônica atualmente. Assim, ao longo da narrativa o processo de colonização vai sendo desnovelado ao leitor:

Chegaram mais colonos, agora chamados com promessas de desenvolvimento pecuário e madeireiro. Com eles chegava também o álcool desprovido de ritual e, em consequência disso, a degeneração dos mais frágeis. Mas, sobretudo, aumentava a peste dos garimpeiros, indivíduos sem escrúpulos vindos de todos os confins sem outro norte que o enriquecimento rápido (SEPÚLVEDA, 1993, p. 35).

Narrando da perspectiva do oprimido, o narrador destaca males contemporâneos como as doenças ocasionadas pelo alcoolismo e pela exploração de garimpos ilegais, entre outros tipos de violência. A colonização, conforme é descrita na narrativa, inicia-se com a doação de pequenas propriedades para cultivo pelos colonos provenientes das terras altas e, em seguida, conforme o excerto, iniciam-se também as atividades de pecuária e a extração de madeira; tudo isso vai deixando claro que há várias frentes de ação, visíveis e predatórias.

Neste ponto, determinada exortação de Papa Francisco (2019), publicada no livro *Querida Amazônia: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*, vem a calhar pela semelhança quanto ao que denuncia. O Papa refere-se ao processo de dominação, afirmando que os colonizadores, legal ou ilegalmente, alimentaram o corte de madeira e a mineração e com isso foram encurralando e expulsando os povos indígenas, ribeirinhos e afrodescendentes (FRANCISCO, 2019, p. 11). Portanto, a descrição ficcional de Sepúlveda sobre o processo de colonização da Amazônia encontra paralelos na realidade contemporânea. Após tantas constatações de desrespeito, violência e exploração, acrescenta-se, também, a menção do narrador às máquinas enormes que abriam caminhos (SEPÚLVEDA, 1993, p. 35); ainda que o texto ficcional não desenvolva o assunto, é evidente a sugestão de colapso do *modus vivendi* nativo ante a imposição de uma modernização transplantada e predatória. Se, de um lado, a narrativa importa-se muitíssimo como a questão animal, voltando-se para o embate entre o personagem Proaño e uma onça, do outro, refere-se também ao suposto desenvolvimento e povoação humana, ambos igualmente destrutivos das culturas nativas e da natureza.

O enredo, ainda, chama a atenção para a ação dos agricultores que desmatam para plantio, os fazendeiros que devastam para criar gado, os caçadores que entram na floresta para matar animais apenas para fotografar ou extrair suas peles, e os garimpeiros que adentram na selva à procura de ouro. Todos esses grupos terminam diminuindo o espaço dos animais e dos povos da floresta, uma vez que, sim, as máquinas abriam caminhos. E a chegada das máquinas aumentou a mobilidade dos Shuar, que até então, tinham o hábito de passarem três anos em um lugar e depois mudarem para que a natureza do local anterior pudesse se recuperar (SEPÚLVEDA, 1993, p. 35).

Embora o objeto de análise seja de cunho ficcional, elementos da realidade objetiva e histórica da região amazônica encontram-se nele representados. Desse modo, a obra fomenta naqueles que a leem, interpretam e analisam, questionamentos sobre o referente externo para o qual a obra aponta, bem como dirige a atenção para o modo pelo qual o autor ficcionaliza essa mesma realidade. Os desdobramentos da colonização, ou, os novos modos de colonizar, que se fazem presentes na obra e na realidade da região, instigam a busca por mais elementos teóricos para a reflexão.

Mediante esta perspectiva, o teólogo e escritor Leonardo Boff (2011), no livro *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*, reflete sobre as devastações, não só da Amazônia, mas do planeta inteiro:

Por toda parte apontam sintomas que sinalizam grandes devastações no planeta Terra e na humanidade. O projeto de crescimento material ilimitado, mundialmente integrado, sacrifica 2/3 da humanidade, extenua recursos da Terra e compromete o futuro das gerações vindouras (BOFF, 2011, p. 17).

O teor profético das palavras de Boff leva-nos a crer que, tanto os seres humanos da presente geração como os das gerações futuras, inclusive animais e plantas, poderão deixar de existir por causa da ação predatória do ser humano, cuja ganância por riqueza o leva a não respeitar a vida dos seres que considera inferiores. A exemplo de cientistas que discutem o apocalipse antropocêntrico, Boff também explica que o irresponsável processo de depredação do meio ambiente pode causar uma devastação dramática no sistema Terra e em todas as organizações que o gerenciam (BOFF, 2011, p. 124). Concordando com ele, defendemos, em vários momentos textuais, uma mudança de postura por parte dos seres humanos para salvar o planeta,

Em consonância com o discurso de Boff, a Carta Encíclica *Laudato si': sobre o cuidado da casa comum*, do Papa Francisco (2015), cujas reflexões nasceram a partir de preocupações ambientais, principalmente relativas à devastação da Amazônia, trata das ações do ser humano e das mudanças ocorridas no planeta Terra na atualidade, fatos que são preocupantes:

A contínua aceleração das mudanças na humanidade e no planeta junta-se, hoje, à intensificação dos ritmos de vida e trabalho, que alguns, em espanhol, designam por “rapidación”. Embora a mudança faça parte da dinâmica dos sistemas complexos, a velocidade que hoje lhe impõem as ações humanas contrasta com a lentidão natural da evolução biológica. A isto vem juntar-se o problema de que os objetivos desta mudança rápida e constante não estão necessariamente orientados para o bem comum e para um desenvolvimento humano sus-

tentável e integral. A mudança é algo desejável, mas torna-se preocupante quando se transforma em deterioração do mundo e da qualidade de vida de grande parte da humanidade (FRANCISCO, 2015, p. 19).

Embora os dois autores cujas ideias foram apresentadas sejam representantes de uma instituição ocidental, a Igreja Católica, e ainda que cada um desempenhe um papel diferente na sociedade, postulam perspectivas que se identificam como discursos em favor do Outro e apontam, ambos, para a urgência no tratamento dos problemas ecológicos. Boff e Papa Francisco denunciam os abusos cometidos pelo sistema capitalista e ressaltam a urgência por mudanças a fim de salvaguardar o planeta e, conseqüentemente, o humano e o outro-que-humano.

Vale inserir que, a partir da dedicatória a um chefe indígena, presente no pórtico do livro, infere-se que Sepúlveda não só teve contato com a cultura Shuar no Equador, como também criou laços de amizade com seus membros.

A meu distante amigo Miguel Tzenke, chefe Shuar de Sumbi no Alto Nagariza e grande defensor da Amazônia. Numa noite de narrações transbordantes de magia, entregou-me alguns detalhes de seu desconhecido mundo verde, que mais tarde, em outros remotos confins do Éden equatorial, me serviriam para construir esta história (SEPÚLVEDA, 1993, p. 5).

Percebe-se a gratidão do autor pelo chefe Shuar Miguel Tzenke, que lhe forneceu matéria cultural para, posteriormente, construir o romance. E o leitor constatará que a presença do povo Shuar não se restringe ao paratexto, sua participação adentra à dimensão ficcional do romance propriamente dito. Neste ponto, entrevê-se a possibilidade de vínculo autobiográfico do autor com o elemento que integra a ficção.

Sobre o assunto, Rodrigo Malaver Rodríguez (2001), no artigo, *A ecoliteratura da selva na novela latino-americana: um velho que lia romances de amor*, afirma que Sepúlveda:

[...] Ilustra como o romance é um estatuto sobre a selva, resultado da negociação direta do autor com os índios Shuar do Ecuador num projeto da UNESCO, e indireta ao tomar como intermediário a Miguel Tzenke, Síndico Shuar de Sumbi no alto Nagariza<sup>7</sup> (RODRÍGUEZ, 2001, p. [s.p], tradução livre).

Os Shuar aparecem, na narrativa, como um grupo que habita nas proximidades de El Idilio e que sofre com o processo de colonização da Amazônia

---

<sup>7</sup> "Ilustra como su novela es un intertexto sobre la selva, resultado de la negociación directa por la convivencia del autor con los indios Shuar del Ecuador en un proyecto de la UNESCO, e indirecta al tomar como intermediario a (...) Miguel Tzenke, síndico Shuar de Sumbi en el alto Nangariza" (RODRÍGUEZ, 2001, [s.p]).

equatoriana, com a derrubada das florestas, com a invasão dos garimpeiros e com os caçadores que fazem com que os animais que são utilizados para alimentação se desloquem para longe. É sabido que a influência da cultura externa termina afetando a cultura indígena Shuar, fazendo com que ocorram vários problemas sociais, como o alcoolismo, conforme já mencionado, e a violência física e sexual sofridas pelas mulheres desse povo.

O narrador valoriza variados aspectos relacionados à cultura Shuar, principalmente no que toca ao modo deste povo lidar com o que chamamos de natureza. Historicamente, sabe-se que os grupos indígenas, de modo geral, costumam viver de forma relativamente integrada com a natureza, pois, sobrevivem dela. E, ao respeitarem a vida em sua diversidade, causam o menor impacto possível.

Como ressalta a narrativa, os Shuar estiveram ao lado do personagem Proaño no seu processo de adaptação na floresta Amazônica, quando viveu com eles durante um longo período. No capítulo três, narra-se a aprendizagem que o personagem teve do idioma e da arte da caça, bem como a capacidade de libertar-se dos pudores do corpo que tinha aprendido no catolicismo. Andava seminu e por isso os colonos o viam como louco (SEPÚLVEDA, 1993, p. 30). Em meio aos Shuar vivenciou, ainda, um amor puro, relação de afeto sem posse e sem ciúmes (SEPÚLVEDA, 1993, p. 35).

Patrícia Lima da Silva, Vitória Katherynne da Costa Araújo e Tatiana da Silva Capaverde (2020), no artigo intitulado *A alteridade e o espaço simbólico em Un viejo que leía novelas de amor, de Luis Sepúlveda*, fazem um importante comentário sobre a influência cultural recebida pelo protagonista:

Com esse contato de brancos e indígenas, podemos identificar diferentes traços identitários nos moradores, como é o caso de Antonio Proaño que possui traços de “branco”, e, devido ao seu contato com os índios Shuar, também possui costumes indígenas (SILVA; ARAÚJO; CAPAVERDE, 2020, p. 114).

Embora a presente citação seja relevante, como veremos, o leitor do romance depara-se com uma série de contradições em torno da suposta aprendizagem cultural de Proaño advinda de sua experiência em meio ao povo indígena. Ao contrário de certos ocidentais que passaram a viver sob o signo do aprendizado vivenciado em meio às culturas indígenas, Proaño volta-se contra a cultura Shuar: trai os ensinamentos e o respeito à vida animal quando mata a onça.

O fracasso na colheita e a morte da esposa fizeram com que o personagem principal desejasse ir embora, mas não teve coragem de retornar para o povoado serrano mais empobrecido do que antes, já que sua busca por enriquecimento fácil foi frustrada. Talvez o aprendizado deste personagem com os Shuar seja uma forma de o autor chamar atenção para a ma-

neira pela qual se deve viver na Amazônia, não destruindo a floresta, mas relacionando-se com ela. Proaño é obrigado a ficar, cheio de raiva e desejo de vingança, mas é acolhido pelos indígenas Shuar, com quem passa cinco anos e com quem, como mencionado, vivencia processos de aprendizagem.

O contato inicia-se quando Proaño é picado por uma cobra e salvo por um xamã Shuar, e os indígenas consideram esse acontecimento como um ritual de passagem. Por isso o personagem pode se sentir parte do grupo após a celebração da Festa da Serpente:

No fim da celebração bebeu pela primeira vez a *natema*, o doce licor alucinógeno que se prepara fervendo-se as raízes da *yahuasca*, e no sonho delirante viu-se a si mesmo como parte inegável desses lugares em perpétua mudança, como um pêlo a mais daquele infinito corpo verde, pensando e sentindo como um Shuar (SEPÚLVEDA, 1993, p. 32).

No seu sonho delirante, Proaño se vê como um Shuar; no entanto, não é um Shuar. A narrativa demonstra sua diferença, pois o personagem estava com o povo indígena, mas não chega a ser, propriamente, um membro do grupo. Ao leitor é dada a informação de que mesmo tendo sido aceito na comunidade indígena, ele não era percebido como um Shuar, pelo contrário, era identificado como homem branco (SILVA; ARAÚJO; CAPAVERDE, 2020, p. 123). Infere-se que o personagem continua sendo visto como um estranho pelos indígenas.

María Montserrat Herrera (S/D), no artigo *Civilización y barbarie en la selva amazónica* ao discutir a controversa relação entre civilização e barbárie, comenta:

Civilizados são, no romance, os que vivem em harmoniosa comunhão com a selva, como o velho António José e os Shuar. Eles participam desse oikos como um elo a mais no seu desenvolvimento cotidiano. Eles entendem que o ecossistema da selva tem suas próprias regras que é necessário cumprir para poder subsistir como parte integrante do mesmo. Lá a vida requer duas ideias básicas: respeitar a biodiversidade sem interferir no seu normal desenvolvimento e dar espaço à natureza para que possa se regenerar uma vez que tem se feito uso excessivo de seus benefícios<sup>8</sup> (HERRERA, S/D, p. 2, tradução livre).

---

8 "Civilizados son en la novela quien es viven en harmoniosa comunión con la selva, vale decir, el viejo Antonio José y los shuar. Estos participan de esse oikos como un eslabón más en su devinir cotidiano. Entienden que el ecossistema selvático tiene sus propias reglas que es necesario cumplir para poder subsistir como parte integrante del mismo. Allí la vida requiere dos ideas básicas: respetar la biodiversidad sin interferir en su normal desarrollo y dar espacio a la naturaleza para que pueda regenerarse una vez que se há hecho uso excesivo de sus beneficios" (HERRERA, [s.d.], p. 2).

No entanto, ainda que tivesse conhecimentos sobre a selva tanto quanto os Shuar, afinal nadava e rastreava tão bem quanto eles (SEPÚLVEDA, 1993, p. 35), Proaño ama os animais à sua maneira, não à maneira dos Shuar. E isso fica evidente quando comete um erro em determinado ritual Shuar, momento em que é obrigado a ir embora. Os Shuar apagam o seu rasto, certamente para significar que nada querem aprender dele, do homem branco, de sua cultura destruidora.

Os indígenas Shuar têm vivências muito diferenciadas daquelas adotadas pelo protagonista, tanto é que, momentos antes do encontro com a onça, ele começa a pensar o quanto seria bom ter um Shuar por perto:

Os Shuar não caçam onças. A carne não é comestível e uma só pele serve para fazer centenas de adornos, que duram gerações. Os Shuar; gostaria de ter um deles com você? Naturalmente, seu compadre Nushiño. – Compadre, me segue o rasto? O Shuar se negará. Cuspindo muitas vezes para que saiba que ele diz a verdade, mostrará desinteresse. Não é assunto seu. Você é um caçador dos brancos, o que tem uma escopeta, o que viola a morte envenenando-a de dor (SEPÚLVEDA, 1993, p. 85).

O pensamento acima demonstra a enorme diferença entre as duas culturas, a dos indígenas Shuar e a do homem branco. Os primeiros não caçam onças, e mesmo que venham a caçar para confecção de adornos para o corpo, um exemplar da pele supre a necessidade de gerações inteiras. O branco, por sua vez, caça o animal e também não o come. Segundo a narrativa, ele prefere a carne bovina, portanto, mata a onça por pura perversidade, para exercer o poder sem escrúpulos.

Além destas passagens, que demonstram o desrespeito do ser humano para com o não humano, há muitos trechos que tratam do resultado malsucedido do contato da cultura de matriz extraocidental, indígena, com a cultura não indígena:

Havia uma enorme diferença entre um shuar altivo e orgulhoso, conhecedor das secretas regiões amazônicas, e um jivaro, como os que se reuniam no cais de El Idilio esperando por um resto de álcool [...]. – E vocês? Que diabos estão olhando? Algum dia vão cair em minhas mãos, seus micos – ameaçava o dentista (SEPÚLVEDA, 1993, p. 10).

A narrativa aponta que os Jivaros são membros do povo Shuar que foram excluídos pelo seu próprio povo (SEPÚLVEDA, 1993, p. 9), ou seja, perderam a cultura e por isso são excluídos do convívio com o grupo. O texto também descreve que um grupo de Jivaros se encontra no cais observando o procedimento do odontólogo e seus olhos incomodam ao profissional. Ao que indica o texto, o olhar dos Jivaros é um olhar que invade,



que desnuda as práticas do dentista. No entanto, o doutor é um forasteiro, filho bastardo de um imigrante, portanto, foi sua cultura que transpassou primeiramente a cultura do indígena, que agora espera o álcool que vem justamente dos mesmos centros de que o dentista é oriundo.

Os indígenas são chamados por Loachamín de micos e, portanto, para o dentista não são humanos, são animais. Talvez porque se recusam a utilizar os seus serviços ou simplesmente por serem de outra cultura. O narrador descreve, dessa forma, o racismo do odontólogo, uma vez que se vê como homem e olha as pessoas de outras culturas como animais. Esse aspecto pode ser definido, segundo Evandro Ghedin (2006), da seguinte maneira:

Com o contato se produziu uma redefinição das identidades intertribais e a construção desta identidade étnica que se edifica com base na região exige analisar a formação histórica desta representação que faz aparecer a alteridade social a um tempo étnica e regional. Esta representação mascara a situação de dominação imposta às sociedades indígenas e faz corresponder as diversas categorias étnicas a uma homogeneidade social e geográfica que não é outra coisa que aquela unidade espacial construída ao longo da história da dominação das populações indígenas (GHEDIN, 2006, p. 58).

Observa-se que o romance, ao descrever o encontro dos indígenas com os não indígenas, demonstra que no momento do contato, assim como o teórico Ghedin descreve, acontece uma redefinição das identidades indígenas, bem como a dominação dos mesmos que, ao perderem sua cultura – sempre sob a ótica do romancista –, se tornam marginalizados tanto pelo seu próprio povo como pelos habitantes do povoado de El Idilio.

Os indígenas perderam sua cultura, agora desejam adquirir uma bebida que os degenera, bebida esta que os iguala, por assim dizer, ao médico que também é dado ao álcool, como a narrativa demonstra no final do primeiro capítulo:

– Sim, bons tempos aqueles – murmurou o doutor Loachamín, tomando um longo trago. A aguardente de cana queimou-lhe a garganta e devolveu a garrafa com um esgar. – Não vá passar mal, doutor. Isto mata os bichos das tripas – disse Antonio José Bolívar, mas não pôde continuar falando (SEPÚLVEDA, 1993, p. 13).

Neste sentido, teoricamente, ao beber, os indígenas se igualam ao médico e isso faz com que haja um mascaramento das relações de dominação, cria-se a ilusória impressão de que todos são iguais, quando na verdade não são. O modelo de exploração técnico-racional, burguês e capitalista, que a sociedade industrial ocidental pratica hodiernamente, não somente

é danoso aos animais e plantas, mas também apresenta a exploração do homem pelo homem, de uma cultura pelas outras.

Ao longo da leitura do romance, portanto, o leitor trava contato com a colonização em suas variadas estratégias violentas, todas em conformidade com os pressupostos e premissas da razão moderna, instrumentalizadora, exploradora e usurpadora. A razão, neste sentido, colocou em ação um projeto de dominação violenta iniciada no século XVI e com desdobramentos até hoje, que se ramificam na subjugação do ambiente natural, dos povos autóctones e dos animais.

O capítulo torna mais evidente a posição crítica da narrativa em relação à questão ambiental e às relações entre humanos e não humanos. Em seguida, no mesmo capítulo, passaremos a uma leitura analítica da obra que começa com a abordagem do elemento espaço e desemboca nas relações violentas vividas espacialmente pelos personagens humanos e outros-que-humanos.

### Ações não humanas

Os elementos que foram tratados são componentes do espaço físico da narrativa e são importantes para a compreensão da mesma. No entanto, há outros agentes significativos para o aprofundamento da análise, como os personagens por exemplo, e a desconsideração de tais agentes pode acarretar uma leitura fragmentada do sentido da história. Além dos personagens humanos, o romance conta também com ações de personagens outros-que-humanos.

Vejam, primeiramente, o não humano céu, sua ação de pender é ameaçadora ao humano. O texto lança mão da metáfora para apresentar o céu como parte do corpo de um animal, mais especificamente, de um burro. Leiamos o seguinte excerto: “[...] o céu era uma inflada pança de burro que pendia ameaçadora a poucos palmos das cabeças. O vento morno e pegajoso varria algumas folhas soltas e sacudia com violência as bananeiras raquíticas que enfeitavam a fachada da delegacia” (SEPÚLVEDA, 1993, p. 7). É perceptível que o texto, neste ponto, é constituído de forma imagética com elementos da natureza, os quais evidenciam o espaço amazônico como o ambiente conflituoso que caracteriza a narrativa, trazendo, portanto, uma ideia de luminosidade ofuscada, uma sensação térmica abafada, contribuindo, assim, para a compreensão da atmosfera do texto.

Destaca-se que o animal escolhido para compor a cena é reconhecido por ser forte, teimoso, sagaz, e que não costuma aceitar com facilidade os mandos e desmandos do ser humano referentes à sua domesticação. A constituição imagética do céu-animal faz parecer que sua barriga está prestes a estourar. A simbiose não-humana não é muito animadora para o humano, uma vez que denota movimento de intimidação por parte desse

não-humano, passando, assim, a ideia de que a natureza é opressora. Ao mesmo tempo, aponta algo jocoso, porque se uma barriga inflada estourasse, não precisamos mencionar as consequências, o que seria um anúncio para os personagens da história de que aquilo não poderia ser um temporal amazônico comum, mas algo atípico; como a presença do próprio burro, animal trazido pelos colonizadores à Amazônia.

O segundo não humano que surge na narrativa é o vento morno e pegajoso, cuja ação é varrer as folhas soltas e, ao mesmo tempo, sacudir as bananeiras raquíticas que enfeitam a fachada da delegacia; não exatamente quaisquer bananeiras ou árvores nativas da floresta Amazônica, mas aquelas que foram plantadas pelo homem e que estão, portanto, destinadas a servi-lo.

Além do vento, é preciso nos referirmos igualmente à chuva. A história do romance se passa debaixo de uma grande chuva e, por isso, o narrador enfatiza que, com o início da tarde, iniciou um dilúvio, escurecendo tudo ao ponto de não se poder ver além de um braço estendido (SEPÚLVEDA, 1993, p. 49). A chuva é um dos fenômenos recorrentes no espaço amazônico e demonstra o protagonismo e a força dos não humanos. Como bem enfatizou Euclides da Cunha (2003), quando afirma que a natureza não se submete aos moldes do homem errante, não compactua com ele, ao contrário, mostra-se a ele com revolta, repreendendo-o em suas intenções (CUNHA, 2003, p. 29). O humano, então, ao viver no espaço amazônico, vive em um corpo a corpo com certa variedade de outros-que-humanos, como as chuvas torrenciais, os rios, os ventos, os insetos, entre outros.

Devemos levar em conta, portanto, que a narrativa possui, como mencionado, vários personagens não humanos, como o céu, o vento e a chuva. Além destes, há aqueles não humanos que a nossa cultura e a ciência ocidentais denominam animais e que são apresentados também como agentes, realizadores de ações que implicam a capacidade de serem sujeitos. A narrativa parece forjar, aos poucos, a subjetividade dos animais, conferindo a eles vontade e inteligência, entre outras faculdades e atributos compartilhados com os humanos. A este respeito, a narrativa afirma que, em meio à depredação praticada pelos humanos, as espécies que sobreviveram tornaram-se astutas (SEPÚLVEDA, 1993, p. 40). E a astúcia, que se deduz a partir do adjetivo, é atributo possível apenas para aquele que é sujeito.

A narrativa também permite a percepção de que os animais sentem felicidade, e é o que se nota na seguinte passagem: “os peixes grandes, quando fartos e satisfeitos faziam festins, saltando de felicidade” (SEPÚLVEDA, 1993, p. 69); e identifica-se, ao longo da leitura, certos poderes mágicos de alguns animais como, por exemplo, o tamanduá, que surge na narrativa como alvo de mira do delegado. Este é repreendido pelos colegas porque, para eles, “dá azar matar tamanduá-colete” (SEPÚLVEDA, 1993, p. 73). Essas são algumas passagens do texto que apontam para os aspectos

relacionados às ações e à subjetividade não humanas, ainda que o romance dê centralidade à onça.

Está claro que o outro-que-humano que se sobressai na narrativa é a onça: ela surge como força motivadora do enredo e como portadora de subjetividade, portanto, é um agente que possui vontade e inteligência, além de outras faculdades. A pantera sepulvediana é misteriosa, sagaz, inteligente, feroz e traiçoeira. *Panthera onça* é o nome científico da onça pintada ou jaguar, que também pode ter a cor preta por uma questão de concentração de melanina. Pertence, ademais, à família dos felinos: “[a] *Panthera onça* é uma espécie de mamífero carnívoro da família Felidae, sendo o maior carnívoro das Américas” (HORA; GALLI, 2018, p. 1795). É um animal muito importante para a regulação da cadeia alimentar, talvez por isso Sepúlveda tenha escolhido a onça para protagonizar a narrativa, enquanto personagem não-humano principal.

Vemos, no primeiro capítulo do romance, a deflagração de um problema quando o narrador anuncia que estavam trazendo um gringo morto (SEPÚLVEDA, 1993, p. 10), deixando uma dúvida em todos os habitantes de El Idilio sobre as possíveis causas do ocorrido. Consecutivamente, no segundo capítulo, descobre-se quem está por trás da morte do forasteiro a partir dos indícios deixados pelo animal, pois no corpo do defunto veem-se marcas de garras, causadas por uma patada de onça (SEPÚLVEDA, 1993, p. 17). O encontro das peles de pequenas onças na mochila do indivíduo não deixa dúvidas: uma onça matou quem agrediu seus filhotes.

E, posteriormente, no quinto capítulo, percebemos suas gafas quando os humanos encontram uma canoa em que, a bordo, havia o corpo de um indivíduo se balançando com os braços dilacerados e a garganta destroçada (SEPÚLVEDA, 1993, p. 51), por obra do animal aparentemente desesperado, à procura de seus filhotes. No sexto capítulo, as unhas da onça são evidenciadas na burra de Alka-Seltzer Miranda, cujos flancos feridos sangravam demasiadamente por um rasgão que iniciava na cabeça e terminava no peito (SEPÚLVEDA, 1993, p. 57). Assim, a pantera se mostrava cada vez mais ameaçadora, como um sujeito que premedita suas ações e tece estratégias, prova de que a narrativa se esforça na construção de certa subjetividade animal.

No sétimo capítulo, quando os homens vão à caçada, encontram novamente as marcas das unhas da felina no pescoço do dono da mula, o Miranda. O personagem está com as costas dilaceradas em dois rasgos, desde as omoplatas até a cintura (SEPÚLVEDA, 1993, p. 73). E, por fim, verificaram seus gadanhos no cadáver de Plascencio Puñán, que tinha as marcas das garras na garganta aberta e nos ombros (SEPÚLVEDA, 1993, p. 73). Portanto, ao longo desse percurso, a onça vai sendo conhecida pelos indícios de suas ações, principalmente pelas marcas de suas garras deixadas nas vítimas.

Os acontecimentos narrados pretendem demonstrar um animal sentimentalmente marcado pelo ódio, cuja dor pela perda dos filhotes faz buscar vingança; esse é o raciocínio e a interpretação humana da conduta do animal, limitados, portanto, já que os animais são seres cujas ações e linguagem são portadoras de opacidade. É interessante observar, ainda, que a presença da onça na narrativa é intervalar e periódica, semelhante à disposição de sua pelagem cujas pintas se alternam com a cor sólida e disfarçam-se em meio à mata, isto é, a onça ora aparece, ora desaparece, mantendo sempre o mistério e o terror.

Por fim, no capítulo oitavo, em que se dá o grande embate dos personagens Proaño e a onça, ela aparece majestosa andando de um lado para outro (SEPÚLVEDA, 1993, p. 88). Os dois personagens vivem uma relação conflitante que muito se parece com um duelo. Em concordância com essa ideia de duelo, torna-se plausível que a onça tenha sentimentos e aja efetivamente fazendo uso da subjetividade. Tais considerações podem ser visualizadas na citação a seguir:

Agora a fêmea anda por aí enlouquecida de dor. Agora anda à caça do homem. Deve ter sido fácil seguir o rastro do gringo. O infeliz levava nas costas o cheiro de leite que a fêmea farejou. Já matou um homem. Já sentiu e conheceu o gosto de sangue humano, e para o pequeno cérebro do bicho todos nós homens somos os assassinos de sua ninhada, todos nós temos o mesmo cheiro para ela (SEPÚLVEDA, 1993, p. 19).

Percebemos, nessa narrativa, alguns argumentos bastante significativos e paradigmáticos. O primeiro deles é que o animal sente dor psicológica, e, por isso, anda desesperado à procura do homem, ideia que vai no mesmo sentido da assertiva do filósofo Benedito Nunes: “os animais sentem dor, os animais sofrem” (NUNES, 2011, p. 16). Também Luc Ferry (2009) pode ser lembrado quando argumenta sobre os direitos dos animais, ao afirmar que “[...] o único critério moral significante não pode ser senão a capacidade de sentir prazer e sofrimento” (FERRY, 2009, p. 77).

Cabe lembrar ainda as contribuições de Peter Singer, que são historicamente anteriores aos dois filósofos antes mencionados e que vão um pouco além dessa constatação; vejamos o que diz o pensador:

Independentemente da natureza do ser, o princípio da igualdade exige que ao seu sofrimento seja dada tanta consideração como ao sofrimento semelhante – na medida em que é possível estabelecer uma comparação aproximada – de um outro ser qualquer (SINGER, 1989, p. 20).

Como se percebe, além de reconhecer a capacidade de sentir dos animais, o filósofo defende que os mesmos devem ser tratados como iguais,

uma vez que podemos estabelecer paralelos, no caso, entre humanos e não humanos, pois todos são seres que experimentam sofrimento.

O segundo argumento é de que o animal é vingativo e, portanto, enlouquecido, passou a matar todos os humanos (RITZEL, 2016, p. 46); ou seja, a felina não estaria atrás do homem simplesmente por instinto, mas porque está com raiva, ferida em seus sentimentos. Na mesma direção argumentativa, é importante ressaltar o pensamento de Boff (2011), ao afirmar que a natureza não é muda, pelo contrário, ela fala e evoca, emitindo mensagens de beleza, grandeza, perplexidade e força (BOFF, 2011, p. 95).

O terceiro argumento é de inteligência cumulativa. À onça é atribuída a astúcia, por isso farejou com facilidade o rastro do gringo, que levava consigo, impregnado, o cheiro do leite das oncinhas. Foi fácil, não porque o animal fareja instintivamente, mas porque ele tem capacidade estratégica, sendo simples armar uma emboscada. Essa noção de inteligência se completa quando o narrador afirma que a onça já matou um homem, já provou o gosto do sangue humano, reforçando a ideia de que ela experimentou, adquiriu uma nova aprendizagem, o que se comprova na narrativa no decorrer das muitas passagens. Por exemplo, em determinado momento Proaño afirma que as onças são animais esquisitos e de comportamento imprevisível, além de possuírem inteligência refinada (SEPÚLVEDA, 1993, p. 84).

Por último, o texto traz o argumento da corresponsabilidade ao afirmar que, para a onça, todos nós, homens, somos assassinos de seus filhotes, uma vez que, de acordo com a perspectiva e subjetividade do animal, todos os humanos teriam o mesmo cheiro. O autor fecha o parágrafo com uma ideia fundamental, de igualdade, que se dá por aquilo que exalamos de nossos corpos: o cheiro que humanos e não-humanos possuem.

Entretanto, ainda que o texto exponha essa relação de igualdade entre humanos e outros-que-humanos, há um fator de diferenciação flagrante: a capacidade humana de praticar maus-tratos. Nunes (2011) enfatiza que o ser humano pratica maus-tratos com seu caráter demoníaco, muito mais acentuado do que o comportamento animal, e qualquer um que o vê caçando percebe sua crueldade (NUNES, 2011, p. 16). Em outras palavras, embora se defenda a igualdade, só o ser humano pode ser considerado perverso, por fazer o mal muitas vezes sem necessidade, apenas porque toma a si mesmo como uma espécie superior.

Outra ideia presente no romance de Sepúlveda, e que se encontra em várias passagens da narrativa, é a possibilidade de humano e outro-que-humano se reconhecerem pelo olhar. Proaño passa a noite escondido na Venda do Miranda, mas, ao amanhecer, ainda que o clima esteja chuvoso, resolve ir à caça. Bravo sintetiza muito bem esse momento,

Antonio José Bolívar espera com medo e ansiedade pela fêmea até que ele decide encontrá-la, uma vez fora da cabana,

ambos, homem e animal se miram frente a frente protegidos pela vegetação e pela densa cortina de chuva<sup>9</sup> (BRAVO, 2010, p. 62, tradução livre).

Eles se olham de longe, várias vezes, como se estivessem em um jogo, até que o velho percebe que a onça quer distraí-lo para que não perceba o tempo passar, atalhando seu caminho, esperando anoitecer para contra-atacá-lo. A reação de Proaño é correr em direção ao rio; no entanto, o animal o encontra e, assim, ficam de novo frente a frente, no meio da floresta. Em seguida, o velho puxa o gatilho da arma e a levanta aos olhos, enquanto o animal não o perdia de vista (SEPULVEDA, 1993, p. 89). Nesse momento, o animal não ataca e Proaño também hesita. Torna-se evidente a existência de uma linha tênue entre reconhecer e permitir a existência do outro, ou aniquilá-lo, principalmente por parte do ser humano que olha o não humano a partir da mira de uma espingarda.

A questão do olhar e do reconhecimento entre humano e não humano foi abordada pelo filósofo Derrida, como já foi comentado anteriormente, ao falar da experiência de descobrir-se nu sendo observado por um gato, o que o motiva a lançar perguntas como: Quem é este que eu sou? A quem fazer essa pergunta, senão ao outro? Talvez devesse fazer ao próprio gato? (DERRIDA, 2002, p. 18). O filósofo percebe que o olhar do animal o interpela a buscar a sua própria essência ou definição. Tivesse Proaño levado a sério o encontro de seu olhar com o olhar animal, como o fez o filósofo, e talvez a morte não se seguisse.

Maciel (2011), em desdobramento, ao refletir sobre os escritos de Derrida, faz algumas interessantes observações sobre essa experiência de se ver observado por um não humano:

Para o filósofo, foi exatamente essa consciência de se ver observado por um “olhar animal” que lhe possibilitou enxergar “o limite abissal do humano”, “os confins do homem”, levando-o ao traspasse das fronteiras entre o humano e o não humano, em direção ao “animal em si, ao animal em mim e ao animal na fala de si-mesmo” (MACIEL, 2011, p. 90, grifos da autora).

Nesse sentido, o reconhecimento pelo olhar leva ao animal que há em todos os humanos; por isso a experiência do olhar envolve profundamente aquele que percebe realmente o olhar do outro e nele se reconhece também animal. As fronteiras entre os seres humanos e os outros-que-

---

<sup>9</sup> “Antonio José Bolívar espera con miedo y ansiedad a la hembra hasta que decide salir a su encuentro, una vez afuera de la choza, ambos, hombre y animal se miran frente a frente protegidos por la vegetación y la espesa cortina de lluvia” (BRAVO, 2010, p. 62).

-humanos são apagadas nesse momento. Experiência que, entretanto, não ocorreu com Proaño e a onça.

Se a narrativa, criação artística e fonte de conhecimentos, descortina a possibilidade de reconhecimento do animal como sujeito que se relaciona com o humano, ao mesmo tempo denuncia o momento em que o sujeito é tomado apenas como objeto, ao narrar o final do duelo entre o caçador e a onça. O velho apertou o gatilho, o animal parou no ar e em seguida caiu com o peito aberto pela dupla chumbada (SEPÚLVEDA, 1993, p. 93). A violência humana sobre os outros-que-humanos se faz presente na narrativa do início ao fim. Cabe ao leitor, a partir de agora, colocá-la em relevo e a ela dirigir crítica contundente. A isso nos dedicaremos a seguir.

### Violentas ações humanas

A violência pulverizada ao longo do romance, e que o leitor experimenta em primeiro plano, é preparada desde o início da narrativa, quando o espaço abafado e hostil construído pelo narrador sobre El Idilio anuncia um clima tenso e logo em seguida sabe-se que um cadáver humano foi encontrado.

O velho se aproxima do cadáver, inclinou-se, moveu-lhe a cabeça e abriu o ferimento com os dedos.

– Vê a carne aberta em tiras? Vê como no queixo são mais profundas e à medida que descem se tornam mais superficiais? Vê que não é um, mas quatro talhos?

– Que diabos você quer dizer com isso?

– Que não há facão de quatro lâminas. Patada. É uma patada de onça. Um animal adulto o matou (SEPÚLVEDA, 1993, p. 17).

O parágrafo deixa evidente a ocasião em que os habitantes de El Idilio encontram um gringo morto e começam a investigar os motivos da morte do forasteiro. Para o delegado, a morte deve ter sido decorrência de ataque efetuado por algum índio Shuar; enquanto para Proaño fica evidente que se trata de morte provocada por um ataque de onça, uma vez que ele, como caçador experiente, reconhecia a marca das garras do animal no ferimento.

Como se nota, a princípio, é o não-humano que é apresentado ao leitor como sujeito da violência, a onça, animal considerado traiçoeiro, que atacou e matou um ser humano. Porém, essa ideia começa a ser, aos poucos, descartada, como se pode notar no parágrafo a seguir:

O gringo filho da puta matou os filhotes e com toda certeza feriu o macho. Olhe para o céu, vai desabar de tanto chover. Imagine a cena. A fêmea deve ter ido à caça para encher a panela e amamentá-los durante as primeiras semanas de chuva. Os filhotes não estavam desmamados, e o macho ficou cuidando deles. É assim entre as feras, e assim o gringo deve tê-los surpreendido (SEPÚLVEDA, 1993, p. 19).



Proaño é crítico da situação, lança xingamento explícito em direção ao gringo e consegue contextualizar o crime a partir de seu conhecimento do comportamento de uma família felina, o planejamento de seus membros para atravessar o tempo das chuvas e a partilha do cuidado dispensado aos filhotes pelos pais. Tal contextualização acentua a crueldade do gringo, eleva-a, revoltando ainda mais o leitor.

Ritzel ressalta que, na Amazônia, existe a prática da caça, realizada sobretudo pelos estrangeiros<sup>10</sup> (RITZEL, 2016, p. 46), sem se referir, portanto à caça indígena. Na narrativa de Sepúlveda infere-se que a felina que atacou o ser humano pode assim ter agido como reação à crueldade do gringo, que antes matou seus filhotes. Tal estrangeiro é descrito pelo personagem humano que protagoniza a história como “filho da puta”, para evidenciar, por um lado, que cometeu um erro e, por outro, que existe alguém que discorda desse tipo de ação violenta.

No decorrer da narrativa, é dada a informação de que os filhotes não estavam desmamados e, portanto, eram ainda indefesos. O protagonista descobre isso a partir das peles das oncinhas que havia na mochila do desconhecido forasteiro. O mais terrível da história é que o gringo matou as oncinhas por pura perversidade. Essa informação se confirma na narrativa ao Proaño intuir que o gringo primeiramente feriu o macho, ou seja, não havia necessidade nenhuma de matar as oncinhas, pois o macho já seria o suficiente para a alimentação, caso esse fosse o intuito do gringo.

Matar os filhotes é crueldade, vileza, ato infame. Vale lembrar de Nunes ao considerar que o homem caça animais que não são úteis e nem mesmo prejudiciais (NUNES, 2011, p. 16), o que vai ser comprovado no final da narrativa, quando, afinal, Proaño encontrará a onça macho ferida. O narrador descreve que o macho tinha o couro colado ao esqueleto e que a coxa estava quase arrancada do corpo por ter levado um tiro. Respirava com dificuldade e sua agonia parecia dolorosíssima (SEPÚLVEDA, 1993, p. 90). A descrição detalhada da situação em que se encontrava o animal produz efeitos no leitor. Ao imaginar a cena, a maldade surge em primeiro plano.

Proaño, entretanto, assim como o gringo, é um caçador, em detrimento de sua convivência com os índios Shuar, de sua familiaridade com a mata e do sentimento de que é parte da natureza. Segundo o narrador, em determinado momento, Proaño se dá conta que tinha se tornado um perito caçador (SEPÚLVEDA, 1993, p. 30). Como caçador, aniquilará o valor do não humano ao colocar para si mesmo a tarefa de matar a onça e ao levar a cabo tal missão com êxito. Sabe que, ao usar a escopeta, envenena a morte com a

---

10 Cabe ressaltar que os indígenas também caçam, porém o fazem por razões de subsistência, o que não se aplica à força destrutiva da caça esportiva.

dor (SEPÚLVEDA, 1993, p. 85); portanto, o romance *Um velho que lia romances de amor* é, principalmente, uma história sobre caçada e morte animal.

Na construção do enredo, o narrador utiliza imagens fortes da natureza que a apresentam como ameaça para o ser humano, sofisma utilizado para justificar a invasão da floresta por aventureiros, garimpeiros, pessoas que matam animais indefesos. Marcio Souza, em seu trabalho de historiador, fornece ao leitor uma breve escala do processo histórico de destruição da Amazônia:

A floresta densa de terra firme cobria mais de cinco milhões de quilômetros quadrados da Amazônia. Cerca de 20% desse manto vegetal foi destruído depois de 1960. Com os rios envenenados, não há vegetação. Sem vegetação, não há floresta. Com as árvores queimadas ou cortadas para o comércio, não há selva (SOUZA, 2019, p. 32).

O ser humano supõe conferir legitimidade às ações como a domesticação dos animais, os quais são forçados a trabalharem para o homem; a alimentação a partir da carne dos animais, que são abatidos de forma vil e cruel; a utilização das peles para vestimentas e dos chifres para adornos do corpo e outros artefatos; a destruição das florestas, habitat dos animais, para construção de casas, para plantação de grãos, os quais muitas vezes servem para alimentar os mesmos animais que serão abatidos; e a venda dos animais em países industrializados do Norte global.

Francione (2019), ao analisar as controvérsias a respeito do bem-estar animal que move a defesa pelo direito dos animais, enfatiza que:

Sem dúvida, nossa alocação para os humanos, dos direitos dos animais no corpo dos animais, reflete precisamente a noção que é mais eficiente relegar os animais a um estado de propriedade do que valorizar os animais pelo que eles são ou de acordo com a dignidade e o respeito (FRANCIONE, 2019, p. 119).

Segundo o autor, a questão da propriedade dos animais por parte dos humanos é a verdadeira causa de todo desrespeito e todos os maus-tratos cometidos pelos segundos em relação aos primeiros. Vistos sempre em relação aos humanos, não há consideração da dignidade e do respeito com que se deve tratar os animais.

Argumentos e normas humanas justificam o alcance da própria dominação e bloqueiam, em termos práticos, outra possibilidade de existência humana que não seja a partir desse paradigma criado, forjado para o benefício apenas da espécie humana em detrimento de todas as outras formas de vida na Terra. Por causa do antropocentrismo, cada vez mais o mundo fica sem suas matas, até mesmo as ciliares; a poluição é cada vez mais frequente nos rios e lagos; e as queimadas, como as que ocorreram na Amazônia brasileira em 2019 e no Pantanal no ano de 2020, colocam fim

à vida de centenas de animais indefesos, motivadas pelo agronegócio que almeja transformar os territórios em pasto ou em plantações de soja.

A partir do olhar capitalista, age-se em nome do desenvolvimento enquanto, de acordo com a visão dos que têm sua vida e território invadidos, as ações são apenas violentas, destruidoras da natureza com sua biodiversidade e da vida e cultura dos povos nativos da região.

Uma vez, a pedido dos colonos, você pôde medir a astúcia do grande gato pintado. Um exemplar muito forte engordava com as vacas e as mulas, e pediram que lhes desse uma ajuda. Foi um rastreio difícil. Primeiro, o animal se deixou seguir, guiando-o até os contrafortes da cordilheira do Condor, terras de vegetação baixa, ideais para a emboscada ao rés do chão. Ao ver-se metido numa armadilha você tentou sair dali para voltar à mata, e a onça lhe cortava o passo se mostrando, mas sem lhe dar tempo para que lhe detonasse a escopeta nos olhos. Disparou duas ou três vezes sem alcançá-la, até entender que o felino queria cansá-lo antes do ataque definitivo (SEPÚLVEDA, 1993, p. 85).

Nessa passagem fica bastante clara a inversão de perspectiva: os felinos viram seu habitat sendo ocupado pelo homem e por suas criações, como o gado e outros animais domésticos, e sofreram uma mudança radical em suas vidas. Passaram a se alimentar de tais animais, o que fez com que os criadores contratassem um caçador, Proaño, para resolver o problema que eles mesmos haviam causado. É interessante que não há, em nenhum momento da narrativa, por parte do narrador ou dos personagens, algum questionamento sobre outra possibilidade que não seja assassinar a onça. Ela se tornou um problema ao capital, e é sabido que tudo que ameaça o avanço do capitalismo acaba sendo eliminado pelo sistema vigente.

Proaño e os fazendeiros não se importam em causar a dor e a morte à onça. Assim como eles, muitos grupos sociais negam a dor aos animais. Nas palavras da narrativa: “[...] quantas vezes você viu aparecer grupos de indivíduos febris, bem armados, que adentravam a selva? Em poucas semanas reaparecem com sacos de peles de tamanduás, lontras, jiboias, lagartos, pequenos gatos-do-mato [...]” (SEPÚLVEDA, 1993, p. 83). Contrariamente, Nunes (2011) afirma que os animais têm um sistema nervoso, que porta estímulos dolorosos, portanto, que eles sentem dor (NUNES, 2011, p. 17), constatação ignorada pela lógica do capital, a que não importa se os animais selvagens ou domesticados sentem dor.

A partir do exposto, a narrativa expõe a crueldade que os homens impõem aos animais, demonstrando a atualidade da obra, a qual encontra paralelo com a sociedade de hoje, que ainda impõe aos não humanos as

mesmas atrocidades presentes na narrativa, apontando assim, a necessidade de superação do modelo antropocêntrico. Segundo afirma Garrard (2006), na obra *Ecocrítica*, trata-se de tarefa da Ecocrítica:

Grande parte da Ecocrítica tem presumido que a sua tarefa é superar o antropocentrismo, assim como o feminismo procura superar o androcentrismo. Pretende-se que o argumento metafísico favorável ao biocentrismo sustente as afirmações morais sobre o valor intrínseco do mundo natural, o que, por sua vez, afetará nossas atitudes e nosso comportamento para com a natureza (GARRARD, 2006, p. 246).

Como se nota, há uma percepção de que o discurso da centralidade do humano, que o coloca como um ser especial para o qual todas as coisas teriam sido criadas, causou e causa não só a crueldade para com os animais, mas o uso irresponsável dos recursos naturais, ações que incidem sobre os demais seres e sobre os próprios humanos, notadamente os mais pobres. Portanto, superar o antropocentrismo em nome do bio ou do ecocentrismo seria uma maneira de mudar as relações do homem para com a natureza, criando a possibilidade de uma convivência pacífica entre o humano e o outro-que-humano.

O filósofo e teólogo Leonardo Boff, ao referir-se à contribuição que o Budismo oferece à humanidade, menciona a inspiração nas virtudes pessoais que Siddharta Gautama, o Buda, que viveu entre os séculos V e VI, vivenciou. A mais importante das virtudes é a compaixão radical, que seria a capacidade de compartilhar os sentimentos, as alegrias, as dores do outro e com o outro (BOFF, 2011, p. 126). A compaixão, a partir desse viés, adquire sentido amplo, não só em relação aos humanos, mas também aos outro-que-humanos. Ela parece guardar potencial para promover a sensibilidade necessária para salvaguardar o planeta Terra. Na mesma direção, seria possível a instauração do ecocentrismo:

Em primeiro lugar, essa atitude leva à renúncia de dominar e, no limite, de matar qualquer ser vivo, recusando toda violência contra a natureza. Em segundo lugar, procurando construir a comunhão a partir dos que mais sofrem e mais são penalizados. Somente começando pelos últimos é que se abre a porta para uma sociedade realmente integrada e incluyente (BOFF, 2011, p. 126).

O quanto sofrem hoje os animais? Queimados, utilizados como cobaias em laboratórios, caçados por esportes cruéis, abatidos aos milhões em matadouros, entre outros crimes? Por isso, construir um tipo de comunhão com os não humanos se faz necessário, comunhão de vida, respeito ao direito de viver e aos espaços de subsistência e de existência desses seres.

Delzi Alves Laranjeira (2020), no artigo *Literatura e ecologia: perspectivas antropocêntricas e ecocêntricas nos contos “The deluge” e “Daughter Earth”*, descreve a importância da literatura para discutir temáticas ligadas ao humano e ao outro-que-humano:

As questões discutidas nesse âmbito (dentre muitas outras) incluem a interação do humano com o não humano, a supremacia de uma visão antropocêntrica que coloca o ser humano em uma escala superior às outras formas de vida e à matéria inanimada, e a adoção de uma visão ecocêntrica, a qual defende que tudo que existe sobre a Terra é de igual valor, portanto a exploração, degradação e destruição dos ecossistemas pelo ser humano representam um desrespeito moral ao planeta e a todos que nele vivem (LARANJEIRA, 2020, p. 241).

No romance de Sepúlveda é flagrante a dificuldade de convivência entre o homem e o animal, assim como a violência nela implicada. O narrador suscita discussão importante e necessária hoje, uma vez que cresce a territorialização humana dos espaços anteriormente habitados pelos animais, que vem sendo, cada vez mais, ocupados e dramaticamente alterados pelos humanos.

Cabe ao ser humano repensar seus modos de vida, que levam os recursos naturais à exaustão, destroem a fauna, a flora, os rios, a terra, o subsolo, os ares, os mares, extinguem os animais e, assim, extraem a vida não humana de nossa biosfera, na ilusão de que, com isso, asseguram o bem-estar das futuras gerações humanas. Mas isso é engano infantil de quem pensa a si mesmo como superior à fome e à dor de humanos e não humanos. É apenas manifestação egocêntrica de uma espécie que fecha os olhos também ao sofrimento dos humanos, sobretudo os membros das classes mais desfavorecidas, grupos de humanos que lutam por sobreviver em contexto de miséria e injustiça, econômica, social e cognitiva.

A partir da leitura do romance *Um velho que lia romances de amor*, de Sepúlveda (1993), foi possível começar a refletir sobre determinadas questões fundamentais para a existência no planeta. Desde a convivência corpo a corpo entre humano e animal até a discussão sobre seus direitos e possíveis subjetividades, a ficção proporciona ao leitor perceber a urgência da criação de outros modos de existência, que levem em consideração o planeta como coabitação, como casa comum. A violência, flagrante em toda a narrativa, dirige-se a personagens diversos, ao outro humano, a mulher e ao não humano; portanto, trata-se de prejuízo sistêmico que se distribui em nossa sociedade, signatária do processo de colonização também violento, levado à cabo pela razão moderna e instrumental.

## Considerações finais

Ao desenvolver este capítulo, ficou claro como, historicamente, a razão ocidental e o capitalismo são nocivos à vida de todos que habitam o planeta, e seu ápice, é bom lembrar, ocorre na modernidade, à qual se caracteriza como uma experiência histórica humana que busca se afirmar a partir da autonomia da razão. A partir desse momento histórico, o humano, por meio da razão, desenvolve métodos científicos na tentativa de conhecer e dominar a natureza com o intuito de suprir os seus interesses, e coloca em execução um de seus mais violentos e duráveis projetos, a colonização, processo de exploração dos recursos naturais e das vidas humanas em territórios – notadamente o americano e o africano – invadidos a partir do século XVI, por países que, naquele momento histórico, além de detentores das técnicas de navegação, possuíam grande poder econômico e mercadológico, como Portugal, Espanha e Inglaterra, entre outros.

A partir do levantamento, ainda que não exaustivo, confirmou-se que o livro *Um velho que lia romances de amor*, de Sepúlveda<sup>11</sup> (1993), é avaliado pela crítica como sendo uma obra ambientalista, por trazer o tema da natureza e sua degradação em meio à narrativa. De fato, o romance aborda reiteradamente a questão da violência no tocante ao choque cultural entre o homem branco e o indígena, e no que diz respeito às relações entre os seres humanos e os outros-que-humanos. E o leitor pode vislumbrar em seu enredo as artimanhas da razão e o modo como se imiscui na existência natural e humana de modo em geral deletério.

Como a narrativa é construída com múltiplas possibilidades de leitura e interpretação, observamos que, no primeiro plano, encontra-se uma onça que ataca os seres humanos deixando diversas vítimas no povoado, situação que acabou com atitude extrema: a morte do animal. Todavia, em uma leitura mais crítica, percebeu-se, contrariamente, que o verdadeiro agente da violência é sujeito da colonização na Amazônia, o ser humano, que patrocina e realiza um processo que ameaça o modo de vida e a cosmovisão das populações indígenas, assim como da existência da selva e, com ela, as plantas, os rios e os animais. A situação de vida dos Jívaros e a implantação do agronegócio mencionadas pela narrativa são provas disso.

A história do romance pode ser lida do ponto de vista antropocêntrico, em que a onça é uma ameaça à vida do povoado de El Idilio, uma ameaça aos seres humanos e suas criações de animais. No entanto, se a narrativa fosse contada do ponto de vista da onça, chegaríamos a outras conclusões, críticas e desconstrutivistas do pensar antropocêntrico, uma vez que o espaço dominado pelos habitantes de El Idilio é, na verdade, o habitat da onça.

---

11 Outros trabalhos desse autor também são considerados como obra ambientalista, entre eles estão: *Mundo do fim do mundo* (1997); *O gato que ensinou uma gaivota a voar* (1999); *Jacaré* (2006); *História de um gato e de um rato que se tornaram amigos* (2013).

Desse modo, a narrativa deixa claro que existem atitudes violentas nas relações entre seres humanos e, entre estes e os não humanos, mas, indica também que há formas éticas de respeito à vida de todos os seres. Há inúmeras possibilidades para tornarmos-nos mais empáticos em relação ao outro humano e sensíveis para com a existência dos animais e plantas, talvez vivenciando e compreendendo culturas que respeitam a vida em toda a sua diversidade, como a cultura dos Shuar, povo indígena a que o romance se refere várias vezes.

Ao lançar mão do método ecocrítico, este texto constatou o importante papel da Ecocrítica, como campo interdisciplinar do conhecimento que corrobora a urgência da modificação do estado de exaustão extrema a que o homem submete o planeta e seus viventes durante o antropoceno. Além dessa constatação, há outra, complementar e importante, que diz respeito ao fato de que, ao mesmo tempo que a narrativa alerta sobre a necessidade imediata de transformações das relações entre humanos e não humanos, deixa claro que só a consciência não promove a mudança na práxis histórica. É o que se deduz quando, após a triste morte do animal, momento em que parece não haver modo de a situação piorar, o velho Proaño, segundo o narrador, acariciou o animal, ignorando a dor do pé que estava ferido, com o sentimento de que era indigno e de modo algum vencedor da batalha (SEPÚLVEDA, 1993, p. 93). Este é o ponto culminante, a constatação de que a violência humana advém de sua própria racionalidade. E que, contrariamente, ainda que ambos, humano e não humano, compartilhem a dor e o sofrimento, tal compartilhamento não impede que o homem aja de modo irracional e o animal, ao contrário, revele racionalidade em muitas situações.

O enredo situado no Equador representa de forma ficcional o que ocorre, de fato e historicamente, de modo global, nas muitas histórias de opressão humana e da natureza por parte da sociedade ocidental capitalista. Por um lado, segundo Carolina Soccio Di Manno de Almeida (2014), no artigo *Conflitos na exploração de recursos naturais em terras Indígenas: um estudo de caso nas Américas*, a Constituição equatoriana, que foi promulgada no ano de 1998, “[...] é a mais avançada na América latina no que diz respeito ao reconhecimento dos direitos coletivos, estabelecendo um Estado multicultural e dedicando um de seus capítulos aos direitos dos povos indígenas” (ALMEIDA, 2014, p. 98). Em outras palavras, a constituição da República do Equador inaugura a assunção do protagonismo e dos direitos das culturas indígenas no país.

Por outro lado, a realidade não parece muito animadora, os princípios constitucionais não são, necessariamente, levados à prática e o país segue sendo destruído, em detrimento de ter sido o primeiro a promulgar também os direitos da Terra. Como afirma a mesma autora:

O país possui uma petrolífera estatal, a empresa Petroecuador. A empresa norte-americana Texaco atuou durante vários anos na extração de petróleo na Amazônia equatorial e deixou um rastro de destruição, tendo desflorestado cerca de mil hectares de bosque e derramado cerca de 300 mil barris de petróleo (ALMEIDA, 2014, p. 99).

Portanto, há muitos conflitos em decorrência da falta de respeito aos direitos, principalmente por parte do governo. A narrativa sepulvediana trabalha de forma ficcional temas que acontecem na realidade da Amazônia equatorial, contribuindo com a luta em defesa dos direitos dos não humanos.

Em *Um velho que lia romances de amor* é o animal quem se torna símbolo de resistência para lutar contra os desmandos do ser humano, dentro da narrativa. É notório que todas as vítimas do animal são símbolos de devastação: o gringo que matou os filhotes da onça, o garimpeiro, o vendedor de pedras preciosas retiradas da Amazônia por meio de exploração; enfim, todos eram pessoas que praticavam ações perniciosas e cruéis, todos agiram criminosamente.

É previsível que o leitor faça perguntas a partir das provocações suscitadas pela leitura do romance, como, por exemplo: por que os fazendeiros não percebem que invadiram o território da onça com suas pastagens? Por que a dominação é lugar comum nas relações humanas e entre humanos e não humanos, a ponto de neutralizar a racionalidade e até a compaixão? As perguntas não são respondidas no decorrer da narrativa, apenas ecoam. A consciência da importância dos animais fica à cargo dos leitores, que já superaram ou estão buscando superar a herança da razão que instrumentaliza a natureza. Trata-se daqueles que lutam para que o mundo seja um espaço democrático em que diferentes culturas humanas e os outros-que-humanos tenham um futuro melhor que o dos Jivaros, da onça e da floresta Amazônica, esta notadamente em desenfreada destruição.

## Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALMEIDA, Carolina Soccio Di Manno de. Conflitos na exploração de recursos naturais em Terras indígenas: um estudo de caso na Américas. *Revista Política Hoje*, 1. ed., v. 23, p. 93-111, 2014. Disponível em <http://periodicos.ufpe.br/revistas/politica/hoje/article/view/3755>. Acesso em: 11 nov. 2020.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 17. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.



BRAVO, Francis Del Valle. *Luis Sepúlveda: una narrativa ecocrítica*. Facultad De Educación Y Humanidades, Universidad Del Bío Bío, Chile, 2010. Disponível em: [http://repopib.ubiobio.cl/jspui/bitstream/123456789/2156/1/Valle\\_Bravo\\_Francis\\_del.pdf](http://repopib.ubiobio.cl/jspui/bitstream/123456789/2156/1/Valle_Bravo_Francis_del.pdf). Acesso em: 30 nov. 2022.

CADENA, Marisol de la. *Earth Beings: ecology of practice across andean worlds*. Durham and London: Duke University Press, 2015.

CUNHA, Euclides. *Amazonia-Um paraíso perdido*. Manaus: Editora Valer, 2003.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERRY, Luc. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Tradução: Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FRANCIONE, Gary L. Direitos dos animais: uma abordagem incrementadora. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 14, n. 1, p. 113-129, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/30729>. Acesso em: 20 jun. 2021.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica laudato si'*: sobre o cuidado da casa comum. Tradução de Edições CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Querida Amazônia: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*. Tradução de Edições CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2019.

GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

GHEDIN, Evandro. Identidade cultural e ideologia étnica: pressupostos para se pensar a educação e a identidade regional na Amazônia. In: GHEDIN, Evandro (org.). *Temas em Filosofia da Educação*. Manaus: Valer, 2006. p. 49-62.

GIORGI, Gabriel. A vida imprópria. História de matadouros. Tradução: Thiago Braga. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 199-220.

GUNDERSON, Ryan. The First-generation Frankfurt School on the Animal Question: Foundations for a Normative Sociological Animal Studies. *Sociological Perspectives*, Sage Publication, v. 57, n. 3, 2014. p. 285-300. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44281995>. Acesso em: 18 out. 2019.

HERRERA, María Montserrat. *Civilización y barbarie en la selva amazónica*. Faculdade de Lenguas, Universidade Nacional de Córdoba. [s.d.] Disponível em: <https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/1780/Herrera%2C%20Maria%20Montserrat.%20Civilización%20y%20barbarie.pdf?sequence=24&isAllowed=y>. Acesso em: 30 nov. 2020.

HORA, Gabriela Gimenes Pereira da; GALLI, Gian Ricardo O. Manejo em cativeiro de Panthera onça: revisão de literatura. *Revista Conexão*

*Eletrônica*, Três Lagoas, v. 15, n. 1, p. 1794-1802, 2018. Disponível em: <http://revistaconexao.aems.edu.br/edicoes-antteriores/2018/ciencias-biologicas-e-ciencias-da-saude-7/?page=16&offset=75>. Acesso em: 10 fev. 2020.

LARANJEIRA, Delzi Alves. Literatura e ecologia: perspectivas antropocêntricas e ecocêntricas nos contos “The deluge” e “Daughter Earth”. In: CHAMON, Magda Lúcia; PEREIRA; Thiago Torres Costa (orgs.). *Pesquisa científica*. Belo Horizonte: EDUEMG, 2020. p. 238-267.

LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. Tradução de Jacques Fux, Maria Esther Maciel. In: MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 23-53.

LOPES, Ronilson de Sousa. *Um velho que lia romances de amor: fissuras nas ralações entre humanos e os outros que humanos*. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Porto Velho, 2021.

MACIEL, Maria Esther. Poéticas do animal. In: MACIEL, Maria Ester (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 85-102.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e a mentira no sentido extramoral. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 53-60. (Coleção Os Pensadores).

NUNES, Benedito. O animal e o primitivo: os outros de nossa cultura. In: MACIEL, Maria Ester (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 13-22.

PERNIOLA, Mario. *Animais quase sábios, animais quase loucos*. Tradução de Juan Manuel Terenzi. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

PRATT, Mary Louise. *Olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gurierre. Florianópolis: Editora da Universidade do Sagrado Coração EDUSC, 1999.

RITZEL, Lusilene Mariano de Sá. *Pós-colonialismo na literatura sobre a Amazônia: uma análise da obra Um velho que lia romances de amor, de Luis Sepúlveda*. Porto Velho. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), 2016. Disponível em: <https://ri.unir.br/jspui/handle/123456789/2966>. Acesso em: 23 nov. 2019.

RODRÍGUEZ, Rodrigo Malaver. La ecoliteratura de la selva en la novela latino-americana: un viejo que leía novelas de amor. *Revista da la Facultad de Artes Y Humanidades*, n. 11, 2001. Disponível em: <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RF/article/view/5864/4848>. Acesso em: 29 nov. 2020.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do outside*. Tradução de Leonardo D’Ávila. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

SEPÚLVEDA, Luis. *História de um gato e de um rato que se tornaram amigos*. Porto, Portugal: Porto Editora, 2013.

SEPÚLVEDA, Luis. Jacaré. In: SEPÚLVEDA, Luis. *Diário de um Killer Sentimental*. Tradução de Carmem Cacciacarro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 67-125.

SEPÚLVEDA, Luis. *Mundo do fim do mundo*. Tradução de Paulina Wacht e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1997.

SEPÚLVEDA, Luis. *O gato que ensinou uma gaivota a voar*. Tradução de Catarina Meloni. São Paulo: Editora FTD, 1999.

SEPÚLVEDA, Luis. *Um velho que lia Romances de amor*. Tradução de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Ática, 1993. (Colección Andanzas).

SEPÚLVEDA, Luis. *Un viejo que leia novelas de amor*. Espanha: Maxi-Tusquets, 1989.

SILVA, Patrícia Lima; ARAÚJO, Vitória Katherynne da Costa; CAPAVERDE, Tatiana da Silva. A alteridade e o espaço simbólico em Um viejo que leia novelas de amor, de Luís Sepúlveda. In: CAPAVERDE, Tatiana da Silva; AMARO, Luiz Eduardo Rodrigues; NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno (orgs.). *Relações Identitárias e Intertextuais*. Boa Vista: Editora da EDUFRR, 2020. p. 111-137. Disponível em: <http://ufr.br/editora/index.php/editais?download=448> Acesso em: 11 nov. 2022.

SINGER, Peter. *Libertação animal*. Tradução: Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1989. Disponível em: <file:///C:/Users/heloi/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/Dell-18-03/Ronilson/Defesa/ANIMAL%20LIBERATION.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2021.

SOUZA, Márcio. *História da Amazônia: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2019.

## CAPÍTULO 9

# CAÇA AOS BÚFALOS SELVAGENS NA AMAZÔNIA MARAJOARA<sup>1</sup>

Matheus Henrique Pereira da Silva

### Introdução e dispersão do gado bubalino na Ilha de Marajó

*Bufalinos peregrinos*

Nasceram das ondas altas  
No escuro que era breu  
Num mar demais profundo  
Que o mundo desconheceu

Quando a morte os afundou  
Ficaram suspensos no ar  
Luzindo os brilhos seus  
Em duas réstias de luar

Chegaram no Marajó  
Dentro dum encantamento  
Sem saber qual direção  
Havia em cada momento

Bufalinos peregrinos  
Vagaram sem direção  
Misturando seus lamentos  
Com qualquer imensidão

Bufalinos peregrinos  
Quando olham para o mar  
Não esquecem o encanto  
Que um dia os viu chegar

---

<sup>1</sup> Este trabalho foi elaborado a partir de meu trabalho final requerido pela disciplina "ANT051 – Sociedade e Cultura: Antropologia das relações entre-humanos e animais na sociedade brasileira" ministrada pelo prof. Dr. Felipe Vander Velden a quem sou grato.

Este poema/chula<sup>2</sup> do escritor e dramaturgo Marcos Quinan (2016) move uma imagem bastante difundida nas narrativas dos habitantes marajoaras acerca da chegada dos búfalos à ilha: a resiliência e a peregrinação bubalinas ao longo das paisagens, permeadas por rios, lagos e igarapés, além, é claro, da solidão da imensidão dos campos e da vista do mar. A espécie que emerge das ondas e do encantamento das águas (um naufrágio) se dispersa e é incorporada em diferentes escalas pelos habitantes do Marajó.

Narram às crônicas que os primeiros búfalos teriam entrado na Amazônia em 1890 ou 1895, trazidos por condenados foragidos da Guiana Francesa em um barco que aportou na costa norte da Ilha do Marajó (NUNES PEREIRA, 1956). Seriam da variedade Malaia ou da China, mas provenientes, neste caso, de ilhas do Caribe ou das Guianas. O primeiro registro confirmado de importação foi feito, em 1902, por Bertino Lobato de Miranda para a sua propriedade, a Fazenda São Joaquim, nas margens do rio Ararí (MIRANDA NETO, 1976; NUNES PEREIRA, 1956; SANTIAGO, 2010). Outra importação conhecida foi realizada, em 1906, por Vicente Chermont de Miranda para sua Fazenda Dunas e Ribanceira, na costa norte da ilha. Posteriormente, com o abandono da fazenda, os animais adentraram a várzea e proliferaram pela paisagem.

Em ambas as versões da chegada dos animais, seja na crônica literária, sejam nas fontes documentais “oficiais”, os búfalos teriam sido translocados junto aos humanos em navios e rotas de atividades econômicas e políticas que transformaram as paisagens locais. Neste contexto, e por toda a Amazônia de modo geral, a rede de rios historicamente tem funcionado como um dos principais corredores de movimento e dispersão de espécies, do comércio e da expansão militar e política (HARRIS, 2000), o que marca a inclusão da região em circuitos globais de mercadorias envolvendo modos de vida, práticas e padrões políticos e econômicos nas áreas rurais e urbanas.

Nestas paisagens<sup>3</sup>, a proliferação e a dispersão dos bubalinos ao longo dos campos teriam levado ao asselvajamento da espécie e estimulado a caça a estes animais que destruíam cercas e devoravam pastos, causando danos socioeconômicos na visão dos fazendeiros da época. Segundo o zootecnista Otávio Domingues (1951, p. 49, ênfase nossa): “[d]iz-se geralmente que o búfalo não respeita cercas. Isto só ocorre quando ou se *asselvajou* ou

---

2 O livro de Quinan (2016) busca abordar a “cultura do vaqueiro” por meio de suas chulas e ladainhas marajoaras, formas musicais/poéticas regionais que abordam a vida cotidiana nos campos quanto à resistência frente aos fazendeiros e seus agregados, além de outras formas socioculturais que servem de tema para a composição das letras das canções.

3 Nas fazendas, os sistemas de criação de gado a pasto remetiam à época ao regime predominante de criação extensiva, sem cercas de divisão, em pastagens nativas, localizadas essencialmente em áreas alagadiças. As pastagens nativas da ilha de Marajó vêm sendo predominantemente exploradas pela pecuária de corte há mais de 300 anos (LE COINTE, 1945; LISBOA, 2012; MIRANDA, 1894, 1906, 1907; MIRANDA NETO, 1976; NUNES PEREIRA, 1956; TOCANTINS, 1960), e ainda hoje desempenham um papel de grande relevância no contexto da pecuária regional.

quando está faminto e não encontra no meio onde o puseram elementos para viver como deve viver”.

“A caça ao búfalo, o rei de Marajó”. Com esta frase inicia-se uma reportagem publicada na revista *O Cruzeiro* em 30 de setembro de 1950, com o texto assinado por Jorge Ferreira e com imagens de Roberto Maia. Uma equipe de repórteres foi até a Ilha de Marajó em busca de acompanhar a caça aos *rosilhos*<sup>4</sup> que havia ganhado repercussão nacional – e, em alguma escala, mesmo internacional – entre caçadores nas últimas duas décadas. A reportagem seguia: “Em dois meses regrediram do estado doméstico à selvageria, e foram se multiplicando, formando manadas. Hoje o búfalo é o rei de Marajó”. O profissional chamava atenção para o retorno ao estado de *selvageria* que seria possível ao animal a partir da distância relativa das atividades humanas. Além disso, era estimada uma população em torno de dois mil indivíduos que se embrenharam nas florestas e áreas alagadiças.

Nas páginas seguintes havia os sobreavisos sobre a caça: “Acertem na nuca atrás da orelha ou no coração. Se errarem, procurem fugir. Se a fuga não for imediata, encomendem a alma para Deus!”. As recomendações foram de Luciano Bieder, médico veterinário suíço, criador de búfalos e um dos proprietários da Fazenda Santa Rita, que vivia há trinta anos na Ilha de Marajó na época da reportagem. A “aventura” era marcada por “malabarismos” heroicos do fotógrafo e os sacrifícios para a imersão na paisagem feral amazônica “à moda dos vaqueiros”. Embora o veraneio fosse o período ideal para que se realizassem as caçadas, havia intensas chuvas propiciando o alagamento dos campos e dos mondongos, além do transbordamento de rios<sup>5</sup>. As recomendações não se limitavam aos búfalos: “cuidado com as cobras e jacarés, quando na água, atenção para as onças, quando na mata”.

Tais imagens da caça aos búfalos selvagens preenchia a narrativa de vaqueiros mais experientes (ACATUASSU, 1998), que afirmavam a coragem de tal feito ao contarem os detalhes destes eventos, como a necessidade de uma bala especial, visto que um tiro de cartucheira não atravessaria suas peles, devido à grossa camada de couro e gordura que estes animais possuíam. Era hábito dos pecuaristas marajoaras, no início do século passado, a caça aos *rosilhos*, quando abatiam os machos para consumo e procuravam amansar as fêmeas e os animais novos, utilizando-os nos trabalhos e cruzando-os com os *pretos*, dando uma considerável parcela de mestiços.

---

4 A caça aos búfalos aqui referida remete ao período de sua entrada na região até a proibição nacional da caça (1895-1967).

5 A sazonalidade local remetia a um sistema de inter-relações periódicas entre humanos e não humanos relacionadas às experiências do tempo e de transformações nos ambientes (HARRIS, 2000), tal como pela introdução do gado bubalino ou pelas próprias enchentes anuais que alagavam os campos e que obrigavam as pessoas (assim como os animais e outros seres não humanos) a fazerem ajustes constantes nas práticas e hábitos – incluindo-se nisso, claro, a caça e a criação de búfalos. Tais transformações se relacionam as próprias atividades de habitar a terra (INGOLD, 2000), que constituem, ao mesmo tempo, os ambientes, animais e pessoas na pecuária marajoara.

O fazendeiro Vicente Chermont de Miranda (1906) caracterizou o *rosilho* a partir da pelagem dos bovinos composta de pelos de duas cores “entremeadas de branco e preto” resultando no cinzento, que mais tarde foi classificado como *carabao*.

Ao longo de seu movimento e dispersão pelos campos marajoaras, desde o final do século XIX, os búfalos se embrenharam pelas regiões pantanosas da ilha, *asselvajando-se* ou tornando-se *búfalos selvagens* ou *ferais*; estes eram caçados, mas outra parte do rebanho estava situada pelos campos e fazendas marajoaras onde eram incorporados pelo seu trabalho como *búfalos mansos*. Dessa maneira, este trabalho busca explorar esta relação entre manso/selvagem expressa na caça ao búfalo a partir de dois textos literários, cada um expondo uma das seguintes modalidades: 1) a caça relacionada ao cotidiano da vaqueiragem; e 2) a caça ligada aos *safaris*. Inicialmente seguiremos algumas perguntas-chaves: qual a posição da caça no universo das fazendas marajoaras? Como ela era realizada? Como os búfalos transformavam seu estatuto na caça? Qual a relação entre caça e criação destes animais na ilha?

O escritor marajoara Dalcídio Jurandir (1992) abordou magistralmente as relações que constituem o universo social e político das fazendas em seu romance *Marajó*, ao escrever as aventuras do personagem Missunga, filho do Coronel Coutinho, situadas no contexto de declínio da economia amazônica com o fim do segundo ciclo do *boom* gomífero, e evidenciar a permanência de certas estruturas de poder capitaneadas pelos coronéis, ao passo em que tece uma história do homem amazônico. Aqui iremos focar na posição da caça e sua relação com a vaqueiragem na criação bubalina no cotidiano das fazendas. Além disso, destacamos não somente as espécies relacionadas à atividade cinegética, mas a coprodução da paisagem ligada ao búfalo para além da pecuária. Deste modo, argumentamos que o aspecto feral ou selvagem da paisagem é configurado pelas práticas venatórias locais conectando categorias, espécies e paisagens.

Já o conto *Caça ao búfalo*, do escritor amazonense Heriberto Reátegui (2008), permite abordar a atividade cinegética no ambiente amazônico a partir de outra modalidade: a caça ligada a safaris. O autor descreve três aventureiros em busca do “embate” com o búfalo no Lago dos Bois, da Fazenda Esperança do Coronel Nicácio, e apresenta detalhadamente o momento da caçada, a performance que envolve técnicas de rastreamento, armas, animais e emoções viscerais ligadas à “caça ao grande e feroz búfalo negro”.

Por fim, é preciso destacar a oposição emergente manso/selvagem e sua relação com outro par conceitual natureza/cultura, ao apontar para como os búfalos estavam em um movimento entre a caça e a criação, produção e predação, asselvajamento e amansamento, nativo e exótico. Na medida em que se caçavam os selvagens, suas crias eram incorporadas nas

esferas produtivas do trabalho em fazendas transformando-se em animais mansos. Caça e criação, nesse sentido, atuaram juntas na configuração material-semiótica dos bubalinos em Marajó, assim como, por este mesmo movimento, faziam igualmente as paisagens humanas e outras-que-humanas na imensa ilha.

### Vaqueiragem, criação, caça e paisagem

A cena de abertura do romance *Marajó* descreve a imagem de Missunga portando uma espingarda no ombro e seguindo um cão para adentrar *o mato virgem*, o que sugere a importância da caça no modo de vida da vaqueiragem nas fazendas de modo geral e também para o enredo narrativo. Missunga, embalado em sua rede, explora a lembrança de suas caçadas e outras imaginações; o rapaz estava envolto no cotidiano local após desistir da carreira de “Doutor” e dos estudos.

É preciso destacar a estrutura social rígida descrita por Jurandir ao longo do livro, com seu sistema de compadrios e de apadrinhamentos que envolvem as esferas religiosas, sociais, políticas e econômicas entre fazendeiros e vaqueiros, reforçando laços sociais hierárquicos entre grupos e posições sociais distintas (SOARES, 2002, 2-10). Em outro sentido, o “compadre” poderia ser aquele companheiro de trabalho que compartilhava a lida cotidiana, aquele que passava em casa para tomar o café, almoçar, trazer o presente do afilhado, ou aquele que trazia o afilhado para o patrão abençoar e dar conselhos (FERRÃO, 2016). A fazenda marajoara foi descrita por Jurandir como um lugar onde se “nasceu vaqueiro morre vaqueiro”, nas palavras do Coronel Coutinho. Já os fazendeiros possuíam grande influência política local e dominavam a extensão territorial com a criação de gado.

No entanto, a vaqueiragem é abordada diretamente no livro a partir do tópico 29, quando o autor passa a descrever minuciosamente o modo de vida dos vaqueiros e seu cotidiano pelos campos. Durante a lida diária, os vaqueiros abalavam a malhada às ordens do Coronel Coutinho, quando faziam a esteira cercando e direcionando as reses bravias sob os gritos: “Ei, ei, ei, vara! Boiama!” (JURANDIR, 1992, p. 101). Em meio a vários “Eia!”, Missunga observava os vaqueiros apartando o gado para a ferra, a castração, a serra dos chifres e a contagem anual. O gado era conduzido aos currais onde os vaqueiros imprimiam com o ferro em brasa a marca da fazenda na pele dos animais.

Além disso, estes trabalhadores eram responsáveis pelo trato, manejo e condução de animais como bois, búfalos, cachorros e cavalos, sendo uma marca das histórias e do universo rural local, e mesmo nacional (CASCUDO, 2005; RIBEIRO, 1998), devido ao fato de realizarem extensas jornadas a cavalo pelos vastos campos, vigiando áreas, retiros, pastos e currais, onde se movimentavam os animais de criação. Dos vaqueiros era exigido



um saber especializado (RIBEIRO, 1998) em *amansar o gado bravo*, domar os animais de sela, juntar o gado para apartação, castração, contagem, embarque, ferra, matalotagem (matança do gado) e venda. Além disso, nas fazendas próximas ao Lago Arari e outros cursos de água, era conhecido que os vaqueiros represavam riachos, escavavam lagoas, aprofundavam e endireitavam riachos e criavam cristas e montes, de modo a fornecer mais água potável para o gado durante os seis meses de seca, bem como buracos para os búfalos, além de possibilitarem a retenção de peixes como tamoatá para alimentação (SMITH, 2002).

O seu equipamento de trabalho, segundo Figueiredo (1988, p. 88-89), era composto por: 1) a corda de laçar o gado, feita de tiras de couro cru e confeccionada pelos próprios vaqueiros, com três ou quatro tranças, sendo uma das pontas uma argola de metal presa por um botão de couro; 2) a sela que, neste período, era chamada de “asa de morcego” por causa de seu formato; 3) a cabeçada, um conjunto de tiras de couro curtido em torno da cabeça e do focinho do cavalo; 4) o aguilhão ou vara de chuchar, que possui ponta de ferro afiada, usada para tanger o gado; 5) o meio serrote, lâmina utilizada para cortar a ponta dos chifres do gado no período de ferra ou rodeios; e 6) o meio terçado, um facão pequeno com bainha de couro, de lâmina larga, sendo utilizado como defesa pelo vaqueiro ou mesmo para abrir caminho na mata.

Deste inventário material, o laço era fundamental para a realização de todos os trabalhos pelo campo, inclusive para a caça, como será detalhado no tópico a seguir. O laço era utilizado para conter, aproximar, ou mesmo controlar a distância entre humanos e outras espécies. O laço pode ser entendido como uma forma de extensão da ação motora e da força do vaqueiro (STOECKLI PIRES, 2015), assim como o conjunto formado pelo vaqueiro e seu cavalo.

Dalcídio Jurandir (1992) também apresenta diversos adjetivos que remetiam ao estado de selvageria do gado marajoara: *arisco*, *asselvajado*, *bravio* e *feral*. Neste ponto, todas elas são apontadas para o gado de criação, aos *novilhos* que (ainda) não se tinham submetido às ordens e ao controle dos vaqueiros, reses que precisavam ser *amansadas*. Este processo contínuo marca a passagem de um animal que foi domesticado em outras partes do mundo e, uma vez deslocado, asselvajou-se na Amazônia marajoara, necessitando novamente adentrar em processos domesticatórios nas fazendas locais de criação animal.

Para o trabalho com o gado, o cavalo é fundamental, sendo que exigem que este seja amansado para a realização das atividades diárias, de modo que um “bom” vaqueiro ou feitor deve, por conseguinte, ser um bom amansador de gado: “cavalo manso no coice significa péssimo feitor” (JURANDIR, 1992, p. 101). O autor acrescenta, ainda, que só os cavalos no fogo da idade podiam

enfrentar *garrotes selvagens* no campo. Era necessário para o vaqueiro aprender a se comunicar com o seu cavalo por meio dos artefatos e dos movimentos corporais, que formavam uma *simbiose* entre corpos humanos e equinos, tal como descrito para outras paragens (RIETH; LIMA; BARRETO, 2016).

A criação de gado estava diretamente relacionada à caça do gado selvagem que Missunga buscava acompanhar. Ao longo de todo o livro, o ambiente, seus animais, plantas e sazonalidades são apresentados em relação ao búfalo arisco que habita a paisagem selvagem dos campos e dos matos virgens. A sua caça era geralmente precipitada quando um búfalo ou algum grupo de animais estavam em áreas próximas às fazendas, ou algum rastro de búfalo era relatado por outros vaqueiros. Durante o período de maior precipitação, geralmente o primeiro semestre do ano, os búfalos eram abatidos pelo mato alagado quando os vaqueiros se deslocavam a cavalo ou até mesmo de canoa, além de que era possível encontrar trilhas feitas por búfalos através do mato fechado. No período seco, os caçadores costumavam se instalar em jiraus para aguardar a passagem dos animais.

O trecho a seguir é ilustrativo dos modos de caça e de classificação dos búfalos nas oposições selvagem/asselvajado e doméstico/amansado que emergem a partir da atividade venatória (JURANDIR, 1992, p. 101-102, grifo nosso):

Pela manhã, ia com os vaqueiros para a caça do búfalo nos campos selvagens e admirava-se não ter medo. Alaíde gostaria de ver como os vaqueiros caçam búfalo nos *balcedos*, lançam os novilhos que, feridos à vara do ferrão e a tiros, avançam com ferocidade sobre os caçadores. Estes, prevenidos e ágeis, escondem-se com os seus cavalos pelo *aturiá*, atolam-se nos *mondongos* entre *aningais* e esperam. Os búfalos, desorientados, sangrando, correm pelos campos e tombam agonizantes. Não sabem descobrir o inimigo no *balcedo*, o faro lhes falta, explicam os vaqueiros.

Os campos e sua composição foram descritos como “selvagens”, onde habitavam os búfalos ferais; um ambiente rústico e que, por vezes, aterrorizava e impunha medo aos vaqueiros. Durante as caçadas, era necessário um saber acerca da composição das paisagens, bem como das armas a serem utilizadas. A vegetação era composta pelas aningueiras e aturiás: a primeira é uma planta pioneira na formação de ilhas aluviais dos rios amazônicos e no estreitamento de canais dos furos do arquipélago do Marajó, formando grandes populações que crescem na água, em solos cobertos por água ou em solos saturados com umidade. Já os aturiás são plantas leguminosas nativas que têm longos ramos retorcidos, flores azuis ou roxas, vagens e frutos com propriedades medicinais, sendo localizadas, sobretudo nas áreas de mangues, pântanos ou praias lodosas.

Outro ponto seriam os *balcidos*. Vincente Chermont de Miranda (1906, p. 10) descreve o *balcido* como “[t]erreno alagadiço, nos campos, onde as plantas altas ou sarmentosas dificultam o transito. O *balcido* é sempre atolento em quanto encharcado”. Já a palavra *balcidoso* era utilizada enquanto adjetivo daquilo que é atolento, apaulado, e coberto por vasta vegetação.

A caça apresentada neste trecho evidencia o risco para os caçadores, ao enfrentarem os búfalos com varas buscando ferir os animais para, em seguida, persegui-los com cavalos até o abate animal. A ferocidade do animal é percebida junto ao ambiente selvagem que impõe desafios ao caçador e também sempre possibilita o revide do animal em sua fúria. Tal caçada utilizando esta vara pontiaguda em certo sentido se assemelha à caça das onças com as “zagaías” no Pantanal mato-grossense, um tipo de lança usada no passado, em especial no início do século XX, quando os zagaieiros eram contratados para o abate animal, por vezes relacionado ao comércio de peles e a safaris em fazendas (SÜSSEKIND, 2019).

Os vaqueiros são descritos pelo personagem (JURANDIR, 1992, p. 101) como: “homens que nada sabem do mundo, o seu lugar é o mondongo, onde o gado bravo se espalha e urra espantando e ao mesmo tempo excitando as onças e as cobras soltas nos atuariás”. Missunga lança um ponto de vista sobre um mundo rigidamente hierarquizado, expresso nas relações não somente entre humanos e animais, mais entre humanos e ambientes, ao associarem os vaqueiros à parte mais baixa e lamacenta dos campos, ambiente onde os búfalos asselvajados se misturam entre o restante dos animais vistos como selvagens. Os *balcidos* e sua vegetação fariam parte da composição selvagem da paisagem junto a búfalos e homens. O texto continua discorrendo sobre a paisagem marajoara (*Ibidem* p. 102): “[m]undo dos búfalos que se tornaram selvagens como os jacarés, as sucurijus, os negros patos reluzentes sobre os lagos”. Neste sentido, selvagem aqui apresenta um traço transformacional em que humanos e animais passam de um estado a outro de ser ao longo da paisagem dos campos.

Em seguida, Missunga arrisca alguns tiros e acerta duas marrecas que logo se transformam em refeição para os caçadores. O autor descreve Missunga comendo com as mãos enquanto rememora suas relações afetivas e ouve o esturro das onças pela região. Os vaqueiros são descritos emaranhados às paisagens, quando o autor lança mão do léxico marajoara para descrevê-las, além de destacar o conhecimento dos vaqueiros, o comportamento animal e o perigo da caçada.

No transcorrer do livro, são descritas outras ferras, rodeios, embarques e a matalotagem do gado, que compõem aspectos da cultura e da história do gado na ilha, envolvendo homens vaqueiros e caçadores. É evidenciado um *modo de ser caçador*, uma condição constitutiva da vaqueiragem no universo das fazendas, que perpassava sua relação com os búfalos de

criação nas fazendas, quando aprendiam e desenvolviam suas habilidades com o gado, das quais a localização e o abate dos animais dependia. De certo modo, caça e criação, como dissemos acima, se complementavam, seja na formação profissional do vaqueiro, seja na relação entre estes humanos e os búfalos situados entre a fazenda e o mato.

A caça ao búfalo deve ser pensada em sua relação com a criação e as paisagens que constituíam seus modos de vida e que criavam uma base de relações que faziam parte do senso de comunidade de vaqueiros e caçadores. A caça também articulava o sentido de selvageria das paisagens dos campos e balcedos por oposição à criação dos búfalos mansos nas fazendas, implicando uma relação entre a vaqueiragem, caça e criação do gado. Os homens também eram percebidos como selvagens pelo filho do fazendeiro – conforme a consideração de suas respectivas posições sociais – ao serem colocados lado a lado com o ambiente pantanoso da ilha.

Este romance é de suma importância para se pensar a Amazônia marajoara, e mesmo temas como a caça e a criação de animais atravessam o livro todo, embora aqui nossa pretensão tenha sido apenas destacar alguns trechos que apontam para a importância da caça para a própria percepção e classificação da paisagem marajoara. Tal emaranhado de práticas, técnicas, conhecimentos e espécies emergem de modo relacional na constituição de modos de vida de vaqueiros e trabalhadores dos campos marajoaras ao longo da história da ilha.

Figura 1 - Caça aos búfalos selvagens pelos campos



Fonte: Acervo IBGE.

## Armas, encontros e emoções viscerais

As fontes literárias fornecem diversas perspectivas interessantíssimas acerca da Ilha de Marajó. O escritor, caçador e aventureiro amazônico Heriberto Reátegui (2008), em seu conto, *Caça ao búfalo*, descreve a atividade cinegética detalhadamente no ambiente amazônico. O conto inicia com a sede pela “caça ao grande e feroz búfalo negro”.

As caçadas eram realizadas frequentemente em fazendas<sup>6</sup> e necessitavam da autorização do proprietário que disponibilizava e autorizava, nestes cenários, caçadores-guias (vaqueiros) para conduzirem excursões venatórias, ou para acompanharem turistas que desejavam contemplar, fotografar ou filmar a “fauna selvagem” no seu habitat. Os caçadores-guias eram vaqueiros experientes que conheciam as paisagens locais, o comportamento animal e, sobretudo, as feras que coabitavam os lugares, como jacarés, cobras e onças. Neste contexto, era evidente que o recorte econômico entre patrões e empregados era replicado na oposição entre caçadores aventureiros e nativos empregados, um corte racial evidente, entre fazendeiros e turistas brancos e vaqueiros indígenas e negros (SALLES, 1988).

O caçador descrevia e comparava as armas que portavam para a atividade cinegética em relação ao caçador local, atestando a modernidade, higiene e os aspectos estéticos que as compunham, como o metal brilhante (contrastando com a “sujeira” e “antiguidade” das armas dos guias locais), além do poderio bélico necessário para o “embate” com o búfalo no Lago dos Bois, da Fazenda Esperança do Coronel Nicácio. As armas obviamente eram decisivas na caçada do búfalo asselvajado.

Diferentemente das Winchester calibres 30.30 e 40.06 que eu e o Pastor portávamos, Tonico comparecia com um velho fuzil, talvez do tempo da segunda guerra mundial, de procedência nunca esclarecida, que provavelmente há um lustro não via uma limpeza.

---

6 A proprietária de fazendas e moradora, Dita Acatuassú, em seu livro memorialístico *Marajó, minha vida* (1998) também destaca o cenário “rústico” e “selvagem” em uma passagem em que menciona uma fazenda “distante” da que morava, na qual tinha que atravessar “banhados de lama espessa, fundos, onde o desnível do terreno formava grotescos assustadores” (ACATUASSÚ, 1998, p. 48). Os mondongos, atoleiros, são um dos percalços que os caçadores enfrentam ao lançarem-se em uma caçada, sendo espaços habitados por diversas espécies, como mencionado anteriormente. A autora destaca o safari na fazenda Uchi, a rotina de levar hóspedes para caçar os búfalos “bravios” que viviam lá. “A caçada ao búfalo bravo era atração também de nossos amigos que gostavam do esporte e moravam em Marajó como dos amigos do Sul do país” (1998, p. 50). De acordo com o clima da região, os estrangeiros usavam roupas inadequadas para caçar na região, vestiam as camisas de vaqueiro, como eram chamadas “as camisas que todos usavam, ora do patrão, ora dos empregados que as emprestavam com boa vontade, quando era para alguém de menor porte, viviam cada minuto de encantamento, mesmo sem poder expressar-se em português”. Além disso, a autora destaca que, longe do que estavam acostumados como “civilização”, comiam “iguarias diferentes” com o “paladar dos pratos salgados e dos doces”, quando não estavam na caçada, pescavam e abriam os peixes. “A caçada ao búfalo era realmente perigosa, pois o búfalo bravo que naquela época formava um rebanho de mais de 2 mil cabeças, tem o faro muito apurado e sente o caçador a distância e investe. Somente balas especiais conseguem atravessar a espessura do couro do búfalo para matá-lo, ou acertar o tiro entre os olhos, ponto vital na cabeça. *Ibidem*, p. 50, 1998”. A periculosidade da caçada ao búfalo se dava pela possibilidade dos animais rastrear os humanos antes que estes pudessem rastreá-los. Embora advirta quanto a matar os animais com um tiro certo, notemos que estes raramente são abatidos com uma única bala.

Munição apropriada para o embate que se anunciava, nossas balas com projetis brilhantes de metal, com ponta explosiva, diferiam muito das enormes garrafinhas do fuzil do Tonico, de cor escura e medindo cerca de dez centímetros (REÁTEGUI, 2008).

Os caçadores se alojaram na Fazenda Esperança, no Lago dos Bois, onde seu anfitrião narrara histórias de caçadas e pescarias, bem como o medo e o perigo envolvidos em rios e nas matas que abrigavam as feras. “Quantos jacarés, cobras e outros bichos peçonhentos e predadores não haveria por ali, prontos a nos atacarem, antes que tivéssemos tempo sequer de ao menos divisar um búfalo”, pensara o caçador. A roupa de caça também é enfatizada como a importância de “camisas de mangas compridas para defenderem-se do capim chamado unha de gato que cortava que nem navalha”. Além de usarem embornais, laços, facas e facões, o que reforçava a imagem da “luta” e da “saga da aventura”, caçar estaria ligado a se engajar nestes termos sociotécnicos com animais e o ambiente marajoara.

Os caçadores seriam acompanhados pelo “chefe” dos vaqueiros e outros dois vaqueiros também experientes na caçada ao búfalo. Os homens eram descritos de acordo com um corte racial evidente, já mencionado: “Simão – o feitor – um homem forte, moreno e caladão, Silviano – um branquelo e tagarela – e Zequinha – um caboclo atarracado e sério eram os nossos guias”. Os dois portavam seus facões, cordas e um aguilhão, que poderiam ser utilizados para afastar quaisquer espécies perigosas, sobretudo ao longo das áreas pantanosas por onde circulavam os búfalos. Silviano carregava um saco cheios de cordas para laçar o búfalo caso o animal não fosse abatido a tiros; já Zequinha levava uma vara de cerca de dois metros, com uma forquilha na ponta.

O caçador principal narrava a ausência de canoa e a imersão em meios às áreas pantanosas, o que gerava um “um misto de expectativa e medo”, quando, segundo suas perspectivas, “as palavras caça e caçador confundiram-se na minha mente e eu cheguei a duvidar se, de fato, nós é que éramos os caçadores”, apontando a inversão nas relações de predação visto que outras feras e animais selvagens potencialmente perigosos e agressivos habitavam as paisagens. Em geral a água era rasa (época de seca) e havia muitos trechos de terra que afundavam em meio à água lamacenta. O auxiliar Simão afastava para os lados jacarés, arraias e peixes cascudos que estivessem no caminho. Neste caso, os jacarés apenas afastavam-se devido ao “seu alimento preferido era farto e a carne humana, certamente, estava em último lugar, no cardápio”.

Rastrear um búfalo era uma habilidade fundamental de caçadores experientes, devido à capacidade de leitura dos rastros ao longo da paisagem. Às vezes, cães eram empregados, embora não para rastreá-lo, mas para persegui-lo e desviar sua atenção dos caçadores. Assim que o corpo

do animal era avistado, os caçadores se posicionavam a alguns metros de distância considerando o alcance efetivo da espingarda. O silêncio era uma importante estratégia de caça, de modo que os tiros deveriam ser precisos, pois o barulho poderia, com efeito, espantar os indivíduos mata adentro ou atrair o animal para o ataque dependendo do contexto da caçada. A prática comum era atirar e recuar rapidamente. Raramente um búfalo era morto com um único tiro, pois eram necessários vários tiros de espingardas diferentes, o que geralmente envolvia perseguir o búfalo ferido, quando o mesmo poderia ainda perseguir os caçadores. O caçador bem-sucedido era considerado aquele que feria mortalmente ou imobilizava o búfalo até persegui-lo e realizar o último disparo.

Os caçadores, ao se depararem com os búfalos à distância, alinhavam suas armas para garantir precisão e diminuírem os riscos de serem perseguidos pelos animais. Reátegui mostra como os caçadores se posicionavam de *tocaia* na mata à espera que a caça passasse para atirar nela (LESSA, 1944, p. 35). A *tocaia* era feita de cima de um jirau ou mutá, colocando-se no alto em relação ao búfalo, ou seja, era preciso ver o búfalo e não ser visto pelo mesmo, sempre com atenção à distância para o animal. Tal relação faria parte da experiência de compartilhar a paisagem e também de percebê-la pela presença e pelos “ataques perigosos” de animais selvagens.

A cena é descrita como a “mais favorável possível: vento contrário, não levava o cheiro humano às narinas supersensíveis dos animais” – e, neste ponto, há uma pequena discordância do autor com o texto de Jurandir: como discutido no tópico anterior deste artigo, os vaqueiros chamavam atenção para o fraco olfato dos búfalos. Na sequência, os caçadores atiraram apenas duas vezes, porque o fuzil de Tónico “mascou e a bala não detonou”. Os três búfalos negros penetraram “mata adentro”, já os caçadores ouviram o tiro acertando o couro animal e correram em sua direção, ao passo que Pastor alertava o personagem principal: “[i]rmão, volte aqui! Cuidado, volte aqui!”. Dentro da mata se encontrava o búfalo ferido e o caçador, ao se deparar com o animal em posição de ataque, fugiu junto aos outros caçadores.

A força da perseguição e o medo e a confusão mental provocados pelo animal eram ressaltados no encontro no mato. A resiliência quanto aos tiros em seu corpo apresenta a força e resistência do animal, que buscava a fuga da perseguição e da morte. Os três caçadores avançaram pela mata procurando pelo animal ferido: “Tónico foi o primeiro a avistá-lo e pela primeira vez ouvimos o tiro de seu fuzil; um tiro chocho, sem eco, como o pipoco de um revólver calibre 22. Bala fria, pensei” (REÁTEGUI, 2008).

Em seguida, a cena era descrita até o abate do animal, que ainda buscou atacar os caçadores em seu último instante de força defensiva (*Ibidem*, 2008):



Como ainda estivéssemos próximos um do outro, vi então o búfalo arrancar em nossa direção. Desta vez havia as árvores para livrar-nos de sua trajetória. Atrás de um grande tronco, Pastor Halley, a não mais que dois metros de distância, disparou a sua 40.06 no flanco esquerdo do animal. O impacto da bala fez estremecer o corpanzil da fera, mas esta continuou a corrida para a frente – mais por força da inércia do que pela força dos músculos – e desabou afinal, com grande estrépito, a muitos metros de distância, derrubando árvores de menor porte e abrindo uma clareira à sua volta.

A cena prosseguia com os caçadores agora a observar os vaqueiros a trabalhar sobre o corpo animal (*Ibidem*, 2008):

Finalmente! Ali estava à nossa frente, abatido e indefeso, o grande búfalo negro do Lago dos Bois. Com os olhos revirados, sangue abundante a escorrer-lhe pela boca o animal, mesmo caído, esperneava lançando as enormes patas para os lados, numa última reação de defesa possível.

Acabado? Puro engano! Um novo ato era então representado no palco. Silviano naquele instante, sacando as cordas que trouxera no saco, peava o animal com incrível destreza, juntando patas dianteiras com traseiras, numa laçada intrincada e impossível de desprender. Zequinha segurava um chifre de quase um metro, com as duas mãos e torcia-lhe o pescoço firmando o outro chifre no chão. Simão – como se fora um mensageiro da morte – empunhou sua faca de meio metro e enterrou-a até o cabo no peito do animal; sentindo-lhe provavelmente o coração, enfiou ainda mais a peixeira até sua própria mão penetrar pelo corte e, com uma forte torção, arrancou a faca ensanguentada, na certeza de que o estrago feito no coração da presa fôra completo e irremediável.

Com o corte efetuado, o sangue jorrava e o animal parava seus movimentos bruscamente, “e soltou um mugido lon... on... go e pungente... que ecoou pelas quebradas da floresta até perder-se na amplidão...”.

O caçador descrevia a transformação do animal por meio da caça, de animal selvagem, “atrevido”, forte, para um animal inseguro, abatido e de “músculos trêmulos”. Seu corpo é desmembrado, transformando-se em troféu. As técnicas, gestos e movimentos que constituíam tais atos são descritas minuciosamente no conto em análise. Durante a evisceração os caçadores observavam a “maestria” com que Simão e Silviano retiravam o couro do animal, momento em que perceberam que “a bala do velho fuzil de Tônico apenas perfurara a pele e se estilhaçara em três fragmentos que pararam a pouca distância um do outro.”. Já as balas das armas de calibre



30.30 e de 40.06, além de terem penetrado o corpo do animal, atingiram mortalmente quase todos os seus órgãos internos.

Por fim, é destacado o encontro entre os caçadores, os peões e o coronel. A partir daí são descritos os movimentos e os tratos com a carne do animal abatido, quando se afirma que “[o]s caçadores têm direito a um quarto da caça”, segundo o Coronel. Os pedaços eram armazenados em vasilhas de madeira: um dia na salmoura e mais alguns no sol até serem consumidas. Também eram conservadas, em pedaços, na banha de porco, depois de cozidas – constituindo o *frito do vaqueiro*. Foram extraídos filé, alcatra e contrafilé para o churrasco que já estava ocorrendo em uma grande fogueira no terreiro da fazenda.

A caçada, dessa maneira, envolvia um conjunto de relações com a paisagem e técnicas, relações étnico-raciais, masculinidades, a ética dos caçadores, as emoções e as relações entre naturezas e culturas. Por isso, a caça enquanto performance (MARVIN, 2003) envolvia e conectava corpos humanos e animais, o que gerava excitação e emoções viscerais.

Este conto permite abordar diretamente o momento das caçadas, as performances propriamente descritas, a partir tanto das técnicas e das estratégias empregadas pelos caçadores como das interações, afetos e emoções relacionados aos búfalos e outros animais e vegetais ao longo das paisagens, sejam cães (se eles os acompanham), sejam jacarés ou onças, além das armas e dos utensílios empregados (espingardas). O emaranhado ecológico da paisagem se entrelaça aos movimentos de animais e humanos e às narrativas sobre eles, sobretudo nas perseguições a partir dos rastros lidos no ambiente pelos caçadores. No entanto é preciso notar que a performance das caçadas não era separada da performance narrativa que a precede e mesmo durante as caçadas, seja sob a forma de avisos, seja de outros episódios de caçadas e acidentes mortais que evocavam as emoções viscerais do processo e atentavam para o embate entre o humano e o animal selvagem, como metonímia do confronto mais geral entre o doméstico e o selvagem, o cultural e o natural, a civilização e a barbárie.

Figuras 2 a 10 - Os processos da caça



Fonte: Jornal O Cruzeiro (1950).

### Imagens de mansos e selvagens, naturezas e culturas

A partir dos textos literários analisados foi possível abordar a caça ao búfalo selvagem ao longo dos campos marajoaras, e como estes animais estavam relacionados à práticas e formas de classificação ligados a certos aspectos das paisagens locais. A oposição manso e selvagem é sempre contextual e relacional. Mansos se referiam ao rebanho bubalino (além de cavalar e bovino), como animais dóceis, que se aproximavam das pessoas como, por exemplo, aqueles que aceitavam a presença dos vaqueiros na lida cotidiana nas fazendas e não temiam a presença de humanos e de outros animais, reforçando o laço entre mansidão e criação/convívio. Já o búfalo selvagem (rosilho, arisco, asselvajado, bravio) seria entendido como aquele que se embrenhou no *mato*, fugindo das interações com humanos. Os *rosilhos* tendiam a fugir do convívio nas fazendas e, por consequência, se afastaram da sociabilidade junto aos humanos, tornando-se habitantes do mato, em oposição ao gado manso, doméstico e dominado pelo homem

no espaço das fazendas e currais onde se concentravam para o trabalho. O gado arisco só estaria em proximidade com os humanos durante o encontro da caça, quando era rastreado, o que podia ser feito com a ajuda de um cão (animal doméstico) que localizava e atraía os búfalos selvagens para que não se distanciassem e fugissem das espingardas dos caçadores.

No entanto, é preciso ressaltar que o gado bubalino já havia sido domesticado em outros continentes e se asselvajou/feralizou em seu movimento de dispersão pelos campos marajoaras, o que apontava para o gado de criação que também podia se tornar selvagem, fazendo com que os vaqueiros se utilizassem de técnicas para o seu contínuo amansamento. Dessa forma, o contexto também podia fazer com que um mesmo animal, individualmente, fosse ora manso, ora bravo: conforme foi observado no conto de Reátegui, os búfalos que são caça do mato (bravos) normalmente têm suas crias capturadas para que sejam amansadas e incorporadas no cotidiano das fazendas por meio de seu trabalho.

Outro ponto a destacar é que a caça foi fundamental para a incorporação dos búfalos na cultura do gado marajoara, no sentido de que, como uma espécie vislumbrada como exógena ou *exótica*, passou a entrar no regime do modo de vida local como parte integral das paisagens amazônicas. A partir dos textos discutidos pode-se inferir que os animais, no momento em que se asselvajavam no mato se tornam *nativos*, partes de uma tradição local de caça que evocava as narrativas heroicas e históricas envolvendo suas classificações, práticas, emoções e percepções locais englobando o tema.

Já a oposição entre bravios e mansos era articulada pela caça, que colocava os homens e suas armas no domínio do *mato*, sendo uma atividade masculina que definia a própria condição de ser homem em meio a um conjunto de emoções e perigos. A condição de braveza, assim como a mansidão, seu oposto, eram, respectivamente, estados a serem inibidos e cultivados, pois humanos, animais e paisagens possuíam potencial para ambos; algo que era bravo poderia tornar-se manso, e vice-versa, como vimos para o caso mesmo de animais individuais.

As paisagens foram descritas por seus campos selvagens, onde habitavam jacarés, piranhas, onças e, em especial, o perigoso gado bravio, em seus balcedos pantanosos, de forma que as paisagens do campo não eram apenas um palco ou cenário para o evento, mas eram essencialmente constitutivas da caça ao búfalo. Isso porque a selvageria da paisagem fazia a selvageria dos búfalos, assim como o contrário também é verdadeiro. A atividade colocava em movimento as próprias paisagens a partir dos encontros entre humanos e animais, pelo efeito das perseguições dos caçadores aos búfalos através de trilhas e de movimentos realizados considerando o ritmo e o fluxo de outras espécies e as materialidades dos locais.

Os animais eram categorizados enquanto selvagens a partir da performance da caça, quando humanos e animais interagem com as texturas do mato, *balcedos*, áreas pantanosas, a própria materialidade do terreno, os locais de esconderijo ou de exposição, o vento, a chuva e o sol, a presença de outros animais, o latido dos cães, a vegetação e os caminhos utilizados pelos búfalos na sua tentativa de escapar à atenção dos cães e dos caçadores. Neste sentido, segundo Tsing (2019, p. 248), “[p]aisagens, então, são reuniões de modos de ser em formação.”

O objetivo deste trabalho, então, seria não apenas explorar como uma ideia de natureza (selvagem) é culturalmente construída, mas também apresentar como ela ganha substância por meio de sua performance envolvendo estas modalidades de caça ao búfalo. Os caçadores eram ativamente engajados com os animais selvagens e paisagens quando mergulhavam na excitação, nas decepções, e às vezes mesmo no tédio que ela oportuniza.

Desse modo, as relações entre natureza e cultura que emergiam não eram estáticas, mas sempre móveis por conta de uma performance perigosa e excitante que colocava em relação caça e criação, mansidão e selvageria, natureza e cultura, atestando a porosidade de suas fronteiras (DESCOLA, 2003; FANARO, 2020; VANDER VELDEN, 2010, 2016). A natureza poderia se tornar cultura – quando um animal ou uma paisagem selvagem eram amansados e incorporados ao controle e ao convívio humanos. Esses construtos de natureza-cultura giravam em torno da noção de que um domínio era passível de entrar em *devir com* o outro (HARAWAY, 2013) atestando sua constituição relacional feita nos encontros carnais entre espécies. Essa incorporação implicava que o selvagem se transformava em manso e o manso poderia se asselvarar junto às paisagens e aos homens na Ilha do Marajó.

### Os búfalos em movimento entre a caça e a criação

Ao explorarmos os textos literários, buscamos contribuir com o entendimento da caça não indígena, relativamente ainda pouco estudada (MARVIN, 2003; SORDI, 2016; SORDI, MORENO, 2021; SÜSEKIND, 2019; TEIXEIRA, 2019), neste caso, na Amazônia marajoara. Além disso, a caça era compreendida como uma performance que conectava classificações, emoções, técnicas, práticas, paisagens, espécies e modos de vida locais.

Os búfalos mansos estariam relacionados à criação sistemática de animais (VANDER VELDEN, 2010, 2011) que envolvia a manutenção permanente (incluindo o controle de reprodução) de um coletivo de animais de acordo com um feixe de técnicas, práticas e saberes, neste caso, em fazendas. Além disso, as práticas de criação englobavam processos de amansamento a partir da incorporação contínua desses animais e seus subprodutos (tração, transporte, investimento, ocupação territorial, alimentação,

adubação, matérias-primas e outros) por meio do controle e da gestão de seus corpos vivos ou mortos (VANDER VELDEN, 2010). Com isso, era preciso relacionar este sistema às fazendas, para além da delimitação e da afirmação de determinada porção do território como pertencente a alguém, mas como artifício arquitetônico que criava lugares e constituía dispositivos técnicos usados para administrar as populações multiespécies que coexistiam em uma mesma paisagem (STOECKLI PIRES, 2015).

Os búfalos, além de serem criados, foram frequentemente caçados por moradores locais, vaqueiros, fazendeiros, turistas, entre outros – e isso, dada a capacidade desta espécie de se tornar arisca, arredia e, no limite, feral, selvagem e até mesmo natural ou nativa da região. As caçadas eram realizadas frequentemente em fazendas onde caçadores-guias conduziam as excursões venatórias ao acompanharem turistas. O grupo de caçadores-guias era formado geralmente por vaqueiros experientes que conheciam as paisagens locais e o comportamento dos animais selvagens ou asselvajados. Além disso, normalmente se caçava com armas e se levavam laços para laçarem o búfalo após atirarem e perseguirem o animal, bem como para amansar suas crias, e facões para abrirem caminhos na vegetação por vezes pantanosa. Dessa forma, o conhecimento do comportamento animal e do território habitado era de certa forma materializado e codificado em artefatos e técnicas de caça empregados (OLIVEIRA, 2016).

Os embates entre homens e animais foram historicamente descritos como emocionantes e perigosos, por vezes envolvendo a morte de caçadores. De modo geral, nestes contextos, é preciso considerar, além da periculosidade e ferocidade do animal, o ambiente amazônico (GARCIA, 2016, p. 123): “[t]oda caçada gravita em um campo de incerteza que, na falta de visão na floresta densa e úmida, só é garantido segundos antes da morte do animal que, por incrível que possa parecer, encontram inúmeras possibilidades de fuga”.

As relações com o mato e as muitas espécies relacionadas na prática venatória não eram puramente utilitárias, posto que a caça não se resume a se dirigir até uma floresta, matar um búfalo asselvajado, tratar a sua carne para consumo e, de seus corpos, produzir outros artefatos. A relação com o mato e seus viventes era um vetor de relações em que humanos e búfalos se constituíam por meio da caça, performando masculinidades, relações raciais, paisagens, práticas e categorias emergentes, como selvagem e doméstico, nativo e exótico, natural e cultural.

Por se tratar de uma espécie domesticada (e já introduzida como domesticada) e depois feralizada, a caça e a criação não podem ser pensadas separadamente, e sim de modo relacional e contextual. Os búfalos e seu estatuto permaneceram em movimento entre a caça e a criação, produção e predação, asselvajamento e amansamento, exótico e nativo, natureza e

cultura: ao passo em que se predavam os animais, suas crias eram incorporadas à criação sistemática em fazendas. Por fim, através da performance de perseguição aos animais a caça se efetiva criando um engajamento emocional entre todos os seus participantes humanos e animais, uma busca de maneira visceral, intensa e perigosa implicada no universo material-semiótico das fazendas marajoaras.

## Referências

- ACATAUASSÚ, Dita. *Marajó, minha vida*. Belém: Cejup, 1998.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. São Paulo: Global, 2005.
- DESCOLA, Philippe. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London and New York: Routledge, 2003. p. 82-102.
- DOMINGUES, Octavio. O búfalo como animal de fazenda. *Brazilian Journal of Agriculture*, v. 26, n. 1-2, p. 48-51, 1951.
- FANARO, Luisa Amador. The domestic, the wild and its interstices: what can a dog do in Tierra del Fuego. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 17, p. 1-22, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vb/a/T5LKVTFkV BpFxfZLV3Bsp8R/?lang=en>
- FERRÃO, Euzalina da Silva. *Vaqueiros, compadres, criadores de gado e transformações nos campos do Marajó: relações sociais em mudança*. 2016. 236 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.
- FIGUEIREDO, Napoleão. O homem, o cavalo e o gado na ilha do Marajó (Pará). *Revista da Academia Rio Grande de Letras*, Porto Alegre, n. 8, p. 82-92, 1988.
- GARCIA, Uirá. Caça (Verbetes). *Teoria e Cultura*, v. 11, n. 2, p. 123-133, 2016.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minnesota: U of Minnesota Press, 2013.
- HARRIS, Mark. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. New York: Oxford University Press, 2000.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. Belém: CEJUP, 1992.
- LE COINTE, Paul. *O estado do Pará: a terra, a água e o ar: a fauna e a flora, mineraes*. Brasileira, 1945.
- LESSA, Claudio Ribeiro de. *Vocabulário de caça: contendo os termos clássicos portugueses de cinegética geral, os relativos à falcoaria, e os vocábulos e expressões de uso peculiar ao Brasil*. Brasileira, 1944.



- LISBOA, Pedro Luiz. *A terra dos Aruã: uma história ecológica do arquipélago do Marajó*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012.
- MARVIN, Garry. A passionate pursuit: foxhunting as performance. *The Sociological Review*, v. 51, n. 2, p. 46-60, 2003.
- MIRANDA NETO, M. J. de. *Marajó: desafio da Amazônia, aspectos da reação a modelos exógenos de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Record, 1976.
- MIRANDA, Vicente Chermont de. *Glossario paraense: ou, Collecção de vocabulos peculiares á Amazonia e especialmente á ilha do Marajó*. Belém: Livraria Maranhense, 1906.
- MIRANDA, Vicente Chermont de. *Marajó: estudos sobre seu solo, seus animaes e suas plantas*. 1894.
- MIRANDA, Vicente Chermont de. *Os campos de Marajó e a sua flora considerados sob o ponto de vista pastoril*. Éditeur non identifié, 1907.
- NUNES PEREIRA, Manuel. *A ilha de Marajó: estudo econômico-social*. Rio de Janeiro: DNPA - Divisão de Caças; Serviço de Informação Agrícola, 1956.
- OLIVEIRA, Thiago. Interfaces Híbridas: armas e armadilhas de caça e pesca no alto Rio Negro. *ILUMINURAS*, v. 17, n. 42, p. 214-247, 2016.
- QUINAN, Marcos. *Vaqueiro marajoara: encantarias, chulas e ladainhas*. São Paulo: Scortecci Editora, 2016.
- RIBEIRO, Eduardo Magalhães. Vaqueiros, bois e boiadas – trabalho, negócio e cultura na pecuária do nordeste mineiro. *Estudos Sociedade e Agricultura*, v. 19, p. 135-164, 1998.
- RIETH, Flavia; LIMA, Daniel Vaz; BARRETO, Eric. ‘Lida Brabíssima’: a cultura da caça como constituidora da relação entre humanos e animais na pecuária extensiva no pampa brasileiro. *Teoria & Cultura*, v. 11, n. 2, 81-91, 2016.
- SALLES, Vicente. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Brasília/Belém: Ministério da Cultura/Secretaria de Estado da Cultura/Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988.
- SANTIAGO, Alberto Alves. Introdução dos búfalos no Brasil. *Associação Brasileira de Criadores de Búfalos (ABCB)*, p. 1-13, 2010.
- SMITH, Nigel. *Amazon sweet sea: land, life, and water at the river’s mouth*. University of Texas Press, 2002.
- SOARES, Eliane Cristina Lopes. *Família, compadrio e relações de poder no Marajó (séculos XVIII e XIX)*. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2010.
- SOARES, Eliane Cristina Lopes. *Roceiros e “Vaqueiros” na Ilha Grande de Joanes no Período Colonial*. Dissertação (Mestrado) – NAEA-UFPA, 2002.
- SORDI, Caetano. A pelo y pluma: episódios de caza menor na província de Sevilha, Andaluzia, Espanha. *Iluminuras*, v. 17, n. 42, 2016.

SORDI, Caetano; MORENO, Sarah Faria. Caça desportiva e controle de javalis (*Sus scrofa*) em duas regiões do Rio Grande do Sul, Brasil: apontamentos etnográficos. *Revista Andaluza de Antropología*, n. 21, p. 62-81, 2021.

STOECKLI PIRES, Pedro. *Laços brutos: vaqueiros e búfalos no baixo Araguari – Amapá*. 2015. xi, 365, 13 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SÜSSEKIND, Felipe. A história de Gigante: conservação e caça no Pantanal. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, p. 847-869, 2019.

TEIXEIRA, Jorge Luan. *Caçando na Mata Branca: Conhecimento, Movimento e Ética no Sertão Cearense*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

TOCANTINS, Leandro. *Amazônia. Natureza, Homem e Tempo*. Rio de Janeiro: Conquista, 1960.

TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. Como se faz um cachorro caçador entre os Karitiana (Rondônia). *Teoria e Cultura*, v. 11, n. 2, p. 25-35, 2016.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. 2010. 325 p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. Rebanhos em aldeias: investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia). *Espaço Ameríndio*, v. 5, p. 129-158, 2011.

#### Endereços eletrônicos consultados

REÁTEGUI, Heriberto. *Caça ao búfalo*. 2008. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/contoscotidianos/955387>

Acervo Fotográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Acessado em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=415773&view=detalhes>

ROTEIRO AMAZÔNICO – A CAÇA AO BÚFALO, O REI DE MARAJÓ. *Revista O Cruzeiro*. Rio de Janeiro: Edição 50, 30 de setembro de 1950. Disponível em: <https://idd.org.br/reportagens/roteiro-amazonico-caca-ao-bufalo-o-rei-de-marajo/>





## CAPÍTULO 10

# O PROTAGONISMO NÃO HUMANO EM *ALAMEDA*: UMA ABORDAGEM ECOCRÍTICA

Maíssa Pires Ramos Moreira

### Introdução

As interações entre o humano e o não humano (seres animais, vegetais e minerais) constituem-se como uma questão fundadora na história da humanidade. Ecoando na evolução humana e também em seu imaginário, essas interações apresentam-se gravadas nas pinturas rupestres, nos mitos fundadores e nas singularidades de cada cultura. É olhando para o que se convencionou chamar de natureza, seus mistérios e fenômenos, e para os outros, animais e vegetais, que o humano cria suas narrativas cosmogônicas e escatológicas e interpreta o mundo em que vive.

Na Literatura, a dicotomia homem-natureza é tema fundador. Nela, a natureza – e com ela todos os seus elementos – tem sido representada como antagonista do personagem humano, como símbolo do caos (mundo) interior do espírito humano, como metáfora da própria existência e como imitação de si mesma, nos detalhamentos de suas características e subjetividades. Nesse último caso, revelam-se personagens não humanos atuando tanto na construção clássica do paisagismo literário como em papéis de maior importância e complexidade.

A ficcionalização de personagens não humanos que retratam a natureza na literatura é tomada como entrada de um território antes impossível para o humano, conhecido agora, apenas e exclusivamente, pelo caminho qual Fernando Pessoa batizara de fingimento poético. Segundo a pesquisadora Maria Esther Maciel<sup>1</sup> (2011), essas tentativas de recuperação das relações entre homem e natureza, manifestadas no imaginário de escritores das mais variadas escolas literárias, constituem uma das formas que

---

<sup>1</sup> Introdução de *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*, de Maciel (2011), obra que integra a fortuna crítica acerca dos Estudos Animais no Brasil.

eles encontraram para investigar a complexidade que as outridades não humanas revelam para a razão humana. Para Maciel, as criações revelam a intenção de imaginar um saber alternativo sobre o mundo e a própria humanidade (MACIEL, 2011). Ao ver-se puxado para dentro da trama sob a pele de um artrópode, um búfalo ou de uma árvore à beira da poda, o leitor passa a observar as ações das personagens como testemunha e a problematizar o mundo ficcional no qual elas existem, relacionando-o, indiretamente, ao mundo real em que ele vive. E é este o poder da literatura, o qual falou Tzvetan Todorov (2009) na obra *A Literatura em Perigo*:

Ao dar forma a um objeto, um acontecimento ou um caráter, o escritor não faz a imposição de uma tese, mas incita o leitor a formulá-la: em vez de impor, ele propõe, deixando, portanto, seu leitor livre ao mesmo tempo em que o incita a se tornar mais ativo. Lançando mão do uso evocativo das palavras, do recurso às histórias, aos exemplos e aos casos singulares, a obra literária produz um tremor de sentidos, abala nosso aparelho de interpretação simbólica, desperta nossa capacidade de associação e provoca um movimento cujas ondas de choque prosseguem por muito tempo depois do contato inicial (TODOROV, 2009, p. 78).

A literatura cutuca, inquieta, desola, vira o leitor de ponta cabeça, desorganiza seu mundo, o instigando a repensá-lo para, no fim, abandoná-lo. Isso porque seu papel não se condiciona àquela moral no fim das histórias característica das fábulas, cujo objetivo estava em condicionar o leitor a tomar certa decisão/comportamento. O papel da literatura não está em ensinar absolutamente nada. Sua razão de ser está em si mesma, em sua própria arte e estética. Entretanto, no meio do caminho de sua composição, ela atinge o leitor, provocando nele esse movimento de ondas de choque no qual Todorov falara, que o deixarão desperto, inquieto e possivelmente atordoado por certo período de tempo.

O poder da literatura está, então, em sua capacidade de oportunizar confrontos, problematizações e encontros, talvez inimagináveis e até mesmo impossíveis de outras formas, entre o leitor e os *outros* (seres animais, vegetais e minerais), os não-eu, que compartilham da mesma experiência sobre a Terra. Nesse sentido, a poetização do eu não humano propicia uma versão da vida e do real no território não humano da fronteira, criando diferentes efeitos e leituras. O leitor, já acostumado com o tradicional olhar humano, terá agora que resolver os problemas postos por um mundo antes impossível, insondável, irreduzível.

Logo, o estudo focado na perspectiva de uma personagem não humana, que represente uma figura vegetal ou animal, de um texto contemporâneo ou canônico, fomenta um diálogo intertextual do campo literário com as mais diversas áreas do conhecimento – Filosofia, Sociologia, Antropo-

logia, Ecologia, Bioética, Psicologia, Direito –, gerando conseqüentemente novas experiências, discussões e (re)leituras no palco da criação e da crítica literária. Compreendemos todo esse fenômeno como produto dos novos olhares lançados pelo movimento pós-estruturalista e pelo advento dos Estudos Culturais. Estes estudos, ao romperem com as fronteiras postas pelos métodos imanentistas da crítica literária e das demais artes, criaram pontes de discussões com outras áreas do conhecimento, cujo teor tem-se revelado principalmente político, como é o caso dos Estudos Pós-coloniais, da Crítica Feminista, dos Estudos de Gênero, dos Estudos Animais e da Ecocrítica (GARRARD, 2006).

Desde a década de 1960, com a explosão de estudos em defesa da vida não humana, têm se intensificado os estudos voltados para os diálogos fomentados pela relação entre a literatura e outros saberes. Esse movimento revela um novo despertar da crítica que, tendo aprofundado as investigações e refinado os instrumentos, tem percebido as diversas nuances do modo de pensar essas outridades no universo ficcional. São estudos que partem de uma perspectiva crítica do mundo e das relações que criamos com os outros da Terra e cujos resultados têm produzido ações impactantes na sociedade, a saber: a criação de pactos internacionais para a diminuição de poluição, o surgimento de grupos de defesa dos animais, conferências ambientais internacionais (Conferência de Estocolmo, Rio92, Rio+10, COP15, COP23, Rio +20), e a criação do próprio campo de estudo da Ecocrítica, que abrange uma variedade significativa de trabalhos oriundos de diferentes áreas do conhecimento humano.

A Ecocrítica apresenta-se como uma área de estudo em crescimento que contempla a problematização da relação do humano com a Terra e seus demais habitantes em resposta à crise ambiental mundial provocada pela exploração e poluição desmedida do planeta (GARRARD, 2006). Os estudos ecocríticos direcionam-se, em termos gerais, às relações estéticas, sociais, políticas e mercadológicas entre as personagens humanas e aquelas vistas, em algum momento da história, como não humanas, mulheres, negros, grupos indígenas, animais não racionais e seres da natureza (THOMAS, 2010), em obras artísticas e de ficção. Segundo Greg Garrard (2006), professor e presidente da Associação para Estudos de Literatura e Meio Ambiente (ASLE<sup>2</sup>) no Reino Unido, no início a Ecocrítica tratou do estudo da relação entre a literatura e o meio físico, mas com o tempo seu objeto ganhou uma definição mais ampla, tornando-se o estudo da relação entre o humano e o não humano. Os estudos ecocríticos ganharam mais espaço e força dentro das universidades a partir da década de 1970, como sinal do início da tomada de consciência da comunidade científica sobre a crise

---

2 Sigla de *Association for the Study of Literature and the Environment*.

ambiental mundial, e tem se intensificado na atualidade, como resposta à evolução dessa mesma crise. Como resultado, as pesquisas norteadas pela Ecocrítica apresentam análises de aspectos gerais da cultura, são “[...] estudos sobre textos científicos, populares, cinema, televisão, arte, arquitetura e outros artefatos culturais, tais como parques temáticos, zoológicos e centros comerciais [shoppings]” (GARRARD, 2006, p. 16).

Considerando a importância e o valor da literatura na constituição e compreensão do homem como ser social, este trabalho contempla um estudo fronteiriço entre Literatura e Ecocrítica, dado na análise da relação humano-natureza explorada nos contos presentes na coletânea *Alameda* (1963, ano da primeira edição) da poeta manauara Astrid Cabral (1998). Objetivamos, em específico, a análise do protagonismo de suas personagens, que simbolizam seres do mundo vegetal nos contos *Um grão de feijão e sua história*, *Arvoreta*, *árvore*, *arvoreta*, *A praça*, *A cerca*, *O instante da açucena* e *À sombra da papouleira*.

### Sobre a dicotomia humano-natureza e a literatura astridiana

Segundo o professor e poeta João de Jesus Paes Loureiro, na obra *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*, as tensões entre o homem e a natureza cresceram e renovaram-se em uma dinâmica que oscila entre o domínio e a exploração, ora a natureza coloca-se contra o homem, ora o homem a domina (LOUREIRO, 2015, p. 25). Nesse jogo de poderes, a oposição da natureza revela-se principalmente em seus fenômenos naturais, na ameaça de seus animais selvagens, nos surtos de doenças tropicais e nas interferências climáticas. Quanto ao homem, ele mostra seu domínio na exploração, na caça e na devastação dos seres, recursos e matérias da natureza. Assim, percebe-se um distanciamento gradativo do homem em relação ao mundo natural. Na obra *O homem e o mundo natural*, Keith Thomas (2010) afirma que:

Ao traçar uma sólida linha divisória entre o homem e os animais, o principal propósito dos pensadores do início do período moderno era justificar a caça, a domesticação, o hábito de comer carne, a vivissecção (que se tornara prática científica recorrente, em fins do século XVII) e o extermínio sistemático de animais nocivos ou predadores (THOMAS, 2010, p. 55).

Ao fugir dos perigos do mundo selvagem e legitimar sua ação exploradora e destrutiva, as sociedades ocidentais modernas, como analisa Keith Tomas (2010), acabaram criando outros habitats, artificiais, distinguindo-se ainda mais de suas outridades. A evolução científica ajudou a construir e disseminar uma cultura de aversão e assepsia quanto à relação humana com a natureza, na disseminação de uma visão desta como, nas palavras do

autor, um “[...] lar de animais e não de homens” (THOMAS, 2010, p. 276). A construção de grandes centros urbanos, as metrópoles, espaços isolados e artificialmente naturais, são um reflexo desse distanciamento, funcionando como uma espécie de fronteira entre o homem moderno e o mundo natural. Dessa maneira, as revoluções industrial e tecnológica são, ao mesmo tempo, o produto e o motivo da separação entre o homem e o mundo natural.

Em *Amazônia: a terra e o homem*, o historiador Araújo Lima (1937), ao refletir sobre as relações que o homem criou com a natureza amazônica, acaba tecendo uma interpretação globalizante da atitude humana sobre o meio em que vive: “[...] o homem primitivo apropria-se da natureza, instalando-se na caverna; o homem histórico constrói a sua habitação. O primeiro apodera-se da obra da natureza; o segundo faz uma segunda natureza, faz seu ambiente” (LIMA, 1937, p. 43). Inicialmente, num primeiro contato, o homem apropria-se diretamente da natureza, manipulando e extraíndo dela o que lhe convém para a sua própria sobrevivência; depois começa a transformação de fontes naturais em matéria-prima para a exploração econômica. Então, produtos, objetos e quinquilharias são criados para o mundo humano. Eles vão além da necessidade de sobrevivência e apontam para os desejos crescentes de consumir e acumular, característicos das sociedades modernas.

Em *Ecocrítica*, o professor Greg Garrard (2006) dialoga com a perspectiva de Val Plumwood, filósofa e ecofeminista australiana, sobre o afastamento humano do mundo natural. Garrard afirma que o problema visto por Plumwood diz respeito tanto a um distanciamento alienado quanto à negação da dependência do humano em relação à Terra (GARRARD, 2006). Segundo o professor: “Na cultura euro-americana dominante, os seres humanos não são apenas distinguidos da natureza, mas opostos a ela de um modo que os torna radicalmente alienados da natureza e superiores a ela” (GARRARD, 2006, p. 43). Tal relação foi fomentada, principalmente, pelo advento do capitalismo no início da Idade Moderna e perdurou inabalada até o início da contemporaneidade, quando a defesa dos direitos e liberdades propagados pela Revolução Francesa estendeu-se para outros campos além do político e social – servindo, conseqüentemente, como base argumentativa de uma ideologia ambientalista, contrária às funções utilitárias impostas sobre essas outriedades animais e vegetais, que têm ganhado cada vez mais espaço e importância dentro da sociedade pós-moderna.

Por outro lado, ainda há muitas sociedades que mantêm estreitas relações com o mundo natural, como é o caso das várias comunidades indígenas da Amazônia, das comunidades ribeirinhas e dos povoados mais afastados dos grandes centros urbanos. Sobre esse assunto, o antropólogo Eduardo Viveiros (2017) discute-o no influente ensaio *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. Nele, além de refletir sobre as cosmovi-

sões indígenas coletadas e analisadas pela etnografia amazônica, Viveiros problematiza a continuidade e o estreitamento das relações do humano com o mundo natural. O antropólogo afirma que, nas perspectivas indígenas, os animais são gente, ou seja: eles se veem, veem a si mesmos, como pessoas. E mais, a forma manifesta de cada espécie, seu corpo, seria apenas um tipo de roupa que esconderia a sua forma interna sempre humana (VIVEIROS, 2017, p. 304). Assim, a maneira com a qual essas comunidades veem a natureza e, por conseguinte, o outro, além de determinar como elas se relacionarão com aqueles, também determinará a sua própria identidade enquanto grupo social, ou seja, a forma como essas comunidades constroem seus valores, modos de vidas e formas de se relacionar entre si.

O antropólogo José Carlos Rodrigues (2006), ao fazer uma discussão da apropriação cultural da morte na obra *Tabu da Morte*, revela-nos o quanto o olhar para o outro, o não-eu, e também para a natureza, é decisivo na construção cultural de uma comunidade. Ao apontar as diferenças e semelhanças das apropriações que cada cultura faz sobre a morte – comportamentos funerários e ritos –, o antropólogo revela as diferentes cosmovisões que certas culturas possuem acerca de um mesmo acontecimento. Nesse sentido, compreende-se que é a partir de interpretações próprias de mundo que cada agrupamento social se estrutura, distinguindo-se. E a diferença de uma cultura para outra residirá, afinal, na interpretação do olhar sobre si e sobre a natureza.

Grosso modo, a regra é que quanto mais perto da metrópole mais longe o indivíduo estará do mundo natural, e quanto mais distante do habitat artificial urbano mais estreitos serão os laços com o mundo natural. Na metade do século XIX, Henry Thoreau testou na prática essa regra, ao distanciar-se da cidade e passar dois anos vivendo em uma casa que construiu em um bosque perto do lago Walden em Concord, Massachusetts, Estados Unidos. Passados os dois anos, Thoreau retorna para a vida na cidade e publica, em 1854, os relatos de sua experiência na obra, *Walden ou a vida nos bosques* (THOREAU, 1984). O livro tornou-se mais tarde um dos textos fundadores do movimento ambientalista, juntamente com *Primavera Silenciosa*, da bióloga marinha Rachel Carson (1962).

A premiada escritora manauara Astrid Cabral<sup>3</sup>, também aborda essa dicotomia homem-natureza, mas agora no campo literário. Sua obra *Ala-*

---

3 Astrid Cabral Félix de Sousa é poeta, contista, tradutora e professora. Nasceu em 25 de setembro de 1936 na cidade de Manaus-AM. Situada em um espaço fronteiriço entre a terceira fase do modernismo e a literatura contemporânea brasileira, sua escritura é marcada por temas como o feminino, a fragmentação da memória, os conflitos entre o humano e a natureza e sobre a vulnerabilidade da condição humana. A autora, tida como um nome importante dentro da literatura amazonense, acumula premiações como: *Prêmio Olavo Bilac*, da Academia Brasileira de Letras (1987), com a obra *Lição de Alice*; *Prêmio Nacional de Poesia Helena Kolody* (1998), da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná, com a obra *Intramuros*, *Prêmio Nacional de Poesia* (2004), da Academia Brasileira de Letras, com a obra *Rasos d'água*. E entre suas principais obras estão: *Alameda* (1963), *Lição de Alice* (1986), *Visgo de Terra* (1986), *Rês desgarrada* (1994), *Rasos d'água* (2003), *Jaula* (2006), *Ante sala* (2007), *Intramuros* (2011), *Íntima Fuligem* (2017).

*meda*, publicada em 1963, ficcionaliza a conflituosa relação entre o homem e o mundo natural através do protagonismo de personagens vegetais que partilham da existência com as personagens humanas.

Explorando o feminino, as memórias de infância, os conflitos entre o humano e o meio natural, entre o homem e sua condição enquanto ser e animal, a escritura de *Alameda* apresenta-se marcada pelo o que o professor e pesquisador João de Jesus Paes Loureiro (2015) chamou de poética do imaginário amazônico. Segundo Loureiro, essa poética é definida como o “[...] conjunto de relações culturais com o mundo, reguladas pelo poético que emana do devaneio do imaginário em liberdade e cuja mediação é feita por meio das simbolizações estéticas configuradas na mitologia, na arte, na visualidade amazônicas” (LOUREIRO, 2015, p. 99). Mas, pode-se definir toda a literatura astridiana como uma literatura amazônica?

Segundo a pesquisadora Eliana Lourenço Reis (2011), para ser concebido como literatura amazônica, afora os aspectos basilares do texto literário, a narrativa deve possuir duas características fundamentais: a primeira diz respeito à presença da experiência amazônica nos textos, certa relação que o escritor teve, mantém ou ficcionaliza com a região; já a segunda refere-se ao ponto de partida da escrita desses textos, ou seja, a Amazônia como lugar de enunciação (REIS, 2011). Nos textos de Astrid Cabral, confluem ambas as características. A constância da memória, presente nas recordações de Manaus da sua infância, com a atmosfera densamente nostálgica que permeia quase a totalidade de sua obra, refere-se àquela experiência amazônica. Já a Amazônia como fonte de enunciação é manifesta tanto pelo forte teor telúrico explorado no uso recorrente de imagens/símbolos da natureza (plantas, árvores, flores, bichos, terra, água, presentes em toda a sua escritura), quanto nas releituras de simbologias e mitos locais, a exemplo dos poemas “O boto no corpo”, “Encontro no jardim” e “Boiúna”, pertencentes à antologia poética *Jaula* (2006).

No depoimento que deu ao receber o Prêmio Nacional Troféu “A enxada” da UBEGO, em 1981, no Rio de Janeiro, Astrid Cabral comentou sobre tais influências em sua literatura: “[...] me marcaram a paisagem geográfica e a social do Amazonas da minha infância e adolescência: uma terra que aliava a sofisticação herdada do apogeu da borracha à força primitiva da natureza” (CABRAL, 2015, p. 336). O traço memorialístico recorrente em seus textos revela a profundidade das raízes amazônicas. Apesar de, tendo saído jovem de Manaus e morado fora do País por um longo período, as lembranças da infância naquela cidade e a forte presença do imaginário poético amazônico ainda deixam rastros em sua escritura. Nela, segundo a pesquisadora Lucinéia dos Santos (2009), além de utilizar símbolos e imagens da natureza para referenciar o relacionamento homem-natureza, a poeta também metaforiza as adversidades da vida e seus estágios (SANTOS, 2009, p. 6).



Segundo o professor e pesquisador Allison Leão, especialista em literatura amazonense, *Alameda*, de Cabral (1963), apresenta-se como uma quebra na representação da natureza dentro da ficção amazonense (LEÃO, 2008), que figurava apenas no clássico plano de paisagismo literário. Nas palavras do pesquisador:

[...] Astrid Cabral, ao mesmo tempo em que se aproveita fartamente de seres do mundo natural – do reino vegetal, especificamente – como personagens de seus contos, afastando-se entretanto dos modelos romantizados de simples projeção de humanidade na natureza, procura superar as noções pejorativas a respeito da relação entre o humano e o mundo natural no contexto amazônico, remanescentes de um longo processo histórico (LEÃO, 2008, p. 101).

*Alameda* inaugura, então, uma nova forma de enxergar e usar as imagens e os símbolos do mundo natural na literatura amazonense. Os 20 contos que compõem a obra não apenas dão visibilidade às vidas de personagens do mundo natural, eles as tornam pontos centrais nas narrativas ao transformá-las em personagens protagonistas. Árvores, planta de vasinho, grão de feijão, cerca, alga marinha, flores, sementes de laranja e a própria terra são as personagens protagonistas escolhidas por Astrid Cabral para compor o universo de *Alameda*.

A princípio, o leitor menos atento pensará estar diante de fábulas, pelas características típicas de suas personagens – seres não humanos, que falam pensam e agem como humanos. Entretanto, essa é uma leitura superficial, rápida. O leitor então descobrirá, após mergulhar mais a fundo na leitura, que essas personagens são na verdade completamente diferentes das personagens humanas. E que seus discursos, outrora aparentemente simples, apontam para camadas mais complexas de suas tramas, atingindo temas importantes como o utilitarismo, a relação de exploração do humano com os seres da natureza, as subjetividades da vida vegetal, e a própria questão da existência humana.

O leitor encontrar-se-á, então, em um mundo híbrido. Ora vegetal, ora humano, em que, nas palavras de Paulo Graça, ele “[...] imerge e emerge, ingressa e regressa desse mundo que é e não é o nosso” (GRAÇA, 1998, p. 14). Pois, embora personagens humanas e não humanas compartilhem o mesmo mundo nas narrativas de *Alameda*, estão em níveis diferentes de existência. As personagens humanas estão na primeira camada deste universo criado, que diz respeito às relações superficiais com os outros seres e à instrumentalização da terra. Alheios à vida, inteligência e sensibilidade das personagens vegetais, as personagens humanas são vistas pelas protagonistas como seres egoístas e de difícil compreensão, presos em um ir e

vir ininteligível. Quanto às personagens vegetais, apesar de, num primeiro momento aproximarem-se, pelo recurso antropomórfico, da figura humana, elas distinguem-se pelo aspecto da alteridade e participam da segunda camada deste universo, em um lugar de impossível acesso. Possível, entretanto, a nós leitores apenas pelo caminho da literatura.

A construção desse espaço híbrido se inicia na escolha do nome da obra: *Alameda*<sup>4</sup> é um substantivo comum feminino que pode significar caminho ou avenida ladeada de árvores, ou um jardim. Assim, o espaço exterior dos contos astridianos corresponde ao mundo real e natural, com a presença de personagens humanas, fatos/coisas do cotidiano humano e um paisagismo natural conhecido. Esse espaço exterior no qual chamamos de espaço-jardim. Nele encontramos as personagens protagonistas morando em quintais, praças, jardins, janelas, floriculturas, vasos, espaços físicos e delimitados em meio ao mundo urbano. No conto “Arvoreta, árvore, arvoreta”, a personagem protagonista, que conhecemos apenas como árvore, reside em “[...] um cantinho no meio de uma calçada ao redor de uma praça [...], fincada no retalho de terra livre” (CABRAL, 1998, p. 34). Já a narrativa do conto “A praça”, cuja personagem protagonista é a própria terra, flui apresentando a evolução do seu espaço-jardim ao longo do tempo até a protagonista ter construída em sua superfície uma praça:

Antes, bem antes, era pasto de cabras errantes que por ali chegavam tangidas por ventos desconhecidos. O chão era desigual e habitado por matos indisciplinados brotando matreiros pela terra disponível [...]. Mas tempo veio em que os olhos de um prefeito por ali demoraram com interesse [...]. Como tudo se deu há tanto tempo e a verdade se desgasta volátil, nada se sabe senão que uma praça nasceu (CABRAL, 1998, p. 39).

Em “Um grão de feijão e sua história”, conto que apresenta um grão de feijão como protagonista, o espaço-jardim é o vasto quintal, extensão da casa dos humanos. Depois de salvar-se da panela de pressão, ao ser lançado pela janela junto com uns feijões brocados, o pequeno grão admira-se e começa a exploração pelo espaço, sonhando com o seu futuro no aparente novo lar:

[...] Em seguida, num esforço em que se empenhava todo pôs-se a olhar pelo quintal. Estava quase à porta da cozinha, o que o deixou assustado e medroso [...]. Então pôde ver de ânimo repousado, a goiabeira coroada de florinhas e os troncos de outras árvores muito altas de que não via a copa. Por que cresciam tanto? [...]. Divertia-se descobrindo o quintal. Tanto tempo confinara-se a sacas escuras que perdera a naturalidade de

4 *Alameda* in Dicionário Priberam. Disponível em: <https://www.priberam.pt/dlpo/alameda>. Acesso: 3 fev. 2018.

ver-se ao ar livre. Palavra que até ia me esquecendo do dia. Tão morninho e limpo [...]. Embevecido quedava-se a olhar, a olhar. Enchia-se de ternura pelas flores da goiabeira. Antes que as goiabas apontassem já seria pezinho crescido, armazenando outros grãos [...] (CABRAL, 1998, p. 99-101).

A construção desses espaços exteriores que aludem ao mundo racional dos humanos dá-se pela composição de um plano humanamente conhecido, contribuindo para criar certo realismo nos contos que causará no leitor o efeito de aproximação com o universo ficcionalizado. Seja a casa com um quintal ladeado de árvores, a cerca desgastada pela chuva e pelo sol, ou a plantinha qualquer posta num vaso na beira da janela, tudo faz parte de um jogo de imagens, que compõem espaços ordinários presentes na nossa realidade.

Entretanto, as narrativas não se limitam apenas a esse espaço exterior. Há um outro, o universo abstrato e poético no qual as tramas continuam a se desenvolver. Trata-se do espaço ou mundo interior (psicológico) das personagens não humanas, o que chamamos de espaço-psíquico-telúrico. Ele é dado a conhecer pelos sentimentos dessas personagens, e remete diretamente à ligação íntima que elas possuem com a natureza e com a sua própria existência. Analisaremos a construção desse espaço a seguir.

### Espaço-psíquico-telúrico: relações telúricas e memória compartilhada

Como vimos anteriormente, o espaço dos contos de *Alameda* constitui-se numa forma híbrida entre o espaço-jardim e o espaço-psíquico-telúrico. Por seu turno, o tempo arquiteta-se naquele jogo cambiante realizado pelos recursos das analepses e prolepses utilizados pelas personagens, sendo, respectivamente, evocações do passado e projeções para o futuro (GENETTE, 2017). Logo, o tempo na narrativa é movimentado pelos sentimentos das personagens, sendo construído através da recuperação memorialista do passado, na perspectiva da situação atual e nas projeções para o futuro das personagens.

Nesse sentido, o espaço-psíquico-telúrico constitui-se no compartilhamento de sentimentos, devaneios, lembranças e desejos das protagonistas de *Alameda*. Nele encontramos uma ambiência mítica envolvendo a existência das personagens não humanas que se faz presente especialmente por meio da relação telúrica<sup>5</sup> destas com a natureza e através da alteridade<sup>6</sup> expressa de suas personagens. Como o crítico e poeta Antônio Paulo

---

5 Palavra derivada do latim *tellure* que significa terra. *Telúrico* in Dicionário infopédia da Língua Portuguesa. Porto: Porto Editora, 2003-2019. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/telúrico>. Acesso em: 30 jun. 2019.

6 Refere-se àquilo que diferencia totalmente as personagens não humanas das personagens humanas.

Graça mesmo destaca: [...] há uma *situação* essencial a esses personagens que, não raro, os torna irredutíveis ao humano. Então a identificação, embora absolutamente necessária se estabelece sobre bases instáveis” (GRAÇA, 1998, p. 14). Graça está se referindo às “especificidades da vida vegetal” (GRAÇA, 1998, p. 14) dessas personagens, que se manifestam por meio da inteligência, memória e singularidade enquanto espécies não humanas. Trata-se da presença de uma latente alteridade, indicativo da inteligência e especificidade vegetal. O conceito geral de alteridade aponta-a como o caráter ou estado do que é diferente, distinto, que é outro; é sinônimo do termo *outridade*. As personagens não humanas que habitam os contos de *Alameda* encenam essa alteridade radical ao manifestarem sensibilidade, sabedoria e memória.

Observemos, a seguir, o trecho do conto *Um grão de feijão e sua história*:

Enquanto se deitava ao sol, recuperando um passado interrompido – a colheita privara-o de luz, céu, chuva e chão – calmamente se dilatava, tufando ao bem-estar de quem se reencontra após descaminhos. Na terra, sim, estava a vida. Agora, reintegrava-se. *Reestabelecia o elo temporariamente perdido, devolvendo à terra o embrião da estirpe*. Cismava. A sua vida, se preservada, era toda uma descendência pela frente. Zelava por esta como se fosse dado alcançá-la em realidade, acometido de amor pelo futuro (CABRAL, 1998, p. 100, grifo nosso).

No trecho acima o leitor pode observar os sentimentos de prazer, expectativa e carinho por meio dos quais o grão de feijão imagina seu futuro e antevê sua descendência. Depois de fugir de uma morte na panela de pressão, ele finalmente poderia viver livre sob o sol no imenso quintal. Até o momento, a figuração da personagem não humana se confunde com a humana, afinal ambos possuem sonhos, medos e desejos. Entretanto, a fronteira entre esses dois personagens surge, pois abre-se na sequência o terreno da relação telúrica do grão com a Terra, revelada na existência de uma memória compartilhada desta com o grão:

[...] Às vezes analisava o poder que tinha de prever coisas e fatos. *Era como se sua vida fosse repetição e nunca morresse* mas se encarnasse em tempos sucessivos, carregando consigo a experiência da espécie. *Dentro de si, sentia, havia algo que varava o tempo atravessando intacto as contingências da morte – o que lhe segredava o jeito de ser do mundo*, suas emboscadas e gozos (CABRAL, 1998, p. 102-103, grifos nossos).

Esse fragmento expõe que a memória compartilhada entre as espécies é a própria experiência da espécie que o grão carrega consigo. Essa memória, que atravessa os tempos e a morte, é o que ensina a espécie os caminhos que deve seguir. Ela é a sabedoria profunda e antiga, adquirida

por vários outros grãos que: “[...] *lhe segredava o jeito de ser do mundo* [...]” (CABRAL, 1998, p. 103, grifo nosso).

No conto “A praça” a alteridade revela-se na memória comum que a personagem terra-praça possui com as outras espécies que abriga. Sabedora dos engendramentos, mecanismos, continuidades e limites da vida vegetal, a personagem protagonista revela uma sabedoria que parece transgredir as fronteiras do conhecimento das personagens humanas: “[...] e a terra cochicha histórias velhíssimas de quando outras raízes nela se entranhavam, enquanto se desdobra em nutrir as que hoje dela irrompem seus assomos de verdura” (CABRAL, 1998, p. 42, grifo nosso). A alteridade também revela a sabedoria mística da personagem, o conhecimento que a terra possui sobre os ciclos da vida, em específico no trecho: “[...] de tais e outras recordações enriquecia-se a terra, *cemitério* e *viveiro* de sementes” (CABRAL, 1998, p. 103, grifo nosso), no qual a palavra *cemitério* remete ao processo da morte e a palavra *viveiro* ao processo de perpetuação das espécies, expondo esse segundo plano da ação. Então, a alteridade também diz respeito a um limite, um espaço não humano acessível apenas às personagens vegetais. No trecho acima, o aspecto telúrico é criado com o uso de expressões como: “raízes nela se *entranhavam*” (CABRAL, 1998, p. 42, grifo nosso), “se desdobra em *nutrir*” (CABRAL, 1998, p. 42, grifo nosso), “assomos [indícios] *de verdura*” (CABRAL, 1998, p. 42, grifo nosso), nas quais os verbos *entranhavam*, *nutrir* e o complemento nominal de *verdura*, aludem a uma relação direta com a terra, seus elementos e aos ciclos da natureza.

Essa sabedoria também aponta para o entendimento de que a personagem pertencente a uma realidade independente da existência humana, como pode-se observar no fragmento a seguir: “[...] Descaso, desprezo, nada lhes alterava o destino da espécie, os maus tratos lhes afloravam apenas a forma que tinham hoje, sem atingir a de sempre” (CABRAL, 1998, p. 45). Afastando-se do aspecto humanizador, a narrativa apresenta uma alteridade mais radical da personagem. A sua sabedoria é irredutível. A este respeito, Graça (1998) reflete que esses traços humanos na contística de Astrid Cabral, ao mesmo tempo em que chamam a atenção para esse algo que nelas não se aproxima ou seduz pelo humano, também, mantêm-se na alteridade de quem goza de outra linguagem, outro tato, outro mundo:

O objetivo seria descobrir o humano no vegetal. Os minúsculos dramas dos seres que habitam as margens da alameda (símbolo quase metafísico, a que nos referimos, em seguida) se tornariam, assim, dramas fundamentais dos homens. Mas como já observamos, há uma situação essencial a esses personagens que, não raro, os torna irredutíveis ao humano (GRAÇA, 1998, p. 14).

Esse aspecto irredutível que Graça menciona é construído nessas personagens através da inteligência manifesta e da memória que compartilham com a terra. No que tange à tese da construção das personagens astridianas pela memória, dialogamos com a abordagem elaborada pelo antropólogo Joël Candau (2018) em *Memória e identidade*. Candau apresenta um estudo sobre a memória dentro de uma perspectiva antropológica pautada no indivíduo, concebida como “uma manifestação que cria sua identidade” (2018, p. 59), sua personalidade. Nas palavras do autor:

Sem memória o sujeito se esvazia, vive unicamente o momento presente, perde suas capacidades conceituais e cognitivas. Sua identidade desaparece. Não produz mais do que um sucedâneo de pensamento, um pensamento sem duração, sem a lembrança de sua gênese que é a condição necessária para a consciência e o conhecimento de si (CANDAU, 2018, p. 60).

Ou seja, é exclusivamente através da memória, esse acúmulo ininterrupto de experiências, que o indivíduo capta e compreende continuamente o mundo, estruturando-o e colocando-o em ordem (tanto no espaço como no tempo), conferindo-lhe sentido (CANDAU, 2018, p. 61). Segundo o autor (2018), a memória constitui-se em três direções diferentes: uma memória do passado, criada por avaliações, lamentos e recordações; uma memória da ação, dada num tempo presente sempre evanescente; e uma memória de espera, criada por projetos, resoluções, promessas e engajamentos em direção ao futuro (CANDAU, 2018, p. 60). Em *Alameda* encontramos a presença tanto da memória do passado, manifesta nas lembranças dessas personagens, quanto a memória do futuro, reveladora de seus sentimentos e desejos. Quanto a memória de ação do tempo presente, ela é rarefeita, pois as narrativas de *Alameda* são quase inteiramente construídas naquele jogo anacrônico entre prolepses e analepses.

Por todos os cantos nos contos astridianos declara-se a existência de uma memória compartilhada da terra com as suas espécies, ecoando ao longo das narrativas quase como um manifesto que declara as subjetividades da vida vegetal.

E a terra cochicha histórias velhíssimas de quando outras raízes nela se entranhavam, enquanto se desdobra em nutrir as que hoje dela irrompem seus assomos de verdura. Daí a configuração de atenciosos ouvintes que assumem muitas das hastes, inclinadas para o chão [...]. De tais e outras recordações enriquecia-se a terra, cemitério e viveiro de sementes. Tantas faces tivera pelos tempos, que não se estranhava sob a figura de uma praça urbana (CABRAL, 1998, p. 42).

A *Declaração internacional dos Direitos à memória da Terra*, criada em 1991, no Primeiro Simpósio Internacional sobre a Proteção do Patrimônio Geológico, na França, anuncia o caráter único da Terra, reconhece sua memória e convoca o ser humano à sua proteção. Em um dos seus artigos, ela declara:

A nossa história e a história da Terra estão intimamente ligadas. A sua origem é a nossa origem [...]. Assim como uma árvore guarda a memória do seu crescimento e da sua vida no seu tronco, também a Terra conserva a sua memória do passado, registrada em profundidade ou à superfície, nas rochas, nos fósseis e nas paisagens, registro esse que pode ser lido e traduzido (FRANÇA, 1991, grifo nosso).

A declaração assinada pelos geólogos dialoga com a declaração da personagem cerca, a ex-árvore, no conto *A cerca* (CABRAL, 1998, p. 57). Seja na ficção ou no mundo real, a declaração é a mesma. De semelhante forma a espécie humana, que passa a sabedoria acumulada e o aperfeiçoamento da espécie através dos genes e da educação às próximas gerações, a terra tem memória e passa essa experiência das espécies de geração em geração, gravando-as de espécies em espécies.

No que tange às especificidades das personagens protagonistas como seres femininos, a maior preocupação e o objetivo central de suas existências residem na perpetuação da espécie. Todo o olhar e ação narrativa dos contos de *Alameda* são projeções das personagens para um futuro em que irão florir, frutificar, germinar. No conto “Destino”, a mágoa da personagem protagonista, uma plantinha que reside em um vaso de barro em um canto de janela, era uma só: ela é infértil. Era consciente de sua situação e lamentava-se: “[...] sabia vã a sua esperança de flor. A primavera enfeitando os canteiros e alamedas do parque esquecera-a” (CABRAL, 1998, p. 27). Assim como a pitombeira, protagonista do conto “Pitombeira macho”, e a ex-árvore, protagonista do conto *A cerca*. No entanto, o caso da cerca difere das personagens dos dois primeiros contos porque ela é uma ex-árvore, ou seja: já fora fértil, diferentemente da plantinha e da pitombeira macho que nasceram condicionadas à infertilidade. Assim a cerca lembra do seu passado e chora ante a realidade do seu presente:

Recuava nos dias até seu passado de árvore. Pelos seus cálculos não era assim tão longínquo como as vezes sentia, pois árvores de seu tempo ainda verdejavam e se expandiam em frutos. Enrriestecia matutando a sua sorte: dizendo-se: antes fosse cama, antes fosse mesa ou banco a sua volta [...]. E agora doía-lhe a ressurreição impossível [...]. Não passava de um cadáver, camuflado, reconhecia. No íntimo, a mesmíssima árvore de outrora, mas a vida, pura ilusão (CABRAL, 1998, p. 56-57).

Em *A cerca* o aspecto da memória compartilhada também é presente, como afirma a própria personagem: “A terra tem memória – a voz de todos [...]” (CABRAL, 1998, p. 57). Nele, além de lamentar sua atual e irremediável condição de cerca, a protagonista também reflete sobre os alcances da terra, revelando aquela sabedoria profunda característica dessas personagens: “A vida não se transmitia por contatos de superfície. Exigia afinidades e um circuito profundo que era o próprio sopro de Deus animando cada ausência” (CABRAL, 1998, p. 57).

Em “O instante da açucena”, conto que narra a história de uma açucena que vive livre em um jardim num meio urbano e que está demasiadamente ansiosa para ser fecundada, a memória compartilhada entre as espécies é assim expressa:

Que o girassol não respondeu, mal se deu conta, pois naquela hora que não sabia qual era, Donzel Libélula se aproximava com asas de tarlatana e jaleco de veludo bonina. Olhos de jabuticaba mirim. Era belo e fazia-lhe a corte [...]. Oh, como é leve, como pisa macio. Bem posso abrigá-lo indefinidamente. *Pelo que a terra me ensinou, no tempo que estagiava na semente, estou certa de que o desenho das suas asas é igual ao favo das abelhas* (CABRAL, 1998, p. 139, grifo nosso).

No trecho essa memória revela-se no reconhecimento que a protagonista faz do seu inseto polinizador, o Donzel Libélula, através de uma ambiência criada com um leve tom erótico, por meio de uma sabedoria que a terra lhe passou quando ela ainda era apenas uma semente. A impaciência da açucena em conseguir ser fecundada reside na preocupação da personagem em morrer sem conseguir perpetuar a sua espécie. Para as personagens vegetais de Astrid Cabral a morte assume dois sentidos: a morte real, como fim da matéria, e a morte como não perpetuação da espécie. Segundo Paulo Graça, “[...] na maioria dos outros casos, a morte se abate inelutavelmente. Ao contrário dos seres humanos, entretanto, esses personagens não se atormentam propriamente com a morte, mas com a impossibilidade de reprodução, em outra palavra, perpetuação” (GRAÇA, 1998, p. 13). Essa morte da matéria não assusta as nossas personagens, pois é um tipo de morte, segundo o antropólogo José Carlos Rodrigues (2006, p. 39), em *O tabu da morte*, que é concebida apenas como uma transformação. Eis o motivo da real preocupação da personagem açucena:

Talvez me acabe para sempre, intacta sem o amanhã de remota descendência. É possível, porém, que o ente alado chegue para levar-me ao amor. *É o que peço. Pouco importa que em consequência a velhice se antecipe*. Nem por isso as orquídeas são mais infelizes. Nasci para o amor, fugaz que seja (CABRAL, 1998, p. 138, grifo nosso).



“Nasci para o amor, fugaz que seja” (CABRAL, 1998, p. 138): a maior preocupação da jovem açucena não é ter uma vida longa, mas continuar sua existência em outras açucenas, ou seja, gerar uma descendência. É o que a personagem afirma após ser fecundada ao final do conto: “[...] sua presença traz-me plenitude. Incorpora-se ao pequeno óvulo *que piedoso me acena com o amanhã em outra primavera*. Vou sorrir. O momento é completo e me pertence. Nele sou.” (CABRAL, 1998, p. 139, grifo nosso). Açucena consegue realizar seu desejo, e ser fecundada. Por outro lado, como o leitor observará ao longo da leitura dos contos, o seu final é uma exceção em toda a tragicidade que envolve as tramas de *Alameda*.

Se focarmos nesses aspectos, seja na presença constante da morte, real ou simbólica (a não perpetuação da espécie), pode-se dizer que *Alameda* é um livro trágico. Uma vez que quase todos os personagens de seus contos possuem finais infelizes, como diria Nietzsche, “[...] ao redor dos heróis tudo se torna tragédia” (NIETZSCHE, 2001, p. 90). Mas, apesar desse fato, os contos não se reduzem apenas ao aspecto trágico comum de seus fins. Há outro ponto importante para analisarmos, a postura crítica de suas protagonistas em relação às ações humanas.

### Postura crítica e defesa vegetal: uma leitura ecocrítica

Vários aspectos da obra *Alameda* apontam para um possível diálogo com o campo da Ecocrítica, mas nenhum soa mais promissor que a postura crítica das personagens astridianas contra às ações utilitárias, contraditórias e destrutivas das personagens humanas. Tal posicionamento, além de ser um indicativo da inteligência e consciência de suas personagens vegetais, atribui certo tom político à literatura da escritora amazonense.

Revelando memórias, opiniões, desejos e críticas, numa ousada defesa das subjetividades do ser vegetal, o conto *A praça* revela-se como um dos mais incisivos entre os contos de *Alameda*, sendo o principal responsável por tal efeito a escolha de sua personagem protagonista, a terra. Observemos o parágrafo inicial do conto que introduz a protagonista:

Antes, bem antes, era pasto de cabras errantes que por ali chagavam tangidas por ventos desconhecidos. O chão era desigual e habitado por matos indisciplinados brotando matreiros pela terra disponível. *Então os homens olhavam o trecho agreste com superioridade e indiferença*. Era como se dissessem: “Ali é morada de animais, que se deleitem entre eles”. E assim olhavam sem vê-lo, a natureza excessivamente modesta para exibir suas galas [...]. Contam uns que [o prefeito] como possuísse terrenos ao redor, achou construir uma praça o meio mais eficiente de valorizá-los. Outros se opõem a essa versão, lembrando que outrora os governantes da cidade eram indiscriminadamente

donos dos terrenos que quisessem e não se podia dizer que terra nenhuma valesse comercialmente mais que outra. Como tudo se passou há tanto tempo e a verdade se desgasta volátil, nada sabe-se ao certo senão que uma praça nasceu (CABRAL, 1998, p. 39, grifo nosso).

Nesse trecho, percebe-se um tom crítico acerca das decisões arbitrárias dos personagens humanos. O primeiro ponto a se analisar é a figura do prefeito, um personagem plano e típico, uma vez que tudo o que sabemos dele provém de uma única informação: o fato de ser um prefeito. A profissão do personagem apresenta ao leitor o necessário que ele precisa saber ou esperar dessa personagem, uma breve apresentação da personalidade, ações e até mesmo caráter do personagem. Por esse motivo não soa estranho à narrativa a possibilidade deste personagem ter construído uma praça, possivelmente com dinheiro público, para valorizar seus próprios terrenos. À figura do prefeito somam-se os governantes, outros personagens típicos do mesmo grupo. Sobre estes o narrador afirma: “[...] eram indiscriminadamente donos dos terrenos que quisessem” (CABRAL, 1998, p. 39), e essa informação dialoga com as classificações atribuídas ao tipo político, que são corriqueiramente caracterizados na literatura como personagens corruptos, desonestos, interesseiros e bajuladores.

A incorporação e o tratamento dado às personagens humanas no início do conto são indícios do teor mais crítico da narrativa. Que se acentuará no decorrer da história, como pode ser observado no trecho seguinte:

Às vezes ficava a escutar a conversa dos homens que atravessavam a praça ou se demoravam nos bancos. Era constante a reclamação de todos contra a sujeira da cidade, o lixo que não se recolhia, sarjetas e esgotos entupidos. De que modo perdoar tal contradição? (CABRAL, 1998, p. 43).

Neste excerto, a personagem terra-praça revela sua consciência acerca dos discursos dos personagens humanos. Ela critica o comportamento destes, a contradição entre aquilo que eles pregam, um discurso do politicamente correto sobre limpeza e higiene urbana, com o que acabam fazendo, a poluição do meio em que vivem. Em outro trecho, presencia-se mais um desabafo da personagem sobre a ação humana de subjugação de todos os outros seres à condição de objetos, servos; e também uma defesa das espécies vegetais, que, segundo a terra, tinham sua razão de ser em si mesmas:

Era portanto certo que as plantas existiam para auto-satisfações, donas de si mesmas e tão livres dentro do repouso como ar que as oxigenava. *O que havia era abuso, exorbitância do espírito dominador dos homens.* A condição de súditas era imposição que vinha de fora, que mal lhes adería. Na verdade, não viviam para

madeira, óleo, chá, perfumes e apêndices de jarros. Os próprios frutos tinham razão de ser além da fome e das bocas. Os homens tinham engendrado armadilhas utilitárias e reduzido todos os seres a servos [...], de ninharias os *prefeitos erigiam glórias pessoais*, destruíam o que encontravam para batizar com seus nomes a face recente (CABRAL, 1998, p. 45-46, grifo nosso).

O discurso crítico da protagonista ressoa a fala de todas as outras personagens astridianas ante as ações humanas em *Alameda*. Tal posicionamento só é possível pelo viés da humanização da personagem terra-praça realizada por meio da antropomorfização da personagem, recurso presente em todos os outros contos de *Alameda*. A antropomorfização é uma figura de linguagem que se classifica pela atribuição de características, sentimentos e ações próprias de humanos em seres não humanos, sendo muito utilizada na literatura para estabelecer relações entre seres de naturezas diferentes e explorar as possibilidades de subjetividades não humanas. No conto “A praça”, ela destaca-se na construção sintática, dada na presença de verbos e adjetivos que atribuem ações ou características tidas como humanas, a exemplo: “[...] a terra *cochicha* histórias velhíssimas” (CABRAL, 1998, p. 42, grifo nosso); “[...] *se sentia* indefesa, vítima” (CABRAL, 1998, p. 43, grifo nosso); “[...] às vezes *ficava a escutar* a conversa dos homens” (CABRAL, 1998, p. 43, grifo nosso); “[...] *ouvia aflita* o tráfego coalhado à sua volta” (CABRAL, 1998, p. 46, grifo nosso). E também nos sentimentos da personagem. Nesse sentido, o ápice da narrativa da terra-praça apresenta-se justamente através de um sentimento humano, quando a protagonista se revolta e pensa em vingar-se da raça humana valendo-se de sua influência sobre todas as demais espécies:

De começo, intumescia-lhe a revolta. Vontade de recorrer à gula atroz de certas formigas (as saúvas por exemplo), com a fúria de suas tesouras, ou embargar os viços nascituros das mudas e das sementes. Antevia em vingança as hastes amofinadas, os botões murchos contrariando as expectativas de flor, o mel sonogado às abelhas erradias. Outras reflexões, porém impediam-na de pôr em prática seus planos de revide (CABRAL, 1998, p. 44-45).

O comportamento da personagem terra-praça ficcionaliza a capacidade de autodefesa em resposta à espécie humana, que está ameaçando e destruindo a vida. Entretanto, o desejo de vingança da terra não se realiza, a personagem mostra-se incapaz de voltar-se contra as próprias espécies que abriga: “[...] as plantas continuam e prescindem dos homens, e seus sofrimentos não os contagiam. A vingança que lhe estava ao alcance erraria pois o alvo” (CABRAL, 1998, p. 46). A reflexão da terra evoca a sabedoria profunda que abriga, a terra-praça sabe que se intervir na cadeia de pro-

cessos cíclicos da natureza, todos pagarão pelas consequências, inclusive a própria natureza.

Assim como defendem as personagens vegetais astridianas, cada vez mais estudos apontam que as plantas possuem mecanismos de defesa complexos, são capazes de se comunicar com as outras espécies e de guardar memórias em suas estruturas. Fora do campo da ficção, na famosa e polêmica obra *A vida secreta das árvores*, o engenheiro florestal Peter Wohlleben (2017) também defende a capacidade de autopreservação dessas espécies. Ele afirma que, para se livrar das girafas e se proteger, a *Acacia tortilis*, uma espécie de leguminosa, bombeia toxinas para as folhas:

[...] as girafas sabem disso e partem para as árvores próximas. Mas não tão próximas: primeiro elas pulam vários exemplares e só voltam a comer depois de uns 100 metros. O motivo é surpreendente: as acácias atacadas exalam um gás de alerta (no caso, etileno) que sinaliza às outras ao redor que surgiu um perigo. Com isso, todos os indivíduos alertados se preparam de antemão e também liberam toxinas. As girafas conhecem a tática e por isso avançam savana adentro até encontrarem árvores desavisadas. Ou então trabalham contra o vento, já que é ele que carrega a mensagem aromática, buscando acácias que ainda não detectaram sua presença (WOHLLEBEN, 2017, p. 14).

Em outro trecho da mesma obra, Wohlleben explica como se dão esses mecanismos de defesa em outros seres vegetais:

A saliva de cada espécie de inseto é única e pode ser tão bem classificada que as árvores são capazes de emitir substâncias que atraem predadores específicos desses insetos, que atacarão a praga e em consequência ajudarão as árvores. Os olmos e pinheiros, são exemplos, apelam a pequenas vespas que depositam no corpo das lagartas que comem as folhas [...]. Para matar insetos devoradores ou pelo menos para se tornar desagradável ao paladar do agressor, o carvalho libera na casca e nas folhas, tanino, uma substância amarga e venenosa. O salgueiro produz salicina, um precursor da aspirina que tem o mesmo efeito que o tanino (WOHLLEBEN, 2017, p. 14-15).

Além de apontar para uma autopreservação e inteligência vegetal, o desejo de vingança expresso pelas personagens de Astrid propicia um diálogo direto com as questões problematizadas pelos estudos ecocríticos. Segundo o pesquisador Greg Garrard, “[...] a definição mais ampla do objeto da ecocrítica é a de estudo da relação entre o humano e o não humano, ao longo de toda a história cultural humana [...]” (GARRARD, 2006, p. 16). A ideologia ecocrítica apresenta-se como o despertar da consciência ecológica das sociedades modernas e pauta-se na defesa de uma ética voltada

para a Terra, consoante à fidelidade nietzschiana, que reflete a necessidade da metamorfose do papel do *Homo sapiens* de conquistador da terra para simples membro, simples cidadão, do planeta.

Segundo Cheryll Glotfelty(1996), cofundadora e ex-presidente da *Association for Estudy of Literature and the Environmente (ASLE)*, em *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*, primeira antologia crítica publicada sobre estudos ecocríticos, é possível identificar os textos ecocríticos segundo a presença de temas-comuns que problematizam a relação humano-natureza, tais como:

Como é a natureza representada neste soneto? [...] Os valores expressos nesta peça são consistentes com sabedoria ecológica? Qual é o papel que o ambiente físico desempenha no enredo deste romance? [...] Os homens escrevem sobre a natureza diferentemente do que as mulheres? [...] De que maneiras e qual o efeito da crise ambiental que se infiltra na literatura contemporânea? e na cultura popular? é possível a fertilização cruzada entre estudos literários e os estudos ambientais, ou com a história, filosofia, psicologia, arte, história e a ética? (GLOTFELTY, 1996, p. XIX, tradução nossa).

Esses questionamentos multiplicam-se em uma variada gama de estudos voltados para a relação humano-natureza ou cultura-natureza. No texto de abertura de *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*, Glotfelty (1996) também afirma que, apesar do amplo campo de investigação qual contempla a Ecocrítica, toda crítica ecológica compartilha a premissa fundamental de que a cultura humana está ligada ao mundo físico, afetando-o e sendo afetado por ele. Dentro dessa perspectiva, segundo Glotfelty:

[...] a Ecocrítica tem como objeto as interconexões entre natureza e cultura, especificamente os artefatos culturais da linguagem e da literatura. Como uma postura crítica, tem um pé na literatura e outro na terra; como um discurso teórico, negocia entre o humano e o não humano (GLOTFELTY, 1996, p. xix, tradução nossa).

Sendo assim, a literatura, de modo geral, apresenta-se como um objeto recorrente nas análises ecocríticas, isso porque a natureza é um tema importante e presente no texto literário, tomada de formas diferentes e específicas em cada escola literária.

Para Garrard (2006), o maior desafio da Ecocrítica está em manter um olho nos modos como a natureza é sempre culturalmente construída e o outro no fato de que ela realmente existe, tanto como objeto quanto como origem de nosso discurso (GARRARD, 2006, p. 23). As colocações de Garrard remetem a uma dupla condição da natureza: a natureza, como

aquilo que construímos dela, a interpretação do olhar humano sobre o outro, um conceito usado para classificar o que devemos preservar e o que será transformado em objeto de consumo; e a natureza enquanto seu sentido próprio de natureza, no que concerne às suas características enquanto presença real, força exterior, energia criadora autônoma, cuja realidade é independente de qualquer cultura humana. Em um sentido generalizante, natureza é o corpo orgânico que abriga as várias formas de vida, animais, vegetais, minerais, cujas existências precedem e distinguem-se da existência e razão humanas.

O historiador Donald Worster (2003), um dos fundadores do campo da história ambiental, no artigo *Transformações da terra: para uma perspectiva agroecológica na história*, detalha a perspectiva ecológica sobre a natureza, da seguinte forma:

A Natureza, aos olhos da maioria dos ecologistas, não é um mundo inerte ou disforme ou incoerente à espera do auxílio das pessoas. É um mundo de coisas vivas que estão em constante funcionamento, em padrões discerníveis, produzindo bens e serviços que são essenciais à sobrevivência mútua de todos. Os microorganismos, por exemplo, estão permanentemente ocupados em quebrar a matéria orgânica para formar os constituintes do solo, e outros organismos, em troca, fazem uso deste solo para sua nutrição e crescimento (WORSTER, 2003, p. 29).

A descrição de Worster revela a postura política dos ecologistas em tentar desconstruir a noção utilitária atribuída à natureza e propagar o seu sentido como entidade viva, inteligente e independente da atuação humana. Os trabalhos de Donald Worster revelam-se de suma importância no desenvolvimento do campo da Ecocrítica. Entretanto, a grande precursora dos estudos ecocríticos foi a bióloga marinha Rachel Carson (1969)<sup>7</sup>, com a publicação da obra *Primavera silenciosa*. Nela, Carson faz um alerta sobre os riscos de todos os sistemas naturais ante o uso irresponsável de pesticidas químicos, como o DDT e a Dieldrina, e questiona a direção da ciência moderna que segue fomentando esse tipo de produto. Nas palavras da autora:

Na medida em que o Homem avança, no seu anunciado objetivo de conquistar a Natureza, ele vem escrevendo uma sequência deprimente de destruições; as destruições não são dirigidas apenas contra a Terra que ele habita, mas também contra a vida que compartilha o Globo com ele. A história dos séculos mais recentes tem suas páginas negras: o massacre do búfalo nas planícies ocidentais dos Estados Unidos; o massacre das

---

7 LEAR, Linda. *The Life and legacy of Rachel Carson*. Disponível em: <http://www.rachelcarson.org/>. Acesso em: 28 jun. 2019.

aves caradriiformes (tais como as saracuras, os maçaricos, os frango-d'água), pelos caçadores que mercadeavam a caça; o quase extermínio das garças reais, por causa da sua plumagem. Agora, a estas devastações, e a outras semelhantes a ela, nós estamos acrescentando novo capítulo e nova espécie de devastação: a matança direta dos pássaros, dos mamíferos, dos peixes, e, com efeito, praticamente, de toda forma de vida silvestre, por meio de inseticidas químicos pulverizados indiscriminadamente sobre o solo (CARSON, 1969, p. 95).

Carson segue afirmando (1969, p. 102) que talvez nenhuma comunidade tenha sofrido mais com os efeitos do uso desses pesticidas do que a comunidade de Shelton, no Illinois oriental. A bióloga afirma que, em 1954, o Departamento de Agricultura dos Estados Unidos iniciou uma guerra química contra o escaravelho. Tratava-se de um programa de erradicação do escaravelho japonês, uma espécie de besouro, em Shelton e nas áreas do condado de Iroquois. Ao final do ano de 1961, cerca de 131.000 acres (530,136 quilômetros quadrados) foram pulverizados com Dieldrina. O uso desse pesticida teve um terrível efeito cascata na biodiversidade local, descrito por Carson como “[...] uma destruição quase sem paralelo da vida silvestre” (CARSON, 1969, p. 103). Minhocas, pássaros, esquilos, ratos, coelhos, gatos, carneiros e o gado, todo um sistema de biodiversidade local foi atingido pelos efeitos do inseticida. O pior, segundo a autora, é que tudo teria sido prevenido caso as instituições públicas e as empresas envolvidas no empreendimento tivessem ouvido as declarações dos biólogos sobre as consequências do uso da Dieldrina em tal proporção (CARSON, 1969).

O quão distante está a declaração de Carson de nossos dias atuais? Apesar das denúncias problematizadas em *Primavera Silenciosa* (CARSON, 1969) soarem comuns hoje<sup>8</sup>, na época em que Carson publicou a obra não eram. É por isso que a obra e os estudos dessa bióloga são tão importantes para os campos da Ecocrítica. Ao questionar a sociedade quanto ao direito de controle sobre a natureza, Rachel Carson acaba iniciando o movimento ambientalista contemporâneo.

No Brasil, a preocupação ecológica, dada na problematização da relação do homem com a Terra, é tratada por várias comunidades indígenas. Segundo os pesquisadores Erneldo Schallenberger e Jovane dos Santos (2014), no artigo *Em nome da terra: um estudo sobre os sentidos da terra para os Guaraní Nhandéva*, “[...] essa concepção de que os homens não são os úni-

---

8 Diariamente os mais diferentes meios de comunicação têm noticiado informações sobre movimentos de ONGs, conferências e tratados a favor da natureza, protestos civis contra construções de Usinas Hidrelétricas em certas regiões, discussões sobre a periculosidade do uso da técnica de barragens, como meio de armazenamento de rejeitos industriais, os impactos dos desvios de rios, alertas sobre o perigo do vazamento de petróleo no mar e as consequências para a biodiversidade marinha, entre outros temas ligados à devastação ambiental e à proteção da natureza.

cos seres dotados de sentimentos e de perspectiva corresponde a um saber presente em quase todas as sociedades das Terras Baixas da América” (SCHALLENBERGER; SANTOS, 2014, p. 49). Uma prova dessa presença ecológica indígena está no relato de Davi Kopenawa (2015), escritor, xamã e líder político dos Yanomami<sup>9</sup>, em *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, em coautoria com o antropólogo francês Bruce Albert. *A queda do céu* é, na verdade, um grande manifesto e testemunho ante o desmatamento das florestas e a extinção das suas espécies. Manifesto porque reivindica a autenticidade do discurso político dos Yanomami em defesa da terra, e testemunho porque revela o acompanhamento dessas comunidades sobre as ações cometidas pelos humanos contra a natureza. Sobre a cultura exploratória do homem branco Davi Kopenawa declara:

[...] não é pela beleza de suas árvores, animais e peixes que os brancos a desejam [a floresta]. Não. Eles não têm mais amizade pela floresta do que pelos seres que a habitam. O que querem mesmo é derrubá-la, para engordar seu gado e arrancar tudo o que podem tirar do seu chão (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 440).

*A queda do céu* também apresenta a relação ecológica dos Yanomami, Kopenawa afirma que muito antes do branco ter criado um termo para designar um comportamento ético em relação à terra, os Yanomami já praticavam a ecologia dentro do seu entendimento da importância da natureza e da interdependência na cadeia de seres vivos. Para o xamã, a postura ecológica de sua comunidade está emaranhada à formação de sua própria cultura e identidade:

Omama<sup>10</sup> tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas também, tanto quanto nós, os *xapiri*<sup>11</sup>, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais [...]. Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora

9 Os Yanomami localizam-se nas regiões fronteiriças do Brasil com a Venezuela.

10 Omama é o criador da mitologia yanomami.

11 Espíritos guardiães auxiliares que dançam e brincam na floresta.



começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está cada vez mais quente. *Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido.* Só achavam que era bonita, e que devia permanecer assim para sempre. As palavras da ecologia, para eles, eram achar que *Omama* tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la. E só. Somos habitantes da floresta. *Nasce-mos no centro da ecologia e lá crescemos* (KOPENAWA; ALBERT 2013, p. 480, grifo nosso).

A questão do conceito de ecologia na visão Yanomami desenvolve-se na relação prática que estabelecem com a natureza, no respeito com seus ciclos naturais e com os seres que habitam a floresta. Não é um discurso político, mas uma prática relacional e real. Para eles, a floresta e seus habitantes são como iguais, não há hierarquias.

Essa visão dos Yanomami de ecologia como prática e não como discurso é semelhante à dos índios Guaraní-Nhandéva com a Terra. Eles comungam, de certa forma, com a visão dos *Yanomami*, com a ideologia ecológica declarada por Worster e com a própria Ecocrítica. Segundo Schallenberger e Santos (2014), os Guaraní concebem a terra como “[...] um ser vivo que, assim como os demais, possui alma” (SCHALLENBERGER; SANTOS, 2014, p. 48). Os Guaraní também acreditam que os homens, os quais chamam de *Ava*, não são os únicos seres que possuem razão, logo não são superiores a nenhum outro ser vivo, inclusive as plantas. Schallenberger e Santos (2014) também relatam que os Guaraní compartilham de um comportamento de não alteração das paisagens das florestas que se pauta no reconhecimento da identidade e força da natureza. Para os autores, os Guaraní acreditam que, se molestarem a terra, ela retaliará: “[...] a alma da terra [...] pode impedir a fertilização das sementes, levar o apodrecimento das plantas ou, até mesmo, ao cansaço extremo do indígena enquanto ele trabalha na agricultura” (SCHALLENBERGER; SANTOS, 2014, p. 50). A vingança da terra, temida pela comunidade indígena Guaraní, parece corresponder ao que se constitui como promessa de desforra das personagens Folha-Verde e Então Folha-Seca no conto astridiano *À sombra da papouleira*. No conto, a vingança surge como uma promessa dos dois personagens protagonistas ante a decisão humana de corte da papouleira, planta em que se abrigavam. Folha-Verde, ao perceber que a planta “[...] antemorria à previsão do martírio” (CABRAL, 1998, p. 167), volta-se para ela e fala: “Minha boa amiga, então você já sabe a sorte que a aguarda? Ouviu a sentença do dono da casa? O jardineiro é seu advogado, eu sei, mas a vontade do outro é que manda” (CABRAL, 1998, p. 167). Nessa fala observa-se mais

uma vez a crítica ao personagem humano para quem, mesmo favorável à existência da planta, a necessidade do pagamento pelo serviço é maior. Então, o valor econômico estava acima da vontade ecológica do jardineiro em proteger a planta. Ao final do conto, depois da execução da papouleira, Folha-Verde declara: “Então Folha-Seca? Partimos? [...] Deixe estar que um dia voltaremos para a vingança. Exatamente quando as plantas novas se instalarem no jardim sob aprovações e sorrisos de seu dono. Então será nosso tempo de desforra...” (CABRAL, 1998, p. 168). E a coletânea *Alameda* tem o seu fim com a promessa de vingança dos grilos. Eles voltariam para devorar apenas as plantas novas aceitas pelo dono da casa.

O discurso crítico e político das personagens astridianas também dialoga com as afirmações feitas pelos escritores Peter Tompkins e Christopher Bird (1976), na obra *A vida secreta das plantas*, na qual eles discorrem sobre a exploração humana da terra e na incapacidade humana de perceber a inteligência e sensibilidade dos seres vegetais. Segundo os autores:

Em vez de se entregarem a um esforço paciente para manter o solo num equilíbrio natural, consagram-se a tentar subjugar a natureza – e não a cooperar com ela. Por toda parte há indícios de que a natureza protesta perante esse processo que a torna, em vez de amada, violada. Se o processo não tiver fim, a vítima poderá morrer de indignação e amargura – e, com ela tudo o que nutre (TOMPKINS; BIRD, 1976, p. 227).

A medida em que as vidas, pensamentos e desejos das personagens de *Alameda* são desveladas, percebe-se a construção de uma visão crítica de mundo dessas personagens que, enxergando a partir do mundo natural, questionam as ações do outro lado da fronteira, o lado humano. Essa visão crítica alega a importância da terra no fato de que ela abriga todas as outras formas de vida. Se ela não vai bem, como efeito cascata, todas as outras formas de vida serão cedo ou tarde afetadas. Logo, juntamente com as todas formas de vida que abriga, a natureza é tão importante quanto a figura humana. É esse o discurso uníssono nos contos de *Alameda*. A natureza sente, é inteligente, pode se comunicar e é tão importante quanto o personagem humano. Nessa perspectiva, a coletânea astridiana também dialoga com as colocações do neurobiólogo italiano Stefano Mancuso (2019), no livro, *La nazione delle piante*. A obra apresenta uma *Carta dos Direitos da Planta*, cujos artigos principais são:

Art. 01 A Terra é o lar comum da vida. A soberania pertence a todo ser vivo;

Art. 02 A Nação das Plantas reconhece e garante os direitos invioláveis das comunidades naturais como sociedades baseadas nas relações entre os organismos que as compõem;

Art. 03 A Nação das Plantas não reconhece as hierarquias animais, baseadas em centros de comando e funções concentradas, e favorece democracias de planta generalizadas e descentralizadas;

Art. 04 A Nação das Plantas respeita universalmente os direitos da vida atual e daqueles das próximas gerações;

Art. 05 A Nação de Plantas garante o direito de limpar a água, o solo e a atmosfera;

Art. 06 O consumo de qualquer recurso não reconstituível para as futuras gerações de seres vivos é proibido;

Art. 07 A Nação das Plantas não tem fronteiras. Todo ser vivo é livre para atravessá-lo, mover-se, viver sem qualquer limitação;

Art. 08 A Nação das Plantas reconhece e favorece o apoio mútuo entre as comunidades naturais dos seres vivos como instrumento de convivência e progresso (MANCUSO, 2019, p. 9, tradução nossa).

A *Carta dos Direitos da Planta* apresenta-se como uma introdução da obra *La nazione delle piante*, e apresenta-se como um manifesto em defesa das plantas, de suas especificidades e de sua razão de ser. E alega que, devido a terra ser um lar compartilhado e necessário a todas as espécies que abriga, não haveria soberania de nenhuma espécie em detrimento das outras.

As colocações do neurobiologista e das personagens vegetais astridianas compartilham a mesma ideologia, no sentido em que veem seres humanos e não humanos como iguais. Na medida em que as vidas, pensamentos e desejos das personagens dos contos em *Alameda* são desveladas, percebe-se a construção de uma visão crítica de mundo que enxerga a partir do mundo natural, e que questiona as ações que partem dos seres humanos. Temos, então, uma obra ecocêntrica, cujo discurso ecoa em defesa dos seres não humanos e da própria terra. Esse conjunto de fatores presentes em *Alameda* propicia um diálogo da literatura com as problemáticas ambientais, abordadas pelos estudos ecocríticos. Nessa perspectiva, pode-se dizer, então, que a literatura de Astrid Cabral não foi simplesmente tocada pela ideologia ecologista ou pelos estudos da Ecocrítica, mas que se fundou junto com eles. Uma vez que *Alameda* foi publicada pela primeira vez em 1963 e que somente muito tempo depois os estudos botânicos detectaram a sensibilidade das plantas, cuja intuição e convivência amazônica de Astrid já tinham farejado e ampliado ficcionalmente (CABRAL, 2015, p. 402).

### Considerações finais

Ao escolher uma obra localizada no interior da literatura Amazônica e não tão conhecida por leitores e críticos de literatura do Sul e Sudeste do Brasil, este trabalho volta-se à função primeira da crítica literária, de fomentar a divulgação de escritores contemporâneos e apresentar visão

crítica sobre textos novos. Nesse sentido, a leitura dos contos de *Alameda* propicia, por meio da construção e perspectiva de suas personagens não humanas, uma variada gama de conexões com outras áreas do conhecimento (Filosofia, Botânica, Sociologia, Antropologia, Ecologia), cujo ponto comum é o estudo das relações entre o homem e a natureza.

A relação humano-natureza é aplicada nas narrativas astridianas por meio do olhar, da memória e da postura de suas personagens vegetais. Além de explorar o encontro e o confronto entre o humano e o não humano, *Alameda* poetiza a subjetividade de suas personagens protagonistas na ficcionalização de uma inteligência vegetal que dialoga com novas pesquisas no âmbito das ciências modernas. A sabedoria das espécies vegetais, a capacidade de movimentação, de autodefesa, de caça e os mecanismos de sedução para a reprodução da espécie deixam de ser conteúdos puramente fictícios e passam a encenar em campos específicos de estudo da botânica, como a neurobiologia das plantas de Stefano Mancuso tem-nos revelado.

Nesse sentido, ao explorar o protagonismo de personagens não humanas a partir de uma perspectiva que privilegia o outro, ao conceder o protagonismo a personagens não humanos, a literatura estabelece ligações entre a ficção e as questões ecológicas, ambientais e políticas. Nesse sentido, *Alameda* dialoga com a proposta norteadora dos estudos ecocríticos que, segundo Greg Garrard (2006), intentam questionar o modelo civilizatório atual, a violenta exploração da natureza, e a pensar em novas alternativas possíveis para a relação sociedade-natureza, contribuindo enquanto voz política, na problematização da crise ambiental na qual estamos inseridos.

Assim, a principal questão ao término da leitura desses contos remete-nos à questão levantada por Cheryll Glotfelty: “[...] que maneiras e qual o efeito da crise ambiental que se infiltra na literatura contemporânea?” (1996, p. XIX, tradução nossa). Os discursos contundentes e às vezes altamente políticos de suas personagens nos levam a pensar na perspectiva do não-eu, e a questionar as formas como temos nos relacionado com a natureza. Ao tornar *outro o objeto do olhar*, ao mudar toda uma estrutura, compreensão e perspectiva de mundo por meio da escolha do protagonismo de personagens vegetais, a literatura de Astrid Cabral ajuda a alargar esse caminho crítico, audaz e político da literatura Amazônica para o mundo.

Dessa forma, concluímos que *Alameda*, obra da poeta manauara Astrid Cabral, revela-se para além de uma simples metáfora da existência sobre a Terra-terra ou da antropomorfização do mundo vegetal. É a literatura, através de suas formas criativas de acesso, que também tem problematizado a forma como nós temos nos relacionado com esses outros que conosco partilham o inevitável destino-comum sobre a Terra. É a literatura que tenta recuperar o elo intrínseco entre o humano e o não humano e, dessa forma, desfragmenta aquela rígida dicotomia. É a literatura, pela

sua complexa linguagem poética, que atinge os pontos mais profundos do ser humano e com isso propõe discussões políticas sobre as relações, reavaliações e propostas interventivas, fomentando a produção de novos campos de pesquisa, como a Ecocrítica, a Zoopolítica e a Biopolítica têm-nos revelado. É a literatura, e aqui finalizamos ressoando as belas palavras de Tzvetan Todorov, que “[...] permite que cada um responda melhor à sua vocação de ser humano” (TODOROV, 2009, p. 24).

## Referências

- CABRAL, Astrid. A cerca. In: CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 1998. p. 53-62.
- CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 1998. (1. ed. 1963).
- CABRAL, Astrid. A praça. In: CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 1998. p. 37-46.
- CABRAL, Astrid. Arvoreta, árvore, arvoreta. In: CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 1998. p. 29-36.
- CABRAL, Astrid. À sombra da papouleira. In: CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 1998. p. 159-168.
- CABRAL, Astrid. O instante da açucena. In: CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 1998. p. 133-139.
- CABRAL, Astrid. *Sobre escritos: rastros de leitura*. Manaus: EDUA, 2015. p. 335-340.
- CABRAL, Astrid. Um grão de feijão e sua história. In: CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 1998. p. 97-104.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2018.
- CARSON, Rachel. *Primavera Silenciosa*. Tradução de Raul Polillo. São Paulo: Melhoramentos, 1969.
- FRANÇA. *Declaração internacional dos Direitos à memória da Terra*. Carta de Digne. Tradução de Miguel M. Ramalho. 1991. Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/apresentacao>.<http://sigep.cprm.gov.br/apresentacao.htm>. Acesso em: 2 nov. 2018.
- GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília: UnB, 2006.
- GENETTE, Gérard. *Figuras III*. Tradução de Ana Alencar. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
- GLOTFELTY, Cheryll. Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. In: GLOTFELTY, Cheryll; FROMM, Harold (org). *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Georgia: The University of Georgia Press, 1996. p. XV-XXXV.

- GRAÇA, Antonio Paulo. Humanismo e destino em Alameda. In: CABRAL, Astrid. *Alameda*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 1998. p. 11-20.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LEÃO, Allison. *Amazonas: natureza e ficção*. São Paulo: Annablume; Manaus: FAPEAM, 2011. p. 181-99.
- LEÃO, Allison. *Representações da natureza na ficção amazonense*. 194 p. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- LEAR, Linda. *The Life and legacy of Rachel Carson*. Disponível em: <http://www.rachelcarson.org/>. Acesso em: 28 jun. 2019.
- LIMA, Araújo. *Amazônia: a terra e o homem*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1937.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. 5. ed. Manaus: Valer, 2015. p. 25-156.
- MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.
- MANCUSO, Stefano. *International Laboratory of Plant Neurobiology*. Disponível em: <http://www.lin.org/>. Acesso em: 30 jun. 2019.
- REIS, Eliana Lourenço de Lima. A floresta e o jardim: visões da natureza amazônica. In: LEÃO, Allison. *Amazonas: natureza e ficção*. São Paulo: Annablume; Manaus: FAPEAM, 2011.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- SANTOS, Lucinéia Rodrigues dos. *Astrid Cabral: poesia e cartografias da memória*. 2009. 122 p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel, 2009.
- SCHALLENBERGER, Erneldo; SANTOS, Jovane Gonçalves do. Em nome da terra: um estudo sobre os sentidos da terra para os guarani nhandéva. *Revista Unioeste*, Paraná, v. 21, n. 41, p. 45-65, 2014.
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relações às plantas e aos animais (1500-1800)*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.
- THOREAU, Henry. *Walden, ou, a vida nos bosques*. Tradução de Astrid Cabral. São Paulo: Global, 1984.
- TODOROV, Tzvetan. *A literatura em perigo*. Tradução de Caio Meira. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- TOMPKINS, Peter; BIRD, Christopher. *A vida secreta das plantas*. Tradução de Leonardo Fróes. Abril: São Paulo, 1976.

VIVEIROS, Eduardo. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. In: VIVEIROS, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu, 2017. p. 299-346.

WOHLLEBEN, Peter. *A vida secreta das árvores*. Tradução de Petê Rissati. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

WORSTER, Donald. Transformações da terra: para uma perspectiva agroecológica na história. Tradução de Maria Clara Abalo Ferraz. *Revista Ambiente & Sociedade*, v. 5, n. 6, p. 23-44, jan./jul. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/ygCBYvtmDL4vF59M98DhfnN/?lang=pt>

# CAPÍTULO 11

## AMAZÔNIA: O MANANCIAL E SEU ASSOREAMENTO

Valdir Aparecido de Souza

### Introdução

A Amazônia, região de floresta tropical úmida e território comum a nove países do continente americano, desde sua conquista pelos primeiros europeus tem servido como um grande manancial de temas e imagens, signos do exótico, do maravilhoso, do poder da natureza e dos encantados, seres antropomórficos que protegem as matas (GIUCCI, 1992; GONDIM, 1994; UGARTE, 2009). Atualmente, nesse momento do século XXI, tais signos já seculares estão sendo transmutados e integrados à cultura de massa multiplicada em inúmeras produções literárias de distintas naturezas.

A indústria cultural lança mão de variados artifícios, entre eles a adaptação dessas imagens/signos/papéis tradicionais da bacia amazônica para novos personagens, novos enredos e novos cenários, alguns contextualizados em tempos medievos e com características góticas. No estilo gótico em específico, estamos nos referindo, por exemplo, à obra *Contos de Meigan*, da escritora Roberta Spindler (2011), de Belém do Pará. Outro tipo de adaptação também chama atenção: trata-se de obras produzidas em formato HQ e que apresentam novos personagens, heróis contemporâneos que atendem às necessidades do público consumidor. Sua matriz são as Histórias em Quadrinhos norte americanas e a referência em foco é a série *Amazon: guerreiros da Amazônia*, do autor carioca Ronaldo Barcelos (2012).

Splinder e Barcelos, mesmo sendo autores de regiões distantes geograficamente do eixo cultural Rio-São Paulo, e com produções em estilos e gêneros diferentes, utilizam-se de uma fórmula literária bem conhecida e usada até mesmo por escritores renomados. Esta fórmula consiste em contextualizar relações sociais atuais e contemporâneas em cenários anacrônicos. Um exemplo bem simples é a coleção *Harry Potter*, de J. K.



Rowling<sup>1</sup>, em que a Inglaterra atual e suas relações sociais no universo escolar infanto-juvenil são transportadas com um figurino adaptado para o mundo de mitos, seres, objetos, práticas, costumes e cenários medievais.

Conforme postula Julia Kristeva ao refletir sobre a intertextualidade nos estudos literários na década de 1960, há nos textos uma recorrência *ad infinitum* que, a despeito das diferenças de gênero e contexto histórico, os faz interdependentes e intertextuais: “todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto” (KRISTEVA, 2005, p. 64). Até aqui, nada de novo, todo texto escrito ou até mesmo toda narrativa oral também reinterpretava e atualizava antigas experiências (BENJAMIN, 1994).

Entretanto, a mencionada fórmula, isto é, operar por anacronias, traz questões pontuais para a discussão, dado o modo como cria intertextualidades. Se, de um lado, promove a leitura, não o faz sem tirar vantagens mercadológicas, na medida em que atrai imenso público de massa, por meio da imaginação de outros cenários e outros tempos, e que logram agregar novos consumidores. Simultaneamente à escrita de produções literárias desse tipo, muitas dessas narrativas foram transpostas para outros suportes, transformadas em filmes e novelas, sempre se tornando sucessos de bilheteria.

Quando se trata de autores consagrados e mestres da narrativa romanesca tudo corre muito bem, pois tomam todos os cuidados na construção do enredo, dos cenários e principalmente de seus personagens. Esses geralmente possuem a densidade necessária e o tom dramático suficiente para compor a trama com muita perfeição, a tal ponto que poderíamos dizer que estamos lendo uma história vivida por pessoas de carne e osso, como determinados romances e contos de Milton Hatoum, Márcio Souza, Dalcídio Jurandir e Benedito Monteiro entre outros.

Entretanto, no caso de escritores que estão debutando no meio literário, por sua vez, em um mercado ávido por novidades, a construção de enredo, cenários e personagens patina, e até mesmo desliza perigosamente para a fragilidade técnica e estética, além da propagação de ideologias que espalham valores alienígenas, demonstrando franco desconhecimento dos contextos regionais e sua história. E isso pode ocorrer de modos variados.

Interessa à nossa reflexão neste texto a referida obra de Ronaldo Barcelos, intitulada *Amazon: Guerreiros da Amazônia* (BARCELOS, 2012), em que o enredo responde ao maniqueísmo clichê, e já de longa duração, dos

---

1 ROWLING, J. K. *Harry Potter e a câmara secreta*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ROWLING, J. K. *Harry Potter e a pedra filosofal*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ROWLING, J. K. *Harry Potter e o prisioneiro de Azkaban*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ROWLING, J. K. *Harry Potter e o cálice de fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

ROWLING, J. K. *Harry Potter e a ordem da Fênix*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

ROWLING, J. K. *Harry Potter e o enigma do príncipe*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

ROWLING, J. K. *Harry Potter e as relíquias da morte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

exploradores malvados *versus* uma natureza virgem. E a obra reforça, ainda, preconceitos e estereótipos pela ausência de informações, o que provoca o empobrecimento do cenário e das personagens.

Os heróis da trilogia *Amazon* surgem em uma narrativa híbrida de romance com ilustração em formato HQ, sem qualquer referência às suas experiências. Ao contrário, os heróis são figuras esvaziadas, seres planos e sem lição a acrescentar. O enredo se encaminha para a salvação da floresta Amazônica como missão única dos personagens, baseando-se em premissas culturais e tabus gestados milenarmente em torno do equilíbrio da relação homem-natureza, sem propriamente alimentar-se de informações acerca da convivência respeitosa do amazônida com a floresta, os rios, os animais e os seres outros-que-humanos que ocupam e produzem a Amazônia e suas complexas histórias e fisionomias socioambientais.

Desde o período colonial, a região tem sido representada como exótica... sem gente... deserto verde.... Essas imagens desfocam a visão social sobre a região, e também são, muitas vezes, carregadas de desinformação e ignorância pelo puro desconhecimento das realidades locais. As mesmas imagens são colocadas à serviço de um papel menos nobre da literatura descompromissada com o social, de fuga do real, de evasão da realidade por um lado e, no outro extremo, para a manipulação política e ideológica das condições brutais de vida que açoita humanos e não humanos, especialmente nessa parte do planeta. Nesse sentido, o exotismo e o maravilhoso desempenham o papel de ferramentas para alienar e ao mesmo tempo desviar e afastar o leitor da possibilidade de reflexão crítica sobre a região.

Trata-se, então, de perguntar para que servem os clichês reproduzidos na obra e a quem servem, uma vez que os signos são incorporados como mercadoria de fácil acesso a baixo custo no mercado de bens simbólicos, cujo potencial consumidor é a juventude espalhada por todo o território nacional. Para avançar nas perguntas faremos uma analogia entre a Amazônia real e a imaginária a partir dos interesses envolvidos, geralmente econômicos e políticos, na produção de tais imagens estereotipadas.

### Raso para mergulho, profundo demais para reflexo

Exemplos de manipulação e reprodução do exótico são encontrados em inúmeras capas dos livros sobre a Amazônia que atendem aos quesitos da cultura de massa. A maioria delas apela para estereótipos cristalizados sobre a região; sempre remete à aventura, ao mistério, aos crimes, interesses obscuros, às civilizações perdidas e outros motes para chamar a atenção do leitor. Vamos sintetizar as imagens, pois as fontes são inúmeras; a

partir de poucas unidades, demonstraremos a mensagem comumente encontrada em tais capas<sup>2</sup>.

Para ilustrar a proliferação da cultura de massa por meio da literatura, em um rápido levantamento sobre o tema na internet, conseguimos levantar dezenas de obras que popularizam e até mesmo vulgarizam a imagem da Amazônia exótica. Apresentaremos apenas algumas capas selecionadas por seu caráter demonstrativo da força das imagens cristalizadas pelas obras no mercado editorial.

Figuras de 1 a 4 - Capas dos livros sobre a Amazônia que atendem aos quesitos da cultura de massa



Fonte: reunião de capas elaborada pelo autor.

No caso dos romances de aventuras voltados ao público jovem e adulto, as imagens se reportam à “hipótese” da existência de grandes civilizações desenvolvidas em plena selva. Trata-se de gênero com longa história (ver LANGER, 1996), que se revela propício para a promoção do entretenimento com base em determinados ritmos de acontecimentos e ações dos personagens colocadas em situações obstaculizantes ou perigosas<sup>3</sup>. A prova dessa possibilidade seria a grande quantidade encontrada de capas, cujas imagens são as inúmeras cidades e suas pirâmides<sup>4</sup>. Perceba o leitor os clichês recorrentes<sup>5</sup>.

2 O mais interessante é que no momento de conclusão deste capítulo estava sendo exibida a série *A maldição de Akakor* no canal privado da Discovery Channel. O documentário é liderado por um jornalista norte-americano e conta com ex-agentes da CIA, médicos e exploradores profissionais. Os mesmos elementos buscados lá atrás no período colonial estão presentes no enredo, a busca de grandes civilizações perdidas, pirâmides, grandes cidades, riquezas.

3 A respeito do romance de aventuras, consultar o e-dicionário de termos literários de Carlos Ceia (s.d.). Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/>. Os trabalhos de pesquisa, por sua vez, feitos por jornalistas em torno do tema abusam de imagens correntes vinculadas aos temas do mistério, do exotismo, do ocultismo e do aventureiro, como mostram dois livros sobre o Coronel Fawcett, referido como “o verdadeiro Indiana Jones” (LEAL, 1996) em sua busca mortalmente obsessiva pelo “Eldorado brasileiro” (GRANN, 2009).

4 Abordei recentemente essa temática no artigo *Revisão do discurso histórico sobre a Amazônia sul ocidental a partir de fontes outras*, publicado na Revista *Labirinto*.

5 Em 2022 esteve em evidência a notícia falsa (*fake news*) produzida por uma agência de publicidade ligada ao Palácio do Planalto – portanto, financiada por recursos públicos advindos do contribuinte – sobre a existência de uma grande cidade perdida no seio da selva Amazônica que, nesse caso, serviu para desviar o foco das notícias repercutidas no mundo todo sobre o suposto envolvimento do Palácio nos assassinatos de um jornalista britânico (Don Phillips) e um indigenista brasileiro (Bruno Pereira), justamente por defenderem os povos indígenas no Estado do Amazonas.

Na primeira imagem acima, uma galeria com símbolos e arquitetura sombria, é base para o título<sup>6</sup>; na segunda, há apenas mata fechada, portanto uma imagem enigmática já que nada deixa entrever; a terceira expõe um indígena e um dos rios serpenteantes da Amazônia, e a natureza parece intacta e soberana; na quarta imagem uma elevação de terra em forma de triângulo sugere uma pirâmide encoberta pela vegetação e à mercê da descoberta.

Essas ideias ou cenas e cenários estereotipados, ou até mesmo clichês, não são uma exclusividade da literatura de massa, pois encontram-se também na pintura, na dança, no teatro e nos *media* visuais, como a televisão e o cinema. O cinema ilustra bem como as imagens se reproduzem *ad aeternum* em vários suportes artísticos. As ideias veiculadas parecem às vezes soltas e aleatórias, mas, muito pelo contrário, são bastante aceitas dada sua banalização e massificação, pois são datadas do início da conquista ibérica. Elas têm sido analisadas por estudos nas áreas da história, arqueologia, literatura e sociologia, entre outras disciplinas (ver, entre outros trabalhos, BODMER, 1983; GONDIM, 1994; SOUZA, 2011).

As representações da Amazônia no cinema seguem dessa forma, impregnadas de velhos preconceitos cristalizados desde o período colonial. São imagens que resultam das primeiras projeções dos ibéricos, portugueses e espanhóis, em relação ao mundo novo, *manancial* de riquezas e da saúde, um espelho que inverte positivamente seu mundo decadente e toma a região como exótica. Praticamente, todos os relatos do período, como os de Marco Polo (século XIII) e de Colombo (século XVI), são matrizes de tais imagens. Como aponta Gustavo Gonçalves,

A análise das categorias explicativas para a Amazônia em exemplos concretos de sua representação no cinema internacional em um primeiro recorte ajudam a compreender como o cinema reiterou e difundiu o discurso “exotizante” sobre a região, consolidando certo conceito de Amazônia no imaginário ocidental (GONÇALVES, 2009, p. 10).

Ainda em sua dissertação, Gonçalves analisa como o cinema internacional sobre a Amazônia projeta nela o monstruoso, o exótico, o perigoso e o misterioso, isto é, constrói a região como morada do monstruoso, peixes e homens assombrosos, monstros canibais, serpentes gigantes, feras terríveis. A forma hiperbólica de representar a região no cinema comercial é uma estratégia que, segundo Gonçalves, reforçou e cristalizou na sociedade moderna mitos medievais do período da conquista. Por mais contraditório que isso pareça, a cultura de massa reforça pré-conceitos obscuros e

---

<sup>6</sup> Note-se que a tal “cidade perdida de Akakor” foi popularizada pelo cinema no quarto filme da imensamente popular série *Indiana Jones, Indiana Jones e o reino da caveira de cristal*, de 2008. Sobre Akakor ver Egido (2016).

reitera imagens que já deviam estar superadas pelo tempo. Mas não é o que se observa: a produção dos filmes “B” (como são popularmente conhecidas as películas de terror de baixo custo) prova isso<sup>7</sup>.

Também se observa a perpetuação do grande sucesso de romances policiais do século XIX, e até mesmo criaturas cercadas de mistério como os vampiros e lobisomens, personagens frequentemente atualizadas nos cinemas, que atraem plateias e geram enormes lucros. Ao que indica o grande número de receptores, parece que essa tendência predomina a despeito do conhecimento e da educação do público acerca do que podemos chamar de mundo real. Há um certo fascínio pelo obscurantismo e pelo mistério como antídotos à razão instrumental, e ao frenesi da produção e do consumo<sup>8</sup>.

Outra repetição pode ser identificada no idealismo presente na configuração das personagens heroicas, algo que segue os parâmetros estéticos e ideológicos do romantismo, notadamente do indianismo romântico, tal como vigorou no século XIX, no Brasil. Conforme Cunha retomado por Lopes,

o imaginário sobre a Amazônia e o índio nas produções audiovisuais, na maioria dos casos, não têm como referência o real ou o documental, mas o modelo construído pela literatura romântica, marcadamente idealizada, como atestam os inúmeros ‘guaranis’, ‘ubirajaras’ e ‘iracemas’. Isso já acontece desde o século XIX com o americanismo, ou indianismo na literatura brasileira, é o caso de José de Alencar (LOPES, 2016, p. 149).

Conforme a análise do longa-metragem brasileiro intitulado *Tainá* (2001)<sup>9</sup>, a visão objetificada da região se reduz à exuberância da fauna e da flora e menospreza a figuração dos homens e mulheres nativo(a)s, sua enorme diversidade de culturas, línguas e organizações sociais, bem como suas subjetividades. De modo complementar, é preciso acrescentar que, como aponta Pacheco de Oliveira (2006), não se trata de um fenômeno amazônico e sim da expansão econômica imperialista da Europa sobre as periferias do sistema econômico global. Esse fenômeno da leitura e criação de estereótipos se espalhou pelos cantões da África, Ásia do Extremo Oriente ao Oriente Próximo, Índia, Oceania, América Latina e até mesmo

---

7 Sugerimos aos mais interessados a resenha *Contos de horror: do monstro medieval ao cinema moderno*, de Caroline Castro, publicada pela *Revista Toró*, de 02 set 2020. O texto tece um diálogo entre a permanência dos mitos medievos, o seu papel na sociedade medieval e a relação com o aparecimento do cinema. Disponível em: <https://medium.com/@perfilitor/contos-de-horror-do-monstro-medieval-ao-cinema-moderno-um-ensaio-de-caroline-castro-a13700717096>. Acesso em: 18 jun. 2022.

8 Para uma leitura mais aprofundada, sugiro conhecer a discussão sobre os gêneros de horror e terror presentes na análise histórica *In the Shadow of Edgar Allan Poe: Classic Tales of Horror*, de Leslie Klinger (2015). Nesse ensaio, encontra-se uma abordagem histórica do gênero desde os antigos clássicos gregos a partir de Homero, passando por obras de escritores modernos como Shakespeare, Maquiavel e Defoe, até chegar aos contemporâneos como Mary Shelley, Conan Doyle e Poe. O autor investiga a recorrência desses gêneros, que foram incorporados às telas com o aparecimento do cinema e se firmaram na literatura ocidental.

9 *TAINÁ, uma aventura na Amazônia*. Direção: Tânia Lamarca. DVD (90min). Brasil, 2001.

às calotas polares. Nas vozes e letras de Conrad, Kipling e Melville, povoaram as mentes do mundo “civilizado” com as ideias de terras ricas e abundantes em natureza e vazias de populações, algo que correspondia muito mais aos anseios do centro do que propriamente à realidade das fronteiras da expansão do capital financeiro.

De acordo com Amarilis Tupiassu, por sua vez, o maniqueísmo teve forte papel no processo de construção da representação da região amazônica durante a colonização. Uma representação criada pela perspectiva externa de quem não conhece a região, não a habita e tem interesses variados nela:

Amazônia é a representação do inóspito e do hostil, pois as visões sobre a região concluem a partir dos que a espreitam de fora, (...) desde as andanças remotas do que se determinou o civilizador e dispôs as tramas do poder para submeter sua população e lusitanizá-la, sob as bênçãos do bem, na perspectiva da moral cristã contra o mal, cuja encarnação era os índios (TUPIASSU, 2005, p. 300).

Essa visão sobre a região ordenou o pensamento dos “conquistadores” e seus porta vozes, como o Padre Salesiano Vitor Hugo, que escreveu um trabalho memorialístico de defesa da sua congregação religiosa, que, segundo o religioso, havia civilizado o orgiástico povo mura na região do vale do Rio Madeira. Os mura, segundo o padre, “praticavam bacanais com cadáveres e depois de os terem usado para sua lascívia, os comiam, sendo sujeitos de assassinato, necrofilia e canibalismo” (HUGO, 1959, p. 125).

As experiências históricas de espanhóis e portugueses, fossem experiências militares, religiosas ou simplesmente o saque das riquezas locais, produzem roteiros que figuram a existência de minas à flor da terra, com ouro à vontade, tanto que a famosíssima cidade de *El Dorado* seria pavimentada com ouro e pedras preciosas, por onde o imperador passava em seu ritual diário. Os boatos eram de que os indígenas andavam nus, mas adornavam suas orelhas e narizes com peças e pedaços de ouro puro, e que o famoso Senhor de El Dorado cobria periodicamente seu corpo com ouro em pó que, depois de lavado em uma lagoa, depositava-se no seu leito, tornando-a uma espécie de sinédoque do precioso metal – a *Lagoa Dourada* (HOLANDA, 1969, p. 132).

Como exemplifica Tupiassu, os conquistadores “forjaram torções, prestidigitações verbais para dizer as ocorrências, algumas iguais às do início de tudo, às de Caminha, por exemplo, que designou como “bico de osso” o botoque indígena [usado pelos povos Tupi costeiros], alusão sub-reptícia à feiura e à animalidade daquelas criaturas horrendas” (TUPIASSU, 2005, p. 300). Legitimava-se a conquista inferiorizando e animalizando os mesmos povos que os serviam. Essa tradição é repetida sub-repticiamente até os dias atuais, conforme a análise de Tupiassu.

Ainda segundo a estudiosa, é possível, por meio de dois breves fragmentos, perceber a forma acusatória com a qual os colonizadores condenavam veementemente a suposta demonização dos bárbaros. O primeiro fragmento citado pela crítica literária paraense é uma enunciação do jesuíta João Felipe Bettendorff:

O gentio [da tribo] Aruaquiz é trabalhador e mui impaciente de captivo e sujeição, tanto que se resolveram alguns que tomaram em guerra os portugueses a tomar peçonha para morrerem, por mais conveniência, do que virem a serem escravos dos brancos. Esta prática imprimio o demônio tanto em seus corações, que raríssimo é o dos que trouxeram ao Pará [Belém] que escapasse com vida (TUPIASSÚ, 2005, p. 302).

À demonização soma-se a ideia constante em um segundo fragmento, de desqualificação que, muito repetida, talvez sem exceção, pelos colonizadores, ainda hoje ecoa no olhar enviesado do Centro-Sul em relação à “banda de cima”, além da exotização da região Norte do País. Nas palavras de Tupiassú, essa perspectiva: “tende ao descrédito, à busca do excepcional, do estranho, exótico, coisas e gentes de outro planeta” (TUPIASSU, 2005, p. 302).

O cronista da época, comprometido com os ideais de um mundo novo, antagonico ao europeu, considerava endemoninhados os nativos que se negavam à escravização de seus corpos, vidas, cultura e família, preferindo morrer pelas próprias mãos. Mas esse cronista (geralmente um frei de ordem católica) nunca nominou o conquistador português/espanhol de escravista ou preguiçoso, sempre o conquistador fora retratado como gênio empreendedor: demônios sempre estiveram ao lado dos nativos ou os possuíam.

Se tomamos o primeiro e inaugurador poema épico amazônico, *A Muhuraida* de Henrique João Wilkens (1748), percebemos que, no Canto Primeiro, há desqualificação dos nativos amazônicos (de novo os mura no rio Madeira...) de forma ampla, utilizando-se de recursos imaginativos para impor aos “negros da terra” todos os vícios morais da Europa da Renascença. Algo que corresponde ao maravilhoso cristão, pois as acusações eram de necrofilia, feitiçaria, canibalismo, encarnação de demônios, seres orgiásticos e toda a sorte de horrores morais que assombravam a Europa desde pelo menos o medievo.

Essa visão estereotipada foi estratégica para unificar os portugueses em torno da “guerra justa” que foi utilizada amplamente para exterminar os povos mura no vale do rio Madeira. Tal visão foi ampliada para outras regiões, legitimando o massacre dos demais povos nativos da Amazônia. O problema é que essa visão ainda sobrevive na forma de “ciência histórica” em trabalhos de muitos autores consagrados na região, como é o caso de Hugo (1959, 1996) e Pontes Pinto (1986, 1993), entre outros. O extermínio dos povos tupinambá no Maranhão, dos povos que habitavam a região do



Alto Rio Negro, dos povos munduruku e manaós se utilizou, claro, das mesmas “justificativas” (OLIVEIRA, 2006, p. 16-7).

A exposição acima visa demonstrar ao leitor que o mencionado sentido de exotização e estereotipia da Amazônia e de seus povos nativos transita entre literatura e história, isto é, está presente nos processos históricos desde a chegada dos colonizadores à região amazônica e na produção de livros e outros produtos culturais que atendem aos critérios da cultura de massa. E até mesmo o poema laudatório do extermínio mura, que não pode ser tomado como literatura de massa, séculos adiante servirá de “fonte histórica” para justificar a conquista. Os preconceitos são tomados como verdades históricas e incorporados como tal, assim se integram simultaneamente à história e à literatura.

### Guerreiros da Amazônia: a lâmina d'água

O foco, aqui, são produções literárias que atendem à determinada fórmula narrativa em que há contextualização das relações sociais atuais em cenários anacrônicos. Devemos lembrar que as imagens coloniais amplamente veiculadas parecem seguir povoando a mente dos jovens escritores, que tendem a reproduzi-las sem crítica e de modo indiscriminado. É o caso de Ronaldo Barcelos (2012) e sua trilogia que compõe a série *Amazon: guerreiros da Amazônia*, obra que será tratada em seguida.

A trilogia de Ronaldo Barcelos reinventa personagens de super-heróis que ressignificam/substituem os encantados, esses, sim, seres que habitam a Amazônia. Seria como se os encantados morressem para dar lugar aos super-heróis fabricados pela imprensa moderna com tinta e scanner.... Sem lastro com o significante (a Amazônia), estes seriam signos desvinculados da natureza e da sociedade locais e ao mesmo tempo absorveriam apenas as “qualidades” dos mitos amazônicos, porém sem nenhum vínculo e compromisso com a preservação daquele mundo, antes tomando-o como objeto de consumo, lazer e uma forma de evasão.

O propósito da obra é fazer o papel de signo sem relação alguma com o significante. Seu comportamento atende ao funcionamento da mercadoria, não necessita de compromisso com aquela realidade socioambiental, somente a incorpora para majorar o valor simbólico que, por sua vez, faz crescer o valor de mercado no momento da troca. A mercadoria comporta, em sua composição, o valor dado à raridade dos materiais que a compõem, o *status quo* dos que a produziram, e nesse caso a aura que a região amazônica, bem como seus habitantes, carrega na tinta da *imago mundi*.

A obra *Amazon: guerreiros da Amazônia* é uma saga publicada como uma trilogia. O primeiro dos livros é *Templo da Luz*, no qual é apresentado um povo milenar – os Amazon – que vive escondido numa cidade sagrada cercada de muita tecnologia, e também são apresentados os jovens que



irão aceitar a missão de defender a floresta amazônica. No segundo volume, *Armaduras Sagradas*, os jovens heróis vão incorporar de forma xamânica os poderes de determinados animais amazônicos e suas habilidades por meio de uma armadura sagrada que lhes fornece o poder animal. E finalmente no terceiro volume, *A Flor de Sol*, esses mesmos heróis têm de proteger a fonte de energia e sabedoria dos Amazon – povo guardião dos segredos da Amazônia, que é uma espécie de usina milenar que fornece energia para esse povo e para a floresta. Essa usina está ameaçada, pois o Dr. Zach, o vilão, misto de cientista e empresário inescrupuloso, quer essa fonte de energia para aumentar o seu poder e dominar a sociedade dos Amazon. Esse enredo em defesa da floresta percorre todo o texto com pitadas de desvelamento e crescimento do papel dos personagens jovens frente aos desafios que vão surgindo em seus caminhos.

O nome mítico Amazônia, ou, na versão de língua inglesa, Amazon, agrega e capitaliza tantas imagens que por si só já é uma autopropaganda pronta para qualquer produto. A maior plataforma digital atual, *Amazon.com, Inc*, sediada em Seattle comercializa a série *Amazon* e pertence a um megainvestidor, agora um novo explorador interplanetário revivendo a exploração da Renascença, custeando essas viagens com o nome mítico de outrora, numa “descoberta” de um novo mundo.

Vale retomar o pensamento de Walter Benjamin. Quando o filósofo alemão defende que a forma épica seria mais adequada ao trabalho daquele que escreve a história, ele afirma.

Como quer que seja entre todas as formas épicas a crônica é aquela cuja inclusão na luz pura e incolor da história escrita é mais incontestável. E, no amplo espectro da crônica, todas as maneiras com que uma história pode ser narrada se estratificam como se fossem variações da mesma cor. O cronista é o narrador da história (BENJAMIN, 1994, p. 209).

A crônica, nesse sentido, contém sua força nos acontecimentos reais; não que sua descrição seja a experiência fiel do vivido, mas é, sim, um diálogo entre a experiência do protagonista e a leitura do narrador visando promover na audiência uma espécie de sabedoria, uma lição de vida, a exemplo da poética dos gêneros populares como o cordel, o jogral e os cancioneros, que descrevem geralmente uma experiência ao mesmo tempo única, mas que remete a um comportamento ou uma expectativa de ação coletiva na sua audiência. O cronista narra, mas isso não significa que ele tenha vivido aquilo, pode ser que um antepassado, ou algum conhecido, tenha trazido aquela experiência de outro momento no tempo, no caso das tradições camponesas, ou de outros lugares, como as experiências de marujos que haviam visitado lugares, povos e culturas diferentes.

No caso das identidades/experiências de povos amazônicos, essa crônica, muitas vezes com ares de mito, também trazia códigos de conduta moral, ou formas de se relacionar com a natureza ou com outros pertencentes a um tempo ou espaço diferentes da narração. Mas quem fazia a adaptação era a assistência. Há como que um hiato a ser preenchido pelo ouvinte que confere todo o sentido da experiência coletiva de outrem. Como aponta Benjamin: “[o] narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (1994, p. 201). Benjamin refere-se ao narrador tradicional, figura em declínio já no momento em que o filósofo refletiu sobre ele.

A relação com a experiência não ocorre com o enredo moderno. Se a crônica narrativa dos amazônidas parece ter função coletiva, tal como as histórias contadas pelo narrador tradicional, referido por Benjamin, o novo enredo é criação exclusivamente do autor individual e investe na imaginação e na hipérbole como forma de atrair a atenção do leitor. E a hipérbole vai tão longe que se distancia das possibilidades da experiência e não é entendida por aqueles que a ouvem/leem. Esse enredo, individual e descolado da experiência, é endereçado para um público já desprovido da experiência coletiva e real de mundo. “O que separa o romance da narrativa (e da epopeia no sentido estrito) é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance só se torna possível com a invenção da imprensa” (BENJAMIN, 1994, p. 201). Trata-se de um gênero narrativo que precisa de um público pós-imprensa; ao invés de viver as aventuras, o narrador do romance vive confinado em um espaço controlado do universo urbano, e usa a ficção para poder suportar funcionalmente o peso de sua existência eminentemente solitária. Há que buscar alcançar superpoderes para salvar a si mesmo e a natureza. Nesse caso, ocorre uma inversão total de perspectiva: se na crônica e nos mitos indígenas e caboclos o humano é apenas parte de um todo, muito próximo do herói trágico e finito grego das epopeias, no enredo moderno são indivíduos que estão acima e além da natureza e que vão salvá-la. Se nas crônicas tradicionais a missão dos agentes era justamente harmonizar, ou fazer as pazes, com o seu meio natural, na ideologia moderna os heróis superam a própria natureza.

Segundo Renan Pinto (2005, *passim*), na crônica da conquista também há uma viagem de ideias, um trânsito de imaginários. Para o autor, esses e outros mitos passaram a estimular a criatividade de escritores. Alguns, sem jamais terem visitado a região, criaram romances cheios de aventura e mistério. Além da literatura, a Amazônia foi e é retratada por meio de desenhos, gravuras, pinturas e pela fotografia, conforme explica o historiador. É o caso, por exemplo, do volume II da trilogia *Amazon, Armaduras Sagradas*. Esse volume descreve três jovens que juram “proteger” a floresta, incorporando valores da mitologia amazônica bem mais que se reportan-

do à realidade de homens e mulheres amazônico(a)s. Nesse momento de passagem estamos assistindo a morte da mitologia e da tradição oral, passando para o reino da fantasia na escrita. Finalmente estaríamos no apagar das tradições e adentrando uma condição na qual o mito deixa de se relacionar diretamente com o significante, e o novo signo passa a ser apenas mercadoria sem vínculo com o objeto primordial.

Aos ocidentais somente cabe o papel de “protetores da floresta”. E há na narrativa um caboclo traidor, por desejar valores da cultura ocidental como o dinheiro. Os velhos estereótipos são mantidos e novos são adicionados por meio das inversões que são feitas, como se o ocidente estivesse preocupado com a tradição e preservação do meio amazônico, mas utilizando um suporte moderno que é a escrita mesclada com pinturas em quadros (HQ). E ao caboclo sobra o papel de ganancioso, pois em troca de dinheiro revela o esconderijo dos super-heróis ocidentais, já reconhecidos como membros dos *Amazon* pelo próprio povo, tal como anunciado em uma profecia, guerreiros bons e cuidadosos por natureza.

No trecho seguinte encontra-se o exemplo de uma rocambolesca inversão: ao invés de focar na corrupção ativa da sociedade capitalista, que a tudo transforma em mercadoria, a narrativa foca numa individualidade cabocla como traidora de seu povo e cultura por desejar os bens da sociedade invasora. Lê-se na Introdução de *Templo da Luz*, na obra de Barcelos, que:

Os índios estavam quase sendo mortos, pois se recusavam a entregar os Amazon, quando um caboclo foi levado até a presença do Dr. Zach, alegando saber o caminho para a cidade secreta e que estaria disposto a guiá-los por uma boa quantia em dinheiro (BARCELOS, 2012, p. 7).

Desconhecem-se, em grande medida, pesquisas sobre a existência de uma individualidade cabocla moderna, quicá egoísta e gananciosa aos moldes de uma sociedade de espírito protestante e capitalista. E, seguramente, se mulheres e homens indígenas hoje em dia desejam bens, serviços e facilidades da vida moderna, isso não se traduz em cobiça ou ganância, mas as razões devem ser buscadas em outros lugares culturalmente variados (HUGH-JONES, 1992).

Segundo Loureiro, o isolamento geográfico da região, e, por conseguinte, o seu completo desconhecimento alimentou a construção de um imaginário acentuadamente folclorizante e primitivista, constituindo-se a Amazônia habitada por um povo inferior de “ignorantes, e incapazes de assimilarem os padrões da modernidade” urbana e europeia (1995, p. 33). O autor, então, inverte as frágeis premissas oriundas do centro e confere à mitologia e cultura amazônicas a mesma grandiosidade dos mitos greco-latinos. O teórico se insurge contra essa leitura padronizada e empobrecedora ao denunciar que “[a]

distância no espaço passou a ser vista como distância no tempo. Uma sutil operação da objetiva câmara escura da ideologia” (1995, p. 30).

Essa é a face política da colonização na região, desqualificar seus primeiros habitantes e “carregar a tinta” em mistério e aventuras para encobrir as atrocidades que recorrentemente presenciamos há mais de cinco séculos. Isso permanece até mesmo de forma bem-intencionada na trilogia *Amazon*, de Barcelos. O autor declara que construiu a história para ser mais atrativa ao público infanto-juvenil e engajá-lo na discussão e defesa da floresta e do meio ambiente como um todo; no entanto, para consumir tarefa tão nobre, acabou por reforçar estereótipos que fazem parte da “ideologia da colonização” (LOUREIRO, 1995, *passim*).

Este tipo de “ficção”, por natureza conceitual, busca defender-se da crítica se eximindo de qualquer compromisso com a “realidade sócio-histórica” ou com uma reflexão aprofundada sobre o contexto nela representado. Também aqui, neste capítulo não se cobra a postura de que a ficção deva ter a realidade como seu substrato mais fiel. Mas busca-se chamar a atenção para as imagens esvaziadas, uma vez que essas podem ocultar inúmeras tragédias sociais e políticas que não são explicitadas e nem mesmo informadas nessas obras contemporâneas, desvinculadas completamente das situações socioambiental e política da Amazônia.

O gênero ficcional de ação/aventura ligada ao entretenimento, seja romance, conto ou em forma de HQs, mesmo sendo o gênero de maior sucesso comercial e apelo popular, é desprestigiado pela crítica literária por sua tendência aos enredos maniqueístas com personagens estereotipados do ponto de vista de sua construção (planos e não complexos), ou do ponto de vista social, racial e de gênero, tal como explica Rosa Cabecinhas (2004). Isso não é diferente quando se trata de personagens em ambiente amazônico representando a região sem tocar em seus problemas sociais, políticos, econômicos e culturais. Os enredos costumam trazer diversos mitos com novas roupagens, entretanto a novidade aí se interrompe, pois são construídos personagens que não se modificam ao longo da narrativa, porque não vivem experiências e são apresentados durante toda a narrativa de forma apenas superficial.

Na trilogia de Barcelos, o primeiro caso é de Kleyton, o menino/rapaz que se tornou o Guerreiro Amazon da Onça; em seguida, Cynthia, a Guerreira Amazon da Arara, e Allan, que se tornou o Guerreiro Amazon do Boto. Ao receberem os poderes dos “encantados”, sacralizam as suas missões de guerreiros defensores da floresta, porém sem densidade alguma. A coragem de Kleyton e Cynthia, num primeiro momento, e a covardia de Allan, que se transmuta em coragem posteriormente, vêm a realizar o arquétipo do herói/heroína num enredo aventureiro.

O personagem Alelauê, um pajé, por sua vez, representa o lado místico da Amazônia, supostamente atrasado, ultrapassado e frágil. Seu conhecimento da farmacologia da floresta e seus segredos, bem como sua espiritualidade, são apresentados de maneira impotente, dependente da cura que viria da ciência. A isso, somem-se as cenas de rituais que reforçam a aura de mistério que envolve o imaginário sobre os povos indígenas na região. Conforme Barcelos, “[u]sando o Portal da Luz, um portal que permite os heróis se transportarem de suas casas para a Amazônia num piscar de olhos, Allan voltou à Cidade Amazon para reencontrar sua amada e juntos começaram a estudar a cura para o mestre Alelauê” (BARCELOS, 2012, p. 13).

É interessante observar que, no enredo, muitos dos personagens que invadem a Amazônia são motivados pelos ganhos financeiros, capturam e contrabandeam animais silvestres, e não têm consciência do real objetivo das atividades de seus líderes, o que pode ser interpretado como submissão dos indígenas e caboclos locais, quer seja pela força ou pela ignorância ou, ainda, por uma ganância que não requer maiores explicações.

No volume I, *O templo da luz*, os cientistas que vão nobremente salvar o meio ambiente (e que são de origem urbana, provenientes de grandes centros cosmopolitas) estão desenvolvendo pesquisas sobre o potencial de manejo e sustentabilidade da floresta, omitindo ou desconhecendo o fato de que, na realidade, os seus primeiros habitantes a manejam/modificam/conservam há milênios (CLEMENT, 2015, p. 1-9), e, além disso, de que existe uma criativa e robusta ciência feita na Amazônia, por cientistas amazônidas. Esse fato não chega a ser negado, mas é omitido. A ciência é representada no enredo por um cientista ganancioso. Mas em momento algum se questiona o papel da ciência, suas contradições internas e dilemas em relação à sociedade. A ciência não é isenta de jogos do poder econômico, ao contrário é fruto desses e, por sua vez, seleciona seus investidores e investimentos. Inclusive selecionando “doenças” que compensam os investimentos e outras que não pagam os lucros esperados. Esse fenômeno, ligado basicamente aos interesses econômicos, foi constatado pelo farmacêutico belga Patrice Trouiller (2002) e sua equipe de pesquisa no início do século XXI.

De volta ao argumento central do romance analisado, a salvação da natureza viria do mundo civilizado, por meio dos engenheiros iluministas no papel de heróis, enquanto os estrangeiros (estereotipados e associados à ganância sem escrúpulos) sempre representam a indústria farmacêutica transnacional em busca de ganhos vultosos e que patenteiam os conhecimentos indígenas de forma espúria, ilegal e, às vezes, mesmo violenta.

Em momentos de transição das ações, a narrativa apresenta cenas de cobertura que mostram a exuberância da floresta, a diversidade da fauna e do comportamento dos animais silvestres nativos (da proverbial ferocidade da onça à calmaria dos quelônios), reforçando as imagens do exótico

e extraordinário. Tais imagens são postas sem legendas, parecem apenas ilustrações. Porém, ao mesmo tempo se alternam entre um texto recheado de velocidade, movimento e aparatos tecnológicos, e imagens em *slow motion*, como se o tempo histórico da região fosse um tempo euclidiano<sup>10</sup>.

As trágicas separações dos heróis e heroínas marcam os protagonistas em seu retorno para a cidade grande, enquanto outros personagens encarnam sua missão e seguem jornada pela floresta, o que sugere a impossibilidade de convívio da natureza com a cultura ocidental. Mesmo que Alelauê e sua filha Arana sejam “bons selvagens”, precisam ficar no seu universo “natural”, enquanto os heróis, depois de salvarem a selva, retornam triunfantemente à “civilização” para desfrutar de suas conquistas.

A evolução industrial gerou novas necessidades e a indústria cultural incorporou não somente as peças e máquinas feitas pelos trabalhadores, mas também transformou as obras-primas em objetos de consumo. Os filósofos Theodor Adorno e Max Horkheimer (ADORNO; HORKHEIMER, 2006) são enfáticos quanto a isso. Atualizando desejos e “sonhos da noite dos tempos” como paz, saúde e prosperidade, encaixando seus conteúdos mitigados às novas formas com antigos sentidos, utilizando-se da transformação de arquétipos (sentido) em estereótipos (generalização) na busca da satisfação, a indústria cultural visa entregar sonhos que foram suprimidos do dia a dia para autorrealização da classe trabalhadora. Enquanto as classes abastadas fazem o safari presencial na África e na Amazônia, os trabalhadores consomem virtualmente aquilo de que nunca poderão usufruir, mas que parece preencher seu vazio de experiência. Alguém tem que produzir no momento em que alguém está “explorando” os recantos exóticos; e de acordo com tão conhecida lição de Karl Marx (2004), usufruir da força de trabalho dos que são despossuídos dos meios de produção é movimento básico da lógica do capital, industrial ou não.

Portanto, o conjunto da obra atende à expectativa do público consumidor de massa de várias idades – atende à configuração de uma imagem que já está presente na mente dos leitores, de uma Amazônia sustentada na expressão de sua natureza ao mesmo tempo hostil e exuberante. Refere-se, então, a um ambiente selvagem e mítico que esconde tesouros (neste caso reforçando que em sua fauna e flora podem estar os remédios para muitas doenças, ou nas espécies que correm o risco de extinção, e ainda nos povos indígenas, que precisam ser protegidos). Um lugar onde os bons-selvagens são oprimidos por vilões exploradores de minérios, garimpeiros, latifundiários, madeireiros e outros agentes do grande capital. A região cumpre um papel estruturado em um

---

10 Referimo-nos, aqui, à concepção de tempo como algo letárgico, disseminada na obra, *À margem da história*, de Euclides da Cunha (2006).

enredo padronizado para um público leitor mediano, ao ser vendido enquanto *locus* das tensões reais, ainda que apresentadas como tão somente ficção.

Complementarmente, algumas figuras heroicas são predestinadas a salvar o meio ambiente e trazer harmonia para os “naturais”, que são impotentes para fazê-lo. Esse enredo farsesco reproduz, com outra roupagem, o olhar estigmatizado do processo histórico repleto de clichês, numa aventura de ações e conflitos entre vilões e mocinhos. Os nativos são retratados como crianças incapazes e dependentes da sociedade moderna, que só conseguiriam sobreviver a partir de uma sociedade tutelar, dita “democrática”. Porém não mais como um ser íntegro, mas sim especial e desencaixado em uma sociedade de massas. A pergunta que surge é: como conseguiria viver uma vida plena e saudável se tudo o que lhe resta é ser consumido como mercadoria?

Na melhor das hipóteses, os índios são os outros, aqueles que não somos nós, aqueles que reduzimos como um todo homogêneo e uniforme, apesar da imensa diversidade das culturas indígenas na Amazônia e em outras partes do Brasil e das Américas. Embora, na obra em questão, o indígena esteja num papel de destaque, é representado de forma idealizada, romantizado através de recursos da dramaturgia e composto a partir de um discurso ambientalista que não leva em consideração a sociedade interessada em lhe tomar os bens. Os mesmos bens “sagrados” para ele, por assim dizer, mas que esta sociedade já profanou como mercadoria há muito tempo, desde a chegada dos primeiros conquistadores.

Provavelmente o foco nesta produção de literatura de massa, seu objetivo, é a própria espetacularização, como ressaltado em Debord (1997, p. 24), voltada para o consumo individual e isolado. A diversidade cultural da Amazônia e a pluralidade de seus povos, línguas e culturas são enfocadas sob um mesmo prisma, a partir da padronização simplista, reducionista e superficial de referências culturais “colonizadas”.

### As letras reais, orais e escritas

O rio tem um papel central na cultura amazônica, pois ele é o local das encantarias. Assim como a várzea de igapós e a terra firme ou floresta, três elementos bióticos que têm um valor especial para os inúmeros povos que habitaram e habitam a região, segundo Loureiro (1995). As águas são o espelho invertido de um mundo ideal: se, na cultura judaico-cristã, o céu é o locus do paraíso, com clima agradável, justiça social, fartura e sem conflitos, no caso da Amazônia esse mundo ideal paradisíaco, em determinadas ocasiões, pode ser encontrado no fundo das águas. As mesmas encantarias permanecem nos igapós, com suas mães d’água, iaras e outros seres mágicos ou sobrenaturais, bem como a floresta abriga o curupira, o mapinguari e outros personagens ligados à caça, à coleta e à agricultura.



Se, no período colonial, a tríade **rio, várzea e terra firme** marcou o capitalismo comercial voltado para a acumulação primitiva na região amazônica, extraíndo as drogas do sertão e escravizando a mão de obra indígena, nesse novo contexto histórico de capitalismo industrial (vide a instalação da Zona Franca de Manaus), a nova tríade, segundo Carlos Walter Porto Gonçalves (2002, p. 55-9), é a **estrada** para o transporte, o **solo** para a produção de carne bovina e soja, e o **subsolo** voltado agora para a mineração. Sintetizando, todos os três elementos, da economia contemporânea e globalizada, voltados ao projeto de desindustrialização da economia nacional e para a simples exportação de *commodities*.

Esse novo quadro aumenta o conflito na região colocando em risco os tradicionais modos de vida das populações, indígenas, ribeirinhas e outros povos tradicionais, bem como ameaçando a sua própria sobrevivência. As novas estradas cortaram os seus territórios de caça e coleta de terra firme, as fazendas de gado e soja arrancaram-lhes as terras para sua agricultura de subsistência, bem como os minérios, sejam nobres como ouro e diamantes, ou o ferro e outros, retiraram-lhes e seguem confiscando qualquer possibilidade de manutenção de seu modo de vida. Esse tipo de exploração, predatória ao extremo, tornou a terra praticamente estéril após as atividades de extração de suas riquezas e a levou a sua total degradação. Uma imagem indescritível para se escrever no papel: só mesmo quem tenha visto uma natureza exuberante e, logo após, observe as áreas atingidas pelo garimpo, poderá entender a impossibilidade de descrever tal hecatombe.

Mas não menos importante que isso talvez seja a forma de apropriação que a ficção tem produzido a partir desse novo cenário de “desenvolvimento” e inserção da Amazônia na economia industrial globalizada. A ficção contida em *Amazon* privilegia todas essas novas formas de exploração, bem como os locais agora secularizados pela indústria. Convencionalmente, a ficção permite qualquer forma de construção, ao não precisar fazer uso da realidade para sua argumentação e roteirização. O nó está justamente nisso: essa obra incorpora novos espaços e agentes, porém sem se preocupar em mostrar a morte dos signos anteriores ou sua sobrevivência em outras formas de expressão, seja na mitopoética, na música, ou nos contos infantis.

A ficção de *Amazon* simplesmente toma esses novos elementos como se fossem naturais, para um público que de certo modo já está “formado” para recepcionar um tipo de texto “familiar”, moldado por décadas na recepção do leitor, desde o circuito escolar até sua vida produtiva. Aqui algumas questões se impõem. Aquela criança/adolescente que lê esses textos repletos de super-heróis centrados em seu próprio ego, cujas decisões passam por uma tragédia de escolha individual e não mais pelo papel coletivo no grupo, como ocorre nas mitologias indígenas, ou até mesmo o adolescente “formado” para receber algo já conhecido de sua experiência



no mundo, teria condições de refletir sobre a produção dessa obra ficcional? Até que ponto a parcela pragmática de sua leitura não toma como realidade e verdade os atos daqueles super-heróis que não se aproximam das pessoas anônimas e comuns que vivem na região? É fácil perceber que essas personagens, ao buscarem defender as florestas e seus valores para a sobrevivência do mundo atual – lembrando que os valores sobrenaturais de encantaria são pouco mencionados – demonstram também preocupação econômica e romântica com o meio ambiente.

A contradição não opera apenas nesse aspecto, essa ficção está justamente fazendo o inverso do que propugna, na medida em que é produzida e comercializada em uma sociedade de consumo desenfreado que busca realizar sua sanha voraz por recursos. Em uma analogia simples e direta, os heróis *Amazon* poderiam ser comparados aos heróis das megacorporações do cinema Hollywoodiano ou das megacorporações de quadrinhos como os Estúdios Marvel e DC Comics. Enquanto um repórter colegial é picado por uma aranha geneticamente modificada e adquire superpoderes, os heróis *Amazon*, em defesa do meio ambiente, adquirem superpoderes advindos dos animais amazônicos. O *modus operandi* é, portanto, muito semelhante.

Tal contradição revela as incoerências de se viver numa sociedade industrial globalizada e, ao mesmo tempo, tentar preservar o meio ambiente. São essas formas de apropriação da literatura de consumo, da literatura de massa, que devem ser objeto de reflexão, pois não incorporam criticamente a realidade, a morte física das populações indígenas, dos primeiros residentes amazônicos e de seu extermínio pela escravização ou pelas doenças contagiosas – pelo contato (período colonial) ou por meio de guerra bacteriológica. A esse respeito, não será demais repetir que há muitos relatos recentes, da década de 1960 do século XX, que se reportam à doação, para vários povos de Rondônia, de roupas contaminadas por varíola, sarampo e outras doenças, bem como a provisão de açúcar envenenado com altas doses de arsênico<sup>11</sup>.

No caso da ficção, estamos a falar de um extermínio simbólico desses povos, ao incorporá-los na narrativa ficcional da forma mais sutil e insidiosa possível, de forma plana e homogeneizada, como o herói egóico que recebe um chamado de sua consciência e decide individualmente salvar o meio ambiente e preservar os recursos econômicos para as gerações futuras. Essa perspectiva nunca existiu para as populações locais, pois elas têm uma consciência do tempo da natureza diversa da nossa, e a floresta e

---

11 As atrocidades cometidas pelos funcionários do SPI que deram origem ao conhecido "Massacre do Paralelo 11" estão contidas no Relatório Figueiredo. Esse relatório, de 03 de novembro de 1967, descreve vários tipos de suplício, torturas, assassinatos e genocídio praticados contra vários povos na altura do paralelo 11 (indicativo de onde vive o povo Cinta Larga), bem como em todo o território nacional. Disponível em: <https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf> Acesso: 18 jun. 2022.

demais espaços não lhes pertencem como um patrimônio a ser preservado economicamente. Ao perceberem a natureza enquanto dádiva, ou mesmo enquanto parte componente da vida social em que humanos e outros-que-humanos não se opõem como cultura e natureza, passaram a manejá-la otimizando seu potencial por meio de mitos, tabus e interditos visando conviver com “a natureza”, pois sabem que fora dela só existe o caos e a impossibilidade de sobrevivência (sobre isso, ver, em Kopenawa e Albert (2015), as sábias palavras do xamã Yanomami Davi Kopenawa).

Como já frisado acima, o rio é um elemento fundamental em muitas culturas amazônicas: tudo, ou praticamente tudo, vem do rio. É por meio dele que chegam mercadorias, pessoas, notícias, alimentos de caça e pesca, em outras palavras, o rio é o manancial físico que sustenta o modo de vida amazônico, pois é o meio de comunicação, a estrada líquida que leva e traz o mundo líquido da Amazônia. Mas muito além desse suporte material, o rio ainda serve de manancial simbólico: conforme a obra de Bachelard (1989), os devaneios da água estão presentes em várias culturas. Como afirma o filósofo,

O devaneio é uma atividade onírica na qual subsiste uma clareza de consciência. O sonhador de devaneio está presente no seu devaneio. Mesmo quando o devaneio dá a impressão de uma fuga para fora do real, para fora do tempo e do lugar, o sonhador do devaneio sabe que é ele que se ausenta – é ele, em carne e osso, que se torna um “espírito”, um fantasma do passado ou da viagem (BACHELARD, 1989, p. 144).

Ainda segundo o pensador francês, esse manancial de subjetividade e psique é constituinte em todos os povos e culturas. Nesse sentido, é possível considerar que as encantarias são parte do manancial onírico fornecido pelo mesmo rio. Conforme a leitura de Paes Loureiro, o beira-deiro “hidratado” pelo rio serpenteia a sua autoconcepção filosófica que os outros chamam de ser Amazônica.

Há uma Mesopotâmia de povos na Amazônia, tão diversa quanto a sua flora e fauna. Há uma infinidade de povos, línguas e costumes, e isso é tão vasto quanto o ambiente vegetal, animal e microbiológico, sem mencionar as paisagens. Apesar disso, a sociedade industrial moderna, estruturada em poucas variações, percebe-os como se fossem uma unidade homogênea. Um exemplo é nossa maneira de representar a convivência entre indígenas e animais como se fosse pacífica e, como vimos acima, estereotipada. Ao contrário, certos bichos causam pavor nos povos da floresta, como as onças, as serpentes e os mosquitos.

Nossa visão idílica passa muito longe da realidade no interior das matas. O pesquisador peruano, César Toro Montalvo, enfatiza a pluralidade mitológica e experiencial dos muitos povos amazônicos, assim como a diversidade geográfica e paisagística da floresta,

El mito selvático se diferencia de cada tribu por su territorio permanente, es decir, un mundo «aparte» y diferente de otras tribus; sin embargo, esas fronteras que los diferencian al mismo tiempo los acercan porque pertenecen a una jungla aborígen, ligada, ciertamente, al mundo de sus ancestros en la mayoría de los relatos, leyendas, cuentos maravillosos y literatura oral; al fin y al cabo, se difunden en forma oral, o se originan en las comunidades nativas que se diseminan a toda la zona boscosa de la selva amazónica, un territorio infinito y dramático, arborescente y enmarañado, verde sobre bosques inconmensurables y misteriosos, confines lejanos, opresivos y elásticos, salvajes o comunales, de tribus que se desplazan sin conocerse. Aún, a pesar de todo, se habla de una selva peruana que colinda un vecino común: Un río de palabras (MONTALVO, 2007, p. 49).

Observar a natureza e entender o comportamento animal não é uma questão puramente estética entre esses povos, e sim uma questão de sobrevivência do grupo, tanto física como simbólica. Portanto, o sujeito constituído por uma identidade que existe em relação direta com as encantarias ultrapassa o aspecto estético da cultura: onde vemos apenas imagens eles percebem formas de convívio, ainda que nem sempre harmoniosos e equilibrados. Alguns mitos, inclusive, parecem ter sido criados para tentar apaziguar essas contradições da existência e seus dilemas.

Como expõe Montalvo (2007), os rios, e as águas em geral, vão muito além de sua grandeza e presença épica, trata-se uma região marcada notadamente pelo elemento líquido. A narrativa de Barcelos acompanha o deslocamento moderno de rio, várzea e floresta para estrada, solo e subsolo, em sua incorporação à economia globalizada, contexto em que as águas e os rios se reduzem ao seu elemento físico perdendo seu poder de encanto.

### **A assimetria entre o Tánais e o Apurimác**

As Amazonas são personagens deslocadas da mitologia greco-romana para o Novo Mundo, durante a busca das Índias, do Novo Mundo, do Eldorado, da Terra da Canela, todos mitos europeus que atravessaram o Atlântico e compõem um imaginário que se cristalizou como a imagem projetada de um espelho invertido do conquistador na região. Trata-se de elementos míticos que, sabemos, são oriundos dos inúmeros relatos de Marco Polo e outros viajantes europeus pelos extremos da Ásia. Muito do que foi visto pelo genovês foi replicado por outros viajantes, pois acreditavam estar seguindo os mesmos passos do navegador italiano. Os relatos de Carvajal, Rojas, Acuña e Colombo dão mostras de que seus autores foram leitores de viagens feitas nos períodos anteriores. Tanto que os povos na-

tivos rejeitam atualmente a nomenclatura de América para o continente, e se dizem pertencer a Abya-Yala, Terra Madura ou Terra em construção<sup>12</sup>.

A obra *Amazon* coloca a história de Iara como uma narrativa pertencente à cosmogonia Amazônica e a trata em pé de igualdade com as Amazonas, personagens do mito grego que nunca existiram para os povos nativos. De fora e de longe, no olhar europeu do Centro-Sul brasileiro, tudo se parece muito, mas o caboclo em si já responderia: o que parece, parece porque não é a mesma coisa. A Iara é uma encantaria que tem relação com os ribeirinhos na Amazônia. Ao se tomar essa figura mitopoética que representa o mistério da água doce, das cachoeiras e nascentes, e transpô-la a um universo urbano da história em quadrinhos, esvazia-se todo o conteúdo telúrico e de entidade de manifestação dos elementos naturais para uma personificação como se Iara fosse uma mulher, uma moça que tem um poder especial sobre as moléculas da água e pode usá-las como uma força de defesa do meio ambiente, protegendo-o dos gananciosos.

Como já tratado acima, não existe uma Amazônia, não existe uma região isolada do mundo, terra virgem, mas um *locus* em constante processo de embate com suas dinâmicas internas e as influências que vêm de fora dela. Dessa forma, são muitos os mitos que contemplam aquilo que os ocidentais categorizaram como meio ambiente amazônico, ou floresta equatorial chuvosa e as percepções sobre a Amazônia na literatura também são plurais. Isso implica perceber a Amazônia como desafio, diferente dos estereótipos, diferente do senso comum reproduzido pelos *mass media*, diferente de um imaginário urbano desconectado da experiência ou da vivência da floresta tropical.

A reflexão de Loureiro (1995), justamente por ser um ribeirinho das águas do Tapajós, é fundamental para nos arrebatar da visão pasteurizada e massificada do que seria a Amazônia. Loureiro busca discutir a força fecundante dos rios, a cosmovisão devaneante do rio e da floresta, a conversão semiótica e todas as tecnologias do imaginário implicadas e enriquecedoras que o marcaram, ao exercer o papel de pesquisador da Amazônia. Loureiro revela a similaridade entre todas as culturas ao extraírem sua visão de suas cosmovisões, mas o modo como ele dissolve a hierarquia entre as cosmovisões faz toda a diferença.

Para Loureiro a diferença está no status de poder econômico e político-bélico por meio do qual as cosmovisões de outros povos conquistadores se travestem de verdades e fatos históricos. Geralmente o são, mas tratam os mitos de povos mais vulneráveis como tão somente puro folclore ou lenda,

---

12 Para um aprofundamento da discussão sobre decolonialidade e protagonismo dos povos latino-americanos, visitar o sítio da Organização das Nações Unidas. O termo/conceito Abya-Yala surgiu da Conferência Mundial sobre los Pueblos Indígenas realizada na sede da ONU em Nova York no ano de 2015. Disponível em: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/43187-pueblos-indigenas-america-abya-yala-desafios-la-igualdad-la-diversidad>. Acesso em: 19 jun. 2022.

que servem somente ao lucro no mercado da cultura de massas que os tomam como produtos e os convertem em mercadorias. Ainda segundo Loureiro, reduzir a cultura popular à condição de folclore a empobrece e, assim, comete-se uma grande injustiça com a cultura e com a grandeza das cosmogonias amazônicas. Segundo o estudioso, essa injustiça deriva de uma leitura equivocada dos viajantes e exploradores que vieram do Sul do Brasil, como Euclides da Cunha, Mário de Andrade e outros, que tomaram as manifestações populares como equivalentes ao folclore trazido da Europa. Mesmo preocupados com a preservação das manifestações da cultura popular, findaram por relegá-la a um estatuto inferior na construção da identidade brasileira.

A região, bem como toda a pluralidade e riqueza de sua diversidade natural e humana ou cultural, não deve ser reduzida a uma terra sem história, de acordo com a versão euclidiana em *À margem da história* (CUNHA, 2006); muito menos aos clichês reproduzidos no cinema e nos quadrinhos que chegam na velocidade do mercado global viabilizado pelo centro-sul, como vimos discutindo neste capítulo. Ultimamente, em virtude da política entreguista de nosso governo central, o projeto de transformar a região num imenso pasto/deserto sem gente tem angariado muitos adeptos nesse Brasil analfabeto de si. A principal rede de televisão do país, a TV Globo, controlada por capitais norte-americanos, faz publicidade do agronegócio de forma massiva por meio de clichês como: “O agro é tech, o agro é pop, o agro é tudo”. Nisso, mais uma vez, a Amazônia desaparece sob a aventada centralidade do boi e da soja para a economia e o desenvolvimento nacionais.

A adaptação dos mitos europeus para a realidade amazônica gerou e vem gerando confusões e versões deformadas desde as primeiras explorações. Afinal não é possível tomar a nascente do Tánais, que matou a sede imaginária dos gregos na região do Mar Negro, e transpô-la com todas as suas peculiaridades para o Apurimác, que corre pelo Peru. Essa transposição do imaginário europeu até o momento não contribuiu de forma alguma para o conhecimento da região amazônica. Ao contrário, tem servido para valorizar ainda mais a visão que propugna uma Amazônia misteriosa e que pode engarrafá-la para ser consumida de forma descompromissada, enquanto a região é devastada pelos interesses econômicos sem escrúpulo algum.

### A foz e a nascente

Apesar do enfoque “sócio-político-educativo” que advoga, a trilogia *Amazon: guerreiros da Amazônia* foi produzida fundamentalmente para o divertimento; portanto, mostra de forma muito superficial, e não vem a aprofundar a discussão sobre direitos indígenas e das populações tradicionais, bem como sobre a biopirataria, a devastação da floresta, entre outros temas apenas apresentados nos livros e que são relevantes para a região. Ao contrário disso, alimenta uma narrativa com o recorte superficial, line-

ar e reducionista, apresentando o modo de vida das populações humanas e não humanas da Amazônia como “ultrapassado”. Até mesmo, às vezes, aparecem conteúdos revestidos de pastiches que não contribuem para a compreensão da realidade, criando falsas impressões sobre a Amazônia, numa idealização que cria ou reforça antigos preconceitos coloniais.

Urge tratar essa diversidade temática que envolve a Amazônia (gentes, culturas, povos, animais, plantas e paisagens) buscando sempre a pluralidade, o multiculturalismo, o multinaturalismo, e refletindo de modo dissonante ao que segue se reproduzindo nos meios de comunicação de massa, na indústria cultural e muitas vezes na própria academia. Uma forma de fortalecer o conhecimento e derrubar velhos preconceitos é “pubar”<sup>13</sup> os atores locais: essa, a meu ver, seria uma das respostas a esse grande equívoco e lapso de conhecimento sobre a região.

A partir da literatura de massa, seja infantil, juvenil ou adulta, retiramos tudo dos povos originários, pois fazemos as suas memórias, histórias, práticas e tradições parecerem extemporâneas a eles mesmos, como se não tivessem direito nem à memória e nem ao próprio significado de suas vidas, já que tais povos não auferem lucros para aqueles que as comercializam. Se durante a “conquista” lhes foi retirada a riqueza e a liberdade, e na exploração da seringa foi-lhes retirada a terra e tudo o que ela continha, no momento atual, as terras dos povos originários estão sendo confiscadas para a produção de *commodities*, como carne, soja, minérios e energia. Como exemplo, em Rondônia, temos os conflitos entre as Usinas Hidrelétricas do Rio Madeira (UHE Santo Antônio e UHE Jirau) e os povos no seu entorno, como karitiana, karipuna e wari’, afetados dura e diretamente pelo empreendimento (BERNO DE ALMEIDA, 2009).

E essa usurpação não se completa antes de ser retirado também o direito a uma literatura oral, ou às suas tradições, que poderiam ser trabalhadas nas escolas fundamentais e analisadas no ensino superior como regras filosóficas de conduta para aqueles que se dispõem a viver na região amazônica. É uma morte dupla, uma real pelo extermínio do seu corpo físico, outra cultural pelo extermínio do seu sentido filosófico de ser no mundo, que deve ser “devidamente” apropriado para dar lucro e ser ressignificado como objeto de consumo vazio de sentido e de experiência no tempo e no espaço.

Nesse sentido, esse texto é um alerta não somente para as contradições sociais, políticas e ambientais que ocorrem numa região disputada pelas suas riquezas materiais. Mas, sobretudo como se dá o saque de suas riquezas e de suas populações tradicionais tornando o exótico, uma ferramenta de controle por parte das classes dominantes e da grande mídia. Os

---

<sup>13</sup> Pubar refere-se ao processo de apodrecimento e fermentação, como o que se faz com a mandioca quando é colocada na água por dias.

grandes donos do poder aproveitam todas as oportunidades para reforçar os clichês massificados junto ao seu público, que desconhece a realidade histórica e social desses povos. Uma estratégia muito bem articulada e eficiente para ocultar e acobertar as inúmeras atrocidades que são cometidas. Nesse contexto, as imagens são armas de uma guerra cognitiva. Elas podem manter a ignorância ou podem libertar a consciência.

## Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BARCELOS, R. *Guerreiros da Amazônia*. Rio de Janeiro: RJR Produções, 2012. 3 volumes.

BENJAMIN, W. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov: o narrador. In: BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sergio Paulo Rounaet. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BERNO DE ALMEIDA, A. W. (org.). *Conflitos sociais no “Complexo Madeira”*. Manaus: UEA Edições, 2009.

BODMER, B. P. *Discurso narrativo de la conquista de América: ensayo*. Havana: Ediciones Casa de las Americas, 1983.

CABECINHAS, Rosa. *Processos cognitivos, cultura e estereótipos sociais*. Actas do II Congresso Ibérico de Ciências da Comunicação, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 21-24 de abril, 2004.

CEIA, Carlos (coord.). *E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)*. [s.d.]. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/romance-de-aventuras>.

CLEMENT, C. R. et al. *The domestication of Amazonia before European conquest*. 2015. Proc. R. Soc. B 282: 20150813. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>

CUNHA, E. *À margem da história*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. eBooksBrasil.com: 2003. Disponível em: <https://www.cisc.org.br/portal/jdownloads/DEBORD%20Guy/socespetaculo.pdf>

EGIDO, J. *Akakor: verdades a medias y mentiras incompletas*. Madrid: Tulu, 2016.

GIUCCI, G. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. Tradução de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

- GONÇALVES, C. W. P. *Amazônia, amazônias*. São Paulo: Contexto, 2002.
- GONÇALVES, G. S. *Território imaginado: imagens da Amazônia no cinema. Mestrado (Dissertação) – Programa Sociedade e Cultura, UFAM, Manaus, 2009.*
- GONDIN, N. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- GRANN, D. *Z a cidade perdida: a obsessão mortal do Coronel Fawcett em busca do Eldorado brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- HOLANDA, S. B. *Visão do paraíso*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- HUGH-JONES, S. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUNPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (eds.). *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 42-74.
- HUGO, V. *Os Desbravadores*. Humaitá: Editora Missão Salesiana, 1959. 2 volumes.
- HUGO, V. *Os Desbravadores*. P. Velho: Gráfica ABG, 1996. 3. v.
- KLINGER, L. S. *In the Shadow of Edgar Allan Poe: Classic Tales of Horror*. New York: Pegasus Book, 2015.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRISTEVA, J. *Introdução à Semanálise*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- LANGER, J. *Arqueologia do irreal: as cidades imaginárias do Brasil*. Tese (Doutorado em História) – UFPR, 1996.
- LEAL, H. *Coronel Fawcett: a verdadeira história do Indiana Jones*. São Paulo: Geração Editorial, 1996.
- LOPES, R. F. A Amazônia de Tainá. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 145-164, jan./jun. 2016.
- LOUREIRO, J. J. P. *Cultura Amazônica. Uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MONTALVO, C. T. Mitología amazónica. Estudio de aproximación desde la diversidad de mitos, leyendas, cuentos maravillosos, mitólogos y compiladores orales de la Amazonia. In: D'ANGELO, B.; PEREIRA, M. A. *Un Río de Palabras*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae; Embajada de Brasil em Lima, 2007. p. 49.
- OLIVEIRA, J. P. A fronteira e seus cenários: Narrativas e Imagens sobre a Amazônia. In: NORONHA, N. M. *Ciência e saberes na Amazônia*. Recife: Editora UFPE, 2006. p. 20.



- PACHECO DE OLIVEIRA, João. A fronteira e seus cenários: Narrativas e Imagens sobre a Amazônia. In: NORONHA, N. M.; ATHIAS, R. (orgs.). *Ciência e saberes na Amazônia*. Recife: Editora UFPE, 2006. p. 13-32.
- PINTO, R. A viagem das ideias. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000100007>. Acesso em: 19 jun. 2022.
- PONTES PINTO, E. *Caiari: Lendas, Proto História e História de Rondônia*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1986.
- PONTES PINTO, E. *Rondônia Evolução Histórica: a Criação do Território de Guaporé, Fator de Integração Nacional*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993.
- SOUZA, V. A.; DANTAS, H. C. “História Regional: experiência, subjetividade e escrita histórica em Vitor Hugo”. *Labirinto - Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário Social/UNIR*, Porto Velho, Ano V, n. 7, jan./jun. 2005.
- SOUZA, Valdir. *Metáforas do Tempo, Concepções de História*. *Cadernos de Criação*, Porto Velho, 2000.
- SOUZA, V. A. *Rondônia, uma memória em disputa*. Tese (Doutorado em História) – UNESP, Assis, 2011.
- SPINDLER, R. *Os Contos de Meigan*. S/ local publicação: Editora Dracaena, 2011.
- TAINÁ, uma aventura na Amazônia. Direção: Tânia Lamarca. DVD (90min). Brasil, 2001.
- TROUILLER, P. *et al. Drug development for neglected diseases: a deficient market and a public-health policy failure*. *Lancet*. Published: June 22, 2002. Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(02\)09096-7/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(02)09096-7/fulltext) Acesso em : 19 jun. 2022. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(02\)09096-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(02)09096-7).
- TUPIASSU, A. Amazônia, das travessias lusitanas à literatura de até agora. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, 2005.
- UGARTE, A. *Sertões de Bárbaros: O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos: séculos XVI-XVII*. Manaus: Editora Valer, 2009.

## CAPÍTULO 12

# AS PAISAGENS ETNOGRÁFICAS DO/NO MUNDO URBANO BELENENSE E SUAS FEIÇÕES MAIS-QUE-HUMANAS NO TEMPO<sup>1</sup>

Flávio Leonel Abreu da Silveira

A minha intenção neste capítulo é a de realizar certo exercício de produção criativa a partir de um *texto-colagem-poético-etnográfico que fale de uma paisagem textual intersubjetiva*<sup>2</sup> e permita-me nuançar alguns aspectos das múltiplas faces da cidade de Belém – e seus 406 anos de idade –, a chamada “metrópole amazônica”, de acordo com as vibrações temporais que unem memórias sociais e coletivas no *espaçotempo amazônico*, no sentido dado a ambas por Halbwachs (1968). Considerarei seu devir paisageiro<sup>3</sup> e, por isso

---

1 Este texto em questão é tributário de vários estudos que venho realizando há bastante tempo, especialmente do projeto intitulado *A cidade de Belém (PA) e seus quatrocentos anos, entre o mito e a história. Olhares diversos sobre as transformações das paisagens belenenses: da simbólica das imagens às dinâmicas civilizacionais do espaço-tempo na Amazônia*. Agradeço ao CNPq pela bolsa de produtividade em pesquisa (nível 1D). Tenho claro que cotejo vários temas e conceitos ao longo do trabalho que mereceriam maior aprofundamento. No entanto, indico aqui, que certas questões apontadas no estudo serão melhor elaboradas em momento oportuno. Sou grato à leitura crítica de Andréa Osório. Ressalto, ainda, que todo e qualquer problema existente no texto é de minha responsabilidade.

2 Trata-se de considerar o esboço sensível de um *cenário poético-etnográfico inscrito/narrável/prosaico* (porque referente tanto ao vivido *com* o diverso de si numa ambiência de interação social mais-do-que-humana, mas também desenhado *na* e *pela* prosa etnográfica), neste caso, por intermédio da configuração de um texto (repleto de heterogeneidades, elipses e possibilidades) entendido como desdobramento de uma *paisagem etnográfica praticada numa paisagem textual intersubjetiva* capaz de falar acerca das interações sutis do *si-mesmo* do antropólogo com o *Outro*. A proposta emergiu em minha tese de doutorado (SILVEIRA, 2004). Naquele momento procurei, a partir de uma *abordagem antropológica* e, mais especificamente, da *etnografia enquanto texto* (pela feitura-tessitura reflexivas da etnografia), perspectivar a tese em seu conjunto como um *mosaico poético-narrativo-imagético* onde a experiência etnográfica vivida/prosaica junto aos contadores de causos da região Missioneira gaúcha refletisse/representasse/aderisse às transformações das paisagens ao longo do tempo, vividas/narradas pelos contadores e percebidas por mim pelo caráter sincrônico da interação/experiência de campo *com* interlocutores. Tal proposta estava associada à *etnografia de texto* (o estranhamento metodológico de escritos de cronistas, viajantes, memorialistas e historiadores, daí o caráter diacrônico), à atenção à literatura (romances, contos, poesias) e à etnografia visual/da imagem, quando tentei elaborar criativamente um *texto de horizontes paisageiros amplos*, cuja *trajecção* (sensível, porque da ordem do imaginário), no sentido de Berque (2000, 2009), possibilitasse nuançar experiências compartilhadas/trilhadas *com os Outros* no decorrer do trabalho/pesquisa de campo. O tema é complexo e será melhor trabalhado noutro momento. Tais reflexões – e ressalto que quaisquer problemas nelas devem ser imputados a mim – são tributárias do debate travado com minhas orientadoras de tese, Cornelia Eckert e Ana L. C. da Rocha.

3 A ideia de *paisageiro* como um processo sensível de vir a ser de uma paisagem no *espaçotempo*, um devir ontológico (re)configurado em relações sinérgicas, *onde se é a paisagem* no seu desdobrar/no seu coderivar

mesmo, as suas projeções imaginárias, sensíveis. Interessa-me vislumbrar as suas contradições. Talvez fosse melhor falar em seus aspectos contraditórios no sentido que Maffesoli (1980) dá ao termo, na medida em que as suas feições heteróclitas se entrelaçam tensionalmente no cenário amazônico e conformam paisagens não isentas de ambiguidades, onde temporalidades vibram assentadas/vinculadas/projetadas nos espaços (não apenas praticados, mas transformados), de maneira a co-produzirem formas muito próprias de constituírem uma cidade nos trópicos como *ecossistemas urbanos-mais-que-humanos*. Ou melhor de revelarem expressões equatoriais de arranjos auráticos, trans-históricos e (pré/pós)modernos na Amazônia contemporânea, onde construção e ruína são dínamos do referido processo.

Neste sentido, as reflexões que aqui exponho, ao mesmo tempo em que dialogam com diversos autores/as que se debruça(ra)m sobre o tema da cidade – aceitando criticamente as diversas abordagens e perspectivas sobre a mesma – reencontram estudos que realizei e reverberam naqueles que venho realizando junto a Belém faz algum tempo. É importante ressaltar que sigo um viés crítico que considera a cidade de Belém tanto pelas suas significações simbólico-práticas para as compleições da urbe moderna na Amazônia sob a forma de *um superartefato* de enorme relevância civilizatória para o contexto nacional, quanto pelos seus dilemas enquanto grande cidade situada na zona setentrional brasileira e atravessada pelas vicissitudes inerentes às feições que assumem uma civilização nos trópicos. Neste caso, erigida estrategicamente às margens de importantes cursos hídricos (o encontro entre o rio Guamá e a baía do Guajará), como de um capitalismo voraz e periférico – mas de enorme impacto – ligado a aspectos/tendências imperialistas que engendram problemáticas identitárias e socioambientais desde longa data, pois a expropriação violenta de coletivos indígenas/caboclos/negros (mais ou menos urbanos, ou distantes do contexto urbano) são simétricas, por assim dizer, àquelas da devastação desenfreada das florestas, do que pode significar a *multidimensionalidade de biodiverso* no âmbito amazônico. A destruição da biodiversidade e a da sociodiversidade refletem o desprezo pela *naturezacultura amazônica*.

Aqui é preciso destacar o lugar da metrópole no projeto de expansão (imperialista; (pós)colonialista; (trans)nacional) em direção à área geopolítica que hodiernamente representa o Brasil setentrional. A “cidade iluminista<sup>4</sup>” – seja ela a pombalina, ou bellepoqueana – resulta de um avanço/

---

socioambiental/histórico, portanto, inerente a um formismo (MAFFESOLI, 1984) que a dinamiza, deve-se, em parte às inspirações em Simmel (1996), Sansot (1983), Berque (2009), Maturana (1978, 1992) e Eckert (2009).

4 A abordagem de Del Castillo (2005), evocando o pensamento crítico dos frankfurtianos sobre o Iluminismo, interessa-me muito na medida em que também me apoio nas críticas de Horkheimer e Adorno (1975). A minha abordagem crítica à Modernidade ancora-se parcialmente em Simmel (1988) quando penso nas suas tragédias; em Baudrillard (1985) devido à produção dos simulacros que fazem da Amazônia uma *imagem-produto-hiper-real* ligada a certa ecologização do mundo (MAFFESOLI, 1996, 2017) – com seus “índios hiper-reais” (RAMOS, 1995) – e, por

alargamento de fronteiras em direção aos sertões, especialmente às florestas inundadas pelos rios-mares que banham a região e um desdobramento moderno do projeto de conquista e globalização econômico-cultural desde pelo menos o XVIII, período em que teria se intensificado. No meu ponto de vista, trata-se de vislumbrá-la, a Amazônia Oriental, especialmente, desde uma perspectiva processual que a concebe pela *dualidade simbólico-prática-civilizatório/civilizacional*. Enfim, como a dupla face da dinâmica exploratório-expansionista e disruptiva oriunda de uma Modernidade nascente e/ou desdobrada das dinâmicas de conquista/colonização, ligada ao achatamento do *espaçotempo*, à dominação da *natureza* pela *cultura* hegemônica de matriz europeia que visa(va) por intermédio de um economicismo pautado no binômio técnica/ciência (racionalista, maquínico, reducionista) a produção de bens que alimentariam a lógica de consumo individualista e metropolitana. Neste caso, redutora das diferenças que se adequam forçadamente, insurgem-se ou criam táticas contra-hegemônicas nas colônias, àquilo que poderíamos chamar no atual de feições do *Capitaloceno* (MOORE, 2016)<sup>5</sup>.

Aqui me ocupo de clarear certos aspectos de tal dualidade constitutiva referida acima, mas não de esgotá-la, pois apenas sinalizo o dilema, e a partir daí opero com o mesmo nos desdobramentos de meus interesses neste estudo. Para tanto, apoio-me em dois autores muito diversos, mas nem por isso de aproximação inviável. Trata-se, então, de pensar a cidade de Belém – outrora Santa Maria de Belém do Grão-Pará – pelas perspectivas do processo civilizatório em Darcy Ribeiro<sup>6</sup> e do processo civilizador em Norbert Elias (1993, 1994)<sup>7</sup>. Ambas falam, por certo, dos limites entre civilização/barbárie/selvageria; modernidade/não-modernidade/arcaico; individualidade/coletividade; universal/particular; cultura/natureza (e não, *naturezacultura*), e remetem à noção de fronteira tanto no sentido simbólico

---

isso mesmo, de figurações salvacionistas evocadoras do caráter pulmonar para o mundo quando ela é, na verdade, para-si; de Giddens (2002, 2007) e Beck (2001) que tomam o *risco* como uma espécie de evento preditivo/medida de precaução que fala do contexto contemporâneo diante a possibilidade da finitude das coisas vivas (ou de seu decaimento/precarização), mas não somente delas. Por outro lado, as reflexões de Ana L. C. da Rocha (1995a) sobre o caráter monstruoso ligado às formas informes das cidades brasileiras é de grande valia. Num sentido, digamos, mais *encantado com o mundo*, e bastante vinculado ao tema do imaginário, alguns trabalhos de Maffesoli auxiliam como guias para entender as tensões entre Modernidade e Pós-modernidade na Amazônia contemporânea.

5 Fica difícil, e até mesmo pouco produtivo para este debate, situar tal momento histórico como Alta Modernidade, ou mesmo, Pós-modernidade. Não posso aprofundá-lo aqui, especialmente quando me volto à Amazônia contemporânea, no entanto, o tema será retomado em momento oportuno.

6 Interessa-me muito mais recuperar o pensador Darcy Ribeiro (1987, 1997) de uma obra como *O povo brasileiro* do que aquele de *O Processo Civilizatório*, ainda que a minha proposta tenha reverberações neste último livro.

7 A expressão processo civilizatório está apoiada em Darcy Ribeiro (1975), à ideia de expansão de *fronteiras simbólicas e territoriais/geopolíticas* associadas às formas de exercício da *cultura do terror* (TAUSSIG, 1993). Ela, no meu ponto de vista, se aproxima de maneira distinta mas correlata à noção de processo civilizador, como aparece em Elias (1993, 1994), uma vez que ambas cotejam dinâmicas evolutivas, entendidas como dimensões processuais transformativas da vida sociocultural ao longo do tempo e de (re)configuração dos espaços. Estes processos comuns, mas sensivelmente distintos, que aponto no momento serão motivo de maiores reflexões noutra ocasião.

como prático, onde a cidade (murada, mercantil, industrial, capitalista, moderna<sup>8</sup>) emerge como dimensão central não apenas para as transformações das paisagens do entorno como também de seu domínio.

O processo civilizador, no sentido eliasiano, seria justamente a transformação mais ou menos objetiva das subjetividades em jogo para a configuração social de sujeitos-psi, neste caso, pela introjeção de valores sócio e psicossociais e visões de mundo vinculadas à civilidade – a supremacia cultural sobre o organismo biológico para o regramento do corpo e seus desejos; para a conformação de hábitos aceitáveis socialmente; sobre a regulação de certa natureza humana que a afastaria da animalidade<sup>9</sup> e, certamente, para a constituição do “fardo do eu”, no sentido de Sennet (1988). Tudo isto se daria por intermédio de transformações contínuas e de longa duração das mentalidades pela via dos disciplinamentos e inculcamentos de *habitus* – pressagiando tanto o biopoder em Foucault (1999), quanto as reflexões de Bourdieu (1994).

Ora, a cidade pombalina na Amazônia a partir do XVIII é o primeiro reflexo dessa virada à civilidade que se impõe ao *Mundus Novus*, dentro do que viria a ser posteriormente o território brasileiro. O projeto do Marquês do Pombal em solo amazônico é uma projeção primeira de civilidade e ordenamento territorial imperialista de feições iluministas para a cidade ribeirinha, o centro de dispersão e convergência de forças marcadas pela expropriação da mão-de-obra escrava e da natureza farta e barata (MOORE, 2016), de alargamento das fronteiras geopolíticas de uma Europa triunfante nas suas arrogâncias civilizacionais, conquistando espaços e dominando corpos outros e devastando cosmologias. É neste sentido que Landi tem um papel fundamental para a visão de Belém como núcleo urbano barroco – misturando neoclássico com outras formas barrocas já presentes, e definindo certas feições heteróclitas do “barroco nosso” no contexto brasileiro – já que o ilustrado naturalista/arquiteto insere-se primeiramente num projeto de catalogação desse mundo estranho para depois reconfigurá-lo a partir da urbe mediante a genialidade de sua arquitetura, enfim, de uma ideia de civilidade urbana que auxilia a introduzir na Amazônia<sup>10</sup>.

---

8 Moderna no sentido que Baudrillard (1985) dá ao termo, de *tradição do novo*. Portanto a cidade seria a sede desse processo expansionista de busca incessante por novidades – tanto no sentido do consumo em si mesmo quanto dos substratos capazes de subsidiar tal consumo, entenda-se os chamados “recursos naturais” – e que se espalha para além dela. Se tomamos uma cidade como Belém percebe-se que o seu “constelário de ilhas” (MOREIRA, 1966) não está imune dos apelos consumistas que fazem do acúmulo de lixo um sério problema socioambiental no contemporâneo.

9 E consequentemente de um controle sobre os animais presentes na cidade, como indicam as reflexões de Osório (2013).

10 Já me debrucei sobre a figura de Landi (SILVEIRA, 2018), mas aqui preciso fazer uma ressalva importante. O bolonhês ilustrado tem um papel significativo para a civilização barroca boreal, ele é personagem central na configuração sensível do que chamaria aqui de uma visão neobarroca no contexto amazônico. Ele teria introduzido elementos novos que se imiscuíram tensionalmente tanto ao barroco jesuítico (de caráter teológico) quanto absorveram elementos nativos, ameríndios e caboclos, a sua perspectiva – muito mais no sentido de se integrar a este mundo. Então, num sentido contraditorial e criativo, o seu barroco adentra a Amazônia mediante um contexto

Nestes termos, certas formas de civilidade, especialmente urbanas, passam a conviver tensionalmente com o universo nativo “incivilizado”/ outros-que-humanos na cidade (fauna e flora nativas, tipos de solos, cursos d’água, por exemplo), que aos olhos lusitanos/europeus<sup>11</sup> devem ser inferiorizados pela “cultura”. Portanto, instituem maneiras de se portar em sociedade que se afiguram como urbanas – e excluem os naturais, aquilo que se entende por “natureza” –, porque centradas numa visão da cidade como núcleo vivencial e de expansão dos *conteúdos simbólicos* da vida civilizada que força a “incivilidade” do *Outro* a se adequar aos modelos hegemônicos (ou, simplesmente, ser eliminado), que seriam esteticamente possíveis mediante uma ética de vida coletiva vinculada à cidade *como forma organizacional e de ilustração* frente à desordem e obscurantismo dos sertões, ou daqueles que são oriundos deles. A remodelação urbana<sup>12</sup> e a consequente edificação monumental promovida por Pombal, associada à figura de Giuseppe Landi, vêm acompanhadas de mudanças de *habitus* e de maneiras de viver a urbe iluminista, enfim, que se moderniza. Como ela se assentou [a Modernidade] é outra questão, ou ainda, como ela engendrou formas (crioulas; híbridas; plurais) dos coletivos vivenciarem o processo civilizador acelerado/turbulento nos trópicos é uma questão complexa, aberta, e no meu ponto de vista não acabada, que tem reflexos na própria noção de sujeito moderno detentor (ou não) de cidadania na Amazônia – portanto, de dilemas referidos às questões de direitos e deveres num sistema individualista, segundo a perspectiva dumontiana (DUMONT, 1985).

Por outro lado, entendo que o processo civilizatório em Ribeiro (1997), especialmente para o contexto brasileiro, refere-se à expansão da sociedade nacional em direção aos longes, aos territórios dos *Outros* – que são justos às suas paisagens de pertencimento. O processo civilizatório, neste caso, indicaria as formas expansionistas de alargamento de fronteiras e de resignificação dos conteúdos pela imposição de uma visão de mundo ocidentalizante, não raro redutora das alteridades, senão genocida. Isto se coloca, nos termos que opero, pela mobilidade dos corpos e dos sentidos em direção ao *Outro* a fim de dominar, conquistar e oprimir as alteridades humanas e não humanas em benefício de um desejo de saber e poder, enfim, de um projeto iluminista de catalogação/controlado que assume feições modernizantes e que dizem muito sobre as dinâmicas posteriores

---

imperialista e transfigura-se num barroco nosso, com feições equatoriais avançando no que os jesuítas já haviam iniciado, todavia, a partir de sua perspectiva ilusionista, de outra forma de pensar a cidade. O que é preciso ressaltar é que as paisagens barrocas se alteram/alternam e constituem nas diferenças as formas em devir do barroco na Amazônia Oriental.

11 Os jesuítas, que seriam expulsos posteriormente, já tentavam à sua maneira (pela via da conquista espiritual) moldar os espíritos em direção à “luz” do cristianismo, do trabalho e do disciplinamento.

12 Primeiramente do seu traçado, de suas feições e, posteriormente, ligada ao disciplinamento dos cursos hídricos, entre outros aspectos.

do Capitaloceno (MOORE, 2016) entre a segunda metade do século XIX e a primeira do XX na Amazônia brasileira – o que se acostumou chamar de *Belle Époque* – e, especialmente, ao lugar que a cidade de Belém ocupa na região desde longa data como centro decisório e de emanção de poder.

A noção de fronteira, ou ainda, de fronteira móvel dinamizada pela invasão dos territórios étnicos e existenciais alheios pelas forças de dominação e especulação ligadas à *ocidentalização do mundo*, que neste caso mesclam os interesses oligárquicos locais e as forças (trans)nacionais em jogo, revelam que o processo civilizatório produz (re)arranjos socioespaciais marcados pelo tensionamento e pela negação da diversidade constitutiva *no(s)/do(s) mundo(s) amazônico(s)* – que longe do totalitarismo do um indicariam a *unicidade co-criativa implicada no pluriverso amazônico*, dada nas expressões imaginárias/polifônicas/multivocais/polissêmicas próprias à *naturezacultura*. Aqui falamos de ontologias possíveis/cosmopolíticas a partir de mundos-próprios e plurais que definem a sua complexidade como um “problema” para a lógica moderna – aspectos indicados por Morin (1990) – afeita ao monoteísmo e à monocultura (seja do pensamento, ou não, para evocarmos Shiva (2003)).

#### Sobre alguns aspectos das complexidades amazônico-paraenses: a cidade de Belém

Este tópico do capítulo abrange reflexões acerca das camadas de memórias sociais que constituem os/reverberam nos diversos formismos ético-estéticos (MAFFESOLI, 1984; SIMMEL, 1983) que teriam contribuído para a configuração de uma experiência civilizacional na cidade de Belém (PA), situada na porção Norte do Brasil. Tal fenômeno está atrelado às tensões do *processo civilizatório* mais amplo nos trópicos – envolvendo adequações e adaptações enquanto formas bioculturais *ao* e *com* o meio por parte de coletivos humanos locais – e, por isso mesmo, estaria relacionado às diversas regiões do País, tanto pela emergência de experiências civilizacionais próprias ao contexto sul-americano como em relação às dimensões e facetas da expansão mercantilista do mundo luso na *Terra Brasilis*. Revelam experiências transfronteiriças/diaspóricas mobilizadoras do *processo civilizador* (ELIAS, 1993, 1994) com implicações na redefinição tanto de comportamentos humanos quanto de uma geopolítica planetária. Interessa-me pensá-lo para a zona equatorial relacionada à Amazônia Oriental, neste caso, à cidade de Belém e seu entorno – com reverberações para outras cidades amazônicas.

Portanto, os “jogos das memória” (ROCHA; ECKERT, 2000) permitiriam ao antropólogo atento às narrativas (*récits*)<sup>13</sup> produzidas sobre a cidade

---

13 Aqui reverbero questões apontadas anteriormente neste texto e indico que, por narrativas, compreendo tanto aquelas produzidas por viajantes aventureiros e conquistadores, missionários, naturalistas, memorialistas e



de Belém (Santa Maria de Belém do Grão-Pará) ao longo do tempo, não apenas revolver os extratos – sobrepostos, ocultos, soterrados, imiscuídos – de tais memórias sociais e coletivas presentes neste contexto, mas também de contribuir para a restituição de sentidos sobre a cidade amazônica no que tange à sua gênese e transformação, especialmente mediante a perspectiva de uma *etnografia de texto/imagética* sobre o mundo urbano desde uma longa duração (e nestes termos, *diacrônica*), quanto de uma abordagem etnográfica contemporânea (*sincrônica*) e, certamente, ligada às imagens/ao imaginário. Aqui diacronia e sincronia, antes de serem tomadas apenas como perspectivas distintas acerca do objeto de pesquisa, seriam entendidas como um *continuum* vinculado ao jogo das temporalidades – tensionais, recorrentes e convergentes – onde as imagens do caleidoscópio, do contraditório, do caos e do *puzzle*, conviveriam nas diferenças, como formas de encaixe-desencaixe do *espaçotempo amazônico*, exigindo uma etnografia da duração aos moldes daquela defendida por Rocha e Eckert (2005, 2013a, 2013b) para o entendimento das dinâmicas das formas de viver *no/o* mundo urbano.

Sendo assim, pensar a cidade de Belém a partir das sobreposições tensionais de suas camadas de memórias e, por isso mesmo, de suas temporalidades acidentadas/turbulentas/variáveis nesses seus 406 anos de existência, parece-me suscitar uma *arqueologia da memória* de seus habitantes – daí o exercício da escuta de seus narradores a fim de compreendermos certas dimensões que assumem as dinâmicas de transformação das localidades/espacialidades inerentes às paisagens citadinas, dependendo do ponto de vista de como as percebemos (SILVEIRA, 2004). É preciso dialogar e, principalmente, ouvir daqueles que as narram como um território de pertença, as modificações que vivenciaram no *corpus* citadino e de como tais *sujeitos-paisagens* em devir também se modificaram ao longo do tempo enquanto a praticam mediante seus agenciamentos coletivos.

A Modernidade de Belém fala das transformações dos sujeitos que fazem e constituem as paisagens de pertença na medida em que as mesmas se reconfiguram no *espaçotempo* de sua existência e, portanto, da coexistência das diferenças que *as fazem de maneira co-ligada*. Na cidade, humanos e outros-que-humanos se fundem e se confundem no superartefato que ela encerra enquanto totalidade. Há uma *ecoantropologia urbana* mobilizando ecologias possíveis no sentido batesoniano (BATESON, 2000). Portanto, o seu devir paisageiro seria, no meu ponto de vista, uma projeção sensível, porque imaginária, revelador das dimensões auráticas de *ecossis-*

---

intelectuais diversos, quanto à iconografia e à produção literária (diários, romances, contos, por exemplo) realizadas ao longo dos 406 anos da cidade de Belém. Este material heteróclito constitui, para o escopo destas reflexões, um acervo valioso que se associa ao rico material etnográfico acumulado ao longo dos anos por mim, mediante as etnografias que realizei no *mundo urbano contemporâneo de Belém*. Acrescentaria, ainda, o rico acervo patrimonial que o mundo urbano belenense possui, e que são entendidos como documentos, e por isso mesmo, enquanto elementos fundamentais para as reflexões que realizo (SILVEIRA; LIMA FILHO, 2005).



**temas urbanos mais-que-humanos:** um tanto de ciborgue – parte viva e outra não-viva imbricadas –, um quanto de espírito (onde, inclusive, épocas se mesclam, requerendo arqueologias possíveis para o entendimento da sobreposição de suas camadas simbólicas – mas também materiais).

Por certo, dada a sua longa duração, não é possível acessar certas memórias senão pela evocação de imagens plurais (e, por vezes, profundas) – literárias, fotográficas, iconográficas, cartográficas, paisagísticas, museológicas, visuais, sonoras, odoríferas, mais-do-que-humanas, cosmopolíticas – a partir de *uma história a contrapelo*, de perspectivas críticas, entre outras possibilidades que revelam certo caráter documental, de registro sensível de tais temporalidades em jogo, mas jamais lineares. O que me interessa aqui é ressaltar a não-linearidade, certa desordem criativa que engendra formas de ordens outras, complexas, contraditórias, plurais, mas, por vezes, injustas, expropriadoras, degradadoras/poluidoras, negadoras das diferenças (no sentido da heterogeneidade sociocultural e ambiental) como um valor de significação ético-estética para a diversidade *no/do* mundo urbano belenense.

Esse panorama amplo e contraditório, para o bem e para o mal, indica que a cidade praticada precisa ser compreendida mediante o esforço de seus habitantes em recordá-la a partir do trabalho sutil de suas memórias, dos processos intersubjetivos que amalgamam as suas experiências de cidade a de outras pessoas (mas também a coisas, outros-que-humanos, sobre-humanos) com as quais convive(ra)m no âmbito da elaboração coletiva/social de (re) arranjos constantes do lugar de pertencimento, do *comum* como expressão cotidiana sensível dos coletivos mais-do-que-humanos que animam a urbe. Por certo, de encaixes/desencaixes do tempo e do espaço, para me aproximar da *etnografia da duração*, desse tempo vivido que se coaduna com um tempo pensado (e seus hiatos/borramentos/esquecimentos), onde o sujeito que coexiste nas diferenças é capaz de narrar uma paisagem em transformação onde ele *deriva*. Ou, simplesmente, de indicar *uma paisagem de outrora como uma topografia fantástica* e, assim, desvelar – no sentido de retirar o véu, certa nebulosa do esquecimento – o que sendo o que é (sua historicidade tensa, seu lampejo/vibração) traz em si o que um dia foi (sua nostalgia e potência, sua (re)criação e derruição): o outrora de uma existência em fluxo desdobrada na *dramática do aqui e agora* – sua visada benjaminiana, por assim dizer, delineando ruínas –, o que se modificou para durar noutra possibilidade de coexistir *como* paisagens citadinas e, por isso mesmo, *com* o diverso de si, sempre tensionalmente. Daí revelar as próprias transformações do narrador.

Sendo assim, tomar Belém como um objeto sensível para a *etnografia/o* pensamento antropológico é considerar os relatos dos vários cronistas, memorialistas, literatos, viajantes/pintores<sup>14</sup> e pessoas comuns que a vislumbra-

---

14 Por exemplo, de como Righini dá pistas da presença, desde pelo menos o XIX, dos urubus-de-cabeça-preta junto

ram/descreveram ao longo do tempo, deixando-nos tais registros; da história e da perspectiva oficial/documental que produz narrativas sobre o lugar, acerca de suas vicissitudes no tempo, ou de sua espacialidade como horizonte de expansão de fronteiras. Penso em Spix e Martius, Avé-Lallemant ou Wallace; em Landi, Righini, Theodoro Braga ou o grupo do Utinga; em Marques de Carvalho, Bruno de Menezes, Mario de Andrade ou Dalcídio Jurandir; em Eidorfe Moreira, Benedito Nunes, Manuel Bandeira ou Max Martins. Todos ao seu modo, estrangeiros ou brasileiros (nativos ou não da Amazônia), contribuíram para que construíssemos sensivelmente certa visão acerca de Belém.

Noutro sentido, uma *abordagem socioantropológica* permite-nos nuanciar certas perspectivas/pontos de vista de seus habitantes, a fim de mergulharmos em certos aspectos de suas vidas como praticantes de seus lugares de pertença (mas também de representação/celebração, para me aproximar de Maffesoli (1994)), portanto, da localidade do espaço praticado sob a forma de paisagem, mas também de perceber o *sensível* como forma de abordar o objeto cidade na sua pluralidade, seguindo os passos de Sansot (1979). Além disso, certa obliquidade do olhar, num sentido benjaminiano (BENJAMIN, 1985, 1987, 1989) de perspectivar criticamente o objeto, de escovar a sua história a contrapelo e evocar suas imagens dialéticas – considerando a sua historicidade acidentada a fim de desvelar o caráter aurático de urbe moderna para o bem e para o mal, as suas perdas. Neste sentido, não me interessa tanto pensá-la pela linearidade de um tempo quantificável, ordenável, por assim dizer, nos termos de pensar a “cidade iluminista” – ou ainda, de uma Belém bellepoqueana cheia de luzes que emanam de um Capitaloceno voraz –, mas de pensar os reflexos/desdobramentos dessa lógica para a degradação de suas paisagens no contemporâneo e, portanto, da negação *do humano e dos outros-que-humanos* nelas coexistentes.

Neste sentido, a partir das ponderações que apresentei anteriormente busco contribuir com e, se possível, ampliar os caminhos de reflexão sobre a urbe/metrópole amazônica contemporânea, no caso, a *cidade* de Belém. Nestes termos, tenho interesse neste estudo de desdobrar as minhas reflexões sobre as *interações humanas e não-humanas* e suas vinculações com as paisagens urbanas no corpo das sociedades complexas moderno-industriais – gestadas em projetos/estudos anteriores – direcionando meus pensamentos às dinâmicas que seriam próprias às *memórias ambientais* (DEVOS, 2009; DEVOS; SOARES; ROCHA, 2010; SOARES, 2015) – e que aqui, talvez fosse melhor chamar de *memórias socioambientais* – no sentido de compreender os processos de transformações das paisagens ur-

---

à região do Ver-o-Peso, ou de como tais animais surgem no século XX na pintura de Luiz Gonzaga Neto, ou mesmo, ou nas litografias/xilogravuras de Oswaldo Goeldi, para tanto ver Silveira e Silva (2017).

banas belenenses mediante o trabalho da memória de seus habitantes em consonância com as dinâmicas ecossistêmicas próprias à urbe amazônica.

Meu interesse aqui é o de contribuir para (re)pensar a **Antropologia Urbana** numa relação direta com o que o sociólogo manauara, Renan Freitas Pinto (2008), reclama como sendo a necessidade de refletirmos sobre um pensamento social brasileiro que coteje a Amazônia como *locus* da (in)civilidade e dos possíveis – em termos de (re)configuração da nação e, por isso mesmo, das paisagens que se urbanizam definindo outras expressões formais, onde humanos e não-humanos (coisas, plantas, animais, seres encantados) coexistem nas diferenças, constituindo as auras das paisagens praticadas. Ou seja, trata-se de se debruçar sobre problemáticas relativas a um construto imaginário (e, portanto real, como nos lembra Maffesoli (2001)) ligado a um vir a ser das localidades espaciais (TUAN, 1983), considerando as potências paisageiras amazônicas como manifestações híbridas/mestiças de contextos civilizacionais no Norte do País, que no meu ponto de vista exige a abordagem voltada a uma **Ecoantropologia Urbana**<sup>15</sup> que considere uma longa duração na conformação de paisagens urbanas enquanto desdobramentos ético-estéticos de processos civilizadores que redefiniram as feições regionais amazônicas, especialmente, os **ecossistemas urbanos-mais-que-humanos**.

Aqui, é preciso deixar claro que tanto me interessa uma leitura euclidiana da ruína, transfigurada pela lucidez simmeliana (SIMMEL, 1935) – ou nas reflexões poético-críticas de Foot Hardman (2005, 2009) e de Leonardi (1996, 1999) – sobre como o declínio e a gênese de um mundo, prolífico/profícuo em sua umidade vaporosa e no seu caudaloso processo gerativo de construções, contradições e (in)completudes reverberam nas inquietações de Rocha (1994) acerca da gênese do mundo urbano no Brasil e, para o caso que me interessa mais diretamente, no Norte do País. Se me volto à urbe é porque também me dirijo aos longes, nesta Amazônia cujos sertões florestados burilam os limites entre o rural e o urbano, que se confundem, obnubilados, tensionados e mutuamente dinamizados em seus desvãos; pelas suas contradições criativas que florescem possibilidades ambíguas e co-criativas nas *paisagens coexistentiais* da cidade de Belém, a partir dos seus portos e trapiches, nas ribeiras e ilhas, através das relações de proximidade-distância das matas e edificações presentes na urbe.

---

15 Trata-se aqui de produzir um conhecimento ancorado na sólida produção brasileira ligada à Antropologia Urbana – e, obviamente, de revisitar (a partir de releituras críticas, mas inspiradoras) a matriz de reflexões que é a *Ecologia Humana* elaborada pela Escola de Chicago (BECKER, 1996; VELHO, 1973) – associando às importantes considerações que os *Animal Studies*, ou mesmo, uma *Antropologia das relações humanos-não humanos*, especialmente quando tocam as problemáticas relativas à *Ecologia Urbana* contemporânea que associa os estudos do mundo urbano com a noção de ecossistema (e suas complexidades socioambientais), a partir de uma abordagem interdisciplinar. O estudo em questão busca contribuir com o entendimento sobre a cidade mediante o campo que estou chamando de *Ecoantropologia Urbana*. Já esbocei aspectos do que entendo sobre o tema em Silveira (2020).

Os 406 anos de Belém representam um tema vasto. Deixo claro que nuancá-lo, como ora proponho, está longe de buscar à exaustão cobri-los num detalhismo extenuante. Este texto é parte das reflexões que estabeleço sobre as *interações humanas e não-humanas na cidade de Belém e seu entorno*, através do “varadouro das representações” (FAULHABER, 1997) que significam a Amazônia desde longa data, principalmente o mundo urbano belenense sob a perspectiva que considera uma *antropologia na cidade*. Situo-me em um lugar de observação/fala/escrita/narrativa que busca as interfaces entre os estudos de *memória*, do *imaginário* e das *paisagens*, todos movidos pela ótica científica, animadora e criativa da *Antropologia*. Busco perspectivar um ponto de vista (o meu, obviamente) amparado em tantos outros, especialmente sobre Belém, pensando-a por um caminho que traço entre tantos, enfim, que se delinea em meio à “floresta de símbolos” que é a Amazônia Paraense.

#### A etnografia como *forma e devir no/acerca* do mundo urbano

Partindo das considerações elencadas acima, as táticas a serem levadas a cabo pelo antropólogo para a feitura da etnografia *no e acerca do* mundo urbano contemporâneo mostrar-se-iam, além de um exercício interdisciplinar profícuo, também um caminho capaz de contribuir para a elaboração de uma *tessitura narrativa* sobre a cidade de Belém. Diante da diversidade do material (a ser) levantado/cotejado pelo etnógrafo em campo, permitiria considerar o *contrapontismo* das vozes presentes na contínua (re)configuração do lugar – a noção de contraponto, aqui, é inspirada em figuras como Fernando Ortiz (1991), Lezama Lima (1988), Octavio Paz (1984), Angél Rama (2008) e Antônio Candido (1993), por exemplo – para a configuração das *intrigas narrativas* (RICOEUR, 1994) capazes de entrelaçar, através de linhas autônomas (INGOLD, 2011) e convergentes, um emaranhado de vozes que contribuiriam à reflexão/interpretação *transculturadora* sobre a gênese do mundo urbano no corpo da nação brasileira (ROCHA, 1994), na região Norte, e por isso mesmo, à *Antropologia Urbana*, desde um espaço com feições singulares como a cidade de Belém, que se volte às suas transformações ao longo do tempo.

Nestes termos, o mundo urbano belenense diante das múltiplas vozes que constituem os cenários narrativos e seus enredos – as quais seriam reveladoras de experiências pessoais com os lugares, gentes, bichos, plantas e coisas – precisam ser entendidas como integrantes de uma dinâmica mais ou menos perversa, ligada à expansão das fronteiras<sup>16</sup>, especialmente quanto

---

<sup>16</sup> Aqui é preciso tomar tal processo a partir de uma longa duração e, para o caso amazônico, ele se estenderia pelo menos desde o evento “conquista” – com a expansão de um sistema-mundo (SAHLINS, 1990, 1992) calcado no domínio dos *Outros* e de seus territórios, envolvendo tensões que giram em torno das ideias de fronteira territorial

aos processos tensionais relativos às vicissitudes da vida vivida numa cidade amazônica onde lembranças e esquecimentos (re)definiriam constantemente as formas pelas quais essas memórias, patrimoniais, inclusive, se assentam e se desdobram ao longo do tempo nos espaços citadinos de Belém.

Uma civilização fundada na zona equatorial brasileira assumiria, desta maneira, dinâmicas próprias que, se não as particularizam *in toto* em relação às demais expressões civilizacionais que ocorreram no corpo da nação brasileira, permitiriam àquele que busca refletir sobre como tais processos civilizatórios/civilizacionais seguiram movimentos, até certo ponto, distintos em relação às demais regiões do país. Tal questão se evidencia, especialmente, quando se pensa na configuração das paisagens urbanas nos trópicos, étnica e ecossistemicamente diversas em seus entrelaçamentos desde uma longa duração, mas que, como as demais, revelariam uma vontade/escolha (MORSE, 1988)/necessidade de persistir como parcela singular no todo que as integra à ideia de nação brasileira<sup>17</sup>.

Isto equivale a dizer que as marchas de conquista e de colonização dos distintos espaços da *Terra Brasilis*, com suas especificidades ecossistêmicas, climáticas e étnicas ante à presença de fluxos migratórios europeus diversos, teriam sido motivadas por projetos pautados em objetivos mais ou menos claros, mas intimamente vinculados às ideias de posse, de exercício de poder e de domínio do *Outro* (e dos *outros-que-humanos*). Eles resultariam na conformação de experiências urbanas díspares nas regiões do País, engendrando formas de ocupação e de materialização dos lugares ancoradas em mitos de fundação, em *axis mundis* edificantes de cidades, tanto pela vontade divina cristã como pelos anseios de riqueza, ora se adequando ora se opondo às características da terra conquistada e as suas

---

e cultural, como dimensões simbólicas assimétricas relacionadas ao fenômeno do “encontro”, associadas às tensões entre história e mito, quicá da transfiguração da primeira pelo segundo. Posteriormente passaria pela experiência colonizadora que se assentou de maneira distinta (e mais ou menos organizada), de acordo com os diversos projetos de dominação impetrados pelos colonizadores europeus. Tais modelos se desdobram e se perpetuam através do século XX sob a égide, não de uma, mas de diversas formas de expansão de fronteiras em direção à Amazônia (HEMMING, 2009; SCHMINK; WOOD, 2012), envolvendo o jogo entre colonialismo internacional/“colonialismo interno” na constituição de diversas “zonas de contato” marcadas pela conformação de espaços friccionados movidos, não raro, por uma “cultura do terror” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; PRATT, 1999; TAUSSIG, 1993) que tensionaria/conflituaria desde um “processo interétnico” grupos locais e estrangeiros (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; SIMMEL, 1983). As noções de espaço irradiador de caráter centrífugo e centrípeto, como aparecem em Leroi-Gourhan (1965), podem ser aproximados à perspectiva acerca do espaço, como aparecem em geógrafos como Tuan (1983) ou antropólogos como Ingold (2011), entre outros.

17 Afinal, existiria sob diferentes formas um projeto comum de império luso nos trópicos e, posteriormente, de nação brasileira. Penso que uma excessiva ideia de singularização regional poderia fazer deslizar o seu sentido para um exotismo pouco afeito e/ou reflexivo a tal projeto, reificando excessivamente as diferenças internas que desconsideram certa unidade (ideológica, por certo) de caráter nacional. Se, como defendem os modernistas-antropófagos, é preciso ser nacional para ser internacional, é também preciso ser regional para ser nacional como defendiam regionalistas como Gilberto Freyre (1973, 2010), nos termos de uma globalidade da nação que valoriza os fluxos de suas gentes sem com isso negar possíveis diferenças. No meu ponto de vista “o caminho do meio” entre ambas as posições pode ser mais profícuo ao entendimento das relações parte-todo, e, daí, o jogo dentro-fora. Ruben Oliven (1992) tocou neste tema para o Rio Grande do Sul, mas penso ser necessário aprofundá-lo, sob enfoque um pouco diferente, para o estado do Pará.

gentes, tomadas como selvagens, reduzidas à natureza e inferiorizadas pelos anseios culturais de matriz europeia.

Todavia, se a diferença aqui é ressaltada, é preciso entendê-la a partir da complexa tarefa lusa (e, posteriormente luso-brasileira) de constituir uma unidade na diferença (arranjando partes e todo) que, se necessariamente experimentou as vicissitudes próprias aos empreendimentos colonizadores em tensão e disputa no *Mundus Novus*, nem por isso significou ausência de projeto no processo de colonização da *Terra Brasilis*, como certa leitura de Sergio Buarque de Holanda (1995) daria a entender. Os projetos lusos de ocupação do que viria a ser o território brasileiro foram descontínuos e seguiram os ritmos próprios ao contexto de globalização cultural e econômica reinantes à época, principalmente entre os séculos XVI e XVIII, e isso explicaria em parte, por exemplo, a derrocada da experiência [espanhola] civilizacional jesuítico-guarani no Sul do Brasil estudada por mim noutro momento (SILVEIRA, 2004) – e sua consequente integração regional ao projeto português –, dado em concomitância ao projeto iluminista pombalino de edificação urbana no Norte do País, com a intensa renovação da cidade de Belém. Ambas as medidas resultaram das tensões luso-hispânicas, cujos desdobramentos do Tratado de Madrid (1750) para o caso luso, ligavam-se às estratégias que visavam conter a expansão hispânica no continente sul-americano, especialmente no que se refere aos limites da América Portuguesa. Paradoxalmente, no Sul o barroco clássico do gênio italiano de Primoli era devastado tornando-se ruína, enquanto no Norte o barroco se renovava com o neoclássico de Landi, outro gênio italiano.

O século XIX no contexto amazônico, por sua vez, representou um período de redefinição dos rumos de uma economia pautada na busca de drogas do sertão (cacau, especiarias, entre outros), como foi aquela que mobilizou o projeto pombalino no Grão-Pará. Samuel Benchimol (2009) é um intelectual amazônida importante para a reflexão sobre esse período, especialmente porque as suas preocupações se voltam à constituição étnica dos contingentes populacionais amazônicos, considerando uma longa duração. Se Benchimol fala desde o Amazonas e, portanto, de Manaus – onde ecoariam no contemporâneo as vozes de Márcio Souza (2001, 2007) e de Milton Hatoum (1989, 2000) –, para o contexto paraense teríamos Ernesto Cruz (1992 [1970]), Eidorfe Moreira (1966, 1989), Augusto Penteado (1968), Vicente Salles (1988) e Leandro Tocantins (1987), que contribuíram para a compreensão de tais dinâmicas para o contexto de Belém – atualmente os trabalhos de Maria de Nazaré Sarges (2002a, 2002b), de Aldrin Moura de Figueiredo (2001, 2008) e os de Fábio de Castro (2010, 2011) – na literatura, Edyr Augusto (2015) – são fundamentais.

## Pensando a região amazônica para além das fronteiras da antropologia

Um dos caminhos que julgo estimulantes para o entendimento e a reflexão acerca de determinado contexto histórico-cultural diz respeito à possibilidade hermenêutica do antropólogo se debruçar sobre o material literário produzido por agentes diversos (diante da multivocalidade simbólica referida ao dito e o seu amplo campo metafórico, assim como ao não explícito, no sentido das entrelinhas e, mesmo, de certa ironia) ao longo do tempo. A partir daí, narrativas (orais, literárias, imagéticas), memoriais (pessoais, coletivas, sociais), históricas (nacionais e (trans)fronteiriças; pro-saicas e locais), documentais (escritos, iconográficos, edificados) se entrelaçam e emergem como possibilidade e potência interpretativa – e, portanto, heurística – em relação aos fenômenos estudados, que, se não evocam apenas certa (in)disciplina, podem conduzir o pesquisador ao caminho árduo e engenhoso do trânsito disciplinar na construção do conhecimento, produzindo um saber ampliado. Trata-se, então, de pensar tal possibilidade a partir de uma rica abordagem bachelardiana/durandiana que se volta à poética e à mitocrítica de certas obras, especialmente diante dos devaneios de quem as produziu e a sua aderência ao sensível em consonância ao tempo (e, por certo, ao espaço) vivido e, por isso, pensado.

Há, nestes termos uma dimensão fenomenológica própria à imaginação criadora (ligada à biografia do sujeito-escritor), bem como ao imaginário, ambos figurando como expressões formais e estéticas ligadas a um “espírito de época” nos termos benjaminianos, mas também, de uma maneira do pesquisador voltar-se (neste caso, o sujeito-leitor): 1) à historicidade – incluindo as agências orquestradas pelo *Outro* no acontecer do (des)encontro intercultural experienciado na vida vivida/no espaço praticado (CERTEAU, 1994), diante de projetos coletivos e mitos trans(figuradores; culturadores; fronteiriços); ou mesmo na elaboração cultural da figura do *Outro* e de seus territórios de pertença por parte do estrangeiro (BOON, 1993; SAHLINS, 1990; SIMMEL, 1983; TODOROV, 1999; WAGNER, 2010), portanto de inscrevê-los/narrá-los/descrivê-los, enfim de textualizá-los, do que derivaria: 1.1) a necessidade de incluí-los [o *Outro*/o estrangeiro] na perspectiva que considera a existência de uma *tragédia da cultura* (SIMMEL, 1988) ante uma teleologia histórico-civilizadora que engloba a diferença [o *Outro*] em nome de uma ideologia judaico-cristã embalada pelo afã capitalista de se apossar [o estrangeiro] das coisas e das gentes como fetiches-mercadorias, e que por isso mesmo, a partir daí deverão lidar com a melancolia e a ruína (BENJAMIN, 1985) de um mundo, da mesma forma que liga-se à História alienígena/alienadora que a figura aventureira-aventurosa do estrangeiro (HOLANDA, 1995; JANKÉLEVITCH, 1989; SIMMEL, 1983; WAGNER, 1979) introduz como sina e dilema onde instaura seu domínio.



Num segundo aspecto: 2) é preciso realizar uma *mitocrítica* (DURAND, 1996; TURCHI, 2003) que tome a potência imagético-hermenêutica do mito na obra literária, como um documento de valor heurístico – e, portanto, etnográfico – relevante para a compreensão do passado em relação ao presente, o que decorre: 2.1) a atenção por parte do antropólogo tanto à uma *ritmanálise* dos fenômenos e as agências humanas no *tempo vivido outrora*, os quais durariam *transfigurados no atual*, e cujas imagens a eles aderidas tenderiam a se deslocar movidas por sua potência e se agrupariam (consteladoras/enxameadoras que são) em torno de uma simbólica específica – identitária, étnica, urbana, florestal, comensal, entre outras, *no seu entrelaçamento mais-que-humano*.

A deriva das imagens seguiria um ir e vir ritmanalítico próprio às dinâmicas da memória e encontraria a mitanálise como reflexão acerca da persistência dos mitos no contemporâneo – auxiliada por uma mitocrítica literária – que permitiria encontrar nas memórias pessoais/narrativas coletivas e sociais a convergência das imagens e, quiçá, a transfiguração da história pelo mito, ou a emulação do mito pelo patrimonialismo com forte acento histórico-cultural reivindicador de identidades e autenticidades no corpo da metrópole amazônica.

\*

Ora, se a Modernidade encontrou nas narrativas de viagens e de aventuras uma forma estético-literária própria – que, como apontou Giucci (1992), foi se alterando ao longo do tempo – para descrever os novos lugares “descobertos”, países distantes, fauna e flora exóticas e os coletivos humanos detentores de costumes estranhos ao Hemisfério Norte, tal questão foi extremamente relevante para o mundo amazônico desde o XVI. Se tal literatura está repleta de elementos biográficos dos autores-viajantes, de idiosincrasias e humores, de valores e visões de mundo definidores de *ethos* específicos, é porque ela traz e/ou arrasta consigo uma série de imagens recorrentes, antagônicas, convergentes, em suma, possíveis, ante as interações com as diferenças, mas também, entre os próprios viajantes originários, por vezes, de lugares distintos. Portanto, se elas primeiramente constituem parcela importante do que se entende por imaginário acerca do *Mundus Novus*, e posteriormente sobre a Amazônia, ela também é força imagética em termos ideológicos – senão de um individualismo emergente enquanto sistema de ideias (DUMONT, 1985), como uma perspectiva imperialista que desembocará em Estados-nações, desde uma proto-globalização em termos de aceleração/achatamento do *espaçotempo* e de reconfigurações do mapa-mundi, indicando, ainda, transformações em termos culturais com consequências identitárias no contexto europeu diante da *Outridade* de além-Europa, assim como frente às disputas da *Mesmidade*-europeia. A heterogeneidade so-



ciocultural europeia se redefine diante do *Mundus Novus* e, certamente, da Amazônia, e como desdobramento, força/impele os amazônidas, pelo caráter processual da conquista-colonização, a se redefinirem também.

As narrativas heroico-aventureiras dos séculos XVI e XVII repletas de enfrentamentos de situações inusitadas, de horrores relacionados à presença de animais estranhos e monstros, de naufrágios e maus agouros, prepararam tanto o terreno quanto o imaginário para o empreendimento Iluminista do XVIII: mobilizador das suas “Viagens Filosóficas” acompanhadas da coleta de materiais para constituir os gabinetes de curiosidades e as coleções botânicas e zoológicas (em *Museus de História Natural*, ou vivas em *Jardins Botânicos*, especialmente).

A partir do XVIII, os relatos dos viajantes perdem certo tom catastrófico, todavia segue o espanto com a grandiosidade e a monstruosidade das formas vivas – as “formas informes” ou disformes, híbridas. Agora, agrega-se à viagem exploratória algo de aventureiro (no sentido dado ao termo por Buarque de Holanda (1995)), cujo afã de conhecer, mapear e classificar – diante das possibilidades iluministas de construir o saber à época – busca por intermédio de uma taxonomia de cunho enciclopédico, o registro das coisas do mundo pela via científico-filosófica.

Sendo assim, se percorrermos as narrativas produzidas sobre a Amazônia entre o XVI e o XVII, temos uma série de conquistadores (Orellana, Teixeira, entre outros) e religiosos (Acuña, Carvajal, D’Évreux, D’Abeville, entre outros) que informam o reino acerca do que presenciaram em “terras ignotas”, bem como acontecimentos de caráter simbólico-prático (alguns diriam históricos), sempre associados ao reconhecimento e à posse de terras, à tentativa de controle de suas gentes em nome do rei e do deus cristão. Os clérigos, por sua vez, além de missionarem o gentio e se proporem a sedentarizá-los – figurando tal feito como uma espécie de arquétipo das cidades vindouras – principiam os registros de lugares e sua topografia, destacando os recursos e os acidentes hidrográficos, a fauna e a flora úteis, bem como a identificação dos diversos contingentes humanos que habitam a região. No entanto, o objetivo é a conquista espiritual.

O século XVIII, focado nas luzes do Esclarecimento, seguirá os esforços de dominação engendrados nos dois séculos anteriores; todavia, os viajantes se inserem neste Novo Mundo movidos não apenas pelos anseios de domínio dos corpos e das almas do gentio. Os deslocamentos pelas terras desconhecidas apresentam o claro interesse de confirmar mapeamentos de regiões/cursos hídricos/acidentes geográficos e, por certo de corrigi-los; de identificar e catalogar espécies animais e vegetais – não apenas as úteis aos reinóis; de descrever os grupos humanos a partir de suas características físicas e costumes, preparando o terreno para a emergência da Etnologia como disciplina, entre outros aspectos.

Neste período, tomando como referência somente os viajantes ilustrados que percorreram a região amazônica, temos figuras de vulto como La Condamine, João Daniel, Giuseppe Landi, Alexandre Ferreira, entre outros, e tem-se um complexo mapeamento deste mundo que oscila entre a (in)credulidade das visões, as proporções desmedidas, as curiosidades possíveis como expressões modernas da busca do novo, do desconhecido e que, no XVIII, passará pelo escrutínio das ciências, como *locus* da razão à serviço do Império Luso.

O século XIX, após a chegada da família real ao Rio de Janeiro em 1808 e a abertura dos portos às nações amigas, revela-se um período promissor para as viagens – agora, nuançadas pelo esforço iluminista de conhecer associado à visão romântica sobre as paisagens, perspectiva influenciada pelo olhar de Humboldt (RICOTTA, 2003), ou ainda, dos seus “quadros da natureza”. A Amazônia não seria uma exceção nesse panorama de deslocamentos dos estrangeiros pelo País, movidos que eram por distintas intenções. Spix e Martius, o casal Agassiz, Marcoy, Spruce, Bates e Wallace, entre tantos outros cronistas.

Este brevíssimo panorama dos viajantes entre o XVI e o XIX serve apenas para esboçar um complexo contexto de viagens de pessoas e ideias – tomando emprestado as reflexões de Renan Pinto (2008) – que, apesar da enorme produção sobre o tema, ainda merece maior reflexão a partir do campo antropológico. Uma varredura nas viagens e viajantes que percorreram a Amazônia traz à tona personagens (os viajantes em si) pouco conhecidos e que merecem atenção, mas também descrições sobre lugares, cidades, modos de vida e da natureza regional muito pouco explorados quando se pensa a gênese do mundo urbano na Amazônia.

\*

Entre as iconografias que aparecem no original do livro de Wallace (1979) sobre a sua temporada amazônica, no meu ponto de vista, destaca-se uma que apresenta enorme relevância ao estudo que ora proponho. Nela, o leitor pode vislumbrar a singela imagem da capela de Nazaré, construção situada junto ao modesto conjunto de habitações feitas de pau a pique e cobertura de palha, apresentando a floresta ao fundo. A imagem foi registrada durante a passagem do naturalista pela cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, no ano de 1849.

O viajante contemporâneo que tem a oportunidade de conhecer a Basílica de Nazaré, localizada no Centro Arquitetônico de Nazaré (CAN), na cidade de Belém, especialmente no período do Círio de Nazaré, precisaria realizar certo esforço para perceber as reverberações imagético-memoriais que vinculam a singela iconografia de Wallace com a suntuosidade da catedral e os cerca de 2 milhões de romeiros que, em 2016, peregrinaram ao local.

O igarapé do Murutucú, no qual o caboclo Plácido José de Souza encontrou a imagem da santa em 1700, situado outrora atrás da pequena capela que seria erigida em homenagem à virgem, foi soterrado ao longo das sucessivas tentativas de “saneamento” da cidade – como foi antes, sob o domínio da coroa portuguesa, realizado com o Igarapé do Piry – e sobre ele, atualmente, segundo o senso comum, localiza-se a Basílica Santuário, ou talvez, uma loja do McDonald’s. De qualquer forma, seja o CAN ou o McDonald’s, temos dois lugares de culto na Modernidade belenense inseridos nas complexas tramas do capitalismo contemporâneo – ligado ao turismo religioso, ou aos *fast foods*.

As imagens evocadas acima servem para indicar as complexidades inerentes aos processos de transformação das paisagens belenenses ao longo do tempo, e que as narrativas de viajantes naturalistas ou não – mas, também, os romances<sup>18</sup>, as crônicas, as memórias e estudos diversos – podem contribuir à reflexão acerca de tais processos no Norte do País, pois permitem em algum nível a comparação entre Belém e Manaus, por exemplo. Além disso, os inúmeros viajantes que passaram por Belém no XIX podem contribuir significativamente, a partir de uma leitura crítica de suas obras, para a reflexão acerca dos processos de assimilação-acomodadora/transformação das paisagens, de matriz interétnica, para a configuração das feições urbanas belenenses em constante modificação ao longo do tempo.

### A virada do XIX para o XX: viajantes, expansionismo capitalista e o ciclo da borracha

A figura complexa e visionária do maranhense Antônio Lemos, intendente da cidade de Belém na virada do século XIX (1897) para o XX (1911), permanece como de um personagem político de enorme relevância para as feições contemporâneas da metrópole amazônica (SARGES, 2002a, 2002b). As transformações que o intendente realizou no corpo da cidade permanecem como referências da urbanidade e da civilidade que marcaram o período em questão como a *Belle Époque* paraense, definindo certo *espírito de época*, não raro, evocado com alguma melancolia identificada à perda e à ruína de um tempo de fartura econômica ligada à imagem da Modernidade amazônica.

As modificações que o político impetrou na cidade de Belém representariam uma significativa reforma de caráter urbano, as quais redefiniram as suas feições, só encontrando paralelos na Reforma Pombalina do XVIII: se o reformismo lemista se apoiou no fausto efêmero da economia

---

18 Os romances ambientados em Belém, especialmente Belém do Grão-Pará, de Dalcídio Jurandir são fundamentais e os retomarei mais adiante. Obras de períodos anteriores como *Hortência*, de Marques de Carvalho; livros de Inglês de Sousa, entre outros devem ser considerados quando se pensa a Amazônia urbana e seu entorno.

da borracha, as transformações pombalinas da cidade ancoraram-se nas riquezas oriundas das drogas do sertão. De qualquer maneira, a cíclica de uma economia movida pelo extrativismo – nem sempre prudente – mobilizou mudanças paisagísticas desde um iluminismo imperialista até a ascensão de um capitalismo periférico bellepoqueano, ambos marcados por um escravismo mais ou menos explícito.

A Belém de inspiração hausmaniana é a cidade dos palácios e pacetes, dos largos bem construídos e dos espaços de evasão à *Bois de Boulogne*, da riqueza que se estende do baixo Amazonas a Manaus até alcançar Iquitos, no Peru, mas que se mantém nas mãos de poucos. Esta Amazônia é aquela sonhada por um personagem como *Fitzcarraldo*, de Werner Herzog, mas vivida a duras penas pelos nordestinos migrantes, ou simplesmente, “arigós”. No senso comum, todos eram “cearenses”, como bem lembrou Benchimol (2009); no entanto eram oriundos de diversas partes da região Nordeste do País, naquela que é considerada por Benchimol como a maior diáspora interna ocorrida no Brasil, todos fugidos das escassez/aridez climática – remetendo à *Vidas Secas* de Graciliano Ramos, ou às mazelas do *Grande Sertão Veredas*, de Guimarães Rosa – buscando um mundo melhor na umidade da hileia amazônica<sup>19</sup>. Parece-me necessário, pela via de uma etnografia da duração (ROCHA; ECKERT, 2013b), contribuir com a exposição das vísceras da *Belle Époque* e suas formas de *cultura do terror* (TAUSSIG, 1993), que mescla humanos e não-humanos no processo de tornar alguns menos humanos na *voragem* das paisagens infernais do sertão amazônico (para evocar tanto Euclides da Cunha quanto Rivera).

\*

É início do século XIX em Belém. Imaginemos Mr. Roger Casement deambulando pelo Boulevard Castilhos França, às margens da baía do Guajará. Alto e elegante, o irlandês observa as gentes de cor e pardas em sua faina diária, humilde e empobrecida em sua vivacidade cotidiana. Ele seca o suor da testa com um lenço e pensa o quão caro é viver naquele lugar – ele já escreveu a amigos na Europa, queixando-se dos altos gastos que implica viver em Belém (MITCHELL, 2011). Como cônsul inglês, seu salário é parco para viver na cidade com toda a sua ostentação e mimetismo obtuso dos modos europeus. Talvez seja difícil para ele frequentar o Theatro da Paz, onde as grandes companhias de ópera europeias se apresentam aos ricos barões e baronesas da borracha. Júlio César Araña circula como um dos magnatas da borracha entre Iquitos e Manaus, talvez Belém.

---

<sup>19</sup> Aqui a literatura que coteja tal período é vasta e entre elas destaco: *Coronel Sangrado* (SOUSA, 2009), *A Selva* (CASTRO, 1972), *Coronel de Barranco* (LIMA, 2002), e *Terra de Ninguém* (GALVÃO, 2002). A obra de Lucilene Lima (2009) discute diversos aspectos de tal bibliografia.

O irlandês e o peruano teriam seus destinos cruzados no Putumayo colombiano, como bem mostrou Taussig (1993) e Pineda Camacho (2003), quando os horrores da extração da borracha realizados por Araña (*el Diablo*) teriam sido denunciados por Casement.

Portanto, Belém no início do XIX vive o esplendor e a ostentação decorrentes do comércio da borracha, com todos os excessos e provincianismos possíveis ligados àquilo que Márcio Souza (2007) chamou de “as folias do látex”. A *Belle Époque* belenense e manauara, respectivamente, atraem estrangeiros de toda sorte e parte – portugueses, espanhóis, ingleses, franceses, judeus oriundos da África, libaneses, norte-americanos, nórdicos –, especialmente aqueles envolvidos nos negócios com o caucho/látex, mas também alguns em busca de aventuras e da possibilidade de ganhos em um mercado aquecido. Ambas as capitais se cosmopolitizam de maneira rápida, e tardiamente adentram nas formas mais aceleradas de globalização cultural e econômica, movidas pelo capitalismo (periférico, no caso) que se expande para regiões outrora esquecidas, atraído pelo efêmero “ciclo do ouro negro” (MOOG, 1975). Trata-se de uma aristocracia que se moderniza escorada na escravidão alheia, daí ser difícil, inclusive, falar em capitalismo. Na verdade, são modelos colonialistas/escravagistas que nutrem o capitalismo no Hemisfério Norte.

É neste contexto que uma série de transformações urbanas emergem com força e, conseqüentemente, a paisagem citadina é reconfigurada física e etnicamente. Belém se moderniza e se complexifica diante do incremento de dinheiro que circula (SIMMEL, 1988), tonificando a vida comercial e econômica da capital, ao mesmo tempo em que vê o seu contingente populacional se alterar pela presença estrangeira – de dentro e de fora do País – no seu corpo citadino, ou no seu entorno seguindo em direção aos sertões longínquos.

Um número significativo de nordestinos adentra o sertão amazônico e engorda a mão de obra barata nos seringais – e, certamente, extraem a *natureza barata*, no sentido de Moore (2016) –, movida pelo aviamento que os aprisiona ao jugo dos patrões, dos coronéis de barranco com seus barracões e regatões, ou mesmo, a partir de suas relações com os últimos. A tão falada ausência de mulheres nos seringais, que a bibliografia sobre a época aponta, institui, quando possível, o amasiamento com mulheres indígenas de diversas etnias como prática, e a figura do *caboclo*<sup>20</sup>, agora, se enriquece com o elemento nordestino em sua configuração étnico-racial. Os “cearenses” em sua pluralidade étnico-racial, paulatinamente, e de diversas formas, se entrelaçam à significativa sociodiversidade ameríndia pela for-

---

20 O complexo tema em torno da figura do caboclo foi cotejado por diferentes autores (Galvão (1976) e Rodrigues (2006), entre outros) e merecerá aprofundamento em estudo oportuno. Já realizei diversas incursões em meus trabalhos tangenciando o tema, e recentemente enfrentei mais detidamente a questão em texto publicado em capítulo de livro (Silveira e Isabelle (2017)), portanto, trata-se de uma questão que persigo há algum tempo.

ça ou pelos laços afetivos, introduzindo não apenas um *pool* genético novo no processo, mas também um caldeamento renovado de sentidos e significados simbólico-práticos aos modos de viver na Amazônia que produzem fulgurações novas nas expressões imaginárias locais.

Tanto o 1º quanto o 2º ciclo da borracha no contexto amazônico mesclaram desenvolvimento/progresso a retrocesso/decadência em termos civilizacionais, atravessados por violências, etnocídios e empobrecimentos. O caráter efêmero de ambos os períodos, todavia, deixou marcas significativas nas paisagens urbanas de Belém que, somadas às edificações do período pombalino, oferecem o atual caráter de monumentalidade à capital paraense. Há, portanto, uma rica produção literária (romances, diários, relatos de viagem, entre outros) sobre a época capaz de nuançar os modos de vida presentes nas maneiras de praticar a cidade e, a partir daí, de indicar dimensões do imaginário urbano (CERTEAU, 1993) – e de sua pluralidade – considerando as agências diversas dos sujeitos quanto às práticas de (bem) viver os lugares citadinos.

#### **As paisagens ruiformes citadinas, entre constructos e fragmentos<sup>21</sup>**

Pensar a cidade de Belém é, para mim, a possibilidade interessante de encontrar as dinâmicas relativas às alterações *do/no* mundo urbano, mediante a proposta de entender os procedimentos de conformação de *paisagens ruiformes* no contexto amazônico. Neste caso, trata-se de pensá-la através da tensão entre edificação e decaimento, tomando tal tensionamento como dimensão do cenário urbano para a existência de certos “dramas sociais”<sup>22</sup> (TURNER, 1974) na cidade de Belém, diante das performances dos sujeitos que nela exercem suas agências, bem como as crises presentes no contemporâneo.

As crises colocadas emergem principalmente quando se pensa nas ideias, por vezes, conflitantes entre Modernidade e tradição, como aparecem nas reflexões de Baudrillard (1985), Canevacci (1997) e de Berman (2007). Esses dilemas vêm à tona quando se busca interpretar uma metrópole no contexto brasileiro, mais diretamente quando se lida com as tensões entre os anseios de perdurar e as forças de decaimento, ambas articuladas aos esforços de manter as reminiscências/os lapsos oriundos dos esquecimentos diante das vicissitudes relativas a certo imaginário do progresso que adere e/ou aniquila seus patrimônios edificadas ou não.

---

21 Uma versão deste texto foi publicada em *Amazônias, cidades e jardins: anatomia urbana e identidades paisagísticas*, livro organizado por Andrade (2016). Aqui revisito o texto e o atualizo para os meus propósitos neste artigo que ora apresento.

22 Perdas de fortunas, suicídios por endividamento, trapaças, conflitos por heranças: enfim, dramas sociais que permitem a configuração trágica das ruínas como expressão indicadora do fim de uma época.

Entendo que através do trabalho da memória (BOSI, 1994) dos antigos moradores de Belém, mediante os atos criativos de rememorem as suas experiências e trajetórias pessoais junto à cidade que habitam – e, a partir daí, de tecerem as suas narrativas –, tento compreender as dinâmicas das modificações exercidas nos espaços praticados *da/na* cidade. Nestes termos, interessa-me refletir acerca das modificações dos espaços praticados (CERTEAU, 1994) por intermédio das narrativas de seus habitantes, envolvendo suas vivências e recordações sobre o mundo urbano desde longa data. Daí decorrem as formas como percebem e atribuem significados ao habitar/viver em uma cidade na zona equatorial brasileira, de maneira a fornecerem elementos que contribuam ao entendimento das *formas sensíveis da vida social* (SANSOT, 1979) diante das vicissitudes simbólico-práticas e dos (des)caminhos vinculados ao intenso processo de transformação das paisagens urbanas, que tende a redefinir os seus contornos e, por vezes, a descaracterizá-las diante de uma lógica de progresso.

Seria o caso de levar em consideração as táticas engendradas por seus moradores (CERTEAU, 1994) através de suas agências cotidianas voltadas à efetivação da pluralidade de suas vivências na urbe. Elas seriam marcadas tanto pela errância quanto pelo sedentarismo: ambos presentes na cidade que praticam em seus trajetos diversos, entre a casa e a rua (DAMATTA, 1997) /o privado e o público (SENNET, 1988), de maneira a assimilarem e acomodarem certas mudanças instauradas no *corpus* cidadão mediante as suas percepções sobre ele, associadas às agências que realizam diariamente. Estamos operando aqui no âmbito de uma *heterogeneidade sociocultural* para o cenário complexo de Belém, de franca inspiração em Gilberto Velho (1994), onde arranjos socioespaciais e econômicos impulsionam o *mundo da vida vivida* em seus agenciamentos coletivos simbólico-práticos indicadores de pertença ao lugar e identificadora de *ecossistemas urbanos mais-que-humanos* nos quais as ruínas seriam um híbrido de natureza e cultura, ou melhor dizendo, uma figuração da *naturezacultura urbana*, ligada às formas de constituir a urbanidade na Amazônia Oriental no decorrer do tempo.

O caráter tensional, que vincula o presente vivido e o passado rememorado referidos à *dinâmica urbana*, emana das muitas dimensões da simbólica de imagens/potências imaginárias relativas às ruínas existentes nas paisagens urbanas locais, em parte relacionadas à acelerada verticalização cidadina de enorme força descaracterizadora de *paisagens de outrora*, ou melhor, ao signo de Modernidade triunfante vinculada à busca incessante pelo novo, que aspira às alturas e se contrapõe aos antigos casarões erigidos na chamada *Belle Époque* paraense e que, noutra momento, representou o novo diante da tradição, por assim dizer – relacionados a um passado de ostentação econômica gerada pela indústria gomífera centrada no extrativismo voraz nos seringais que oprimiam populações mais ou menos mestiçadas.



No contemporâneo, tais edificações, mediante o abandono e a ação desgastante do tempo, conhecem os derradeiros efeitos do decaimento e a inexorável queda no solo, remanescendo sob a forma de escombros, *formas informes* (CALABRESE, 1987). O cenário em questão constitui paisagens melancólicas e prenes de memórias de tempos idos, cuja fragmentação tanto material quanto simbólica tende, até certo ponto, a estilhaçar os sentidos de viver *a/na* cidade – sem com isso querer dizer, necessariamente, perda da memória – opondo duração (das coisas, inclusive) à rápida modificação experimentada no contemporâneo frente às exigências da especulação imobiliária e do crescimento urbano desordenado, especialmente frente a certos devaneios modernizantes que persistem como signos tanto da insaciabilidade pelo novo quanto dos anseios de ascensão social mobilizadoras de uma sociedade de consumo que redefine dimensões do imaginário urbano (CERTEAU, 1993).

Simmel (1935) revela que, se o humano é capaz de edificar obras significativas, é porque também pode destruí-las, ou simplesmente abandoná-las, deixando que o tempo e/ou as forças da natureza reconfigurem as paisagens edificadas, dando-lhes feições ruiformes. Uma fenomenologia das formas arruinadas indicaria, mediante as manifestações do informe e do desfigurado, alguns aspectos próprios às dimensões da tragicidade do vivido, evocando os “atributos testemunhais das ruínas” (TRIGG, 2009a, p. 87) face às dinâmicas temporais na urbe<sup>23</sup>.

Para mim, tais dilemas constituem as dinâmicas de desfiguração e (re)construção constante das feições da urbe ao longo do tempo, bem como da simbólica de imagens que a ela adere e se intensifica no mundo citadino em constante transformação, levando-se em consideração as agências humanas<sup>24</sup> e não-humanas (intempéries, ação solar, erosão biológica pela atuação das raízes dos vegetais que aderem/assentam no corpo das edificações, entre outros). As paisagens ruiformes, entendidas como *formas informes híbridas* entre o produto humano e o não-humano, revelam a luta constante entre forças paradoxais, porque antagônicas e complementares,

---

23 Dylan Trigg (2009a, 2009b) afirma que os lugares traumáticos possuem a capacidade de articular a memória precisamente através de uma recusa da narrativa temporal contínua. Em termos formais, seguindo as indicações do autor a aparência da ruína, compreendida fenomenologicamente, conduz-nos a abordagem *espaçotemporal* do trauma nos termos de uma lógica do assombro e do vazio. A tensão entre-lugar e trauma deflagraria o embate entre *embodiment*, materialidade e testemunho, envolvendo tanto os sujeitos quanto às edificações no que entendo como a constituição da aura de um lugar ou de uma paisagem. Daí depreende-se que ambos figurariam enquanto expressões de um construto atravessado pelos sentimentos de perda e nostalgia na continuidade da experiência urbana e, portanto, de configuração de uma *paisagem ruiforme*. Todavia, ambos estariam marcados pela dimensão formal e *contraditória* da presença da ausência. A questão, portanto, não seria a falta, mas a sua presença excessiva transfigurada pelo mito e pela finitude.

24 O senhor Kenichiro Motoki durante o seu trabalho de demolição de construções antigas, afirmou ter destruído mais de 300 casarões na cidade de Belém. Notavelmente, o senhor que os destruiu conservou uma quantidade significativa de seus fragmentos, que atualmente compõem o acervo museal da coleção Motoki, no Museu do Estado do Pará (MEP), conforme Costa e Silveira (2011).



na (re)configuração (des)contínua das paisagens (SIMMEL, 1977). O “imaginário fenomenológico das ruínas” (VILA, 2007, p. 41) revela a face turbulenta do tempo e as suas agitações diante das idiossincrasias coletivas.

Há dinâmicas *ecoantropológicas* presentes no meio urbano que se relacionam aos processos diversos de ocupação/transformação dos espaços que nem sempre respeitam as paisagens edificadas no passado, engendrando formas arquitetônicas e paisagísticas capazes de traduzir uma estética urbana no contemporâneo, movida pela *voragem do novo*, coexistindo ou se opondo ao edificado no decorrer do *processo de assimilação-acomodadora ativa ao contexto biogeográfico e cósmico* no Norte brasileiro, por parte das populações humanas locais e aquelas oriundas de diferentes porções do País, associadas a não-humanos, co-produzindo *ecossistemas urbanos-mais-que-humanos*, tendo que lidar com questões próprias à mestiçagem étnico-cultural em suas experiências com as formas de globalização cultural e econômica.

Belém, enquanto *locus* do vivido, emerge como um dos *axis mundi* da experiência amazônica em seus conflitos e arranjos com a natureza (a floresta/flora, a fauna, os igarapés, os rios-mares, as ilhas, entre outros) e com os grupos humanos (indígenas, negros, brancos, asiáticos, caboclos) num espaço friccionado porque dado na zona de contato que é a metrópole. Nestes termos, os seus ímpetos de expansão de fronteiras estão marcados por um intenso diálogo mais ou menos tenso com os rios; nutrindo-se das florestas, mas, por vezes, em oposição a ambos. Além disso, Belém, enquanto a capital do Estado, precisa interagir com o contexto paraense, no âmbito da Amazônia brasileira inserida nos movimentos complexos da globalização econômico-cultural em andamento<sup>25</sup> e seus anseios pelo novo.

Conforme Euclides da Cunha, somos “construtores de ruínas”<sup>26</sup>. Neste sentido, as paisagens de ruínas encerram certa estética, daí falarem de um tempo acidentado presente nas cidades brasileiras, cuja memória em sua dinâmica reelabora constantemente o vivido, articulando e dando significados “aos gestos e atos de destruição da paisagem urbana no cotidiano dos habitantes da cidade” (ROCHA; DEVOS, 2008), diante de agências diversas nos processos de modelamento formal das paisagens como expressões do humano no mundo praticado e, por isso, fazendo com que as mesmas vibrem como receptáculos de sentidos na urbe – evocando espíritos de épocas, quiçá, sentimentos nostálgicos.

---

25 Serre (1998) destaca a imagem de Belém enquanto cidade político-militar, ou ainda, como uma cidade fortificada, princípio civilizacional que estaria na gênese do mundo urbano brasileiro (ROCHA, 1995a); portanto, ela seria um dos *axis mundi* (ELIADE, 1992) amazônicos no processo de conquista territorial lusa no Norte do Brasil. Além disso, segundo Serre, a cidade de Belém ofereceria àquele que a contempla, pelo menos três perspectivas ao olhar: 1) como a porta oriental da Amazônia; 2) pela onipresença do elemento água; 3) e como a vitrine da colonização na Amazônia (1998, p. 1).

26 Citado por Francisco Foot Hardman no prefácio ao livro “Entre árvores e esquecimentos. História social dos sertões do Brasil”, de Víctor Leonardi (1996).

É por isso que a voragem desde a busca incessante pelo novo poderia figurar como o caráter de uma “alma bárbara” (ROCHA, 1995b), ou ainda, como “expressão bárbara” (RUAS; BONES, 1997) para as cidades brasileiras (e amazônicas), revelando-se nas conformações *contraditoriais* das paisagens citadinas em seus jogos de força (e de memória) pautados tanto na perdurância quanto na devastação dos lugares – de maneira dramática, por vezes, trágica –, resultantes de ações produtoras de formas/cenários que expressam estetizações do mundo a partir de uma ética de matriz barroca e de aspirações ao complicado.

Tal processo seria evidenciado pelas constantes mutações formais diante da exacerbação do *contraditorial* nos atos de supliciar a matéria, porque nele se revelaria um *formismo* ao mesmo tempo presenteísta e arraigado ao gigantismo das composições tropicais, daí certo extrativismo danoso e pouco prudente. Expressão formal, portanto, que envolveria um processo civilizador identificado com um profundo amor à natureza, mas que não se furtaria em destruir implacavelmente o objeto deste amor (DAMATTA, 1993), justo pelo viés civilizatório de expansão das fronteiras urbanas – a avenida Nazaré, conforme Moreira (1966), representaria o avanço urbano gerador de um rasgo na floresta em direção ao interior, daí que, no meu ponto de vista, seria um signo da devastação que dura até o momento atual. A importância imaginária da excepcionalidade das formas sul-americanas evocaria nos habitantes da urbe no contexto brasileiro, uma projeção utópica das figurações fantásticas vinculada a um devir profano das imagens do além no presente. Presente e passado se confundiriam como possibilidades na produção tanto de uma estética do sublime quanto do feio, quicá do *kitsch*, em sua abertura ao futuro. O *imago*, neste caso, revela-se potência estetizante de (des)construção em um mundo complicado, como sugere uma leitura lezamiana (LEZAMA LIMA, 1981, 1988).

Portanto, interpretar “a poética da instabilidade no Brasil” (ROCHA, 1995b) é, necessariamente, lidar com a não-linearidade, as deformações e, mesmo, com o monstruoso na produção das formas urbanas, bem como constatar a proliferação de imagens vinculadas às memórias dos lugares (SILVEIRA, 2004; TRIGG, 2012), o que pode vinculá-las às paisagens de ruínas, uma vez que seriam decorrentes de formas sensíveis de lidar com os espaços que indicam outras maneiras de viver o tempo, como sugerem Rocha e Eckert (2005). O tempo, neste caso, deve ser compreendido “como uma sequência de rupturas e lacunas” porque descontínuo, sendo vivido diante do gigantismo mencionado como “resistência à miniaturização”, em que a “alma bárbara” da sociedade brasileira, alimentando-se dos valores modernos “constrói um comportamento estético singular em face das ondulações do tempo” (ROCHA, 1995b) que não se adequa, necessariamente, ao modelo europeu de conservação dos monumentos e de construções, já

que o princípio de *movência*<sup>27</sup> dos sentidos por aqui assume outras rotas nos labirintos e espaços lacunares da memória latino-americana, sempre assediada pelo informe e pelo monstruoso.

Essas dimensões das imagens da cidade – urbanização, modernização das formas arquiteturais, arruinamento, destruição e crise – estão presentes nas imagens dialéticas (BENJAMIN, 1985; BOLLE, 2000), expressas nas tensões existentes entre mito e história, lembrança e esquecimento, progresso e decadência, as quais produzem tanto uma instabilidade criadora quanto um movimento *contraditorial* à urbe, dado o caráter lacunar e acidentado do tempo e os dilemas na ocupação do espaço para o caso brasileiro e, latino-americano, com suas dinâmicas barrocas (MORSE, 1988). Há constante produção de ruínas que evocam seu caráter polissêmico (TRIGG, 2009a). Ou seja, é para a instabilidade de seus processos transformativos, revelados pelas formas como as pessoas experienciam o tempo – a lógica tensional e *contraditorial*; a voragem do novo como forma de redefinir ordens impostas e de restituir sentidos, mediante a presença da ruína – que o mundo urbano contemporâneo emerge enquanto um construto simbólico-prático implicado no vivido das populações brasileiras. Tais dimensões da vida urbana belenense associam esquecimentos e lembranças, finitude e permanência, tradição e ressignificação, posto que sua matéria heteróclita exige pulsões e ações que alteram o seu corpo com uma constância própria às dinâmicas culturais nela presentes.

Esses construtos urbanos figuram como faces de um espírito de época (Iluminista/Moderno/Bellepoqueano) e o seu decaimento paulatino, indicam que, para pensarmos a cidade de Belém, precisamos considerar “a nostalgia de uma imagem perdida” (COELHO, 1996, p. 42), já que ela é “um lugar em transformação” (COELHO, 1996, p. 39-42). Pois as dinâmicas do construir e destruir enquanto formas de discursividade revelam “fragmentos, a mistura de tempos e estilos”, exigindo do antropólogo que decide pensá-la percorrendo seus (des)caminhos, um investimento de pesquisa que interprete a densidade das memórias presentes na pluralidade das camadas temporais, mediante à perspectiva benjaminiana que pondera acerca de uma arqueologia da memória (SILVEIRA, 2004), frente às “alegorias das ruínas do progresso” definidoras da “massa confusa das ruínas”, onde constelam imagens relativas à “angústia da perda” (HAMEL, 2007, p. 7-8) quando se reflete sobre suas vicissitudes históricas.

A conseqüente instauração de uma “estética da desordem” (ROCHA, 1995b) no contexto urbano pelos rompantes modernizadores que redefinem as feições da urbe, os quais se mostram pouco atentos à manutenção do patrimônio arquitetônico que remonta a períodos passados da cidade

---

27 Utilizo o termo a partir de Paul Zumthor (1997).

e, por isso, preenhe de significações memoriais, é capaz de redimensionar bruscamente as formas edificadas e as maneiras de praticar os lugares de pertença por parte dos seus moradores. Sendo assim, através de suas narrativas é possível cotejar os paradoxos entre perdurância e finitude das formas edificadas e memoriais no jogo de forças entre construção e derriúmento presentes na urbe. Ora, a lógica do progresso está, desde uma abordagem benjaminiana, intimamente ligada à noção de decadência de um período, ou ainda, de certas formas e estilos de vida por uma espécie de “erosão da memória” (HAMEL, 2007, p. 11).

A aura de uma *paisagem ruiniforme*, como tentei demonstrar, não se reduziria à materialidade da edificação derruída, pois, em verdade, refletiria o polimorfismo das ruínas – ambíguas, híbridas, vazias e/ou cheias de sentidos, destituídas de substância – que se estenderiam no espaço praticado e sensível da urbe, por áreas específicas detentoras de formas em devir e abertas às transformações de diferentes ordens. As derivas *paysagères* de seus praticantes, nas suas evoluções no espaço, produzem tanto a ruína quanto a construção diante de seus projetos diversos no mundo. Como indicaria uma leitura de Simmel (1935), a ruína não representaria o fim, mas a possibilidade de uma forma paisagística outra se manifestar reunindo oposições complementares, como seria o caso entre *cultura e natureza*, ou ausência e presença, em um cenário que reúne emoções diversas e, mesmo, contraditórias.

As ruínas nos ultrapassam e não podemos reproduzi-las (VILA, 2007, p. 40) senão como espécie de simulacro do passado, capazes de restituir algo de romântico às paisagens que se degradam, com ou sem as nossas agências. As ruínas representariam a força misteriosa, contida na presença da coisa deruída e que persiste num lugar, ao mesmo tempo em que indicaria a ausência diante das vibrações do tempo, evocando a incompletude e a finitude, mais ou menos traumática. *Elas seriam a paradoxal ausência na presença do decaído.*

Neste sentido, o caráter polimórfico não diz respeito apenas à ruína em sua concretude confusional, pois associaria a labuta morosa da natureza sobre as edificações humanas ao deruído, por exemplo. A materialidade do lugar decaído detém uma memória sutil, constituindo uma forma paisagística sensível no *espaçotempo* da vida social urbana, portanto, aberta ao “dinamismo ativo da imaginação” (TRIGG, 2009a, p. 89), evocando imagens traumáticas vividas por uma sociedade diante de seus ímpetos de durar no tempo e de lidar com a finitude das coisas. Tais transformações *da/na* paisagem urbana estavam ancoradas na mecanização e na industrialização que se desdobrou ao longo do século XX, vinculada por um lado, à Modernidade emergente (com seus estilos e gostos de classe, bem como a avanços tecnológicos) e, de outro, à crise de um período de riqueza econômica e ostentação, quando se considera a falência de uma “sociedade do látex” (SOUZA, 2001). Mescla de *glamour* e tristeza, e de saudade e descaso

com a paisagem urbana. Nostalgia do ontem no devir do agora, devaneio e choque na duração, finitude e recomeço nas dinâmicas urbanas.

As imagens do decaimento das edificações refletiriam/defletiriam aspectos da decadência dos estilos de vida de uma sociedade em dada época, revelando as feições traumáticas da experiência de *crise* no mundo urbano. Dylan Trigg (2009a, p. 88) afirma que tanto o lugar quanto o sujeito do trauma formam uma unidade estrutural paralela, neste caso, ambos configurariam a aura de uma paisagem relacionada ao fim de uma época, a qual ligava as formas de morar com a vida de fausto econômico, quando os ricos habitavam locais considerados nobres, concentrando-se em determinados pontos da cidade vistos como locais onde viviam “pessoas de posses”, em contraposição à miséria reinante no entorno. Existe, portanto, uma “intuição das ruínas” (VILA, 2007, p. 37) ligada aos seus mistérios – ou, por vezes, ao seu caráter taciturno imerso numa aura nostálgica e de finitude – que falam das vibrações de um espírito de época cujas reverberações temporais ressoam no atual.

### **As paisagens ruiformes ou o “paraíso perdido<sup>28</sup>” no panorama amazônico de Dalcídio Jurandir<sup>29</sup>**

*Temo pela descaracterização de Belém, condenada a uma urbs desumana, poluída, igual a qualquer cidade*

Carta à Maria de Belém Menezes (1996)

*Belém do Grão-Pará* é uma obra-prima da literatura brasileira de feições amazônico-paraenses. Nela, o modernismo brasileiro se reconhece, por assim dizer, deslocado, já que suas margens são um horizonte aberto diante do rio-mar – desde o Marajó: de Cachoeira do Arari a Belém<sup>30</sup> –

---

28 Conforme Pedro Maligo (1992, p. 50), “[u]m dos principais eixos que orienta a representação da Amazônia em Jurandir é o tempo”, daí o autor compreender que há uma tensão que permeia o texto; certa desconexão temporal entre o percebido e o imaginado. Neste sentido, a “Amazônia presente de Jurandir é um mundo em ruínas”, marcado pelo desabamento/caimento, portanto, imersa numa decadência física e perda moral denunciada pelo romancista.

29 Esta parte do capítulo é fortemente tributária dos dois importantes números da *Revista Asas da Palavra* (2004a, 2004b), dedicadas à obra dalcidiana, que li atentamente, embora tenha me apoiado mais diretamente em alguns dos autores; do livro *Leituras Dalcidianas* (LEITE, 2006), além dos artigos de Maligo (1992) e Bolle (2011).

30 Nos três romances do Ciclo do Norte – *Chove nos campos de Cachoeira*, *Marajó* e *Belém do Grão-Pará* – a presença dos cursos hídricos é marcante. A figura de um rio-mar no cotidiano dos personagens não apenas nutre, mas devido à sua posição singular de fluxo e comunicação entre-lugares praticados, revela sazonalidades/temporalidades distintas que se ligam às agências mais-do-que-humanas no mundo amazônico, pelo transbordamento das águas/o enlameado dos trajetos/a saturação da umidade que tudo preenche/adere-marca e/ou mofa, que isola na ilha-casa-palafita, da mesma forma que, na medida em que se vive o tempo das chuvas nos lugares, busca-se vencer espaços entre eles – navegar no impreciso do mundo da vida vivida, de uma Belém que se arruína, também, diante da intempérie. Maligo (1992, p. 51) tem razão quando considera que o “rio é um mediador comum entre o tempo e o espaço” na prosa dalcidiana, sua metaficção amazônica de fundo vivencial e etnográfico. As imagens profundas de gigantismo e mistério dos cursos hídricos (ligadas ao jogo simmeliano de proximidade-distância dos personagens em relação às águas) revela um imaginário complexo animado por *agências mais-do-que-humanas*.

tratando-se de uma obra ampla, onde os quadros da natureza transam com os quadros culturais numa *ecoantropologia urbana complexa*. Aqui, sigo os passos de Benedito Nunes (2004, p. 16) quando o pensador indica que o romance dalcidiano revela um “percurso do rural ao urbano”, pois a poética das suas paisagens é aquela da instabilidade tanto do meio quanto dos personagens na sua trajetória no mundo (BERQUE, 2000). Alfredo, o menino mestiço, com seus dilemas identitários e superações (é um mulato-caboclo marajoara) possui um projeto de vida a cumprir longe de casa. O jovem estudante em busca de ascensão social, diante de um campo de possibilidades que se abre a ele (VELHO, 1994), encontra nos Alcântara, família decadente, um porto (in)seguro onde ancora seus anseios e conflitos, ou melhor, ele é um indivíduo moderno/um sujeito-*psi* vivendo as tensões (inter)subjetivas da vida moderna, preocupado com a construção de si no mundo do *Outro*, numa Belém que desconhece e a qual se lança.

Alfredo traz consigo desde o Marajó, de Cachoeira, um devir-vegetal, revelador da potência mágica de suas raízes em projeção no mundo – daí, uma vontade de enraizar-se num lugar-outro em busca de seus objetivos, a Belém pós “orgia do látex”, embora tenha consigo o pluriverso marajoara – pois com o seu pequeno talismã, o carocinho de tucumã seguro na palma da mão, projeta-se na cidade sonhada, iluminada – porque iluminista – e desfruta tensionalmente suas “paisagens, personagens e situações comuns”, quando um “largo panorama urbano” (NUNES, 2004, p. 16) se deflagra diante de seus olhos enquanto deambula/flana na Belém fétida (FURTADO, 2004b, p. 99), reconhecendo assimetrias sociais e seus dramas, na medida em que reconhece sensivelmente uma estética de ruínas – físicas e morais.

Todavia, os itinerários urbanos de Alfredo – em relação à casa (o sobrado dos Alcântara, derruído ou não) e a rua (os tantos percursos que traçaria na Belém dos anos 20) junto à Libânia e Antônio, por exemplo – não deixariam de falar de uma “poetização da paisagem”, que revelaria o sentido simmeliano (SIMMEL, 1988, 1996) da tragédia da cultura referido às transformações das paisagens – de um *stimmung* que nelas vibra –, uma vez que a condição moral/existencial de ruína encerraria dramas sociais densos, mas nem por isso menos poéticos da vida vivida. Isto indicaria uma tensão no texto dalcidiano entre natureza e cultura (o piano à sombra da mangueira, como lembra Furtado (2004b)), mas também certo devir híbrido de *natureza-cultura* no mundo belenense em derruição – à la Simmel (1935) –, de um espírito nostálgico nas suas paisagens ruíniformes; de modernidade/barbárie/selvageria<sup>31</sup>, quicá de borramentos de fronteiras. Diria respeito aos próprios

---

31 Selvageria aqui é usada no sentido de Taussig como sinônimo de civilização/civilidade que nega, assassina mediante um desejo genocida, enfim, que “fragmenta o outro” por intermédio de “uma cultura do terror”. Vibra a imagem terrificante do barracão e dos caminhos/varadouros no seringal.

dilemas que a Modernidade cria para si, mais diretamente àqueles que se veem como indivíduos modernos na urbe – com certo ar *blasé* de olhar o mundo –, especialmente ante a circulação desenfreada do dinheiro, dos bens de consumo, que revelariam um presenteísmo extremo e pouco precavido<sup>32</sup>.

A crônica do mundo urbano belenense desenhada nas paisagens dalcidianas são, sem sombra de dúvidas, impactantes e reveladoras de uma “Belém derruída” (FURTADO, 2004b). A ruína, em Dalcídio Jurandir, remete ao fim de uma época de opulência que jamais enxergou “a massa mestiça” (PRESSLER, 2004), pois a desumanizou no ato mesmo de escravizá-la, de achar que certo mimetismo europeu duraria para sempre, *ad infinitum*. O romancista, portanto, traz à tona as vísceras da Modernidade desajeitada – se ela, porventura, em qualquer lugar tem jeito –, enviesada nas suas formas de se assentar em terras brasileiras<sup>33</sup>, repleta de arestas que ferem o que não é espelho de sua arrogância. As paisagens dalcidianas de Belém do Grão-Pará revelam a “consciência aguda da ruína de sua sociedade” (FURTADO, 2004b, p. 100), pois como ele próprio diria: “[é] a minha Belém que morre” (ASSIS, 2001, p. 82).

Neste sentido, tal crônica cidadina é oriunda de um dos pensadores mais atentos aos dilemas da sociedade brasileira, posto que coloca a Amazônia não apenas como cenário dos dramas humanos, mas a situa como *locus* de uma simbólica de imagens – arquetipais, dialéticas, contraditórias, plurais – onde o humano se vê como tal porque é indissociável de seu lugar de pertença, de seu nicho de elaboração de devaneios que o projetam no mundo pelas coexistências mais ou menos dramáticas, porque atravessadas pela tragicidade de uma temporalidade turbulenta que reduz o humano à força de trabalho expropriável diante de uma natureza barata: aqui, o caráter lupino de exploração do humano pelo humano encontra a inferiorização da natureza pela cultura e engendra as ruínas na Modernidade (bem ou mal assentada) na porção setentrional brasileira.

Dalcídio Jurandir é um dos grandes nomes do modernismo paraense/amazônico, ou ainda, de certo pós-modernismo (nos termos de Maligo

---

32 Furtado (2004b, p. 97) refere-se ao esfacelamento das formas urbanas e morais de uma sociedade, e o que se percebe como a produção de *formas informes* (as ruínas dos sobrados, a corrupção de Virgílio, a prostituta decadente, a cidade fétida), já que o “autor traça um painel da Amazônia decaída pós auge do ciclo da borracha e nos revela as fantasmagorias desse ciclo econômico na região”. Portanto, diante dos dilemas enfrentados por uma aristocracia arrogante – justo porque necessitava de escravos: os seringueiros nos sertões; as crias da casa na urbe – em condições socioeconômicas que “não representavam um capitalismo consolidado”. Tratava-se, assim, de uma oligarquia “ignorante de suas regras” que não considerou a “competição” e viu seu mundo esboroar”, cega que estava pelo “deslumbramento” do fausto. A “arraia miúda” que não pereceu à violência física e simbólica resistiu à decadência do jeito que pode: a assimetria está aí até os dias atuais e a nostalgia do fausto vibra como um onirismo bellepoqueano. Dalcídio Jurandir optou por denunciar a seu modo os dramas “de sua gente”, a expropriação da natureza e do homem pelo capitalismo periférico e imprevidente.

33 Certamente, o caso de Belém não é o único no País. Tomo a cidade como objeto de reflexão porque Dalcídio Jurandir se volta ao universo amazônico urbano, mas também porque vivo nela, e sobre ela me debruço a fim de cotejar certos temas de sua vida social (*mais-que-humana*, inclusive) – no sentido de pesquisá-la e tentar entendê-la, há 17 anos.



(1992), já que é de uma geração posterior de escritores modernos) que se erige sobre as marcas da crítica ao regionalismo, mas a partir de uma perspectiva crítica do mundo social amazônico, mais especificamente de Belém, uma vez que é ele “o introdutor da paisagem urbana da Amazônia”, de acordo com Benedito Nunes (2004), pois narra – daí um esforço histórico-memorialístico, documental – o seu “universo derruído”.

O texto dalcidiano evoca imagens de uma cidade vibrante apesar de suas mazelas, que, devido à riqueza narrativa, retrata uma Belém cujas feições são plurais e, assim, conhecemos sensivelmente aspectos de suas *paisagens de outrora*. Há beleza que pulsa *da/na* nostalgia de um tempo passado, mítico-idealizado, enfim, de uma presença na ausência (suas fantasmagorias mais ou menos tétricas), entrelaçando rural e urbano de forma intensa; pela força poética da cidade que tanto amou e que temia, diante do agravamento das situações assimétricas no interior (Marajó)/dos problemas sociais latentes na urbe, se degradasse ainda mais, e que a epígrafe que usei para este tópico revela.

Concordo com Câmara Cascudo, citado por Pressler (2004, p. 125), que a prosa dalcidiana revela “a verdade cotidiana, com a paisagem exata” – e, sendo assim, estaríamos diante de “um etnógrafo” – pois “o que seria documento etnográfico incorpora-se como elemento na tessitura da narrativa” (FURTADO, 2004b, p. 104), porque é justo da matéria palpável e vívida de inúmeros sujeitos com os quais conviveu, e que o autor soube observar participando, interpelar sensivelmente, quiçá, registrar detalhes em seus apontamentos, que a sua consciência sobre a sua gente aflorou a seu modo, de maneira tão sensível e brilhante. Dalcídio, demonstra ao leitor interessado em etnografia o caminho das pedras, sua visão nada ingênua sobre a Amazônia, e indica neste rumo, que ela *é/e* representa um lugar universal (porque reúne pluralidades quando transfigura o regional e aceita o local na tensão com o global, numa totalidade própria que se particulariza o humano não o reduz a isso, quiçá, indica a seu modo, que o pluriverso amazônico é rico e *mais-que-humano*). Ela seria universal aos olhos do autor e, por isso mesmo, no seu texto, no sentido de *ser/estar* re-situada em relação aos pontos de vista do centro (que se quer sempre moderno, e melhor que os outros pela lógica do colonialismo interno), mas nem por isso as suas *paisagens textuais intersubjetivas* representariam certo regionalismo tacanho.

Ao falar das vicissitudes de uma cidade na periferia do capitalismo<sup>34</sup>, “o narrador urbano” – Dalcídio representa, à época, uma aguda “mentalidade essencialmente urbana” – revela os dilemas sócio-existenciais de seus

---

34 Para Maligo (1992, p. 51-55), existiriam “questões econômicas [que] são centrais nas referências a uma época de fartura e a memória individual que constrói um passado ideal que acaba por projetar a imagem de uma Amazônia dependente de modelos externos de exploração econômica”. Por outro lado, tais questões se associariam à “adoção de modelos trazidos de fora”.



personagens citadinos (o “drama interno dos personagens” (FURTADO, 2004b); “desconforto existencial” (MALIGO, 1992)), além de colocá-la na centralidade urgente da vida moderna: as paisagens dalcidianas indicam uma intensa paisagem mental onde os sujeitos modernos enfrentam os seus dilemas próprios tensionados à vida social repleta de situações de decadência econômica e moral, que falam das idiossincrasias e dificuldades humanas no mundo urbano. O que fica claro na sua narrativa de forte acento memorialístico é que “[c]aiu o palácio construído com látex” (FURTADO, 2004b, p. 99). Dalcídio problematiza a Modernidade na Amazônia e confere caráter universal aos dilemas locais.

\*\*\*

Uma *paisagem etnográfica* enquanto horizonte dialógico, implica exercício de escuta associado ao olhar oblíquo que não se resume à linearidade do tempo moderno, datado, uma vez que investe nas curvaturas, ou nas elipses, do *mundo da vida vivida* que escapam a certa ordem das coisas e projetos definidos por uma racionalidade extrema. Aqui, não seria tanto o tempo do relógio que interessaria e seu viés histórico vinculado a certo caráter contínuo dos acontecimentos – ainda que isto possa ser relevante – mas de um tempo vivido que se desdobra aberto e incerto (porque não-linear e repleto de esquecimentos, borramentos) num tempo pensado, narrado e/ou reorganizado numa narrativa capaz de revelar *paisagens existenciais intersubjetivas* que vinculam o ser ao lugar de maneira inseparável, e, por isso mesmo, reconfigurado num contexto sócio-histórico ligado às potências da memória coletiva, à grandeza dos fatos cotidianos e microsociológicos. Além disso, não haveria inexistência de projetos, mas sim a consciência de que tais projetos não seriam aqueles cuja grandiosidade aniquila as diferenças em jogo, pelo contrário, eles mobilizam as diferenças como dimensões da vida das paisagens e das próprias biografias dos sujeitos em relação no cotidiano, no vivido como prática sensível do lugar. Não falo aqui de paisagens de poder, mas sim de paisagens vernaculares (no sentido de Zukin (2000)), quiçá insurgentes (HOLSTON, 2013).

É preciso que fique claro que uma *paisagem etnográfica* tem método porque se alinha a certo campo teórico – inclusive, tem linhagem a que se filia – porque define/delimita uma forma de abordagem e reflexão sobre conteúdos vários, heteróclitos, e que se manifestam contextualmente. Junte-se a isto o fato de que, na medida em que se preocupa com a variância no *trajeto antropológico*, busca nele a convergência de imagens sensíveis que nos unem-em-separado e definem heterogeneidades possíveis (DURAND, 1989; MAFFESOLI, 1984), expressões imaginárias que confluem num lugar praticado por um coletivo humano no *espaçotempo* de sua duração, o

que fala tanto do *mundo urbano* como de qualquer outra experiência civilizacional a partir do seu *mundo-Outro*.

De qualquer forma, entendo que pensar a cidade de Belém e seu entorno significa cotejar uma série de reflexões apontadas acima – várias delas em andamento – e, por isso mesmo, trata-se de um projeto e um desafio intelectual/vivencial que levarei a cabo nos próximos anos. Sinceramente, espero conseguir realizá-lo.

## Referências

- AGASSIZ, L; AGASSIZ, E. *Viagem ao Brasil, 1865-1866*. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1975.
- ANDRADE, R. (org.). *Amazônias, cidades e jardins: anatomia urbana e identidade paisagísticas*. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas, 2016.
- ASSIS, R. Vinte anos depois, Dalcídio “volta” à Belém de seu tempo. *Asas da Palavra*, v. 1, n. 7, p. 80-86, 2001.
- AUGUSTO, E. *Os éguas*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000 (1972).
- BAUDRILLARD, J. “*Modernité*”. *Encyclopaedia Universalis*. Paris: 1985. v. 12. p. 424-26.
- BECKER, H. S. Escola de Chicago. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 177-188, 1996.
- BECK, U. Teoria política do conhecimento da sociedade de risco. In: *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Ed. 34, 2001. p. 21-60.
- BENCHIMOL, S. *Amazônia*. Formação social e cultural. Manaus: Valer, 2009.
- BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*. Um lírico no auge do capitalismo. Obras escolhidas III. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Obras escolhidas. Volume II. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BERQUE, A. *El pensamiento paisajero*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- BERQUE, A. *Médiance de milieux en paysage*. Paris: Éditions Belin, 2000.
- BOLLE, W. Boca do Amazonas: roman-fleuve e dictio-narium caboclo em Dalcídio Jurandir. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum*, v. 2, n. 6, p. 425-445, 2011.

- BOLLE, W. *Fisiognomía da Metrópole Moderna*. Representação da História em Walter Benjamín. São Paulo: EdUSP, 2000.
- BOON, J. *Otras tribus, otros escribas*. Antropologia simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.
- BOSI, E. *Memória e Sociedade*. Lembranças de Velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, P. *Sociologia*. ORTIZ, R. (org.). Ática: São Paulo, 1994.
- CALABRESE, O. *A idade neobarroca*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- CANDIDO, A. *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- CANEVACCI, M. *A cidade polifônica*. Ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana. São Paulo: Studio Nobel, 1997.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CARVALHO, J. M. de. *Hortêncina*. Belém: CEJUP/Secult, 1997.
- CASTRO, F. de. *A Selva*. São Paulo: Verbo, 1972.
- CASTRO, F. F. de. *A cidade sebastiana*. Era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da metrópole. Belém: Edições do Autor, 2010.
- CASTRO, F. F. de. *Entre o mito e a fronteira*. Belém: Labor Editorial, 2011.
- CERTEAU, M. de. *A Invenção do Cotidiano*. Artes de fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- CERTEAU, M. de. *La culture au pluriel*. Paris: Éditions Du Seuil, 1993.
- COELHO, M. C. Ruínas urbanas. *Esboços*, v. 4, n. 4, p. 39-45, 1996.
- COSTA, D. F. da; SILVEIRA, F. L. A. da. Coleção Motoki do Museu do Estado do Pará: memória em ruínas, ou os fragmentos das paisagens urbanas de Belém. *Revista Estudos Amazônicos*, v. 6, n. 2, p. 77-105, 2011.
- CRUZ, E. *Ruas de Belém: significado histórico de suas denominações*. Belém: Cejup, 1992 (1970).
- DAMATTA, R. *A Casa e a Rua - Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAMATTA, R. “Em torno da representação de natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações”. In: *Conta de Mentiroso*. Sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro, Rocco, 1993. p. 91-123.
- DEL CASTILO, L. H. M. A cidade iluminista na Amazônia. *Em Tese*, n. 9, p. 191-198, 2005.
- DEVOS, R. V. A crise ambiental sob a perspectiva da memória e dos itinerários no mundo urbano contemporâneo. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. 2, n. 12, p. 293-306, 2009.

- DEVOS, R. V.; SOARES, A. P. M.; ROCHA, A. L. C. da. Habitantes do Arroio: memória ambiental das águas urbanas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 22, p. 51-64, 2010.
- DUMONT, L. *O Individualismo*. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURAND, G. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.
- DURAND, G. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ECKERT, C. As variações “paisageiras” na cidade e os jogos da memória. In: SILVEIRA, F. L. A. da. CANCELA, C. D. *Paisagem e cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade*. Belém: EDUFPA, 2009.
- ELIADE, M. *O Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIAS, N. *O Processo Civilizador: formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. v. 2.
- ELIAS, N. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. v. 1.
- FAULHABER, P. No varadouro das representações: redes etnográficas na Amazônia no início do século XX. *Revista de Antropologia, São Paulo, USP*, v. 2, p. 4, n. 101-143, 1997.
- FIGUEIREDO, A. M. de. *A cidade dos Encantados*. Pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia: 1870-1950. Belém: EDUFPA, 2008.
- FIGUEIREDO, A. M. de. *Eternos modernos: uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929*. Tese (Doutorado) – UNICAMP, Campinas. 2001. 316 p.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FREYRE, G. *O Luso e o Trópico*. São Paulo: Editora, Livraria e Distribuidora LTDA, 2010.
- FREYRE, G. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio/MEC, 1973.
- FURTADO, Marli T. *A água, o feminino e as projeções em Alfredo, de Dalcídio Jurandir*. Asas da Palavra. Unama: Belém, 2004a.
- FURTADO, M. T. Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra*, v. 9, n. 1, p. 97-107, 2004b.
- GALVÃO, E. *Santos e visagens*. Um estudo da vida religiosa de Ita, Baixo Amazonas. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.
- GALVÃO, F. *Terra de Ninguém*. Manaus: Valer; Governo do Estado do Amazonas, 2002.

- GIDDENS, A. Os contornos da alta modernidade. *In: Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002. p. 17-38.
- GIDDENS, A. Risco. *In: Mundo em descontrole*. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 31-46.
- GIUCCI, G. *Viajantes do Maravilhoso - O Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- HALBWACHS, M. *La Mémoire Collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- HAMEL, J-F. “Les ruines du progrès chez Walter Benjamin: anticipation futuriste, fausse reconnaissance et politique du présent”. *Protée*, v. 2, n. 35, p. 7-14, 2007.
- HATOUM, M. *Dois irmãos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- HATOUM, M. *Relato de um Certo Oriente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HEMMING, J. *Fronteira Amazônica*. São Paulo: EdUSP, 2009.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLSTON, J. *Cidadania insurgente*. Disjunções da democracia e da Modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. O conceito de Iluminismo. *In: Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 97-124.
- INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge, 2011.
- JANKÉLÉVITCH, V. *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Madrid: Taurus, 1989. p. 9-40.
- JURANDIR, D. *Belém do Grão-Pará*. Belém: Edufpa; Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2004.
- JURANDIR, D. *Chove nos campos de Cachoeira*. Belém: Editora UNAMA, 1998.
- JURANDIR, D. *Marajó*. Belém: Cejup, 1992.
- JURANDIR, D. Tragédia e comédia de um escritor novo do Norte... *Asas da Palavra*, v. 1, n. 3, p. 14-19, 1996.
- LEITE, M. V. C. (org.). *Leituras Dalcidianas*. Belém: UNAMA, 2006.
- LEONARDI, V. P. de B. *Entre árvores e esquecimentos*. História social nos sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15/EdUnB, 1996.
- LEONARDI, V. P. de B. *Os historiadores e os rios*. Natureza e ruína na Amazônia brasileira. Brasília: Paralelo 15/EdUnB, 1999.
- LEROI-GOURHAN, A. *O Gesto e a Palavra - Técnica e Linguagem*. Lisboa: Perspectiva do Homem; Edições 70, 1965. v. 16.

- LEZAMA LIMA, J. *A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LEZAMA LIMA, J. *El reino de la imagen*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.
- LIMA, C. de A. *Coronel de barranco*. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2002.
- LIMA, L. G. *Ficções do ciclo da borracha: a Selva, Beiradão e o Amante das Amazonas*. Manaus: EdUFAM, 2009.
- MAFFESOLI, M. *A Conquista do presente*. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- MAFFESOLI, M. *Écosophie. Une écologie pour notre temp*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2017.
- MAFFESOLI, M. L'homme contradictoire. In: MAFFESOLI, Michel (Dir.). *La galaxie de l'imaginaire*. Dérive autour de l'ouvre de Gilbert Durand. Berg International Editeurs, 1980. p. 37-47.
- MAFFESOLI, M. *No fundo das aparências*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- MAFFESOLI, M. O imaginário é uma realidade. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 15, p. 74-82, 2001.
- MAFFESOLI, M. O poder dos espaços de representação. *Tempo Brasileiro*, v. 116, p. 59-70, 1994.
- MALIGO, P. Ruínas idílicas: a realidade amazônica de Dalcídio Jurandir. *REVISTA USP*, n. 13, p. 48-57, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25596>
- MATURANA, H. Conhecer o conhecer. *Ciência Hoje*, v. 14, n. 84, p. 44-49, 1992.
- MATURANA, H. "Estratégias Cognitivas" In: MORIN, E; PIATELLI-PALMARINI, M. (orgs.). *A Unidade do Homem: invariantes biológicos e universais culturais*. São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1978. v. II. p. 148-172.
- MENEZES, M. de B. Um retrato de Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra*, n. 3, p. 20-26, 1996.
- MITCHELL, A. *Roger Casement no Brasil, 1884-1916*. São Paulo: EdUSP, 2011.
- MOOG, V. *O ciclo do ouro negro*. Impressões da Amazônia. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1975.
- MOORE, J. W. (ed.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos Books, 2016.
- MOREIRA, E. *Belém e sua expressão geográfica*. Belém: Imprensa Universitária, 1966.
- MOREIRA, E. *Obras reunidas de Eidorfe Moreira*. Belém: CEJUP, 1989. v. VIII.
- MORIN, E. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- MORSE, R. M. *O espelho de Próspero*. Cultura e Ideias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NUNES, B. Dalcídio Jurandir: as oscilações de um ciclo romanesco. *Asas da Palavra*, v. 9, n. 1, p. 14-21, 2004.

OLIVEN, R. G. *A Parte e o Todo*. A Diversidade Cultural no Brasil-Nação. Petrópolis: Vozes, 1992.

ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

OSÓRIO, A. A cidade e os animais: da modernização à posse responsável. *Teoria & Sociedade*, n. 21, p. 143-176, 2013.

PAZ, O. *O labirinto da solidão*. São Paulo: Paz & Terra, 1984.

PENTEADO, A. R. *Belém – Estudo de Geografia Urbana*. Belém: EdUFPA, 1968. v. 2.

PINEDA CAMACHO, R. Julio Cesar Arana y Sir Roger Casement. Destinos cruzados. El caucho, un comercio infame. *Credencial Historia*, Bogotá, n. 160, 2003. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-160>

PINTO, R. F. *Viagem das idéias*. Manaus: VALER, 2008.

PRATT, M. L. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: Edusc, 1999.

PRESSLER, G. K. A NOVA RECEPÇÃO DA OBRA de Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra*, v. 9, n. 1, p.120-129, 2004.

RAMA, Á. *Terra sem mapa*. São Paulo: Grua, 2008.

RAMOS, A. R. “O índio hiper-real”. *RBCS*, v. 10, n. 28, p. 5-14, 1995.

RIBEIRO, D. *O Povo Brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, D. *O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

RIBEIRO, D. *O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Papirus, 1994. v. I, II, III.

RICOTTA, L. *Natureza, Ciência e Estética em Alexander Von Humboldt*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.

ROCHA, A. C. da; DEVOS, R. *A cidade e suas ruínas, uma aventura no tempo: reflexões sobre a produção de um documentário etnográfico e os desafios de uma etnografia da duração*. 2008. Mimeografado. 38 p.

ROCHA, A. L. C. da. A irracionalidade do belo e a estética urbana no Brasil. In: MESQUITA, Z.; BRANDÃO, C. R. (Orgs.). *Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências*. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul: UFRGS/UNISC, 1995a.



ROCHA, A. L. C. da. Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração dos símbolos. *Horizontes Antropológicos*, UFRGS, Porto Alegre, n. 2, 1995b.

ROCHA, A. L. C. da.; ECKERT, C. *Antropologia da e na cidade: interpretações sobre as formas da vida urbana*. Porto Alegre: Marcavisaual, 2013a.

ROCHA, A. L. C. da.; ECKERT, C. A retórica do mito do progresso: 'Brasil, um país sem memória'. In: LEIBING, A.; BENNINGHOFF, S. (orgs.). *Devorando o tempo*. Brasil, o país sem memória. São Paulo: Mandarim, 2011. p. 34-47.

ROCHA, A. L. C. da.; ECKERT, C. *Etnografia da duração*. Porto Alegre: Marcavisaual, 2013b.

ROCHA, A. L. C. da.; ECKERT, C. *Os jogos da memória*. Porto Alegre: Iluminuras, 2000. p. 71-84.

ROCHA, A. L. C. da.; ECKERT, C. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2005.

ROCHA, A. L. C. da. *Le Santuaire de désordre: l'art de savoir vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques*. Paris V: Sorbonne, 1994.

RODRIGUES, C. I. Caboclos na Amazônia: identidade na diferença. *Novos Cadernos do NAEA*, Belém, UFPA, v. 1, n. 9, p. 119-130, 2006.

RUAS, T.; BONES, E. *A cabeça de Gumercindo Saraiva*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

SAHLINS, M. Cosmologias do Capitalismo: o Setor Trans-Pacífico do «Sistema Mundial». *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1-2, p. 47-106, 1992.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SALLES, V. *O Negro no Pará: sob regime da escravidão*. Brasília: MinC; Belém: Fundação Cultural do Pará "Tancredo Neves", 1988.

SANSOT, P. *Les formes sensibles de la vie sociale*. Paris, PUF, 1979.

SANSOT, P. *Variations paysagères*. Paris: Klincksieck, 1983.

SARGES, M. de N. Belém. *Riquezas produzindo a Belle-Époque (1870-1912)*. Belém: Paka-Tatu, 2002a.

SARGES, M. de N. *Memórias do velho intendente*. Antônio Lemos (1869-1973). Belém: Paka-Tatu, 2002b.

SCHMINK, M.; WOOD, C. H. *Conflitos sociais e a formação da Amazônia*. Belém: EdUFPA, 2012.

SENNETT, R. *O declínio do homem público*. As tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SERRE, A. Belém do Pará: histoire d'un site. Evolution d'une ville brésilienne d'Amazonie. *Paper do NAEA*, 105, 18 p., 1998.



- SHIVA, V. *Monoculturas da mente*. São Paulo: Gaia, 2003.
- SILVEIRA, F. L. A. da. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens*. Estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre 2004.
- SILVEIRA, F. L. A. da. Giuseppe Antonio Landi: das táticas aventureiras na Amazônia Pombalina à renovação do barroco na Santa Maria de Belém do Grão-Pará. *Novos Cadernos do NAEA*, v. 21, n. 2, p. 93-114, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/5687>
- SILVEIRA, F. L. A. da.; ISABELLE, V. Sobre paisagens e imaginários amazônicos no contemporâneo. Reflexões provisórias acerca de “cosmológicas” caboclas no continuum rural-urbano. In: LUCAS, F. C. A. et al. (orgs.). *Natureza e sociedades: estudos interdisciplinares sobre ambiente, cultura e religião na Amazônia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 145-178.
- SILVEIRA, F. L. A. da; LIMA FILHO, M. F. Por uma antropologia do objeto documental: entre a “alma nas coisas” e a coisificação do objeto. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 37-50, jan./jun. 2005. Disponível em: [https://www.academia.edu/21770831/POR\\_UMA\\_ANTROPOLOGIA\\_DO\\_OBJETO\\_DOCUMENTAL\\_ENTRE\\_A\\_A\\_ALMA\\_NAS\\_COISAS\\_1\\_E\\_A\\_COISIFICA%C3%87%C3%83O\\_DO\\_OBJETO](https://www.academia.edu/21770831/POR_UMA_ANTROPOLOGIA_DO_OBJETO_DOCUMENTAL_ENTRE_A_A_ALMA_NAS_COISAS_1_E_A_COISIFICA%C3%87%C3%83O_DO_OBJETO)
- SILVEIRA, F. L. A. da. Sobre Homens, Botos e Peixes: dimensões poético-imaginárias de uma Ecoantropologia Urbana de coletivos humanimais no sul do Brasil. *Revista AntHropológicas*, v. 31, p. 7-36, 2020.
- SILVEIRA, Flávio L. A. da.; SILVA, Matheus H. P. da. Urubus-de-cabeça-preta (*coragyps atratus*), garças-brancas-grandes (*ardea alba*) e peixeiros na pedra do peixe: experiências conviviais interespecíficas na cidade. *Illuminuras*, v. 45, n. 18, p. 432-450, 2017.
- SIMMEL, G. “A Filosofia da Paisagem”. *Política & Trabalho*, João Pessoa, UnFPba, 1996, p. 15-24.
- SIMMEL, G. Las Ruinas. In: *Cultura Femenina y otros ensaios*. Madrid: *Revista de Occidente*, 1935. p. 211-220.
- SIMMEL, G. *La tragédie de la culture*. Paris: Editions Rivage, 1988.
- SIMMEL, G. *Sociologia*. Estudios sobre las formas de socialización. Madrid: *Revista de Occidente*, 1977.
- SIMMEL, G. *Sociologia*. In: MORAES FILHO, E. de (org.). São Paulo: Ática, 1983.
- SOARES, Pedro P. M. A. *Memória ambiental na Bacia do Una*. Estudo antropológico sobre transformações urbanas e políticas públicas de saneamento em Belém (PA). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015.
- SOUSA, I. de. *Coronel Sangrado* (Cenas da vida do Amazonas). Belém: Amazônia, 2009.

- SOUZA, M. *As folias do látex*. Manaus: Valer, 2007.
- SOUZA, M. *Breve história da Amazônia*. Rio de Janeiro: AGIR, 2001.
- SPIX, J. B. von.; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981.
- TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. Um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.
- TOCANTINS, Leandro. *Santa Maria de Belém do Grão Pará*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- TODOROV, T. *A Conquista da América*. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- TRIGG, D. *The aesthetics of decay*. Nothingness, nostalgia, and absence of reason. New York: Peter Lang Publishing, 2009b.
- TRIGG, D. *The memory of place*. A phenomenology of the uncanny. Athens: Ohio University Press, 2012.
- TRIGG, D. The place of trauma: memory, hauntings, and temporality of ruins. *Memory Studies*, v. 2, n. 1, p. 87-101, 2009a.
- TUAN, Y-F. *Espaço & Lugar*. A Perspectiva da Experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.
- TURCHI, M. Z. *Literatura e Antropologia do Imaginário*. Brasília: UnB, 2003.
- TURNER, V. Social Dramas and Ritual Metaphors. In: *Dramas, Fields and Metaphors*. New York: Cornell University Press, 1974.
- VELHO, G. *Projeto e Metamorfose*: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- VELHO, O. G. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1973.
- VILA, J. B. La description des ruines et le phénomène satire. Penser les ruines à partir de Jean-Luc Marion. *Protée*, v. 2, n. 35, p. 37-43, 2007.
- WAGNER, H. (org.). *Fenomenologia e relações sociais*. Textos escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979.
- WAGNER, R. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naif, 2010.
- WALLACE, A. R. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.
- ZUKIN, S. Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. In: ARANTES, A. A. (org.). *O espaço da diferença*. São Paulo: Papirus, 2000.
- ZUMTHOR, P. *Introdução à Poesia Oral*. São Paulo: HUCITEC, 1997.



ALTERIDADES  
ALTERIDADES  
NOS PROCESSOS  
NOS PROCESSOS  
TRADUTÓRIOS  
TRADUTÓRIOS





## CAPÍTULO 13

# PRÁTICAS TRADUTÓRIAS NOS PLANOS HISTÓRICO, TEXTUAL E ESTÉTICO: IMPLICAÇÕES POLÍTICAS E ÉTICAS<sup>1</sup>

Heloisa Helena Siqueira Correia

Hélio Rodrigues da Rocha

Em sentido amplo, é possível perceber facilmente que são muitas as camadas de tradução que nos envolvem historicamente. Ao lermos o mundo, estamos traduzindo-o de determinado modo; ao narrarmos o mundo com o qual nos encontramos, estamos formulando uma ou outra leitura dele, fruto de uma tradução, e também externalizando tal leitura mediante essa ou aquela formação discursiva e ideológica, a partir de determinada posição do sujeito e das funções de autor e tradutor. Segundo Solange Mittmann (2003, p. 136), o tradutor é “[...] responsável pela organização das vozes presentes no processo tradutório, bem como pelo direcionamento de uma interpretação, criando a ilusão de homogeneidade e transparência”. Percebe-se aí o papel vetorial do tradutor e o risco da criação de uma aparência homogênea para o objeto em processo de tradução.

Ao recepcionarmos a narrativa dos outros acerca do mundo, estamos novamente criando uma tradução, agora no esforço colocado na escuta. Nossas leituras e traduções nos constroem, perfilam nossa subjetividade e nossos atos; traduzir é, primeiramente, relacionar-se com outro vivente, que está concomitantemente vivendo sua formação discursiva-ideológica em outra cultura. O poeta e crítico Octavio Paz (1991, p. 29) afirma que “[...] o conhecimento da cultura do outro é um ideal contraditório, pois exige que mudemos sem mudar, que sejamos outros sem deixar de ser nós mesmos”, essa é a real tarefa do tradutor... de mundos e de textos, experimentar ser Outro no processo de trânsito cultural proporcionado pela

---

1 Correia, H. H. S.; ROCHA, H. R. da. Práticas tradutórias nos planos histórico, textual e estético: implicações políticas e éticas. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 30, n. 4, p. 65-86, 2020.

tradução, isto é, assumir uma pluralidade de identidades como sua identidade. Todavia, esse “experimental ser outro”, esse deslocar-se, incorre em riscos para as culturas envolvidas, em especial, para a cultura traduzida, considerando-se que o sujeito tradutor pode ser displicente em relação às diferenças linguísticas e culturais.

Para se tentar evitar práticas colonialistas em muitos discursos sobre as culturas amazônicas etnografadas, é necessário – acreditamos – que o tradutor-viajante e plasmador de culturas-discursos, a partir da escrita etnográfica, se distancie de sua cultura e beba na fonte da língua-cultura do outro. É nesse sentido que Alice Maria de Araújo Ferreira (2014, p. 392-393), em “O paradigma da descrição na tradução etnográfica” – em que faz reflexões sobre a tradução-descrição a partir de *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss – assevera que a tradução-descrição etnográfica:

deve operar recursos sintáticos e lexicais da língua que traduz para acolher o outro. Trata-se de uma descrição, de um ‘fazer ver’ pelas palavras. Essa concepção deve-se ao fato que a tradução-descrição etnográfica não dissocia o estudo da cultura (*ethnos*) da questão da escrita (*graphê*), mas faz dessa relação sua especificidade. A descrição-tradução etnográfica é uma realidade antropológica que se torna linguagem e que se inscreve numa rede de intertextualidade.

Conseqüentemente, essa operação metamórfica exige certa “pedagogia do olhar”, do querer ver, do desnudar-se de si mesmo e da necessidade do mergulho nos labirintos linguístico-culturais da comunidade ou práticas e costumes, profissões, etc. descritas e emolduradas em discursos via a materialidade textual. Esta operação exige postura crítica e ética do tradutor frente ao outro, aos seus modos de viver e pensar. Muitos relatos de viagem apresentam as Amazônias para o resto do mundo em completa disponibilidade e, sempre nesse espaço construído discursivamente pelo perquiridor, o viajante-escritor. A partir desta construção, os relatos que narram a própria Amazônia, em seus mais diversos aspectos econômicos, culturais, sociais, religiosos, e até mesmo linguísticos, apagam ou minimizam certos aspectos vitais dessas sociedades “viajadas”, já que as estratégias descritivas usadas pelos tradutores-viajantes parecem privilegiar o uso de hiperonímia. Dizer, por exemplo, como alguns tradutores o fazem (KOCH-GRÜNBERG, 2005; WHIFFEN, 2019), que os povos da Amazônia possuem plantações de mandioca, milho ou de qualquer outro produto agrícola, é uma generalização que, a nosso ver, esconde os rituais cotidianos desses nativos na escolha do local para o plantio, da derrubada da mata, da coivara (limpeza do solo com fogo), das tarefas distribuídas há séculos entre os gêneros (masculino e feminino), da colheita e das festas re-

lacionadas a essa prática, bem como o próprio nome usado na região para tais práticas, já que o roçado e a roça, termos usados em toda a Amazônia brasileira para se referirem ao local e ao trabalho dos nativos, diferem de plantação, termo englobante (ROCHA, 2019). No entanto, não tratamos aqui de comparar traduções, muito menos apontar possíveis equívocos, mas tão somente refletir, questionar tais práticas tradutórias. (Voltaremos a essa discussão posteriormente neste texto).

### Traduções ocidentais

Como traduzir o Outro? Quais são os outros do Ocidente que têm motivado os processos de tradução há séculos? Há muito nos referimos ao processo de ocidentalização como a soma de processos históricos invasivos voltados a territórios geograficamente ricos em matérias-primas, e aos quais se atribui um ideológico primitivismo e “vazio” demográfico, argumento para a posse das terras e o domínio dos povos nativos, levado a cabo principalmente na modernidade pela empresa dos colonizadores europeus. Geograficamente, o Ocidente, a princípio, refere-se ao continente europeu que, munido da tarefa de expansão mercadológica, avança, a partir da dita modernidade, sobre o Outro, a América do Norte, Central e do Sul, assim como sobre o continente africano e a Oceania.

Ainda que, ao longo de sua história, a Europa tenha sido invadida diversas vezes, e, portanto, possua o conhecimento da perspectiva dos que foram invadidos, não deixará de realizar seu projeto de invasão sistemática das terras alheias. Nos confrontos com os povos nativos, operam-se leituras de variados aspectos linguísticos e culturais pelos povos envolvidos e trava-se uma batalha de leituras *in loco* e através dos tempos, de interpretações e de traduções, que na maior parte do tempo pretende fazer hegemônica determinada tradução ou conjunto de traduções. Essa hegemonia tem, historicamente, trabalhado a favor da dominação e exploração dos povos nativos, modo pelo qual a tradução é inseparável da política e do poder, e dele é, em grande medida, submissa.

Os povos nativos da América do Sul e da África seguem sendo ocidentalizados em gradações diversas pela cultura, sistema de produção e economia eurocêntricas e signatárias da lógica do capital. As matrizes culturais indígenas americanas e africanas estão submetidas ao poder sustentado por uma escala de valores que privilegia a economia global, as relações comerciais internacionais e a cultura “mundial”, entre outros dispositivos de dominação munidos de racionalidade, e referendados pelos sistemas jurídicos e políticos dos vários países. Sistemas em que operam, por certo, os processos tradutórios, mas também seu aparelhamento pelo Estado.

Desde há muito, a tradução que se faz na dinâmica das relações sociais, políticas e econômicas é imperiosa – sobrepõe-se à tradução de tex-



tos, discursos e livros ou a dirige – e se coaduna com interesses de grupos da cultura de chegada, a cultura invasiva. Deve-se aqui, retomar algumas reflexões de Ottmar Ette (2018) sobre a diferença entre erro de tradução e o que se pode denominar falseamento da tradução. O primeiro pode ocorrer na medida em que o tradutor se equivoca involuntariamente em seu esforço e escolha dos termos e sentidos, o segundo é um ato voluntário de invenção de sentidos que viabilizam manipulações e distorções utilitárias. Ottmar Ette (2018, p. 107) afirma:

Na relação entre “Novo” e “Velho” Mundo, os processos de tradução e os problemas de tradução têm, naturalmente, um papel central não só para os que são levados à margem do continente americano. Não é possível confiar, por exemplo, em Hernán Cortés, quando ele “traduz” as palavras de Montezuma em seus relatórios, suas *Cartas de relación* para Carlos V, e acaba se tornando um verdadeiro ventríloquo, ao colocar na boca do representante do Outro uma justificação de seus próprios planos e objetivos.

Nesse sentido, o discurso do Outro é distorcido e Hernán Cortés substitui seu importante papel de mediador-tradutor para exercer a função de fonte da mensagem falseada. Seu papel de mediador é conspurcado pelos interesses de riqueza e expansão mercadológica da Coroa espanhola e de si mesmo. Ele age sob o signo da usurpação, cerne de seu processo de tradução. Esse é apenas um exemplo das inúmeras possibilidades de falseamento.

Lembre-se do caso, aqui no Brasil, dos salesianos que fizeram com que os indígenas do Alto Rio Negro abandonassem suas malocas, porque os venceram, pela tradução cultural, que a maloca possuiria um outro sentido, diferente daquele que a cultura indígena lhe dá. O olhar religioso ocidental identificava na maloca o lugar da promiscuidade (BOLETIM SALESIANO, 1950, p. 21 *apud* ANGELO, 2016, p. 70) e nela apoiava a criação do interdito. O que se desdobrou “[...] na proibição de certos rituais e do xamanismo, bem como na entrega de adornos e instrumentos sagrados aos padres” (ANDRELLLO, 2010, p. 11). Neste caso, o tradutor cultural deforma o sentido da cultura de partida e devolve a ela um novo significado, empobrecido e falso.

Não é demais afirmar que a colonização do mundo, ao passo que provocou a extinção de línguas e culturas, o genocídio e a devastação de territórios, incitou a construção de identidades e culturas híbridas, literaturas mestiças e poéticas variadas, o que ocorreu em romances modernos como *Macunaíma* e *Maíra*; nos poemas *Muhuraida* e *Cobra Norato*; ou, ainda, no texto do *Manifesto Antropofágico*, de gênero híbrido, por exemplo. E não se quer dizer com isso que o advento do novo justifica o processo sangrento. A perda, está claro, é maior que o ganho. E em obras contemporâneas como *Meu querido canibal* e *Ajuricaba*, há poéticas sendo construídas e

desconstruídas, ainda em relação à violenta colonização e seus repiques. Trata-se de poéticas que pressupõem o ato de tradução que se inicia no confronto do eu e do outro. Nesse sentido, o processo tradutório histórico mostra sua anterioridade em relação ao texto literário e, a maior parte do tempo, faz com que o texto literário sofra as consequências de tal anterioridade em níveis diversos. Temporalmente, os textos literários pressupõem a perda que ocorreu no plano histórico.

Como há atos tradutórios diversos e contraditórios no plano histórico, no que diz respeito à tradução textual encontramos algo semelhante. Há traduções que se contradizem, se anulam, e há aquelas cujo trabalho, em várias versões e em línguas diferentes, procuram respeitar ao máximo a língua da qual se parte, a língua para a qual verte o texto e as nuances culturais imbricadas em ambas. Não podemos, entretanto, esquecer que há perda ao longo do processo de tradução, garantida pela condição infiel da própria tradução, à qual é inerente o sentido do *traduttore, traditore*.

Tradutores dedicados à prática tradutória entre línguas diferentes – tradução interlingual – têm consciência, ou, para falar em termos éticos, deveriam ter consciência de que essa operação não é apenas de atravessamento, ela envolve pelo menos três dimensões linguísticas bastante imbricadas: a social, a histórica e a cultural (ROCHA, 2019). Com isso, de acordo com os Estudos da Tradução, deve-se entender, pelo menos, que o tradutor imerge e emerge, nesse exercício hermenêutico, nas ondas convulsivas da *cultura de origem* e da *cultura de chegada*, guiado, pelo menos em certa medida, pelas circunstâncias sócio-históricas e linguísticas. O tradutor, portanto, nessa longa viagem tradutória de um texto de uma língua estrangeira (do texto fonte) para a língua de chegada (do texto traduzido), faz inúmeras investigações nos mais diversos campos do conhecimento (ROCHA, 2019). Eticamente, a principal preocupação incide no tratamento que é dispensado ao Outro, jamais como objeto. Tratá-lo como sujeito implica respeitar seu discurso, sua cultura e língua. Inquieta-nos o perigo de o tradutor inadequadamente distorcer os sentidos presentes nos textos, literários ou não, para uso ou fim próprio, praticando o que Ette (2018) denominou falseamento.

Tradutores interlinguais, que também são tradutores culturais, são chamados à compreensão do texto de partida como um tecido social costurado por determinada cultura, para, a partir desse ponto, agir eticamente sobre o texto que pretendem produzir na cultura de chegada, mantendo em mente que cada tradutor é um produto da sua língua. E que essa língua é um produto social, ou seja, língua-sujeito e sujeito-língua compõem um tecido produzido ao mesmo tempo individual e socialmente (ROCHA, 2019). De fato, como garantem os estudos da tradução, há indissociabilidade entre a língua e as práticas sociais (ROCHA, 2019).

Podemos afirmar que muitas vezes o trabalho dos tradutores, e dos escritores cujos textos estão sendo traduzidos, caminha ao lado da hierarquia axiológica hegemônica e, privilegia o *ethos* ocidental em detrimento do *ethos* dos povos nativos. Isso se torna patente em obras literárias que traduzem a cultura autóctone de modo injusto, estereotipando-a e fragmentando-a, imitando na ordem estética a ação histórica. Como ilustração, podemos citar um trecho da obra *Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien* de Theodor Koch-Grünberg (1910, p. 259): “Die Indianer erkletterten den Baum mit Hilfe eines aus Sipo geflochtenen Ringes, in den sie die Füße setzten, um auf diese Weise am Stamm immer höher zu rutschen”, e compará-lo à tradução feita pelo Pe. Casimiro Beksta em *Dois anos entre os indígenas: viagens pelo noroeste do Brasil*: “Os indígenas treparam nessa árvore, usando uma roda feita de cipó, na qual enfiava-se os pés arrastando-se desta maneira sempre mais para o alto” (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 573, grifos nossos). Eis aí um exemplo de hiperonímia usada no texto e em sua tradução, ou seja, as duas versões descrevem o instrumento usado pelos nativos, em vez de usar o termo nativo, que é “peconha” (ROCHA, 2019).

Apesar de compreender não se tratar de um “erro” de tradução, e sim de uma distorção dos sentidos de uma cultura para uso de outra – operação que se pode chamar de falseamento – o termo grifado, na citação acima, pode causar certo estranhamento para os leitores que praticam a coleta de frutos nas florestas amazônicas, considerando que conduz o tradutor a vários sentidos possíveis e, ao selecionar, mesmo que inconscientemente a expressão “roda feita de cipó” cria-se outra imagem do método usado pelos nativos, caboclos e ribeirinhos para colherem açaí, entre outras frutas, prática muito comum em vários estados do Norte do Brasil (ROCHA, 2019).

Quem vive imerso nas culturas amazônicas, ou conviveu durante algum tempo com amazônidas<sup>2</sup>, sabe que o termo usado é “peconha”, ou seja, um termo que é fruto da inventividade do *caboclo* a serviço de seu modo de vida. Uma peconha, de fato, é um instrumento rudimentar feito de envira ou qualquer outra fibra macerada que, disposta em forma de círculo, serve como suporte para a subida numa árvore de tronco liso, retilíneo e sem espinho, como o açazeiro, por exemplo.

Ao optar por “rodas feitas de cipó” ocorreu uma generalização e, assim, o apagamento de aspectos da cultura traduzida, a cultura dos amazônidas. Essa generalização, além de apagar a cultura descrita, aponta para a minimização da cultura do Outro. Poder-se-ia, ao menos, fazer agir um

---

2 O termo refere-se aos naturais da região. Quanto ao conhecimento da peconha, também aqueles que não são naturais da região, mas vivem e conhecem as culturas amazônicas, ou as estudam a partir de dentro e não da perspectiva exterior, identificam o instrumento, ou seja, essa ferramenta usada para subir em algumas árvores de troncos retilíneos.

procedimento ético, o de inserir uma nota explicitando o termo, o que, certamente, levaria esse aspecto da cultura do Norte do Brasil para o leitor de outras regiões do País que desconhece a peconha. Esse exemplo e muitos outros estão presentes em relatos de viagem que têm como tema a Amazônia brasileira e, que, muitas vezes, acabam por afastar a realidade dos modos de viver amazônicos. Ainda pode-se optar, ao traduzir a cultura do Outro, pelas notas do tradutor, que funcionariam “como um discurso complementar” e “mostrariam o caráter aberto do texto”, como afirma Mittmann (2003, p. 107). Também não é raro que se insista em respeitar de modo “neutro” o primeiro texto – pretensa postura científica e objetiva – inclusive naquilo que ele carrega de autoritarismo provocado pelo olhar ocidental, branco e pela língua dominante. Dessa forma, o leitor não é alertado pelo tradutor acerca das estigmatizações e estereótipos, já que nem o tradutor muitas vezes tem consciência do alcance da ideologia de sua língua e cultura.

As supostas traduções neutras estão sob crítica e desuso desde o século XX, principalmente pelo desenvolvimento dos Estudos Culturais. Entretanto, como também se deve notar, e isso com certo entusiasmo, há obras literárias e traduções que se aproximam eticamente do texto-fonte, e da justiça cognitiva e cultural, fornecendo ao leitor conjuntos de informações críticas acerca das concepções e conceitos que constituem o texto de partida, e tratando de modo digno a cultura do Outro.

O leitor de hoje pode ler obras, traduzidas ou não, de todas as partes do mundo, com enorme facilidade, e essa diversidade poderia motivar a revisão dos cânones e das concepções da justiça social e da democracia. Mas isso, sabemos, não tem sido suficiente para alterar a ordem pautada nas injustiças. Quantos e quais são os leitores das variadas literaturas distribuídas pelo mundo? Como os tradutores leem tais literaturas? Não há motivos para não procurarmos na literatura e na tradução aquilo que nem sempre a experiência histórica proporciona, como relações éticas, democráticas, igualitárias e respeitadas com o Outro, humano ou não humano. Mas também não há garantia de encontrarmos tais relações. A literatura e a tradução podem ou não estar agindo de modo antiético conscientemente, e o fazem texto a texto, obra a obra, ato a ato. Mesmo quando se supõe que as traduções sejam neutras, elas são, ainda, donas e propulsoras de ideologias.

#### **A tradução: viagem e etnografia**

Notadamente, os relatos de viagens do século XVI ao XX, de aventureiros, marinheiros e militares cuja dinâmica tanto atrai o interesse do leitor, são especialmente adequados para suscitar reflexões éticas sobre os processos de tradução. Talvez esse seja o gênero (misto de história e ficção) mais explícito quanto às questões éticas implicadas, porque coloca o

acontecimento do contato em primeiro plano. As dificuldades em traduzir o Outro mundo são evidentes em relatos de viagem, como em *Singularidades da França Antártica* de André Thevet (1558), *Viagem à Terra do Brasil* de Jean de Léry (1578) e *Tratado descritivo do Brasil em 1587* de Gabriel Soares de Sousa (1879), como o prova a descrição vacilante desses viajantes, ao descreverem, por exemplo, o bicho preguiça, recorrendo a várias figuras de linguagem, mas sem êxito em demonstrar ao leitor de que bicho se trata. Também os relatos *A descoberta do grande, belo e rico império da Guiana*, de Walter Raleigh (2017), *Aventuras de um sueco nos confins do alto Amazonas, incluindo uma temporada entre índios canibais*, de Algo Lange (2017) e *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais*, de Thomas Whiffen (2019) são ricos em passagens complexas para o tradutor.

Certas unidades de tradução da literatura de viagem, em especial as relacionadas aos tipos de moradia típicos das Amazônias, e de sua geografia, fauna e flora, deixam a sensação, no leitor amazônida, de tratar-se de outro mundo. Quando o escritor viajante utiliza termos da língua inglesa como *hut*, *little stream*, *track* e *furniture* no sentido de choça/casebre, rio/correnteza, trilha e mobília respectivamente, para se referir a elementos do mundo do Outro, acaba por se distanciar por demais do mundo amazônico, minimizando as práticas linguístico-culturais dos grupos nativos. Tal tradução provavelmente levará o leitor a imaginar, a partir dos signos linguísticos escritos, a materialização de tais elementos culturais com sentidos correspondentes ao que se encontram na língua inglesa, o que produzirá a perda no processo tradutório, uma vez que, em espaços amazônicos, tais termos provavelmente são mais compreensíveis de outro modo, respectivamente como palafita, igarapé, picada e utensílio de cozinha.

Do ponto de vista dos leitores da cultura de partida, dificilmente haverá identificação dos elementos como matéria de sua própria cultura, considerando-se que há termos próprios para as palavras elencadas no cotidiano do nativo. Entretanto, uma troca de correspondência entre aquele que traduz e outros leitores e tradutores das Amazônias, acerca de outras possibilidades de negociação de sentidos, minimizaria esses distanciamentos e estranhamentos do texto traduzido.

Ferreira (2014), em seu artigo mencionado anteriormente, aponta quatro tipos de estratégias de descrição etnográfica – procedimentos de escrita – para entender como o processo tradutório etnográfico é operado em *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss. De acordo com a autora, entre outras estratégias, podem ser apontadas na obra as seguintes: a) hiperonímia; b) explicação; c) tradução literal e criação lexical; d) definição. Essas estratégias, de fato, são dispositivos utilizados muitas vezes inconscientemente pelo tradutor, quando traduz a partir da observação *in loco* de determinadas esferas do cotidiano do mundo do Outro, no caso do viajante, do antro-

pólogo, etnógrafo, etnólogo, naturalista, etc., ou quando esse texto-fonte é traduzido para outra língua, como no caso da tradução interlingual.

Os relatos de viagem são fontes desses tipos de estratégias, uma vez que os viajantes, diante das diferenças não somente linguísticas, mas também dos aspectos físicos e culturais do mundo do Outro, se valem de definições enciclopédicas, de traduções literais, do uso de hiperonímias e de explicações. Infere-se, portanto, que o plasmador de discursos sobre outras culturas, deve ter em mente que o leitor da cultura de chegada pode necessitar desses espelhamentos para compreender, de forma mais próxima, o que foi textualizado pelo viajante-tradutor que, em todos os casos, é guiado por sua cultura de origem.

O peso da cultura do viajante, ao que indicam nossas reflexões até aqui, é determinante ao ponto de fazê-lo agir furiosamente repetidas vezes, ou é frágil a ponto de permitir atitudes de medo e desespero frente ao Outro, como é o caso, por exemplo, de Lopes de Aguirre (VÁZQUEZ, 1987) e Hans Staden (2008), respectivamente. E, em sentido oposto, o peso pode se diluir em empatia e convívio, como nas viagens de *Cabeza de Vaca* (2003) e *Thomas Knivet* (2007). Dos dois modos há traduções instantâneas diante das situações inusitadas, leituras tradutórias responsáveis pela sobrevivência do viajante, que por mais que, ao narrar, tente expressar o fato imediatamente, não escapa ao “como se”, que imediatamente lhe impõe sua própria cultura.

Estamos nos referindo a tarefas tradutórias que se impõem ao viajante narrador e inúmeras vezes se configuram como um risco para sua própria sobrevivência. E este sujeito pode possuir gradações de consciência diversas, relativas ao risco de não respeitar o *ethos* do Outro no qual se introduz, ou ao qual repudia. Quanto aos que exercem atualmente a prática profissional de traduzir, por sua vez, a consciência clara da implicação política parece uma exigência da qual não é possível fugir, o que se torna uma força interferente no processo de leitura dos textos pelo tradutor, e é coerente que assim seja.

Voltamo-nos, agora, a outros aspectos do trabalho de tradução, os que se referem ao fato de que a tarefa de tradução entre línguas ou como práxis histórica é incessante, renovável e relativa a muitas circunstâncias e fins. Faz-se tradução diretamente da língua de partida, faz-se tradução da tradução, bem como se refaz e revisa-se a primeira tradução. E as traduções feitas sobre o contato com o Outro, desde o século XVI, dialogam com traduções modernas e contemporâneas. Todas são relativas aos desdobramentos do processo inaugurado pelo contato, ainda que aparentemente de modo longínquo em termos temporais.

Assim, julgamos relevante, nessa parte do texto, valermo-nos da obra *An unknown people in an unknown land*, de Wilfred Barbrooke Grubb

(1914) (1865-1930), com a intenção de demonstrar como esse missionário anglicano traduziu os costumes e a vida dos Lengua-Maskoy do Chaco paraguaio. Para isso, apresentamos o viajante e depois alguns recortes do texto-fonte e, em seguida, questionamos alguns termos usados por ele em sua narrativa de cunho imperialista.

Grubb passou vinte anos trabalhando na América do Sul, primeiro na Tierra del Fuego (Argentina), depois no Chaco paraguaio, entre os Lengua-Maskoy, conhecidos também como Enlhet (do Sul) e Enxet (do Norte). Seu objetivo principal era primeiro sedentarizar grupos nativos para que, assim, pudesse catequizá-los nas Escrituras Sagradas, dentre outros assujeitamentos. Assim, as descrições etnográficas dos Lengua-Maskoy e as aventuras e peripécias de Grubb (1914) na conquista espiritual desse povo estão plasmadas no relato mencionado.

A obra está dividida em 30 capítulos e nos dois primeiros são apresentados os contrastes entre “civilização” e “barbárie”, deixando claro aos leitores que ele será o herói tanto de si mesmo quanto daqueles “selvagens”. Ele enfrentará as hostilidades dos indígenas com a adoção de uma atitude destemida e de enfrentamento, a ponto de se deixar passar por alguém dotado de poderes sobrenaturais e, portanto, com poder para desafiar e combater os xamãs.

Essas palavras preliminares, que antecedem a entrada do missionário ao interior do Chaco, atraem o leitor das metrópoles europeias para o lado do viajante. Apresenta-se o herói branco contra um mundo “desconhecido” e dominado pela violência e pelo paganismo, o que ressurgirá exatamente no último capítulo da obra, intitulado “Cristianismo versus Paganismo”. O capítulo precedente, o XXIX – “Entre o velho e o novo” – parece confirmar o êxito de Grubb no dismantelo da cultura dos Lengua-Maskoy face à cultura missionária europeia. De fato, em Grubb (1914) encontra-se uma ideia fixa de admoestação do outro, que deve abandonar a sua cultura e ser engessado na cultura do estrangeiro, a do missionário viajante.

Assim, esse viajante ao mesmo tempo em que apresenta o outro, os Lengua-Maskoy, os deprecia, os abomina, os combates, e trabalha para dismantelar seus costumes e práticas culturais. Obviamente, sabemos que o propósito de Grubb no Chaco era estabelecer uma igreja missionária anglicana e, através dessa empreitada, colocar-se como o pioneiro e “o pacificador dos indígenas do Chaco” (GRUBB, 1914; WARREN, 1985), epíteto recebido do governo do Paraguai por seu trabalho missionário. Em termos semelhantes, *The Livingstone of South America*, título da biografia de Grubb escrita por seu amigo missionário, R. J. Hunt (1930), narra as aventuras perigosas vividas por Grubb entre os “grupos selvagens do Chaco”. Mas voltemos ao relato de Grubb.



Em *An unknown people in an unknown land*, publicado em Londres, em 1914, Grubb reafirma a velha história de que o indígena é apenas uma criança crescida que precisa de ajuda paterna. Na sua visão, “o índio é essencialmente uma criança, só que uma criança crescida, que leva uma vida livre e sem restrições, e, às vezes, é capaz de demonstrar que é uma criança perigosa” (GRUBB, 1914, p. 217, tradução nossa).<sup>3</sup> Essa afirmativa indica que o indígena precisava ser corrigido, admoestado, disciplinado, etc., para se tornar um sujeito “civilizado” e poder fazer parte da sociedade humanamente útil nos conformes do capitalismo, ou seja, como mão de obra a serviço do governo. Isso se realiza quando Grubb consegue construir e instalar a sua primeira igreja no território chaquenho, pois ele arregimenta vários clãs, os põe a viver nos entornos da missão, e eles, os nativos, são submetidos ao trabalho em terras agora produtivas da igreja anglicana.

Assim, a missão de Grubb consistia em deter a “decadência” dos indígenas, unir os grupos distintos, introduzir um sistema de governo, induzir a que tivessem uma vida de trabalho ordenado e regulado, imbuir os nativos de uma moral dita superior, despertar o desejo veemente de Cultura e progresso; tudo isso através da direção do viajante-missionário.

O que temos em Grubb (1914), de uma maneira geral, é uma tradução submetida ao seu olhar de superioridade *versus* a afirmada inferioridade do outro, prática comum em inúmeras traduções-descritivas etnográficas. O outro, o traduzido, é cerceado, massacrado, demonizado e, portanto, essa imagem negativa construída sobre os ameríndios, por exemplo, povoa a mentalidade não somente europeia, mas de todos os adeptos do imperialismo religioso, já que este é o real motivo de Grubb (1914) e de outros viajantes missionários, até mesmo na contemporaneidade, em terras estrangeiras. O “Ide pelo mundo e pregai” é a estrela cintilante que os guia.

A assertiva grubbiana demonstra desconfiança e um repúdio à conduta do nativo julgada depreciativamente como “infantilismo”, que procura justificar o trabalho colonialista do viajante-missionário. Notamos que se repetem essas assertivas desqualificadoras das culturas indígenas, como já o faziam os missionários e exploradores de séculos anteriores, que precisavam justificar o seu aviltado “protecionismo”, em especial, nas ditas missões e aldeamentos. E quanto ao outro lado desse jogo maquiavélico em que os nativos tiveram que participar a contragosto? Ajuizamos que é preciso que seja analisado o processo realizado entre a experiência do olhar, do ver, do registrar; da construção discursiva desse olhar que parece ver o que quer ver. Qual o valor dessa produção discursiva pautada em jul-

---

<sup>3</sup> “The Indian is essentially a child, only he is a full-grown one, and, living a free and unrestrained life, he is apt to prove at times a dangerous child”.



gamentos tão prejudiciais aos nativos? Qual ou quais seriam as produções discursivas dos nativos sobre essa produção estrangeira?

Em uma nota explicativa colocada abaixo da fotografia de um jovem Lengua, no frontispício da obra de Grubb (1914, frontispício, tradução nossa), há o seguinte:

KEAMAPSITHYO, BATIZADO COMO FELIPE. Primeira fotografia de um Lengua-Maskoy tirada com o consentimento do nativo. Quando a fotografia foi pendurada na cabana do Sr. Grubb, foi logo destruída por indígenas supersticiosos, que acreditavam que era a alma de Felipe que Grubb havia roubado, explicando assim a influência que ele exercia sobre Felipe. A exibição de ornamentos é típica de um indígena dândi; mas as tornozeleiras de penas eram usadas principalmente como proteção contra picadas de cobra.<sup>4</sup>

A visão que Grubb (1914) tinha dos nativos da América do Sul estava vinculada com a herança cultural do “bom selvagem” e essa minoridade bastava para justificar a sua intromissão e colonização em todos os aspectos da vida e dos costumes dos Lengua-Maskoy. As fotografias que estão no relato de Grubb (1914) parecem comprovar a vitória sobre os nativos. As descrições que acompanham cada uma das fotografias, como é o caso da citada aqui, guiam os efeitos de sentidos. Entretanto, temas diferentes e de difícil visibilidade fotográfica, tais como curandeirismo, superstições, a interpretação dos sonhos, as feitiçarias e outros, são didaticamente apresentados, discutidos e desprezados veementemente.

### Tradução branca e tradutores indígenas

A tarefa tradutória atravessa os tempos, as Constituições, as mudanças históricas das Américas e não se aproxima da solução do problema em torno do desrespeito à cultura indígena. A cultura não indígena permanece majoritária e produz traduções que cristalizam os desdobramentos do contato. A antropóloga Dominique Tilkin Gallois, (2001),<sup>5</sup> em entrevista à revista *Sexta-feira*, além de explicar ao leitor que a tarefa tradutória é incansável, volta suas reflexões críticas para o modo como os povos indígenas precisam responder às traduções e expectativas que os brancos constroem em relação a eles.

---

4 "KEAMAPSITHYO, AFTERWARDS CALLED PHILIP, the first photograph of a Lengua taken with his consent. When nailed up in Mr. Grubb's hut it was promptly torn down by superstitious Indians, who regarded it as the soul of Philip which he had stolen, thus explaining the influence he had over him. The show of ornaments is typical of an Indian dandy; but the feather anklets are worn chiefly as a protection from snake-bite".

5 A entrevista foi realizada há vinte anos, entretanto, parece-nos que a maior parte de discussão crítica sobre o modo como a sociedade não indígena traduz a sociedade indígena vigora ainda no senso comum de nossa sociedade. Mudanças pontuais do cenário serão apontadas à frente.

Gallois (2001) deixa claro que a tradução cultural que se desdobra a partir do contato entre sociedade branca e ameríndia não cessa e exige que o indígena se compreenda como índio, no sentido que a cultura do branco concebe e traduz o “índio”. Ela tenta aproximar-se da perspectiva do indígena que, frente a frente com o branco, se vê como gente, reconhece-se como gente e, a despeito da perspectiva da sociedade do branco, não se compreende como “índio”. Em suas palavras: “Aprender a ser índio parece um contrassenso lógico, além de muito pouco atraente, pois eles se veem privados de uma série de coisas” (GALLOIS, 2001, p. 110.). O campo semântico em torno do ser índio será a pobreza, a falta de acesso aos bens de consumo da sociedade branca, a necessidade de usar dinheiro apenas para coisas úteis. Se os indígenas não compreendem isso, há grupos poderosos da sociedade branca que lhes retiram a possibilidade de viverem o ato tradutório como gente, pois que têm que ser “índios”. A impossibilidade de agir como gente leva-nos à constatação de que a hegemonia do processo tradutório do branco em relação ao indígena é soberana, pode-se dizer que o branco venceu a luta das interpretações no plano histórico, social e político. A tradução branca, feita pelos brancos parece vitoriosa a maior parte do tempo.

A antropóloga, em sentido complementar, alerta para o processo acima: “Penso que é preciso informá-los sobre o que nós, os ‘brancos’, pensamos deles, queremos com eles, o que nossa sociedade lhes propõe como lugar e o que ela exige em troca” (GALLOIS, 2001, p. 111). Em outras palavras, os indígenas apreendem a tradução que os brancos fazem deles, para só então poderem negociar com a sociedade não indígena. Ocorre aí um tipo de *mise-en-scène* necessária à sobrevivência, uma vez que, hipocritamente, a sociedade branca identifica frequentemente o indígena como estereotipado e estabelece quais marcas, traços culturais e costumes podem possuir, “sem deixar de ser índios”. Quer dizer que a sociedade não indígena controla a tradução, é a dona da interpretação, do sistema de produção e dos bens produzidos. Ao Outro resta negociar minimamente seus direitos. Paulatinamente, entretanto, desde a década de 1980, principalmente, os indígenas têm se organizado politicamente para fazer frente às práticas de poder da tradução da sociedade não indígena, e, a despeito do êxito quanto à demarcação de algumas terras indígenas, os desmandos, ofensas e assassinatos vogam ainda hoje, a maioria impune.

Em outro sentido, no processo tradutório, lembra Gallois (2001) que os jovens Waami criam neologismos para dar conta dos conceitos do branco que lhes são culturalmente estranhos. Isso fazem experimentando, dialogando, testando a eficácia do neologismo no esforço de tradução. A estudiosa afirma que as cosmologias são fáceis de traduzir, e que o maior desafio são as instituições sociais (GALLOIS, 2001, p. 112). Aí encontra-se um dos pontos nevrálgicos da tradução, compreender que as instituições do outro

não valem menos que as nossas instituições e fazer com que essa recomendação ética dirija as escolhas a serem feitas ao longo do processo tradutório.

Afora a dificuldade intrínseca à tradução das instituições e práticas sociais, a estudiosa alerta, ainda, para a exigência de descontextualização que a sociedade branca impinge à sociedade indígena: “Eles têm de se descolar e têm de falar não mais em nome do próprio grupo, mas dos índios do Brasil inteiro. Isso são perdas porque raramente essas pessoas conseguem encontrar novamente um lugar nas relações sociais, pois têm de mudar de posição em relação a seus inimigos e os seus afins” (GALLOIS, 2001, p. 113). Aí o sinal de que a tradução do branco trata o indígena como um objeto, para ela a identidade de cada grupo indígena não importa porque não são considerados sujeitos. Coerência perversa de meios e fins.

Lembre-se, neste ponto, que um dos equívocos da sociedade branca tratados pelo historiador Bessa Freire é justamente tomar os indígenas genericamente como índios, espécie de abstração estereotipada. Mas será que as perdas permanecem predominando? A proposta de Gallois (2001, p. 113) incide, ingenuamente ou não, sobre o novo que pode surgir da relação:

Me incomoda pensar que os índios vivem a digerir o mundo dos brancos, pois nem tudo é digerido. Há coisas que rompem e criam algo novo. Se insistirmos na ideia de ressignificação, pegaremos o bonde andando, pois há momentos em que o novo perde o significado anterior e se desloca para outro lugar. É aí onde algo começa a fazer sentido.

A noção de ressignificação, de adaptação e de digestão tem limites. Minha ideia é olhar o diálogo entre as versões das sociedades indígenas sobre o Outro, relacionando sempre com as versões do outro sobre elas. Não penso que seja possível digerir tudo por meio da cosmologia nativa. Há coisas que se instalam e criam novas relações, novos mitos, novas práticas.

A partir do trecho acima, pensemos no processo de produção de livros por escritores indígenas, prática relativamente nova em nosso país, com cerca de 40 anos. Do ponto de vista da sociedade indígena, a escrita, que é uma das principais armas que a sociedade do branco utilizou contra a cultura dos ameríndios, passou a ser incorporada por eles. E, ao que parece, nesse caso não se trata de apenas digerir a cultura do branco. Passaram a traduzir-produzir, além da cultura oral, os objetos da cultura da escrita, e isso se intensificou de 1980 aos dias de hoje. Agora a escrita também lhes serve como defesa ética e como arma estética, política e jurídica, sem que os indígenas se limitem à cultura da escrita. Isto é, a escrita indígena tem o direito e o poder de coabitar com a oralidade por meio da qual os ancestrais vivem e repetem suas histórias, por meio da qual vitalizam o tempo anterior ao contato e à memória. Do ponto de vista não indígena, entre-

tanto, se as histórias escritas são muitas vezes as narrativas que integram as cosmologias nativas, e, portanto, sustentam um mundo diverso do mundo do branco, os leitores brancos o adentram, sim, leitores que são, porque conhecem as letras e as palavras. Mas em que medida sua leitura ou tradução se aproxima do sentido do escrito?<sup>6</sup> Conseguirão ressignificar seu conhecimento das letras frente a essa nova prática, esse novo texto que a sociedade indígena lhe oferece? Poderão os leitores brancos vislumbrarem no escrito aquilo que não compreendem e o que não está escrito, provavelmente porque pertence à invisibilidade? De volta ao ponto de vista indígena, é possível afirmar que, em determinado sentido, a nova prática dos povos indígenas os coloca também em uma nova situação, pois detém, agora, a possibilidade das traduções de seus textos que os tradutores brancos insistem em tentar elaborar. Os indígenas tornam-se, eles mesmos, tradutores.

Enquanto perguntamos aturdidos sobre o texto indígena, os indígenas passo a passo escrevem e traduzem, passo a passo modificam a certeza de nossa sociedade sobre o grafocentrismo, passo a passo inscrevem seus ancestrais em nossa memória e genealogia, modificando o mundo do branco. Aqui a luta das interpretações e traduções recomeça com outros parâmetros; os invisíveis ancestrais que mantiveram as narrativas vivas não estão inseridos no jogo, sobre eles não será possível o domínio ideológico da sociedade não indígena.

A antropóloga Gallois (2001, p. 115) ainda chama atenção para a tradução que se constrói no diálogo cultural. Ao retomar afirmativamente o pensamento de Hommi Bahbha, ela enfatiza a inescapabilidade do diálogo cultural para o etnólogo:

No diálogo cultural se constrói uma tradução que é efêmera, mas que se dá a partir de categorias culturais possíveis. É como se houvesse uma grade que pudesse ser ativada em determinados momentos. Cabe a nós focar o momento desse diálogo. Não penso que os índios estão falando algo que venha exclusivamente deles, nem qualquer indivíduo. Eles estão, sim, respondendo a uma interpretação sobre eles que vem do outro. Hoje em dia, a etnologia só trabalha em contextos de diálogo cultural, não há como escapar. Mesmo que fuçamos para uma aldeia isolada no meio do mato, estaremos ali como brancos, como portadores de miçangas e lanternas. Estamos sempre imersos nesse contexto de troca de posições. Temos de levar em conta isso e observar como as posições são manipuladas.

---

<sup>6</sup> Sérgio Medeiros (2008) em *Ainda não se lê em xavante* discute a perplexidade do leitor não indígena frente ao texto indígena, mais especificamente a narrativa xavante da origem do fogo, cujo sentido não é captável pelo leitor branco que sente estranhamento frente ao texto. E a despeito das inúmeras tentativas do antropólogo em ler a narrativa do mito para criar uma ordem, isso não acontece, diversamente ele refletirá sobre questões que o texto indígena levanta, sobretudo a indistinção entre natureza e cultura.

O diálogo cultural é imprescindível para ambas as mediações, tanto do etnólogo que anseia traduzir culturas, quanto do tradutor que pretende, a princípio, traduzir línguas e textos, e que, inevitavelmente terá a cultura do Outro implicada em seu trabalho. O que nos é opaco ainda é o conhecimento acerca do quanto e de que modo a cultura que possuímos, e da qual não há como fugir, vide citação acima, pode estar manipulando o diálogo como prática social e, por conseguinte, a tradução. Ter consciência da necessidade de postura ética condizente com a situação de que há uma via de sentidos de mão dupla no diálogo, infelizmente, não é o suficiente para assegurar que o processo tradutório se aproxime cuidadosamente da cultura do Outro.

Os percalços do trabalho do etnógrafo se assemelham aos desafios do trabalho de tradução; essa comparação encontramos também nas reflexões do estudioso Antonio Risério (1993, p. 45), quando afirma:

George Mounin está certo quando diz que a tradução é uma arte que envolve problemas linguísticos e etnográficos. As significações linguísticas não se descolam do seu contexto humano – e “todo tradutor que, de mil maneiras empíricas, não se tenha transformado em etnógrafo da comunidade cuja língua produz, é um tradutor incompleto”.

Em busca da relação ética, o tradutor precisa ser, também, etnógrafo. Ainda que isso possa não ser suficiente para a tradução justa da cultura do Outro – questão sobre a qual estamos nos batendo desde o início do texto, exercitar-se como etnógrafo permitirá maior aproximação com certeza. A aproximação, entretanto, nunca é completa. A angústia do etnógrafo é semelhante à angústia do tradutor, ambos não podem se livrar de sua própria cultura para se aproximarem integralmente da cultura do Outro.

A proposta de Risério (1993, p. 112) nos motiva a pensar em um tradutor múltiplo e uma tradução plural, que transita entre saberes e práticas culturais de várias ordens, é livre de preconceitos e não se restringe à defesa de seu território de saber. Em suas palavras:

Regra geral, o que temos é, por assim dizer, um “mitografismo” que se reduz a operações de transferência idiomática de “conteúdos”. Esta prática mitográfica, por maior que seja sua relevância, deixa a desejar na medida em que desfigura ou mutila a própria estrutura da mensagem que procura trasladar. Esta é a dificuldade. Não se trata, evidentemente, de menosprezar a tradução etnográfica – sabemos que ela não se propõe como recriação de linguagem. Mas de sugerir, neste final, uma outra coisa. Um trabalho conjunto. Uma conjugação de esforços, de sensibilidades e de técnicas: poetas, linguistas, antropólogos,

candomblezeiros, caciques, etc, reunidos para reinventar em nossa língua textos ameríndios e africanos, a fim de que possamos incorporá-los ao nosso patrimônio textual.

Trata-se de possível conjugação de esforços que seriam movidos pelo respeito ao *ethos* do Outro, ameríndio, africano, etc. Esforços de sábios contadores, cantores, dançarinos, ouvintes e leitores. O que pode ser compreendido como uma sinergia voltada às textualidades faladas e escritas, no sentido do convívio, não de visões de mundo diferentes, mas de mundos diferentes, paralelos e contemporâneos.

A pedagogia do processo tradutório demonstra que traduzir é um trabalho amplo que envolve a obra, o autor, o tradutor, o leitor e, obviamente, as condições de produção, da obra e da tradução. O discurso, enquanto conjunto de efeitos de sentido, materializado na língua de chegada, não começa nem finda no tradutor enquanto tal, tomado sobretudo como sujeito que exerce eticamente seu papel de mediação. Ele é um sujeito enunciador de discursos carregados de valores que, ao juntar-se a outros, muitos outros sujeitos enunciadores portadores igualmente de valores, experimenta processos de materialização discursiva variados. Em outras palavras, o tradutor, ao se flexionar em número, exercita o modo relacional de existência, imprescindível ao campo das ações e vivências éticas.

## Referências

ANDRELLO, Geraldo. Falas, Objetos e Corpos: autores indígenas no alto Rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 5-26, jun. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200001>.

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

ETTE, Ottmar. *Escrever entre mundos: literaturas sem morada fixa*. Tradução de Rosani Umbach, Dionei Mathias, Teruco Arimoto Spengler. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

FERREIRA, Alice Maria de Araújo. O paradigma da descrição na tradução etnográfica: Lévi-Strauss tradutor em Tristes Trópicos. *Revista Acta Scientiarum*, Language and Culture, Maringá, 2014. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/23837>. Acesso em: 10 abr. 2020. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v36i4.23837>.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Essa incansável tradução*. [Entrevista]. Entrevistadores: Evelyn Schuler, Florencia Ferrari, Renato Sztutman e Valéria Macedo. Sexta-feira, n. 6, 2001. p.103-121.

- GRUBB, W. B. *An unknown people in an unknown land*. London: Seeley, Service & CO Limited, 1914.
- HUNT, R. J. *The Livingstone of South America*. London: Seeley Service & CO Company, 1930.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*. Tradução de Pe. Casimiro Beksta. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas e Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien*. Stuttgart: Strecker & Schröder, 1910. (II. Band).
- MEDEIROS, Sérgio. Ainda não se lê em xavante. In: MEDEIROS, Sérgio; NASCIMENTO, Evando; OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. (orgs.). *Leitura e Experiência*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 75-89.
- MITTMANN, Solange. *Notas do tradutor e processo tradutório: análise e reflexão sob uma perspectiva discursiva*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2003.
- PAZ, Octavio. *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*. Tradução de Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- RISÉRIO, Antonio. *Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- ROCHA, Hélio. Não há inferno para quem traduz. *Revista Igarapé*, Porto Velho (RO), v. 12, n. 3, p. 30-46, 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/4821> Acesso em: 30 abr. 2020.
- WARREN, H. Gaylord. *Rebirth of the Paraguayan Republic: The First Colorado Era, 1878-1904*. London: University of Pittsburgh Press, 1985.
- WHIFFEN, Thomas. *O noroeste amazônico: notas de alguns meses que passei entre tribos canibais*. Tradução de Hélio Rocha. Rio Branco: Editora NEPAN, 2019.

## AS AUTORAS E OS AUTORES

**Alexandre Nodari** é professor de literatura brasileira da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e dos Programas de Pós-graduação em Literatura da mesma instituição e em Letras e em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2 do CNPq. É fundador e colíder do Species - Núcleo de Antropologia Especulativa.

E-mail: alexandre.nodari@gmail.com

**Felipe Vander Velden** é mestre (2004) e doutor (2010) em Antropologia Social pela Unicamp e Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). É coordenador do Grupo de Pesquisa HUMANIMALIA – Antropologia das Relações Humano-Animais da UFSCar.

E-mail: felipevelden@yahoo.co.br

**Flávio Leonel Abreu da Silveira** é mestre em Antropologia Social (1996) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutor em Antropologia Social (2004) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É Professor Associado IV no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). É coordenador do Grupo de Pesquisa Antropologia das Paisagens: Memórias e Imaginários na Amazônia.

E-mail: flabreu@ufpa.br

**Gabriel Sanchez** é mestre (2019) e doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). É membro do Grupo de Pesquisa HUMANIMALIA – Antropologia das Relações Humano-Animais da UFSCar.

E-mail: sanchezg94@gmail.com.

**Hélio Rodrigues da Rocha** é mestre (2008) em Letras: Linguagem e Identidade pela UFAC e doutor (2011) em Teoria e História Literária pela Unicamp. É professor Adjunto do Departamento de Línguas Estrangeiras da Universidade Federal de Rondônia e líder Grupo de Pesquisa DEVIR-AMAZÔNIA: Literatura, Educação e Interculturalidade (UNIR).

E-mail: heliorodriguesrocha@gmail.com

**Heloísa Helena Siqueira Correia** é mestre (1997) em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e doutora em Teoria e História Literária pela Unicamp. É professora associada do Departamento Acadêmico de Letras Vernáculas da Universidade Federal de Rondônia e do Programa de Mestrado em Estudos Literários – UNIR. É vice-líder do Grupo de Pesquisa DEVIR-AMAZÔNIA: Literatura, Educação e Interculturalidade (UNIR).

E-mail: heloisahelenah2@unir.br

**Leonardo Júlio Ardaia** é mestre (2022) em Estudos Literários pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). É membro do Grupo de Pesquisa DEVIR-AMAZÔNIA: Literatura, Educação e Interculturalidade (UNIR).

E-mail: julioardaia@gmail.com



**Luiz Gustavo Marcolino da Silva** é graduado em Letras/Português e suas respectivas literaturas (2021) e mestrando em Letras pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). É pesquisador membro do Grupo de Pesquisa em Poesia Contemporânea de Autoria Feminina do Norte, Nordeste e Centro-Oeste - GPFENCO e do DEVIR-AMAZÔNIA: Literatura, Educação e Interculturalidade (UNIR).

E-mail: luizgustavomarcólinos@gmail.com

**Mafssa Pires Ramos Moreira** é graduanda em Direito e graduada em Letras Português e mestra em Estudos Literários pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). É membro do Grupo de Pesquisa DEVIR-AMAZÔNIA: Literatura, Educação e Interculturalidade (UNIR).

E-mail: maiissaramoos@gmail.com

**Matheus Henrique Pereira da Silva** é mestre em Sociologia e Antropologia (2020) pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). É membro do Grupo de Pesquisa HUMANIMALIA - Antropologia das Relações Humano-Animais da UFSCar.

E-mail: Matheusk11@hotmail.com

**Raiane Girard Madeira** é mestranda em Estudos Literários (PPGMEL) na Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e vinculada ao Grupo de Pesquisa DEVIR-AMAZÔNIA: Literatura, Educação e Interculturalidade (UNIR) desde 2021.

E-mail: raianemadeira@gmail.com

**Ronilson de Sousa Lopes** é mestre (2021) em Estudos Literários pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal e Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas - IFAM. É membro do Grupo de Pesquisa DEVIR-AMAZÔNIA: Literatura, Educação e Interculturalidade (UNIR).

E-mail: ronilson.lopes@ifam.edu.br

**Valdir Aparecido de Souza** é mestre (2002) e doutor (2011) pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) de Assis. É líder do Grupo de Pesquisa Centro de Estudos sobre o Imaginário Social e professor do Programa de Pós-graduação em História da Amazônia e do Departamento de História da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

E-mail: valdir@unir.br





Esta coletânea reúne pesquisadoras e pesquisadores dedicados a explorar, no âmbito da região amazônica, a multiplicidade de vivências e saberes ecológicos críticos que emergem das relações entre os humanos e os seres outros-que-humanos, visíveis e invisíveis, presentes em diversos contextos sociais amazônicos, urbanos e rurais, escritos e orais, indígenas e não indígenas, modernos e tradicionais.

A perspectiva biocultural aqui adotada abre caminho para que a ecocrítica contribua com seu olhar sobre as relações entre humanos e outros-que-humanos (animais, plantas, microorganismos, artefatos, narrativas, paisagens, espíritos, monstros, bichos e muitos outros), proporcionando novas possibilidades de vida – tanto de formas de vida quanto de modos de viver – no meio ambiente.

Os saberes “ecológicos” que daí brotam apontam continuidades ou complexas interações entre natureza e cultura tanto em narrativas mítico-literárias indígenas, orais, escritas, publicadas ou não, quanto nos conhecimentos nativos em nível regional coletados etnograficamente, levando em consideração o estreito vínculo entre culturas, cosmologias, histórias e práticas sociais nativas em seu engajamento com os seres outros-que-humanos com os quais compartilhamos o(s) mundo(s).



DE CASTRO