

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Francisco Augusto Canal Freitas

Cartografias nômade:
ensaios de estética e antropologia

Doutorado em Filosofia

São Paulo
2020

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Francisco Augusto Canal Freitas

Cartografias nômade:
ensaios de estética e antropologia

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Peter Pál Pelbart.

São Paulo

2020

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Peter Pál Pelbart
PUC-SP (orientador)

Prof. Dr. Filipe Alexandre P. Rodrigues Ferreira
PUC-SP

Prof. Dr. Renato Sztutman
USP

Profa. Dra. Cíntia Vieira da Silva
UFOP

Profa. Dra. Anne Sauvagnargues
Université Paris-Nanterre

Prof. Dr. Jonnefer Franciso Barbosa
PUC-SP (suplente)

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari
UNIFESP (suplente)

*Para Diana,
diosa de la caza*

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

N. Processo: 88887.150233/2017-00

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

Process Number: 88887.150233/2017-00

Agradecimentos

Aos meus pais e irmãos, pelo amor, carinho e incentivo durante toda a vida.

À Diana, pelo amor, companheirismo, paciência e apoio nestes anos juntos.

Ao Tobias, *perro no mucho*, pelos diálogos caninos.

Ao Peter, pelas desorientações necessárias. À Jeanne-Marie, pelas perguntas fundamentais.

Ao Renato, pela interlocução aberta. À Cíntia, pela companhia durante minha trajetória acadêmica. Ao Filipe, pelos diálogos e vizinhança. À Anne Sauvagnargues, pelo acolhimento atencioso na etapa final do doutorado.

Ao povo Aché, especialmente ao Andres Pikygi, à Rosa Brevi Kande, à Teresa Jakuwachugi e às crianças de Chupa Pou, Puerto Barra e Ypetimí, que me receberam carinhosamente, pelos ensinamentos de um modo de ser outro. À Eva-Maria Roessler pelo contato amistoso.

Às amigas que se formaram na PUC-SP: Cláudia, Guilherme, Mariana, Morena, Paula, Paulo e Sabrina.

Às amigas que me acompanharam durante todo o percurso: Aline, Ana Maria, Dora, Ju, Mariri e Mário.

Às amigas de trabalho e projetos: Debora, Luiz, Fernanda e Rachel.

A quem me acolheu no estrangeiro, abrindo braços e portas: Arthur Brun, Aymée Hamon, Christian Alonso, Jeanne Etalain, Michel Cerdan e Vivien Caubel. Às amigas latino-americanas que tornaram a experiência em Paris mais calorosa: Daniela, Diogo e Florencia.

Ao Fafadzi e à Juliana, *mes maîtres*.

Ao Lucas Morais, pela revisão cuidadosa.

*Aqueles que só conheceram o mar pelo rumor que faz um livro
quando tomba
os que só sabem da floresta o que ensina o farfalhar das páginas
os que veem o mundo como um grande volume ilustrado
no entanto sem legendas sem índices remissivos sem notas explicativas
os que conhecem as cidades apenas pelo nome
e acham que cabem no nome muitas coisas
inclusive certas ruas vazias de madrugada
as casas prestes a serem demolidas
os mesmos talvez que pensam que um corpo pesa tanto
na cama como no pensamento
aqueles como nós para quem o desejo
não é prenúncio mas já a aventura
os que se reconhecem na tristeza
das piscinas vazias à beira-mar*

Ana Martins Marques

FREITAS, Francisco A. C. **Cartografias nômades: ensaios de estética e antropologia**. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica: São Paulo, 2020.

Resumo

Esta tese pretende formular um conceito de nomadismo como forma de pensamento indissociável de uma relação com a paisagem. Recorrendo a fontes filosóficas, etnográficas, literárias e cartográficas, a tese busca caracterizar um devir-nômade que atravessa diferentes povos, ao invés de supor uma oposição rígida entre nômades e sedentários. Ao percorrer distintas paisagens – o deserto, a savana, a floresta, o mar e a cidade –, busca-se investigar como diversos povos e personagens nômades concebem o espaço e o tempo e a relação entre os seres, ou seja, uma estética e uma ontologia próprias. O deserto e a savana são atravessados pelos pastores transumantes Tamacheque e WoDaaBe, cuja relação com o gado e com a paisagem se expressa nos sistemas de cores e cantos. A floresta é percorrida pelos caçadores-coletores Aché, cuja relação com os demais seres é compreendida em termos de uma predação mútua generalizada. O deserto e a floresta se sobrepõem na ilha, de onde surge outro personagem conceitual: o naufrago como nômade do mar. A cidade torna-se cenário para uma experiência de antropologia reversa com os Aché, que devolvem as perguntas postas pelo pensamento ocidental. Do deserto à floresta, passando pela savana, das ilhas às cidades, atravessando o mar, esta tese procura cartografar paisagens nômades.

Palavras-chave: Estética, Antropologia, Ontologia, Nomadismo, Cartografia, Paisagem.

FREITAS, Francisco A. C. **Nomadic cartographies: Essays on aesthetics and anthropology**. 2020. Thesis (PhD in Philosophy). Pontifical Catholic University, São Paulo.

Abstract

This thesis intends to formulate a concept of nomadism as a form of thought inseparable from a relationship with the landscape. Using philosophical, ethnographic, literary and cartographic sources, the thesis seeks to characterize a becoming-nomad that crosses different communities, instead of supposing a rigid opposition between nomads and sedentary people. By traversing different landscapes – the desert, the savannah, the forest, the sea and the city – the thesis seeks to investigate how different communities and nomadic characters conceive space and time and the relationship between beings, thus, an own aesthetic and ontology. The desert and savanna are crossed by the transhumance herders Tamacheque and WoDaaBe, whose relationship with the cattle and the landscape is expressed in the systems of colours and songs. Aché hunter-gatherers traverse the forest, whose relationship with other beings is understood in terms of a generalized mutual predation. The desert and the forest overlap on the island, from where another conceptual character emerges: the castaway as a sea nomad. The city becomes the scenario for an experience of reverse anthropology with the Aché, who return the questions posed by Western thought. From the desert to the forest, passing through the savannah, from the islands to the cities, crossing the sea, this thesis seeks to map nomadic landscapes.

Key-words: Aesthetics; Anthropology; Ontology; Nomadism; Cartography; Landscape.

Sumário

Considerações iniciais	11
1 O deserto e a savana.....	22
1.1 <i>Temuchar'a</i> : devir índigo	22
1.2 <i>Mbodagansi</i> : devir zebu	29
2 A floresta	42
2.1 O pensamento selvático	42
2.2 <i>Kware</i> : devir tamanduá	52
Transição entre a floresta e o mar.....	69
3 O mar.....	70
3.1 As ilhas desertas.....	70
3.2 Cartografias marinhas.....	84
Considerações finais.....	97
Referências	116
Apêndice: A cidade	125

Considerações iniciais

*Pensamento é espelho diante do deserto de vidro
da Extensão.*
Leminski¹

Pensar o nomadismo requer nomadizar o pensamento. Para isso, os conceitos devem seguir os passos dos nômades, isto é, abrir-se ao exterior, colocar-se numa relação com o fora, com um espaço infinito. Definir, delimitar, determinar categorias fixas é, ao contrário, demarcar uma fronteira, sedentarizar o pensamento, encerrá-lo em uma interioridade. Desde uma perspectiva nômade, tanto a nomadização quanto a sedentarização e a migração são processos, movimentos, linhas de forças que se atravessam, se sobrepõem e se deslocam, mudando de sentido de acordo com o contexto. São modos distintos de ocupar um espaço temporalmente, formas de povoar a terra.

Em primeira instância, o que distingue o nômade do sedentário não é o movimento, senão o ritmo ou os graus de velocidade entre a permanência e a mudança. Em uma escala espaço-temporal intensiva, o sedentarismo corresponde ao grau zero do nomadismo. O sedentário não é aquele que não se move, mas cujo movimento se estabelece dentro de fronteiras demarcadas, de um espaço previamente delimitado. De modo semelhante, o migrante é quem se desloca de um ponto a outro, de uma fronteira a outra, segundo um percurso pré-definido. O nômade, por seu turno, é aquele cujo repouso consiste apenas em um momento do movimento, e, ainda que não se mova, desloca o espaço em que habita. Não é aquele que muda constantemente de lugar, mas quem, permanecendo no mesmo lugar, muda-o simultaneamente. Nas palavras de Deleuze,

[...] o nômade não é forçosamente alguém que se movimenta: existem viagens num mesmo lugar, viagens em *intensidade*, e mesmo historicamente os nômades não são aqueles que se mudam à maneira dos migrantes; ao contrário, são aqueles que não mudam, e põem-se a nomadizar para permanecerem no mesmo lugar.²

¹ LEMINSKI, Paulo. *Catatau: um romance-ideia*. São Paulo: Iluminuras, 2010. p. 19.

² DELEUZE, Gilles. *Pensamento nômade. A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 327-328. Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Tratado de nomadologia. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012. p. 55: “o nômade é antes *aquele que não se move*”.

Para permanecer no mesmo lugar, também é preciso partir, criar “casas longe de casa”,³ pois, para o nômade, desabitar é tão importante quanto habitar: desabitar para manter o espaço vazio em sua intensidade latente.

Trata-se de um *nomadismo intensivo*, e não *extensivo*. Enquanto o espaço do nomadismo extensivo é quantitativo, mensurável, abstrato e representativo, o espaço intensivo compreende graus de potência incomensuráveis, qualidades de grandezas distintas e variáveis. Assim, uma carta ou um mapa extensivo, propriamente sedentário ou migrante, é formado por “zonas de determinação”, demarcado por coordenadas geométricas segundo uma escala absoluta. Uma carta intensiva ou nômade, atravessada por “zonas de indeterminação”, pode ser, por exemplo, um mapa afetivo ou expressivo, jamais representativo. O primeiro se mede em quilômetros, o segundo em acontecimentos. A identificação de ambos como formas de nomadismo tem em vista as “infindáveis impregnações distintas de um tipo pelo outro”.⁴

Nesse sentido, a distinção entre o nômade, o migrante e o sedentário não pode ser estabelecida definitivamente, segundo um quadro de tipologias fixas, em fronteiras muito bem demarcadas, própria a uma perspectiva sedentária. Seguindo Deleuze e Guattari,

[...] a necessidade da distinção a mais rigorosa entre sedentários, migrantes, nômades, não impede as misturas de fato; ao contrário, torna-as por sua vez tanto mais necessárias. E não se pode considerar o processo geral de sedentarização que venceu os nômades sem ter em vista também os acessos de nomadização local que arrancaram os sedentários, e duplicaram os migrantes.⁵

De um extremo a outro, a passagem do nômade à condição de sedentário, e ao revés, multiplica as migrações na medida em que, nesse intervalo, um e outro se tornam migrantes. Nesse sentido, nomadização, sedentarização e migração não são categorias fixas, mas processos, devires que atravessam diferentes povos. Assim, as definições deverão se compor das misturas e das sobreposições, ao invés de buscar um purismo conceitual. Afinal, “não há um nômade puro”.⁶ O nomadismo não é a característica de um povo, nem apenas uma categoria etnológica, e sim um modo de existência em constante metamorfose. Para apreender a perspectiva nômade é preciso que o pensamento encontre o deserto, a savana, a floresta, o mar. Encontrar o deserto, a savana, a floresta, o mar *no* pensamento: espaços abertos,

³ PERDERSEN, Morten Axel. “Moving to Remain the Same: An Anthropological Theory of Nomadism”. In: CHARBONNIER, Pierre; et al. *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. London/New York: Rowman & Littlefield, 2017. p. 230.

⁴ ORLANDI, Luiz. “Anotar e nomadizar”. In: LINS, Daniel (org.). *Razão nômade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 55-56.

⁵ DELEUZE; GUATTARI. *Tratado de nomadologia*. p. 60.

⁶ DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011. p. 198.

ilimitados, indeterminados; jamais vazios, plenos de possibilidades. Esses espaços constituem paisagens nômades.

Nômades e sedentários se distinguem pelo modo como se relacionam, ocupam e atravessam o espaço. A intermitência entre a chegada, a permanência e a partida é que qualifica o movimento de ambos. Em uma palavra: o *ritmo*, isto é, a frequência da repetição e a variação de intensidade temporal num espaço musical: tempo forte, tempo fraco, pausa, pulsação. Não o ritmo metronômico do tempo cronológico, mas o *rhythmós*, “ritmo flexível, disponível, móvel; forma passageira, mas ainda assim forma.”⁷

Não se trata simplesmente de opor quantidade e qualidade, mas de perceber como uma se dobra sobre a outra e a modifica. Pois o ritmo é composto por relações de intensidade e extensão, dilatação e compressão do tempo-espaço: andamento (*rallentando*, *accelerando*), dinâmica (*sforzando*, *crescendo*, *diminuendo*), velocidade (rapidez e lentidão) e duração. Na curva espaço-temporal, “a extrema velocidade *concentra*” e “a extrema lentidão *expande*”.⁸ Assim, na escala dos graus de velocidade, o grau zero corresponde à invariabilidade rítmica, enquanto os extremos (lentidão e rapidez) operam a dilatação e a compressão do espaço-tempo.

Do micro ao macrocosmo, o espaço pode ser construído de modo aberto ou fechado, possibilitando ou impedindo os gestos de se reconfigurarem. Barthes sugere como “microespaço sedentário”⁹ a lâmpada da mesa de cabeceira, que, com um gesto no escuro, pode ser acendida. Da cama à casa, da casa ao território, o espaço sedentário é aquele fixado pelo gesto repetido que aproxima todas as coisas, que delimita um nicho, um território afetivo de proximidade e de familiaridade. É o espaço da *proxemia*, diz Barthes, que “faz parte de uma tipologia dos espaços subjetivos na medida em que o sujeito os habita afetivamente”.¹⁰ O que seria, porém, um “microespaço nômade”, aberto às variações do habitar? Barthes não chega a usar essa expressão, mas sugere que toda a questão do viver junto gira em torno da relação entre proximidade e distância, do ritmo próprio, isto é, da “idiorritmia”. Como seria possível uma comunidade polifônica, polirrítmica, que agregue em seu seio diferenças de intensidade? Parece que o microespaço nômade, assim como o macroespaço, se caracteriza

⁷ BARTHES, Roland. *Como viver junto*. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 68. “*Rhythmós*: é o ritmo admitindo um mais ou um menos, uma imperfeição, um suplemento, uma falta, um *ídios*, o que não entra na estrutura, ou entraria nela à força.”

⁸ ZILBERBERG, Claude. Observações sobre a base tensiva do ritmo. *Estudos Semióticos* [on-line], São Paulo, v. 6, n. 2, novembro de 2010. p. 9. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es>> Acessado em: 19/04/2017.

⁹ BARTHES. *Como viver junto*. p. 220.

¹⁰ BARTHES. *Como viver junto*. p. 219.

pela abertura, e não pelo fechamento das fronteiras; espaço não delimitado atravessado por gestos mínimos desviantes, percursos do corpo que formam um território móvel, fluido, poroso. Assim, o hábito, conjunto de atos que se repetem e se transformam no tempo micro e macrológico, comporta em si gestos mínimos tanto sedentários quanto nômades. Significa que o hábito não é apenas a sedentarização das ações em costumes rígidos e previsíveis em um tempo dilatado, mas comporta igualmente as variações possíveis do imprevisível no tempo diminuto. A idiorritmia, com suas mudanças de velocidade e de intensidade, com seus movimentos de aproximação e de distanciamento, ora comprime ora dilata o espaço e o tempo, como um modo plurívoco de habitar o hábito.

Segundo essa dinâmica conceitual, diz-se que o sedentário não muda porque o espaço que percorre é homogêneo, enquanto o nômade muda, não de lugar, senão de velocidade, de ritmo, em um espaço diferencial. O movimento do sedentário é retilíneo e uniforme, ou uniformemente variado, enquanto o do nômade é desviante, descontínuo, intermitente. Tal oposição pode ser expressa em dois oximoros: um movimento imóvel e uma imobilidade movente.

Não se busca, aqui, uma *essência* – o que é o sedentário, o que é o nômade –, ideia por demais sedentarizante. Antes, um processo, uma modalidade: *como* eles se movem, *como* habitam, como se compõem com o espaço e como o espaço se compõe ao passo de seu atravessamento. O deserto, a savana, a floresta e o mar, lugares onde diferentes modos de vida nômades se constituem, são espaços abertos, infinitos, sem fronteiras definidas ou definitivas. Assim, o nômade e o espaço em que habita se definem por sua abertura recíproca.

Geralmente, o nomadismo é compreendido como uma característica remanescente de sociedades ditas primitivas ou arcaicas, que mantêm seu modo de vida desde uma origem imemorial, à revelia da história e dos progressos da civilização ocidental. Esse suposto isolamento idílico é fonte para a fecunda curiosidade ocidental, que, por seu turno, vê nos grupos nômades um espelho dos primórdios da humanidade. Alguns historiadores e antropólogos costumam remontar o nomadismo à pré-história, à Era Paleolítica, anterior à sedentarização da Era Neolítica, marcada pela invenção da agricultura e da escrita e pelo surgimento das cidades. Segundo essa concepção linear e progressiva da história, os nômades possuem uma cultura de subsistência sustentada pela predação, uma tradição essencialmente oral, além de uma organização social tribal. As diferentes formas de nomadismo existentes, mesmo no mundo contemporâneo, são classificadas em três categorias, de acordo com a

atividade econômica: pastores, caçadores-coletores e pescadores (dentre estes, piratas e corsários).¹¹

Não obstante, a determinação da organização socioespacial de acordo com a infraestrutura econômica é, no mínimo, limitada. Reduzir as sociedades ao modo de produção (ou predação), deslocado das condições de vida, do contexto geográfico e histórico, dos arranjos sociais e políticos entre diferentes grupos, ou seja, isolar as sociedades humanas umas das outras, bem como ignorar sua relação com a terra e com os demais seres que compõem seu cosmos, torna impossível sustentar qualquer distinção entre nômades e sedentários.

Segundo Pierre Clastres, nômades e sedentários podem ter estrutura econômica e “formações sociais idênticas”.¹² Não obstante, para o filósofo-etnógrafo, *é o político que determina o econômico*. Nas relações de poder que estruturam a vida política e distribuem as funções econômicas, a diferença essencial se dá entre sociedades com Estado e sociedades sem Estado, ou melhor, *contra* o Estado. Enquanto nas primeiras “a emergência do Estado determina o aparecimento de classes”¹³ e o poder se exerce como dominação, as últimas se organizam de tal maneira a impedir a centralização do poder em seu seio. Há uma “máquina de guerra nômade” contra o “aparelho de captura do Estado”, isto é, não apenas contra o Estado em sua forma molar institucional, mas também contra a “forma-Estado” enquanto unidade transcendente.¹⁴

A diferença entre nômades e sedentários, portanto, não é essencial, e sim relacional, transitiva, circunstancial. São modos distintos de se relacionar com a terra e com os outros seres que nela coabitam. A dinâmica da relação entre os coletivos (humanos e não-humanos) é que permite compreender o modo como se definem bem como as constantes passagens de um estado a outro, do nomadismo ao sedentarismo e vice-versa. Ademais, há tanto pastores, caçadores e agricultores nômades quanto sedentários. O pastoreio, a caça, a coleta, a pesca ou a agricultura não são meramente atividades econômicas, mas *modos de existência*, pois compreendem diferentes relações entre humanos e não-humanos – e nesse sentido, a política é *cosmopolítica*.

A perspectiva de uma relação não centralizada, anti-hierárquica, diz respeito tanto à política interna aos coletivos humanos quanto à política externa com os coletivos não-

¹¹ Cf. BONTE, Pierre. *Les Derniers Nomades*. Paris: Solar, 2004.

¹² CLASTRES, Pierre. A economia primitiva. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 170.

¹³ CLASTRES. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 211.

¹⁴ Cf. os capítulos Tratado de nomadologia e Aparelho de captura em DELEUZE; GUATTARI. *Mil platôs*, v. 5.

humanos. Levando adiante a hipótese clastreana, Eduardo Viveiros de Castro propõe “politizar a natureza, ou o cosmos – pensar a dimensão cosmopolítica da sociedade-contra-o-Estado.”¹⁵ Trata-se de pensar a relação não-hierárquica entre humanos e não-humanos em seu vínculo com a terra de modo a compreender o nomadismo para além de um deslocamento espacial e vislumbrá-lo como uma categoria cosmológica.

O nomadismo é uma categoria operatória antes de ser classificatória, posto que o nômade não é um tipo social, e sim um “personagem conceitual” que emerge do pensamento.¹⁶ Não quer dizer que não existam povos nômades “de fato” ou “de direito” – por mais que esta questão não seja posta por eles mesmos –, mas que tal conceptualização remete a uma indagação sobre os modos de existência em relação a um território. Contudo, o conceito de nomadismo não passaria de um espelho para o Ocidente? Não haveria um efeito bumerangue, e, quando se pensa falar do “outro”, se fala apenas de “si mesmo”?

As analogias e as metáforas relativas ao nômade florescem no ‘Norte’ na mesma hora da desapareição iminente de seus últimos representantes tradicionais no ‘Sul’, sejam eles caçadores-coletores ou pastores. A analogia até mesmo a aprendizagem pelo nomadismo da hipermobilidade contemporânea seriam portanto pertinentes de um ponto de vista empírico e teórico? Seria uma verdadeira transferência conceitual com um valor heurístico agregado ou seria, ao inverso, a projeção de nossas próprias categorias de pensamento, o retorno do que se desejou aplicar a outrem, negado e reprimido para se erigir enquanto moderno? Não há um risco que, em lugar de novação, com o efeito espelho, teríamos a confirmação de nossas próprias categorias?¹⁷

De que modo o conceito de nomadismo poderia, em uma retroprojeção, operar uma torção no pensamento? Se, ao invés de um espelhamento, se produzisse um estranhamento? E se, afinal, as perguntas devolvessem outras perguntas? “Uma verdadeira antropologia, segundo Patrice Maniglier, devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos

¹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O intempestivo, ainda”. In: CLASTRES. *Arqueologia da violência*. p. 356.

¹⁶ “Os personagens conceituais têm este papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento.” DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 84.

¹⁷ GAGNOL, Laurent. Le territoire peut-il être nomade ? Espace et pouvoir au sein des sociétés fluides et mobiles. *L'Information géographique*, 2011/1 (Vol. 75). p. 86-97. DOI : 10.3917/lig.751.0086. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-l-information-geographique-2011-1-page-86.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2019. [“Les analogies et les métaphores relatives au nomade fleurissent dans les « nords » à l’heure même de la disparition imminente de ses derniers représentants traditionnels dans les « suds », qu’ils soient chasseurs-collecteurs ou pasteurs. L’analogie voire l’apprentissage par le nomadisme de l’hypermobilité contemporaine sont-ils pour autant pertinents d’un point de vue empirique et théorique ? Serait-ce un véritable transfert conceptuel avec une valeur ajoutée heuristique ou serait-ce, à l’inverse, la projection de nos propres catégories de pensée, le retour de ce qu’on a voulu appliquer à autrui, nié et refoulé pour s’ériger en tant que moderne ? N’y a-t-il pas un risque qu’au lieu de novation, avec l’effet miroir, nous n’ayons que la confirmation de nos propres catégories ?”]

reconhecemos”.¹⁸ Não se trata apenas de falar *sobre* ou *por* outros povos, sim talvez de falar *com* eles, de escutá-los, de permitir que suas vozes penetrem o discurso ocidental e modifiquem o modo como este os compreende. Assim, o pensador “[t]orna-se índio [ou nômade], não para de se tornar, talvez ‘para que’ o índio [ou o nômade], que é índio [ou nômade], se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar a sua agonia.”¹⁹ O devir-nômade do pensador corresponde ao devir-pensador do nômade.

Pois reconhecer a arte, a estética e a ontologia como categorias pertencentes a povos não ocidentais não significa impor-lhes categorias alheias, como os últimos corolários do colonialismo no terreno das ideias, tampouco um reconhecimento jurídico do estatuto de maioria intelectual pós-colonial e pós-tutelar; antes, implica em fazer os próprios conceitos e categorias ocidentais diferirem, ou, no mínimo, perceberem-se como particulares e não universalizáveis em contraste com outras formas de pensamento.

Tomados como casos-limites – às vezes opostos, outras tantas sobrepostos –, o nômade e o sedentário correspondem a modos distintos de pensar, de perceber e de habitar o espaço. Por um lado, a separação no pensamento entre categorias fixas – estética, ética, política e ontologia – como áreas relativamente autônomas, com fronteiras muito bem demarcadas, é uma característica típica do pensamento sedentário. Por outro lado, para o pensamento nômade, essas áreas formam planos de convergência, de modo que as fronteiras não constituem barreiras, mas linhas de junção, tangência de territórios que se delineiam pelo percurso.

Tanto no pensamento quanto na ação, o que distingue o nômade do sedentário não é o movimento, mas o modo de habitar e de se relacionar com o espaço. Para o sedentário, o percurso se estabelece dentro de uma fronteira demarcada, ao passo que para o nômade é o percurso que constitui o território. Assim, o mundo é visto como um espaço dinâmico, transitório, de modo que interromper o fluxo, sedentarizar-se, é uma forma de descompasso com o universo. Nessa cosmologia, a percepção da dinâmica é um princípio tanto estético quanto ético, político e ontológico.

A tentativa de definir uma identidade, de demarcar uma fronteira rígida, de encontrar uma essência imutável, é uma perspectiva sedentária ou sedentarizante. Sob a perspectiva nômade, a identidade é uma categoria móvel, fluida, contextual, negociável. Pois as fronteiras são sempre demarcadas no embate de forças. E a “etnicidade” é apenas um dos modos de

¹⁸ MANIGLIER *apud*. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 21.

¹⁹ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*. p. 132.

identificação em relação a outras dimensões da subjetividade, porquanto uma “subjetividade nômade” sempre escapa e atravessa intermitentemente as fronteiras.

Ademais, a etnonímia dos grupos nômades é igualmente problemática na medida em que a “etnia” é uma categoria da “forma-Estado” que pretende unificar uma multiplicidade sob uma identidade extrínseca. Na maioria das vezes, os nomes pelos quais são designados provêm de outros povos ou do contexto de interação com os etnógrafos; ou ainda, quando se tratam de autodenominações, remetem às relações de vizinhança. A etnonímia designa “um nome, não um grupo; é uma forma de distinguir, de incluir e excluir; é, pois, meramente um dispositivo para estabelecer fronteiras.”²⁰ Dizer que é um grupo, com identidade, com território e com estrutura social determinados, seria uma forma de fazê-los responder às perguntas do antropólogo mais que deixá-los dizer por si mesmos. “Estabelecer fronteiras criando contrastes tem o efeito de *eliciar* grupos como um tipo de contexto geral para a expressão de alguém, aludindo a eles indiretamente, e não os organizando ou participando deles de forma consciente.”²¹ As fronteiras identitárias são sempre contextuais e estão em deslocamento constante.

No primeiro capítulo, encontram-se dois povos nômades, pastores do deserto e da savana. Os primeiros deles, conhecidos como “tuaregues”, têm sua etnonímia derivada de *Targa*, um oásis de onde seria originário.²² Mas os assim-chamados tuaregues se autodenominam Kel Tamacheque (“aqueles que falam tamacheque”)²³ ou Kel Taggelmust (“aqueles que usam véu”). O tamacheque pertence ao grupo linguístico berbere (chamado *tamazirt* por seus falantes) e possui uma escrita alfabética, *tifinar* ou *tifinagh*. Dentre os falantes do tamacheque, há diferentes grupos ou “tribos” (*tewsaten*: confederações de grupos políticos independentes), que, por sua vez, se definem pela toponímia da região que habitam.²⁴ Sua unidade cultural e linguística, enquanto corpo social, se expressa nas ideias de *tumast* (“o que todos nós somos”, “o que somos todos juntos”) e de *temuchar’a* (“ser e perceber-se tamacheque, ‘tamachequidade’”).²⁵ A autonomia de um agrupamento local se faz notar pelo tambor (*ettebel*), símbolo do poder, cujo precursor é o chefe ou articulador político

²⁰ WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? *Cadernos de campo*. São Paulo, n. 19, 2010. p. 247.

²¹ WAGNER. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?. p. 247.

²² O termo francês *touareg* deriva de *tawwareq*, utilizado pelos cronistas árabes medievais. *Touareg* é o plural de *Targui* (masculino) e *Targuiat* (feminino), em árabe.

²³ Ou Kel Tamajak, Kel Tamachaq, Kel Tamahaq, segundo as variações linguísticas locais.

²⁴ BERNUS, Edmond. Les Touaregs. *Ethnies*. Revue de Survival Internacional (France), Automne 87.

²⁵ ADNANE, Mahfouz Ag. *Ichúmar*: da errância à música como resistência cultural Kel Tamacheque (1980-2010): raízes históricas e produção contemporânea. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. p. 27-28.

(*amenokal*). Portanto, ao invés de empregar a palavra colonizadora, que apaga as diferenças linguísticas e geográficas sob uma identidade única e artificial, é melhor chamá-los pelo modo como eles se autodenominam, que, por seu turno, remete à língua, aos costumes e ao território.

Os segundos, nômades da savana do Sahel, WoDaaBe (sing. Bodaado), são identificados com os FulBe (sing. Pullo), também chamados de Fulani (em inglês), Peuls (em francês) ou M'Bororo²⁶ (em haussa, de Nigéria e Camarões). Apesar de compartilharem a língua Fulfulde com os FulBe, a subsunção é sempre problemática. Em cada caso, a distinção “étnica” não passa de uma linha tênue de demarcação identitária, ora ressaltada, ora borrada. A autodesignação WoDaaBe poderia ser versada por “pessoas do tabu” ou “aqueles que respeitam o tabu”. Outros FulBe, no entanto, entendem o termo como “aqueles que são excluídos” ou “aqueles sobre os quais recaiu o tabu”.²⁷ Esta é a ambiguidade própria do tabu: quem o viola, torna-se, ele próprio, um tabu. A diferença se refere, portanto, à violação ou não do tabu, cujo sentido ainda deve ser compreendido. Ademais, o próprio termo “tabu”, de origem polinésia, impõe complicações de tradução. Por enquanto, a vida nômade seria a principal marca que separa os WoDaaBe dos seus vizinhos sedentários.²⁸

Não obstante, a oposição rígida entre nômades e sedentários ignora as constantes passagens, transições e contaminações entre um estado e outro, ou, como observa Marguerite Dupire, a “oscilação pendular do nomadismo à sedentarização e depois à renomadização”.²⁹ Há vetores nômades, bem como sedentários, a atravessar diferentes povos. Mesmo o estreito vínculo dos WoDaaBe com o gado zebu, dependendo das condições ambientais e políticas, pode sofrer alterações temporais: quando perdem todo o rebanho, mudam para a cidade ou cultivam o campo, enquanto outros continuam a pastorear em meio ao nada. A

²⁶ M'Bororo é um termo pejorativo que designa o grupo de pastores nômades por seu vínculo vital com o gado zebu (*Bororoogi*), em contraste com os FulBe sedentários ou semisedentários das vilas e cidades.

²⁷ LOFTSDÓTTIR, Kristín. Bounded and Multiple Identities. *Ethnic Identifications of WoDaaBe and FulBe. Cahiers d'études africaines* [Online], 185, 2007. p. 10. Disponível em: <<http://etudesaficaines.revues.org/6740>>. Acesso em: 23 abril 2017.

²⁸ “A oposição binária que os WoDaaBe traçam entre eles e os Haussa marca uma clara divisão entre vida sedentária e pastoril, construindo o mundo em esferas de atividades coerentes: os WoDaaBe vivem no mato, os Haussa nas cidades ou vilas; os WoDaaBe são pastores, os Haussa cultivam; os WoDaaBe migram, os Haussa permanecem no mesmo lugar. Ser Haussa ou WoDaaBe significa então se localizar em diferentes espaços que são apropriados por humanos de diferentes modos.” LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet. Identity, Power and Development among WoDaaBe in Niger*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2011. p. 97-98. [“The binary opposition WoDaaBe generally draw between themselves and Hausa, marks a clear division of sedentary and pastoral life, constructing the world into coherent spheres of activities:WoDaaBe live in the bush, Hausa in towns or villages; WoDaaBe areherders,Hausa cultivate;WoDaaBemigrate,Hausa stay inone place. To be Hausa andWoDaaBe means thus localization within different spaces that are appropriated by humans in different ways.”]

²⁹ DUPIRE, Marguerite. *Peuls Nomades. Etude descriptive des Wodaabé du Sahel nigérien*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1962. p. V.

sedentarização, de todo modo, é sempre um estado temporário. Trata-se, afinal, de um dos grupos mais ambíguos – em termos culturais, sociais, econômicos, sexuais, etc. –, cuja aparente rigidez de seus tabus guarda uma fluidez que, ao invés de lhes dissolver, lhes permite viver juntos.

Do deserto à floresta, passando pela savana, no segundo capítulo procura-se seguir o pensamento selvagem como uma modalidade ou modulação do pensamento selvático, isto é, que não apenas pensa a floresta, mas que pensa a floresta que pensa. Nessa imersão na floresta tropical, encontram-se outros nômades: os Aché, caçadores-coletores que habitam a região da tríplice fronteira entre Paraguai, Argentina e Brasil. Conhecidos como Guayaki por seus vizinhos Guarani, os Aché costumavam nomadizar em pequenos bandos que se encontravam sazonalmente, até que foram literalmente capturados e sedentarizados pelo Estado paraguaio.

Quando Pierre Clastres chegou a Arroyo Moroti, em fevereiro de 1963, não encontrou ali senão o fim de partida de um grupo nômade.³⁰ Em suas *Crônicas*, escritas ao estilo das crônicas dos viajantes e padres dos séculos XVI e XVII, Clastres renova o estilo ao mesclar relatos empíricos com conjecturas filosóficas e ao romancear a vida desses “selvagens”, iniciando a narrativa com a descrição de um nascimento e encerrando-a com uma discussão sobre a morte em sua forma prototípica, o canibalismo. Muitas das principais ideias do filósofo-etnógrafo (dentre elas, a da “sociedade contra o Estado”) provêm de um longo trabalho de maturação a partir das experiências que teve entre os povos das florestas tropicais sul-americanas, especialmente entre os Aché e os Guarani, em companhia de sua esposa Hélène Clastres. Todavia, o casal Clastres não voltou a se encontrar com os Aché, supondo que eles haviam chegado definitivamente ao fim. Malgrado o etnocídio e seu quase extermínio, os Aché voltaram a crescer e a inventar novas “máquinas de guerra”. E não obstante sua sedentarização forçada, continuam a nomadizar, seja por meio do canto e da língua, seja por meio de caçadas esporádicas ou de incursões na cidade.

No terceiro capítulo, ao invés de uma transição pela savana, há uma sobreposição entre o deserto e a floresta na ilha. Aqui, surge outro personagem conceitual: o naufrago como nômade do mar. Num primeiro momento, ao invés de lançar mão da etnografia, recorre-se à literatura a fim de esboçar como este personagem faz aparecer uma imagem do mar e da ilha como paisagens nômades. Num segundo momento, a paisagem marinha ganha outros

³⁰ “Os nômades faziam uma parada definitiva.” CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 34, 1995. p. 49.

contornos com as cartografias de povos que poderiam ser considerados sedentários ou migrantes, mas que demonstram, através de suas cartas, um devir-nômade.

Por fim, não se pretende, aqui, formular uma “teoria geral” do nomadismo. Pois não apenas as razões e os métodos de nomadização variam de povo para povo, de lugar para lugar, como também os modos de habitar a terra, as concepções de espaço e tempo, as relações de vizinhança e alteridade com outros seres, humanos e não-humanos, animados e inanimados. Do deserto à floresta, passando pela savana, das ilhas aos arquipélagos, atravessando o mar, esta tese procura cartografar paisagens nômade.

1 O deserto e a savana

1.1 *Temuchar'a*: devir índigo

*Walking through it
Walking in the winter
The desert
Then I see it
My beloved
Dancing through fire
Tinariwen³¹*

Quando o geógrafo francês Edmond Bernus pediu ao tamacheque Kili Kili Ag Najim que representasse numa folha de papel o mapa de seu itinerário, este contestou que a superfície era muito limitada para poder desenhar um caminho até a sua mudança de direção ou confluência.³² Não que os nômades não tenham ou não saibam desenhar mapas, mas costumam traçá-los sobre a areia do deserto. Assim que, após hesitar, o tamacheque esboçou uma carta geográfica geométrica, com retas que se cruzam formando um quadrado e um semicírculo. Os caminhos são desenhados em pequeníssimos traços, pontilhismos, ziguezagues mínimos, como pegadas na areia. As coordenadas são marcadas por toponímias (montanhas, rios, plantas, que possivelmente já tenham desaparecido) ou por acontecimentos (nascimentos, mortes, pelejas, que tenham ou não ocorrido), como inscrições do tempo no espaço. As toponímias não são designações geográficas permanentes, mudam a cada época e de acordo com o grupo que as denomina, de modo que um lugar possui diferentes nomes e significados sobrepostos. Assim, cada lugar nunca é o mesmo.³³ Outros quatro tamacheques esboçaram mapas completamente distintos do mesmo percurso. São cartografias efêmeras de itinerários transitórios em uma paisagem impermanente. Com esses mapas, o geógrafo, sem dúvida, ficaria perdido.

Nesse espaço aberto, guiados mais pela audição e pelo tato que pela visão, os sentidos de orientação são dados pelo sol, pelas estrelas e pelo vento, pelas variações da temperatura e da cor do céu, bem como pelos vestígios deixados na areia por animais e outros homens. O itinerário não é pura errância, mas segue a temporalidade da paisagem. “Nas cartas estabelecidas pelos nômades, o território se organiza em torno de pontos de água e de trilhas

³¹ TINARIWEN. Toumast tincha [People have been sold out] (música). *Emmaar* [The heat on the breeze] (álbum). Anti, 2014.

³² BERNUS, Edmond. La représentation de l'espace chez les Touaregs du Sahel. MONTPELLIER. *Mappemonde*, n. 3, 1988, 6 cartes: 1-5.

³³ Cf. BERNUS. “Perception du temps et de l'espace par les Touaregs nomades sahéliens”. In: CLAVAL. *Ethnogéographie*. Paris: L'Harmattan, 1995. p. 46.

que os ligam.”³⁴ São verdadeiras cartas hidrográficas sazonais, subterrâneas, que conjugam os caminhos ao invés de dividir o espaço. No espaço nômade, o percurso define o território, e não o contrário. Cada grupo ocupa um território que se organiza a partir da tenda em direção aos poços e às pastagens, situado na encruzilhada de diferentes caminhos, construindo um ponto de articulação entre as rotas. Desse modo, as fronteiras não constituem barreiras, mas linhas de junção, tangência de territórios. Pois a relação dos grupos nômades com a terra não é de propriedade, senão de prioridade, de uso permutável. Ou seja, *não é a terra que pertence a eles, mas eles que pertencem à terra*.³⁵ Para os tamacheques, “ultrapassar a fronteira – territorial, mas igualmente social, cultural ou linguística – é percebido como uma fonte de alargamento de si e de ascensão social.”³⁶ Contrariamente, fechar-se em uma fronteira, sedentarizar-se, é uma forma de declínio, de morte, de descompasso com o universo. “Imobilizar-se, fixar-se, sedentarizar-se seria interromper a marcha do universo, escapar à ordem cósmica, se desintegrar em um horizonte desconhecido.”³⁷

No caso dos pastores nômades e comerciantes caravaneiros, suas atividades exigem um território extenso, transnacional, como o próprio deserto que se expande e se contrai, borrando as fronteiras dos Estados: espaço móvel, descontínuo, infixável. O Saara, para eles, não é um deserto (*ténéré*), mas vários desertos (*tinariwen*). “O *ténéré* representa não mais que as franjas bordando e separando os territórios habitados pelos nômades. Ele traça uma fronteira instável que os esforços constantes devem sempre afastar.”³⁸ Pois o território, alguém ou além de toda fronteira, possui um sentido tanto econômico quanto político e social: ele “representa os vínculos afetivos que unem uma comunidade a um espaço.”³⁹ O limite do espaço social, de um grupo, de uma linhagem ou de uma confederação, pode ser estabelecido

³⁴ CLAUDOT-HAWAD, Hélène. Nomadisme chez les Touaregs. *Encyclopédie Berbère*, Louvain, n. 34, notice 65, p. 5.590-5.602, 2012. Disponível em: halshs-00757429. Acesso em: 15 mar. 2017. [“Dans les cartes établies par les nomades, le territoire s’organise autour des points d’eau et des sentiers qui les relient.”]

³⁵ Este pensamento está presente em diferentes povos, como os Warlpiri, nômades sedentarizados da Austrália. Cf. GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires Totêmicos*. São Paulo: n-1 Edições, 2015. p. 51.

³⁶ CLAUDOT-HAWAD. Nomadisme chez les Touaregs. p. 5.595. [“dépasser la frontière - territoriale, mais également sociale, culturelle ou linguistique - est perçu comme une source d’élargissement de soi et d’ascension sociale.”]

³⁷ CLAUDOT-HAWAD. La conquête du “vide” ou la nécessité d’être nomade chez les Touaregs. *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 41-42, 1986. p. 411. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1986_num_41_1_2469> Acesso em: 07 jun. 2016. [“S’immobiliser, se fixer, se sédentariser, serait interrompre la marche de l’univers, échapper à l’ordre cosmique, se désintégrer dans un horizon inconnu.”]

³⁸ CLAUDOT-HAWAD. La conquête du “vide”. p. 398. [“Le *ténéré* ne représente que des franges bordant et séparant les territoires habités par les nomades. Il trace une frontière instable que des efforts constants doivent toujours repousser.”]

³⁹ BERNUS, E. “Nomades sans frontières ou territoires sans frontières”. In: BONNEMAISON, CAMBRÉZY et QUINTY-BOURGEOIS (dir.). *Les Territoires de l’identité. Le territoire, lien ou frontière ?*, t. I. Paris: l’Harmattan, 1999. p. 33.

pelo arremesso de uma lança após uma cavalgada de um dia, do nascente ao poente, e então demarcado por três pedras sobrepostas (duas pequenas e uma maior por cima) – o que uma criança, brincando, pode mudar de lugar.

Na cosmologia tamacheque, todo o mundo é visto como um espaço dinâmico, transitório, formado por elementos opostos que se articulam e se sustentam. Do micro ao macrocosmo, a organização do universo é pensada como a estrutura da tenda ou a anatomia do corpo, cujas partes interdependentes fazem o todo se movimentar. A forma circular da tenda é uma imagem do mundo: os pilares que sustentam a tenda-universo se refletem nas estrelas do teto-abóboda celeste.⁴⁰ A tenda (*éhen*) é o abrigo, o microcosmo familiar, o útero social. Nessa sociedade matrilinear, a construção da morada (mínima unidade social) é transmitida de mãe para filha, pertencendo sempre à mulher, de modo que sua autonomia seja a garantia da autonomia da linhagem. Também a endogamia é uma forma de manutenção do grupo, uma vez que a exogamia poderia comprometer os direitos de ocupação do solo.

Na cosmopolítica tamacheque, “a sociedade pode ser vista como uma superposição infinita de tendas”,⁴¹ cujo pilar central, em torno do qual os outros se assentam, é ocupado pela linhagem matrilinear. O conjunto de tendas forma o acampamento patrilocal – domínio dos homens, responsáveis pelas atividades externas, como o pastoreio e o comércio. Enquanto a tenda é a imagem do universo estável, o acampamento se caracteriza pela transitoriedade no espaço deserto. Tal arquitetura sociocosmológica, que se sustenta pela dinâmica dos opostos, é pensada a partir dos pares conceituais *ébawél* e *essuf*. O primeiro compreende interior, abrigo, refúgio, proteção; tem por referência o parentesco matrilinear, a tenda e, por extensão, o território e toda a sociedade. O segundo, contrariamente, corresponde a exterior, desabrigo, vazio, solidão.

Assim como cada ser precisa de um abrigo (*ébawél*), cada tenda procura se situar sob um teto mais amplo, pois a “edificação do abrigo exige a presença de outros pilares.”⁴² Portanto, as linhagens não podem se fechar inteiramente no sistema endogâmico, correndo o risco de se desintegrar. A exogamia, enquanto uma relação com o exterior, propicia a formação de alianças e a renovação da linhagem. Abrir-se ao exterior é uma forma de conquistá-lo, de modo a impedir que se seja dominado por ele. Nesse sentido, “o *ébawél* pode se orientar em direção ao ‘exterior’ enquanto vai procurar a todo preço evitar o inverso, isto é,

⁴⁰ CASAJUS. La tente et le campement chez les Touareg Kel Ferwan. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 32, 1981. p. 61

⁴¹ CLAUDOT-HAWAD. La conquête du “vide”. p. 399. [“la société peut être vue comme une superposition infinie de tentes”.]

⁴² HAWAD, Mahmoudan; CLAUDOT, Hélène. *Ebawel / Essuf*, les notions d' "intérieur" et d' "extérieur" dans la Société Touarègue. In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 38, 1984. p. 177.

que o ‘exterior’ se oriente em direção a ele.”⁴³ Cada deslocamento é uma conquista sobre o vazio, para impedir que ele se instale sobre o acampamento. Pois que é um vazio povoado de seres desconhecidos e em constante metamorfose, *Kel Essuf*, aqueles da solidão, que ameaçam o acampamento de abandono e os homens de loucura. Nessa paisagem insólita e instável, os redemoinhos de areia passam como caravanas dos *Kel Essuf*.

Os movimentos das tendas que se distanciam do poço para se aproximar das fronteiras do território são igualmente uma maneira de repulsar a cada nova etapa o ‘exterior’ aos confins cada vez mais distantes. Mas ao mesmo tempo, para que essa solidão não se instale na sua esteira, nos lugares abandonados, convém jamais interromper o movimento nômade. A migração é assim uma conquista perpétua contra a invasão do *essuf* que cruza cada ponto do percurso e que, a cada vez, precede e segue os viajantes, introduzindo-se em seus rastros e ocupando todos os acampamentos abandonados. Contudo, o *essuf* é parte integrante do universo e quando o acampamento se desloca, é também para lhe deixar sua ‘parte’ ou seu ‘turno’.⁴⁴

Deixar um local e se deslocar para outro permite que o *essuf* renove o espaço, apagando os vestígios da moradia temporária. Mesmo quando se volta para uma região, raramente o acampamento é montado no mesmo lugar, a menos que todos os traços tenham desaparecido. Assim, a habitação nômade pressupõe uma relação dinâmica com o espaço, constituindo um território igualmente móvel. “Esse território onde ele desloca sua tenda e seu acampamento encarna um universo móvel e livre. O território jamais é fixo e pode a todo momento ser deslocado e reconstruído.”⁴⁵

Nesse universo instável, o poço é o único ponto relativamente perene para a ancoragem dos seres. Diz um provérbio: “Mesmo se os vales transbordam de água, a estabilidade é o poço.”⁴⁶ Por maior que seja a chuva ou a seca, a fonte permanente de água em meio ao deserto permite um intercuro, uma paragem segura. O poço estabelece o ponto de convergência dos caminhos, lugar de troca e de encontro entre grupos que compartilham seu uso. “Do poço à tenda, da tenda às pastagens, essas idas-e-vindas, diárias, semanais ou anuais,

⁴³ HAWAD; CLAUDOT. *Ebawel / Essuf*. p. 175. [“l’*ébawél* peut s’orienter vers « l’extérieur » tandis qu’il cherchera à tout prix à éviter l’inverse, c’est-à-dire que l’« extérieur » s’orienter vers lui.”]

⁴⁴ CLAUDOT-HAWAD. La conquête du “vide”. p. 410. [“Les mouvances des tentes qui s’écartent du puits pour s’approcher des frontières du territoire, sont également une manière de repousser à chaque étape nouvelle l’« extérieur » dans des confins de plus en plus lointains. Mais en même temps, pour que cette solitude ne s’installe pas dans leur sillage, dans les lieux délaissés, il convient de ne jamais interrompre le mouvement nomade. La migration est ainsi conquête perpétuelle contre l’envahissement de *essuf* qui croise chaque point du parcours et qui, à la fois, précède et suit les voyageurs, se glissant dans leurs traces et occupant tous les bivouacs abandonnés. Cependant, *essuf* fait partie intégrante de l’univers et lorsque le campement se déplace, c’est aussi pour lui laisser sa «part» ou son «tour».”]

⁴⁵ BERNUS. Nomades sans frontière. p. 37. [“Ce territoire où il déplace sa tente et son campement incarne un univers mobile et libre. Le territoire n’est jamais figé et peut à tout moment être déplacé et reconstruit.”]

⁴⁶ CLAUDOT-HAWAD. La conquête du “vide”. p. 406. [“Même si les vallées regorgent d’eau, la stabilité c’est le puits (*Kud ad aghiablabaen ighazren asagawar anu*).”]

formam cada vez um ciclo”.⁴⁷ Seguindo as estações, a transumância dos pastores nômades ora dilata, ora contrai o território. Durante o longo período de seca, que se estende de nove a dez meses, os deslocamentos em busca de pastagens são mais curtos, ou seja, a área de nomadização se comprime. Inversamente, durante o verão, no breve período de chuvas, migram até os limites do Saara em busca de pastos abundantes, minerais e sal. É a época da “cura do sal” (*cure salée*), momento de fartura, de festas e de encontros, especialmente com outros nômades: os WoDaaBe.

A relação entre *ébawél* e *essuf*, interior e exterior, identidade e alteridade, não é de exclusão, e sim de oposição dinâmica, pensada como uma sucessão de círculos concêntricos. Desse modo, a identidade do indivíduo é formada pelas sucessivas camadas, da família ao conjunto social, do micro ao macrocosmo, em um processo de exteriorização de si e de interiorização do outro. Por fim, “sua identidade (*temusa*) se confunde com aquele do conjunto do corpo social (*temust*)”.⁴⁸ Ser, ou melhor, *devenir nômade* consiste num processo interminável de metamorfose, numa viagem para fora de si, numa marcha para o exterior.⁴⁹ Imobilizar-se, sedentarizar-se, fechar-se em seu ser sem devir outro, caracteriza um tipo de patologia, como uma semente que não brota ou um ovo que não choca. Em outra imagem, a relação entre interior e exterior se configura como o poço: a interioridade é um buraco na superfície. Porém, a interioridade não se confunde com a subjetividade. O sujeito é um fino fio de algodão suspenso no poço. As dobras que formam a corda dão a sua força de resistência para trazer a água à superfície. Assim, o sujeito, indo e vindo, entre interior e exterior, exercita-se numa relação vital e crescente com o mundo.

Interior e exterior, dentro e fora, não são lugares lógicos, mas formas relacionais, coordenadas cardinais de movimentos. Com isso, a ideia da sucessão de círculos concêntricos deve ser entendida como um processo contínuo em que o centro e o raio estão em constante deslocamento. Se há uma meta nesse movimento de exteriorização e interiorização – idem, se há um começo: a oposição entre eles –, essa meta é a dissolução dos contrários, como a linha

⁴⁷ CLAUDOT-HAWAD. La conquête du “vide”. p. 408. [“Du puits à la tente, de la tente aux pâturages, ces va-et-vient, journaliers, hebdomadaires ou annuels forment chaque fois un cycle.”]

⁴⁸ CLAUDOT-HAWAD. “Identité et altérité d'un point de vue touareg : Eléments pour un débat”. In: *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes. Définitions et redéfinitions de soi et des autres*. Cahiers de l'IREMAM, Edisud, 1996. p. 7-16, 1996. Disponível em: <halshs-00422989>. Acesso em: 17 mai. 2017. [“Son identité (*temusa*) se confond avec celle de l'ensemble du corps social (*temust*).”]

⁴⁹ “É para endireitar os pilares afundados dos acampamentos que os homens devem afrontar esse universo perigoso do *essuf* e viver como os seres metamorfoseados, privados da doçura do abrigo, dos humanos, do amor”. CLAUDOT-HAWAD, Hélène. Introduction à “Tourne-tête, le pays déchiqueté. Anthologie des chants et poèmes touaregs de résistance (1980-1995). Editions Amara, 1996. p. 6. [“C’est pour redresser les piliers effondrés des campements que les hommes doivent affronter cet univers dangereux de l’*essuf* et vivre comme des êtres métamorphosés, privés de la douceur de l’abri, des humanités, de l’amour.”]

flutuante do horizonte numa miragem. Ponto de convergência como o poço entre os caminhos, eixo de articulação entre os polos como a arcada da tenda, superfície de contato entre os extremos como a pele, a dinâmica dos opostos – e sua dissolução no horizonte – é um princípio eminentemente sensível, estético.

Conhecidos como “o povo azul do deserto” devido ao uso de tintura cor índigo nos tecidos e na pele, os tamacheques veem nessa cor o símbolo da nobreza, da harmonia e da beleza. A cor (*élem*, que também designa carne ou pele) de cada corpo, humano ou não-humano, é o resultado temporário de um percurso cromático gerado pela interação, combinação e sobreposição de camadas de cores. Na ontologia tamacheque, os seres vivos são constituídos de quatro elementos (corpo, alma, espírito e sopro), que correspondem aos componentes primordiais do universo (terra, água, ar e fogo), cada qual possuindo uma cor originária.⁵⁰ Segundo esse princípio de *identidade cromática*, as cores originárias são pensadas em estado virtual de indiferenciação primordial, como um “vazio fecundo”, anteriores a qualquer distinção, condição de possibilidade de toda combinação. Enquanto as cores originárias são permanentes e estáveis, as cores secundárias ou superficiais são frágeis e móveis. É do contato entre essas cores elementares que surgem o movimento, as composições e os diferentes pigmentos. Tudo provém de e tende para o índigo (*tasattaft*), cor indefinida, não-cor que contém todas as cores, “como a miragem que multiplica o horizonte”. Nesse percurso cromático, a tonalidade de um ser é o resultado temporário da combinação das cores elementares. Portanto, as cores designam tanto estados físicos quanto metafísicos em constante alteração. Tal princípio estético-cosmológico implica mais em dar cor que forma ao corpo, ou seja, mais que uma metamorfose, trata-se de uma *metacromia*. Pois a pele, como uma roupa (segunda pele), é a superfície na qual se imprime o mundo.

De origem vegetal e mineral, os materiais cosméticos, que variam entre o índigo e o ocre, têm um sentido tanto estético e profilático quanto simbólico e cosmológico: ligar o homem ao universo.⁵¹ Pois “a beleza entre os Tuaregues [Kel Tamacheque] é como a liberdade: ela se conquista. Não é uma virtude imediata e espontânea, ela resulta de uma elaboração complexa”.⁵² A beleza, em última instância, não pertence a um corpo, e sim ao

⁵⁰ Cf. CLAUDOT-HAWAD. Teint vert, âme indigo, souffle gris... Les couleurs de la personne chez les Touaregs. ALBERT, JP. et al. (éds). *Coloris Corpus*. Paris: CNRS Editions, 2008. p. 152-161. As marcas de citação neste parágrafo remetem a este texto.

⁵¹ “Em cosmética, há cosmos; e não é por acaso que a palavra ‘máscara’ pode introduzir-se no vocabulário dos institutos de beleza.” LÉVI-STRAUSS, Claude. *Des symboles et leurs doubles*. Paris: Plon, 1989. p. 179.

⁵² CLAUDOT-HAWAD. “Plus belle qu’une troupe de faons...”. *L’imaginaire de la beauté chez les Touaregs. Studi Maghrebini*, 2011. p. 60. Disponível em: <halshs-00649402>. Acesso em: 14 fev. 2017. [“la beauté chez les Touareg est comme la liberté : elle se conquiert. Ce n’est pas une vertu immédiate et spontanée, elle résulte d’une élaboration complexe.”]

entorno que ele espelha, que se espalha e que o atravessa. Embelezar-se é harmonizar-se com o universo. Nesse sentido, a estética é, ao mesmo tempo, ética e política, uma incorporação (literal e simbólica) da multiplicidade.⁵³ A cosmética é uma cosmogonia do corpo: criar em si, na superfície da pele, a beleza, a harmonia do mundo. “Eis o que gostaríamos de dizer [com Deleuze e Guattari]: um cromatismo generalizado.”⁵⁴

⁵³ Para os nômades tamacheques, a “estética remete ela mesma a uma ética da pluralidade”. CLAUDOT-HAWAD. “Plus belle qu’une troupe de faons...”. p. 61. [“Cette esthétique renvoie elle-même à une éthique de la pluralité.”]

⁵⁴ DELEUZE; GUATTARI. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995. p. 41.

1.2 *Mbodagansi*: devir zebu

*Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.*
Alberto Caeiro⁵⁵

“Isso não é uma rua na cidade, você tem que olhar para onde está indo. (...) olhar para baixo e ver mais adiante ao mesmo tempo.”⁵⁶ Disse o Bodaado⁵⁷ Akali à etnógrafa islandesa Kristín Loftsdóttir, que se perdia constantemente em meio aos arbustos da savana saheliana. Onde a etnógrafa só via areia e mato seco, o nômade percebia ao longe o caminho. Um mapa é de todo inútil para quem não sabe se orientar na paisagem. Palavras idem. Não adiantava explicar. “Palavras não são nada”, repetia Akali, para quem linguagem e ação são indissociáveis.

Para o “povo do tabu”, seu sistema de valores éticos e linguísticos se expressa no termo *mbodagansi*, cuja raiz *mboda* (tabu) está inscrita na etnonímia do sujeito Bodaado.⁵⁸ Do mesmo modo, o conceito *pulaaku* caracteriza o modo de ser Pullo, indivíduo FulBe. *Mbodagansi* significa “ser WoDaaBe”, ou “WoDaaBeidade”, a marca da identidade e da diferença em relação a outros grupos. Deve-se notar que a etnicidade é intimamente vinculada à eticidade, ou seja, ao *ethos* enquanto conjunto de hábitos e modos de habitar um lugar. Dentre os valores éticos inscritos em sua língua,⁵⁹ destacam-se como virtudes, ou melhor, virtualidades a serem atualizadas nas ações, três conceitos-diretrizes: *semtuDum* (humildade, reserva, respeito), *munyal* (paciência, constância, tolerância) e *hakkiilo* (cuidado, premeditação).⁶⁰ Esses conceitos-cardinais orientam as ações tanto em relação a outras pessoas como em relação aos animais, isto é, aos ambientes social e natural: são uma forma de ecologia.⁶¹ Com isso, percebe-se o vínculo indissociável entre *ethos* e *oikos*, o costume e a casa, a moral e a morada, o hábito e a habitação.

⁵⁵ PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 34.

⁵⁶ LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet*. p. 77. [“‘This is not a street in a town, you have to look where you are going.’ (...) to look down and see far ahead at the same time.”]

⁵⁷ Singular masculino de WoDaaBe.

⁵⁸ LOFTSDÓTTIR. *Bounded and Multiple Identities*. p. 10.

⁵⁹ Segundo Loftsdóttir, é “impossível fazer uma distinção rígida entre língua e comportamentos valorizados. Ter Fulfulde então se refere tanto a saber a língua quanto a ser capaz de agir apropriadamente, mas esse conhecimento é visto como incorporado à própria linguagem.” LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet*. p. 95. [its “impossible to make a rigid distinction between the language and valued behaviour. To have Fulfulde thus refers both to knowing the language and being able to act appropriately, but that knowledge is seen as embodied in the language itself.”]

⁶⁰ BECKWITH, Carol. Niger’s Wodaabe: “People of the Taboo”. *National Geographic*, v. 164, n. 4, October 1983. p. 488.

⁶¹ De acordo com Loftsdóttir, “seguir os tabus é um importante aspecto das ações cotidianas WoDaaBe em todas as esferas da sociedade, integradas no ser e no comportamento enquanto WoDaaBe especialmente em relação à

“*Mi hollataa e mi yiDi, mi wanaaka* (eu não mostro o que amo, eu finjo que não me importo). *Mi yiiDi kamma mi yiDaa* (o que eu amo é o mesmo para mim que o que eu desgosto).”⁶² Essa aparente ataraxia, na verdade, revela uma faculdade de afecção. Na ética WoDaaBe, não se trata de negar as sensações e os sentimentos em razão de uma imperturbabilidade ou inafetabilidade. Ao contrário, viver em um ambiente em todo momento cambiante e imprevisível requer perceber e se deixar afetar com reserva, respeito, humildade e paciência. O que tampouco é uma absoluta aceitação do acaso. Tais sentenças demonstram a estreita relação entre *semtuDum*, *munyal* e *hakkiilo*. Por exemplo: advindo uma tempestade de areia, é preciso saber prever o céu, esperar com paciência e não julgar como algo bom ou mau. Em relação a outras pessoas, alguém com *semtuDum* é reservado e respeitoso, não revelando seus sentimentos. É um saber agir oportuno, apropriado à situação. Dizem que as crianças não têm *semtuDum*, pois são sempre espontâneas. O *munyal* é uma espera paciente por algo, mesmo que possa nunca vir, sem, no entanto, se desesperar. Para isso, é preciso ter também *hakkiilo*, cuidado, premeditação, ou seja, acolher o imprevisível no pensamento.

“Por imaginar que isso poderia nunca terminar, que isso era um percurso completamente desprovido de tempo, me tornou capaz de atravessá-lo.”⁶³ Esse conjunto de valores ético-ecológicos que integram o *mbodagansi* serve de coordenada espaço-temporal, apontando para o passado, o presente e o futuro. O nomadismo é pensado como um modo de vida intemporal, como se cada presente fosse a atualização de todos os tempos em cada ser. Apesar da pecha de “raça pura” dos FulBe, de serem tidos como os únicos a se manterem nômades desde a origem, de conservarem seus tabus invioláveis, os WoDaaBe não concebem uma origem ou um fim, não possuem nem cosmogonia nem escatologia. Também não possuem um historiador ou contador de histórias, como um rapsodo. Todos são narradores e inventores da tradição.⁶⁴ Aliás, seu mito de origem é de todo modo ambíguo e varia de contador para contador. Uma das versões mais difundidas e difusas narra que duas crianças órfãs, um irmão mais velho e sua irmã caçula, saíram da água e, fazendo fogo, atraíram vacas também saídas da água.

interação com o gado e a migração com o rebanho.” LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet*. p. 94. [“following taboos is an important aspect of WoDaaBe everyday actions in all spheres of society, which integrated into being and behaving like WoDaaBe especially in relation to interaction with cattle and migration with the herd.”]

⁶² LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet*. p. 92. [“*Mi hollataa emi yiDi, miwanaaka* (I do not show what I love, I pretend that I do not care). *Mi yiiDi kammami yiDaa* (What I love is the same to me as what I dislike).”]

⁶³ LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet*. p. 96. [“By imagining that it would never end, that it was a ride completely devoid of time, made me able to get through it.”]

⁶⁴ De acordo com Loftsdóttir, “Histórias de origem são intrinsecamente contextuais [...]; as pessoas enfatizam diferentes versões de sua história de acordo com os elementos que acham significante ressaltar.” LOFTSDÓTTIR. *Bounded and Multiple Identities*. p. 8. [“Stories of origin are intrinsically contextual [...]; people emphasize different versions of their history according to what elements they find meaningful to stress.”]

Duas crianças saíram da água e fizeram uma casa de grama (*cuurel*), e se sentaram no lugar. Depois, algumas vacas saíram da água e ficaram com as crianças durante a tarde. Elas quiseram vir porque as crianças fizeram fogo para elas. As vacas vieram e ficaram à tarde até se acostumarem com as crianças. E então as crianças fizeram um *gurgiisi* (um pequeno movimento de migração). As vacas seguiram as crianças para todo lugar onde foram, porque elas tinham feito o fogo.⁶⁵

Outra versão detalha que o menino mais velho escolheu as vacas de chifres curtos e é o pai dos FulBe, enquanto a menina mais nova escolheu as vacas de chifres longos e é a mãe dos WoDaaBe.⁶⁶ Além da explícita referência à orfandade e à proveniência feminina, esse mito de origem compreende a criança e a vaca como coexistentes, sendo o fogo o elemento de união entre humanos e animais. Ademais, a água, elemento raro e efêmero no semiárido saheliano, é o leite nascedouro das criaturas, ao passo que o fogo é seu ancoradouro em constante deslocamento. Significa que a paisagem, o mundo tal qual a savana, já existia. Não há um demiurgo, assim como não há xamãs nem chefes.

Os WoDaaBe possuem uma relação vital simbiótica com os animais, especialmente com o zebu (*bororooji*). Dizem que nunca param de se amamentar, passando do leite materno ao da vaca. O leite e seus derivados são a base da alimentação, às vezes misturado com cereais para fazer um mingau. Além do leite, usam tudo da vaca: as fezes para escurecer o cabelo, a urina pra limpar o corpo, o rabo como adorno e símbolo de presente. Os animais também marcam cada etapa da vida humana, em todos os acordos sociais e nos rituais de transição (nascimento, casamento, morte), quando são dados ou sacrificados. Por exemplo, ao nascer uma criança, seu cordão umbilical (*sibiiru*) é enterrado junto à corda (*sibiiru*) que ata o bezerro;⁶⁷ um homem, ao entrar para a vida adulta quando completa quinze anos, recebe uma vaca, aprende a se pintar, a cantar e a dançar; quando há casamento, o homem deve dar três vacas para a família da esposa, que escolhe as mais belas. O rebanho é pastoreado durante o dia e, à noite, é amarrado em frente a cada tenda junto ao fogo, de modo que o animal é compreendido no espaço doméstico. O empréstimo de gado (*habbana'i*), prática fundamental

⁶⁵ LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet*. p. 62-63. ["Two children came out of the water and they made a grass house (*cuurel*), and sat down at that place. Later, some cows came out of the water, and they stayed during the evening with the children. They wanted to come because the children had made a fire for them. The cows came and stayed for the evening until they became used to the children. And then the children did a *gurgiisi* (a short migration movement). The cows followed the children to every place they went, because they had made them a fire" (7 September 1997). This origin myth sees the cows, people and fire all as elements of coexistence, fire being the tie that unites animals and people."]

⁶⁶ Cf. LASSIBILLE, Mahalia. "L'homme et la vache dans l'esthétique des Peuls Wodaabe". In: C. BAROIN et J. BOUTRAIS (dir). *L'homme et l'animal dans le Bassin du lac Tchad*. Paris: Ed° IRD, Collection Colloques et Séminaires, 1999. p. 253-254.

⁶⁷ LOFTSDÓTTIR. Birds of the Bush: Wodaabe Distinctions of Society and Nature. *Nordic Journal of African Studies*, 10(3), 2001. p. 290.

entre os grupos, é símbolo da generosidade que caracteriza a sociabilidade WoDaaBe. Se alguém perde seu rebanho, um gado é emprestado até que dê dois rebentos e retorne para o primeiro dono. Os animais são os mediadores das relações sociais.

“Minha gente é como *maccuBe* (escrava) das vacas, tudo o que você faz é para suas vacas. Se é estação seca, você quer ir pegar água para suas vacas. Suas vacas apenas esperam, observando você trabalhar. Você tem que fazer todo o trabalho.”⁶⁸ Assim, pode-se dizer que as vacas não lhe pertencem, mas eles que pertencem às vacas. Mais que uma noção de propriedade, o pertencimento é um vínculo vital, não meramente de sobrevivência, e sim existencial. A marca (*djelgul*) que imprimem nos animais não é um signo de propriedade privada, antes, de grupo, um distintivo étnico. Igualmente, os humanos possuem marcas, símbolos, que distinguem os grupos, ou seja, uma marcação corporal de fronteira mais que de identidade ou de propriedade. Mas por que preferem essas vacas que são pouco produtivas comparadas a outras raças? Simplesmente: porque elas são belas! “Só as vacas *bororooji* são belas aos nossos olhos”.⁶⁹ Também se identificam com elas por seu senso de orientação, fidelidade, orgulho e rebeldia. Cada vaca tem um nome próprio, que é o mesmo que o da mãe, como se fosse o mesmo animal a nascer novamente, desde sempre.⁷⁰

Essa afinidade intensiva com o zebu (*bororooji*), que lhes rendeu o codinome M’Bororo, demonstra que a distinção entre natureza e cultura é vacilante, em constante deslocamento e sobreposição. Do microespaço doméstico ao macroespaço da savana, o gado permeia todo o *ethos* social. O acampamento (*wure*), de domínio masculino, é a unidade sociográfica composta por uma série de unidades residenciais mínimas (*cuudi*), de domínio feminino, sendo cada casa (*suudu*) formada por uma cama (*leso*) e uma mesa (*saga*) que comporta os objetos de uso cotidiano. Um semicírculo de galhos secos delimita o espaço doméstico, de modo que o arbusto estabelece um limiar ambíguo, uma fronteira instável ou o denominador comum entre natureza e cultura. “Nós somos como pássaros no arbusto (...). Nós nunca nos estabelecemos e não deixamos nenhum traço da nossa passagem. Se estranhos chegam muito perto, nós voamos para outra árvore.”⁷¹ Cada espaço habitado faz fronteira com o inóspito. A contra-imagem do arbusto que delimita o espaço doméstico é o arbusto selvagem (*ladde hurram*) povoado por seres invisíveis ou espíritos (*ginni*, sing. *ginnol*).

⁶⁸ LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet*. p. 71. [“My people are like *maccuBe* (slaves) for the cows, all you do is for your cows. If it is the dry season, you want to go and get water for your cows. Your cows only wait, observing you working. You have to do all the work, you have to think about how to get the water” (3 October 1998).”]

⁶⁹ LASSIBILLE. *L’homme et la vache*. p. 254.

⁷⁰ Cf. LOFTSDÓTTIR. *Birds of the Bush*. p. 288, n. 14.

⁷¹ BECKWITH. *Niger’s Wodaabe*. p. 488. [“We are like birds in the bush”, one elder said. “We never settle down, and we leave no trace of our passage. If strangers come too close, we fly to another tree.”]

Semelhantes aos *Kel Essuf* dos tamacheques, seres do vazio e da solidão, os *ginni* são seres ambíguos, bons e maus, meio humanos meio animais, em constante metamorfose, habitando os espaços inabitados. Os humanos não podem vê-los, apenas seu reflexo (*busaka*) ou seu duplo (*mbelu*). Em outro mito,⁷² esses seres invisíveis pastoreiam os animais selvagens, figurando o duplo dos pastores WoDaaBe, de maneira que a própria natureza é compreendida como cultura e a cultura como um duplo da natureza. Não existem homens xamãs a intermediar os mundos visível e invisível, existem apenas médicos que conhecem as plantas para fazer remédios (*maagani*) e curar doenças, ainda que os WoDaaBe sejam conhecidos nas vilas como mágicos e curandeiros. Somente o gado pode ver aqueles espíritos, porquanto ocupa justamente o espaço limiar entre a natureza e a cultura: para os WoDaaBe, seriam as vacas xamãs? Ser *bororooji*, ou melhor: *devir zebu* é o movimento que caracteriza o pastoralismo nômade como afinidade intensiva com o animal.

“A criação de gado é como um caminho que nos faz percorrer juntos”.⁷³ O gado, como mediador e articulador social, estabelece os vínculos parentais e distribui as tarefas, distinguindo funções masculinas e femininas, atividades de crianças e de adultos. A relação de parentesco, que organiza cada unidade sociográfica (*wure*), é marcada pela presença do animal. Do empréstimo de gado (*habbana'i*) ao casamento tradicional (*koobgal*), os laços sociais são estabelecidos por intermédio do animal. Em suma: é o gado que funda a relação de parentesco. Significa que o parentesco não é um ponto de partida, mas um objetivo, algo a ser conquistado. A genealogia é sempre *a posteriori*.

Das menores ações no espaço doméstico aos maiores deslocamentos migratórios, entre as sístoles e diástoles territoriais, cada movimento, cada objeto, cada pensamento é em função do pastoreio. Os WoDaaBe não nomadizam devido a uma escassez de recursos, que, por sua vez, os levaria à procura de pastagens sempre novas, mas produzem em seus constantes deslocamentos uma superabundância de espaço. O pastoreio não é, com efeito, uma atividade passiva em relação ao meio, uma mera procura pela disponibilidade de alimento. Trata-se de produzir recursos, de criar as condições de vida em acordo constante com o meio. A ecologia pastoral dos nômades é o modo mais salutar de uso de espaços semiáridos, ou seja, uma economia da abundância num ambiente de escassez. Enquanto a riqueza dos homens se mede em cabeças de gado, a riqueza das mulheres se mede em cabaças, pintadas e ornamentadas

⁷² Cf. LABATUT, Roger. Contribution à l'étude du comportement religieux des *Wodaabe Dageeja* du Nord-Cameroun. *Journal des africanistes*, tome 48, fascicule 2, p. 63-92, 1978. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1978_num_48_2_1812>. Acesso em: 23 mar. 2017.

⁷³ LASSIBILLE. *L'homme et la vache*. p. 253. [“L'élevage est comme un chemin, qu'il nous faut parcourir ensemble.”]

segundo sua função específica, seja decorativa, utilitária ou ritualística. A relação simbiótica com o gado é tão intensa que não se sabe se são os homens que guiam o gado ou o contrário. Durante o dia, o rebanho é levado solto para pastar; à noite, a casa se desloca até ele; então, o rebanho é atado à corda junto ao fogo, onde se estabelece o espaço comum a humanos e animais (*duDal*).

Os WoDaaBe migram cada dia um pouco, seguindo o gado, que segue o pasto, que segue a chuva, formando um ciclo sazonal de transumância. Há um nome para cada movimento, de acordo com a época, o lugar, as condições ambientais e políticas. O antropólogo Derrick Stenning distingue três padrões de deslocamento: transumância, deriva migratória e migração. A transumância (*kodol*, do verbo *hoda*: retornar) compreende grandes movimentos sazonais regulares e pequenos movimentos circunstanciais irregulares com nomes próprios, incluindo esperar e postergar. A transumância forma uma órbita de deslocamento anual entre áreas de partida e de retorno, entre as estações chuvosas e secas, com pequenas transumâncias diárias que estendem a distância percorrida anualmente. Assim, a transumância não é totalmente rígida nem aleatória, pois exige uma contínua avaliação do entorno natural-cultural, crucial para a decisão do próximo passo, entre o movimento e a permanência.

A deriva migratória (*eggol*, do verbo *egga*: vagar) é um “deslocamento gradual das órbitas de transumância”.⁷⁴ Além das pequenas variações diárias no percurso, que pode ser estendido ou encurtado, a deriva migratória não é observável no período de um ano, em que mais ou menos se consolidou uma órbita de transumância. O desvio da órbita é contado no tempo dilatado de gerações, relacionado a acontecimentos que fazem alterar paulatinamente o percurso. Um período maior ou menor de chuva ou de seca, epidemias ou doenças, a proximidade de agricultores ou outros pastores, o surgimento de novos centros de comércio, diversos fatores ecopolíticos influenciam o mapa migratório.

A migração (*perol*, do verbo *fera*: voar) é a “assunção de uma nova órbita de transumância por um repentino e muitas vezes demorado movimento”.⁷⁵ Diferentemente da deriva migratória, que desloca o eixo de transumância gradativamente e só é perceptível ao longo de gerações, a migração como mudança repentina de órbita para outra área pode ocorrer como um “deslocamento forçado”, devido a uma mudança climática ou política drástica na

⁷⁴ STENNING, Derrick J. Transhumance, Migratory Drift, Migration; Patterns of Pastoral Fulani Nomadism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 87, n. 1 (Jan.-Jun., 1957). p. 57-73. [“the gradual displacement of transhumance orbit”]

⁷⁵ STENNING. Transhumance, Migratory Drift, Migration. p. 59. [“the assumption of new transhumance orbits by a sudden and often lengthy movement.”]

região de transumância, como um longo período de seca, uma epidemia que se abate sobre uma região, guerras ou demarcações de fronteiras.

Retornar, vagar, voar: as variações constantes de velocidade, as intermitências do ritmo de deslocamento, fazem do nomadismo um modo de vida em estreito vínculo com o ambiente. A savana do Sahel (que em árabe quer dizer “fronteira”) é uma zona intermediária que se estende de costa a costa do continente africano, entre o deserto do Saara ao norte e as florestas tropicais ao sul, de clima instável, imprevisível, e pastagens esparsas. No início da época seca, que se prolonga pela maior parte do ano, os WoDaaBe migram para o sul, percorrendo grandes distâncias em busca de poços e pastos. Ao longo do percurso, o grupo vai se fragmentando: uns ficam, outros seguem, uns outros mudam de rota. A dilatação do espaço e do tempo do percurso é diretamente proporcional à dispersão populacional. Após esse longo decurso em direção aos poços do sul, que compreendem a área de pertencimento (*gari*) de cada grupo woDaaBe, há uma diminuição de velocidade, um encurtamento do território e uma concentração dos movimentos ao redor dos poços.

Quando volta o período chuvoso, migram para o norte, juntando-se novamente com os outros grupos no encontro anual das linhagens (*worso* e *geerewol*). Esse ritmo de concentração e de dispersão populacional é fundamental para a existência dos grupos. Mais que a densidade, é a posição relativa dos acampamentos que muda de acordo com as estações. Nessa organização social fragmentária, cujo método de dispersão é a deriva migratória, a distância, não a proximidade, é o fator de coesão social. A ecopolítica nômade, além de garantir a autonomia de cada grupo familiar e evitar a sobrepastagem de regiões escassas, também compreende o deslocamento como uma forma de salubridade: “As pessoas nas cidades têm moscas porque estão sempre no mesmo lugar, (...) e moscas trazem doenças. Nós somos mais saudáveis porque nos movemos.”⁷⁶

Período de chuva, migração para o norte, abundância de pastos, *cure salée*: época de encontro das linhagens e de outros povos nômades no limite do deserto do Saara, quando ocorrem festas com músicas e danças ininterruptas. O local do encontro é escolhido pouco tempo antes pelo conselho de anciãos. A função do articulador de cada família (*arDo*), assim como do conselho de reunião das linhagens (*laamiibe*), ao invés de chefiar ou guiar, é mediar as relações políticas internas, entre os grupos, e externas, com outras etnias ou Estados. As pessoas não são obrigadas a seguir as orientações, mas precisam comunicar para onde vão. Assim, da menor unidade social, a casa (*suudu*), passando pelo acampamento patrilocal

⁷⁶ LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet*. p. 83. [“People in towns have flies because they always stay at the sameplace (...) and flies carry illnesses. We are more healthy because we move.”]

(*wure*) enquanto um segmento de linhagem (*worso*), ao encontro de linhagens (*geerewol*), a organização social não obedece a uma estrutura, mas às circunstâncias ecológicas.

A árvore genealógica dos WoDaaBe traçada pela etnógrafa francesa Marguerite Dupire apresenta uma “inflorescência assimétrica em corimbo composta”, como uma ramificação biunívoca irregular, característica de outros grupos nômades, contrário ao “modelo simétrico da linhagem segmentária clássica”.⁷⁷ Na verdade, trata-se de uma árvore invertida, como um baobá, pois a história é narrada a partir das ramificações presentes. Conta-se, em diferentes versões, que dois irmãos são os fundadores das linhagens principais – Ali, o mais velho, e Dege, o mais novo – que se ramificam com seus quinze filhos nas linhagens secundárias, cujas divisões e subdivisões formam os grupos e famílias. A linhagem agnática, que vincula cada sujeito e cada família a um ascendente, é menos consanguínea e mais uma aliança, cujas relações de parentesco são sempre mediadas pelo gado. Existem dois tipos de casamento entre os WoDaaBe, que provocam diferentes misturas entre as linhagens: o casamento tradicional (*koobgal*) entre primos, pré-arranjado na infância pelas famílias; e o casamento livre (*teegal*), em que homens e mulheres podem escolher e trocar de parceiros. Não obstante, a poligamia é um privilégio apenas masculino e define a extensão do agrupamento patrilocal.

Após dez meses de dispersão e de isolamento, a alegria da reunião e do reencontro.⁷⁸ Durante três dias e três noites, os grupos da mesma linhagem se reúnem no *worso* para celebrar nascimentos e casamentos, com danças, cantos, banquetes e narração de histórias. Nesses dias, os homens se pintam, cantam e dançam, preparando-se para o encontro que ocorrerá em poucas semanas com outra linhagem: o *geerewol*, conhecido como o “festival da beleza”. O *geerewol* dura sete dias e sete noites, com cantos e danças, quando são eleitos os homens mais belos, formando muitos casamentos *teegal* e alianças entre famílias. Um homem pode competir e ganhar várias vezes, desposando muitas mulheres, mas deve sair quando seu filho mais velho entrar para a competição. Nessa época, os arranjos sociais cotidianos se desfazem para darem lugar a novos: “a estrutura cotidiana é dissolvida em certa medida

⁷⁷ DUPIRE. *Peuls Nomades*. p. IX.

⁷⁸ A etnomusicóloga Lassibille observa que “o primeiro elemento da dança mencionado pelos WoDaaBe é uma emoção, a alegria, contida na palavra *fijo*, o jogo.” LASSIBILLE. *Stratégies chorégraphiques. Journal des anthropologues*, n. 112-113, 2009. p. 2. [“le premier élément de la danse mentionné par les WoDaaBe est une émotion, la joie, contenue dans le mot même *fijo*, le jeu.”]

durante o festival, as famílias não ficam mais juntas como de costume, nem as pessoas comem com seus familiares a maior parte do tempo.”⁷⁹

A cerimônia se divide em várias partes, encenando disputas e alianças entre linhagens numa performance de guerra estética. Os homens da mesma linhagem se juntam durante horas para se vestir e se maquiar, para produzir a beleza em seus corpos. Cada tecido, cada adorno, cada tintura é um signo polissêmico não representativo. Uma verdadeira bricolagem de elementos naturais-culturais que os transformam em seres extra-humanos. A maquiagem de festa comporta diferentes desenhos e cores de tonalidades ocre, relacionadas à cor da pele do gado zebu. Durante a dança ritual no encontro anual *geerewol*, cada linhagem se distingue por seu canto (*jeldugol*: cantos de marca). A marca que identifica uma linhagem e a distingue das outras, como a marca dos animais, é um traço sonoro, uma linha melódica. Ou seja, a diferença social é apresentada como diferença musical.⁸⁰ Os cantos seguem as ramificações das linhagens e cada linhagem possui um traço sonoro próprio, recolhido e recortado do material musical ancestral, compondo uma variação, um canto atual que recria o passado. Durante o *geerewol*, os cantos se dividem em três partes: *ngol manngol* (grande canto), *ngol pamarol* (pequeno canto) e *bara*. O grande canto, que ecoa o som ancestral, é “composto de fragmentos de palavras deformadas”,⁸¹ que perderam o significado, tornaram-se assignificantes. Esse canto é entoado na abertura e no final da cerimônia, marcando o início e o fim do encontro-combate entre as linhagens. Para executar esse canto, os WoDaaBe devem escutar e se aliar aos espíritos ou gênios (*ginni*), utilizando remédios (*maagani*), talismãs que guardam as virtudes das plantas e dos minerais.

A partir do grande canto, se ramificam as demais partes, como uma modulação, uma “diversificação progressiva da forma”.⁸² Enquanto o grande canto é entoado por um solista (eleito o melhor cantor do grupo), o pequeno canto ganha a forma coletiva e circular de um “coral responsivo ou antifonal”, em que cada cantor está em uma “leve heterofonia” em

⁷⁹ LOFTSDÓTTIR. *The bush is sweet*. p. 63. [“the everyday structure is dissolved to some extent during this festival, the families are not staying together as much, people do not even eat with their households most of the time.”]

⁸⁰ “Para esta sociedade nômade que não dispõe de qualquer lugar material onde possa se enraizar uma memória coletiva, o repertório de cantos de marca – pura forma sonora, uma vez que seus textos são não significantes – constituiriam finalmente a única representação memorial de sua história linhageira.” LONCKE, Sandrine. *Mémoire et transmission musicale dans une société nomade. L'exemple des Peuls WoDaaBe du Niger. Cahiers d'ethnomusicologie* [Online], n. 22, 2009. p. 207. Disponível em: <<http://ethnomusicologie.revues.org/967>>. [“Pour cette société nomade qui ne dispose d'aucun lieu matériel o puisse s'enraciner une mémoire collective, le répertoire de chants de marque – pure forme sonore, puisque ses textes sont non signifiants – constituerait finalement la seule représentation mémorielle de son histoire lignagère.”]

⁸¹ LONCKE. *Mémoire et transmission musicale dans une société nomade*. p. 208. [“composé de bribes de mots déformés, n'est pas (ou n'est plus) signifiant.”]

⁸² LONCKE. *Mémoire et transmission musicale dans une société nomade*. p. 208. [“diversification progressive de la forme.”] As demais marcas de citação neste parágrafo remetem à mesma página deste texto.

relação aos outros. Os WoDaaBe dizem que é preciso saber “cantar junto divergindo”, formando uma união profusa. Micromodulações na voz, vibrações dissonantes, que produzem uma mínima diferença melódica em relação ao cantor vizinho. O pequeno canto é executado a cada manhã, desafiando as outras linhagens para a batalha musical.

Na terceira parte, *bara*, a heterofonia é levada ao extremo: cada cantor se individualiza em seu canto. Nesse processo de segmentação sonora, de individuação performática, em que cada um faz seu percurso melódico, as palavras ganham sentido, compõem poemas de amor, momento de sedução durante a dança do *geerewol*. Os parentes da mesma linhagem se alinham e competem entre si pela sedução das mulheres de outra linhagem, que escolhem o cantor-dançarino mais belo. “Dançar com” e “dançar contra”: uma “guerra coreográfica” estética-erótica do corpo político-social.⁸³ Enquanto os homens dançam esticando o corpo para cima, revirando os olhos, tremendo os lábios, como num transe, as mulheres passam demonstrando indiferença (“eu não mostro o que amo, eu finjo que não me importo”): olham de soslaio, cobrem a boca e indicam com um pequeno gesto de mão o escolhido. Se uma mulher estiver insatisfeita em seu casamento livre (*teegal*), pode trocar de parceiro. As alianças, feitas, desfeitas e refeitas, modificam constantemente o arranjo social dos grupos. Assim, a dança põe em cena a dinâmica social, de associação e de desassociação, de afiliação e desafiação, dentro e fora dos grupos woDaaBe.⁸⁴

A concepção arborescente da história contém não apenas as linhagens ramificadas dos dois ancestrais comuns, mas também “processos de afiliação reticulares, por reincorporação, assimilação ou fusão de grupos díspares”,⁸⁵ como enxertos na árvore genealógica, segundo critérios não genealógicos, mas políticos, demográficos e geográficos. A organização social é tão fluida que talvez não seja possível falar de uma estrutura ou de um modelo genealógico arborescente, que toma a natureza como padrão metafórico, sendo melhor compreendida, segundo a etnomusicóloga Sandrine Lonke, como um “diagrama em rede”. Na música, assim como na política, não há uma centralização do saber ou do poder, que se apresentam difusos, multicéfalos. Não há mestre nem maestro a ensinar e conduzir os cantos. A transmissão da tradição oral é feita e partilhada por todos. Uma sociedade sem escrita, sem registro, sem instituição, sem Estado – ou *contra* tudo isso? Com efeito, as maquiagens são uma forma de

⁸³ LASSIBILLE. Stratégies chorégraphiques. *Journal des anthropologues*, n.112-113, 2009. p. 7.

⁸⁴ “A aparição de novas danças e a instauração de novos parceiros, mesmo efêmeros, atestam portanto as reafiliações instauradas e as redes de relações sociais e matrimoniais que as diferentes linhagens woDaaBe desejariam estabelecer ao curso de suas transumâncias e de suas migrações.” LASSIBILLE. Stratégies chorégraphiques. p. 9. [“L’apparition de nouvelles danses et l’instauration de nouveaux partenaires, même éphémères, attestent donc des réaffiliations instaurées et des réseaux de relations sociales et matrimoniales que les différents lignages woDaaBe souhaitent établir au cours de leurs transhumances et de leurs migrations.”]

⁸⁵ LONCKE. *Mémoire et transmission musicale dans une société nomade*. p. 212.

escrita corporal, assim como a transmissão musical é uma forma de manter a memória fluida, variável e viva. A ausência de constância de um modelo comum estruturante implica que as variações são seu mecanismo próprio de funcionamento e de transmissão. Assim, a unidade difusa da sociedade se sustenta enquanto dinâmica, não por seu enraizamento, mas por sua desterritorialização no espaço e no tempo.

“Nós dançamos lentamente. Nós não nos precipitamos.”⁸⁶ Tal como as linhas melódicas, o ritmo dos cantos de marca não é mensurável, pois seus valores são tanto quantitativos quanto qualitativos: longas e breves, acelerações e atrasos – um “tempo amorfo” ou “tempo liso”, por oposição a um “tempo pulsivo” ou “tempo estriado”. Uma heterofonia e uma polirritmia não em relação a um padrão fixo, mas de uma voz em relação a outra. Um movimento melódico de flutuação sonora, “como se os pontos pelos quais passam os cantores fossem no fundo menos importantes que a trajetória global que eles desenharam.”⁸⁷ Percurso sonoro, percussivo, em um espaço liso, fluido. Corpo musical dissonante, composto por uma multiplicidade e por uma heterogeneidade de vozes, em que uma voz faz a outra variar, ou melhor, uma voz varia em relação a si mesma e às outras. Esse nomadismo musical talvez seja a melhor expressão da idiorritmia que procurava Barthes.

O cantor-guerreiro deve demonstrar, além da beleza física (*boodal*), beleza interior (*togu*), isto é, charme, sedução, magnetismo. E o canto é uma forma de encanto, um meio de exteriorizar essa beleza. Todavia, para os WoDaaBe, a beleza não é algo abstrato, geral, está sempre vinculada a um ser concreto: uma bela mulher, um belo homem, uma bela vaca! A beleza (*wodde*) não é um atributo superficial ou supérfluo, mas essencial, ou melhor, existencial: “isto é belo” (*wodi*) e “isto existe” (*woodi*) são conceitos análogos.⁸⁸ Enquanto a beleza é expressão de uma existência vigorosa, a feiura, ao contrário, é o que não existe ou o que deve ser evitado, como uma doença contagiosa: “Esta vaca é feia. Ela não existe. Ela não tem existência entre as vacas. Ela não tem nada de belo e não merece seguir as vacas”, diz um Bodaado, pois “não há nada inferior à feiura”.⁸⁹ Assim, a beleza, para este povo, não é

⁸⁶ LASSIBILLE. *Stratégies chorégraphiques*. p. 7. [“Nous dansons lentement. Nous ne nous précipitons pas.”]

⁸⁷ LONCKE. *Mémoire et transmission musicale dans une société nomade*. p. 216. [“comme si les points par lesquels passent les chanteurs étaient au fond moins importants que la trajectoire globale qu’ils dessinent.”]

⁸⁸ “‘Ser’ e ‘ser belo’ se assemelham, beleza é algo existencial. *Wodi* significa belo e *woodi* significa ‘isto é’, ‘isto existe’. A negação *woodde*, é feio, ou o que deve ser evitado ou deve desaparecer. Feio é *woodaa* ou *nyiddudo* (uma pessoa ‘incomível’). O termo *nyiire* (noivo, amante, namorado ou namorada) é relativo ao termo *nyiri*, comida ou mingau de milho. Comer e fazer amor são metaforicamente estreitamente vinculados em várias sociedades humanas na terra, incluindo a sociedade WoDaaBe.” BOVIN, Mette. *Nomads who Cultivate Beauty: Wodaabe Dances and Visual Arts in Niger*. Uppsala, Sweden: Nordiska Afrikainstitutet, 2001. p. 15.

⁸⁹ LASSIBILLE. *L’homme et la vache dans l’esthétique des Peuls Wodaabe*. p. 257.

sinônimo de aparência por oposição a uma essência, mas uma intensificação da existência, por oposição a uma diminuição da potência vital.

Os WoDaaBes cultivam a beleza tanto nas festas e rituais quanto no cotidiano solitário: os homens se maquam e enfeitam os animais; as mulheres pintam e adornam suas cabaças; homens e mulheres, crianças e adultos, tatuam o rosto como marca pessoal.⁹⁰ Todos os dias, quando acordam, se olham no espelho, se pintam, se adornam e se perfumam, mesmo que não encontrem ninguém durante toda a jornada, apenas para ficar entre os gados no meio do deserto. Cada um cultiva seu corpo como sujeito-objeto artístico, desenhando escrituras corporais que são lidas como signos estéticos. Uma profusão de elementos é incorporada de outras culturas, como guarda-chuvas coloridos, tornozeleiras tamacheques, símbolos muçulmanos, objetos cujos sentidos são obliterados, desviados, tornando-os assignificantes. Não existe uma classe especializada de artistas: todos *criam*, isto é, fazem da vida uma “estética da existência”. Nessa cosmologia estética (ou simplesmente: cosmética), tudo o que existe é belo; por isso, cada sujeito deve embelezar-se para o mundo. A arte WoDaaBe, que se imprime sobre todo corpo, é intimamente vinculada ao movimento nômade, ao ziguezaguear dos caminhos, ao atravessamento das fronteiras. Assim, os corpos perdem seus contornos definidos, o mundo devém nômade: uma cabaça pode ser um homem assim como um homem pode devir vaca ou pássaro.

Talvez não haja, propriamente falando, uma sociedade WoDaaBe homogênea, apenas famílias, grupos locais, que se relacionam pela língua, pelo pastoreio, pelas alianças matrimoniais, pelos encontros de linhagens, e que se misturam constantemente com outros grupos étnicos.⁹¹ Como entender o que funda a sociabilidade quando a totalidade do *socius* é fragmentária, não contingencialmente, mas constitutivamente? Para isso, é preciso um tipo de antropologia mais atenta ao devir que ao ser social, que busca os deslimites da cultura onde se confundem e se identificam animais humanos e não-humanos; uma antropologia que compreenda como a socialidade se configura entre os diferentes grupos humanos em sua

⁹⁰ “Enquanto o papel da estética pode ser bastante limitado na sociedade ocidental, para os WoDaaBe a estética está presente o tempo todo, na vida cotidiana assim como nos rituais.” BOVIN. *Nomads who Cultivate Beauty*. p. 15.

⁹¹ “Ao contrário das descrições que apresentam os WoDaaBe como uma sociedade isolada conservando fielmente suas tradições, eles se caracterizam por uma grande mobilidade geográfica mas também social e cultural. Eles estão, por seu modo de vida, em constantes relações com os grupos em torno: enquanto nômades, dependem das produções dos sedentários”. LASSIBILLE. *Stratégies chorégraphiques*. p. 8. [“À l’opposé des descriptions qui présentent les WoDaaBe comme une société isolée conservant fidèlement ses traditions, ceux-ci se caractérisent par une grande mobilité géographique mais aussi sociale et culturelle. Ils sont, de par leur mode de vie, en constantes relations avec les groupes alentours : en tant que nomades, ils dépendent des productions des sédentaires.”]

relação com a terra e os outros seres. Ou seja, uma análise antropológica das variáveis não antropogênicas que sejam refratárias a qualquer estruturação prospectiva.

Os WoDaaBe dizem que o *mbodagansi*, a “WoDaaBeidade”, que os identifica enquanto pastores nômades do gado zebu, é um tipo de corda trançada (*gaccungol*) que serve para manter juntos os elementos, como a corda que ata os pertences da casa e as bagagens ao dorso do animal quando migram.⁹² Ou um invólucro (*hoggo*), superfície porosa, que, ao mesmo tempo, une e separa, uma rede de fios entrelaçados. Portanto, é a dinâmica entre proximidade e distância que articula a relação entre os sujeitos de um grupo. O *mboda*, o tabu, ou, melhor entendido, o *código ético-linguístico* WoDaaBe, não é uma lei decalcada de uma moralidade inscrita nos corpos, nos costumes; antes, é uma bússola de orientação, uma diretriz de deslocamento, uma carta náutica do deserto, que permite a existência dispersiva do grupo. Na medida em que o sistema de regras forma um território, os nômades se territorializam na própria desterritorialização.⁹³ Se não é possível falar de uma totalidade social WoDaaBe, se o caráter fragmentário do *socius* lhe é constitutivo, não significa que não formem uma sociedade, mas que a própria noção de sociedade deve ser repensada. Em primeiro lugar, nas sociedades nômades, a dinâmica deve prevalecer em detrimento da fixidez, característica das sociedades sedentárias. Em segundo lugar, a fragmentação, impingida pela dinâmica de deslocamento, impede a segmentação no interior do grupo, própria das sociedades fortemente hierarquizadas. Enfim, o processo de dispersão e de reunião nas intermitências da transumância, entre os períodos de seca e de chuva, que compreende a dinâmica social WoDaaBe, é o que lhes permite existir enquanto unidade heterogênea, polirítimica, heterofônica, nômade.

⁹² Cf. BONFIGLIOLI, Angelo Maliki. *DuDal: Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

⁹³ Cf. DELEUZE; GUATTARI. *Tratado de nomadologia*. p. 56.

2 A floresta

2.1 O pensamento selvático

*eles foram humanizados pela floresta,
a floresta humanizou essa gente*
Ailton Krenak⁹⁴

Pensar a floresta, para os selvagens,⁹⁵ é indissociável das múltiplas maneiras de ser, de perceber e de habitar esse espaço, coextensivo a outros seres que diferentemente o habitam, percebem e pensam. Cada qual – animal, planta, rio ou montanha – relaciona-se com o espaço e com os outros seres de modos distintos. Mais que isso: não apenas cada ser, espécie ou indivíduo, pensa à sua maneira, mas, como um todo, *a floresta pensa*. Portanto, pensar o espaço selvagem é fazer brotar no pensamento raízes e ramos, peles e pelos, pedras e musgos, em suma, toda forma de ser que compõe a floresta. *Vis-à-vis*, é fazer o pensamento brotar e se espalhar pela terra.

Isso não é uma metáfora, nem uma representação. Pois não se trata de atribuir a outros seres uma característica que seria exclusivamente humana, colocando um no lugar do outro; nem de representar, isto é, tornar presente mentalmente um objeto, abstraindo sua concretude. Tampouco se trata de uma reflexão em que se estabelece simultaneamente uma realidade (externa) e sua imagem (interna), seu duplo invertido. Nem projeção, nem espelhamento. Trata-se, sim, de compreender o humano em relação inextricável com ambiente, fazer do pensamento o vínculo – que, ao mesmo tempo, aproxima e distingue – *entre* humano e não-humano, *entre* sujeito e objeto, *entre* natureza e cultura.

Que seres não-humanos também possuam faculdade de pensar (alma, mente, vida ou espírito, pouco importa), é um postulado do que se convencionou chamar de “animismo”. Geralmente, o animismo é entendido como um sistema de crenças que atribui vida a seres inanimados. Nesse sistema, segundo Philippe Descola,⁹⁶ humanos e não-humanos são (potencialmente) “pessoas”, semelhantes internamente e dessemelhantes externamente – continuidade espiritual e descontinuidade corporal –, de modo que a diferença entre eles é de grau, não de natureza. Significa dizer que seres não-humanos se veem como humanos e os

⁹⁴ COHN, Sergio (org.). *Ailton Krenak – Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. p. 53.

⁹⁵ Selvagem: não como sinônimo de “primitivo” ou “arcaico” nem como antônimo de “civilizado” ou “adestrado”, mas no sentido *topológico* de “habitante da selva”.

⁹⁶ Cf. DESCOLA, Philippe. “Beyond Nature and Culture”. In: MARSHALL. p. J. *Proceedings of the British Academy*, vol. 139. Oxford: Oxford University Press, 2006.

humanos como não-humanos, pois possuem a mesma interioridade, mas veem mundos diferentes, pois possuem outra corporalidade.

Ainda que a dualidade corpo-alma não seja apenas característica da metafísica ocidental (cristã, moderna), mas encontrável em outros grupos humanos, não significa que essa dicotomia seja equacionada da mesma maneira, tampouco que seja um equivalente universal da humanidade. Um problema que se coloca, *a fortiori*, para o que se costuma chamar de animismo, é: como os seres humanos, cuja interioridade e corporalidade coincidem (corpo e alma humanos), podem distinguir esses dois domínios, e, a partir disso, distingui-los nos seres não-humanos como outros modos de articulação desses domínios?

“A animacidade do mundo”, escreve Tim Ingold, não é uma atribuição de vida a seres não vivos, de personalidade a coisas ou de subjetividade a objetos, mas é “ontologicamente anterior à sua diferenciação”.⁹⁷ Significa que a distinção entre humanos e não-humanos não é um pressuposto animista. Anterior à distinção, não há indistinção, mas continuidade. Em outras palavras, a demarcação entre, por um lado, a categoria “humanos” (eu), como um conjunto discreto, e, por outro, “não-humanos” (não-eu), como um contínuo indiferenciado (incluindo animais, plantas, pedras, planetas, *ad infinitum*) é por si só problemática. Contrariamente, o pensamento dito animista compreende o humano como uma categoria ou modalidade inscrita no *continuum* de seres que habitam o mundo. “Na ontologia anímica, os seres não ocupam simplesmente o mundo, eles o *habitam*”.⁹⁸ E nessa “ontologia da habitação”,⁹⁹ os seres são partes do meio e o meio é parte dos seres.¹⁰⁰ A continuidade entre os seres não implica em uma indistinção absoluta, mas em que a diferença entre eles é de grau ou de intensidade, e não de natureza ou de extensão. De acordo com Eduardo Viveiros de Castro:

*Todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica. A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie.*¹⁰¹

⁹⁷ INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 116.

⁹⁸ INGOLD. *Estar vivo*. p. 121.

⁹⁹ INGOLD. *The perception of the environment*. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London & New York: Routledge, 2000. p. 42.

¹⁰⁰ “*Habitamos o nosso meio ambiente: somos parte dele; e através desta prática de habitação ele também se torna parte de nós.*” INGOLD. *Estar vivo*. p. 153.

¹⁰¹ VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*. p. 46.

Todo ente é “potencialmente”, “virtualmente” pessoa, e não “substancialmente”. Significa que a “personitude” ou “perspectividade” é uma posição dada em uma relação.

Assim, na relação entre humanos e não-humanos, as partes não são anteriores à sua conexão; ao invés, a relação é que estabelece as partes como partes da relação. “As coisas *são* suas relações.”¹⁰² Tampouco o espaço em que se dá essa relação é vazio, homogêneo, mero suporte a ser ocupado, superfície inerte *sobre* a qual se depositam as coisas; o espaço é *onde* se dá a relação, o *lôcus em que* ela ocorre, ou seja, é sua *condição de possibilidade* e, ao mesmo tempo, seu *efeito*. Significa dizer que nem os seres nem o espaço relacional subsistem independentemente, mas se constituem mutuamente num ato contínuo de criação recíproca.¹⁰³ Se as relações são entendidas como linhas, ou melhor, se os seres são entendidos como linhas de conexão ao invés de pontos que se conectam, então o espaço é um emaranhado de linhas, um entrecruzamento de caminhos, uma malha de fluxos. Nesse mundo aberto não existem partes isoladas enquanto substâncias discretas que se conectam entre si, mas um *continuum* de forças que se atravessam num espaço relacional. Habitar é estar imerso no meio e se misturar a ele.¹⁰⁴

A floresta é um emaranhado de linhas em que tudo se mistura, tudo está em tudo. Porém, esse holismo não é um monismo, uma vez que a mistura pressupõe heterogeneidade. Não se pode dividir a floresta em partes – árvores, rios, montanhas – pois as partes não subsistem independentemente. Nem por isso a floresta é um todo fechado, como um superorganismo vivo, pois os seres não-vivos *lhe* são constitutivos. Uma montanha, por exemplo, não é um objeto inerte, algo que possa ser destacado da superfície, que ocupe um ponto no espaço vazio; antes, é uma *dobra* da superfície que se reconfigura em incessantes processos de formação e deformação, sedimentação e erosão, matéria mineral e vegetal, transformada pela ação da chuva e do vento. As montanhas, para os Yanomami da selva amazônica, são a casa dos “espíritos” *xapiri*.¹⁰⁵ Assim, a floresta não é apenas um meio *no qual* se vive, mas *através do qual* se vive. Há uma permeabilidade dos seres. Espaço fluido de

¹⁰² INGOLD. *Estar vivo*. p. 119. Ou: “Não há pontos de vista sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista”, diz Viveiros de Castro, comentando Deleuze comentado Leibniz. VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*. p. 92, n. 18.

¹⁰³ “É preciso, pois, generalizar essa constatação e concluir que *a existência de todo ser vivo é necessariamente um ato cosmogônico*, e que um mundo é sempre simultaneamente uma condição de possibilidade e um produto da vida que ele aloja.” COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. p. 42.

¹⁰⁴ “O mundo da imersão é uma extensão infinita de matéria fluida em graus de velocidade e de lentidão variáveis, mas também, e sobretudo, de resistência ou de permeabilidade. Pois, no movimento, tudo visa a penetrar o mundo e a ser penetrado por ele.” COCCIA. *A vida das plantas*. p. 36.

¹⁰⁵ Cf. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

linhas de vida e não-vida que se atravessam, a floresta é a habitação desses seres que se podem chamar propriamente *selvagens*.

Ao dizer, inicialmente, que pensar a floresta é indissociável das múltiplas maneiras de ser, de perceber e de habitar esse espaço, não se pretendia, com isso, simplesmente estabelecer uma analogia entre o pensamento dos humanos com o dos outros seres, animados ou inanimados (como se costuma caracterizar o animismo). Mais que isso, intenta-se mostrar que o pensamento humano é apenas um dos modos do pensamento *da* floresta. Significa dizer que, por si mesma, *a floresta é um sistema de pensamento*. A partir disso, podem-se diferenciar duas imagens: o pensamento selvagem e o pensamento selvático. O primeiro compreende as categorias do pensamento humano,¹⁰⁶ enquanto o segundo corresponde às outras formas de pensar que compõem a floresta, do mais ínfimo inseto à selva como um todo aberto, em constante transformação.

As “florestas pensantes”, que Eduardo Kohn encontra entre os Runa da Amazônia equatoriana, parecem ser fruto do pensamento selvagem, quando, em verdade, é o pensamento selvagem que é fruto do “pensamento silvestre” (*sylvan thinking*).¹⁰⁷ Desde sua imersão na selva, o etnógrafo se propõe a repensar o pensamento a partir de uma “antropologia além do humano”,¹⁰⁸ em que a faculdade de pensar não é exclusivamente humana. Isso faz com que o “objeto” da antropologia – “o homem” – seja deslocado de seu centro e passe a ser compreendido nas redes de relações que se estabelece entre ele e os demais seres no espaço que coabitam. Nesse sentido, a etnologia seria inseparável da etologia, assim como a antropologia seria impensável sem a botânica.

Dizer que seres não-humanos são capazes de pensamento parece um absurdo ou um contrassenso. “Sem percebê-lo”, afirma Kohn, “nós atribuímos a não-humanos propriedades que nos são próprias, e então, junto a isso, narcisicamente lhes pedimos para nos prover com reflexões corretivas de nós mesmos.”¹⁰⁹ Ou seja, atribuir a outros seres uma característica “exclusivamente humana” não passaria de um narcisismo especista: o homem como medida de todas as coisas. O narcisismo é a forma autocomplacente do solipsismo, assim como o

¹⁰⁶ “A profunda ideia lévi-straussiana de um *pensamento selvagem* deveria ser tomada como projetando uma outra *imagem do pensamento*, muito mais que uma outra *imagem do selvagem*.” VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*, pp.74-5.

¹⁰⁷ KOHN, Eduardo. “Ecopolitics.” Theorizing the Contemporary, *Cultural Anthropology* website, January 21, 2016. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/796-ecopolitics>>. Acesso em: 11 nov. 2017.

¹⁰⁸ KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013. p.7 [“anthropology beyond the human”].

¹⁰⁹ KOHN. *How forests think*. p. 21. [“Without realizing it we attribute to nonhumans properties that are our own, and then, to compound this, we narcissistically ask them to provide us with corrective reflections of ourselves.”]

etnocentrismo é a forma moralmente adjudicante de um “nós” superior a outro “nós”. E para sair desse círculo vicioso, é preciso reconhecer a alteridade como autossubsistente e a identidade como intrinsecamente relacionada ao que ela *não é*. Assim, a premissa do pensamento extra-humano serve, ao mesmo tempo, de antídoto ou de veneno para o pensamento “humano, demasiado humano”: na medida em que reconhece essa faculdade em outros seres, amplifica o próprio pensamento, desdobra-o em novas categorias, em suma, faz o pensamento *devir outro*.

Não obstante, o pressuposto do pensamento extra-humano se justifica não apenas em vista das consequências e dos efeitos que provoca no pensamento estritamente humano, pois se sustenta por si mesmo. Sua justificação diante do antropocentrismo intelectual também não se dá pelos mesmos modelos e métodos de verificação e sustentação teórica. Antes, o postulado de que “tudo pensa” se sustém enquanto pragmático, isto é, na medida em que é praticado. Não no sentido de sua eficiência, mas de sua efetividade; não em vista dos fins, mas dos meios em que o pensamento opera; em suma, não pelo resultado, mas pelo funcionamento. Em outras palavras, a ideia de que “tudo pensa” impede qualquer distinção entre sujeito e objeto do pensamento, entre ser pensante e ser pensado – distinção esta feita sempre *a posteriori* –, na medida em que ambos são contínuos *a priori*. Então, a pergunta não deve ser “o que pensa?”, mas “como se pensa?”.

O pensamento humano seria apenas um *modo* de pensar dentre os múltiplos possíveis. No entanto, em seu narcisismo especista, o pensamento humano torna-se antropocêntrico (só os humanos pensam e são capazes de julgar quem mais pode pensar), e antropomórfico (se algo mais pensa, deve ter a forma das faculdades humanas). Se a tarefa da antropologia, como propõe Eduardo Viveiros de Castro, é a “descolonização permanente do pensamento”,¹¹⁰ pode-se propor como tarefa filosófica a *desantropomorfização permanente do pensamento*. Pensar a floresta não é uma atividade ociosa a que se dediquem selvagens ou antropólogos, e sim uma imersão no pensamento selvático. “É porque o pensamento se estende além do humano que nós podemos pensar além do humano.”¹¹¹

Retornando, a pergunta soa inquietante: “como devemos pensar com as florestas? Como devemos admitir os pensamentos no e do mundo não-humano para liberar nosso pensamento? Florestas são boas para pensar porque elas mesmas pensam. Florestas

¹¹⁰ VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*. p. 20.

¹¹¹ KOHN. *How forests think*. p. 22. [“It is because thought extends beyond the human that we can think beyond the human.”] Pandian acrescenta que a questão não é de apenas “como a antropologia vai além do humano, mas também o problema maior de como a humanidade vai além de si mesma”. PANDIAN, Anand. Thinking like a mountain. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014. p. 251. [“how anthropology moves beyond the human, but also the larger problem of how humanity moves beyond the same”]

pensam.”¹¹² Partindo desse pressuposto, as questões podem ser subdivididas em duas: *como* as florestas pensam? Como pensar *com* as florestas? A primeira quer saber de que *modo* o pensamento selvático opera. A segunda inclui outro elemento: como os humanos podem pensar *junto* com as florestas, ou seja, como o pensamento selvagem se vincula ao pensamento selvático.

Que as plantas sejam sencientes, isto é, capazes de sentir, perceber as mudanças do meio, parece um tanto óbvio; que sejam capazes de responder, reagir a essas mudanças, não parece difícil de concordar; mas que sejam capazes de *pensar* parece uma extrapolação. Se o animismo atribui subjetividade a objetos, todo *evento* é entendido como uma *ação* intencionalmente realizada por um agente. Nesse sentido, conhecer não é objetivar ou objetificar, antes, é subjetivar ou personificar, isto é, entender o outro como sujeito cognoscente e pensante.¹¹³ Pensar a planta significa pensar o pensamento da planta, e pensar é uma forma de penetrar o mundo.

Não se pode separar – *nem fisicamente nem metafisicamente* – a planta do mundo que a acolhe. Ela é a forma mais intensa, mais radical, mais paradigmática do estar-no-mundo. Interrogar as plantas é compreender o que significa estar-no-mundo. A planta encarna o laço mais íntimo e mais elementar que a vida pode estabelecer com o mundo. O inverso também é verdadeiro: ela é o observatório mais puro para contemplar o mundo em sua totalidade. Sob o sol ou sob as nuvens, misturando-se à água e ao vento, sua vida é uma interminável contemplação cósmica, sem dissociar os objetos e as substâncias, ou, dito de outra forma, aceitando todas as nuances, até se fundir com o mundo, até coincidir com sua substância.¹¹⁴

As plantas criam o espaço como um ecossistema, isto é, como uma trama de relações entre seres vivos e não-vivos. Nas “relações biossociais da floresta”,¹¹⁵ as espécies não apenas não vivem isoladas, como interagem entre si, formando uma rede de transmissão e processamento de dados biossintéticos. Atestam-na os etnobotânicos Herrera e Palsson: “Estudos das plantas e dos perfis químicos de seus sinais sugerem que as plantas estão continuamente coevoluindo com e continuamente mudando nas relações ambientais.”¹¹⁶ Se um lobo é uma matilha, como dizem Deleuze e Guattari,¹¹⁷ uma árvore é uma floresta inteira.

¹¹² KOHN, Eduardo. *How forests think*. p. 21. [“how should we think with forests? How should we allow the thoughts in and of the nonhuman world to liberate our thinking? Forests are good to think because they themselves think. Forests think.”]

¹¹³ Cf. VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*, pp.51-2.

¹¹⁴ COCCIA. *A vida das plantas*. p. 13.

¹¹⁵ HERRERA, César Enrique Giraldo; PALSSON, Gisli. The forest and the trees. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 2, 2014. p. 240.

¹¹⁶ HERRERA; PALSSON. The forest and the trees. p. 240.

¹¹⁷ DELEUZE; GUATTARI. 1914 – Um só ou vários lobos? *Mil platôs*, vol.1.

“Cada ser vivo não é uma coisa singular, mas uma pluralidade”,¹¹⁸ observa Goethe. Nessa floresta plural, cada parte replica outra, partes de partes mais que partes de um todo, fragmentos de fragmentos a se compor e decompor infinitamente, de maneira que a totalidade não forma uma unidade, e sim um processo em contínua transformação. Pedra, fragmento de rocha, fragmento de montanha, fragmento de cordilheira, fragmentos que não remontam a uma unidade originária perdida, mas que continuam a se espalhar e se misturar a outros fragmentos. Nesse trabalho infinito de composição e decomposição, sedimentação e erosão, a pedra pensa. Como aprender com a pedra seu pensamento metamórfico?

Uma educação pela pedra: por lições;
para aprender da pedra, frequentá-la;
captar sua voz inenfática, impessoal
(pela de dicção ela começa as aulas).¹¹⁹

Mas suas ideias minerais seriam traduzíveis em palavras? “Podes me reconhecer, nunca me conhecer”,¹²⁰ diz a pedra. Conhecer a pedra, em sentido próprio, exigiria descobrir o modo como ela conhece (a si mesma e ao mundo), sua percepção e apercepção. O reconhecimento é um conhecimento de segundo grau, que pressupõe uma exterioridade, um segundo sujeito numa relação intersubjetiva.

Mesmo que aparentemente imóvel, fixada à terra pela raiz, uma planta, por intermédio da dinâmica da flor, esforça-se por ampliar seu espaço, se disseminar por toda parte, atraindo outros reinos, utilizando todos os meios com o fim de criar seu próprio mundo.¹²¹ Contudo, ao contrário de serem inertes, as plantas também nomadizam.¹²² Pensar uma árvore, ou melhor, pensar *como* uma árvore, exigiria uma metamorfose: seria preciso “entrar em estado de árvore”,¹²³ como diz o poeta Manoel de Barros. Esse *devir-vegetal* não é uma passagem de um estado a outro, uma transubstanciação do humano em planta, nem uma humanização da

¹¹⁸ GOETHE, Johann Wolfgang von. *A metamorfose das plantas*. Tradução, introdução, notas e apêndices de Maria Filomena Molder. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993. p. 69.

¹¹⁹ MELO NETO, João Cabral de. *A educação pela pedra e outros poemas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. p. 207.

¹²⁰ “Bato à porta da pedra. / – Sou eu, me deixa entrar. // – Não tenho porta – diz a pedra.” SZYMBORSKA, Wislawa. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp.34-35.

¹²¹ Uma planta, para Maeterlinck, “tende toda inteira para um mesmo fim: escapar por cima à fatalidade de baixo; eludir, quebrantar a pesada e sombria lei, libertar-se, romper a estreita esfera, inventar ou invocar asas, evadir-se o mais longe possível, vencer o espaço em que o destino a encerra, acercar-se a outro reino, penetrar em um mundo movente e animado.” MAETERLINCK, Maurice. *La inteligencia de las flores*. Colombia: Taller de edición - Rocca, 2014. p. 23.

¹²² Cf. Considerações finais.

¹²³ BARROS, Manoel de. *O livro das ignoranças*. São Paulo: Editora Record, 1993. p. 17. “Para entrar em estado de árvore é preciso partir de / um torpor animal de lagarto às três horas da tarde, / no mês de agosto. / Em dois anos a inércia e o mato vão crescer em / nossa boca. / Sofreremos alguma decomposição lírica até o mato sair na voz. // Hoje eu desenho o cheiro das árvores.”

planta, pois é da ordem da *intensidade*, não da extensão: uma metamorfose ou mudança de perspectiva.¹²⁴ Trata-se de descobrir a árvore-em-potência no humano e o humano-em-potência na árvore, assim como o não-humano no humano.

A *desantropomorfização do pensamento* induz a uma metamorfose do próprio pensamento. Tal metamorfologia, atenta mais aos instantes de transição que aos momentos de estabilização, compreende a mudança de forma como uma *intensificação* – ao invés de uma *extensificação* – das potencialidades contidas em toda mistura. Não apenas cada ser se transforma como também dá a si sua própria forma: “automorfose”.¹²⁵ Nesse processo de automorfose e metamorfose contínua, a *anamorfose das plantas* implica seu desdobramento infinito em formas não-vegetais. No pensamento vegetal, a “inteligência, graças às raízes, existe sob uma forma mineral.”¹²⁶ Assim como a planta “traduz”, isto é, transpassa de um código a outro, a luz em clorofila pela fotossíntese, é traduzida em húmus pelos fungos, que, por sua vez, serão traduzidos em alimento para um animal, que será traduzido, traduzido, traduzido, *ad infinitum*.

O problema da tradução, portanto, não se restringe à tradutibilidade das línguas humanas entre si; é um problema transespecífico e, em última instância, estético: diz respeito às passagens (possíveis) entre as linguagens extra-humanas e muito mais às conversões de imagens em sons, de sons em palavras, de palavras em gestos, etc. A tradutibilidade, portanto, pressupõe uma “correspondência” entre os dois extremos do duto. Enquanto a tradução transespecífica é tarefa própria desempenhada por xamãs, sejam eles humanos ou não-

¹²⁴ Segundo Descola, a “metamorfose não é um desvelamento da humanidade de pessoas animais, ou um meio de dissimular a humanidade de pessoas humanas; é o estágio culminante de uma relação em que qualquer um, ao modificar a posição de observação à qual foi confinado por sua fisicalidade original, esforça-se para coincidir com o ponto de vista de acordo com o qual presume que o outro termo da relação apreende a si mesmo.” DESCOLA. *Beyond nature and culture*. p. 143. [“metamorphosis is not an unveiling of the humanity of animal persons, or a way to disguise the humanity of human persons; it is the culminating stage of a relation where everyone, by modifying the position of observation to which he has been confined by his original physicality, strives to coincide with the point of view according to which he presumes that the other term of the relation apprehends himself”]

¹²⁵ “A morfologia repousa sobre a convicção de que tudo o que é tem também de significar a si próprio. [...] O inorgânico, o vegetativo, o animal, o humano, tudo se significa a si próprio e aparece como o que é ao nosso sentido externo e ao nosso sentido interno. A forma é algo em movimento, algo que advém, algo que está em transição. A doutrina da forma é a doutrina da transformação. A doutrina da metamorfose é a chave de todos os sinais da natureza.” GOETHE. *A metamorfose das plantas*. p. 27.

¹²⁶ COCCIA. *A vida das plantas*. p. 80. Mesmo um moralista como Maeterlinck, reconhece que “cada flor tem sua ideia, seu sistema, sua experiência adquirida”, mas humaniza a inteligência das plantas ao supor que “as ideias acodem às flores da mesma maneira que nos ocorrem.” Por fim, admite que, “a respeito das razões da planta, ignoramos tudo.” MAETERLINCK. *La inteligencia de las flores*. p. 62, 77, 86-87.

humanos, a tradução estética é realizada constantemente pelos coletivos humanos e não-humanos.¹²⁷

Pensar uma árvore é acompanhar suas raízes afundando no chão enquanto suas folhas viram em direção ao sol, quando o pensamento é capaz de se enraizar e de, enfim, germinar.¹²⁸ Pois pensar não é uma atividade puramente espiritual ou cerebral, apartada do corpo; ao invés, é algo de corpóreo. Cada corpo pensa à sua maneira bem como cada pensamento tem um corpo próprio. O corpo entendido não como um organismo fechado, matéria enformada, mas como superfície porosa que perpassa e é perpassada por tudo que encontra. Nessa interpenetração com o mundo, o pensamento se mistura sem se fundir com as coisas. Como a flor, a razão precisa do que lhe é estranho para engendrar algo novo. “Pensar a razão como flor – ou, inversamente, pensar a flor como forma paradigmática de existência da razão – leva a conceber esta como a faculdade cósmica da variação das formas.”¹²⁹ Mais que uma taxonomia dos tipos de vida e não-vida existentes, trata-se de uma epistemologia ampliada, que pressupõe que todo ser (vivo ou não-vivo) é capaz de percepção e apercepção, ou melhor, de um *pensamento metamórfico*.

Afinal, trata-se de reivindicar ou “reativar o animismo”.¹³⁰ Não obstante, tamanho esforço de aproximação acaba por ampliar a dupla distância inicial: em relação ao pensamento selvagem e em relação ao pensamento selvático. “Pois não podemos pensar *como* os índios; podemos, no máximo, pensar *com* eles.”¹³¹ Pensar *com* os selvagens que pensam *com* a floresta que pensa. A tarefa de *pensar com* exige uma composição ou uma passagem entre domínios heterogêneos. Por assim dizer, requer uma capacidade radicular de penetrar no solo a fim de encontrar os rios subterrâneos que atravessam os territórios. Pensar com a floresta é enredar-se nesse emaranhado de linhas que se cruzam. Por mais densa que seja a vegetação, a floresta não é um espaço fechado. E por mais difícil que seja abrir caminho no meio da mata,

¹²⁷ Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. Xamanismo e tradução. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 102-115. Especialmente ilustrativa é “a tradução sonora de desenhos” (p. 111) dos grafismos em cantos xamânicos entre os Shipibo-Conibo.

¹²⁸ “A razão é uma semente, pois, diferentemente do que a modernidade se obstinou em pensar, não é o espaço da contemplação estéril, não é o espaço da existência intencional das formas, mas a força que faz existir uma imagem como destino específico de tal ou qual indivíduo ou objeto. A razão é o que permite a uma imagem ser um destino, espaço de vida total, horizonte espacial e temporal.” COCCIA. *A vida das plantas*. p. 21.

¹²⁹ COCCIA. *A vida das plantas*. p. 105.

¹³⁰ “Reativar o animismo não significa, então, que tenhamos sido animistas. Ninguém jamais foi animista, porque nunca se é animista ‘no geral’, apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar.” STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. Trad. Jamille Pinheiro Dias. *Caderno de leituras*, n.62, Belo Horizonte, maio de 2017. p. 15. Disponível em: <<https://chaodafeira.com/catalogo/caderno-n-62-reativar-o-animismo/>>. Acesso em: 07 fev. 2020.

¹³¹ VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*. p. 231.

a floresta, tal qual o deserto e a savana, é um espaço aberto e infinito onde toda entrada só se dá por imersão.

“Eis a floresta. Sombra e silêncio.”¹³²

¹³² TURGUÊNIEV, Ivan. *Memórias de um caçador*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 463.

2.2 *Kware*: devir tamanduá

Uma das principais vantagens da caça, meus amados leitores, consiste em que ela obriga a mudar o tempo todo de um lugar para outro
Ivan Turguêniev¹³³

Entre lianas e palmeiras, cada passo abre caminho, que volta a se fechar. A caminhada deve ser discreta, os passos silenciosos e os rastros apagados. Pausa. É preciso construir um abrigo. Com folhas entretecidas e amarradas com ramas de cipó, ergue-se uma cobertura sobre a fogueira para que a chuva não apague o fogo nem a coluna de fumaça suba indicando o local. Anoitece. Cada qual toma seu lugar na distribuição do espaço do sono: primeiro as crianças, depois as mulheres, então os homens, com as costas e as plantas dos pés voltadas para o centro, fechando o círculo ao redor do fogo. Antes do amanhecer, o acampamento deve ser desfeito e os restos queimados. É preciso partir novamente, não permanecer mais que um ou dois dias. Todo espaço é transitório.

O grupo segue em fila mata adentro, um pisando sobre as pegadas do primeiro, de modo que pareçam marcas de um único indivíduo. O último volta, repisando os passos em sentido contrário, para desfazer o contorno dos dedos e confundir a direção. Com os pés voltados para dentro, parecem mudar de rumo a cada instante. Às vezes preferem caminhar pelas orlas dos riachos, onde os rastros se apagam sozinhos, evitando os grandes rios, que constituem fronteiras para a passagem. Esse método de deambulação compreende um “sistema de signos que serve ao mesmo tempo para caçar e não ser caçado”.¹³⁴

Assim, um bando de quinze ou vinte pessoas (*Aché*)¹³⁵ se desloca pelo seu território. É inverno no hemisfério sul. Os ventos polares se aproximam e cobrem a paisagem com uma fina camada de gelo. A caça se torna escassa e a liana *kymata*, queimada pelo frio, cobre-se de um vermelho floral intenso. Ouve-se o canto do pássaro *jeivi*, sinal de abundância do mel da abelha *myrynga*. É hora de voltar a encontrar os demais companheiros. “Quando o pássaro

¹³³ TURGUÊNIEV, Ivan. *Memórias de um caçador*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 225.

¹³⁴ MELIÁ, Bartolomeu; et al. *La agonía de los Aché-Guayakí*: historia y cantos. Asunción: CEADUC, 1973. p. 68.

¹³⁵ Aché é a autodenominação de um grupo de caçadores-coletores nômades da floresta tropical na região do Rio Paraná, tríplice fronteira entre Paraguai, Argentina e Brasil. Aché significa “pessoa” ou “gente” ou “a gente”, forma de autodesignação comum a outras sociedades indígenas. Também conhecidos como Guayakí, expressão pejorativa empregada pelos povos de língua guarani, que significa “ratos da floresta” ou “certa espécie de abelhas especialmente agressivas”. MELIÁ. *La agonía de los Aché-Guayakí*. p. 9. Segundo Viveiros de Castro, “as auto-referências de tipo ‘gente’ significam ‘pessoa’, não ‘membro da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios.” Ademais, “sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo.” VIVEIROS DE CASTRO. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996. p.125-126.

jeivi aparece, há mel de abelha *myrynga*. Quando há mel de abelha *myrynga*, então a gente se aproxima do acampamento dos *cheygi*.”¹³⁶ Tal encadeamento de acontecimentos não é meramente lógico ou cronológico, mas evidencia uma profunda relação entre fatores sociais e ambientais.

A transição do inverno para a primavera marca o momento da reunião dos bandos, que vivem isolados durante a maior parte do ano. Há uma “variação sazonal da sociedade”¹³⁷ aché, uma espécie de termodinâmica socioambiental: máxima dispersão no calor, mínima no frio. Nessas sístoles e diástoles sociais, o território acompanha o movimento, ora se expandindo, ora se contraindo. Assim, para os seres da floresta, perceber o espaço e o tempo, concretamente enquanto geografia e clima, ao contrário de um distanciamento reflexivo, significa se misturar ao meio: “o movimento da vida social é ele mesmo um movimento *em* (não *sobre*) uma paisagem”, pois “a paisagem não é um pano de fundo externo ou plataforma para a vida”,¹³⁸ mas o espaço imersivo em que ela se constitui.

Primavera: tempo do mel, tempo das primícias.¹³⁹ O encontro dos bandos é marcado por jogos e brincadeiras, cantos e danças, cócegas e gargalhadas, sedução e alianças: “é o festival do corpo”.¹⁴⁰ Os jovens escondem uma fruta *proaã* sob as axilas enquanto as moças tentam arrancá-la fazendo cócegas, que eles devem resistir bravamente. Esse jogo é chamado *tõ kybairu*, que corresponde à cabeça e ao mel da abelha *myrynga*.¹⁴¹ Como se assim recriassem o encontro da abelha com a flor, como se com isso insinuassem que a abelha faça cócegas na flor, a socialidade se engendra como natureza-cultura, em seu vínculo indissociável: uma espécie de apicultura. Semelhantes às abelhas, os Aché, uma verdadeira

¹³⁶ CLASTRES. *Ethnologie des Indiens Guayaki*. La vie sociale de la tribu. *L'Homme*, tome 7, n. 4, 1967. p. 7 [“Quand l'oiseau *jeivi* apparaît, il y a du miel de l'abeille *myrynga*. Quand il y a du miel de l'abeille *myrynga*, alors on s'approche du campement des *cheygi*.”] *Cheygi* designa os companheiros dos bandos mais próximos. Os mais distantes, que formam o conjunto da sociedade aché, são denominados *irögi*, “companheiro”, ou “o que acompanha”. Por sua vez, *irögi* é correlato a *mirö*, que significa tanto “dois” quanto “juntar”, “mesclar”. Cf. CADOGAN, Léon. Algunos textos Guayakí del Yñaró. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 54 n°1, 1965. p. 95.

¹³⁷ CLASTRES. *Ethnologie des Indiens Guayaki*. p. 12. [“variation saisonnière de la société”]

¹³⁸ INGOLD. *The Perception of the Environment*. p. 54.

¹³⁹ “O mel é a metáfora de todos os frutos dispensados pela floresta, e a festa do mel poderia assim tomar a dimensão de uma verdadeira cerimônia das primícias.” CLASTRES. *Ethnologie des Indiens Guayaki*. p. 22. [“Le miel est la métaphore de tous les fruits dispensés par la forêt, et la fête du miel pourrait ainsi prendre la dimension d'une véritable cérémonie des prémices.”]

¹⁴⁰ CLASTRES. *Crônica dos índios Guayaki*: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34, 1995. p. 174.

¹⁴¹ Formado por *tõ* (cabeça) e *kybairu* (mel da abelha *myrynga*). *Kybai* também significa cócegas. Cf. CLASTRES. *Ethnologie des Indiens Guayaki*. p. 10-12. “A festa do amor se dissimula assim sob a louca alegria do jogo da amizade.” [“La fête de l'amour se dissimule ainsi sous la folle gaieté du jeu de l'amitié.”]

“civilização do mel”.¹⁴² Desse modo, o encontro entre os companheiros reencena “a mesma unidade que *as células que compõem na colmeia, em um todo ligado, os favos carregados de mel*. A colmeia: uma metáfora da sociedade.”¹⁴³ Mais que uma metáfora, uma metamorfose. Pois na cosmologia Aché, como em tantas outras ameríndias, o humano não se distingue *substancialmente* do animal (ou a cultura da natureza), mas *relacionalmente*.

A coleta do mel, que poderia demarcar uma atividade propriamente feminina, é uma tarefa que compete aos homens. Tão arriscada e minuciosa quanto a caça, pode acarretar em quedas e escoriações profundas. Não que as atividades mais perigosas sejam tributárias de um caráter viril. A atribuição das tarefas na sociedade aché não compreende uma “divisão sexual do trabalho”, mas uma “divisão laboral dos sexos”. As insígnias masculina/feminina repousam sobre a tarefa que cada qual desempenha, e não o contrário. Ou seja, os gêneros não estão marcados nos corpos, tampouco nos nomes, mas na confecção dos instrumentos correspondentes: o arco e o cesto. E é para estes que é preciso atentar quando se quer compreender a distribuição e o significado das tarefas cotidianas.

De um modo geral, os utensílios e instrumentos são sexualmente neutros, se se pode dizer: o homem e a mulher podem utilizá-los indiferentemente; só o arco e o cesto escapam a essa neutralidade. Esse tabu sobre o contato físico com as insígnias mais evidentes do sexo oposto permite evitar assim toda transgressão da ordem sócio-sexual que regulamenta a vida do grupo.¹⁴⁴

Sobre quem infringir o tabu recai uma maldição: o caçador se torna *pane*, mau atirador. Clastres dá dois exemplos de homens *pane*. Um deles, Krembegi (Tartaruga), “pederasta incompreensível”, verdadeiro “sodomita”, *kyrypy-meno* (ânus-fazer-amor), nunca manuseou bem o arco, não era um bom caçador; de cabelos longos, vivia como as mulheres, fazendo cestos. Sua função feminina no grupo era oficial e reconhecida socialmente, de modo que, “de tempos em tempos, certos caçadores faziam dele seu parceiro sexual”.¹⁴⁵ A situação do outro, Chachubutawachugi (Pecari-com-barba-grande), era completamente diferente. Sua inabilidade com o arco e a necessidade de usar o cesto não o colocavam na posição definida da mulher: permanecia homem, mas sem desempenhar a função propriamente masculina de caçador. Segundo Clastres, ele constituía para o grupo um “escândalo lógico; não se situando em nenhum lugar nitidamente identificável, ele escapava do sistema e introduzia nele um

¹⁴² Cf. VELLARD. *Une civilisation du miel*. Les Indiens Guayakis du Paraguay. Préface de P. Rivet. Paris: Gallimard, 1939.

¹⁴³ CLASTRES. *Crônica dos índios Guayaki*. p. 169.

¹⁴⁴ CLASTRES. *O Arco e o Cesto. A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 124.

¹⁴⁵ CLASTRES. *O Arco e o Cesto*. p. 126.

fator de desordem”.¹⁴⁶ Ou seja, o “anormal” não era Krembegi, que representava a inversão da ordem (mas ainda sim ordem); o “anormal” era Chachubutawachugi, que não se adequava perfeitamente à divisão laboral dos sexos.¹⁴⁷

Se a relação íntima do homem com o arco e da mulher com o cesto parece criar uma oposição simétrica e exclusiva, a presença desses sujeitos ambíguos evidencia um desarranjo estruturante. Ao invés de um “dimorfismo social de aderência sexual, quer dizer, um sistema classificatório dual de sistemas opostos”,¹⁴⁸ trata-se de oposições assimétricas, oblíquas e flexíveis, entrecruzamento de linhas móveis, que, por seu turno, constituem a dinâmica social. Afinal, homens também coletam (mel e frutas) e carregam certos cestos (*pepó yawa*, onde guardam penas para as flechas); mulheres também caçam (correm atrás de tatus e quatis) e confeccionam as cordas dos arcos.¹⁴⁹

Esse sistema cruzado encontra sua forma estética na estrutura têxtil dos cestos, esteiras e abanadores produzidos pelas mulheres.¹⁵⁰ Os cestos *nakó*, grandes e flexíveis, são confeccionados com a técnica de entretecido diagonal, em que o eixo central ou pecíolo da folha da palmeira *pindó* serve de armação para o trançado dos folíolos.¹⁵¹ Uma faixa feita de ortiga brava apoia-se na cabeça e segura o cesto que pende às costas da mulher, extensão de seu corpo. De “aspecto amorfo, dada a extrema ductilidade de seu corpo”,¹⁵² o cesto *nakó* é utilizado para transportar frutos e utensílios maiores. Outro cesto, de formato elipsoidal, *kromí piá*, confeccionado com fios duplos bem tupidos de *pindó* e ortiga brava, serve para carregar a criança à espalda da mãe. Cestos menores e cilíndricos, *eivichá*, servem para transportar caracóis, bolas de cera e rolos de fibras, que serão utilizados para polir, impermeabilizar e

¹⁴⁶ CLASTRES. *O arco e o cesto*. p. 127.

¹⁴⁷ Dez anos depois da visita de Clastres em 1963 ao acampamento Aché, Mark Münzel encontra Chachubutawachugi, viúvo e pai de um filho, então com 40 ou 50 anos, já acostumado às tarefas femininas de confeccionar cestos e cuidar das crianças, o que fazia melhor que as mulheres: “é mais mulher que as mulheres, e é com aparente satisfação e felicidade.” MÜNZEL, Mark. Kware veja puku: “Dejamos lejos al gran oso hormiguero”. Notas preliminares sobre cinco canciones Axé. In: MELIÁ. *La agonía de los Aché-Guayakí*. p. 110.

¹⁴⁸ VIVANTE, Armando; GANCEDO, Omar Antonio. Sobre el arco y la flecha de los guayaquí. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie), tomo VII, Antropología n.40, 5 de noviembre de 1968. p. 49. Gancedo leva essa oposição ao princípio, à obtenção da matéria, realocando os pares “entre o brando (folhas) e o duro (tronco)”, que se refletem nos objetos manufaturas correspondentes (o cesto e o arco). Cf. GANCEDO. Cestería guayaquí. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie), tomo VII, Antropología n. 42, 4 de marzo de 1971. p. 70.

¹⁴⁹ A dicotomia de gênero e o tabu sexual parecem mais um problema projetado pelos etnógrafos que uma questão para os próprios Aché. Este tema será abordado no Apêndice.

¹⁵⁰ Uma estrutura têxtil é um “sistema de relações entre elementos flexíveis. As estruturas têxteis se classificam de acordo com o conjunto de elementos que intervêm e as relações que se estabelecem entre eles.” ELÍAS, Mariana Alfonsina. *Textiles del Chaco*: catálogo del MEAB. Asunción: Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero, 2010. p. 98.

¹⁵¹ Segundo a descrição de Susnik, “os folíolos de uma metade da folha abarcam sempre dois folíolos da outra metade”. SUSNIK, Branislava. *Artesanía indígena*: ensayo analítico. Asunción: El Lector, 1998. p. 14.

¹⁵² ESCOBAR, Ticio. *La belleza de los otros*: Arte indígena del Paraguay. Asunción: Servilibro, 2012. p. 65.

construir outros cestos, respectivamente. Um tipo especial, rígido e de formato ovoide, são as vasilhas *deiti* (“ninho”), impermeabilizadas com cera e carvão, para o transporte de água ou de mel. O caráter austero desses objetos, quase sem ornamentação, torna visível a inseparabilidade entre forma e função, entre beleza e utilidade, no pensamento e na prática aché.

O cesto, elemento fundamental da mobilidade, onde tudo de imprescindível se aloja e transporta, é a casa móvel: “o cesto não só como um elemento de transporte e depósito, senão como a morada mesma do que nele se dispõe e como a própria casa ou habitação”.¹⁵³ O acampamento, onde todos os elementos da vida comum são dispostos, é a morada temporária dentro da morada absoluta: a floresta. Diferentemente de outros povos selvagens, os Aché não dormem em redes, e sim em esteiras. A partir da nervura central da folha de palmeira *pindó*, os ramos são entrecruzados perpendicularmente, em formato sarja, e se fecham na outra extremidade. Tais esteiras (*davé*, *ravé* ou *tyru*)¹⁵⁴ servem de tapete, de assento ou de cama, postas junto ao fogo. A proximidade do corpo com o chão que a esteira estabelece não é apenas sinal do aspecto passageiro do acampamento (*tupá*),¹⁵⁵ mas de um modo de habitar contíguo e contínuo com a floresta. Assim, a oposição entre o espaço do acampamento (feminino) e o espaço da caça (masculino)¹⁵⁶ tende a se complicar: os espaços se entrecruzam como numa malha. “Nesta tapeçaria não há interiores ou exteriores, nenhum encerramento ou descerramento, apenas aberturas e veredas.”¹⁵⁷

A floresta, espaço emaranhado e indivisível, é onde se desenrolam, entre movimentos e pausas, o caçar e o colher. Não obstante, geralmente as análises etnográficas enfocam a caça como atividade principal, relegando a coleta a uma posição secundária, oposta e complementar à primeira. O que poderia distinguir, paradoxalmente, uma atividade mais “ativa” (masculina) de outra mais “passiva” (feminina), na verdade, não passa de um engodo. Da caça à coleta, o que muda não é a relação com a matéria (animal ou vegetal), e sim o método de aquisição. Uma não se opõe ou sobrepõe à outra. Para caçadores-coletores, o hífen não é um hiato, mas um traço de continuidade. Porém, reduzir a caça e a coleta ao mero forrageio, isto é, à procura obstinada de alimentos disponíveis, tende a ignorar as minúcias do

¹⁵³ PERASSO *apud*. ESCOBAR, Ticio. *La belleza de los otros*. p. 63.

¹⁵⁴ Os tipos e os nomes das esteiras variam de acordo com o grupo e a região. As esteiras nortenhas (*davé*) não passam do tamanho do corpo; outra variedade do norte (*tyru*) também serve de manta; as do sul (*ravé*) são maiores e podem ser enroladas como bolsa de dormir, devido ao frio da região.

¹⁵⁵ Acampamento provisório, “lugar onde se está” (de *tu*, “estar”), se diferencia de *endá*, acampamento relativamente estável ou mais duradouro. Cf. CADOGAN. *Diccionario Guayaki-Español*. Avant-propos de Pierre Clastres. Paris: Musée de l’Homme, 1968. p. 177.

¹⁵⁶ CALSTRES. O arco e o cesto. p. 121-122.

¹⁵⁷ INGOLD. *Estar vivo*. p. 138.

trabalho, desde a confecção dos instrumentos, os métodos de perseguição e de captura, às técnicas de preparo dos alimentos. Ou, ainda, considerá-las como uma forma de produção incorre em tomar a cultura como construção a partir de uma natureza dada e inerte, mera matéria-prima. “*Nem forrageio nem produção é uma descrição adequada do que caçadores e coletores fazem*”,¹⁵⁸ aponta Ingold. Nem oposição nem síntese, a coleta pode ser vista como um modo de caça, e a caça como uma forma de coleta, dois lados do mesmo *habitus*. Assim, o díptico poderia ser resumido em apenas um de seus termos. Ou, em uma palavra: *predação*. Pois a caça e a coleta não são meros meios de subsistência, mas modos de existência.

Abrigo e perigo, a floresta parece oscilar o tempo todo, como as folhas das árvores, entre esses dois extremos.¹⁵⁹ Aqui, todo ser ocupa uma posição ambígua: simultaneamente, caçador e caça. Por um lado, abrigar-se *no* perigo é o lugar do caçador. Por outro, encontrar-se em risco quando se supõe protegido é a condição da presa. Há uma separação demasiadamente frágil e instável entre os territórios. A função da caça é, sempre e novamente, demarcar e desmarcar a fronteira entre os dois domínios. Desse modo, a floresta se configura como um espaço de *predação mútua generalizada*.

Percorrer esse espaço exige, em primeiro lugar, saber ler os signos como sinais, indícios, pistas por onde seguir ou quando parar. Escutar o menor ruído, olhar em todas as direções, sentir um cheiro próximo, perceber a mudança do clima: todos os sentidos abertos para o mundo, em uma “permeabilidade mútua e vinculante”.¹⁶⁰ Essa é a condição de habitar a floresta, “onde perceber é alinhar os próprios movimentos em contraponto às modulações do dia e da noite, do sol e da sombra, do vento e do clima. É sentir as correntes de ar enquanto infundem o corpo, e as texturas da terra sob os pés.”¹⁶¹ A floresta, para os Aché, não é uma totalidade composta pela soma das partes (minerais, vegetais e animais), é ela um todo em contínua mistura e transformação: uma planta, ou o lugar das plantas.¹⁶² Na semiótica selvática, cada nuance da paisagem é compreendida segundo um código vivo, em que *a interpretação é uma forma de interpenetração*. “Semiose (a criação e interpretação de signos)

¹⁵⁸ INGOLD. *The Perception of the Environment*. p. 58. [“Neither foraging nor production is an adequate description of what hunters and gatherers do.”]

¹⁵⁹ Susnik observa que “a relação entre as árvores é conceituada sob o termo *krêré/kréré*: ‘inquietado/agitado’, sendo uma similitude o ponto de referência”, isto é, o modo similar como elas se movem. SUSNIK. *Estudios Guayaki*. Parte 2da. Asunción: Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay, 1961. p. 128.

¹⁶⁰ INGOLD. *Estar vivo*. p. 186.

¹⁶¹ INGOLD. *Estar vivo*. p. 142.

¹⁶² Não existe, na língua aché, uma palavra própria para designar “floresta”. A que mais se aproxima é *ka.pe*, formada por “planta/árvore” (*ka.pa*) mais proposição de lugar, e significa, portanto, “nas plantas/árvores” ou “no local das plantas/árvores”. ROESSLER, Eva-Maria. *Aspectos da gramática ache*: descrição e reflexão sobre uma hipótese de contato. Campinas: IEL/Unicamp, 2008. p. 62. (Dissertação de mestrado). Esta questão será retomada no Apêndice.

permeia e constitui o mundo vivo”,¹⁶³ de modo que perceber e agir são os dois lados da mesma folha.

Todo caçador é uma espécie de *hermeneuta selvagem*, a interpretar e a criar signos no livro do mundo. E na mesma medida em que deve saber interpretar, deve saber a arte de *dissimular*, a fim de que o caçador não passe à condição de caça. Pois se todo signo carrega consigo um significado potencial, todo evento é entendido como uma ação intencional. Um bom *hermeneuta selvagem* é aquele que procura, no emaranhado de linhas da selva, as marcas deixadas *contra* a intencionalidade da presa, isto é, onde ela erra e se põe em perigo. No *códex silvícola*, o vestígio é o *sema* por excelência. Presença de uma ausência, ausência de uma presença, o vestígio condensa sempre uma duplicidade. Saber ler esses sinais é poder orientar-se no tempo e no espaço.

Uma das principais armas da dissimulação é a arte da camuflagem. Camuflar-se significa vestir-se com outra pele, habitar outro corpo, misturar-se com o ambiente ao redor, confundir-se com outro ser. Nesse sentido, o corpo é sempre uma roupagem, e toda roupagem um corpo específico: *ābwá*, a mesma palavra para pele, pelagem e plumagem. E para cada finalidade (caça, cura ou guerra) há uma matéria, uma técnica e um grafismo próprios: mais que cobrir o corpo, trata-se de transformá-lo. O Outro, seja animal humano ou não-humano, é o que deve ser incorporado. Pois se a camuflagem é uma transformação, uma mudança de forma ou “aparência”, ela não visa nada mais que a consumação do corpo do outro, ou seja, ela é um meio para a finalidade última da caça: a *transubstanciação*. Afinal, consumir a carne de outro animal significa, literalmente, incorporar esse animal, de maneira que ele passa a fazer parte de quem o devora. Assim, cada ser contém em si, potencialmente, todos os outros que consumiu e que estes, por sua vez, consumiram. Um indivíduo, portanto, é apenas uma configuração momentânea dentre as múltiplas possibilidades que o compõem “(cada bicho resulta da passagem de bichos infinitos por um apetite estrategicamente instalado)”.¹⁶⁴

Esse princípio é condensado no conceito aché de *bykwa*¹⁶⁵ (substanciar, engendrar, encarnar): “*uré bai bykwa pitigi*: nós temos a qualidade de ser substanciados por animais”.¹⁶⁶ Durante o período de gestação, todo alimento consumido forma um substanciar parcial, em que a variedade de carnes e de frutos se consocia para a formação do feto. O último animal

¹⁶³ KOHN. *How forests think*. p. 9.

¹⁶⁴ LEMINSKI. *Catatau*. p. 26.

¹⁶⁵ Formada por *by* (gênio, humor), homônimo de *bi* (amor, aptidão), e *kwa* (por, colocar, ou buraco, onde se coloca), homônimo de *kwaa* (saber). Cf. CADOGAN. *Diccionario Guayaki-Español*. p. 28 e 101-102.

¹⁶⁶ SUSNIK, Branislava. *Estudios Guayaki. Vocabulario Ache*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1961. p. 152.

consumido antes do nascimento torna-se o *bykwa* definitivo que dará o nome à criatura.¹⁶⁷ Assim, em aché, os nomes dos humanos são nomes de animais marcados com o sufixo *-gi*, indicativo de pronome pessoal ou sujeito da oração.¹⁶⁸ Por exemplo, Kybwyrági, Pássaro. Uma pessoa, portanto, é um animal em posição de sujeito.

O mito do dilúvio universal, tema panamazônico, também é narrado pelos Aché. “Todos os animais antes eram Aché (pessoa)”,¹⁶⁹ diz a narrativa. Quando sobreveio o dilúvio, um homem e sua mulher grávida subiram numa árvore enquanto as outras pessoas, arrastadas pelas águas, se transformaram em animais. Até então não havia necessidade de caçar, tampouco de arco e flecha, todos os seres conviviam harmoniosamente e a carne se assava por si mesma. Paralelamente, outro mito narra uma origem diferente: “Semelhante ao tatu, o primeiro avô arranhou a terra com unhas para sair”.¹⁷⁰ A humanidade de fundo (postulado animista) e a especificidade corporal (postulado perspectivista) são duas modalidades de um mesmo ser. Pois a humanidade não se confunde com o humano enquanto espécie.¹⁷¹ Nesse sentido, a humanidade de fundo partilhada por todos os entes não é antropomórfica, mas *metamórfica*. A diferença entre corpo (específico) e alma (humana) não corresponde à metafísica ocidental. Esses dois lados de um mesmo ser se repartem em outros pares, que se bifurcam novamente, num processo infinito.

A teoria aché da multiplicidade ou da tripartição (alma, espírito e corpo), explicita esse processo cosmológico de metamorfose contínua. Quando uma pessoa morre, uma parte (*öwe*)¹⁷² da alma se esvai pelo crânio para o céu ou para a savana, o descampado, limite exterior da floresta. O ritual de romper o crânio com o arco, além de “assegurar” a morte, visa

¹⁶⁷ “Enquanto para diferentes grupos Guaraní os nomes pessoais são índices da origem divina de suas palavras-almas, os nomes pessoais Aché são estritamente terrestres. [...] O ‘nome’, a ‘palavra’ para uma pessoa pode ser vista como um índice de substância material (animal) e não de alguma essência espiritual”. HAUCK, Jan David. *Making Language: The Ideological and Interactional Constitution of Language in an Indigenous Aché Community in Eastern Paraguay*. Los Angeles: University of California, 2016. p. 112. (Thesis) [“While for different Guaraní groups the personal names are indexes of the divine origin of their word-soul, Aché personal names are strictly terrestrial. [...] The “name,” the “word” for a person can be seen as an index of material (animal) substance and not of some spiritual essence.”]

¹⁶⁸ Segundo Eva-Maria Roessler, tem a função de nominalizar sintagmas, marcador de nome, nem sempre de humano, e quando agregado a radicais nominais cria referência à classe de nomes próprios. ROESSLER. *Aspectos da gramática ache*. p. 183. Para Meliá, é um “estar situacional, modal e circunstancial ou posicional, com os denominativos verbais: índice solecivo ou de estabilidade”. MELIÁ. *La agonía de los Aché-Guayakí*. p. 152, nota 197.

¹⁶⁹ GODOY, Lucio. Textos Aché: Ciclo Mberendy con vocabulario anexo. *Suplemento Antropológico*. Universidad Católica de Asunción: Revista del Centro de Estudios Antropológicos, v. XVII, n. 1, junio 1982. p. 28.

¹⁷⁰ MELIÁ. *La agonía de los Aché*. p. 86.

¹⁷¹ Nas palavras de Tim Ingold, “personitude (*personhood*) não é a forma manifesta da humanidade; ao invés, o humano é uma das muitas formas aparentes da personitude.” INGOLD. *The Perception of the Environment*. p. 50.

¹⁷² Formada por *ö* (ir), e *ve* (sufixo de pretérito), significa, literalmente, “ido” ou “o que foi”.

a liberar essa parte da alma para que continue a nomadizar. A alma é semelhante a uma nuvem, neblina, fumaça, fragrância – relação entre o cheiro e a essência de uma pessoa –, e se manifesta no som próprio que cada ser emite. Outra parte (*Ājavê/Ianve*)¹⁷³ é a que permanece próxima ao corpo e pode voltar para se vingar dos vivos.¹⁷⁴ O rito funerário visa a estabelecer uma separação entre o espaço dos vivos e o espaço dos mortos, que se tornam doravante inimigos (*iröiä*, não-amigo ou ex-companheiro).¹⁷⁵ Toda morte, por doença ou por violência, é vista como uma vingança (*jepy*): seja dos mortos (animais ou humanos) sobre os vivos, seja dos vivos sobre os mortos, que deve ser paga com outra morte (de animais ou de humanos), como forma de fechar o ciclo.¹⁷⁶ “A ‘vingança’ é, no pensamento dos Guayaki [Achê], o contrapeso das coisas, o restabelecimento de um equilíbrio provisoriamente rompido”.¹⁷⁷

Quando uma pessoa é enterrada, seu corpo se transforma em tamanduá (*kware*). À medida que se decompõe, uma parte do ex-tamanduá (*kwaréve*) sobe pelas raízes e entra nas árvores, enquanto outra parte torna-se novamente o animal inicial, que lhe dera vida e nome. Os mortos ou os antepassados são tanto as “colunas” das árvores quanto os animais que voltam para ser caçados. Portanto, o *bykwa* compreende um ciclo em um *sistema de transformações contínuas* em que cada ponto se bifurca, gerando outros seres. Floresta fractal.

O conceito achê fundamental desse processo é *wāwā*, que poderia ser traduzido como a “transformação em algo completamente diferente”,¹⁷⁸ um devir-outro. Nesse sistema móvel e modular, o caçador é um operador da transmutação, um comutador universal.¹⁷⁹ Sem chefes ou xamãs, a cosmopolítica achê compreende que todo ser, homens e mulheres, humanos e não-humanos, podem operar ou sofrer a passagem entre as modalidades estativas de ser: *ser é estar* numa posição passageira – uma “ontologia nômade”?¹⁸⁰ Nesse devir cosmogônico, de

¹⁷³ Formado por *ã* (alma) e *javê* (ao lado, cerca de, parecido a). GODOY. Textos Achê: Ciclo Mberendy con vocabulario anexo, p.14.

¹⁷⁴ “*Ianve* entra pelo ânus e sai pela boca. É o contrário da comida.” CLASTRES. *Crônica dos índios Guayaki*. p. 187.

¹⁷⁵ Hélène Clastres aponta uma diferença nos ritos funerários de dois grupos achê: os de Yvytyrusu enterram seus mortos, enquanto os de Yñarö, antropófagos, os comem. Cf. CLASTRES, Hélène. Rites funéraires Guayaki. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 57, 1968. p. 63-72.

¹⁷⁶ Uma doença é entendida como a vingança de um morto (animal ou humano), e quando alguém morre, um correlato sanguíneo (geralmente criança) deve ser assassinado para vingar a morte anterior.

¹⁷⁷ CLASTRES. *Crônica dos índios Guayaki*. p. 168.

¹⁷⁸ A expressão “*wāwā duve nōjémie*” pode ser versada em três sentidos temporais distintos: “transformação, logo (mais tarde) (como) há muito tempo”, ou “transformação, logo (mais tarde) (como) em um futuro longínquo”, ou ainda “transformação como então há muito tempo”. MÜNZEL. *Kware veja puku*. p. 92-94.

¹⁷⁹ O complexo guerra-caça-xamanismo é um tema recorrente na etnografia americanista. No entanto, no contexto Achê, falta um elemento: o xamanismo. No contexto amazônico, mesmo sem xamãs, Karen Shiratori fala de uma “função xamânica” que pode ser exercida em maior ou menor grau por diferentes pessoas. Cf. SHIRATORI, Karen. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Parus, AM)*. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS-MN, 2018. (Tese de Doutorado)

¹⁸⁰ Sobre a possibilidade de uma “ontologia” achê, conferir Apêndice.

geração e de corrupção dos seres, o engendramento múltiplo é a contraface da predação mútua: seres metamórficos, cujos corpos são compostos de múltiplos corpos. Como em outras línguas, comer (*u*) tem sentido tanto alimentar quanto sexual, em aché também é sinônimo de coabitar.¹⁸¹

Um bom caçador é também um bom genitor, e quem dá a caça de alimento a uma gestante é tanto pai quanto o pai “biológico” da criança. Não é fortuito que o mesmo termo, *machi*, se a refira à flecha e ao pênis. Como em muitas sociedades indígenas, para os aché, a concepção não se dá em um único ato, pois o feto deve ser constantemente engendrado e fortalecido, consubstanciado durante a gestação. Nas ocasiões de nascimento, de primeira menstruação ou de aborto, os caçadores-genitores tornam-se *bayja*, “o que atrai os animais”; não apenas a caça em abundância, mas também outros predadores. “*Ache bayja bu bai pu iko mbá*”: “Achê animal-atrair quando animal ruidoso (jaguar) acudir todos”, ou “quando um Achê está *bayja*, todos os jaguares chegam.”¹⁸² É preciso então se purificar com o sumo da liana *kymata* e sair para caçar o animal-acompanhante, *bai eté ri-vá*, espécie de alter-ego do caçador. “Este acompanhante do corpo-nome (nome e corpo se designam com a mesma voz *eté*) é o que atrai o jaguar.”¹⁸³ Cada animal, humano ou não-humano, tem um companheiro, *ijagi*, fornecedor do *bykwa*, que vinga sua morte. O jaguar, predador por excelência, é o único que não necessita de um companheiro-vingador. Se um aché for devorado por um jaguar, torna-se parte deste, e pode voltar na forma do felino para ameaçar os ex-companheiros. Uma mulher é capaz de reconhecer num animal caçado um ex-companheiro, e chorar por ele. O estado de *bayja*, entre a possibilidade da vida e da morte, é a manifestação da ambiguidade ontológica. “Estar *bayja* é então existir na ambiguidade, é ser ao mesmo tempo caçador e presa”.¹⁸⁴

O que faz de um caçador um bom caçador (*bretete*), para que não se torne a presa de outrem? Sem dúvida, um de seus principais elementos é a sua arma: o arco (*rapá/dapá*) e a flecha (*machi*). Mais que um instrumento ou artefato técnico que serve a uma finalidade extrínseca, o arco estabelece com seu portador uma relação tanto extensiva (um como extensão do corpo do outro) quanto intensiva (uma afinidade corporal inextrincável). Desde a confecção do arco e das variadas formas, matérias e comprimentos das flechas, ao modo de segurar e disparar, toda uma relação de forças se modela entre os corpos. A confecção do arco

¹⁸¹ CADOGAN. *Diccionario Guayaki-Español*. p. 179.

¹⁸² CADOGAN. Especulaciones en torno al Bai eté ri vá Guayaki. *América Indígena*, v. XXV, n. 3, 1965. p. 308-309. O mesmo exemplo é dado por CLASTRES. *Crônica dos índios Guayaki*. p. 22.

¹⁸³ CADOGAN. *Diccionario Guayaki-Español*. p. 15 e p.49.

¹⁸⁴ CLASTRES. *Crônica dos índios Guayaki*. p. 23.

deve seguir uma série de disposições da matéria: a madeira mais adequada, que seja a mais resistente e flexível, que suporte o máximo tensionamento sem se romper.¹⁸⁵ A corda (*paá*) de fibras, entretecidas (preparada pelas mulheres, exímias trançadeiras) e amarrada às pontas com laços de extrema precisão e firmeza, dá ao arco a sua forma e tensionamento adequados. Tudo isso é feito com mãos e com os pés, com os dentes e com conchas de polir, num jogo de forças que conforma o homem e seu elemento, um ao outro, e o quanto de tensão ambos suportam juntos.¹⁸⁶

A flecha, a mais fina arte do caçador, comporta um conjunto de combinações possíveis. Enquanto o arco é formado por madeira e fibra numa relação de máxima tensão e flexibilidade, a flecha é confeccionada com madeira e pluma, numa proporção que lhe confira máxima leveza e equilíbrio.¹⁸⁷ Em seus extremos, a ponta e a cauda devem se compor numa aerodinâmica que garanta perfeito alcance e precisão: do outro lado da ponta, longa e pesada, amarram-se duas plumas timoneiras, como duas asas paralelas, alinhadas à face da flecha. O tamanho da madeira, o formato da ponta, a disposição das plumas, tudo varia conforme o alvo que se pretende atingir: a espécie animal, se é grande ou pequena, terrestre ou arbórea, solitária ou gregária; e a distância que se deve calcular até ela: nem muito perto, nem muito longe.¹⁸⁸ Para cada espécie, uma flecha específica.¹⁸⁹ Como se a ponta que entra na carne descobrisse o cerne de seu ser, onde a vida se aloja. Os caçadores são profundos conhecedores da anatomia e do comportamento animal. A mira e o disparo envolvem o corpo inteiro, todos os sentidos e músculos do caçador. Com os pés fincados no chão ou no arco, estirando-o na longitude de seu corpo, o caçador dispara o projétil como se ele mesmo se lançasse, voando, de ponta e pluma, sobre sua presa.

Mas um bom arco, uma boa flecha e uma boa pontaria ainda não são tudo; consistem apenas na preparação para a caça. Assim como não se procura qualquer animal, não se dispara aleatoriamente quando se o encontra. Às vezes, deixar escapar é a melhor estratégia quando

¹⁸⁵ “A madeira elegida para o arco é a que se obtém da palma *pindó*, *broviaá* em guayaquí, a árvore por excelência, *toi*, já que a aproveita em distintas sortes.” VIVANTE. Sobre el arco y la flecha. p. 41.

¹⁸⁶ O preparo do arco (que pode medir mais de dois metros), desde a escolha da madeira, o polimento, a impermeabilização com cera e carvão, ao enlace da corda, pode levar dois dias.

¹⁸⁷ “As flechas são graciosas e leves, comparadas com os arcos, pesados e sem ornamentos.” VIVANTE. Sobre el arco y la flecha. p. 45.

¹⁸⁸ Mesmo na floresta densa, podem alcançar um alvo à distância de noventa metros.

¹⁸⁹ Existem ao menos três tipos de pontas flechas: 1) tipo cônico, para caçar pássaros; 2) dentado de um dos lados, tipo arpão, para presas de pequeno porte; e 3) tipo lança, para presas maiores. “Na maioria dos casos, as pontas arponadas ou de faca pesam mais que todo o resto da flecha.” VIVANTE. Sobre el arco y la flecha. p. 47. Uma descrição mais detalhada e ilustrada, desde o preparo de cada tipo de arco e de flecha ao seu método de disparo, encontra-se em VIVANTE, Armando; GANCEDO, Omar Antonio. Nuevas observaciones sobre el arco y la flecha guayaquí. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie), tomo VII: Antropología n. 44, p. 109-155, 7 de marzo de 1972.

não se está seguro que a presa será pega. Questão de mira e, principalmente, de momento oportuno. A caça compreende um ritmo entre a velocidade da presa e a do caçador, como uma dança. Porém, o objetivo da caça não consiste simplesmente em *capturar* a presa – há escolhas a serem feitas, pois nem tudo serve ou pode ou deve ser obtido –, antes, consiste em *captar* a presa, encontrar-se com ela e entrar numa relação que se estabelece enquanto um jogo incerto de perseguição, dissimulação e a possibilidade de fuga.¹⁹⁰ “Toda 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.”¹⁹¹ Tal incerteza não é apenas um estado psicológico, e encontra sua máxima expressão na linguagem. Na gramática Aché, não existe marcação de presente, de modo que todo evento narrado aponta para uma ação imediatamente anterior ou posterior à fala. Todas as temporalidades (passado, futuro e não-futuro) comportam incerteza, e “o grau de incerteza pode aumentar com um afastamento do evento descrito do presente”,¹⁹² sendo o futuro o que contém maior grau de incerteza.

Aqui, não se vê ao longe – o céu só aparece em fragmentos entre as copas das árvores –, mas sempre de perto – pequenos sinais, como um musgo indica a direção do sol, um graveto quebrado sinaliza a passagem de um animal, um zumbido destaca a proximidade de uma colmeia, um vento revela a vinda de chuva. Nesse espaço denso e emaranhado da mata, em que a visão é sempre limitada, é preciso, sobretudo, saber escutar, compreender e se comunicar com outras espécies, isto é, estabelecer uma “comunicação entre-espécies”, ou melhor, transespecífica.¹⁹³ “A linguagem da caça é uma espécie de linguagem da mata, e tanto floresta quanto caçadores precisam ser ‘políglotas’.”¹⁹⁴ Ou seja, mais que conhecer a linguagem dos animais e das plantas, é preciso falar outra língua. Além de hermenêuta selvagem, o caçador deve ser um bom tradutor. E enquanto tradutor, ocupa um espaço *entre* as línguas, a linha de tangência, o limite entre elas, onde a linguagem mesma esbarra em seu limite último: o silêncio. “Para uma verdadeira etnografia da caça, somente uma gramática da língua não será suficiente. Uma *antropologia do silêncio*, dos chamados, gemidos, imitações e outros aspectos não-verbais, é tão importante quanto as muitas horas de narrativas míticas ou discursos cerimoniais.”¹⁹⁵ Em algumas ocasiões, os caçadores aché utilizam um sistema de

¹⁹⁰ Antes das incursões, os aché costumam talhar ou desenhar a imagem do animal que pretendem caçar.

¹⁹¹ GARCIA, Uirá. Caça (verbete). *Teoria e Cultura*: Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, v. 11, n. 2, 2016. [s.p.]

¹⁹² ROESSLER. *Aspectos da gramática ache*. p. 97, n. 64.

¹⁹³ HAUCK. *Making Language*. p. 93. [“cross-species communication”]

¹⁹⁴ GARCIA, Uirá. Caça (verbete).

¹⁹⁵ GARCIA, Uirá. Caça (verbete). [Itálico acrescido]

comunicação sem sons, com expressões faciais e com gestos labiais, ora curtos ora longos, quase imperceptíveis. Uma linguagem visual, sonora, olfativa, tátil, em suma, todos os sentidos são requeridos.¹⁹⁶

A caça não é apenas perseguição. Há uma arte da sedução, da atração, de trazer a presa para si. Armadilha ou emboscada, a espreita pressupõe um conhecimento ecológico e etológico, dos hábitos e do habitat do outro, e ser capaz de se instalar num espaço de indiferenciação, de imperceptibilidade para o outro e de permeabilidade com o ambiente, ou ainda, ser capaz de se passar como *presa da presa*. Caçador e caça conhecem muito bem os hábitos um do outro. Trata-se, em suma, de uma “afinidade com o inimigo”.¹⁹⁷

A arte da caça postula dois preceitos ético-ecológicos fundamentais: generosidade e resolução. O primeiro estabelece que um caçador jamais deve comer da própria caça. Esse princípio permite mais distribuição social dos recursos e impede o acúmulo individual. O segundo implica autocontrole, paciência, calma, espera. “Todo o problema está em equacionar esse autocontrole, essa calma, com as caçadas, atividades carregadas de violência e tensão permanente. É isso que separa jovens caçadores dos caçadores experientes”.¹⁹⁸ Portanto, a caça não tem nada de uma busca desesperada por recursos, e agrega um conjunto de valores éticos, de saberes práticos, de estratégias políticas.

Uma vez que todo ser é potencialmente pessoa e, simultaneamente, predador e presa, a caça é, em última instância, uma arte política. “Caçar não é simplesmente matar animais, é *contrair uma dívida* a seu respeito, dívida de que se libera refazendo a existência, na palavra, dos bichos que se matou.”¹⁹⁹ O caçador canta em homenagem e em respeito ao animal, fala com ele como a um outrem. Pois a dívida, como fundamento da política, coloca os pares numa relação de desigualdade e desequilíbrio que os rituais, como contra-prestação, devem constantemente equacionar, ou melhor, vingar. Pois toda forma de consumo contém em si, virtualmente, a consumação do canibalismo.²⁰⁰ Todavia, para os Aché, a diferença entre

¹⁹⁶ “Junto aos sons, encontramos odores, movimentos, emoções, texturas e outras sensações que compõem um elaborado quadro de conhecimento operado fundamentalmente pela caça na América do Sul Tropical”. GARCIA, Uirá. *Caça*.

¹⁹⁷ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 261.

¹⁹⁸ GARCIA, Uirá. *Caça*.

¹⁹⁹ CLASTRES. *Crônica dos índios Guayaki*. p. 100. [Itálico acrescido]

²⁰⁰ “O fantasma do canibalismo é o equivalente ameríndio do problema do solipsismo: se este deriva da incerteza de que a semelhança natural dos corpos garanta a comunidade real dos espíritos, aquele suspeita que a semelhança dos espíritos possa prevalecer sobre a diferença real dos corpos”. VIVEIROS DE CASTRO. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. p.132-133.

animal humano e não-humano não é essencial, e sim circunstancial. “Desse ponto de vista, o Aché assassinado se encontra diretamente identificado a um animal abatido na caça.”²⁰¹

Aliás, a antropofagia é uma de suas predileções. Quando lhes perguntam por que comem seus mortos, a principal razão é “a doçura incomparável da carne humana”.²⁰² Os Aché “comem todos os seus mortos, crianças adultos ou velhos, sem exceção, e comem integralmente tudo o que se pode imediatamente consumir: carne, entranhas, miolo do osso.”²⁰³ A carne moqueada é repartida entre os membros do grupo e os companheiros de outras bandas, à exceção dos parentes mais próximos (pai/mãe, esposo/esposa, irmão/irmã) e, no caso de assassinato, do assassino e seus consortes.²⁰⁴ As mulheres grávidas preferem comer o pênis, a fim de dar à luz um menino, enquanto o cérebro é destinado aos jovens, a fim de que sejam mais inteligentes. Ao invés de enterrar seus mortos, os Aché de Yñarö consomem seu corpo, como forma de “encorporar” seu *bykwa* e evitar que a alma do defunto volte para se vingar: não há violência, mas “canibalismo afetivo”.²⁰⁵ Assim, fazem “de seu estômago a sepultura última dos companheiros.”²⁰⁶

A predação, de que o canibalismo é apenas parte e consequência, não se restringe aos humanos, pois engloba os animais, os espíritos, as plantas, as pedras e os astros. O eclipse lunar é a lua devorada por um jaguar. O parasitismo das plantas estende o sistema predatório por toda parte. “Inúmeras lianas passam de um ramo ao outro, impedindo as madeiras mortas de tombar sobre o solo; a quantidade de plantas parasitas de toda sorte é tal que se torna impossível distinguir as espécies nessa massa viva de vegetação.”²⁰⁷ Todo ser, na qualidade de caçador e de caça, é sujeito a devorar e ser devorado. Em suma, a predação mútua generalizada é um princípio cosmológico selvagem.

A caça, em sua ambiguidade fundamental – ato e efeito –, confunde ação e paixão, verbo e substantivo. Isso se torna especialmente notório na gramática da língua aché. Em um

²⁰¹ CLASTRES, Pierre; SEBAG, Lucien. Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achén). *Revista do Museu Paulista*, XIV, 1964. p. 6. [“De ce point de vue le Guayaki assassiné se trouve directement identifié à un animal tué à la chasse.”]

²⁰² CLASTRES, Hélène. Rites funéraires Guayaki. p. 69. [“la douceur incomparable de la chair humaine”]

²⁰³ CLASTRES, Hélène. Rites funéraires Guayaki. p. 68. [“Les Guayaki mangent tous leurs morts, enfants, adultes ou vieillards, sans exception et ils mangent intégralement tout ce qui se peut immédiatement consommer : chair, entrailles, moelle des os.”]

²⁰⁴ Hélène Clastres aponta uma dupla inversão em relação à antropofagia Tupinambá e Yanomami: os Aché “comem a carne, não os ossos, e são os aliados ou estrangeiros que comem os mortos, não os parentes.” CLASTRES, Hélène. Rites funéraires Guayaki. p. 69 [“ils mangent la chair, non les os, et ce sont des alliés ou des étrangers qui mangent les morts, non des parents.”]

²⁰⁵ MÜNZEL. Kware Veja Puku. p. 89.

²⁰⁶ CLASTRES. p. *Cônica dos índios Guayaki*. p. 230.

²⁰⁷ VELLARD. *Une civilisation du miel*. p. 21. [“D’innombrables lianes passent d’une branche à l’autre, empêchant les bois morts de tomber sur le sol; la quantité de plantes parasites de toute sorte est telle qu’il devient impossible de distinguer les espèces dans cette masse vivante de verdure.”]

“sistema linguístico isolante”,²⁰⁸ ao contrário dos aglutinantes, como o tupi-guarani, as frases são compostas por partículas que, separadas, são assignificantes. Nessa língua, não existem prefixos, apenas sufixos restritos, e não há concordância morfológica de pessoa e número, que na guarani é marcada pelos prefixos. Como consequência, não há marcação morfológica de hierarquia nem sistema de referência cruzada (*cross-reference*).²⁰⁹ Ademais, não há uma morfologia claramente nominal ou verbal. A marcação de pessoa é feita apenas “a partir de pronomes pessoais (possessivos) livres (sem a presença de qualquer morfema/prefixo de concordância)”.²¹⁰ Por exemplo: “*cho wata-we*”, pode ser versado tanto por “eu andei” quanto por “o meu andar”; e “*cho achi-we*”, pode querer dizer tanto “eu (era) doente” quanto “[existia] uma doença/dor com respeito a mim”.²¹¹

Na língua aché,²¹² não há distinção lexical entre verbo e substantivo, ou seja, substância e estado ou processo.²¹³ Assim, uma onça pode ser tanto um substantivo quanto uma qualidade ou um verbo, como verde não se distingue de verdejar ou verdejante, ou caminho de caminhar e de quem caminha, etc.²¹⁴ Esse modo de dizer compreende uma inseparabilidade entre pensamento e mundo, isto é, uma indiscernibilidade entre pensar e ser pensado. Ao contrário da concepção ocidental moderna da língua como sistema de signos abstratos e arbitrários, apartado da realidade referente, e que serve apenas para a comunicação entre sujeitos, a “linguagem não é um símbolo ou representação do mundo, mas uma parte dele.”²¹⁵ Trata-se de uma língua viva que se constitui *com* e *no* mundo, e não *sobre* ele.

Uma língua anímica, e não adamítica, na medida em que reconhece linguagem em todos os seres, ao invés de criá-la *ex nihilo*. Apesar disso, não se encontra na língua aché uma palavra específica que designe explicitamente a “linguagem”.²¹⁶ A palavra mais próxima,

²⁰⁸ ROESSLER. *Aspectos da gramática ache*. p. 68.

²⁰⁹ Cf. ROESSLER. *Aspectos da gramática ache*. p. 68. Ainda segundo Roessler, “o aché não apresenta nenhuma morfologia de concordância, e como reflexo disso nenhuma marcação de referência cruzada e de hierarquia pessoal.” (p.185)

²¹⁰ ROESSLER. *Aspectos da gramática ache*. p. 76. “A língua não apresenta nenhuma marcação de concordância. A marcação de pessoa/número ocorre através de um único conjunto de pronomes livres, que podem ainda ser omitidos em algumas construções discursivas na qual a interpretação é completamente clara.” (p. 73)

²¹¹ ROESSLER. *Aspectos da gramática ache*. p. 116.

²¹² Assim como na hipótese de uma língua Proto-Tupi-Guarani, espécie de Pré-Babel Tropical, que etnógrafos pretendem reconstruir a partir dos fragmentos das variações linguísticas locais.

²¹³ ROESSLER. *Aspectos da gramática ache*. p. 113-114

²¹⁴ Há toda uma gramática do caminhar (*watá*), das disposições dos corpos, dos gestos e das percepções em ambientes e situações tão específicos, que seria impossível reproduzir aqui as sutilezas das variações entre o caminhar, o caminhante e o caminho. Cf. SUSNIK, Branislava. *Estudios Guayaki*. Parte 2da. Asunción: Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay, 1961. p. 40 ss.

²¹⁵ HAUCK. *Making language*. p. 95. [“Language is not a symbol or representation of the world but a part of it.”]

²¹⁶ “A ausência virtual de qualquer teoria local explícita da linguagem entre os Aché não é uma surpresa. Nenhum mito de origem fornece uma explicação de como ou quando os humanos começaram a falar ou se

djawu, se refere mais a narrativas, a mitos, a sons animais ou a outra língua. Não que os Aché não pensem sua língua, mas talvez não faça sentido para eles uma objetificação ou duplicação reflexiva da linguagem e do pensamento, pois pensar é, de antemão, pensar o pensamento de outrem. Pensar, nesse sistema predatório, é “encorporar” o ponto de vista do outro. Pensamento é tradução. Na qualidade de tradutores, encontram-se sempre numa relação imersiva com outras linguagens. A língua aché, em particular, seria tão-somente um aspecto, uma face ou uma dobra da realidade, ou seja, uma das múltiplas formas de engendramento do mundo. Trata-se, pois, de uma “língua de contato”,²¹⁷ que absorve, que incorpora e que transforma constantemente outras línguas. Em suma: um canibalismo linguístico.

A linguagem, em última instância, não serve para a comunicação. A língua, que se confunde com outros sons da floresta, encontra sua força expressiva nos cantos das mulheres e dos caçadores aché.²¹⁸ A canção lamuriosa das mulheres (*chenga*) é o transmutador sonoro das passagens entre os estados humano-animal-vegetal. Seu canto traz a chuva, que faz os mortos arvorescerem, completando o ciclo das transformações. “*Epware kware waxurö veja puku paxave*”: “Nossa canção são os magníficos tamanduás que longe deixamos, a cabeça dobrada sobre os braços cruzados.”²¹⁹ O canto dos homens (*pre’e*) é entoado à noite, entre o sono e a vigília, ao redor da fogueira. Nele, exaltam-se as habilidades dos caçadores que, alinhados em grupo, procuram se diferenciar ao máximo um do outro.²²⁰ Cada qual começa com um som tímido, um quase grunhido, e, aos poucos, alça a voz em amplitude, seguido, um a um, pelos companheiros. Cada um a seu tempo e a seu modo. “É pelo canto que ele chega à consciência de si mesmo como *Eu* e ao uso desde então legítimo desse pronome pessoal. O

comunicar. A linguagem não aparece como um objeto discursivo em toda sua mitologia e não há crenças formuladas explicitamente sobre a linguagem ou a natureza da fala. E não encontramos um termo facilmente traduzível como ‘linguagem’ no léxico Aché.” HAUCK. *Making language*, pp.113-114. [“The virtual absence of any explicit local theory of language among the Aché is thus not surprising. No origin myth gives an account of how or when humans started to speak or communicate. Language does not appear as a discursive object in their mythology at all and there are no explicitly formulated beliefs about language or the nature of speech. And we do not find a term easily translatable as “language” in the Aché lexicon.”]

²¹⁷ Cf. ROESSLER. *Aspectos da gramática ache*. p. 100.

²¹⁸ Segundo Clastres, o canto permite “negar justamente a função de comunicação da linguagem”. CLASTRES. *O arco e o cesto*. p. 139. Os cantos e as narrativas recolhidos por Clastres durante sua estadia com os Aché em 1963 podem ser ouvidos no sítio do Centre de Recherche en Ethnomusicologie: <https://archives.crem-cnrs.fr/archives/collections/CNRSMH_I_1968_032/#>.

²¹⁹ Canção (*chinga*) de Kanexirigi. MÜNZEL, Mark. Kware veja puku: “Dejamos lejos al gran oso hormiguero”. Notas preliminares sobre cinco canciones Axé. In: MELIÁ. *La agonía de los Aché-Guayakí*. p. 121-124. [“Nuestra canción / son los magníficos osos hormigueros / que lejanos hemos dejado, / la cabeza doblada sobre los brazos cruzados”].

²²⁰ De acordo com Renato Sztutman, “os caçadores guayakí buscam diferenciar-se pelos seus cantos solitários, ‘hinos de sua liberdade’, odes a si mesmos, cujo objetivo deixa de ser servir à comunicação e à troca para se tornar um escape anti-social, uma remodulação da subjetividade”. SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. *Novos estudos CEBRAP*, n. 83, mar. 2009. p. 151.

homem existe para si em e por seu canto, ele mesmo é o seu próprio canto: eu canto, logo existo.”²²¹ Distorcendo as palavras, modulando a voz, fazem a própria linguagem nomadizar.

A gramática dessa língua nômade, cuja ausência de hierarquia e de referência cruzada possibilita entender um sufixo ora como pronome, ora como verbo, permite interpretar o canto do caçador não tanto como um elogio a si mesmo, mas como uma elegia à caça. “O caçador não apenas caça, senão também canta sua caçada, com o qual fomenta as constantes transformações necessárias”.²²² Além de narrarem os acontecimentos durante uma incursão na floresta, as canções dos homens, assim como das mulheres, reiteram os encontros e as passagens entre as formas estativas dos seres. Canção e caça formam um par, entre o passado e o futuro, no espaço temporal da incerteza. São móveis no movimento contínuo do ciclo das transformações; um ciclo que jamais volta ao mesmo ponto, e que, nomadizando, atravessa toda a floresta.

Pensar a caça implica fazer do pensamento uma modalidade de caça. Uma filosofia *como* caça, muito mais que *da* caça, significa pôr-se numa relação com a presa como com outro caçador – não com o outro de si-mesmo, mas com o si-mesmo do outro. Nessa filosofia venatória, pensar o pensamento consiste em se apropriar, ou melhor, “encorporar” o pensamento do outro, um pensamento outro: canibalismo metafísico.²²³ O filósofo-caçador, ou caçador-filósofo, igualmente coletor, deve estar atento muito mais às variações sensíveis da paisagem que à sua monótona identidade. Pois importa menos alcançar o objetivo que a incerteza da busca. É preciso, portanto, exercitar uma arte da escuta e do silêncio, da espera e da espreita, da percepção e da emissão de sinais; saber atravessar a floresta do pensamento como se a presa – o conceito – pudesse, numa reviravolta repentina, tornar-se o predador. O pensamento, assim, encontra-se em sua ambiguidade: ser, ao mesmo tempo, caçador e caça. A caminhada é lenta, sinuosa, intermitente. Não se atravessa de um lugar a outro, entre um ponto de partida e de chegada; cada parada é apenas uma etapa do percurso.

“*Aché, Aché beté ma ri... bo o*”: “Aché, Aché já deixaram de ser... oh oh”²²⁴

²²¹ CLASTRES. O arco e o cesto. p. 141.

²²² MÜNZEL. Kware Veja Puku. p. 92.

²²³ Cf. VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas canibais*.

²²⁴ Canto (*pre'e*) de Jyvukúgi. *Beté/mbeté*, segundo Cadogan, “encerra o significado de completamente distinto, totalmente mudado.” A raiz *-te* é traduzida por “erro, desigualdade, diferença, outro”. *Bo o* é uma interjeição que indica o fim de estrofe de um canto. CADOGAN. *Diccionario Gayaki-Español*, Apêndice I-II.

Transição entre a floresta e o mar

*Entediado com o silêncio dele, deitei-me de costas e me pus a admirar o tranquilo jogo das folhas emaranhadas no céu claro e distante. Ficar deitado de costas e olhar para cima é uma ocupação extremamente agradável! Você tem a impressão de contemplar um mar insondável, que se alastra amplamente embaixo de você, de que as árvores não se erguem do solo, porém, como raízes de plantas enormes, elas descem, precipitando-se naquelas águas cristalinas; as folhas das árvores ora são transparentes como esmeraldas, ora espessas, de um verde dourado e quase negro. Em algum lugar ao longe, no final de um ramo delgado, uma folhinha isolada permanece imóvel em um pedacinho azul-claro de céu diáfano, e a seu lado bamboleia outra, cujo movimento lembra a nadadeira de um peixe, como se esse movimento fosse espontâneo, e não causado pelo vento. Como mágicas ilhas submarinas, brancas nuvens redondas chegam em silêncio e passam em silêncio, e de repente todo esse mar, esse ar resplandecente, esses ramos e folhas banhados de sol, tudo isso oscila, treme com um brilho fugaz, e se eleva um murmúrio fresco e trepidante, similar ao marulho infinito e suave da maré que surge repentinamente. Você não se mexe, você olha: e não há como exprimir em palavras a alegria, a calma e a doçura que leva no coração. Você olha: aquele azul puro e profundo suscita em seus lábios um sorriso tão inocente quanto ele mesmo, como as nuvens no céu, e é como se, junto com elas, um lento rosário de lembranças felizes desfilasse na alma, e o tempo todo você tem a impressão de que o seu olhar vai para cada vez mais longe, e o arrasta consigo para esse abismo tranquilo e cintilante, e de que não é possível se apartar dessa altura, dessa profundidade...*²²⁵

²²⁵ TURGUÊNIEV, Ivan. *Memórias de um caçador*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 149.

3 O mar

3.1 As ilhas desertas

*Você me pergunta: olhar para o quê?
Eu digo, ah bem, eu digo o mar, sim,
esta palavra, diante de você.*
Marguerite Duras²²⁶

Ver o mar desde a terra é diferente de ver a terra desde o mar. Visto desde a terra, o mar é uma superfície plana, relativamente estável e contínua, que se encontra com outro plano, o céu, na linha infinita do horizonte. Desde a perspectiva do mar, a terra parece flutuar. Tem-se a impressão de que “ela também não esteja em repouso, mas em movimento e mudança incessante”.²²⁷ Assim, a terra deixa de ser vista como uma superfície homogênea e estática sobre a qual repousam as coisas e aparece como um corpo flutuante no qual tudo está em constante deslocamento. Se o horizonte é a linha que separa céu e mar quando se está na terra, quando se está no mar tudo parece pertencer à mesma atmosfera, à mesma paisagem marinha. De todo modo, a paisagem não é um pano de fundo do qual se destacam as coisas, nem uma tela sobre a qual se projetam as coisas, mas um meio em que tudo está imerso, em que os planos se atravessam, profundidade e superfície se misturam. A paisagem não se forma por um distanciamento contemplativo, mas por uma imersão.²²⁸

Nessa paisagem marinha, o mar, superfície vítrea, reflete e refrata a luz do céu. Numa noite escura, a linha do horizonte se apaga, céu e mar se confundem num mesmo plano. Ao amanhecer, começam a surgir gradativamente seus contornos. Uma imagem desse momento de transição é dada por Virgínia Woolf na abertura de seu romance experimental, *As ondas*:

*O sol não havia ainda levantado. O mar não era distinguível do céu, exceto que o mar era levemente drapeado como um pano com rugas. Gradualmente, ao branquear o céu, uma linha escura aparecia no horizonte, dividindo o mar do céu, e o pano cinza se tornava listrado com grossos traços em movimento, um depois do outro, sob a superfície, seguindo-se uns aos outros, perseguindo-se uns aos outros, perpetuamente.*²²⁹

²²⁶ DURAS, Marguerite. *L'homme Atlantique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982. p. 8. Tradução livre.

²²⁷ INGOLD, Tim. *Estar vivo*. p. 201.

²²⁸ “É somente por causa de sua imersão comum nos fluxos do meio que paisagens e pessoas podem se envolver.” INGOLD. *Estar vivo*. p. 199.

²²⁹ WOOLF, Virginia. *The Waves*. Hertfordshire: Wordsworth, 2000. p. 3. Itálico no original. Tradução livre. [“The sun had not yet risen. The sea was indistinguishable from the sky, except that the sea was slightly creased as if a cloth had wrinkles in it. Gradually as the sky whitened a dark line lay on the horizon dividing the sea from the sky and the grey cloth became barred with thick strokes moving, one after another, beneath the surface, following each other, pursuing each other, perpetually.”]

É possível ver ao longe, nessa superfície ondulante, traços de ondas, espumas que se apagam, gradações de cores, barcos, ilhas, faróis que indicam a presença de rochas, recifes ou corais submersos. Em outro romance de Virginia Woolf, *Ao farol*, as personagens se reúnem em uma casa na praia e planejam uma visita ao farol, do outro lado da baía. À noite, o farol lança sua luz intermitente sobre a janela, os móveis e o assoalho da casa. A narradora-personagem se identifica com o farol, como se fosse um olho a piscar e perscrutar seu próprio olho, sua mente.²³⁰ Mas essa identificação, esse espelhamento se desfaz. O mar, que estabelece a distância entre a casa e o farol, não responde aos anseios, às perguntas, às tentativas de fuga da solidão; espelho fragmentário, não corresponde ao olhar, às projeções que se lançam sobre ele.

Aquele sonho – de partilhar, de completar, de buscar na praia, em solidão, uma resposta, não passava, pois, de um reflexo num espelho, e o próprio espelho não era senão a matéria vítrea superficial que assume o estado de repouso quando os poderes mais nobres dormem por debaixo? Impacientes, desesperados, embora relutantes a ir embora (pois a beleza oferece seus atrativos, tem suas consolações), palmilhar a praia era impossível: a contemplação era insuportável; o espelho se partiu.²³¹

Nem projeção nem espelhamento. Na distância espacial e temporal²³² estabelecida pelo mar, o farol é o outro que põe em questão a permutabilidade das perspectivas. “Não, o outro também era o Farol. Pois nada era simplesmente uma coisa só. O outro era o Farol também. Era às vezes difícil de ser visto do outro lado da baía.”²³³ À distância, as coisas se confundem, se misturam. Um farol que desorienta, que perturba as coordenadas do mundo,²³⁴ indica a presença incerta de uma ilha.

O que é uma ilha? Uma distância. Uma distância absoluta, não uma distância relativa ao continente ou a outra ilha, pois independe de quantos quilômetros a separam da costa. O que define uma ilha é seu *isolamento* (em espanhol, *aislamiento*). Também o que define,

²³⁰ “Mas imediatamente ficou chateada por dizer isso. Quem o dissera? Não ela; tinha sido induzida a dizer algo que não queria dizer. Olhou por cima do seu tricô e encontrou o terceiro clarão e teve a impressão de que eram os seus olhos encontrando os seus próprios olhos, sondando, como só ela podia sondar, sua mente e seu coração, purgando a existência daquela mentira, de qualquer mentira. Congratulou-se ao congratular a luz, sem vaidade, pois ela era severa, estava à procura, era bela como aquela luz. Era estranho, pensou, quando estávamos sozinhos, nos apoiávamos em coisas inanimadas; árvores, regatos, flores; sentíamos que elas nos expressavam; sentíamos que elas se tornavam nós; sentíamos que nos conheciam – em certo sentido, eram nós; sentíamos por elas uma ternura tão irracional (olhou para aquela longa e firme luz) quanto a que sentíamos por nós mesmos.” WOOLF, Virginia. *Ao farol*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 57.

²³¹ WOOLF, Virginia. *Ao farol*. p. 117.

²³² Na estrutura do romance, dividido em três partes (A Janela – O Tempo Passa – O Farol), o tempo estabelece a distância entre as duas janelas, da casa e do farol.

²³³ WOOLF, Virginia. *Ao farol*. p. 160.

²³⁴ Cf. WOOLF, Virginia. *Ao farol*. p. 169.

delimita uma ilha, é seu limite exterior: o mar. Esse limite, porém, não é uma fronteira, mas litoral, linha que se desloca constantemente, que se espalha no ir e vir das ondas e das marés.

Uma ilha se define ainda por tudo o que ela contém: nela, continente e conteúdo se fundem. Desse modo, a ilha não se opõe ao continente. Toda ilha é um continente, bem como todo continente é uma ilha, cercado pelos oceanos. As pontes são braços, extensões suspensas da terra sobre o mar, assim como as baías que circundam as ilhas são braços de rios e entradas de mar, formando deltas e manguezais. Mas uma ilha pode ser aterrada, anexada ao continente, por assim dizer, “continentalizada”; ou uma baía pode ser dragada, aumentando a profundidade que separa ilha e continente.

Há dois tipos de ilhas: as ilhas continentais e as ilhas oceânicas.²³⁵ Estas, também chamadas de “ilhas originárias”, se dividem em ilhas vulcânicas, que se formam por uma erupção desde uma falha no fundo do oceano, e em ilhas corais, que se formam por sedimentação e aglomeração de matéria (seja natural ou artificial, como as ilhas de plástico encontradas no Pacífico). As primeiras – as ilhas continentais, também chamadas de “derivadas” – se formam pela fragmentação da terra, pela separação de uma parte do continente, seja por um desvio geológico, seja pela erosão e pela invasão do mar. Há, diz Deleuze, “ilhas derivadas, mas a ilha é também aquilo em direção ao que se deriva; e [há] ilhas originárias, mas *a ilha é também a origem*, a origem radical e absoluta.”²³⁶ Assim, quando as pessoas chegam às ilhas, refazem o duplo movimento que gera as próprias ilhas: fim e começo, separação e criação, isolamento (*aislamiento*) e erupção ou aglomeração, recomeço.

Esse movimento de afastamento, em um tempo dilatado que pode durar milênios, faz da ilha um barco de pedra.²³⁷ Ancorada no fundo do mar, pequeno pedaço de terra à superfície, “a ilha é uma montanha marinha e a montanha é uma ilha ainda seca”,²³⁸ uma ilha terrestre num mar de montanhas. Se o que distingue a montanha e a ilha é o que preenche seus vales, se está cercada de ar ou de água, isso não é fortuito. O limite exterior é o que distingue as ilhas como paisagem marinha das montanhas como paisagens terrestres (mesmo com seus desertos de sal do mar que secou).

²³⁵ Cf. DELEUZE. Causas e razões das ilhas desertas [~1953]. *A ilha deserta e outros textos*. p. 17-22.

²³⁶ DELEUZE. Causas e razões das ilhas desertas. p. 18.

²³⁷ Uma imagem desse acontecimento num tempo comprimido é dada no romance de José Saramago *A jangada de pedra*, em que a Península Ibérica se descola do continente europeu e começa a derivar pelo mar. SARAMAGO, José. *A jangada de pedra*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

²³⁸ DELEUZE. Causas e razões das ilhas desertas. p. 22.

Assim como uma ilha é um barco de pedra, todo barco é uma ilha flutuante. Se “navegar é preciso”,²³⁹ naufragar é possível. Um acidente, um acontecimento imprevisto pode desviar o navio de sua rota e levá-lo a pique. Então essa pequena superfície flutuante perde sua consistência, se despedaça e mergulha na profundidade. “Nada de mais frágil do que a superfície.”²⁴⁰ Mas o que naufraga é a nau, e não o náufrago. Este sobrevive. “Em verdade, como ficar na superfície sem permanecer à margem? Como salvar-se, salvando a superfície e toda a organização de superfície, inclusive a linguagem e a vida?”²⁴¹ Expatriado de sua terra flutuante, espécie de *nômade involuntário* ou circunstancial, o náufrago é lançado ao exterior, à deriva no mar, salvo por uma boia, barco ou pedaço de madeira. Pode ser que encontre uma terra, um chão mais estável. Pode ser que encontre um continente e retorne à sua casa.²⁴² Pode ser que se encontre numa ilha desconhecida.

No pequeno livro infantil (e por isso tanto mais filosófico) *O conto da ilha desconhecida*, José Saramago narra as venturas e desventuras de um homem que pede ao rei um barco para ir à busca da ilha desconhecida:

Que ilha desconhecida, perguntou o rei disfarçando o riso, como se tivesse na sua frente um louco varrido, dos que têm a mania das navegações, a quem não seria bom contrariar logo de entrada. A ilha desconhecida, repetiu o homem, Disparate, já não há ilhas desconhecidas, Quem foi que te disse, rei, que já não há ilhas desconhecidas, Estão todas nos mapas, Nos mapas só estão as ilhas conhecidas.²⁴³

O homem insiste: “quero ir em busca da ilha desconhecida, quero saber quem sou quando nela estiver”. O filósofo do rei dizia que “todo homem é uma ilha”; disso, o homem entende que “é necessário sair da ilha para ver a ilha, que não nos vemos se não nos saímos de nós.”²⁴⁴ Essa ilha desconhecida, que é o próprio homem, ou o barco, é a ilha deserta por excelência.

²³⁹ Seja no sentido de “precisão” ou de “necessidade”.

²⁴⁰ DELEUZE. Do esquizofrênico e da menina. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2016. p. 85. E ainda: “Como não há superfície, o interior e o exterior, o continente e o conteúdo não têm mais limite preciso e se afundam em uma universal profundidade ou giram no círculo de um presente cada vez mais estreito, na medida mesma em que ele é cada vez mais repleto.” DELEUZE. Do esquizofrênico e da menina. *Lógica do sentido*. p. 90.

²⁴¹ “Como atingir esta política, esta guerrilha completa?” DELEUZE. Porcelana e vulcão. *Lógica do sentido*. p. 161. Esta questão política será retomada adiante.

²⁴² Cf. MARQUES, Gabriel Garcia. *Relato de un náufrago*: que estuvo diez días a la deriva en una balsa sin comer ni beber, que fue proclamado héroe de la patria, besado por las reinas de la belleza y hecho rico por la publicidad, y luego aborrecido por el gobierno y olvidado para siempre. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.

²⁴³ SARAMAGO, José. *O conto da ilha desconhecida*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. p. 17.

²⁴⁴ SARAMAGO, José. *O conto da ilha desconhecida*. p. 40-41.

Como encontrar uma ilha desconhecida e não torná-la imediatamente conhecida? Como encontrar-se numa ilha deserta sem habitá-la, mesmo que temporariamente? *Como habitar a ilha de modo a mantê-la deserta?* A ilha não é deserta pela ausência de homens, assim como não é a presença do naufrago que faz a ilha se tornar habitada. A ilha só se mantém deserta à medida que o naufrago não se instale nela com todo o aparato social, com a sociedade inteira em seu corpo. Não é pela solidão do naufrago que a ilha se mantém deserta. Mas quando ele se confunde com ela.²⁴⁵

A ilha é deserta não em si mesma, por assim dizer, internamente, mas por aquilo que a define externamente: o mar. “Tudo se passa como se ela tivesse posto em torno de si o seu deserto, fora dela. O que está deserto é o oceano que a circunda inteiramente. (...) Mais do que ser um deserto, ela é desertada.”²⁴⁶ Por mais que ela seja povoada por humanos, plantas e animais exóticos, pelo naufrago e pela aparição fugaz de um navio, ela permanece deserta. Pois tudo o que ela contém confunde-se com ela.

Uma das histórias de naufrágio mais conhecidas é, sem dúvida, a de Robinson Crusoé. Na versão consagrada por Daniel Defoe, publicada em 1719, o herói é a imagem romanceada do colonizador europeu: cristão praticante, comerciante aventureiro, proprietário de terras no Brasil e traficante de escravos. Durante os anos em que permaneceu isolado, o naufrago dedicou-se a explorar e a dominar a ilha, a cultivar a terra, a domesticar animais, a produzir excedente, a acumular bens, a escravizar e matar indígenas. Apesar dos vinte e oito anos de solidão, Robinson não deixou de ser um colonizador.²⁴⁷

Diferente da versão considerada clássica, Michel Tournier reinventa a vida do naufrago e lhe confere outro destino. Solitário na ilha, esse “órfão da humanidade”²⁴⁸ passa por processos de metamorfose que o levam à sua desumanização, à humanização da ilha, até, por fim, confundir-se completamente com ela.²⁴⁹

²⁴⁵ “Os homens que vêm à ilha, ocupam-na realmente e a povoam; mas, na verdade, se estivessem suficientemente separados, se fossem suficientemente criadores, eles apenas dariam à ilha uma imagem dinâmica dela mesma, uma consciência do movimento que a produziu, de modo que, através do homem, a ilha, enfim, tomaria consciência de si como deserta e sem homens. A ilha seria tão-somente o sonho do homem, e o homem seria a pura consciência da ilha. Para tanto, ainda uma vez, uma única condição: seria preciso que o homem se sujeitasse ao movimento que o conduz à ilha, movimento que prolonga e retoma o impulso que produzia a ilha.” DELEUZE. *Causas e razões das ilhas desertas*. p. 18-19.

²⁴⁶ DELEUZE. *Causas e razões das ilhas desertas*. p. 19-20.

²⁴⁷ Eis uma de suas reflexões: “E era uma reflexão alegre que muitas vezes eu fazia, como eu de fato parecia um rei. Em primeiro lugar, toda a terra era de minha propriedade, de modo que eu tinha sobre ela um direito inquestionável de domínio. Segundo, meu povo era perfeitamente submisso: eu era senhor e juiz absoluto, todos deviam as vidas a mim e por mim se dispunham a sacrificá-las, se preciso fosse.” DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoé*. Trad. Sergio Flaksman. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011. p. 326.

²⁴⁸ TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 47.

²⁴⁹ Em seu comentário ao romance de Tournier, Deleuze afirma: “A ilha muda de figura no curso de uma série de desdobramentos, não menos do que Robinson que muda de forma no curso de uma série de metamorfoses. A

Nesse isolamento, nesse “mundo sem outrem”, a própria existência bem como a linguagem e toda possibilidade de conhecimento são comprometidas. Sem interlocutor, a quem dirigir as palavras? Sem outro ponto de vista, como assegurar a veracidade do conhecimento? Palavras ao vento, saber duvidoso, existência inócua: a solidão corrói, a cada instante, a insuspeitável presença do naufrago. Os outros são “*pontos de vista possíveis*”²⁵⁰ que, mesmo ausentes, enquanto pura virtualidade, servem de baliza e de ancoragem para uma perspectiva unívoca. “A linguagem depende fundamentalmente daquele universo *povoado* onde os outros são faróis que criam em seu redor um ilhéu luminoso, em cujo interior tudo é, se não conhecido, pelo menos cognoscível.”²⁵¹ Por mais isolado que esteja, o sujeito não é uma ilha, mas um farol a indicar a terra. Sem farol, sem sujeito, a ilha subsiste, no entanto, desconhecida. Sem bússola de orientação, sem mapa de navegação, o pensamento deriva por coordenadas imprecisas.

A metáfora do farol ou da vela, isto é, a imagem do sujeito como portador da luz do conhecimento que ilumina as coisas, se apaga quando o outrem é ausente. Doravante, a intersubjetividade ou comunicabilidade do conhecimento torna-se secundária. Primariamente, a questão “*como conhecer?*”, e não simplesmente *o que* ou *por que* ou *para que*, recoloca o problema do conhecimento em termos do *meio* em que se opera, não de sua origem ou finalidade ou objetividade. Ao invés de buscar no sujeito as fontes do conhecimento, Tournier propõe uma *gnosilogia sem sujeito* ou um conhecimento das coisas a partir delas mesmas. “No estado primário do conhecimento, a consciência que tenho de um objeto é o próprio objeto”. Não é o sujeito que lança luz sobre os objetos, pois são “objetos fosforescentes por si próprios, sem algo exterior a iluminá-los.”²⁵² A luz do conhecimento, para insistir na metáfora, emana das próprias coisas, que por isso são cognoscíveis, de maneira que a consciência que se tem de um objeto coincide com a consciência que o objeto tem de si mesmo. “A consciência deixa de ser uma luz sobre os objetos para se tornar uma pura fosforescência das coisas em si. Robinson não é senão a consciência da ilha, mas a consciência da ilha é a consciência que a ilha tem dela mesma e é a ilha nela mesma.”²⁵³

A distinção entre sujeito e objeto se dá *a posteriori*, enquanto um efeito da reflexão; ou melhor, um defeito, isto é, uma refração, quando o espelhamento se rompe. Espelho

série subjetiva de Robinson é inseparável da série dos estados da ilha.” DELEUZE. Michel Tournier e o Mundo sem Outrem. *Lógica do sentido*. p. 312.

²⁵⁰ TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 52.

²⁵¹ TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 53. A imagem do outro como farol coincide, nesse ponto, com Virginia Woolf, apresentada acima.

²⁵² TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 89.

²⁵³ DELEUZE. Michel Tournier e o Mundo sem Outrem. p. 321.

fragmentário, a consciência deixa de ser a coincidência perfeita entre ser cognoscente e ser conhecido. A refração, isto é, a cisão entre sujeito e objeto, cria tanto a possibilidade da ilusão dos sentidos e da alucinação psíquica quanto das metamorfoses incessantes da paisagem. Pois é o próprio mundo, segundo Tournier, que se autoengendra no seu processo de autoconhecimento. Em sua autorreflexão, o mundo se cinde e se fragmenta, gerando um resíduo: o sujeito. “O sujeito é um objeto desqualificado”,²⁵⁴ um objeto que perdeu suas qualidades sensíveis: cor, odor, som e textura deixam de ser atributos da matéria e passam a ser percepções, sedimentações da paisagem no sujeito. A cor se deposita sobre os olhos, o odor sobre as narinas, o som sobre os ouvidos, a textura sobre a pele, e então deixam de ser parte das coisas para se tornarem percepções. Assim, as coisas, esvaziadas de sua materialidade, tornam-se incognoscíveis, e o sujeito, refugio do mundo, não se percebe nelas. Ilusão dos sentidos e anamorfose das coisas são os dois lados do mesmo espelho partido. Enquanto Robinson não se reconhece na ilha, é ele mesmo que não se reconhece, nem a ilha: “tateio à procura de mim numa floresta de alegorias”.²⁵⁵

O sujeito, aqui, não é nem ponto de partida nem de chegada, mas um meio oscilante, um ponto vago sem lugar definido. À medida que Robinson se desumaniza, se desfaz das sucessivas camadas de atributos que lhe definem (homem, branco, europeu, etc.), encontra não um núcleo, seu si-mesmo ou sua essência, antes, encontra a própria ilha. Pergunta-se: “*Eu, quem?* A pergunta está longe de ser inútil. Nem sequer é insolúvel. *Porque se não é ele, então é Speranza.* Há, daqui por diante, um *eu* volante que vai pousar-se, ora no homem, ora na ilha, e que faz de mim, ora um, ora outra.”²⁵⁶ Speranza: com este nome que atribui à ilha, guarda inicialmente um desejo de fuga, e depois, uma espera contínua, um pouso, o lugar de onde e para onde flui o desejo.

Nessa gnosiologia sem sujeito e sem objeto, posto que ambos coincidem no primeiro estágio do conhecimento, outro problema se impõe. Seria preciso fazer intervir um terceiro termo na relação entre Robinson e Speranza para que se completasse a dissolução de um no outro. Esse terceiro elemento poderia ser outro sujeito, a fazer com que o sujeito anterior se perceba enquanto tal. No entanto, outrem não é nem um objeto, nem outro sujeito, mas uma estrutura, um ponto relativo e relacional, é o que dá as condições de possibilidade da percepção e do conhecimento. “Não é o eu, é outrem como estrutura que torna a percepção

²⁵⁴ TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 90.

²⁵⁵ TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 206.

²⁵⁶ TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 81.

possível.”²⁵⁷ Sem outrem, não há ponto de baliza, referência externa de medida. Assim, a percepção se reduz ao círculo de coisas que abarca, em torno das quais se estende o desconhecido. Entre o conhecimento e o desconhecimento absolutos, o “outrem assegura as margens e transições do mundo.”²⁵⁸

Eis que surge Sexta-feira, o araucano, com essa alcunha temporal, nem humana nem objetual, a inaugurar outra história. Tudo parecia repetir, nessa ilha perdida no oceano, o curso da história ocidental, com a colonização da terra e a escravização do indígena. Todavia, Sexta-feira e a ilha são recalcitrantes às ordens que Robinson tenta lhes impor. E o próprio Robinson, em seu longo isolamento, passara por metamorfoses profundas que o levariam a se desfazer de seu velho corpo. “Há em mim um cosmos em gestação. No entanto, um cosmos em gestação chama-se caos.”²⁵⁹ Desse “caosmos” nasce outro Robinson, senão, outro mundo. De colonizador e administrador da ilha, transforma-se, paulatinamente, no próprio corpo da ilha. Outra ilha, não a mãe ou a amante que ele havia projetado sobre ela.²⁶⁰ Outra ilha, “escondida sob a ilha administrada”,²⁶¹ mais subterrânea, que só seria revelada por um acidente, uma explosão, que faria tudo ir pelos ares e iniciaria uma nova era. “O recente cataclismo, ele secretamente o desejava.”²⁶² A explosão suspende o espaço e o tempo, bem como toda ordem imposta. Robinson e Sexta-feira passam a viver num eterno presente, sem passado ou futuro, numa ilha espaço-temporal.

Ao Robinson telúrico, subterrâneo, nostálgico, sucede um Robinson insular, solar, elementar.²⁶³ Seu corpo se funde com o corpo da ilha. Robinson é a ilha, e a ilha é mais que a terra, é o vento, o mar, o sol: uma paisagem marinha. Nesse momento, em que parece se estabelecer uma perfeita harmonia entre Robinson, Sexta-feira e Speranza, a aparição repentina de um navio, com a promessa de retorno à “civilização”, enche Robinson de angústia e de incerteza. O navio seria mais uma alucinação de Robinson, ou um sonho de Speranza?

Cada um desses homens era um mundo *possível*, bastante coerente com os seus valores, os seus focos de atração e de repulsa, o seu centro de gravidade. [...] E cada

²⁵⁷ DELEUZE. Michel Tournier e o Mundo sem Outrem. p. 318.

²⁵⁸ DELEUZE. Michel Tournier e o Mundo sem Outrem. p. 315.

²⁵⁹ TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 106.

²⁶⁰ “Speranza deixava de ser um domínio a gerir e tornava-se, sim, uma *pessoa*”. TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 92.

²⁶¹ TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 161.

²⁶² TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 167.

²⁶³ “[N]esta vasta praia de tempo, virgem de qualquer medida, onde numa calma felicidade se completara a sua metamorfose solar.” TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 208.

um desses mundos possíveis proclamava ingenuamente a sua realidade. O outrem era isto: um possível que se obstina em passar por real.²⁶⁴

Não há, aqui, simplesmente uma oposição entre possível e real, mas passagens de um estado a outro. A ingenuidade, que Robinson denuncia, consiste em confundir os dois estados. Quantos mundos possíveis comporta a realidade? E quanta realidade comporta cada mundo possível? Outrem, enquanto um mundo ou um ponto de vista possível, isto é, relativo, parcial, transitório, revela-se uma estrutura oca, esboroadada, uma estrutura que afunda. Nesse mundo sem outrem, a permutabilidade das perspectivas é impossível. Pois na medida em que Robinson coincide absolutamente com a ilha, não é mais simplesmente um ponto de vista sobre ela, é a percepção e a consciência da ilha nela mesma. Em seu devir-insular, torna-se uma distância absoluta.

Robinson decide permanecer na ilha e não voltar para a civilização.²⁶⁵ Após um breve momento em que descobre quantos anos havia ficado na ilha e sentir-se envelhecido, renasce na ilha, descobre “uma juventude mineral, divina, solar. Todas as manhãs eram para ele um primeiro princípio, o princípio absoluto da história do mundo.”²⁶⁶ Nessa ilha originária para onde derivou, Robinson se reinventa.

Ao escrever para si mesmo em seu diário, Robinson procura preservar, por intermédio da linguagem, seu último vínculo com a humanidade. Mas assim, despojada de seu caráter utilitário e comunicativo, a língua se oblitera, as palavras se esvaziam, a superfície de sentido da linguagem se afunda. Mas é nessa perda de sentido que a linguagem encontra seu caráter elementar ou *elemental*: o som do vento, o barulho das ondas, os raios de sol entre as folhas das árvores, em suma, a linguagem do mundo, que não comunica nada, que não significa nada, mesmo para um sujeito que a percebe.

O diário de Robinson não é uma mera fuga da solidão. Se o intuito de um diário é escrever para si mesmo, mais que para um leitor virtual, não visa a simplesmente registrar as impressões pessoais, subjetivas ou objetivas, de cada dia. No processo de escrita diária, por mais curto ou longo que seja o intervalo entre as seções, o que se registra é uma jornada, um processo. Os dias contados não correspondem necessariamente ao tempo cronológico, pois o diário cria seu próprio calendário, inaugura, a cada página, outra temporalidade. Narrar a si mesmo para si mesmo, por mais que o “assunto” (*sujet*) seja um evento exterior, implica em

²⁶⁴ TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 212.

²⁶⁵ “Colocando o problema em termos de fim e não de origem, Tournier se proíbe de deixar Robinson abandonar a ilha. O fim, o alvo final de Robinson é a ‘desumanização’”. DELEUZE. Michel Tournier e o Mundo sem Outrem. *Lógica do sentido*. p. 313.

²⁶⁶ TOURNIER. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. p. 219.

ficcionalizar o cotidiano, em inventar a própria vida. No diário, tudo é interior; não ao sujeito que o escreve e se exterioriza pela escritura, mas às próprias palavras que nele se inscrevem.

Tournier imaginado por Robinson? Ao intercalar narrativa e diário, escritor e personagem tendem a se confundir. Todavia, não é Robinson a personagem principal. O título do romance aponta para Sexta-feira, aquele que fez implodir a autoficção da personagem, que produziu uma clivagem na sequência dos acontecimentos; *ou* (disjunção inclusiva) Speranza, a ilha desconhecida, sem lugar definido no mapa, nos limbos do Pacífico. Não se trata de uma narrativa de caráters, um romance de personagens, porém, de acontecimentos: o naufrágio, a explosão, as metamorfoses. Não há um núcleo do romance, mas uma paisagem.

A ilha deserta não é um paraíso idílico, uma fuga da realidade. Não se deve buscar aí uma origem perdida nem um destino inelutável. Tampouco se trata de restituir uma terra natal ou de alcançar uma terra prometida. Nem origem nem fim, a ilha deserta é uma paisagem em metamorfose contínua. Não é por vagar sem rumo ou por se confundir completamente com a paisagem que o náufrago se torna uma espécie de nômade do mar, mas por derivar constantemente em direção a uma ilha desconhecida. Pois, para habitar a ilha de modo a mantê-la deserta, é preciso igualmente desertar-se, entrar em estado de “naufrágio permanente”.²⁶⁷

Como não desejar o naufrágio, assim como Robinson desejara a explosão? “Se querer é querer o acontecimento, como não haveríamos de querer também sua plena efetuação em uma mistura corporal e sob esta vontade trágica que preside a todas as ingestões?”²⁶⁸ Quantos litros de água salgada seria preciso engolir para sentir o naufrágio, a perda do barco, do remo, do rumo? Como não afundar nessa superfície instável e porosa? “Se existe a fissura na superfície, como evitar que a vida profunda se transforme em empresa de demolição (...) ? Será possível manter a insistência da fissura incorporal evitando, ao mesmo tempo, fazê-la existir, encarná-la na profundidade do corpo?” Como não se sentir engolido pela água? O corpo do náufrago, antes de encontrar-se com o corpo da ilha, é um corpo aquático: o mar, a superfície mais profunda.

Como não desejar o naufrágio? Como não ser afetado pelas incontáveis robinsonadas? Como não se afogar com *As ondas*? “Desejar apenas que aqueles que foram atingidos não se afundem demais?” Manter-se à distância, como se fossem apenas palavras e o texto formasse uma superfície de sentido sólida, sem fissuras; como se a experiência da leitura e da escrita

²⁶⁷ LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. p. 56.

²⁶⁸ DELEUZE. Porcelana e vulcão. p. 160-161. As demais citações, deste e do próximo parágrafo, remetem a esta referência.

produzisse uma terra firme? “Ou então irmos nós mesmos provar um pouco, sermos um pouco alcoólatras, um pouco loucos, um pouco suicidas, um pouco guerrilheiros, [um pouco naufragos!] apenas o bastante para aumentar a fissura, mas não para aprofundá-la irremediavelmente?” Como não desejar afundar um pouco, sentir o gosto da água salgada, flutuar como um barco à deriva? “Em verdade, como ficar na superfície sem permanecer à margem? Como salvar-se, salvando a superfície e toda a organização de superfície, inclusive a linguagem e a vida? Como atingir esta *política*, esta *guerrilha* completa?”

Manter a superfície de sentido quando toda a realidade parece naufragar comporta uma política, uma guerrilha. Essa política, essa guerrilha, não é contra a tempestade ou contra naufrágio iminente – a essa altura, inevitável –, mas contra o afundamento total, da linguagem e da vida. Para não afundar, é preciso saber nadar. E nadar exige tanto uma *técnica do corpo*²⁶⁹ quanto uma *política do corpo*. Pois o corpo precisa compor-se com o movimento das ondas e a força da maré. Contudo, como seria possível uma política sem outrem? Não se trata de uma guerrilha solitária, mas de outra geopolítica, de outra relação com a terra e com o mar, de novos modos de habitar e desabitatar a ilha para mantê-la deserta. Salvar-se, para não afundar completamente no caos, nem intentar restabelecer uma terra absoluta. Salvar-se, salvando a superfície. E manter-se à margem? Ou mergulhar para ver o mar desde o fundo?

Com frisos pequenos, com frisos cinzas, inumeráveis ondas se estendem abaixo de nós. Nada toco. Nada vejo. Podemos nos afundar e nos acomodar entre as ondas. Redobrar o tambor do mar em nossos ouvidos. Se escurecerão as pétalas brancas com a água do mar. Flutuarão durante um momento, e se afundarão. Fazendo-me rodar pelas ondas, me levarão em bandoleira. Cai tudo em uma tremenda tempestade, me dissolve.²⁷⁰

O que resta nesta tempestade? O que resta deste sujeito que se dissolve na paisagem? Enquanto Robinson se dissolve na ilha, as personagens d'*As ondas* emergem do mar e nele voltam a imergir. Não há barco, ilha ou farol, alguma superfície estável onde se salvar. O sujeito naufraga: “Colhi minha mente, meu ser, o velho dejetos, quase inanimado objeto, e o fiz rebater por entre estes restos e pares soltos, paus e gravetos, detestáveis peças do

²⁶⁹ Em *As técnicas do corpo*, Marcel Mauss dá alguns exemplos das variações históricas e culturais dos métodos e práticas de natação e mergulho. Cf. MAUSS, Marcel. *As técnicas do corpo. Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017, pp. 421-443.

²⁷⁰ WOOLF. *The waves*. p. 116. [“Rippling small, rippling grey, innumerable waves spread beneath us. I touch nothing. I see nothing. We may sink and settle on the waves. The sea will drum in my ears. The white petals will be darkened with sea water. They will float for a moment and then sink. Rolling me over the waves will shoulder me under. Everything falls in a tremendous shower, dissolving me.”]

naufrágio, destroços e refugos, flutuando sobre a superfície oleosa.”²⁷¹ O que resta do mundo deste sujeito dissoluto?

Ao passo que Michel Tournier pergunta o que seria o mundo sem outrem, Virginia Woolf pergunta como seria o mundo sem sujeito: “como descrever o mundo visto sem um eu [*self*]? Não há palavras.”²⁷² A dissolução do sujeito, tema caro à literatura e à filosofia contemporâneas, é elaborado por Tournier no processo de metamorfoses que leva Robinson a confundir-se com a ilha. Por seu turno, Virginia Woolf aponta a dissolução do sujeito no processo mesmo de sua constituição. O sujeito, que não passa de uma voz narrativa, consiste em um desejo que se ergue como uma onda e que se quebra na praia: “como rompem as ondas, nos rompemos em fragmentos”.²⁷³ Assim, cada sujeito, cada eu, cada *self*, cada voz em fragmentos surge de um todo indiferenciado, o mar, para a ele voltar: “Quem sou? (...) Sou um e distinto? Não sei.”²⁷⁴ O que permite distinguir uma voz de outra, um sujeito de outro, o eu e o outrem, é o tempo, o intervalo, a vaga entre eles. Nesse sentido, a subjetividade é uma dobra da superfície, uma ondulação, um impulso do mar com a força do vento.

Em *As ondas*, cada capítulo é aberto por um interlúdio que descreve a paisagem marinha em diferentes momentos do dia, da aurora ao ocaso, que coincidem com as etapas da vida das personagens, da infância à velhice. As seis vozes narrativas que compõem o grosso da obra se intercalam em diálogos silenciosos, monólogos mentais. Ao ritmo das ondas, as vozes das personagens surgem e desaparecem, sucedendo-se umas às outras, entre vagas de silêncio.²⁷⁵ Não se trata de um solilóquio de um único personagem ou de um narrador onisciente, mas de uma sinfonia em que múltiplas vozes se sucedem melodicamente e se sobrepõem harmonicamente, com suas diferenças de timbre e de altura.²⁷⁶ A pergunta retorna, a cada vez, a cada voz: quem sou? “não sou uma pessoa; sou muitas pessoas; em verdade, não sei quem sou”.²⁷⁷ Cada personagem é múltipla, fragmentária, jamais um *self* seguro e coeso.

Ao contrário de um diário, não há um sujeito narrador, mas uma espécie de diálogo mudo, monólogos mentais de personagens que só existem enquanto narração, isto é, “a vida

²⁷¹ WOOLF. *The waves*. p. 152. [“I took my mind, my being, my old dejected, almost inanimate object, and lashed it about among these odds and ends, sticks and straws, detestable little bits of wreckage, flotsam and jetsam, floating on the oily surface.”]

²⁷² WOOLF. *The Waves*. p. 162. [“how describe the world seen without a self? There are no words.”]

²⁷³ WOOLF. *The waves*. p. 157. [“as a wave breaks, burst asunder”]

²⁷⁴ WOOLF. *The waves*. p. 162. [“Who am I? (...) Am I one and distinct? I do not know.”]

²⁷⁵ As vozes intercaladas geram um “efeito rítmico semelhante ao das ondas: todas elas estão presentes ao mesmo tempo, ainda que se realizem em sequência.” LOZANO, María (ed.). “Introducción”. In: WOOLF, Virginia. *Las olas*. Madrid: Cátedra, 2013. p. 118.

²⁷⁶ “Que sinfonia brotou com seus acordes e desacordos, e suas melodias por cima e seu complicado baixo por baixo! Cada um tocava sua própria melodia”. WOOLF. *The waves*. p. 145. [“What a symphony with its concord and its discord, and its tunes on top and its complicated bass beneath, then grew up! Each played his own tune.”]

²⁷⁷ WOOLF. *The waves*. p. 156. [“I am not one person; I am many people; I do not altogether know who I am.”.]

como relato mais que o relato da vida”.²⁷⁸ O que permite apreender a coexistência e simultaneidade das vozes é algum traço da paisagem, que aparece modulada sob a perspectiva fragmentária de cada personagem. Não há transição entre um ponto de vista e outro, tampouco um ponto de fuga para onde convirjam. As perspectivas são, elas mesmas, variações da paisagem, ondulações do mar.

Como falar de conhecimento sem sujeito que sirva como ponto de ancoragem? “Não há estabilidade neste mundo. (...) Falar de conhecimento é fútil. Tudo é experimento e aventura. Estamos sempre nos misturando com quantidades desconhecidas.”²⁷⁹ Diante do desconhecido, há experimentação, antes que conhecimento. Não há eu ou outrem a assegurar “as margens e transições do mundo”²⁸⁰. Neste mundo instável, em que as superfícies das coisas se tocam e se atravessam, há apenas misturas. “Vibram as coisas como se ainda não tivessem chegado a ser.”²⁸¹ E neste quase-ser ainda-não-ser, estão em constate devir. No mar, tudo é ondulação, modulação da superfície-profundidade. E a ilha apenas surge na variação das marés.

“Ilha: coágulo
da água.”²⁸²

Ver o mar desde a ilha é diferente de ver o mar desde dentro. Visto desde a ilha, o mar é superfície. Enquanto no mar tudo é profundidade. A superfície consiste em uma fina camada, permeável e dinâmica, que separa o mundo aéreo do mundo aquático, cuja diferença é apenas de densidade. As ondas são modulações da superfície e da profundidade, de modo que dentro e fora são momentos de um movimento contínuo. Nadar nessa superfície instável se confunde muitas vezes com mergulhar. É preciso tomar fôlego para imergir na paisagem submarina.

Mergulhar é flutuar submerso, é como voar em outro meio. Dentro da água, a gravidade muda, o corpo se torna mais leve, mais lento. Mergulhar consiste em afundar sem soçobrar, em manter um equilíbrio frágil entre peso e leveza: sentir o peso do mar no corpo leve que afunda. Seguir a força da corrente, que faz o corpo dançar.

²⁷⁸ LOZANO, María (ed.). “Introducción”. In: WOOLF, Virginia. *Las olas*. Madrid: Cátedra, 2013. p. 54.

²⁷⁹ WOOLF. *The waves*. p. 66. [“To speak of knowledge is futile. All is experiment and adventure. We are forever mixing ourselves with unknown quantities.”]

²⁸⁰ DELEUZE. Michel Tournier e o Mundo sem Outrem. p. 315.

²⁸¹ WOOLF. *The waves*. p. 66. [“Things quiver as if not yet in being.”]

²⁸² LISBOA, Adriana. *Deriva*. Belo Horizonte: Relicário, 2019. p. 58.

Sem máscara de mergulho, escafandro ou tanque de ar, o que se vê de dentro do mar? A transparência da água depende do grau de mistura com as partículas suspensas de algas, areia e seres microscópicos. O mar, esse grande espelho refratário, compõe cores complementares com o céu. Cores e formas se misturam em gradações e em raios de luz. Mas tudo é embaçado para o olho humano. Só se ouve silêncio, estalidos, marulhos.²⁸³

O mar é o que cerca e delimita a ilha, seu limite exterior, seu fora. Mas é também o que há *entre* as ilhas, que, ao mesmo tempo, as separa e as conecta, formando arquipélagos. Nessa paisagem marinha, o pensamento é como um arquipélago de conceitos, onde o que importa são as conexões que se criam na travessia. E o filósofo, argonauta ou náufrago, para pensar o mar em seu movimento contínuo, precisa imergir, de modo que o pensamento ganhe não em profundidade, mas em fluidez.

²⁸³ “Que lindo e diferente universo isolado por uma superfície que eu só conhecia de um lado! Um outro mundo que coexistia com o meu, lá em cima. Um eterno e transparente silêncio onde as tempestades só se manifestavam decorando a superfície de um rendilhado branco de espuma. E nada além disso. Que impressionante visibilidade! Os raios solares penetrando até o infinito no mar.” KLINK, Amyr. *Cem dias entre céu e mar*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 92-93.

3.2 Cartografias marinhas

*Que espécie de lugar é este que nos pergunta
onde estamos?
Leminski²⁸⁴*

a. *Polissemia da carta*

O que é uma carta? Pedaco de papel, mapa, epístola, correspondência, documento oficial, jogo de tarô ou de azar, lista de pratos de um restaurante: a carta é polissêmica. Defini-la unicamente como mapa não reduz o problema, uma vez que o mapa também é polissêmico: suporte material, tábua de inscrição, malha, guia, figura, etc. As definições poderiam ser multiplicadas até a indefinição. Ao insistir neste termo – carta –, procura-se manter a ressonância entre as múltiplas camadas de sentido ao invés de encerrá-lo em uma pretensa univocidade. Sejam considerados ao menos três sentidos: epístola, jogo e mapa.

Primeiro, seja a carta uma epístola: enquanto *texto*, modo de escritura, a carta pressupõe um remetente e um destinatário, sejam eles indivíduos ou coletividades. Assinatura, data e local singularizam o autor, que, por seu turno, se dirige a um destinatário igualmente singular, situado no espaço e no tempo. Assim, diferente do discurso como monólogo, a carta é um diálogo por escrito. Mas a carta precisa, sobretudo, de uma distância, espacial e temporal: os interlocutores devem estar em lugares distantes, e é preciso que transcorra um tempo entre a escrita, a leitura e a esperada resposta. Assim, a carta se difere do diálogo, que pressupõe presença, proximidade e contemporaneidade dos interlocutores. Disso se pode extrair uma característica marcante da carta-epístola: seu necessário *anacronismo*.

Segundo, seja a carta um jogo: enquanto *ícone*, cada carta do jogo possui uma singularidade e o conjunto finito de cartas forma uma *combinatória*. Mais que a aleatoriedade ou o azar, a *combinatória* é fator decisivo. No caso do tarô, a combinatória das singularidades das cartas deve formar uma combinatória com as singularidades do leitor. A cada jogo se formam novas combinatórias, novas *correspondências* entre o jogo e seu leitor (o que remete ao sentido anterior de *epístola*).

Terceiro, seja a carta um mapa: *ícone* e *texto* se juntam num suporte material, tábua de inscrição, malha ou guia. Um mapa não é apenas uma representação espacial de um território, pois o mapa cria um território próprio. Inscrito em pele de animal, pergaminho ou papel

²⁸⁴ LEMINSKI. *Catatau*. p. 117

vegetal, o mapa remete à materialidade do suporte. Não é o formato, retangular ou amorfo, que define o mapa. O conjunto de traços no suporte material e a relação entre eles é que permite distinguir um mapa de outros desenhos (ainda que as cartas também sejam designadas de figuras). Um mapa pode abranger muitos elementos: gráficos, picturais, literários, míticos, matemáticos, políticos, jurídicos, etc. O conjunto de elementos, traços e figuras, na medida em que formam um suporte de inscrição e de leitura de um espaço determinado como território, faz da carta um mapa. Aqui, juntam-se os dois aspectos anteriores: a textualidade da carta-epístola com a iconicidade da carta-jogo, o anacronismo da primeira com a combinatória da segunda, a linearidade da primeira e a planaridade da segunda, que sempre remetem para algo além de si mesmas, compondo diferentes camadas, múltiplas dimensões. Carta-mapa-epístola, pois: mais que uma descrição ou uma prescrição de um mundo, a cartografia é um modo de inscrição e de criação de mundos possíveis.

b. Carta-território

De início, um dos problemas que se coloca para a cartografia é o da representação. A carta, compreendida enquanto uma “imagem do mundo”, seja ela objetiva ou subjetiva, projetiva ou construtiva, aparenta engendrar uma dicotomia entre o mundo e a sua representação imagética. Mas isso ocorre por se considerar o mapa como decalque. Segundo Deleuze e Guattari: “Uma carta tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre ‘ao mesmo’.”²⁸⁵ As “múltiplas entradas” dizem respeito à heterogeneidade dos elementos de composição que borram as fronteiras entre interior e exterior da carta, enquanto o decalque estabelece uma unidade exterior pressuposta como identidade referente que serve como ponto de partida e retorno.

Não se trata de opor simplesmente carta e decalque, e sim de mostrar como um atravessa o outro. Por um lado, carta não é decalque, ainda que possa se cristalizar como tal; por outro, decalque não é carta, ainda que sempre tenda para ela como sua condição. Não significa que a carta seja um decalque imperfeito, e sim que o decalque é o limite da carta.

Pensar a carta como decalque comporta um paradoxo: o da impossibilidade da coincidência perfeita entre a realidade e sua representação. Esse paradoxo é explicitado por Borges em um pequeno conto em que denuncia que o máximo rigor científico, a máxima objetividade pretendida, é uma tarefa que resta afinal inútil ou sem sentido.

²⁸⁵ DELEUZE; GUATTARI. *Rizoma. Mil platôs*. Vol. 1. p. 30

DEL RIGOR EN LA CIENCIA

... En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

*Suárez Miranda: VIAJES DE VARONES PRUDENTES, LIBRO CUARTO, CAP. XLV, LÉRIDA, 1658.*²⁸⁶

Eis o paradoxo: uma carta, na medida em que representa um território, não pode representar a si mesma. Porém, uma carta na escala 1/1 seria incompleta se não representasse a si mesma também. Com isso, seria preciso uma segunda carta contendo a primeira, e uma terceira que contivesse a segunda, e assim sucessivamente.²⁸⁷

A pretensa identidade da carta em relação ao território aponta que, quanto mais dele se aproxima, mais dele se afasta. Tal impossibilidade de identificação, de adequação perfeita entre carta e território, revela que o decalque é o limite (matemático) da carta.²⁸⁸ Há uma opacidade própria à carta que a impede de identificar-se completamente com o território, mesmo que coincida ponto a ponto com ele. Além de opacidade, a carta possui uma espessura, não apenas aquela do suporte (papel, muro ou pele), mas das texturas do relevo, das cores e dos signos toponímicos. Não existe nenhuma “carta completamente adequada pois a inadequação é intrínseca à cartografia”.²⁸⁹ Quer dizer que carta e território seriam enantiomorfos, isto é, apresentariam uma simetria inversa, como entre as mãos ou entre os pés? Não se trata de uma questão de simetria ou de assimetria, afinal, entre mapa e território a diferença não é apenas de proporção ou de escala, mas de camadas, sobreposição de planos.

²⁸⁶ BORGES, Jorge Luis. El Hacedor. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974. p. 847. Este micro-conto mereceria muitos comentários a respeito de seu autor ficcional e de sua publicação por um pseudônimo usado por Borges e Bioy Casares. Mas os comentários (e os mapas) seriam infinitos.

²⁸⁷ Cf. ECO, Umberto. Da impossibilidade de construir a carta do império em escala um por um. *Segundo diário mínimo*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

²⁸⁸ Segundo Gilles Tiberghien, “a carta é uma ficção real ou uma realidade ficcional que nos dá a conhecer em termos de imagens o que nós fracassamos [*échouons*] em medir em distâncias quilométricas ou em milhas. Entre a carta e o território, a impossível coincidência nos fascina.” TIBERGHIE, Gilles. *Nature, Arte, Paysage*. Paris: ActesSud, 2001. p. 55. [“la carte est une fiction réelle ou une réalité fictive qui nous donne à connaître en termes d’images ce que nous échouons à mesurer en distances kilométriques ou miles. Entre la carte et le territoire, l’impossible coïncidence nous fascine.”]

²⁸⁹ GOODMAN, Nelson. *Problems and projects*. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1972. p. 15.

Mapa e território são grandezas incomensuráveis, isto é, cada uma institui sua própria medida.²⁹⁰

Em suma, o impasse a que leva o decalque mostra que, então, é o decalque que cria seu referente, assim como a cópia cria o original, enquanto a carta é da ordem do *simulacro*. Comentando o conto de Borges, Baudrillard afirma: “O território não precede mais a carta, nem a sobrevive. É doravante a carta que precede o território – *precedência dos simulacros* –, é ela que engendra o território e, se for preciso retomar o conto, é hoje o território cujas franjas degradam lentamente sobre a extensão da carta.”²⁹¹ Ou seja, não é a carta que se apresenta como um território decomposto, e sim o território que se decompõe ou recompõe como carta. A carta engendra o território, não como algo exterior, pois é ela mesma um território. “Carta ou quadro, que não só podem substituir o território, senão que ademais o produzem como território.”²⁹²

É preciso considerar a carta não apenas como produto, mas em seu processo de produção, o “ato cartográfico”²⁹³ mesmo, que não meramente “representa” o mundo, mas que o produz. “*Fazer da carta território, da cartografia geografia*”, como propõe Cauquelin, é “destacar as conexões em lugar dos objetos”, significa “dissolver os objetos estáveis, sua segurança, nos enlaces que os convertem em meros pontos de encontro de linhas projetivas ou *trajetórias*.”²⁹⁴ Um mapa não indica um ponto fixo numa realidade exterior, e sim cria uma realidade própria a partir das conexões entre pontos, cruzamento de linhas numa superfície: trata-se de uma “cartografia de territórios incertos”²⁹⁵ que remete a territorialização cartográfica a uma desterritorialização prévia.

²⁹⁰ “Longe de ser um espelho transparente das realidades terrestres, a carta é o produto opaco de uma cultura localizada no espaço e no tempo. Em outros termos, é preciso reconhecer na carta a manifestação gráfica das representações e motivações mentais, sejam elas cognitivas, morais ou ideológicas do ‘autor’ individual ou coletivo dessa carta. [...] A carta, então, exprime um pensamento ao mesmo tempo que ela institui um mundo como referente desse pensamento.” BESSE, Jean-Marc. Le rôle de la carte dans la construction du concept de terre aux XVe et XVIe siècles. Réflexions épistémologiques. *CFC*, n. 163, mars 2000. p. 7. [“Loin d’être un miroir transparent des réalités terrestres, la carte est le produit opaque d’une culture localisée dans l’espace et dans le temps. En d’autres termes, il faut reconnaître dans la carte la manifestation graphique des représentations et les motivations mentales, qu’elles soient cognitives, morales, ou idéologiques, de l’« auteur » individuel ou collectif de cette carte.”]

²⁹¹ BAUDRILLARD, Jean. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981. p. 10. [“Le territoire ne précède plus la carte, ni ne lui survit. C’est désormais la carte qui précède le territoire – *précession des simulacres* –, c’est elle qui engendre le territoire et, s’il fallait reprendre la fable, c’est aujourd’hui le territoire dont les lambeaux pourrissent lentement sur l’étendue de la carte.”]

²⁹² CAUQUELIN, Anne. *Le site et le paysage*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. p. 187.

²⁹³ BESSE, Jean-Marc. Le rôle de la carte dans la construction du concept de terre. p. 8.

²⁹⁴ CAUQUELIN. *Le site et le paysage*. p. 182.

²⁹⁵ FERNÁNDEZ, Horacio. *Del paisaje reciente: de la imagen al territorio*. Madrid: Fundación ICO, 2006. p. 221.

c. Carta-percurso

Uma carta não se reduz a uma superfície bidimensional, mas congrega múltiplas camadas e distintas dimensões. Isso torna-se notório nas cartas antigas e medievais, que apresentam elementos matemáticos, geográficos, históricos, econômicos, políticos, religiosos e estéticos. As deidades estão presentes no mundo, ordenando o cosmos, fazendo os ventos soprarem e o mundo girar. As cartas não são apenas históricas, mas apresentam a história como uma construção espacial, uma ordenação cosmológica. Nesse sentido, *a cartografia é uma cosmografia*.

Mais que indicar pontos fixos no espaço, a carta dá coordenadas para o deslocamento. Ao invés de simplesmente servir à localização, a carta “convida muito mais a perder o senso de direção e a [se] perder no espaço geometricamente organizado”.²⁹⁶ Assim, por mais que uma carta esquadrinhe o espaço com retas e paralelas mensuráveis, se componha de pontos de referência estáveis, “um elemento de carta é o postulado de um itinerário”.²⁹⁷ Não significa que as cartas forneçam um suporte estável para um trajeto possível, que a localização seja prévia e necessária para o deslocamento, pois são “cartas de operação ou de trajeto que borram a oposição tradicional entre plano e percurso.”²⁹⁸ As cartas são o resultado de um trajeto, ou melhor, elas mesmas são trajetivas.

As cartas de rotas, terrestres ou marítimas, que se desenrolam como pergaminhos, são um exemplo notório. Sua aparente linearidade coloca o caminho como centro do mapa e os pontos de referência às margens. São mapas feitos por peregrinos, para peregrinos, são eles mesmos mapas peregrinos, que guiam e acompanham o percurso. Ao colocar os pontos de referência às margens do caminho, essas cartas deslocam o mundo, colocam-no em função do trajeto. As cartas romanas, como a *Tabula Peutingeriana* (séc. IV), com quase sete metros de extensão, indicavam as estradas que ligavam Roma, posicionada no centro da carta, às demais cidades do Império. São “itinerários narrativos” que, “preferindo a palavra à imagem”, são “reflexo da visão do espaço como um ‘espaço caminho’ a ser trilhado no cotidiano de suas viagens, ‘um campo de forças com pontos e direções privilegiados’, que o dilatam ou

²⁹⁶ TIBERGHIEU, Gilles. *Finis Terrae*. Imaginaires et imaginations cartographiques. Paris: Bayard, 2007. p. 144. [“La carte nous invite plutôt à perdre le sens des directions et à nous perdre dans l’espace géométriquement organisé.”]

²⁹⁷ DE CERTEAU, Michel. *L’invention du quotidien*. Tome 1. Paris: Gallimard, 1990. p. 77. [“un élément de carte est le postulat d’un itinéraire”]

²⁹⁸ TIBERGHIEU. *Finis Terrae*. p. 192. [“cartes d’opérations ou de trajets qui brouillent l’opposition traditionnelle entre plan et parcours.”]

contraem.”²⁹⁹ Mapas que não servem para medir o espaço a partir de uma proporção de escalas, mas para contar os dias de viagens em função dos caminhos traçados.

A partir do século XII, a contribuição da matemática árabe (notavelmente com a introdução do número zero e a divisão da esfera em trinta e duas direções a partir do eixo central) conjugada ao desenvolvimento do comércio marítimo do Mediterrâneo, propiciou a produção de cartas náuticas que trazem à cena o mar como território a ser percorrido. Ademais, a reintrodução da *Cosmografia* de Ptolomeu na Europa pelos árabes, com a matematização do espaço pela geometria euclidiana, provocou uma mudança no modo de desenhar as cartas a partir do fim da Idade Média. A carta-livro do intelectual viajante árabe Muhammad al-Idrisi, conhecida como *Tabula Rogeriana* (1154), é composta por setenta cartas (correspondentes a sete zonas climáticas), que juntas formam um mapa-múndi da época, com o Norte terrestre apontando para a parte inferior. Enquanto as cartas apresentam texturas marinhas, de ondas e de marés, e terrestres, de montanhas e de vales multicolores, os textos comentam aspectos políticos, econômicos e culturais de cada região, de modo que os diversos elementos do mundo (isto é, da carta) se atravessam e se constituem como princípio estético-gnosiológico. Al-Idrisi já dizia: “A Terra é essencialmente redonda, mas não ao ponto de uma rotundidade perfeita, pois que há elevações e profundidades, e que as águas atravessam umas às outras.”³⁰⁰

As cosmografias, a partir de observações e de cálculos matemáticos, propiciavam o estabelecimento de correspondências entre a posição e o movimento dos astros e a posição e o movimento terrestres. As esferas celeste e terrestre se correspondem, de modo que astronomia e a geografia fazem parte de uma cosmografia. Além da orientação pelos astros, a descoberta do norte magnético terrestre provocou uma verdadeira revolução cartográfica. A utilização da agulha imantada, e, posteriormente, a introdução da bússola, utilizada pelos chineses desde o século XI e que chega à Europa por intermédio dos árabes mais de um século depois, propiciou um desenvolvimento tecnológico que levaria a uma nova escritura cartográfica, incluindo, além dos elementos geométricos, direções magnéticas.

Os *portulanos*, cartas náuticas produzidas entre os séculos XII e XV, privilegiavam a localização de portos e de cidades costeiras em detrimento da topografia interior dos continentes. Essas cartas náuticas acompanhavam os Livros de bordo que indicavam, nos

²⁹⁹ NOGUEIRA, Magali Gomes; BIASI, Mario de. Fontes e técnicas da cartografia medieval portulano. *Terra Brasilis (Nova Série)* [Online], no. 4, 2015. p. 5. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/terrabrasilis/1240>>. Acesso em: 19 de abril de 2019.

³⁰⁰ Uma reprodução da carta e parte do texto podem ser encontrados em AL-IDRISI, Muhammad. *Tabula Rogeriana*. Paris: Reliefs, 2016, [s.p.]

caminhos entre os portos, acidentes de percurso, de modo que também eram conhecidos como “Livros de derrotas”. Estas cartas, das quais poucas restam, apesar da sua grande difusão, integravam um conjunto de instrumentos de navegação, como a bússola para orientar o norte magnético, o compasso de navegar para medir as distâncias, a ampulheta para medir o tempo, o astrolábio para acompanhar os astros.³⁰¹ As cartas portulanas não eram criadas a partir de uma organização geométrica prévia do espaço, mas eram corrigidas e aperfeiçoadas a partir das experiências de navegação, das observações astronômicas e da mensuração do desvio do eixo magnético.³⁰²

Ao invés de utilizarem o traçado das paralelas de latitude e de longitude, já conhecidas à época, os primeiros portulanos apresentam outro traçado de linhas que se cruzam em diferentes pontos, formando uma malha aparentemente caótica. Nestas cartas náuticas, uma rede de linhas geométricas denominadas *marteloio* (literalmente “mar-tela” ou “tela marinha”), traçadas a partir da rosa dos ventos de trinta e duas direções, apontam os quatro pontos cardinais, subdivididos em dezesseis ângulos. Os cruzamentos dessas linhas formam círculos cuja circunferência é pontilhada por dezesseis pontos equidistantes, a partir dos quais se estabelece um centro que serve novamente como ponto de partida para outras retas. Também denominadas “linhas de rumo” ou “áreas de vento”, não servem para medir as distâncias ou o tempo de viagem, e sim para indicar os ângulos de rota.³⁰³ A profusão de linhas que se cruzam em diferentes pontos, por mais aleatórias que pareçam à primeira vista, apontam uma infinidade de caminhos possíveis.

Segundo Jacob, um “jogo entre ordem e desordem subtende o traçado de linhas de rumo elas mesmas. O próprio de uma carta régia por este sistema é de se prestar a uma percepção instável e evolutiva.” Trata-se, ainda segundo Jacob, de “um dispositivo gerando figuras e suas perpétuas metamorfoses.”³⁰⁴ A multiplicação das linhas de rumo em um espaço fractal faz da carta dinâmica. “As linhas de rumo introduzem certa dinâmica nesse dispositivo

³⁰¹ Segundo Nogueira e Biasi, “os instrumentos astronômicos como o Astrolábio e o quadrante tiveram tanta ou mais importância do que a bússola e o compasso para a construção do padrão Portulano, aqui entendido como a forma de localização da esfera terrestre a partir de referenciais celestes.” NOGUEIRA; BIASI. Fontes e técnicas da cartografia medieval portulano. p. 10

³⁰² Estudos paleomagnéticos mostram que as cartas acompanham a mudança da inclinação do eixo magnético.

³⁰³ “As linhas de rumo não servem para medir o espaço nem para escandir a viagem em dias e noites de navegação. Simplesmente elas afirmam a possibilidade *a priori* da viagem, elas são partículas de coordenação no discurso fundamentalmente elíptico da cartografia náutica.” JACOB, Christian. *L’empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l’histoire*. Paris: Albin Michel, 1992. p. 170. [“Les lignes de rhumb ne servent pas à mesurer l’espace ni à scander le voyage en jours et en nuits de navigation. Simplement, elles affirment la possibilité *a priori* du voyage, elles sont des particules de coordination dans le discours fondamentalement elliptique de la cartographie nautique.”]

³⁰⁴ JACOB. *L’empire des cartes*. p. 168. [“C’est un dispositif générant des figures et leurs perpétuelles métamorphoses.”]

estático” que é a carta e “permitem um número virtualmente infinito de conexões entre esses alinhamentos de toponímias.”³⁰⁵

Em um mundo onde todos os caminhos são possíveis, como não se perder? Por mais instável que seja esse tipo de cartografia, há, ademais, “um efeito estabilizador. O *marteloio* fixa a carta. Ele determina a orientação por multiplicação das rosas dos ventos.”³⁰⁶ Com a bússola posicionada em qualquer ponto do trajeto, podem-se traçar novas linhas que se cruzam com outras, multiplicando as rotas infinitamente. “O *marteloio* é um labirinto”,³⁰⁷ e, nesse labirinto, os navegantes podem se orientar pela rosa dos ventos, em que cada ponto é um ponto zero, seguir uma linha-trajeto até um ponto de tangência com outra linha, mudando de trajeto.³⁰⁸

d. Ponto de fuga e linhas de rumo

Além do portulanos, existem cartas que combinam múltiplos métodos de composição: plano geometral com plano perspectivo, imagens tridimensionais que giram de acordo com o ângulo de visão (método de plano reverso), híbridos de plano ao solo e vista de “voo de pássaro” (ponto de vista zenital), perspectiva linear, centrípeta (“olho-de-peixe”) e centrífuga ou multifocal, etc. Cartas que contêm cartas-epístolas e que estão contidas em cartas-livros, Livros de bordo ou Atlas, de modo que imagem e texto remetem um ao outro formando um sistema de referências cruzadas ou uma sinédoque. Há um jogo de perspectivas em toda carta. Os portulanos, em especial, na medida em que multiplicam os pontos de referência e as linhas de rumo, fractalizam o espaço, fazem de cada ponto de partida um ponto de clivagem, transformam o ponto em linha pela velocidade do deslocamento.

Quando Alberti (1435) estabelece as regras da perspectiva, o sistema de coordenadas geométricas ptolomaicas já se havia difundido, quadriculando o espaço, esquadrinhando a Terra, para medir as distâncias. Porém, ao passo que a pintura busca tridimensionalizar o espaço bidimensional do muro ou do quadro com a perspectiva, a cartografia busca bidimensionalizar o espaço tridimensional do globo terrestre com o planisfério. “A partir de

³⁰⁵ JACOB. *L'empire des cartes*. p. 172. [“Les lignes de rhumb introduisent une certaine dynamique dans ce dispositif statique [...] et permettent un nombre virtuellement infini de connexions entre ces alignements de toponymes.”]

³⁰⁶ JACOB. *L'empire des cartes*. p. 169. [“Il y a d’abord un effet stabilisateur. Le marteloire fixe la carte. Il en détermine l’orientation par multiplication des roses des vents”]

³⁰⁷ JACOB. *L'empire des cartes*. p. 171. [“Le marteloire est un labyrinthe”]

³⁰⁸ Este texto mesmo foi percebido-pensado como um portulano, cujas linhas de rumo que se cruzam nas circunferências dos parágrafos apontam para infinitos trajetos possíveis.

qual momento uma pintura de paisagem devém uma carta? Poder-se-ia dizer que uma carta não pode ter horizonte outro que o quadro que a contorna? (...) Entre a carta e a imagem há zonas de sobreposição mais que uma fronteira clara.”³⁰⁹ Diferentemente da pintura de perspectiva, que coloca o horizonte no interior do quadro, a carta coloca o horizonte às suas margens. “O espaço da cartografia rende conta [*rend compte*] de um espaço a-centrado.”³¹⁰ Há, com isso, um “efeito de *desbordamento* próprio a toda carta”,³¹¹ que, ao invés de encerrá-la em um quadro, aponta para todos os lados o fora. No entanto, como construir uma imagem global da Terra?

É a construção geométrica a partir do movimento dos astros que permite ter-se a sensação da vista aérea sobre o plano desenhado, característico do Portulano, estabelecendo o Equador Celeste e com ele equinócios e solstícios, as marcas extremas do movimento solar em sua relação com a Terra.³¹²

Assim, antes da era dos satélites orbitais, uma visão exterior da Terra ou uma visão propriamente “extraterrestre” era possível graças à projeção espacial a partir dos astros. Da cosmografia à geografia, o universo torna-se mensurável.

e. Terra extensa

Ao movimento de abertura do Mediterrâneo pelo Atlântico corresponde um movimento de fechamento da Terra pelo globo: “uma Terra cuja superfície e cujos diferentes componentes devem ser considerados como homogêneos do ponto de vista ontológico e unificados do ponto de vista geográfico.”³¹³ À oposição entre Terra habitável e Oceano inóspito, sucede a ideia da circulação geral do globo, possibilitada pela unificação, uniformização, homogeneização e universalização do espaço pela geografia geométrica ptolomaica. Estabelece-se assim um “*método de escritura*”³¹⁴ da Terra: uma geografia universal. Com isso, mesmo os espaços desconhecidos são compreendidos dentro de coordenadas pré-determinadas. O mundo torna-se cognoscível *a priori*.

³⁰⁹ JACOB. *L’empire des cartes*. p. 33. [“À partir de quel moment une peinture de paysage devient-elle une carte ? Pourrait-on dire qu’une carte ne peut avoir d’horizon autre que la cadre qui la borne ? (...) Entre la carte et l’image, il y a des zones de chevauchement plus qu’une frontière nette.”]

³¹⁰ TIBERGHIEN. *Finis Terrae*. p. 139. [“L’espace de la cartographie rend compte d’un espace a-centré”]

³¹¹ TIBERGHIEN. *Finis Terrae*. p. 88. [“effet de débordement propre à toute carte”]

³¹² NOGUEIRA; BIASI. Fontes e técnicas da cartografia medieval portulano. p. 15.

³¹³ BESSE. Le rôle de la carte dans la construction du concept de terre. p. 14. [“Une Terre dont la surface et les différents composants doivent être considérés comme homogènes du point de vue ontologique et unifiées du point de vue géographique.”]

³¹⁴ BESSE. Le rôle de la carte dans la construction du concept de terre. p. 7.

No novo teatro do mundo, como o *Theatrum orbis terrarum* de Abraham Ortelius (1573), os atores não são mais divinos, mas humanos. Nessa carta-cenário de um mundo dinâmico, o ecúmeno leva passo a passo à antropização da Terra. É somente com o *Atlas* de Mercator (1595), considerado o primeiro mapa-múndi moderno, que se estabelece a imagem cartográfica do globo tal qual conhecida até hoje. Os Atlas, concebidos como conjunto de cartas regionais, formam uma espécie de enciclopédia terrestre. A sucessão de pranchas, de cartas regionais, permite, além de uma visão global, uma percepção cinética ou cinematográfica do mundo.

O atlas combina assim a sedução da viagem com a segurança do sedentarismo, a atração dos grandes horizontes sem perder seu foco. (...) O atlas oferece a experiência do estranhamento [*dépaysement*] e da descoberta, sua leitura é uma aventura. É um romance, entre a narrativa de viagem e o jogo de papéis.³¹⁵

Todavia, não se pode compreender inteiramente o desenvolvimento da cartografia no “Velho Mundo” sem considerar o impacto provocado pela “descoberta” do “Novo Mundo”. A primeira conquista das Grandes Navegações europeias dos séculos XV e XVI foi a do mar antes que a da terra. A “descoberta” (eufemismo para “invasão”) do Novo Mundo só foi possível graças ao estudo das correntes marítimas, sem o qual o astrolábio e a bússola não passariam de instrumentos de geolocalização. O expansionismo mercantil, que mobilizou as navegações extramediterrâneas, associado às novas cartas náuticas, produziu, afinal, a *territorialização marítima*. Significa que não apenas a terra, mas igualmente o mar torna-se um domínio geopolítico com fronteiras demarcadas. O Tratado de Tordesilhas, que repartiu o novo continente (imaginado como um arquipélago) entre Portugal e Espanha, enfim divide com uma linha os domínios ultramarinos. Portanto, é preciso olhar para as cartas náuticas produzidas nesse período para entender o que se passou entre terras e mares.

Uma das primeiras cartas em que aparece a *Terra Brasilis*, a carta de Lopo Homem, constante no *Atlas Miller* (1519), foi construída a partir das narrativas dos primeiros colonizadores. Essa carta combina o sistema portulano com o sistema de coordenadas latitudinais, o método de deriva marítima com o método de mensuração territorial. Trata-se de uma territorialização do mar a partir de uma desterritorialização da terra, uma mensuração das distâncias e o estabelecimento de fronteiras no espaço aberto e infinito. Desse modo, a

³¹⁵ JACOB. *L’empire des cartes*. p. 108-109. [“L’atlas combine ainsi la séduction du voyage avec la sécurité du sédentarisme, l’attrait des grands horizons sans quitter son foyer. (...) L’atlas offre l’expérience du dépaysement et de la découverte, sa lecture est une aventure. C’est un roman, entre le récit de voyage et le jeu des rôles.”]

combinação do sistema portulano com o sistema de coordenadas faz do *marteloio* o elemento de “maritorialização” do mundo.

Os portulanos foram substituídos pelo sistema de coordenadas geográficas e hoje, com o Sistema de Posicionamento Global (GPS em inglês), determinar o posicionamento, mais que mediar as distâncias ou multiplicar as rotas, tornou-se o elemento preponderante da cartografia contemporânea.

f. Mar intenso

Os habitantes das Ilhas Marshall, na Micronésia, concebem um modo diferente de cartografia marinha. Profundos conhecedores do mar e exímios navegadores, esses povos se orientam a partir de múltiplas referências: o movimento dos astros, dos ventos, das nuvens, das marés, as migrações das aves, os sons e odores trazidos do mar.³¹⁶ Costumam levar a bordo, como companheiros de viagens ou de sensíveis marujos, aves e porcos: as aves indicam pelo seu voo a presença de ilhas e cardumes, enquanto os porcos, com seu olfato apurado, percebem odores a mais de sessenta e quatro quilômetros.

Assim, esses marujos (humanos e não-humanos) costumam viajar em grupos de muitas pirogas, a certa distância umas das outras, cantando e percutindo o tambor. Tais sinais sonoros, linhas de canto e marcação rítmica, mais que fazerem os homens se comunicarem entre si, criam uma modulação entre eles e o mar. Como se as ondas do mar e dos cantos, dos ritmos e dos odores, se atravessassem e se compusessem umas com as outras.

As cartas náuticas micronésias são uma microcartografia das intensidades marítimas. Ao invés de se desenharem sobre a areia ou sobre a superfície plana de um papel, são compostas da nervura central da folha de coqueiro ou de talos de bambu, entrelaçadas por fibras vegetais e incrustadas com conchas e com fragmentos de coral. Essas “linhas” espessas correspondem a correntes marítimas que se cruzam em certas áreas, se refratam e reverberam em outras direções. Enquanto as madeiras indicam as cristas das ondas que se refratam, as conchas e corais indicam ilhas e atóis. As matérias de que são feitas demonstram que não se trata de uma representação imagética, mas de uma composição de elementos heterogêneos, ou seja, não são uma metáfora, mas uma metonímia: o fragmento de coral *é* o coral, a concha

³¹⁶ “Os povos da Oceania estabeleceram um compasso sideral que lhes permitiam associar a direção de uma ilha com o surgimento de uma estrela no horizonte.” SIORAT, Jean-Pierre. Entre houles et îles. In: *Cartes et figures de la Terre*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1980. p. 232. [“Les Océaniens ont établi un compas sidéral qui leur permettait d’associer la direction d’une île avec le lever d’une étoile à l’horizon.”]

(fragmento de ilha) é a ilha, as madeiras são as jangadas se lançando sobre as cristas das ondas.³¹⁷

g. Cartografias comparadas

Ao comparar as cartas micronésias aos portulanos (incomensuráveis entre si), pode-se considerar “as linhas cartográficas como linhas de força que não indicam somente quantidades, mas também qualidades e intensidades.”³¹⁸ Essas linhas de força (magnéticas ou marítimas) propiciam o deslocamento na medida em que elas mesmas são linhas em deslocamento contínuo (do eixo magnético ou da crista das ondas). Essas cartas apresentam um mundo instável, móvel e em metamorfose contínua. Como “um sismógrafo de intensidades, a figuração de coisas efêmeras e quase inapreensíveis [*insaisissables*]”³¹⁹ fazem da cartografia uma percepção extra-humana do mundo.

Nem os portulanos nem as cartas micronésias são propriamente produtos de povos nômades, no entanto, são frutos de desterritorializações marítimas, ainda que acabem por produzir um território. Mesmo nas cartas modernas, que apresentam um território extensivo, mensurável, esquadrinhado, pode-se encontrar nas suas malhas uma abertura, pois “o diagrama é flutuante, profundamente instável”.³²⁰ Se as cartografias, mediterrâneas ou micronésias, antigas ou modernas, são uma forma de criação de território, isto é, de territorialização ou “maritorialização”, não o fazem sem antes desfazer a terra ou o mar como territórios exteriores, isto é, partem de uma desterritorialização prévia. Por mais que a carta fixe um território, ela simultaneamente o desborda para além de seus limites.

A carta é polissêmica e multidirecional, anacrônica e multidimensional. Não há oposição entre carta, como vista superior ou vertical, e paisagem, como vista frontal ou

³¹⁷ “Seu propósito não é dar uma imagem geográfica exata do mundo insular. Elas [as cartas] são um meio de estocar as informações já obtidas, de ilustrar o fenômeno da onda à vizinhança dos atóis e as posições dos atóis em relação com esse fenômeno.” SIORAT. *Entre houles et îles*. p. 233. [“Leur but n’est pas de donner une image géographique exacte du monde insulaire. Elles sont un moyen de stocker les informations déjà obtenues, d’illustrer le phénomène de la houle au voisinage des atolls, et les positions des atolls en relation avec ce phénomène.”]

³¹⁸ TIBERGHIEU. *Finis terrae*. p. 96. [“On peut aussi considérer les lignes cartographiques comme des lignes de forces qui n’indiquent pas seulement des quantités mais aussi des qualités et des intensités.”]

³¹⁹ TIBERGHIEU, Gilles. Sur l’imaginaire cartographique dans l’art contemporain. *Espace*, n. 103-104 – printemps-été 2013, [s.p.]. Disponível em: <<https://espaceartactuel.com/imaginaire-cartographique/>>. Acesso em: 22 nov. 2019. Cf. *Finis terrae*, p. 105-6. [“À la différence du cartographe, l’artiste ne s’intéresse pas à la mesure comme telle, mais il s’emploie au contraire à la brouiller. Ce brouillage peut être dynamique et on peut penser la carte comme un diagramme qui dessine des multiplicités spatio-temporelles, si bien qu’elle devient un tracé des rapports de force, un sismographe d’intensités, la figuration de choses éphémères et presque insaisissables.”]

³²⁰ TIBERGHIEU. *Finis terrae*. p. 106.

horizontal, na medida em que ambas se constituem mais pela trajetória das perspectivas do que pelos pontos de vista. A carta devém paisagem, a paisagem devém carta.

Considerações finais

1. Paisagem-pensamento

Sim, uma nova imagem do ato de pensar, de seu funcionamento, de sua gênese no próprio pensamento, é precisamente isso que buscamos.
Deleuze³²¹

Uma “imagem do pensamento” – que não é o mesmo que um “pensamento por imagem” – não é uma representação, no sentido de uma construção subjetiva ou de uma projeção pictórica; tampouco uma metáfora, no sentido de uma transposição entre dois domínios diversos; mas concerne à criação e à articulação de conceitos, isto é, à individuação do pensamento.³²² Essa articulação dos conceitos forma um território do qual emergem os personagens conceituais.

Um território conceitual pode ser demarcado por fronteiras rígidas entre domínios com legislações próprias, mesmo com um tribunal e seus personagens, como propôs Kant como tarefa da crítica.³²³ No entanto, as fronteiras também podem ser móveis, porosas, por onde atravessam ideais em contrabando, formando um território nômade.³²⁴ Há uma geografia do pensamento, uma “geofilosofia” que perscruta na gênese e no funcionamento dos conceitos a formação de um território.³²⁵ E esse território, como se pretende mostrar, se configura enquanto paisagem. Pois a paisagem consiste em um tipo peculiar de imagem que remete a um território multidimensional, singular e heterogêneo. A paisagem é uma imagem do pensamento, um modo como o pensamento opera. Nesse sentido, não há oposição entre pensamento como algo interior, subjetivo, e paisagem como algo exterior, objetivo. Pois o pensamento está imerso na paisagem e a paisagem é o meio no qual opera o pensamento.

³²¹ DELEUZE. Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento. *A ilha deserta*. p. 180.

³²² A imagem, segundo Anne Sauvagnargues, torna-se assim “a condição de individuação do pensamento.” SAUVAGNARGUES, Anne. *Écologie des images et machines d’art*. In: BOURLEZ, Fabrice; LORENZO, Vinciguerra (ed.). *Pourparlers : Deleuze entre art et philosophie*. Rheims: Presses Universitaires de Rheims, 2013. p. 169. [“L’image est devenue condition d’individuation de la pensée”]

³²³ “As Críticas não compõem somente uma ‘história’, mas sobretudo uma geografia da Razão, segundo a qual se distingue um ‘campo’, um ‘território’ e um ‘domínio’ do conceito”. DELEUZE; GUATTARI. *Geofilosofia. O que é a filosofia?*. p. 126, n. 15.

³²⁴ Para Deleuze e Guattari, na terceira Crítica kantiana “todas as faculdades do espírito ultrapassam seus limites, estes mesmos limites que Kant tinha fixado tão cuidadosamente em seus livros de maturidade.” DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*. p. 8.

³²⁵ De acordo com Flaxman, a geofilosofia é “a extensão da genealogia para o fundo da terra (geologia) e a superfície da terra (geografia)”. FLAXMAN, Gregory. *Gilles Deleuze and the fabulation of philosophy. Powers of the false*, Volume 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012. p. 84. [“the extension of genealogy into the depths of the earth (geology) and onto the surfaces of the earth (geography).”]

O conceito de paisagem se compõe por um conjunto ou por uma malha de termos cujos *sentidos* apontam múltiplas *direções*. Portanto, mais que definir, procura-se seguir, isto é, cartografar a paisagem a partir das relações que cria com outros conceitos. Essa articulação conceitual, por sua vez, permite expandir o campo semântico para além da aparente linearidade textual e da planaridade exegética, revelando as múltiplas camadas de composição. Cada conjunto de conceitos funciona como um ponto de tangência ou zona de abrangência que articula o termo paisagem. Em suma, trata-se de uma paisagem conceitual da paisagem como conceito estético. Em outros termos, para uma geofilosofia, a paisagem é conceito e meio de onde emergem os conceitos. Procura-se um pensamento paisageiro da paisagem-pensamento.

O pensamento, enquanto paisagem, ou “pensamento-paisagem”,³²⁶ sugere que “a paisagem dá a pensar, e que o pensamento se desenvolve como paisagem”. Por um lado, há um “pensamento paisagista”, isto é, um pensamento *da* paisagem ou *sobre* a paisagem, “que toma a paisagem como objeto de uma reflexão e/ou de uma representação, e que se desenvolve a partir do momento em que se dispõe de uma palavra e de imagens para designá-lo”. Por outro lado, há um “pensamento paisageiro” que corresponde à “maneira como as pessoas arranjaram seu ambiente”. Por um lado ou por outro, a paisagem aparece como uma equação entre distância e proximidade: distância contemplativa ou proximidade imersiva.

Como perceber, porém, a paisagem estando nela imerso? Para o paisano, ou ela é percebida, mas não refletida, existe, mas não é nomeada, ou simplesmente não existe? O paisano é quem está imerso na paisagem, e dela não se destaca; não que não a perceba, antes, não a percebe como exterior, isto é, a paisagem faz parte de sua autopercepção. Então, quem poderia perceber a paisagem como algo exterior? Seriam sempre os estrangeiros? Ou, afinal, cada lugar cria seus duplos exteriores para se perceber? Para o geógrafo Jean-Marc Besse, há uma “relação profunda, fundamental, entre a paisagem e a viagem, ou o nomadismo. Para acessar a paisagem é preciso se colocar na condição de *estranhamento*”.³²⁷ Poderia a imersão ser um modo de estranhamento?

A paisagem é uma invenção urbana? É o nome dado pelos cidadãos aos espaços exteriores (deserto, floresta, mar) como modo de perceberem a cidade desde fora, ou de se perceberem fora de si mesmos, isto é, como estrangeiros no próprio território, ou um modo de

³²⁶ COLLOT, Michel. *La pensée-paysage*. Paris: ACTES SUD/ENSP, 2011. p. 12-13. As demais citações deste parágrafo remetem a estas páginas.

³²⁷ BESSE, Jean-Marc. *La nécessité du paysage*. Marseille: Parenthèses, 2018. p. 21. [“relation profonde, fondamentale, entre le paysage et le voyage, ou le nomadisme. Pour accéder au paysage il faut se mettre dans la condition d’*estranhement*.”]

perceberem o que jamais encontrariam dentro da cidade e de si mesmos, isto é, o espaço entre o dentro e o fora em que ambos se misturam? Seria a paisagem essa borda, esse traço, esse laço (cidade-deserto-floresta-mar) onde se adensam, se dilatam, se perturbam e perduram as transições? Ou a paisagem é a pergunta que se coloca sobre o céu da cidade?

Para Michel Collot, a paisagem é “o produto do encontro entre o mundo e um ponto de vista”, ou seja, “a paisagem instaura uma interação”³²⁸ entre eles. No entanto, Collot confere uma primazia ao olhar em detrimento do lugar: “É o olhar que transforma o lugar em paisagem”. E tal olhar não é outro que o do sujeito: “Um ambiente não é suscetível de devir uma paisagem senão a partir do momento em que ele é percebido por um sujeito.” E esse sujeito não é outro que não o homem: “Só o homem toma vis-à-vis de seu entorno a distância necessária a uma vista de conjunto, e à abertura de um mundo comum, que desborda os limites do território.” Pois os animais, “pobres de mundo”, estão presos ao território. Aqui, o sujeito é compreendido como ponto de vista sobre as coisas. Dada a primazia ao pensamento e à percepção univocamente humanos, os termos (sujeito e objeto, homem e mundo) são tomados como prévios, anteriores à sua relação.

Segundo esse esquema terminológico, não-relacional, podem-se apontar três hipóteses. Por um lado, a *hipótese culturalista* que compreende a paisagem como invenção humana, construção cultural, paisagem subjetiva. Por outro lado, a *hipótese naturalista* que considera a paisagem um dado natural, um ambiente físico exterior à cultura, paisagem objetiva. O orientalista Augustin Berque propõe uma saída intermediária: a *hipótese mesológica*, que compreende a paisagem como fruto da interação entre cultura e natureza, entre homem e mundo.³²⁹ Não obstante, essa saída parece insuficiente, pois a mediação é pensada como posterior aos termos, como algo que os vincula *a posteriori*.

Outra saída para a oposição entre dado e construído, natureza e cultura, seria pensar a autoprodução ou *autopoiesis* da paisagem, uma *geopoética* da terra. Seria essa uma variante da *hipótese gaia*? Não, pois que não há uma totalidade orgânica a ordenar previamente o mundo, nenhum ser englobante, unidade exterior ou soma das partes; mas devires, micrometamorfoses situacionais dos atravessamentos dos meios uns pelos outros. Não há coisas e um meio entre elas, há os meios ou as relações que fazem e atravessam as coisas.

De toda maneira, voltando a Collot, a visão “não nos fornece um panorama, mas um entrecruzamento [*emboîtement*] de perspectivas parciais, que se modificam e se completam à

³²⁸ COLLOT. *La pensée-paysage*, p. 18-21. As demais citações deste parágrafo remetem a estas páginas.

³²⁹ Cf. BERQUE, Augustin. *Médiance: de milieux en paysages*. Paris: Belin, 2000.

medida que nosso ponto de vista se desloca.”³³⁰ Esse princípio pode ser radicalizado, levado ao cabo de considerar como sujeito não apenas o homem, mas todos os agentes que compõem a paisagem (humanos e não-humanos, animados e inanimados). No entanto, dizer que “tudo é sujeito, portanto tudo é paisagem”³³¹ daria no mesmo que dizer o contrário: nada é sujeito, portanto, nada é paisagem. Onde está a paisagem, afinal?

Retomando uma ideia de Pascal, Gilles Tiberghien sugere que, “como a ‘máquina do mundo’, (...) a paisagem tem ‘por assim dizer seu centro por toda parte e sua circunferência em parte alguma’.”³³² Levando essa imagem adiante, o “centro da paisagem” (se há) situa o sujeito com ponto de vista parcial, enquanto sua circunferência (se há) define a zona de abrangência das relações.

Se a paisagem está por toda parte, não está em parte alguma. Com isso, chega-se a decretar a “morte da paisagem”.³³³ Mas o que morre é justamente uma concepção relativamente estática, perene de paisagem. As metamorfoses da paisagem – para tomar de empréstimo o título do filme de Éric Rohmer³³⁴ –, seja a passagem de uma sociedade rural para uma urbana, acompanham as metamorfoses da concepção de paisagem. Na mesma época em que se decreta a morte da paisagem, decreta-se uma constituição da paisagem. Nessa geopolítica, a paisagem se torna um “patrimônio” a ser preservado. Estaria a paisagem onde não se vê?

Na hipótese de um “animismo generalizado” (todo ente é um sujeito *em potencial*), os sujeitos não preexistem à relação, os termos não entram em relação, mas é a relação que põe os termos. Nesse sentido, uma “antropologia da paisagem” como uma “antropologia além do humano” se constitui como uma “relação de relações” entre sujeitos que mudam de posição à medida que se deslocam ou são deslocados pelas relações que os estabelecem passageiramente enquanto tais. Assim, invertendo os termos, a “paisagem-pensamento” sugere que a paisagem é um modo de pensar que se caracteriza pelo entrecruzamento de perspectivas móveis de sujeitos situacionais.

³³⁰ COLLOT. *La pensée-paysage*. p. 22.

³³¹ COCCIA, Emanuele; FOLLEA, Bertrand; BESSE, Jean-Marc. Penser le paysage à l’époque de la fin de la nature (table ronde). In: ALLEZ SAVOIR. Festival des Sciences Sociales, 1, 2019, Marseille. [s.p.] Sítio do evento: < <https://www.allez-savoir.fr/manifestations/penser-le-paysage-lepoque-de-la-fin-de-la-nature>>.

³³² TIBERGHIEU, Gilles. *Nature, Arte, Paysage*. Paris: ACTES SUD, 2001. p. 15. [“Comme la ‘machine du monde’ (...) le paysage a ‘pour ainsi dire son centre partout et sa circonférence nulle part’.”]

³³³ Segundo Horacio Fernández, “nos anos oitenta do século passado [XX], se certificava com a urgência funerária daquela época a morte da paisagem por consequência da mesma epidemia que então enterrava os demais conceitos que articulavam a cultura: a história, a política, a pintura, etc. Logo a coisa não foi para tanto e a epidemia resultou ser mais bem acadêmica.” FERNÁNDEZ, Horacio. *Del paisaje reciente: de la imagen al territorio*. Madrid: Fundación ICO, 2006. p. 90.

³³⁴ ROHMER, Éric (dir.). *Metamorphoses du paysage*. Paris: CNDP, 1964. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1320455s/f1#>>. Acesso em: 18 de novembro de 2019.

2. Cartografar as paisagens

Seria possível traçar uma história da paisagem na arte ocidental desde o seu surgimento com a invenção da perspectiva, sua emancipação como gênero pictórico, até sua dissolução com as vanguardas do século XX. Seria possível traçar, paralelamente, uma história da paisagem na ciência ocidental desde o seu surgimento como conceito geográfico, sua emancipação como conceito regional, até sua dissolução como metáfora. Seria possível ainda remontar esse paralelismo histórico à divisão entre arte e ciência após o Renascimento. A partir dessa bifurcação, seguir outras tantas, como entre retrato e paisagem na arte, ou entre paisagem e território na ciência. E após tantos séculos, afinal, indagar qual é o lugar da paisagem, considerada sua dissolução no horizonte histórico-geográfico do pensamento ocidental, entre arte e ciência, entre cultura e natureza, entre subjetividade e objetividade – seja a solução empurrá-la para um lado ou para outro, seja por uma pirueta dialética fazê-la cair novamente no mesmo lugar: “entre”. A menos que se considere este “entre” uma zona de indiscernibilidade.

Assim, a paisagem se confunde com os sucessivos e descontínuos movimentos de aproximação e de distanciamento, que ora a empurram para o fundo, ora a trazem para frente, na história e na geografia do pensamento. Para uma *filosofia da paisagem* (no duplo sentido: genitivo e dativo) não bastaria dizer *o que é* e *o que não é* uma paisagem; aliás, se poderia buscar nas definições e nas indefinições do conceito um procedimento propriamente paisagista ou paisageiro. Assim, além de uma abordagem histórico-geográfica, procura-se expor uma *cartografia da paisagem*, quer dizer, não uma *descrição* ou uma *prescrição* metodológica, mas uma *inscrição* no processo. Ou seja, na medida em que se desloca, o pensamento transforma o que pensa e se transforma concomitantemente. Isso implica em também reconhecer que sempre há pontos-cegos, desvios, indeterminações necessárias, nos quais o que importa, afinal, são as conexões que se estabelecem entre os termos, ou melhor, que estabelecem os termos da relação.

Ao invés de uma *genealogia da paisagem*, portanto, propõe-se uma *cartografia da paisagem* que não desconsidera a filiação ou a história arborescente como um modo de sua transmissão, mas que busca, em distintas camadas, outros modos de compreendê-la. Pois, na cartografia, arte e ciência, cultura e natureza, objetividade e subjetividade se atravessam e se misturam. Para uma cartografia da paisagem, buscou-se na própria cartografia uma narrativa outra. Pois a cartografia é o modo de derivação da paisagem.

Na medida em que a carta é uma paisagem, trata-se, afinal, de uma duplicação: *cartografia da cartografia*. Desse modo, a cartografia como método e como objeto, procedimento e efeito, produção e produto, são dois lados do mesmo processo. Não obstante, tal duplicação não é um espelhamento, um fechamento sobre si: mais que uma história dos métodos e dos processos construtivos de cartas, procurou-se mostrar como diferentes fatores que seriam considerados “extrínsecos” atravessam as cartas ou, ao revés, como as cartas apontam para fora de si mesmas. Pois as cartas se compõem de camadas históricas, políticas, artísticas, geográficas, etc. Em suma, *a cartografia é uma cosmografia*.

3. Território e fronteira

Seja na cartografia ou na literatura, a paisagem parece inevitavelmente remeter ao território. Na raiz da palavra *paisagem* está *país*.³³⁵ O que faz da terra um território e do território um país. Nas línguas latinas, a definição se refere a um ponto de vista sobre o território, como a face ou a feição do país, a pele ou a máscara da terra.³³⁶ Ademais, o sufixo *gem* indica capacidade ou processo, ou seja, *paisagem* trata da formação de um país. A paisagem é, portanto, anterior ao território e o constitui.

Segundo Tim Ingold, a paisagem (*landscape*) não é o território (*land*), pois que o território é extensivo e quantitativo, enquanto a paisagem é intensiva e qualitativa.³³⁷ No entanto, o território também é intensivo. A relação entre os modos de existência e os modos de povoar a terra corresponde ao que Barbara Glowczewski denomina “territórios existenciais”.³³⁸ Pois um território não é apenas uma extensão espacial, com seus limites geográficos, mas também é composto pelos diferentes modos como é habitado. O mesmo espaço extensivo pode abrigar diferentes territórios existenciais, assim como cada modo de existência singular pode se configurar de múltiplas camadas existenciais. Trata-se de um “pluralismo existencial”, pois “não há um único modo de existência para todos os seres que povoam o mundo, como também não existe um único mundo para todos esses seres”.³³⁹ Cada

³³⁵ Em português assim como em outras línguas latinas: *paisaje* (espanhol), *paysage* (francês), *paesaggio* (italiano).

³³⁶ Para o geógrafo Jean-Marc Besse, “nossa época é a da geografia. Da geografia como escritura da história sobre a terra. (...) O rosto concreto desta geografia é a paisagem.” BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 7. [“notre époque est celle de la géographie. De la géographie comme écriture de l’histoire sur la terre (...). Le visage concret de cette géographie, c’est le paysage.”]

³³⁷ INGOLD. *The perception of the environment*. p. 190.

³³⁸ GLOWCZEWSKI. *Devires totêmicos*. p. 26.

³³⁹ LAPOUJADE, David. *Les existences moindres*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2017. p. 13. [Ed. Brasileira: *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017. p. 14]

ser pode ocupar diferentes planos existenciais, físicos e metafísicos, assim como o espaço em que cada existência se realiza pode ser constituído de múltiplas camadas.

Todavia, como se constitui um território? Desde o ponto de vista do Estado, o território é um espaço geopolítico, ou seja, é a conexão entre espaço, tempo e política da terra. Mas um território não é apenas uma terra demarcada, não coincide absolutamente com suas fronteiras, pois as fronteiras são tanto físicas quanto metafísicas, reais e abstratas. Mesmo o território físico é irregular, amorfo, dada a sua tridimensionalidade: como estabelecer os limites de terra, céu e mar? Não obstante, a imprecisão das fronteiras impulsiona a uma sobreterritorialização da terra, do ar e do mar. O que está em jogo com a tripla territorialização (terra, céu e mar) é a soberania, a qual se exerce sobre um território e uma população. No entanto, para que seja considerado um território, ele tem de ser acessível ou habitado? Ao invés, cada vez mais a desertificação é estratégia política. Mesmo o Estado não coincide com os limites do seu território.

Assim considerado, desde o ponto de vista do Estado, o território é um conceito mutável e também passa por mudanças concretas, como expansões e contrações devido a guerras e colonizações. Entre os séculos XV e XVII com o advento dos Estados-Nação europeus, surge a doutrina de compartimentação espacial. Todavia, o território não é o “corpo político” do Estado, pois o “corpo político” compreende território, governo e população.³⁴⁰ É o Estado que cria o território e a população para exercer seu governo. Com o fim das cidades amuralhadas medievais, ao contrário de se reduzirem as fronteiras físicas, se multiplicam os muros, internos e externos à vila, ao país. O território é cada vez mais esquadrihado.

O território se define pelas suas fronteiras? Segundo Balibar, “traçar uma fronteira é precisamente definir um território, delimitá-lo e assim registrar sua identidade ou conferi-la. Mas reciprocamente definir ou identificar em geral não é nada mais que traçar uma fronteira”.³⁴¹ As fronteiras demarcam um limite entre interior e exterior, mas também são internalizadas, gerando outras subdivisões. As fronteiras interiores, sejam as das cidades sejam as dos seus habitantes, são “*invisíveis*, situadas ‘por toda e nenhuma parte’”.³⁴²

A multiplicação das fronteiras, físicas e metafísicas, isto é, das identidades territoriais e subjetivas (que em muitos pontos coincidem), corresponde à multiplicação dos fluxos que as atravessam. Significa que a sedentarização de uma população em um território é uma forma

³⁴⁰ GOTTMANN, Jean. A evolução do conceito de território. *Boletim Campineiro de Geografia*, v. 2, n. 3, p. 523-545, 2012.

³⁴¹ BALIBAR, Étienne. Qu’est-ce qu’une frontière? *La crainte des masses*. Paris: Galilée, 1997. p. 372. [“tracer une frontière c’est précisément définir un territoire, le délimiter, et ainsi enregistrer son identité ou la lui conférer. Mais réciproquement définir ou identifier en général ce n’est rien d’autre que tracer une frontière.”]

³⁴² BALIBAR. Qu’est-ce qu’une frontière?. p. 374. [“*invisibles*, situées ‘partout et nulle part’.”]

de regular os fluxos migratórios. “A migração, em última instância, é, sem paradoxo, consequência também da imobilidade.”³⁴³ Dito de outro modo: multiplicam-se os fluxos migratórios e identitários, multiplicam-se as fronteiras, não para impedi-los, mas para regulá-los. Porém, o que significa habitar a fronteira, ou “ser si mesmo uma fronteira”? Há um momento de “distensão [*déchirement*] das identidades múltiplas, identidades migrantes”,³⁴⁴ que não cessam de atravessar as fronteiras.

Sejam “fixas ou móveis, contínuas ou descontínuas”, segundo Balibar, tais “fronteiras jamais tiveram exatamente a mesma função”.³⁴⁵ Daí sua equivocidade: sobredeterminação, polissemia e heterogeneidade. Fronteiras não são dadas ou determinadas de uma vez, são *sobredeterminadas* porque precisam ser continuamente “sancionadas, redobradas e relativizadas por outras divisões geopolíticas”.³⁴⁶ Fronteiras tampouco são barreiras rígidas, mas condicionam as passagens, regulam os fluxos. Daí sua *polissemia*: mudam de sentido conforme são atravessadas de um lado a outro. Fronteiras servem como dispositivos de identificação e de diferenciação, funcionam como *double bind*: atravessar, sair ou entrar, não é um movimento unívoco. Assim, as zonas internacionais ou as zonas de trânsito em portos e em aeroportos servem para a triagem de quem entra e de quem sai, de quem pode ou não pode circular por tais ou quais espaços. Também servem de espaços de interdição para migrantes indesejados. Espaços nem totalmente estriados, nem totalmente lisos, esses “não-lugares” constituem uma “zona espaço-temporal extraordinariamente viscosa”.³⁴⁷ Tal viscosidade consiste em um regulador de velocidade. Nesse sentido, há uma heterogeneidade e ubiquidade das fronteiras, pois “*certas fronteiras não estão mais de todo situadas nas fronteiras*, no sentido geográfico-político-administrativo do termo, mas estão além, por toda parte onde se exercem controles seletivos”,³⁴⁸ sanitários, securitários, econômicos, etc. As fronteiras se multiplicam com muros, portas, catracas, que, por sua vez, esquadrinham o espaço. Elas não geram simplesmente uma oposição entre interior e exterior. A porosidade ou a permeabilidade, isto é, a possibilidade ou a necessidade de atravessar as fronteiras, constitui

³⁴³ SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Edusp, 2014. p. 63.

³⁴⁴ BALIBAR. Qu'est-ce qu'une frontière?. p. 379. [*déchirement des identités multiples, des identités migrantes*]

³⁴⁵ BALIBAR. Qu'est-ce qu'une frontière?. p. 373. [*“fixes ou mobiles, continues ou discontinues (...) ces frontières n'ont jamais exactement la même fonction”*]

³⁴⁶ BALIBAR. Qu'est-ce qu'une frontière?. p. 375. [*“sanctionnée, redoublée et relativisée par d'autres divisions géopolitiques”*]

³⁴⁷ BALIBAR. Qu'est-ce qu'une frontière?. p. 379. Itálico acrescido. [*“zone spatio-temporelle extraordinairement visqueuse”*]

³⁴⁸ BALIBAR. Qu'est-ce qu'une frontière?. p. 379. [*“certaines frontières ne sont plus du tout situées au frontières, au sens géographico-político-administratif du terme, mais sont ailleurs, partout où s'exercent des contrôles sélectifs”*].

seu elemento regulador. Quem se move não é apenas o migrante, mas, igualmente, as fronteiras do território, que se difundem por toda parte. Com isso, “as fronteiras não são mais a *borda* do político”, e sim o *objeto* ou “as *coisas* no espaço mesmo do político”.³⁴⁹ Significa dizer que o governo não se exerce diretamente sobre o território ou a população, mas sobre as fronteiras que os determinam e os separam. Portanto, a função das fronteiras não consiste meramente em *sedentarizar* uma população em determinado território, mas em fazer dos deslocamentos o objeto mesmo do governo.

Com a mobilidade das fronteiras e das pessoas que as atravessam, o território perde qualquer fixidez. Se as fronteiras que definem um território são elas mesmas móveis, se o território por fim também é móvel, como distinguir nômades, migrantes e sedentários? Dentro desse espectro, a oposição entre nômades e sedentários parece se borrar na medida em que os territórios de uns e de outros se movem, se dissolvem ou se espessam. Na relação entre território e poder, nessa geopolítica, o que está em jogo são os modos de povoamento do espaço, seja terrestre, marítimo ou aéreo, seja mesmo extraterrestre. Por fim, designar certos povos como “nômades” não seria uma maneira de negar-lhes um território?

4. Além do território

A paisagem transborda os limites do território, do quadro, do visível: são linhas de paisageidade, de desterritorialização, que expandem ou diluem as fronteiras.³⁵⁰ A paisagem é um território, extensivo e intensivo, multidimensional. Entre terra e céu, a linha do horizonte aparece como uma dobra do plano terrestre-celeste. O solo é a “epiderme comum” entre a terra e o céu, e que adquire “todos os aspectos das fases transitórias de seus diferentes estados de equilíbrio.”³⁵¹ Assim, o solo não é um chão estável, há uma “agitação de superfície”, pois o solo é uma “camada de instabilidade onde dois meios se enfrentam”.³⁵² Perceber tal instabilidade ou porosidade dos limites provoca uma perturbação da própria percepção. Assim, o meio da percepção se compõe de “estados-limites” onde as superfícies das

³⁴⁹ BALIBAR. Les frontières de l'Europe. *La crainte des masses*. p. 387. [“les frontières ne sont plus le *bord* du politique, mais en sont bel et bien venus (...) des *objets* (...), des *choses* dans l'espace même du politique”]

³⁵⁰ Cf. DELEUZE; GUATTARI. Ano zero – Rostidade. *Mil Platôs*, v. 3, p. 35-68.

³⁵¹ CORAJOUR, Michel. Le paysage, c'est l'endroit où de ciel et la terre se touchent. In: ROGER, Alain. La théorie du paysage en France (1974-1994). Seyssel: Champ Vallon, 1995. p. 143. [“épiderme commun (entre la terre et le ciel) qui prend, pour nous, tous les aspects des phases transitoires de leurs différents états d'équilibre”]

³⁵² CORAJOUR. Le paysage, c'est l'endroit où de ciel et la terre se touchent. p. 143. [“couche d'instabilité où deux milieux s'affrontent”]

substâncias se tocam, se atravessam e se misturam. Desse modo, os limites entre céu e terra se desfazem, como numa miragem.

Em uma paisagem, a unidade das partes, sua forma, vale menos que seu desbordamento; não há contornos claros, cada superfície treme e se organiza de tal maneira que ela [se] abre essencialmente sobre o fora. As ‘coisas’ da paisagem têm uma presença além de sua superfície, e esta emanção particular se opõe a todas discriminações verdadeiras.³⁵³

Como um conjunto descontínuo, “a paisagem é o lugar do relacional onde todas as localidades não são compreensíveis que por referência a um conjunto que se integra, por seu turno, em um conjunto mais vasto.”³⁵⁴ A paisagem transborda os limites do horizonte.

O paisagista Gilles Clément lança um manifesto da paisagem para além do território antropizado ou naturalizado, o que ele chama de “Terceira paisagem”. O território é apenas o primeiro nível da paisagem ou simplesmente “Primeira paisagem”. A “Segunda paisagem” ou paisagem secundária são os espaços abandonados, todavia antropizados, como excremento do território. A antropização planetária gera uma generalização dos meios secundários, de maneira que o planeta devém um grande espaço abandonado. A “Terceira paisagem” surge quando o espaço abandonado (“Segunda paisagem”) ganha vida própria e constitui um território indeciso, além ou aquém de toda disputa territorial.³⁵⁵ “Fragmento *indeciso* do jardim planetário, a Terceira paisagem é constituída pelo conjunto de lugares abandonados pelo homem.”³⁵⁶ Terrenos baldios que possuem vida própria e que constituem uma paisagem não-humana. Há uma “entropia do território”³⁵⁷ que gera uma desterritorialização em toda territorialização. Contra uma paisagem antrópica, uma *paisagem entrópica*.

Para Clément, todo território produz um espaço abandonado, excreta um espaço suplementar, intersticial ou marginal às margens: *terceira margem da paisagem*. Em outras palavras: todo arranjo produz um desarranjo, toda territorialização opera concomitantemente

³⁵³ CORAJOU. Le paysage, c’est l’endroit où de ciel et la terre se touchent. p. 143. [“Dans un paysage, l’unité des parties, leur forme, vaut moins que leur débordement ; il n’y a pas de contours francs, chaque surface tremble et s’organise de telle manière qu’elle ouvre essentiellement sur le dehors. Les « choses » du paysage ont une présence au-delà de leur surface, et cette émanation particulière s’oppose à toutes discriminations véritables.”]

³⁵⁴ CORAJOU. Le paysage, c’est l’endroit où de ciel et la terre se touchent. p. 144. [“Le paysage est le lieu du relationnel où toutes les localités ne sont compréhensibles que par référence à un ensemble qui s’intègre, à son tour, en un ensemble plus vaste.”]

³⁵⁵ “As disputas próprias da Terceira paisagem se situam aquém (ou além) das disputas territoriais.” CLÉMENT, Gilles. *Manifeste du Tiers paysage*. Paris: Sens&Tonka, 2014. p. 27. [“Les enjeux propres du Tiers paysage se placent au-dessus (ou au-delà) des enjeux territoriaux.”]

³⁵⁶ CLÉMENT. *Manifeste du Tiers paysage*. p. 13. [“Fragment *indécidé* du jardin planétaire, le Tiers paysage est constitué de l’ensemble de lieux délaissés par l’homme.”]

³⁵⁷ BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 19. [“entropie du territoire”]

uma desterritorialização.³⁵⁸ Por outro lado, a desterritorialização gera uma nova territorialização, de modo que a “Terceira paisagem” constitui um “território para as múltiplas espécies que não encontram lugar afora”.³⁵⁹ Todavia, território indeciso, mais que uma reterritorialização, a “Terceira paisagem” é da ordem da extraterritorialidade.

Em seu *Manifesto*, Clément propõe: “Considerar os limites como uma espessura e não como um traço”.³⁶⁰ As fronteiras ou limites não apenas separam os territórios, mas são elas mesmas espaços habitados. Nessa espessura dos limites se operam passagens entre um meio e outro. A “Terceira paisagem” ocupa justamente esse interstício. Um território transicional onde os meios se atravessam e se misturam. Clément propõe também: “Conferir à Terceira paisagem o papel matricial de uma paisagem global em devir.”³⁶¹ Significa que a Terceira paisagem não é uma paisagem pronta, dada, acabada, mas que faz com que as outras paisagens se misturem em um processo global de metamorfose contínua: são *paisagens nômades*.

No “jardim planetário” de Clément, os humanos não são os únicos jardineiros. Ao contrário. O jardim como espaço natural domesticado é, no limite, impossível, na medida em que as plantas (e outras espécies associadas) são insubmissas, escapam ao controle e desestabilizam esse microcosmo ordenado. “As paisagens habitadas, fabricadas, modificadas pelos humanos são igualmente atravessadas, habitadas e modificadas pelas plantas e animais que as compõem e que nelas vivem.”³⁶²

Em última instância, “o jardim não existe”, afirma a jardineira-artista Vicky Benítez. A artista-jardineira constrói um “jardim-acampamento de espécies exóticas invasoras”³⁶³ como um antijardim, uma propiciação da “Terceira paisagem”, uma expansão do “jardim planetário”. Desse modo, o humano pode ser apenas um veículo, um disseminador, um polinizador, um agente em meio a outros agentes não-humanos.

Nômades, migrantes, sedentários, portanto, são categorias geopolíticas e biopolíticas. Pois não apenas as pessoas humanas que se deslocam. As plantas, por muito tempo

³⁵⁸ Como dizem Deleuze e Guattari, “todo território supõe talvez uma desterritorialização prévia; ou, então, tudo ocorre ao mesmo tempo.” DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*. p. 83.

³⁵⁹ CLÉMENT. *Manifeste du Tiers paysage*. p. 23. [“territoire pour les multiples espèces ne trouvant place ailleurs.”]

³⁶⁰ CLÉMENT. *Manifeste du Tiers paysage*. p. 57. [“Considérer les limites comme une épaisseur et non comme un trait.”]

³⁶¹ CLÉMENT. *Manifeste du Tiers paysage*. p. 59. [“Conférer au Tiers paysage le rôle matriciel d’un paysage global en devenir.”]

³⁶² BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 58. [“Les paysages habités, fabriqués, modifiés par les humains sont tout autant traversés, habités et modifiés par les plantes et les animaux qui le composent et qui y vivent.”]

³⁶³ ALONSO, Christian. *Recomposicions maquíniques*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2017. p. 162.

consideradas seres inertes, também se deslocam, migram, ocupam e fecundam outras terras. “As plantas viajam”,³⁶⁴ afirma Clément. Pólenes e sementes carregadas pelo vento e por outras espécies se espalham pelo mundo. “No céu já se desenham imprevisíveis paisagens.”³⁶⁵

Há uma biopolítica associada a uma geopolítica que busca separar espécies consideradas autóctones, endógenas, de outras alóctones, exógenas. Sejam humanos, animais ou vegetais, “uns são maus, invasores, nocivos, destrutores e estrangeiros, e outros são bons, débeis, em perigo e nativos.”³⁶⁶ Uma concepção “colonialista-eurocêntrica” considera certas pessoas (humanas, animais ou vegetais) trazidas desde a invasão do Novo Mundo, como elas mesmas invasoras, indesejáveis, uma ameaça à pureza europeia. “As medidas de erradicação estão concebidas para assegurar a pureza da genética nacional”,³⁶⁷ comenta Christian Alonso em entrevista com Vicky Benítez. Trata-se, igualmente, de uma temporalidade antropocêntrica, “como se o olhar humano fosse o que pudesse ditar o lugar correto onde deve estar um ser vivo ou não”,³⁶⁸ ao reduzir o tempo geológico à terra antropizada e esta ao apanágio de homens brancos europeus.

“Regular, contabilizar, fixar as normas de uma paisagem, as cotas de existência. Declarar inimigos, pestes, ameaças, os seres que ousam franquear os limites. Instruir um processo, definir um protocolo de ação: partir em guerra.”³⁶⁹ Eis a divisa da patrimonialização da paisagem contra a “*brasagem planetária*”.³⁷⁰ A paisagem é sempre vernácula, regional, autóctone, e, ao mesmo tempo, invernácula, global, alóctone. Pois o que se considera vernáculo é já uma mistura de diferentes lugares.

5. Paisagem-tempo

Se a paisagem excede os limites do território e se expande pelas três dimensões espaciais, não se pode desconsiderar sua dimensão temporal. Como diz o geógrafo brasileiro Milton Santos, “a paisagem é o resultado de um acúmulo de tempo.”³⁷¹ De acúmulo e de

³⁶⁴ CLÉMENT, Gilles. *Éloge des vagabondes*. Herbes, arbres et fleurs à la conquête du monde. Paris: Robert Laffont, 2018. p. 9.

³⁶⁵ CLÉMENT. *Éloge des vagabondes*. p. 9. [“Dans le ciel déjà se dessinent d’imprévisibles paysages.”]

³⁶⁶ ALONSO. *Recomposicions maquíniques*. p. 154.

³⁶⁷ ALONSO. *Recomposicions maquíniques*. p. 153.

³⁶⁸ ALONSO. *Recomposicions maquíniques*. p. 153.

³⁶⁹ CLÉMENT. *Éloge des vagabondes*. p. 11. [“Régler, comptabiliser, fixer les normes d’un paysage, les quotas d’existence. Déclarer ennemis, pestes, menaces, les êtres osant franchir ces limites. Instruire un procès, définir un protocole d’action : partir en guerre.”]

³⁷⁰ CLÉMENT. *Éloge des vagabondes*. p. 32. [“*brassage planétaire*”]

³⁷¹ SANTOS, Milton. De la société au paysage : la signification de l’espace humain. *Hérodote*. Paris, 9 jan/mars 1978. p. 67.

sobreposição, mas também de subtração e de decomposição, de sedimentação e de erosão de camadas temporais que se alternam e se alteram mutuamente. Nesse processo de inscrição do tempo no espaço ou de espacialização do tempo, a paisagem se desdobra em diferentes temporalidades.

“Uma paisagem é uma escrita sobre a outra”,³⁷² uma inscrição de textos diferentes e de escritas diferentes, de linguagens animais, vegetais, minerais, em uma palavra: a *geografia* como escrita da terra. Portanto, “ler” uma paisagem implica em escutar essas diferentes linguagens, bem como os espaços silentes. “A paisagem é um palimpsesto, um mosaico”³⁷³ de fragmentos heterogêneos. No entanto, para o geógrafo francês Jean-Marc Besse, “a imagem do palimpsesto parece demasiado estática e aditiva”, quer dizer, “o palimpsesto conduz a uma imagem vertical, sedimentária e quase geológica da sucessão de camadas de tempo na paisagem”, em suma, parte de uma “visão estratigráfica” da paisagem.³⁷⁴

Uma “arqueologia da paisagem” encontraria na sedimentação e na corrosão temporal uma memória metamórfica. E assim como a memória, “o tempo da paisagem não é linear nem acumulativo e contínuo”, pois que há “regimes de temporalidade múltiplos na história das paisagens”, isto é, uma “história descontínua” formada de “temporalidades não estritamente humanas”.³⁷⁵ Essas diferentes temporalidades, com velocidades, direções e intensidades variadas, formam uma polirritmia.³⁷⁶ A contemporaneidade dos tempos se dá no intervalo comum que produzem. “A paisagem como conjunto híbrido de ritmos temporais variados”³⁷⁷ aponta, para além de qualquer linearidade entre passado, presente e futuro, um tempo todavia não atualizado. Há ainda uma dimensão virtual ou potencial da paisagem. “As variações, as variantes, as versões que revelam a presença de um universo de possíveis no coração mesmo do real”³⁷⁸ abrem a paisagem para além do território e da história. Presente, passado e futuro se atravessam e guardam latentes, em cada momento, outras possibilidades. Cada paisagem é uma atualização dos estados de potência das paisagens virtuais. No entanto: “Como fazer vir

³⁷² SANTOS. *Metamorfoses do espaço habitado*. p. 73.

³⁷³ SANTOS. *Metamorfoses do espaço habitado*. p. 77.

³⁷⁴ BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 63-64. [“l’image du palimpseste paraît trop statique et trop additive » (...) le palimpseste conduit à une image verticale, sédimentaire et presque géologique de la succession de couches de temps dans le paysage. (...) vision stratigraphique.”]

³⁷⁵ BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 64. [“temporalités non strictement humaines”]

³⁷⁶ Há “um equilíbrio mais ou menos estável obtido entre forças diferentes que pulsam em todas as direções com intensidades variáveis.” BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 67. [“équilibre plus ou moins stable obtenu entre des forces différentes qui poussent dans toutes les directions avec des intensités variables”]

³⁷⁷ BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 64. [“Le paysage comme assemblage hybride de rythmes temporels variés”]

³⁷⁸ BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 65. [“Les variations, les variantes, les versions qui révèlent la présence d’un univers de possibles au cœur même du réel.”]

os possíveis, revelar suas trajetórias e captá-las?”³⁷⁹ Como perceber, tanto nas paisagens passadas quanto nas presentes, suas possibilidades todavia não realizadas? Talvez seja essa virtualidade inatural a atravessar o real a cada instante que permita mantê-lo sempre aberto para os possíveis.

6. *Caosmografia*

Sejam nômades, migrantes, sedentários, o movimento tampouco é uma prerrogativa de seres vivos. As pedras também se deslocam. Em suas andanças, o “peregrino caranguejo” Michel Cerdan, percorrendo o Caminho Moçárabe ao revés, observou, coletou, catalogou e exibiu pedras provenientes de diferentes regiões. Partindo do princípio de um “animismo mineral”, as pedras contam-lhe não apenas a história humana, das migrações e transumâncias, das civilizações e cidades abandonadas, mas também sua própria história geológica. Transportadas por humanos ou outros animais, carregadas pelas águas ou pelos ventos, ou mesmo pelos movimentos tectônicos, as pedras atravessam longos caminhos. Em sua crônica de viagem, Michel Cerdan traça o mapa que liga as pedras umas às outras, como se cada uma, peregrinando, encontrasse esse outro peregrino pelo caminho. “Pedras nômades, cada uma em sua posição geográfica exata, que desenham *um largo mapa mineral*, no cesto histórico do Caminho Moçárabe.”³⁸⁰ Trata-se de uma cartografia do nomadismo mineral.

Da geologia à ecologia, da ecologia à cosmologia, e ao revés: da terra ao conjunto de seres que a habitam, e da relação entre eles aos diferentes mundos que compõem, a cosmopolítica também é micropolítica. Não apenas os movimentos molares dos agenciamentos coletivos anímicos, mas ainda os movimentos moleculares metamórficos. Todavia, é preciso ainda passar de uma microcosmografia a uma *caosmografia*. Pois, como diz D. H. Lawrence, “chamamos de cosmos ao caos com que nos acostumamos.”³⁸¹ Para tanto, propõe-se o seguinte exercício de pensamento: um planeta virtual se desloca, do Sol a Plutão, deslocando consigo o desenho das órbitas dos outros planetas. As imagens que se produzem das órbitas dos planetas apresentam um cosmos caótico.

Estas dezesseis imagens mostram as trajetórias aparentes dos planetas reais do sistema solar tal como elas seriam observadas desde o planeta fictício. Somente o

³⁷⁹ BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 67. [“Comment faire venir les possibles, révéler leurs trajectoires et les capter ?”]

³⁸⁰ CERDAN, Michel. *Camino de piedras*. Disponível em: <<http://www.caminodepiedras.com/es/introduccion-proyecto.php>>. Consultado em: 18 out. 2019.

³⁸¹ LAWRENCE, D. H. *Caos em poesia*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016. [s.p.]

Sol parece descrever uma trajetória regular (anel amarelo), enquanto que para todos os planetas a bela ordem dos epiciclos de Ptolomeu desaparece completamente para dar lugar a uma forma de caos qualificável de *virtual*. Assim, para este sistema, a noção de ordem é relativa (à posição do observador).³⁸²

Se o movimento é relativo à posição do observador e a imobilidade corresponde ao grau zero do movimento na medida em que o observador também está em movimento, então é o observador que é relativo ao movimento, e não o inverso. Desse modo, a ordem aparece apenas como um instante do caos em movimento. A polirritmia das perspectivas em variação contínua forma um cosmos caótico, uma estranha paisagem, um *caosmos*. Nesse sentido, “a paisagem nômade é como um sistema planetário com diferentes centros de órbita”³⁸³ que se deslocam continuamente, ou seja, que se descentralizam e se desestabilizam. E nesse sistema aberto de um universo acentrado não há ponto arquimediato capaz de sustentar uma revolução copernicana.

Primeira consideração: se o que define a posição de sujeito é o ponto de vista e este é um ponto em uma linha, instante de uma trajetória, a perspectiva implica um deslocamento, uma mudança, de modo que, numa trajetória descontínua, cada ponto de vista é um ponto de virada. – A paisagem é o cruzamento de perspectivas móveis.

Segunda consideração: se não são os pontos de vista que entram em relação, mas é a relação que estabelece os pontos de vista, são as relações entre os pontos de vista em variação contínua, isto é, entre perspectivas móveis, que formam uma paisagem. – A paisagem é um conjunto de relações de relações em variação contínua.

Terceira consideração: a perspectiva enquanto deslocamento se dá com um salto de um ponto de vista a outro, dentro de uma trajetória descontínua. Assim, o sujeito, enquanto ponto de vista, assume apenas uma perspectiva passageira. A trajetória não pertence a um sujeito enquanto tal, mas justamente sua descontinuidade faz os sujeitos alternarem de posição e de ponto de vista. É a trajetória que faz o sujeito como ponto de vista, de modo que nunca é o “mesmo” sujeito, sempre devém outro. O devir-outro, como duplo movimento em dupla direção, é o cruzamento de perspectivas em evolução a-paralela.

³⁸² COLONNA, Jean-François. Mouvements Relatifs et Observations Astronomiques. In: PESTEL, Marie-José; LEHOUCQ, Roland (dir). *Maths Astronomie Express*. Paris: CIJM, 2009. [s.p.] Disponível em: <http://www.lactamme.polytechnique.fr/Mosaic/descripteurs/MouvementsRelatifs_et_ObservationsAstronomiques.01.Fra.html>. Acesso em: 13 set. 2019. [“Ces seize images montrent les trajectoires apparentes des planètes réelles du système solaire telles qu’elles seraient observées depuis la planète fictive. Seul le Soleil semble décrire une trajectoire régulière (anneau jaune), alors que pour toutes les planètes le bel ordre des épicycles de Ptolémée disparaît complètement pour laisser la place à une forme de chaos qualifiable de *virtuel*. Ainsi pour ce système, la notion d’ordre est relative (à la position de l’observateur).”]

³⁸³ PEDERSEN. Moving to Remain the Same. p. 230.

Nesse deslocamento de perspectivas, o “estranhamento [*dépaysement*] seria uma condição da paisagem.”³⁸⁴ Pois a imersão na paisagem pressupõe um deslocamento: atravessar e ser atravessado pelo meio. Como se a imersão na paisagem só se desse por um deslocamento do sujeito, cuja posição, relativa e temporária, é dada pelo conjunto das relações de perspectivas móveis. Assim, o sujeito só se percebe como tal, como sujeito de um ponto de vista dentro de uma perspectiva descontínua, na medida em que percebe que há outras perspectivas que se deslocam, com sentidos, direções e velocidades variadas, formando uma paisagem. O que se desloca é a paisagem, e, com ela, os sujeitos das relações.

Não são apenas os sujeitos que se deslocam, senão também os meios, que se atravessam e se misturam. Não são apenas as trajetórias dos sujeitos que se atravessam e constituem uma malha, pois “não só os viventes passam de um meio a outro, mas os meios passam uns pelos outros”.³⁸⁵ Há um metabolismo dos meios, uma transformação dos elementos. E nessa mistura heterogênea, as paisagens se singularizam.

7. Paisagem e desejo

*Se abrissemos as pessoas, encontraríamos
paisagens.
Agnès Varda*³⁸⁶

Quando se deseja algo ou alguém, não é apenas isso ou aquilo que se deseja, mas um conjunto, uma paisagem, tudo o que envolve o que se deseja e que nele está envolto, isto é, as conexões que aí se criam. Assim, não há, propriamente falando, um “objeto” do desejo, e sim um mundo, uma paisagem. Do mesmo modo, a singularidade do que é desejado, ou melhor, a singularidade do próprio desejo, se dá pelo conjunto que congrega, pelas relações que cria, pelas linhas que se cruzam. A paisagem é essa singularização de linhas de intensidade que formam uma malha. Para dizer com Deleuze,

[...] não desejo uma mulher, desejo também uma paisagem que está envolta nesta mulher, uma paisagem que posso não conhecer e que pressinto, e enquanto não tiver desenrolado a paisagem que ela envolve não estarei contente, quer dizer que meu desejo não terá fim, meu desejo restará insatisfeito.³⁸⁷

³⁸⁴ LYOTARD, Jean-François. Scapeland. In: *Revue des Sciences Humaines*, n. 209, janvier-mars, 1988. p. 40. *Dépaysement* também poderia ser traduzido como “desterritorialização” na medida em que *pays*, “país”, é um território.

³⁸⁵ TIBERGHIEU. La carte comme dépaysement. In: VANCEI-PERAHIM, Marina. *Atlas et les territoires du regard*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006. p. 188.

³⁸⁶ VARDA, Agnès (dir.). *As praias de Agnès* (documentário). Rio de Janeiro: IMS, 2008.

³⁸⁷ DELEUZE. *Abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista concedida a Claire Parnet. Paris: Éditions Montparnasse, 1988-1989.

Seja uma mulher, um homem, um ou uma trans; seja um animal, uma planta, uma pedra, uma rua ou uma cor; seja um, muitos, há uma paisagem aí envolvida. Cada ser contém e está contido em uma paisagem, ou melhor, cada ser *é* uma paisagem singular. Pois a paisagem não é algo de exterior ou interior a uma pessoa, e sim um conjunto de relações que singularizam essa pessoa. O desejo busca desdobrar essa paisagem, expandir seus limites, criar mais e novas conexões. “Desejar é construir um agenciamento”, e agenciar é construir conexões, relações de relações.

Se, como diz Deleuze, “desejo é construtivismo”, a construção se dá com diferentes agentes. Quando se deseja uma pessoa (humana ou não-humana), não se trata de um “objeto” de desejo, mas, igualmente, de um “sujeito” de desejo, que é também capaz de desejar, de corresponder ou não ao desejo de outrem. Mais do que *o que* se deseja, importa *como e com quem* se deseja, que relações se pode ou não criar ou desfazer conjuntamente. Então, continua Deleuze, “não desejo um conjunto, desejo *em* um conjunto”, em uma paisagem.

Esse agenciamento coletivo do desejo se dá entre corpos ao mesmo tempo múltiplos e singulares, humanos e não-humanos, extra-humanos. Pois se cada ente se percebe como sujeito (postulado animista) e percebe ao seu modo com seu corpo próprio (postulado perspectivista), o cruzamento de perspectivas móveis forma uma paisagem. O agenciamento entre a orquídea e a vespa, por exemplo, é um modo de se desejarem. Assim como um pássaro constrói seu ninho, com uma habilidade e um gosto apurados, não por necessidade natural, senão por desejo, como um modo seu de amar.³⁸⁸ E amar é um modo singular de desejar, de desejar a singularidade irreduzível de outrem, e esse desejar, por sua vez, é um modo inquieto de pensar, “pois o amor é como a violência que força a pensar”.³⁸⁹ Desse modo, a filosofia, como amor ou amizade pelo saber, também é um modo singular de desejar.

A filosofia tem somente em comum com o amor talvez isso, mas que é o essencial: ela só se impulsiona em relação ao singular. Que haja o ser não nos emociona mais do que o fato de que existam mulheres que talvez possamos amar; mas que haja *tal* mulher, *tal* homem, *tal* ente, isso sim pode ser surpreendente e pode levar-nos a pensar, forçados que seremos precisamente pelo fato de que esse ente não se parece com nada *e mesmo assim seja*. [...] A existência não mais que o pensamento não se satisfaz com generalidades.³⁹⁰

³⁸⁸ DESPRET, Vinciane. *Le Chez-soi des animaux*. Arles: ACTES SUD, 2017.

³⁸⁹ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*. p. 86.

³⁹⁰ MANIGLIER, Patrice. Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie. In: *Les Temps Modernes*, v. 682, n. 1, 2015. p. 143. [La philosophie a ceci peut-être uniquement de commun avec l’amour, mais qui est essentiel : qu’elle ne se met en marche qu’en relation au singulier. Qu’il ait de l’être ne nous émeut pas plus que le fait qu’il y ait des femmes qu’on puisse aimer peut-être. Mais qu’il y ait telle femme, tel homme, tel étant,

Não há nada de reconfortante nisso. Ao contrário.³⁹¹ O pensamento é movido por um estranhamento, forçado a acompanhar as variações contínuas da paisagem: pois “é a *variação* que nos faz pensar, e nunca o fato nu do que quer que isso seja. Não é isso o que ilumina nossa curiosidade, mas sempre tal deslocamento, tal afastamento, tal violência que nos é feita.”³⁹² Nessas variações incessantes e transições abruptas, pensamento e paisagem se singularizam.

Cada paisagem é singular. “Não existe paisagem geral.”³⁹³ E mais: “A paisagem é sempre heterogênea.”³⁹⁴ Pois o que distingue uma paisagem de outra, o que faz a singularidade de uma paisagem, é o conjunto de elementos heterogêneos que congrega, os diferentes pontos de vista que se entrelaçam, as distintas trajetórias que se cruzam e que produzem um espaço relacional.³⁹⁵ Não existe paisagem sem ponto de vista e ponto de vista sem recorte, e recorte sem interrupção momentânea dos fluxos de conexões. Não que a paisagem seja fruto de um único ponto de vista, e sim das relações entre os diferentes pontos de vista. Nesse sentido, a paisagem não é relativa ao ponto de vista, pois o relativo é apenas um lado do relacional, e sim às relações entre perspectivas em metamorfose contínua.

A paisagem é o encontro de perspectivas móveis. E uma perspectiva é mais que um ponto de vista: é uma geografia do corpo. Cada corpo, múltiplo e singular, compreendido em sua trajetória, é a corporificação de uma paisagem. A paisagem também é um corpo, na medida em que o corpo é um território: o corpo da terra, ou a máscara da terra. Uma máscara que não tem nada nem ninguém por detrás. Onde terra e céu, deserto e floresta, mar e ilha, se atravessam, se misturam e se singularizam. Pois o que faz de uma paisagem singular são suas transições.

Uma cartografia da paisagem não apenas situa os pontos de vista numa rede de conexões, pois os pontos são eles mesmos conexões.³⁹⁶ Mais que pontos, são linhas de intensidade, linhas de desejo que se atravessam e se configuram como uma paisagem singular.

cela, oui, peut être étonnant et nous conduire à penser, forcés que nous serons précisément par le fait que cet étant ne ressemble à rien et pourtant soit. (...) L’existence pas plus que la pensée ne se satisfait de généralités.]

³⁹¹ Para dizer com Leminski: “Não passam uns para os outros por transpiração nem por sucessão, mas aos socos, tabefes, tapas, cutiladas e bofetões – os pensamentos! Cai e levanta-se, tendo perdido tudo.” LEMINSKI. *Catatau*. p. 102.

³⁹² MANIGLIER. *Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie*. p. 145. [“c’est la variation qui nous fait penser, et jamais le fait nu de quoi que ce soit. Ce n’est pas telle chose qui allume notre curiosité, mais toujours tel déplacement, tel écart, telle violence qui nous est faite.”]

³⁹³ BESSE. *La nécessité du paysage*. p. 68.

³⁹⁴ SANTOS. *Metamorfoses do espaço habitado*. p. 71.

³⁹⁵ “O espaço não é uma coisa nem um sistema de coisas, senão uma realidade relacional.” SANTOS. *Metamorfoses do espaço habitado*. p. 30.

³⁹⁶ “As coisas são as suas relações.” INGOLD. *Estar vivo*. p. 119.

Se a paisagem é uma carta e a carta uma paisagem, cada pessoa (humana ou não-humana) é ela mesma uma carta, uma paisagem em devir. “Os seres, as pessoas e as coisas, são cartas de repartição e de distribuição variáveis de conexões externas, de trajetórias não predeterminadas e não finalizadas, e de encontros sempre fortuitos.”³⁹⁷ Nessas trajetórias descontínuas, o encontro fortuito e momentâneo de perspectivas móveis faz da paisagem-pensamento como um acampamento nômade, que deve ser abandonado para que se possa retornar a um espaço aberto a novas possibilidades.

Nas franjas das cartas inconclusas, o pensamento gira como uma bússola, cujos conceitos imantados apontam para um norte em deslocamento contínuo ou para diferentes polos de atração, fazendo de cada ponto de parada um ponto de virada, de cada ponto de vista uma perspectiva móvel, e da trajetória uma imersão constante em paisagens nômades.

³⁹⁷ SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Cartographie et territoires. La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze. In: *L'Espace géographique*, n. 3, Tome 39, 2010. p. 228. [“Les êtres, les personnes et les choses, sont des cartes de répartition et de distribution variables de connexions externes, de trajectoires non prédéterminées non finalisées, et de rencontres toujours fortuites.”]

Referências

- ADNANE, Mahfouz Ag. *Ichúmar: da errância à música como resistência cultural* Kel Tamacheque (1980-2010): raízes históricas e produção contemporânea. 2014. 180 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- AL-IDRISI, Muhammad. *Tabula Rogeriana*. Paris: Reliefs, 2016.
- ALONSO, Christian. *Recomposicions maquíniques*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2017.
- BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses*. Paris: Galilée, 1997.
- BARROS, Manoel de. *O livro das ignoranças*. São Paulo: Editora Record, 1993.
- BARTHES, Roland. *Como viver junto*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.
- BECKWITH, Carol. Niger's Wodaabe: "People of the Taboo". *National Geographic*, v. 164, n. 4, October 1983.
- BERNUS, Edmond. "Nomades sans frontières ou territoires sans frontières". In: BONNEMAISON, CAMBRÉZY; QUINTY-BOURGEOIS (dir.). *Les Territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?*, t. I. Paris: l'Harmattan, 1999.
- _____. La représentation de l'espace chez les Touaregs du Sahel. MONTPELLIER. *Mappemonde*, n. 3, 6 cartes: 1-5, 1988.
- _____. Les Touaregs. *Ethnies*. Revue de Survival International (France), Automne 87.
- _____. Perception du temps et de l'espace par les Touaregs nomades sahéliens. In: CLAVAL. p. *Ethnogéographie*. Paris: L'Harmattan, 1995.
- BERQUE, Augustin. *Médiance: de milieux en paysages*. Paris: Belin, 2000.
- BESSE, Jean-Marc. *La nécessité du paysage*. Marseille: Parenthèses, 2018.
- _____. Le rôle de la carte dans la construction du concept de terre aux XVe et XVIe siècles. Réflexions épistémologiques. *CFC*, n. 163, mars 2000.
- BONFIGLIOLI, Angelo Maliki. *Du Dal: Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- BONTE, Pierre. *Les Derniers Nomades*. Paris: Solar, 2004.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.

CADOGAN, Léon. Algunos textos Guayakí del Yñaró. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 54, n. 1, 1965.

_____. *Diccionario Guayaki-Español*. Avant-propos de Pierre Clastres. Paris: Musée de l'Homme, 1968.

_____. Especulaciones en torno al Bai eté ri vá Guayaki. *América Indígena*, vol. XXV, n. 3, 1965.

CASAJUS. La tente et le campement chez les Touareg Kel Ferwan. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 32, 1981.

CAUQUELIN, Anne. *Le site et le paysage*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

CERDAN, Michel. *Camino de piedras*. Disponível em: <<http://www.caminodepiedras.com/es/introduccion-proyecto.php>>. Acesso em: 18 out. 2019.

CLASTRES, Hélène. Rites funéraires Guayaki. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 57, p. 63-72, 1968.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu. *L'Homme*, tome 7, n. 4, 1967.

_____.; SEBAG, Lucien. Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Aché). *Revista do Museu Paulista*, n. XIV, 1964.

CLAUDOT-HAWAD, Hélène. “Plus belle qu’une troupe de faons...”. L’imaginaire de la beauté chez les Touareg. *Studi Maghrebini*, p. 51-64, 2011. Disponível em: <halshs-00649402>. Acessado em: 07 jun. 2016.

_____. Identité et altérité d'un point de vue touareg : Eléments pour un débat. *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes. Définitions et redéfinitions de soi et des autres*. Cahiers de l'IREMAM, Edisud, p. 7-16, 1996. Disponível em: <halshs-00422989>. Acesso em: 07 jun. 2016.

_____. Introduction à “Tourne-tête, le pays déchiqueté. Anthologie des chants et poèmes touaregs de résistance (1980-1995). Editions Amara, 1996.

_____. La conquête du “vide” ou la nécessité d’être nomade chez les Touaregs. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 41-42, 1986. p. 411. Disponível em:

<http://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1986_num_41_1_2469>. Acesso em: 07 jun. 2016.

_____. Nomadisme chez les Touaregs. *Encyclopédie Berbère*. Aix-en-Provence: IREMAM-MMSH, 2012, XXXIV. p. 5.590-5.602.

_____. “Teint vert, âme indigo, souffle gris... Les couleurs de la personne chez les Touaregs. ALBERT, JP. et all (éds). *Coloris Corpus*. Paris: CNRS Editions, 2008. p. 152-161.

CLÉMENT, Gilles. *Éloge des vagabondes*. Herbes, arbres et fleurs à la conquête du monde. Paris: Robert Laffont, 2018.

_____. *Manifeste du Tiers paysage*. Paris: Sens&Tonka, 2014.

COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

_____.; FOLLEÁ, Bertrand; BESSE, Jean-Marc. “Penser le paysage à l’époque de la fin de la nature (table ronde)”. In: ALLEZ SAVOIR. Festival des Sciences Sociales, 1, 2019, Marseille. [s.p.]. Disponível em: <<https://www.allez-savoir.fr/manifestations/penser-le-paysage-lepoque-de-la-fin-de-la-nature>>.

COHN, Sergio (org.). *Ailton Krenak – Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

COLLOT, Michel. *La pensée-paysage*. Paris: ACTES SUD/ENSP, 2011.

COLONNA, Jean-François. “Mouvements Relatifs et Observations Astronomiques”. In: PESTEL, Marie-José; LEHOUCQ, Roland (dir). *Maths Astronomie Express*. Paris: CIJM, 2009. [s.p.] Disponível em: <http://www.lactamme.polytechnique.fr/Mosaic/descripteurs/MouvementsRelatifs_et_ObservationsAstronomiques.01.Fra.html>. Acesso em: 13 set. 2019.

CORAJOURD, Michel. Le paysage, c’est l’endroit où de ciel et la terre se touchent. In: ROGER, Alain. *La théorie du paysage en France (1974-1994)*. Seyssel: Champ Vallon, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Xamanismo e tradução. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

DE CERTEAU, Michel. *L’invention du quotidien*. Tome 1. Paris: Gallimard, 1990.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. Trad. Sergio Flaksman. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista concedida a Claire Parnet. Paris: Éditions Montparnasse, 1988-1989.

_____. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Illuminuras, 2006.

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vols. 1 a 5. São Paulo: Ed. 34, 1995 a 2012.

_____. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DESCOLA, Philippe. "Beyond Nature and Culture". In: MARSHALL. p. J. *Proceedings of the British Academy*, vol. 139. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DESPRET, Vinciane. *Le Chez-soi des animaux*. Arles: ACTES SUD, 2017.

DUPIRE, Marguerite. *Peuls Nomades. Etude descriptive des Wodaabé du Sahel nigérien*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1962.

DURAS, Marguerite. *L'homme Atlantique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

ECO, Umberto. Da impossibilidade de construir a carta do império em escala um por um. *Segundo diário mínimo*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

ELÍAS, Mariana Alfonsina. *Textiles del Chaco: catálogo del MEAB*. Asunción: Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero, 2010.

ESCOBAR, Ticio. *La belleza de los otros: Arte indígena del Paraguay*. Asunción: Servilibro, 2012.

FERNÁNDEZ, Horacio. *Del paisaje reciente: de la imagen al territorio*. Madrid: Fundación ICO, 2006.

FLAXMAN, Gregory. *Gilles Deleuze and the fabulation of philosophy*. Powers of the false, Volume 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.

GAGNOL, Laurent. Le territoire peut-il être nomade ? Espace et pouvoir au sein des sociétés fluides et mobiles. *L'Information géographique*, v. 75, p. 86-97, jan. 2011. DOI: 10.3917/lig.751.0086. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-l-information-geographique-2011-1-page-86.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

GANCEDO. Cestería guayaquí. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie), tomo VII, Antropología n. 42, 4 de marzo de 1971.

GARCIA, Uirá. Caça (verbete). *Teoria e Cultura: Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF*, v. 11, n. 2, 2016.

GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires Totêmicos*. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

GODOY, Lucio. Textos Aché: Ciclo Mberendy con vocabulario anexo. *Suplemento Antropológico*. Universidad Católica de Asunción: Revista del Centro de Estudios Antropológicos, v. XVII, n. 1, junio 1982.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *A metamorfose das plantas*. Tradução, introdução, notas e apêndices de Maria Filomena Molder. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

GOODMAN, Nelson. *Problems and projects*. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1972.

GOTTMANN, Jean. A evolução do conceito de território. *Boletim Campineiro de Geografia*, n. 3, v. 2, p. 523-545, 2012.

HAUCK, Jan David. *Making Language: The Ideological and Interactional Constitution of Language in an Indigenous Aché Community in Eastern Paraguay*. Los Angeles: University of California, 2016. p. 112. (Thesis)

HAWAD, Mahmoudan; CLAUDOT, Hélène. *Ebawel / Essuf*, les notions d' "intérieur" et d' "extérieur" dans la Société Touarègue. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 38, 1984.

HERRERA, César Enrique Giraldo; PALSSON, Gisli. The forest and the trees. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, n. 4, v. 2, p. 237-243, 2014.

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

_____. *The Perception of the Environment*. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London & New York: Routledge, 2000.

JACOB, Christian. *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*. Paris: Albin Michel, 1992.

KLINK, Amyr. *Cem dias entre céu e mar*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

_____. "Ecopolitics." Theorizing the Contemporary. *Cultural Anthropology* [online], January 21, 2016. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/796-ecopolitics>>. Acesso em: 09 nov. 2017.

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

LABATUT, Roger. Contribution à l'étude du comportement religieux des *Wodaabe Dageeja* du Nord-Cameroun. *Journal des africanistes*, tome 48, fascicule 2, p. 63-92, 1978. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1978_num_48_2_1812>. Acesso em : 12 jun. 2017.

LAPOUJADE, David. *Les existences moindres*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2017. [Ed. Brasileira: *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017.]

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LARRAYA, Fernando Pagés. Elegía de los cazadores-recolectores Nambiquara y Ache-Guayaquí. *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, v. XXVI, n. 2., diciembre 1991.

LASSIBILLE, Mahalia. “L’homme et la vache dans l’esthétique des Peuls Wodaabe”. In: BAROIN, C.; BOUTRAIS, J. (dir). *L’homme et l’animal dans le Bassin du lac Tchad*. Collection Colloques et Séminaires. Paris: Ed° IRD 1999.

_____. Stratégies chorégraphiques. *Journal des anthropologues*, n. 112-113, 2009.

LAWRENCE, D. H. *Caos em poesia*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

LEMINSKI, Paulo. *Catatau: um romance-ideia*. São Paulo: Iluminuras, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Des symboles et leurs doubles*. Paris: Plon, 1989.

LISBOA, Adriana. *Deriva*. Belo Horizonte: Relicário, 2019.

LOFTSDÓTTIR, Kristín. Birds of the Bush: Wodaabe Distinctions of Society and Nature. *Nordic Journal of African Studies*, 10(3), 2001.

_____. Bounded and Multiple Identities. Ethnic Identifications of WoDaaBe and FulBe. *Cahiers d’études africaines* [Online], n. 185, 2007. Disponível em: <<http://etudesafricaines.revues.org/6740>>. Acesso em: 23 abril 2017.

_____. *The bush is sweet. Identity, Power and Development among WoDaaBe in Niger*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2011.

LONCKE, Sandrine. Mémoire et transmission musicale dans une société nômade. L’exemple des Peuls WoDaaBe du Niger. *Cahiers d’ethnomusicologie* [Online], n. 22, 2009. Disponível em: <<http://ethnomusicologie.revues.org/967>>. Acesso em: 12 ago. 2017.

LYOTARD, Jean-François. Scapeland. *Revue des Sciences Humaines*, n. 209, janvier-mars, 1988.

MAETERLINCK, Maurice. *La inteligencia de las flores*. Colombia: Taller de edición - Rocca, 2014.

MANIGLIER, Patrice. Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie. *Les Temps Modernes*, v. 682, n. 1, p. 86-145, 2015.

MARQUES, Gabriel Garcia. *Relato de un naufrago: que estuvo diez días a la deriva en una balsa sin comer ni beber, que fue proclamado héroe de la patria, besado por las reinas de la belleza y hecho rico por la publicidad, y luego aborrecido por el gobierno y olvidado para siempre*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017.

MELIÁ, Bartolomeu et al. *La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos*. Asunción: CEADUC, 1973.

MELO NETO, João Cabral de. *A educação pela pedra e outros poemas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

NOGUEIRA, Magali Gomes; BIASI, Mario de. Fontes e técnicas da cartografia medieval portulano. *Terra Brasilis (Nova Série)* [Online], n. 4, 2015. p. 5. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/terrabrasilis/1240>>. Acesso em: 19 abril 2019.

ORLANDI, Luiz. Anotar e nomadizar. In: LINS, Daniel (org). *Razão nômade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

PANDIAN, Anand. Thinking like a mountain. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, n. 4, v. 2, p. 245-252, 2014.

PERDERSEN, Morten Axel. "Moving to Remain the Same: An Anthropological Theory of Nomadism". In: CHARBONNIER, Pierre; et al. *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. London/New York: Rowman & Littlefield, 2017.

PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROESSLER, Eva-Maria. *Aspectos da gramática ache*: descrição e reflexão sobre uma hipótese de contato. Campinas: IEL/Unicamp, 2008. (Dissertação de mestrado).

ROHMER, Éric (dir.). *Metamorphoses du paysage*. Paris: CNDP, 1964. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1320455s/f1#>>. Acesso em: 18 nov. 2019.

SANTOS, Milton. De la société au paysage : la signification de l'espace humain. *Hérodote*. Paris, 9 jan/mars 1978.

_____. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Edusp, 2014.

SARAMAGO, José. *A jangada de pedra*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. *O conto da ilha desconhecida*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

SAUVAGNARGUES, Anne. Écologie des images et machines d'art. In: BOURLEZ, Fabrice; LORENZO, Vinciguerra (ed.). *Pourparlers : Deleuze entre art et philosophie*. Rheims: Presses Universitaires de Rheims, 2013.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Cartographie et territoires. La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze. In: *L'Espace géographique*, n.3, Tome 39, 2010, pp. 225-238.

SIORAT, Jean-Pierre. Entre houles et îles. In: *Cartes et figures de la Terre*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1980.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. Trad. Jamille Pinheiro Dias. *Caderno de leituras*, n.62, Belo Horizonte, maio de 2017. p. 15. Disponível em:

<<https://chaodafeira.com/catalogo/caderno-n-62-reativar-o-animismo/>>. Acesso em: 07 fev. 2020.

STENNING, Derrick J. Transhumance, Migratory Drift, Migration; Patterns of Pastoral Fulani Nomadism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol.87, No. 1 (Jan. - Jun., 1957), pp. 57-73.

SUSNIK, Branislava. *Artesania indígena: ensayo analítico*. Asunción: El Lector, 1998.

_____. *Estudios Guayaki*. Parte 2da. Asunción: Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay, 1961.

_____. *Estudios Guayaki. Vocabulario Ache*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1961.

SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. *Novos estudos CEBRAP*, n.83, março 2009.

SZYMBORSKA, Wislawa. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TIBERGHIEU, Gilles. *Finis Terrae*. Imaginaires et imaginations cartographiques. Paris: Bayard, 2007.

_____. “La carte comme dépaysement”. In: VANCE-PERAHIM, Marina. *Atlas et les territoires du regard*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006.

_____. *Nature, Arte, Paysage*. Paris: ACTES SUD, 2001.

_____. Sur l’imaginaire cartographique dans l’art contemporain. *Espace*, n° 103-104 – printemps-été 2013, [s.p]. Disponível em: <<https://espaceactuel.com/imaginaire-cartographique/>>. Acesso em: 22 nov. 2019.

TINARIWEN. Toumast tincha [People have been sold out] (música). *Emmaar* [The heat on the breeze] (álbum). Anti, 2014.

TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Memórias de um caçador*. São Paulo: Editora 34, 2017.

VARDA, Agnès (dir.). *As praias de Agnès* (documentário). Rio de Janeiro: IMS, 2008.

VELLARD. *Une civilisation du miel*. Les Indiens Guayakis du Paraguay. Préface de P. Rivet. Paris: Gallimard, 1939.

VIVANTE, Armando; GANCEDO, Omar Antonio. Nuevas observaciones sobre el arco y la flecha guayaquí. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie), tomo VII: Antropología n.44, 7 de marzo de 1972, pp.109-155.

_____. Sobre el arco y la flecha de los guayaquí. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie), tomo VII, Antropología n.40, 5 de noviembre de 1968.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? *Cadernos de campo*. São Paulo, n. 19, 2010.

WOOLF, Virginia. *Ao farol*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *The Waves*. Hertfordshire: Wordsworth, 2000. [Ed. Espanhola: *Las olas*. Madrid: Cátedra, 2013.]

ZILBERBERG, Claude. Observações sobre a base tensiva do ritmo. *Estudos Semióticos* [online]. Volume 6, Número 2, São Paulo, novembro de 2010. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es>>. Acesso em: 18 nov. 2016.

Apêndice: A cidade

1. *Beeru*: devir mosca branca³⁹⁸

Nós, filósofos, é por nossos personagens que nos tornamos sempre outra coisa, e que renascemos como jardim público ou zoológico.
Deleuze e Guattari³⁹⁹

i. *Desplazamientos*

Entre fios e postes de luz, um grupo de três ou quatro Aché caminha pela cidade. Cada passo abre caminho em meio à multidão que passa indiferente. Não é difícil se perder nesse labirinto de prédios que se erguem, uns mais altos que outros, contra um céu de chumbo formando um vale por onde escoam um rio de carro e gente. Aqui, não se vê ao longe e o céu só aparece em fragmentos entre as silhuetas dos edifícios. Em meio à selva de concreto, a praça forma uma ilha de árvores onde acampa temporariamente outro tipo de caçadores-coletores, nômades urbanos.

Primeira parada. A biblioteca, cápsula de vidro contra o ruído da rua, guarda em silêncio mil folhas de livros talvez nunca abertos. Em que línguas estarão escritos? Quem terá acesso aos seus códigos? Toda história ali acumulada não será um breviário do esquecimento? No corredor de entrada, uma exposição de ferramentas antigas cuja utilidade é totalmente desconhecida. Não se sabe se foram feitas para serem inúteis (serão arte?) ou se o tempo lhes conferiu esse fim (serão obsoletas?). Seja por sua inutilidade programada ou peremptória, seja pelo juízo dos espectadores que ignoram sua finalidade e seu modo de funcionamento, só lhes resta esse espaço vazio onde os livros parecem compartilhar o mesmo destino.

De volta à rua, o grupo é carregado pelo fluxo da multidão. Um rio – “aquilo era um rio?” – corre abaixo do asfalto; abaixo do rio, o metrô; abaixo do metrô, mais linhas de metrô para onde afluem, numa corrente incessante, cascatas de gente. Dentro do vagão, uma massa compacta de pernas e de braços e rostos de múltiplas cores, formas e tamanhos se aperta e se mistura. Todos seguem sérios o seu destino incerto, enquanto três ou quatro riem. “A cobra-metrô é o mito branco”, diz o cartaz de Denilson Baniwa.

³⁹⁸ Este capítulo foi escrito baseado no diário de Francisco Beeru Piragi, que, todavia, não foi publicado. Os títulos das sessões foram extraídos do diário, procurando aqui dividi-lo por temas em vez de datas.

³⁹⁹ DELEUZE; GUATTARI. *O que é a filosofia?*. p.89.

Próxima estação: museu de arte. Onde diferentes espaços e tempos se acumulam e se sobrepõem, a história da arte ocidental, dentre algumas poucas obras africanas, orientais e ameríndias (“autoria desconhecida”, “data aproximada...”), parece apenas uma história da arte “acidental”: a interrupção da linearidade temporal, a indistinção entre arte e artesanato, tudo não passaria de um acúmulo de acidentes, afinal, tudo poderia ser diferente. Mas o museu é um espólio de guerra, e o que se chama de “arte indígena” não passa do fruto de sucessivos roubos. A designação “arte” para as produções materiais dos povos originários, arrancando-as de seu contexto vital (utilitário, ritual, político, qual seja), e sua consequente musealização são uma forma de “artecídio”, de assassinato cultural. O “índio”, no imaginário colonial, é Moema morta na praia (VICTOR MEIRELLES, 1866). Moema morta, salva pela arte! O museu é um mausoléu.

Nesse lugar em que as coisas parecem tão distantes, no espaço, no tempo e no sentido, o grupo para e se divide. Enquanto metade, cansada e entediada, aguarda sentada, a outra metade, curiosa e inquieta, percorre as galerias, quadro a quadro. À saída da exposição de “arte africana”, uma delas, mais impressionada que pelas obras, tira foto de uma mulher negra. Ela se sente incomodada e protesta. A outra, desconcertada, pede desculpas: nunca havia visto uma mulher negra tão de perto! Aquela cena valia mais que qualquer representação.

A biblioteca, o museu, a igreja (não quiseram ir à igreja, há muitas por toda parte), espaços de silêncio e circunspeção, de culto da cultura, com seus rituais e seus ícones, constituem sistemas fechados de transmissão de *certo* saber que estabelecem a separação entre o sagrado e o profano, o puro e o impuro, o próprio e o impróprio, dividindo iniciados e não iniciados, cultos e incultos, culturados e aculturados. Nesse circuito, o ritual de iniciação começa cedo, na escola, onde os códigos são inscritos nos corpos.

ii. Desencuentros

Três professores Aché chegam à cidade para um encontro sobre sua língua, para a construção da gramática que será ensinada em suas escolas, a fim de sistematizar a escrita da língua aché, até então transmitida – formada e transformada – oralmente. Cada um representa a sua comunidade e o seu dialeto. As diferenças de palavras e de pronúncias são sutis, quase imperceptíveis para uma escuta estrangeira. Seriam apenas sotaques, regionalismos, idiossincrasias culturais? A questão que se põe para eles é: como unificar a língua? Ou melhor: como unir a(s) língua(s) sem apagar suas diferenças? Como criar uma gramática sem

cair na dicotomia entre língua e fala, *langue* e *parole*? Seria preciso “escolher” uma em detrimento de outras? Impor uma “maneira correta” de falar e escrever? Criar uma “norma culta” da língua, rígida, indiferente aos usos e aos desusos, às mudanças e às incorporações de outras línguas? Assim como o dialeto *castellano* fora instituído como língua geral na reintegração do Reino de Espanha, tornando-se a língua oficial do Estado, “seria preciso instituir uma língua Aché unificada?”, perguntam. “Mas quem seria o rei?” Todos riem. São políticas da linguagem.

“Como obrigar alguém a fazer algo contra a sua vontade?” – Questão da tirania. “Como fazer com que alguém faça alguma coisa como se fosse a sua própria vontade?” – Questão da democracia, talvez. Em primeiro lugar, não se trata de uma questão maquiaveliana – “como conquistar e manter o poder?” –, nem boetianna – “por que as pessoas desejam se submeter?”. Em segundo lugar, não se trata do ponto de vista de quem governa e de quem é governado, ambos imbricados na relação de poder, mas de quem está fora, à margem. Pois não se trata do poder como ordem e obediência, violência e coerção, nem como docilização de corpos ou domesticação de selvagens. Longe da dialética do senhor e do escravo, do Sexta-feira inventado por Robinson, trata-se de outra política indígena. Refratários como a murta às imposições dos colonizadores, como os indígenas responderam à invasão? Essa questão, por mais que tenha gerado os mais rebuscados tratados de teologia política no velho mundo, gerou também respostas, pela voz e pela mão dos próprios indígenas. Estes souberam utilizar as armas dos tiranos contra eles mesmos: o uso da escrita *contra* os dominantes.

Com essa questão, Andres toca no cerne das relações de poder. Somente alguém suficientemente próximo e suficientemente distante poderia formular uma questão como essa. Filho de mãe aché e pai paraguaio, Andres fora criado pelos tios em Encarnación, onde frequentara a escola, e depois, vivendo sozinho, se graduara na Universidad Católica de Asunción. Tinha conhecimento tanto da cultura aché quanto da paraguaia, mas como *mestizo* não pertencia inteiramente a nenhuma das duas: discriminado pelos paraguaios por ser indígena, recusado (inicialmente) pelos Aché por ser paraguaio, ocupava uma posição ambígua. Mas, justamente nessa posição, pôde transitar e perceber melhor as diferenças entre elas.

Uma das formas principais de produção/captura do desejo é, sem dúvida, a culpa. A culpa é a internalização da dívida, a forma interna da dívida externa, como se a dívida fosse gerada de dentro, pelo próprio devedor. A dívida como fundamento do *socius*, que ata e vincula o desejo, submete-o a uma hierarquia – há hierarquia desde que se estabeleça um prumo da balança, uma medida mensurante.

iii. *Dãde*

Andres Pikygi (Peixinho), de Chupa Pou, Rosa Brevi Kande (Tapir Pecari), de Puerto Barra, e Teresa Jakuwachugi (Jacu Grande), de Ypetimí, se encontram com a linguista alemã Eva Maria Roessler, nomeada Pwagi (Macaco-Prego), para discutir a transcrição fonética da língua. Tudo parecia demasiadamente científico. Mas “você acredita em antropologia?”, perguntam.

Na gramática aché, o sujeito é nulo, ou seja, não marcado na oração. Pronomes pessoais e possessivos são os mesmos. Numa conversa, a relação se dá entre primeira e segunda pessoas, que constitui um sujeito enunciador e um interlocutor. Singular: *cho*: eu/meu/mim; *de*: tu/teu/tua/ti. Plural: *dãde* (nós inclusivo = eu + tu) e *ore*: nós exclusivo = eu + eles. A terceira pessoa, *idja*: ele(s)/ela(s) ou dele(s)/dela(s), é de uso recente. Geralmente se usa o demonstrativo *awe* (esse/essa) ou *awegi* (aquele/aquela), demonstrativo com sufixo nominativo.

Eles ali reunidos se perguntam: “nós” quem? Inclusivo ou exclusivo? Naquela tarde, nomearam a Francisco Piragi (Peixe), sem suspeitarem que sua mãe certamente comera muito peixe quando grávida. Depois, o convidam para visitá-los.

iv. *Diário de Francisco Beeru Piragi*

Foz do Iguaçu, tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, região de muitas águas e de diferentes povos: é preciso atravessar a fronteira, romper a represa para se construir um lugar de encontro.

Com uns rasgos de luz ao amanhecer, Piragi chega a Assunção, quase um ano depois da última vez que esteve ali. Encontra-se com Andres Pikygi na rodoviária, de onde seguem de ônibus para o centro da cidade. Iam para a reunião dos diretores de educação indígena, representantes de treze etnias, mas o padre da Pastoral Indígena disse que a reunião era fechada, apenas com os diretores. Piragi saiu a caminhar pelo centro, percorrendo os caminhos que conhecia.

La ciudad huele a naranja. Las orillas de las calles, como de un río, son extensos pomares. El sonido de las materas triturando yerba percute a cada esquina.
(Asunción, 7 de mayo)

Cerca ao palácio do governo, ao redor do Congresso, uma vila de casas de madeira, um verdadeiro *barrio* de pessoas *desplazadas*, ocupa praças e ruas, com seu pequeno comércio, antenas parabólicas e carrosséis enferrujados. As ruínas da cidade parecem remontar à Guerra do Paraguai, quando Brasil, Argentina e Uruguai invadiram o país vizinho, destruíram a maior indústria americana à época e exterminaram três quartos dos homens paraguaios. Como recompensa dessa guerra, os “voluntários da pátria” que voltaram ao Brasil receberam o título de “escravos libertos”, e passaram a viver nos morros e periferias das cidades, construindo o que veio a ser chamado de “favela”. As histórias se cruzam nessas ruas. Sua reconstrução, a passos lentos, segue o ritmo da cidade.

O pátio interno de arquitetura espanhola abre um vazio no interior da casa: é o centro da habitação, para onde convergem portas e janelas, por onde entram sol e vento, onde é possível estar dentro e ao ar livre ao mesmo tempo. No pátio da Pastoral, alguns professores ainda conversam, enquanto tomam tererê e riem após a reunião. Pikygi provoca uma professora com um ditado em guarani, que quer dizer: “quando uma mulher manda, tudo vai mal”, ao que ela contesta dizendo que esse machismo é mais paraguaio que guarani. Todos riem e se abraçam; se entendem?

Pikygi chegou a Assunção só com uma mochila, onde leva sua câmera fotográfica. Com três malas carregadas de roupas, livros, alimentos, lembranças e expectativas, Piragi está longe de ser um nômade. Mas a frustração do plano inicial de participar da reunião de professores lhe dispôs um largo tempo livre para caminhar, sem o peso das malas e expectativas, deixando o dia seguir seu curso.

v. *Lugar del sueño*

Saíram de Assunção aquela noite e chegaram a Curuguaty, onde uma caminhoneta os aguardava, depois de uma larga viagem, levada a conversas, risadas e *chipas* nas paradas. Pela estrada asfaltada, onde passava uma ponte, mergulhavam na névoa que cobria o rio. Chegaram a Chupa Pou de madrugada, sob uma nuvem de estrelas. O povoado, com cerca de setecentos habitantes, mais da metade com menos de quinze anos, é constituído por uma centena de casas de alvenaria e umas poucas de madeira. Piragi ficou na casa de hóspedes, uma das últimas da estrada de terra que atravessa o vilarejo, enquanto Pikygi seguiu para a sua, que fica no fim do caminho, perto do rio.

A casa de hóspedes, como as demais casas de alvenaria construídas pelo programa de habitação do governo, é composta por uma sala conjugada com cozinha, dois quartos e um

banheiro; nos fundos, uma varanda com tanque. No quarto, uma cama de casal, uma escrivaninha, uma cadeira e um gaveteiro de roupas. Na sala-cozinha, duas cadeiras de madeira e uma pia. Uma das cadeiras virou mesa, onde colocou a chaleira e o fogão elétrico de uma boca que comprara em Assunção. Não precisava de mais nada, pensou.

Quando acordou na manhã seguinte, imaginando que estava pronto para começar sua jornada, Piragi pôs água para ferver. Levava café moído e um pequeno filtro de pano, suficiente para preparar uma xícara. Mas não tinha xícara. Teve de improvisar com uma caixa de suco de maçã que ganhou no ônibus de Foz a Assunção. Logo chegou Pikygi a chamá-lo para irem à escola. *Ekõ gatu*: bem-vindo, dizia um cartaz na sala de aula.

Compartilhando a cuia de erva mate, Pikygi contou a uma professora sobre seu plano de avaliação docente. Enquanto diretor de ensino, cargo que assumira há pouco tempo, queria saber como os professores estavam ensinando matemática e língua aché. O mau resultado dos estudantes indígenas na avaliação nacional mobilizou as comunidades a diagnosticar suas “deficiências” diante das demandas do Ministério de Educação. Não que estivessem dispostos a se submeterem às imposições do governo, posto que os povos indígenas sabem que a sociedade branca os reconhece enquanto tais principalmente pela língua. E escolas indígenas com bom desempenho garantem recursos e merenda. As políticas da língua são também uma luta pela terra. Desse modo, a demarcação da terra, bem como a demarcação de uma identidade étnica, não pretende encerrá-los ou fixá-los, mas garantir um território existencial onde possam ser livres.

Depois de almoçar mandioca fresca e sopa de macarrão com carne e batata, Piragi voltou à casa de hóspedes para lavar as roupas sujas pelo xampu que vazou na mala. Só com a roupa do corpo, Piragi então percebeu que não precisava de tudo o que havia trazido.

No fim do dia, começou uma tormenta. Mas ninguém se assustava com os raios e trovões. Quando viviam na floresta, os Aché costumavam cantar e chamar seus ancestrais para protegê-los e poupá-los da ira. Hoje contam essas histórias, cantam *reggaeton* e riem. Ao amanhecer, enquanto todos ainda descansavam da noite turbulenta, Piragi voltou para a casa de hóspedes. Mas não havia eletricidade e nem água para fazer café. No segundo quarto, entre um freezer, um ventilador e um computador que não funcionam, ficavam guardados um arco e meia dúzia de flechas, que Pikygi improvisara como varal. As roupas, molhadas pela chuva do dia anterior, estendidas sobre as flechas apoiadas nas cadeiras da sala, ficaram manchadas pela madeira. Para o espanto de Piragi, longe dos museus de arte e dos museus etnológicos, não havia nada de sagrado naqueles instrumentos.

Sem café, ainda cansado da viagem e da noite conturbada, Piragi voltou a dormir. Despertou com um bando de crianças curiosas penduradas na janela, mas não tinha forças e nem humor para brincar com elas. Então chegou Pikygi com um pão frito, que iriam preparar na noite anterior não fosse a chuva que caía por um buraco no teto em cima do fogão. Repartiram o pão com as crianças e foram à casa de Pikygi fazer o almoço: macarrão, frango e mandioca. Foi então que Piragi começou a aprender algumas palavras em aché, com a ajuda de Luna, de quatro anos, filha de Pikygi, e um dicionário confuso: “*Cho bykwapyre Piragi*: eu me chamo Peixe”, o que seria o mesmo que dizer: “minha substância [é de] peixe”, ou “eu consubstanciado peixe”.

Quando voltou a energia, foi à casa fazer café (talvez fosse essa sua substância vital). Chegaram umas tantas crianças acompanhadas da pequena Luna. Jogaram bola, desenharam na terra, ensinaram seus nomes, algumas palavras e cantos de animais. Ao fim do dia, Piragi acompanhou Pikygi com Luna e sua prima Krebegi (Tartaruga), da mesma idade, a comprar lâmpadas, para repor as que se haviam queimado com as descargas elétricas, em uma loja no final da estrada, à entrada da vila. Na metade do caminho, encontram Marciano, com quem iria ter aulas no dia seguinte.

Às vezes Piragi se perguntava o que afinal estava fazendo ali. Não via nada de mais além da vida comum, cotidiana, a vida besta. Nada de extraordinário, nenhum ritual, nenhuma festa, nada de “exótico” que branco gostaria de ver. Sem pintura corporal ou colares de caninos, usam mesmo calças jeans e camisas de futebol. Os primeiros dias foram de adaptação: ao idioma que não entendia, às crianças curiosas, ao clima imprevisível, à casa vazia.

Los niños hablan conmigo todo el tiempo, aún que yo no los comprenda, ni ellos a mí. Juegan, brincan, saltan en las pozas de lluvia y corren en bandos, libres. Nosotros, blancos, somos demasiado serios y solitarios. (Chupa Pou, 9 de mayo)

vi. *El indígena alienígena*

Professor, compositor, filósofo e poeta, Marciano Chebugi (Tapir) escreve com arco e flecha a história do “homem verde”, sobre a lei da selva e a sabedoria dos animais e das plantas, que se comunicam com os humanos. Os animais ilustram as maneiras de agir, e os humanos fazem como eles. Por exemplo: a inteligência do pássaro *gachó* (alma-de-gato, alma-de-caboclo, alma-perdida, crocoió, maria-caraíba, meia-pataca, piá, rabilonga, rabo-de-escrivão, rabo-de-palha, tincoã, tinguauçu, titicuã, uirapagé, urraca, pecuã, coã), que faz seu

ninho escondido de modo que ninguém o encontre. Mas como os humanos podem entender? “O vento traz as palavras”, sussurra. Palavra é algo físico, nada abstrato, que alimenta o corpo e a mente: “palavra boa faz bem”. Com seu violão, Marciano Chebugi mistura canto *pre’e* com música pop no repasto antropofágico cultural.

Afinal, Marciano pergunta por que os indígenas, quando fazem o curso de Antropologia, geralmente estudam o próprio povo ao invés de pesquisar os brancos. Ora, Marciano cursa Direito numa faculdade em Curuguaty: não estaria ele fazendo antropologia reversa ao estudar os costumes, as leis e os rituais dos brancos? Com seu nome extraterrestre, sua mãe teria devorado um alienígena? Marciano Tapir, o indígena alienígena, estrangeiro nativo, a transitar entre universos tão distantes.

A noite caiu como um tronco de cedro sobre a estrada. As casas são numeradas em ordem crescente desde a entrada da vila. Mas a casa da mãe de Andres é cercada de números escritos em cada tábuas: tabuada?

vii. Mbaky, chono

Chuva, trovão. Acabaram a luz e a água outra vez. Logo cedo, as crianças sobem a janela para chamar: *beeru, beeru!* (*Beeru*, em aché, significa tanto homem branco quanto mosca varejeira). Piragi se esconde atrás da porta, de mau humor. Mas era inevitável. Come uma maçã e uma banana, abre a porta. Atrás da casa tem um fogão a lenha. Tenta acender. Inútil. Chega uma criança com um tronco em brasa. Num instante o fogo se espalha. Incansáveis, as criaturas buscam mais lenha, galhos, gravetos. Vanessa Krebegi (Tartaruga), Elizabeth Kuchigi (Cotia), Nicolás Kuchigi (Cotia), Abel Kadjegi (Javali), Andrea Chedjugi (Lagarto) formam parte do bando. E Abraham Krachogi (Larva), com o braço engessado, brande firme o facão. A chuva aumentava na mesma proporção de crianças. Logo se formou uma escola na sala da casa. As crianças trouxeram cadernos e lápis: ensinam a Piragi, com seu dicionário confuso, algumas frases em aché. “*Cho tapy krumi tãrã, cho ury gatu*: Minha casa cheia de crianças, minha alegria”.

Despedindo-se, diz: “*Cho oma Chebugi tapyte*: Vou à casa de Tapir”, conforme lhe ensinaram. Nicolás Kuchigi e Abel Kadjegi o acompanham. Por conta da chuva, Marciano diz que não é um bom dia para visitas, e volta para dentro da casa. Piragi e os meninos seguem para o mercado, que fica uns metros adiante. Compram meia dúzia de ovos, macarrão e sal para tentar cozinhar algum almoço na chaleira, a única panela que tinha em casa. Dividem umas *galleticas* e voltam debaixo de forte chuva. Param numa casa onde um grupo de

crianças come abacate e brinca na lama. Seguem até outra mercearia, já perto de casa, onde uns adultos jogam cartas e dois louros tagarelam pendurados em aros de bicicleta.

Gotas da chuva escorriam por uma grade, formando caminhos aleatórios. “Isso poderia ser a imagem de um sistema em rede?”, pensou Piragi. Mas isso não explica nada. “É só uma grade remendada debaixo da chuva”, concluiu, olhando os patos se banharem nas poças.

Compram molho de tomate e mais *galleticas*. Quando chegam em casa, a criança volta. Brincam e se divertem na chuva enquanto Piragi, ensopado, percebe o quanto é cheio de frescuras e sem nenhum frescor. Ainda tinha muito que aprender com aquelas crianças.

Cozinham os ovos na chaleira: meia dúzia para quinze bocas. Prontamente se organizam para que cada uma coma um pedacinho. São livres e autônomas, ao mesmo tempo em que têm um senso de partilha espontâneo. Umas oferecem buscar panelas e pratos, outras trazem mandiocas cozidas de suas casas. Incansáveis, brincam desembestadas. Coisas de criança. Depois do repasto, Piragi leva o macarrão e o molho para a casa de Pikygi, pois haviam combinado de fazer o almoço. Entre histórias e risadas ao longo da tarde, Piragi ensina a fazer pão e biscoitos.

Gran parte del tiempo, los niños hablan conmigo en aché, como si yo los entendiera. Pero ya estoy acostumbrado a su manera de hablar. Mientras tanto, las traducciones son mínimas y la comunicación no ocurre sino por dibujos, gestos e interjecciones. Las palabras son apenas sonidos, no signos aún, y, sin significado para mí, no son para entender, solo para escuchar. (Chupa Pou, 11 de mayo)

viii. Caza

Não é o antropólogo uma espécie de caçador-coletor? Sua presa não é o Outro, que pretende capturar e incorporar? Mas, nessa paisagem, quem faz a vez de caçador e quem de caça? Não eram as crianças que estavam estudando Piragi? Não era Piragi a presa de sua curiosidade voraz? Cercado entre janelas e portas por dezenas de olhares atentos, sentia-se numa jaula como um animal exótico, observado em cada gesto ilógico, perscrutado em suas mínimas manias, notado em seus estranhos ritos, remedado com sua fala fanha. Suas roupas, seus óculos e seu chapéu serviam à fantasia alheia. Vasculhavam suas gavetas, seus cadernos, suas comidas, perguntavam o que eram e levavam o que queriam. Tantos seus que, afinal, não lhe pertenciam.

ix. Mareo

Numa manhã, quando o sol ardia na areia ainda úmida, Piragi acompanhou Pikygi com Luna sobre os ombros a tomar banho no rio. Enquanto caminham, Pikygi explica que não há, em aché uma palavra para *monte*, floresta, onde viviam. “Como explicar para o peixe o que é água?”, pergunta. Chegam a um pequeno estuário onde podem entrar sem serem carregados pela correnteza. A água é escura e espessa. Não é possível mergulhar e ver o que há à frente. Piragi é peixe do mar. E lembra quando esteve pela primeira vez em Assunção, atravessando de barco o Rio Paraguai.

Hay una palabra para cuando estás en el mar y sientes el constante ir y venir de las horas: el mareo. Pero no conozco una palabra para cuando estás en el río y sientes el constante fluir de las aguas. Es una sensación diferente, como si un viento fuerte y continuo soplase dentro de su cabeza. Al contrario del mar, cuya superficie puede estar revuelta y el fondo tranquilo, el río guarda en la profundidad su fuerza. Cualquier pescador conoce el peligro de las aguas calmas. La boca del río a todo devora. Sin embargo, todo barquero no siente más el mareo: el ritmo de su cuerpo ya es el mismo de las aguas.

x. Separación

A caminho de casa, meio desanuviado, encontra Krebegi: “*De ogape?*: Sua casa?”. Desentende. “*De kwa cherrera?*: Você sabe seu nome?”, pergunta em “guaraché”, mistura de guarani e aché. Plurilíngues, hoje muitos falam várias línguas misturadas. O aché, língua de contato, incorpora constantemente palavras de outros idiomas, mesmo do espanhol e do português. Sua origem e sua identidade étnica são controversas: ora são considerados um grupo guarani que se isolou, ora são considerados um grupo isolado que foi guaranizado. Por um lado, os guaranis contam que viviam juntos e um dia os aché voltaram da caça sem roupas: se tornaram “selvagens”. Por outro lado, os Aché contam que viviam juntos e um dia voltaram da caça e encontraram os guaranis vestidos: foram “civilizados”. São duas histórias da mesma versão?

A separação dos grupos não se deu apenas exteriormente, entre os povos aché e guarani, mas também internamente. Contam que os Aché-Gatu (gente boa, gente bela, gente de verdade) eram exímios caçadores e que os Aché-Va (comedores de gente) pararam de caçar, só esperando alimento. Indignados, os Aché-Gatu deixaram de compartilhar a caça. Com fome, os Aché-Va começaram a comer carne humana – e gostaram. As mulheres atraíam os homens com carne e mel, tocavam flauta para que dormissem de barriga cheia, e então os matavam. Desconfiados do hábito antropófago dos companheiros, um dos Aché-Gatu fingiu que dormia. Quando se aproximaram para matá-lo, levantou num pulo. No mesmo instante,

apareceu uma onça no meio do acampamento e todos fugiram, assustados, se separando em bandos. Essa é a versão dos Aché-Gatu. Dizem os Aché-Va que um dia uma criança tropeçou e caiu no fogo. O cheiro da carne assada atraiu os demais. Provaram e gostaram.

Os Aché são excelentes narradores e cada um conta à sua maneira as histórias que escutou de outrem. Os “mitos de origem”, obsessão ocidental, variam de grupo para grupo, de pessoa para pessoa. No pensamento aché, não há criação *ex nihilo*, nenhum demiurgo. Tudo já existia, porém, sob outra forma. Os mitos de origem são histórias de transformações, metamorfoses. Na mitologia aché, não há nenhum ser, humano, divino ou animal, que lhes tenha dado alguma coisa, como o fogo ou o arco. Ao contrário, as transformações geralmente se dão pelo descuido ou pela vingança de alguém. “Heróis sem nenhum caráter”. Diz-que, no-tempo-de-antes, os animais não temiam os humanos, de modo que estes não precisavam caçar. Os Aché comiam até se empanturrar, vomitavam e comiam mais. Vendo isso, Mberendi falou para os animais terem medo e fugirem dos humanos. Assim, os Aché tiveram de inventar o arco e a flecha e aprender a caçar.

xi. Krey'y

Piragi acordou com o sol na cama. Saiu para caminhar em direção ao rio. *Camino del bosque*, indicava a placa na bifurcação. Poucos metros à frente, o rio havia transbordado e atravessado a estrada. Parou um instante. Voltou. Pensou que não era um caminho para se seguir. Afinal, o que buscava? Uma experiência, uma novidade, alguma verdade? A experiência é um rio que atravessava a estrada da expectativa.

xii. Ciclos

Durante a tarde, conversou com Pikygi sobre as restituições ao povo Aché dos restos mortais de crianças que foram sequestradas no século XIX, cujos corpos foram usados em pesquisas científicas e guardados em museus, a fim de testar a “teoria das raças”. O caso emblemático de Damiana, que fora criada por franceses e, em pouco tempo, havia aprendido com as outras crianças nas escolas europeias, servia, para alguns aché, de exemplo e de orgulho, pois demonstrava, *in contrario*, para os europeus, que não se tratava de uma “raça inferior”, como pretendiam demonstrar. Na adolescência, Damiana fora enviada para um hospital psiquiátrico, quando aflorara sua sexualidade, um escândalo para a moral cristã.

Depois da captura e da sedentarização dos primeiros grupos, houve três fases políticas que nortearam a luta aché. Primeira fase: a unidade de grupo, de cada comunidade; segunda fase: a unidade étnica, articulando as comunidades; terceira fase: a abertura à sociedade paraguaia.

Na primeira fase, cada comunidade assentada buscava se unir e se reconhecer. O trauma do genocídio marcado no corpo e na memória gerava um ódio aos paraguaios. Se alguém se casasse com branco, logo era marginalizado ou excluído. Isso se passou com a mãe de Pikygi, que se casou com um paraguaio, indo viver com ele em Curuguaty. A mãe de Pikygi tinha, à época da primeira captura, cerca de seis anos. O avô de Pikygi havia sido um dos responsáveis pela segunda captura, quando foi ao monte buscar outro grupo. O primeiro grupo havia, na verdade, se rendido diante das incessantes perseguições e assassinatos. Já nas seguintes capturas, muitos morreram de gripe.

Na segunda fase, depois de assentadas as comunidades, os Aché começaram a se reconhecer e se integrar, deixando de lado as rivalidades, buscando uma unidade maior, de povo, de língua. Assim começaram as Semanas Culturais, que ocorrem anualmente em cada comunidade, alternadamente. Na terceira fase, depois de receberem assistência médica e social por parte da Igreja e do Estado, a imagem que tinham da sociedade branca começa a mudar, permitindo uma abertura.

Essas três fases correspondem a três formas de atuação política daqueles que foram designados como “líderes” ou “representantes”, *machijagi*, das comunidades frente às autoridades externas. Primeira fase: líderes carismáticos; segunda: autoritários; terceira: letrados. Como anteriormente, quando viviam na floresta, não havia esse papel de “líder”, sua função era mais de intermediar a relação do grupo com o exterior, uma espécie de diplomata.

Os primeiros, carismáticos, eram aqueles que desfrutavam de maior reputação ou de capacidade de diálogo entre os membros do grupo. Os segundos, que começaram a demandar mais coisas do Estado, exerciam uma pressão interna mais forte e se mantinham por mais tempo na função pelos benefícios angariados (escolas, casas, estradas, etc.). Os terceiros, que estudaram em escolas paraguaias e dispunham de mais conhecimento acerca do funcionamento da sociedade branca, lançaram uma articulação mais “técnica” com o Estado. De todo modo, esses representantes, mais diplomatas que líderes, não exercem poder ou autoridade internamente, senão externamente. Se desagradam a comunidade, logo são substituídos. Tal como na floresta, não havia um líder, mas aquele que conclamava seu bando para enfrentar outro, e se alguém aventasse mandar ou submeter à força os demais companheiros, era imediatamente marginalizado ou abandonado pelo grupo. Exemplo

extremo, esse era o caso de um assassino: com o corpo marcado por cicatrizes disformes, era deixado passar fome por uma semana quase ao ponto de morrer de inanição. Se tivesse matado um paraguaio, a pena era de dois dias.

xiii. Vorágine

Napoleón (teria sua mãe devorado o imperador?), irmão de Andres, assumiu a posição de *machijagi* recentemente, e pertence à terceira geração de representantes. Aristóteles Andres Pikygi (teria sua mãe devorado a Metafísica?), professor, diretor de ensino, educado em escolas e universidades paraguaias, é exímio enxadrista.

Uma vez que a sociedade aché desenvolveu mecanismos contra a emergência do Estado em seu seio, contra a concentração ou a individualização do poder, como pode lidar com as pressões externas do Estado, de uma estrutura que obriga ou demanda a mesma estratificação para que reconheça o outro como sujeito político? Como não ser seduzida pelo poder e transformar seus *machijagi* em líderes? Trata-se de usar a estrutura do Estado, de entender as regras do jogo, para daí extrair o que lhe interessa. *Contra o Estado*, enquanto estrutura externa, para, de dentro dela, desmontá-la. Jogar xadrez para dar o xeque-mate. Ou então fazer do xadrez uma forma de caça: disfarçar-se do inimigo, fazer-se presa da presa para devorá-la.

Sem embargo, assim como na caça ou no *tomumbu*, não se trata de vencer, subjugar ou eliminar o outro, mas de criar uma ética. Há pressuposta uma vingança, no entanto, a finalidade é rivalizar para afirmar a diferença. Não que a coesão interna dependa de uma coerção externa, que a identidade de um faça face à diferença do outro; antes, importam os graus de diferenciação da identidade. Como no *tomumbu*: dois grupos em linha, um em frente ao outro, luta direta individual, derrubar o outro até que deponha seu bastão ou alguém venha protegê-lo. O “vencedor” é aquele que *cuida* dos vencidos. Outra ética, outra política.

xiv. Krumi

Desde quando viviam na floresta, tudo se voltava para a preservação do grupo, principalmente das crianças. O complexo sistema de parentesco, que envolve desde o padrinho (quem corta o corsão umbilical) e a madrinha (quem ergue o recém-nascido), passando pelos outros homens que tiveram relação sexual com a mãe durante a gestação (maridos primário, secundário, etc., que se tornavam igualmente pais da criança), formava

uma rede de cuidados, do nascimento à idade adulta, incluindo, para os meninos, os irmãos *betá* e o padrinho *betá*. Quando uma criança adoecia ou morria por falta de cuidados, os pais (todos) eram punidos. Ou ainda quando matavam uma criança porque o grupo não podia mantê-la, era considerado um caso de eutanásia, mais que de infanticídio.

Hoje, as crianças correm livres pelas ruas, de casa em casa, sozinhas ou em bandos. Comem quando querem o que querem. Nenhum adulto fica lhes vigiando, advertindo ou corrigindo. Tampouco alguém vem lhes dizer o que é “coisa de menino” ou “coisa de menina”, ninguém julga seu desejo. A palavra “não” é uma mola para o “sim”. As crianças aprendem juntas e por experiência própria. Assim, o cuidado, que não se confunde com proteção, continua compartilhado pela comunidade. “A criança redundância: repede, não nega, pede, repete.”⁴⁰⁰

Em uma reunião de professores de línguas indígenas, um representante Avá-Guarani conta uma anedota. “Uma criança vai à escola todos os dias, é uma das melhores alunas. Mas um dia deixa de ir. A professora vai à sua casa e pergunta à mãe por que sua filha estava faltando. Ao que a mãe contesta: por que não pergunta pra ela? Se ela não quer ir, não sou eu quem vai obrigá-la.” O professor completa dizendo que “respeitam muito a liberdade das crianças”. Segundo ele, o mais importante a ensinar é a serem livres, pois se aprendem a obedecer desde cedo, serão sempre submissas. E isso não se pratica apenas nas escolas, senão no cotidiano da comunidade.

xv. Reducciones

Primeiro chegaram os “conquistadores”, com armas e objetos brilhantes. Depois vieram os jesuítas, com livros e roupas. Agora entra o Estado, com escola e disciplina. Seria esse o novo modelo das reduções jesuíticas? Ou então como absorver esse corpo estranho de modo a torná-lo um órgão suplementar? Para os Aché, a alfabetização deve começar com a língua materna e a escolarização abarcar também a oralidade. Nesse sentido, os professores estão empenhados em preparar seus próprios materiais didáticos.

Tudo o que foi escrito até então sobre a história e a língua aché o foi em outras línguas, segundo a gramática e a fonética dos linguistas e dos antropólogos. Cada qual criou seu dicionário segundo seus sistemas de signos e de interpretações particulares. Agora, os Aché querem criar sua própria gramática, seu sistema de signos, sua escrita. O primeiro

⁴⁰⁰ LEMINSKI. *Catatau*. p. 43.

problema que enfrentam é a hierarquia das línguas, ou seja, que a língua aché seja reconhecida como uma língua própria, com o mesmo valor que o espanhol ou o guarani. Outro problema que enfrentam internamente é a diferença entre os dialetos. Ainda que se entendam falando entre si, como criar uma escrita comum, que compreenda as diferenças e as singularidades? Como unificar a língua sem estabelecer uma hierarquia entre elas? Como criar um sistema aberto e mutável de uma língua de contato?

Assim, Andres procura escrever em sua própria língua, e, para isso, precisa “criar” sua própria escrita. Não é o que procura, afinal, todo escritor, isto é, reinventar a língua? Não é o “estilo”, no limite, um idioleto?

xvi. Ampliaciones

A escola não se restringe à sala de aula em Chupa Pou, mas se estende pela rua, passa pelo rio e entra pelas casas. Crianças brincam de serem adultas assim como gostam de imitar animais. Uma de suas diversões favoritas é imitar o canto (*chinga*) de animais e máquinas. Piragi tanta imitar o som assim como imita as palavras que lhe ensinam. Não são apenas as crianças que imitam os adultos, são os adultos que mais as imitam. Para Aristóteles, o Grego, os humanos aprendem e sentem prazer imitando. Para Aristóteles, o Aché, prazer, aprendizado e criação se dão juntos. A *mimesis* é uma forma de *poiesis*. E numa espécie de mimetismo irônico, todos riem.

Outro dia, Piragi chega com cadernos e lápis de colorir. As crianças mais escolarizadas escrevem o abecedário em folhas pautadas, enquanto as menores desenham faixas de cores em folhas quadriculadas – nada parecido com os desenhos livres que faziam com lápis nas folhas lisas do diário de Piragi. Um *niño* em especial, que não sabe falar aché mas que sabe se comunicar com seus ruídos (seu idioleto?), faz pequenos traços, linhas curtas, círculos dentro dos quadrados, como se fossem as letras miúdas de seu alfabeto particular. Então preenche com outra cor as margens da página, marcando o espaço dos comentários externos ao seu texto. Depois, volta a sobrepor com outras cores os signos anteriores. Por fim, cobre tudo outra vez com faixas de cores intercaladas, de cima para baixo, da direita para a esquerda, como uma escrita japonesa. De tempo em tempo, as crianças trocam os cadernos, sobrepondo os desenhos. “*Ingatu!*”, comentam, “que bonito! muito bem!”. O pequeno *niño* vai para fora da casa e mija no caderno, concluindo a obra.

xvii. Reflexiones

Ao entardecer, Pikiyi vem chamar para uma caminhada. Ao invés de seguir pela estrada, toma um atalho entre as casas, contornando a comunidade, por onde se estende o campo de soja. Em meio ao descampado, a água acumulada das chuvas forma um pequeno lago. Desde a colina, pode-se ver ao longe o sol se pôr sobre a floresta. Pikiyi leva sua câmera, está redescobrimo sua paixão pela fotografia. Piragi leva seu diário e tenta grafar as luzes com palavras cinzas sobre o papel.

A la orilla de la laguna, en medio al campo de soya, Pikiyi saca fotos del poner del sol. La laguna refleja los colores del cielo anaranjado. Un viento suave arruga la superficie del agua y borra los contornos de las nubes. La imagen al revés hace de la laguna el cielo y del cielo una laguna. (Chupa Pou, 17 de mayo)

Se a reflexão é uma das atividades do pensamento, não é a si mesmo que reflete (como poderia o espelho refletir a si mesmo?), senão a seu arredor. O pensamento como reflexão do sujeito que pensa a si mesmo (a imagem de Narciso) é a redução da paisagem a um de seus elementos. O lago reflete a paisagem, que aparece invertida, borrada, alterada. Isso não é um defeito da reflexão, senão uma interferência dos elementos que compõem a paisagem. A reflexão aplanar a paisagem e cria uma imagem virtual, obscurecendo a profundidade do lago e a altura do céu. A imagem refletida é como a “paisagem dentro de um vaso”.⁴⁰¹ Sem embargo, a reflexão é apenas uma parte do pensamento, assim como o lago é apenas um elemento da paisagem. É preciso “virar a página do espelho”.⁴⁰²

La línea del horizonte se apaga poco a poco. La laguna refleja la luna que refleja el sol. Mis ojos tras la cámara, reflejo del reflejo del reflejo...

Por uma estreita trilha entre as bananeiras, Pikiyi e Piragi voltam com Luna ao campo de soja no dia seguinte. Rastros de nuvens se decompõem com a luz do entardecer em uma escala cromática que cobre o céu de um grande arco-íris. Uma brisa leve ondula a superfície da lagoa e refrata outra vez as cores. “Todas as águas são de humor lunático”.⁴⁰³ Enquanto Luna brinca com a lama à margem do lago, atrás dela surge outra lua, cheia, azul. Assobia:

*La luna me está mirando
Yo no sé lo que me ve*

⁴⁰¹ LEMINSKI. *Catatau*. p. 73.

⁴⁰² LEMINSKI. *Catatau*. p. 74.

⁴⁰³ LEMINSKI. *Catatau*. p. 51.

*Yo tengo la ropa limpia
Ayer tarde la lavé*

*Luna, luna, luna llena
Menguante⁴⁰⁴*

Piragi regalou a Pikygi o livro *Hileia*, do fotógrafo Antonio Saggese.⁴⁰⁵ As fotografias em preto e branco dos igarapés da floresta amazônica mostram o reflexo do emaranhado de árvores, folhagens e raízes na superfície da água, confundindo os sentidos e a orientação da imagem: uma “geometria vista sob a água”.⁴⁰⁶ Sem ponto fixo ou linha do horizonte, o olhar vagueia, nômade, pela paisagem.

Era aniversário de Pikygi. Piragi fez um bolo e ensaiou na flauta doce a canção que cantaram em português, espanhol e uma versão em aché. Naquela madrugada, Pikygi partia para Hernandárias para participar de um *conversatorio* de professores indígenas. Piragi segue no dia seguinte. Quando desfaz as malas para separar o que levar, percebe que carrega consigo mais do que precisa. Aos poucos, vai se desfazendo das coisas até alcançar o máximo do mínimo. Queria que a vida coubesse numa mochila. Leva duas. É preciso partir outra vez. Piragi se despede, enquanto o *abuelo* Pascoal acaricia seu porco de estimação.

xviii. Abandonos

As casas são abandonadas como eram os acampamentos na floresta. Nada é permanente e somente o imprescindível deve ser levado. Construção e destruição são dois lados do mesmo processo: o tempo lento que faz e desfaz as coisas. De uma casa abandonada pouca coisa é aproveitada, e geralmente para outra função: janela vira porta, porta vira parede, parede vira tábua de escorregador num parquinho inacabado. As coisas mudam o tempo todo de lugar, seja pelas pessoas que as levam daqui para lá, seja pelos animais que vasculham atrás de comida. Mas parece que se deslocam sozinhas, pouco a pouco, em um tempo não percebido. “O que se chama desordem é apenas a ordem do possível”.⁴⁰⁷

Piragi costumava deitar-se sobre a tábua de uma cama abandonada para ver as copas das árvores. Escutava cair um abacate e ia buscar. Voltava e se deitava novamente. Observava o vento balançar as folhas, as gradações do verde, o contraste com o azul, as borboletas com

⁴⁰⁴ DÍAZ, Simón. Tonada de luna llena [música]. *Tonadas* [álbum]. Venezuela: El Palacio de la Música, 1972.

⁴⁰⁵ SAGGESE, Antonio. *Hileia*. São Paulo: Madalena, 2016.

⁴⁰⁶ LEMINSKI. *Catatau*. p. 28.

⁴⁰⁷ SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Edusp, 2014. p. 73.

seus desenhos abstratos. Lembrava-se de alguns poemas e os recitava de cor. “Há metafísica bastante em não pensar em nada”:

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores
A de serem verdes e copadas e de terem ramos
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
A nós, que não sabemos dar por elas.
Mas que melhor metafísica que a delas,
Que é a de não saber para que vivem
Nem saber que o não sabem?⁴⁰⁸

Numa língua em que não há o verbo “ser”, como seria possível uma “ontologia”? A pergunta, que tanto inquietava Piragi, não fazia sentido para os Aché. Afinal, era uma questão *sua*. Piragi buscava ser onde não seria. Carregava consigo essa falta, essa ausência de “fundamento ontológico do pensamento”, como com a barriga vazia a roer pedras com os dentes. Piragi queria ser como Alberto Caeiro, ou o “Esteves sem metafísica” da Tabacaria do Pessoa. Era um peixe fora d’água.

xix. Usina

Itaipu. O que fazem tantos indígenas nesta represa? Avá-Guarani, Mbya, Aché, Paĩ Tavyterã, cada povo fala sua língua. Antes da colonização, se falavam várias línguas, o multilinguismo era compartilhado entre os povos originários e o guarani era uma espécie de língua diplomática. Com as missões jesuíticas, a língua passa a ser escrita – o “guarani reduzido” –, quando se forma uma “elite letrada” indígena que, com sua retórica de *beau parleur*, utiliza a pena como uma flecha, ou um chocalho, inaugurando, antes mesmo do *Discurso do método*, métodos de discurso, meditações físicas, diálogos plurilíngues, cartas *al Rey de España*, documentos diplomáticos, poesias cantadas e canções recitadas, desdobrando língua e pensamento numa máquina de guerra anticolonial.

*Ha'e ramo ore ko yvy ore rekoha hegui ndoropo'ireychéne,
ore tanimbu e'ỹ hape vene*
Por tanto de esta nuestra tierra nuestro lugar de vida
No lo saldremos hasta que no seamos ceniza
(Carta del pueblo de San Lorenzo al Gobernador, 1753)⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 23.

⁴⁰⁹ Disponível em: <http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_extrait/extrait/54433>. Consultado em: 20 mai. 2019.

Ali, no encontro de muitas águas e muitos povos, maquinavam com suas línguas uma usina de forças para romper a represa, atravessar as fronteiras que os havia separado.

Naquela tarde, Piragi se encontra com Bjarne Puagi (Macaco-Prego), um missionário que vive em Puerto Barra desde os anos de 1970, quando foi feito um primeiro “contato amistoso” com os Aché. Bjarne, ora crítico, ora nostálgico, fala sobre as mudanças por que passa a comunidade, sobre o abandono da língua e da cultura por parte dos mais jovens. Fala principalmente sobre as casas construídas pelo Estado, segundo um modelo arquitetônico estranho a seus costumes. “*Un anciano se enfermó porque suele dormir sobre el piso, y ahora el piso es frío, de cerámica*”, lamenta. Assim, o piso frio requer colchão, cadeira, mesa, fogão, panela, talheres e mais tralhas; televisão, parabólica, internet, computador, celular; mas não cabe tudo na casa. Essas *casitas*, feitas de material de baixa qualidade e mão de obra barata, mas de alto custo devido à corrupção entre o governo e a construtora (sistema nada distinto do restante da América Latina), é agora uma das maneiras como o Estado entra, com violência dissimulada de benefício, e muda a maneira de viver das comunidades indígenas. Serão as comunidades as novas reduções?

xx. Puerto Barro

A comunidade de Puerto Barra tem cerca de trezentos habitantes e as casas estão dispostas em forma circular, mais próximas umas das outras. Tudo pertence à comunidade e é compartilhado por todos. O almoço comunitário é servido no *comedor*, onde é preparado em uma panela grande sobre tijolos e lenha. Quando Piragi chegou, estavam preparando *fideo con chorropo*, macarrão com feijão, a *menestra*, como chamava sua avó em seu dialeto. Duas filas se formaram: uma de pessoas com pratos, outra com vasilhas, para levar para casa. Primeiro, grávidas, crianças e anciãos; depois, visitas, jovens e adultos. Piragi sentou-se para almoçar com as crianças, enquanto lhe ensinavam os nomes das partes do corpo em aché.

Rosa Brevi Kande está grávida de oito meses de seu sexto filho. Quase todos nasceram no hospital; mesmo assim têm seu padrinho, que curou o umbigo, e sua madrinha, que ergueu o recém-nascido, e se banharam todos com sumo de liana, conforme o costume. Agora, quem iria caçar um animal para dar o nome à criatura? É possível que se chame “*Fideo*”, ou “*Azúcar*”, disse ela. E todos riram.

Passaram-se dez anos desde que Rosa esteve em São Paulo pela primeira vez, em uma missão evangélica, quando conheceu o mar. Teve medo de nadar. Quando da segunda vez, sentiu *mareo*, e descobriu que estava grávida. Piragi tratava de lembrar como se conheceram

quando chegam Pikygi e seu primo de Ypetimí. Conversam sobre a viagem a São Paulo e as pessoas negras que viram por lá. O primo pergunta de onde vieram os negros, se já estavam aí ou se vieram de Portugal. Piragi tenta contar as diferenças entre as colonizações espanhola e portuguesa, mas se dá conta de que é a mesma história de colonização europeia, a mesma invasão, a mesma escravização, a mesma espoliação. Talvez os Aché, refugiados na floresta, não tenham compartilhado (não todos) o mesmo destino dos seus conterrâneos e dos trazidos de África. Talvez tenham lutado frente a frente, ou lado a lado, na Guerra do Paraguai, uma batalha que não era sua. Talvez não lhe tenham contado essa história, assim como a sua. Mas os Aché, esses “índios brancos”, como costumavam chamá-los os brancos, escutam histórias de pessoas negras assim como as contavam a seu despeito os brancos.

Pikygi, este *mestizo*, havia enfrentado problemas com sua identidade ambígua: os aché o consideravam paraguaio e os paraguaios o descriminavam como indígena. Até que sua avó materna (aché) lhe disse para se apropriar do que considerava melhor de um e de outro. Foi assim que, reconciliado consigo mesmo, voltou à sua comunidade, trazendo outra imagem do indígena não-indígena. “*Todos, al final, somos más o menos mestizos*”, diz. E nas comunidades mais fechadas, como Puerto Barra, onde todos são parentes, têm de se abrir e buscar fora, em outras comunidades, *sus parejas*.

xxi. Niños rojos

Em “Puerto Barro” (assim carinhosamente apelidada), brincam na terra e estão sempre sujas de lama as crianças vermelhas. Em aché, as cores são semelhantes às coisas: *y’y nongai*: semelhante à água, o azul; *urao nongai*: semelhante à folha, o verde; *krey nongai*: semelhante ao sol, o amarelo; *pira nongai*: semelhante ao peixe, o vermelho; assim como se diz “cor de laranja”, “cor de abóbora”, cores de coisas. A cor não é o atributo ou o acidente de uma substância, nem abstraível de uma forma. Na medida em que substantivo, verbo e predicado não são marcados na língua aché, verde é o verdejar ou o verdejante de uma folha, e tudo o que verdeja lhe é semelhante. A teoria das cores é uma teoria das semelhanças. Em última instância, nada “é”, tudo se assemelha.

Alvoroço de crianças correndo e gritando: encontraram uma pegada. Juntam-se em volta do rastro, apontam, discutem, investigam: o tamanho, o formato, o sentido, de onde veio, para onde vai, predador, presa, jaguar ou lobo, poderia ser um cão, perto havia um tapir, ou uma vaca. Caçam vestígios. Dividem-se em bandos. Uns vão numa direção, outros em outra, ouvem barulhos, saem correndo. Dissipam-se. O pequeno Karengi (Quati) desenha

traços no chão, como se fossem letras de seu idioma particular. Faz com os dedos pernas caminhando. Seus desenhos são trilhas que indicam um sentido. Nada é, tudo se assemelha.

Djakuchangi (Jacutinga) e Krytagi (Coruja), de nove e quatro anos, levam Piragi pelas mãos a colher mandarinas. A mais velha sabe um pouco de espanhol e ensina tudo ao estrangeiro recém-chegado. “¿Eres profesor? ¿De qué? – Filosofía. ¿Tienes clases de filosofía en la escuela? – Sí. – ¿Y qué aprendió? – Ah...”. Fez que saltou de um galho para outro a jacutinga. E entre uma mandarina e meia, conversavam coisas mais importantes.

xxii. Simulaciones

No caminho, encontram a *abuela* Teresa com ramos de *pindó* para seus belos cestos, bolsas e abanadores. Seu esposo, Alejo Minongi (Beija-flor), com uma concha de caracol, talha um pau de alecrim, futuro arco, que demora dois dias para ser feito. Na cabeça, leva um gorro feito de cabelos de mulher. As mesmas mãos habilidosas que fabricam cestos preparam a corda do arco. Os ramos estendidos sobre as mãos se entrelaçam com os dedos. Enquanto uma bolsa ou um abanador leva um dia para ser feito, uma esteira demanda um mês inteiro e muitas folhas. Uma arte que demanda tanto tempo, quem vai transmitir, quem quer aprender?

Uma missionária ensina às crianças a bordar e a pregar botões. Afinal, para que arco e flecha quando se tem uma espingarda? Para que cestos quando se tem mochilas? Para que abanadores quando se tem ventilador? Para que esteira nesse piso frio se é melhor um colchão? A pergunta “para quê?” talvez não tenha resposta e o fim não encontre outra saída. Melhor dito, o problema não é a finalidade, mas a modalidade. *Como se faz?* São tecnologias que não apenas visam fins específicos (matar, guardar, aquecer, refrescar ou afastar mosquitos), mas que congregam corpo e paisagem numa mesma máquina. O silêncio da flecha contra o ruído do rifle.

Enquanto um quati corre de um lado a outro tentando se desvencilhar da corda que o ata ao pé da cadeira, o *abuelo* Minongi trabalha, silencioso, seu arco. Piragi lhe pergunta como eram as casas na floresta. Minongi faz um triângulo com as mãos, “*pindó, pindó, pindó*”, desenhando no ar o teto feito de folhas. E hoje, como é a casa? “*Wachu: grande!*”, antes só cabiam duas pessoas. Todavia vive só com sua esposa.

Cerca do pasto onde capina um grupo de homens, um senhor que cresceu desde os dois anos entre paraguaios pergunta a Piragi o que faz naquelas paragens. “*Soy antropólogo*”, arrisca uma resposta, tentando dissimular o espanto. Ao que lhe contesta prontamente: “*Siempre vienen unos tales antropólogos, nos preguntan cosas, regresan a sus países, pero*

¿qué han escrito sobre nosotros, donde están los libros?, queremos saber nuestra historia.”

Piragi, perplexo, balbucia meias-palavras. A maioria do que foi escrito sobre os Aché está em outras línguas, guardado em bibliotecas e em museus estrangeiros. Agora, eles querem reaver o que lhes foi roubado, reescrever eles mesmos sua própria história.

xxiii. Odontología

Primeiro chegaram os missionários, depois os antropólogos, biólogos, linguistas e filósofos, com seu ser, sua gramática, sua natureza, sua família e seu deus. Em troca de quê? Suas almas, seus afetos, sua terra, sua língua, seu pensamento? Trocam mel por açúcar. Agora faltam vir os odontólogos.

Não há, na língua aché, o verbo “ser”. Todos os verbos indicam ações precisas. Diante disso, talvez não haja uma “ontologia”, mas uma “deontologia”, costumes como sistemas de ação e de sentido. A pergunta pelo Ser, a Ontologia, a Metafísica, não fazem sentido para eles. A divisão entre Ser e Não-Ser, o Eu e o Outro, e todos os derivados desse dualismo, seria puramente contextual e narrativa. Ou seria preciso dizer com Pessoa que “não ser é outro ser”? A pergunta se há ou não há uma “ontologia aché” é, afinal, uma questão ocidental.

Os mitos (outra obsessão ocidental) são narrativas, contos ou crônicas, que procuram explicar por que determinadas coisas são assim ou se passaram de tal maneira. Porém, que as coisas sejam assim não significa que não possam ser de outra maneira. Assim como há diferentes versões do mesmo mito, não há uma cronologia ou sequência lógica entre diferentes mitos. Todavia, não há, na mitologia aché, uma cosmogonia, tampouco um demiurgo ou Criador, como querem lhes ensinar os missionários. Pois seus mitos contam não uma origem *ex nihilo*, senão um acontecimento, um processo, uma metamorfose. O mito de origem da noite, por exemplo, não conta apenas como surgiu a noite ou por que há noite, senão a história de Jakerendi, que rompeu um vaso que não deveria tocar. A noite estava contida no vaso, isto é, já existia, porém, em outro estado. Nada vem do nada, nada é criado, tudo está em contínua transformação. Por isso não há origem, princípio, causa primeira, motor imóvel, coisas monotéticas tão monótonas. Tampouco há uma escatologia, o outro lado da cosmogonia. Há sim uma cosmologia que vincula céu e terra, fogo (*tata*) e estrela (*tata*). Aristóteles, o Aché, aponta uma constelação de sete estrelas bem próximas: são sete Aché, ao lado de outra constelação: um animal que eles caçam. Nada “é” absolutamente, tudo se assemelha.

xxiv. *Clases*

Piragi vai à escola. Antes de entrar na sala, todos tiram seus sapatos enlameados e pisam descalços no piso frio. Entre os pequenos, Piragi se sentia o menor da turma. O professor escreve no quadro frases em aché e em espanhol, os alunos copiam em seus cadernos, Piragi em seu diário. Após o intervalo, assistem a um documentário sobre um *machijagi*, com a pele marcada de cicatrizes verticais (*pika*), a cabeça coberta com um gorro de pele animal (*ãwã*) e seu arco à mão. Antes, as cicatrizes eram para fortalecer o corpo. Hoje, as marcas de poder não são mais o arco e o *ãwã*, mas o estudo e o trabalho, diz o professor.

Depois da aula, Ester Karengi (Quati) leva Piragi pelo braço (ela gosta de levar pela mão, como as outras crianças, ainda que não a tenha) – “*Vamos a mirar el mono, vamos a mirar el león, el tatú, la paloma...*” –, incansável. Krytagi (Coruja) e Takuangi (Ganso), pequeninos, acompanham. As crianças ocupam todos os espaços, correndo, pulando, brincando e brigando às vezes. Quando uma ri, chegam outras, e riem mais. Os adultos não molestam e elas tampouco os procuram, exceto a Piragi, o estranho que se mistura ao bando. Carregam Piragi para todos os lados, mostrando tudo, como se o mais ordinário fosse extraordinário. Ele era o estranho estudado por elas, e elas suas professoras. Piragi gosta de fazer careta, elas imitam, todos riem.

xxv. *Pan y pizza*

Na área do *comedor*, um fogão à lenha e um forno de tijolos servem de abrigo para os cães famintos. Dentro do galpão, onde se armazenam os alimentos, uma batedeira e um forno elétrico lembram uma padaria esquecida. Quando Piragi chegou a Puerto Barra, comentou com Rosa que queria fazer pão – ela queria pizza, tinha ganas, até chamaria seu filho de Pizzagi. Riram e *se rieron*. Acordaram de fazer na tarde do dia seguinte, a tempo de juntar os padeiros e ajudantes da comunidade. A notícia se espalhou e todos perguntavam pela pizza, mas ninguém se prontificava a ajudar. Apenas Cristina Pichugi (Larva), uma adolescente, que sentara ao lado de Piragi na escola, se dispôs. Limparam a bancada de madeira já mofada, as assadeiras enferrujadas, a batedeira empoeirada, arrumaram todo o espaço da cozinha, enquanto algumas crianças brincavam entre os sacos de farinha e outros jovens assistiam. Onde estavam os padeiros de Puerto Barra? Ninguém sabia, ninguém se movia, apenas mirava. Lenha para o forno? Não havia, pois chovia há dias, e as poucas foram levadas para as casas. Restava o forno elétrico, que ninguém sabia ligar. Enfim, prepararam quilos e quilos

de massa, suficiente para muitos pães e muitas pizzas. Cristina, que apelidaram de Francisca, era exímia padeira, apesar de ser sua primeira experiência. Quando saiu a primeira fornada de pizza, imediatamente se formou uma fila imensa. Um menino pequenino pediu para levar para sua mãe. Em poucos minutos voltou e pediu novamente um pedaço para sua mãe; não, melhor disse, para seu pai. E todos se riram. Fornada atrás de fornada, as pizzas acabavam em instantes. Ainda restavam os pães para assar, mas já era hora de fechar a cozinha. Deixaram para o dia seguinte.

Piragi foi cedo ao *comedor*, mas não encontrou ninguém. Chegava um e outro a perguntar pelo pão. Mas não tinha luz para ligar o forno, nem lenha para preparar o café da manhã comunitário. Todos se recolheram em suas casas, depois de buscar mantimentos no galpão. Piragi, com pensamentos indigestos, se perguntava que tipo de comunitarismo era aquele. Afinal, não são todos que fazem tudo, todos juntos o tempo todo. Formam-se grupos que se revezam nas tarefas. A comunidade não é uma totalidade indivisa, tampouco um agregado de indivíduos. Quando viviam na floresta, uma coisa era certa: quem caça não come o que caça. Isso se mantém, ainda que de outra maneira?

xxvi. Lejos

Frio, chuva e mais lama. Todos recolhidos em suas casas. Enquanto Piragi prepara o almoço na casa de professores e visitantes, a pequena Karengi traz mandioca e outras crianças se juntam à porta. À hora de servir, chamam mais crianças e compartilham os pratos. De sobremesa, vão colher mandarinas. Djakuchangi regala a Piragi um peixe de madeira esculpido por seu pai e desenhado por seu tio: peixe-tatu-tapir. Assim como um animal dentro de outro dentro de outro (dentro quer dizer: na pele), uma criança são muitas. Cantam, dançam, imitam os adultos como imitam outros animais – Takuangi (Cana-de-açúcar), com uma caixa de papelão na cabeça (máquina-olho-câmera), filma tudo. Em meio ao alvoroço, Piragi foge entre as árvores para fumar um cigarro (é proibido fumar em Puerto Barra, lhe haviam advertido), e se pergunta se a culpa é algo que carrega consigo ou se já adentrou a comunidade.

Daqui não se vai muito longe. Sair da comunidade é difícil, ingressar na universidade é, todavia, pior. A maioria desiste, seja pela distância, pelo custo de vida, pela diferença cultural, pela formação escolar, pela solidão na cidade. Em uma comunidade pequena como essa, os laços de pertencimento e de dependência mútua são estreitos.

Depois de tanta chuva, o céu se abre em novas cores. Em meio à mudança de clima (e de humor), Piragi fecha as cortinas e se esconde na casa. Enfim, um momento a só. As crianças vermelhas de Puerto Barro, companhia constante, ubíqua, correm em bando pela lama, e de quando em vez vêm espiar pela janela, rindo de sua seriedade e de sua solidão.

Os brancos que se entendam. Depois de uma noite mal dormida, Piragi vai conversar com Bjarne sobre a história do “contato” com os Aché. Em 1952, já se espalhavam as notícias do extermínio. Os pais de Bjarne, missionários norte-americanos, correram ao Paraguai para “salvar suas vidas (espiritual também)”. Os paraguaios invadiam as terras indígenas atrás de madeira e de loteamento agrícola. Com a Guerra do Paraguai e a baixa demográfica, o desmatamento havia desacelerado e as áreas abandonadas se regeneravam. Puerto Barra resulta da reunião de três ou quatro bandos aché. A área fora fotografada em vista aérea entre 1962 e 1964 pelo Serviço Geográfico Militar (algo semelhante à Operação Rondon na Amazônia brasileira). Foi então que encontraram o primeiro acampamento aché, na região de Cerro Moroti. O piloto do avião e o engenheiro florestal informaram aos pais de Bjarne sobre o grupo de “índios isolados”. Entre 1972 e 1975, seguiram a seu encalço com a ajuda de um criado Aché-Vá, resultando em dois “contatos” sem conversa. A colonização das terras avançava. Os primeiros colonos, a maioria ainda pobre, cortavam madeira a machado para vender no mercado brasileiro. Depois chegaram os colonos mais abastados, com motosserra, trator e caminhão, acelerando o desmatamento. Na década de 1990, quase tudo era pasto ou monocultura. As rotas que ligavam os bandos de Aché foram interrompidas. Alguns deles saíam em meio às estradas e às fazendas, perdidos. A redução do seu território era fatal. Eram perseguidos por cães e, quando não eram mortos, eram levados para trabalhos forçados. A família de Bjarne, incansável, conseguiu fazer sete “contatos”, na intenção de um convite “amistoso”. Quando encontravam os rastros, já estavam longe; quando chegavam a um acampamento, já estava abandonado. Bjarne lembra, emocionado, que seu pai, desconsolado, se lançou ao solo, chorando. Então se aproximou o primeiro bando. Eram cerca de cinquenta pessoas: vinte e nove resolveram seguir o missionário. Sua família ocupou aquelas terras por uma década, até adquirirem o direito de compra. Somente em 1981, com a nova lei dos direitos indígenas, é que a titularidade poderia ser transferida para os Aché, processo que se estendeu por mais de vinte anos.

Em Puerto Barra, a mudança de modo de vida foi gradativa, ou menos brusca que nas outras comunidades. Perseguidos por todos os lados em um território cada vez mais reduzido,

enfim, sem saída, haviam se entregado, mais por resignação que por vontade própria. “Nosso mundo já não é como antes”.

xxviii. Aproximaciones

Entre os Aché não existe o costume de cumprimentar ou de agradecer. Sequer há na língua palavra equivalente. Se alguém chega e saúda, “*cho eko ma*: eu cheguei”, ou vai embora, “*cho o ma*: eu já vou”, é óbvio demais para ser dito. A proximidade dispensa essas formalidades. Cumprimentar, saudar, agradecer, são sinais de distância. Os gestos dizem mais que as palavras. Significa que, mesmo que não se expressem com palavras, os pensamentos estão inscritos nas ações. A linguagem é maior que a língua, assim como o pensamento ultrapassa os limites da linguagem.

Assim, mesmo que não haja na gramática da língua aché o verbo “ser”, ele estaria de algum modo presente no pensamento e corporificado nas ações, argumenta Bjarne. O verbo “ser”, então, se confundiria com a “identidade” étnica. “Mesmo que o verbo não esteja articulado na língua, ser e não-ser se refere ao Aché”, enquanto identidade de grupo, não de indivíduo, insiste Bjarne. Entre ser e não-ser, o Eu e o Outro, não há uma oposição radical, mas gradações.⁴¹⁰ Contudo, a distinção entre pensamento, linguagem e ação – com suas necessárias porém impossíveis traduções – não seria, afinal, uma invenção moderna? Os brancos que se entendam.

De Puerto Barra Piragi seguiria para Ypetimí de moto com o primo de Pikygi. Mas uma senhora iria de carro no dia seguinte buscar sua irmã enferma para operar em Assunção. Então Piragi dispensou a moto e aproveitou um dia a mais em Puerto Barra para se despedir das crianças. Sem roupas limpas, já se habituara a andar enlameado como elas. Perguntava a um e a outro pelo carro que iria para Ypetimí, ninguém sabia a que horas partiria, ou se teria carro. Chamou a Pikygi, que contatou seu primo, que sairia meio-dia para buscá-lo. Meio da tarde e nada. Disseram que outra pessoa estava a caminho. Meio da noite, frio e nada. Já havia desistido quando enfim chegou uma van. Pensou que era tanto um costume aché de chegar e sair sem avisar, de mudar os planos conforme as circunstâncias, quanto um desentendimento ou desencontro de informações. Percebeu então que seu desejo de controlar o tempo não passava de mesquinhez diante das incertezas.

⁴¹⁰ Como diria Nietzsche, “não há oposições, mas apenas diferenças de graus”. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Segundo volume, §67. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 128.

Ypetimí é semelhante a Chupa Pou: as casas alinhadas ao longo da rua. Chegando à casa de Teresa Jakuwachugi, desceram da van seu esposo, Piragi e um *abuelo*, que parecia frequentemente evitá-lo em Puerto Barra. O *abuelo* era um dos pais de Teresa, isto é, um dos maridos de sua mãe, no intrincado sistema de parentesco aché. Os dois se abraçaram, emocionados, por tanto tempo que não se viam. O “calor aché”, como é conhecido.

Naquela noite, os cerca de setecentos habitantes, quase todos, estavam na igreja. Em Ypetimí, a Igreja, o Estado e o Capital parecem ter entrado de forma menos sutil. Cada família tem sua propriedade privada que arrenda para fazendeiros brasileiros que plantam soja. O urbanismo linear, a arquitetura planejada e a escola modernizada fazem da comunidade uma vila do interior como outras. A Igreja, por sua vez, instalou a paranoia. Homens vestidos de jaleco cinza, equipados com lanternas, *walk-talk* e moto com sirenas, se identificam como “segurança comunitária”. Na porta da igreja, o *machijagi* (que reassumira o cargo há seis meses, depois de renunciar ao mandato de sete anos) e um brasileiro (que fora criado por uma família aché) perguntam a Piragi o que viera fazer ali e quantos dias pretendia ficar, pois não poderia passar de duas semanas. Contam que certa vez expulsaram um paraguaio que passara um mês, bebendo e fumando. O brasileiro insiste, orgulhoso, que “agora os Aché são civilizados”. Piragi tenta se desembaraçar do interrogatório e se aproxima da porta da igreja para escutar a pregação. O missionário brasileiro, de uma denominação evangélica neopentecostal, gritava em português, enquanto um pastor aché traduzia: “O índio, o índio, na Amazônia, na selva, o índio, sobe na árvore, e agradece a deus, o índio, mata a caça, e agradece a deus, o índio, oferece o arco e a flecha a deus, o índio, oferece sua vida a deus”. Enquanto à sua frente, os “índios”, sentados de terno e gravata, assistem à pregação.

Depois do culto, as famílias seguem para suas casas. Piragi acompanha Teresa Jakuwachugi e seu marido. Depois de jantarem, sentam-se no tapete da sala, a tomar mate doce, trocar presentes e contar histórias. Teresa regala um abanador e um peixe de madeira, esculpido e pirogravado por seu filho, enquanto prova castanha de caju, que lhe lembra o gosto do *pichu* (larva de *pindó*). Segundo ela, a flauta *taqua-mubu*, dos Aché-Vá, era usada como saudação, de longe, para avisar que alguém se aproximava. Filha de Aché-Gatu violada por paraguaio, Teresa é Aché-Vá, ou simplesmente Aché. Os Aché-Gatu que se denominam assim e alcunham os demais. Conta que sua mãe fora levada para Cerro Moroti, para a fazenda do Pereira, na época das primeiras capturas. Cansada de apanhar de seu marido Aché-

Gatu, trocara-o por um Aché-Vá. Esse acontecimento levaria a um acordo de paz entre os grupos.⁴¹¹

xxx. *Matar, morir*

Teresa, excelente professora, ensina a Piragi, com exemplos e com desenhos, que não existe, em sua língua, verbos gerais, como “ser” ou “fazer”. Todo verbo é uma ação específica. Por exemplo, “fazer arco” compreende um verbo para cada ação: “*rapa bowo*: cortar com machado tronco para arco”; “*rapa pypã*: cortar com facão madeira para arco”; “*rapa djupĩ*: polir com concha de caracol o arco”; etc. O material, o instrumento, a finalidade, também estão contidos na ação. Por exemplo, “tecer” é um verbo específico que compreende vários sentidos: “*rawe tamo*: tecer folhas de *pindó* para esteira”; mas “*tamo gatu*: bem feito, bem tecido, bem tupido” pode significar também “de boa qualidade, serve bem para sua finalidade”. Caçadores-coletores, os Aché não têm palavras tão genéricas para descrever suas atividades. Não há um verbo para caçar ou coletar em geral: depende do quê, quem, quando, onde, como. O verbo conjuga sujeito e objeto. Por exemplo, verbos para matar animais: “*cho rembiaty (tatupe)*: eu matei (um tatu) esmagado” ou “(tatu) esmagado por mim”; “*cho krãpĩdy (karêpe)*: eu matei (um macaco) enforcado” ou “(macaco) enforcado por mim”; etc. (O animal está implicado na ação). “Escrever” também muda de acordo com o quê, quem, como, para quem. E de tanto linguajar, Teresa compõe poema-canção-lamuriosa (*chinga*):

Cho ei'i kape parãllama
Cho ei'i de kape parãllambu
Cho uchãllãwerã

E traduz:

Mi mamá murió
Mi madre si tu no viviera más en este mundo
Mi vida no hace sentido

Matar e morrer são ações que implicam diferentes relações – junções e disjunções – entre corpo, alma e espírito: *ete* (pele, pelo, casca), *owe* (sem carne, descarnado, *o*: carne), *krei'i* (semelhante a *krey'y*: sol, dia). O espírito ou sopro vital é a parte que se evapora e sobe para as nuvens, o sol ou o céu – apontam com o dedo para cima. A tradução desses três

⁴¹¹ Cf. CLASTRES. De dois tratados de paz. *Cônica dos índios Guayaki*. p. 61-90.
152

elementos é, todavia, equívoca, uma vez que não “significam” a mesma coisa para indígenas e ocidentais. Quando morria uma pessoa má, cruel, os Aché queimavam seu corpo para extirpar também sua alma. Ao revés, quando morria uma criança ou uma pessoa boa, a antropofagia era uma forma de preservar seu corpo-alma. Até hoje, se encontram um animal correspondente ao *bykwa* de um ente querido, lembram-se dele e choram.

Em Puerto Barra havia um pequeno canteiro com um telhadinho de amianto ao lado de uma casa. Parecia uma sementeira com pequenos brotos saindo da terra. Era o cemitério de um bebê que morrera com um ano. Piragi perguntou a Djakuchangi o que aconteceu. “Enterraram”, disse, procurando a palavra e gesticulando. “E depois?” – “Minha tia chorou muito.” – “E depois?” – Ela ficou quieta, sem saber o que dizer. Talvez a pergunta não fizesse sentido.

Teresa contava sobre as experiências estranhas na cidade grande de São Paulo: o caranguejo, que tem o osso por fora e a carne por dentro; a cozinheira baiana, “negra como a noite”; a multidão, que passa sem ver; o metrô-tatu, que anda rápido debaixo da terra; o emaranhado de ruas, onde é fácil se perder.

Hoje, a floresta não passa de uma ilha em meio ao deserto de soja, assim como o lago é uma ilha de água em meio ao mar de terra. Desertificação e caminhos de caminhão transformam a paisagem em perspectiva geométrica. Muitas doenças novas surgiram por causa da soja. Mas Teresa é forte porque sua mãe lhe dava carne de animal selvagem e mel: “nada de sal e açúcar”, se orgulha.

Então chegaram os brasileiros, com soja e religião. A paranoia entra nas consciências como agrotóxico na terra: monocultura do pensamento.

Não obstante, alguns Aché continuam a ir à floresta caçar: assim se sentem rejuvenescidos. E quando se sentem tristes ou cansados de ficar no mesmo lugar, mudam-se para outra comunidade. Nessas idas e vindas, continuam a nomadizar, apesar da sedentarização forçada.

Depois da aula magna particular de Teresa, Piragi ainda carregava uma dúvida. O missionário brasileiro havia citado durante o culto: “deus disse: eu sou”. Como haviam traduzido isso? Teresa diz que fora em “guaraché”, tomando de empréstimo do guarani o verbo *reko*: ser, modo de vida, caráter, costume. Ela traduziria por “*cho rö*: eu sim” (*rö*: partícula afirmativa, indicativa de capacidade).

Domingo: festa na comunidade. Na velha escola em ruínas, improvisada de cozinha, as mulheres preparam mandioca em grandes panelas sobre tijolos, e os homens distribuem espetos de carne no buraco cavado ao longo do muro. Enquanto as famílias se espalham pelo gramado, os missionários se sentam à mesa reservada para eles. Dois gados foram doados por um fazendeiro para os missionários que convidaram os líderes de outras comunidades a fim de mostrar a prosperidade de Ypetimí. A aliança entre Igreja, Estado e Capital constrói diferentes estratégias e aparelhos de captura. O sol queimava em meio ao vento frio. Piragi tirou a blusa, mas vieram lhe informar que ali não era permitido tatuagem: devia se cobrir ou ir embora.

Ramona, tia de Andres, vive em Ypetimí sem se incomodar muito com os evangélicos. Disse que nem todos são fanáticos, que já passaram por lá outros missionários mais autoritários, que não foram aceitos. O brasileiro, que fora criado por família aché, procura Piragi logo cedo. Diz que ficou na vigilância até meia-noite, isso porque não tem problemas hoje em dia, mas que costumava rondar a madrugada toda. “Que tipo de problemas?”, pergunta Piragi. “Uma vez tinha um grupo de jovens bebendo e fumando. – E quê? – Mandamos irem dormir, senão seriam expulsos da comunidade. Aqui não aceitamos esse tipo de comportamento, nem que fiquem jogando bola até tarde ou na hora da aula.” Em Ypetimí têm o costume de trancar as portas.

xxxii. *Zero, uno, dos, muchos*

Consternado, Piragi saiu a caminhar. No meio da estrada fica a igreja, ao lado da escola. Pela janela da sala vazia, podia ver os cartazes com letras e números das aulas para os pequenos. Abaixo dos numerais, as palavras correspondentes. Na matemática aché, apenas os primeiros numerais são originários da língua, os demais são empréstimos da matemática ocidental e correspondem o desenho do número a um animal ou a uma parte do corpo. 0, 1, 2: *illä*, *etakrã*, *mirö*; 3, 4, 5, 6: *brevipychã* (pata de tapir), *gyrapychã* (pata de ave), *ipo* (mão), *buatapa* (rabo redondo); etc. Depois do dois, se contava *tarã* (muitos definível, quantificável) ou *wywy* (muitos indefinível, todos). Ademais, *illä/iä*, zero, também quer dizer não, não há; *etakrã*, um, só, sozinho; e *mirö*, dois, junto, unido, misturado. Um e dois são unidades. Zero é negação, privação. Assim, se diz *irö* um amigo ou companheiro, aquele que está junto, e *iröiä* aquele que não está junto, o não-companheiro, o outro, o estrangeiro. Todavia, *iä* não é uma negação abstrata, absoluta. Pois *irö-iä*, aquele que não está junto, não implica que esteja só, nem que seja inimigo – não-dois não é igual a um: $0.2 \neq 1$.

Distraído com esses pensamentos, não percebeu que se aproximava um adolescente. Perguntou o que estava fazendo. “Estudando matemática. – Ah. Mas hoje é domingo. – Sou professor. – De matemática? – Filosofia. – Ah, sim. – Você estudou filosofia na escola? – Sim. – O que aprendeu?” O menino desconversou. Começou a contar histórias dos Aché que muitos já contaram. Ninguém deixava Piragi sozinho um instante. As crianças, que nas outras comunidades andavam em bandos e o carregavam para todos os lados, em Ypetimí eram desconfiadas e só ficavam com suas famílias. Piragi foi convidado a pegar o próximo ônibus. Iriam levá-lo até a cidade, onde iriam buscar outro missionário.

O que mais intrigava Piragi era que justamente os Aché-Vá, aqueles antropófagos, eram os que mais radicalmente haviam incorporado a cultura branca. Devoraram o Ocidente.

xxxiii. *Cruce*

A caminho de Coronel Oviedo, uma placa quebrada avisa: “*Dañificar señales es un delito*”. A lei opera por redundância, tautologia. Pensar é danificar sinais, contrariar as leis.

Na encruzilhada de Coronel Oviedo, esperando o ônibus para Curuguaty, Piragi pensava na oposição entre ser e não-ser da filosofia ocidental. O problema não consiste simplesmente na negação, e sim na verticalização hierárquica da gradação entre um extremo e outro. Entre ser e não-ser, eu e outro, humano e não-humano, branco e não-branco, se estabelecem muitos níveis e cruzamentos que permitem que um subjugu o outro. Dentro das mesclas se formam oposições que visam não apenas a negar a diferença, mas a enquadrá-la como inferior. Muitos *mestizos*, filhos bastardos de negras ou índias violadas por brancos, se identificam mais com os agressores, reproduzindo a violência escada abaixo.

Inversamente, no pensamento aché, a negação *iä* não implica em oposição. *Irögi* (amigo, companheiro) e *iröiägi* (inimigo, não-companheiro) não são opostos absolutos, pois o *iröiägi* tem, por sua vez, seu *irögi*. Assim, o outro, o estrangeiro, o estranho, o inimigo, não é aquele que deve ser negado, eliminado ou subjugado, mas aquele que, não estando junto aqui, pode estar junto lá. Há uma lógica ternária entre zero, um e dois, nenhum, só e junto. Se esta lógica for incorporada à filosofia ocidental, ser e não-ser não são opostos absolutos. A negação abre, separa, divide e multiplica, gera um duplo do duplo, fractaliza o ser.

xxxiv. *Lugar nuevo*

De volta a Chupa Pou, Piragi desperta com o silêncio. De olhos fechados, contempla o vazio. Um ruído de passos se aproxima. Ao longe, o som do baixo repetindo o estribilho de uma música repercute. Alguém sobe à janela para ver se está desperto, tenta abrir a porta, dá a volta, tenta entrar pelos fundos. Piragi se sente um animal encurralado em sua toca. Tenta se esconder dos olhares e ouvidos atentos a lhe buscar. Depois de um tempo imóvel, os passos vão embora.

As crianças caçam, investigam, vasculham suas coisas. Pegam seus óculos, seu chapéu, vestem sua roupa. Saltam no seu pescoço, puxam suas mãos, arrancam sua barba. Piragi é um estranho, *iröiägi*. E, no entanto, *irö*, um familiar, a quem dão atenção e carinho, como um animal domesticado, um quati que criam em casa. Já não o chamam de *beeru*, e sim de Piragi. Seria este um exemplo da relação entre companheiro e estrangeiro?

Voltando para a casa de visitas à noite, depois de tomar uma cerveja com Andres, Piragi se despede de Luna com um beijo na testa e com boas noites aos demais. Luna diz: “Ainda não foi?” Como são estranhas para ela essas cerimônias de chegada e partida. Quando passando saúda alguém, sempre respondem rindo. Devem ser engraçados para eles esses cumprimentos, como um “te vi!”, “te peguei!”, em um jogo que não sabiam que estavam participando.

xxxv. *Erva Guayaki*

A comunidade inteira se mobiliza para o plantio de erva-mate na floresta. Velhos, crianças, homens e mulheres carregam caixas de mudas, abrem picada, sulcam a terra, plantam as ervas em fileiras no meio da mata. Quatro hectares, seis mil mudas plantadas. Este ano será a primeira colheita, depois de quatro anos, que vai render uma parte para a comunidade provar a própria erva. Toda a venda é destinada à empresa Guayaki, que paga pelo direito de uso do nome (despectivo), embora a colheita de Chupa Pou represente apenas cinco por cento da produção da empresa, que compra a maior parte dos Kaingang brasileiros. A erva é exportada para o EUA, com certificação de produto orgânico e responsabilidade social, onde é vendida como energizante. A empresa planeja começar a vender como erva-mate tradicional no Paraguai e no Brasil. A comunidade de Chupa Pou pretende chegar a cem hectares de plantio na floresta, para garantir renda e trabalho para as próximas gerações e não depender mais da soja.

Voltando da floresta, atravessando a ponte de corda e tábuas, as crianças balançam e balançam e quase caem no rio. Dependurados uns sobre os outros, voltam na boleia do trator,

156

rindo e cantando. Quase-noite, os meninos, incansáveis, fabricam arcos e flechas com galhos e barbante. Embora toscas, as armas funcionam e são resistentes. Tudo é invenção.

xxxvi. *El alienígena indígena*

Piragi mostra a Marciano as *Crônicas* e os áudios de Pierre Clastres. Atento a cada detalhe, observa que muitas histórias são dos Aché-Vá, diferentes das versões dos Aché-Gatu. Outras, diz que são invenções do antropólogo. E fecha o livro. Piragi pergunta pela matemática aché, que não havia entendido bem ainda. Marciano, filósofo, põe-se a debulhar as palavras maquinando etimologias. *E-ta-krã*: *e* (afirmativo), *ta* (de *ta-rã*: muito), *krã* (único). *Etakrã*: parte de muitos, parte de uma multidão, princípio numerador, princípio diferenciador de um todo indiferenciado. *Irö*: *i* indica parte ou conjunto fechado, discreto. *Iä*: negação determinada, separação.

De terno e gravata, Marciano brinca com as palavras. Continua a montar e desmontar seu vocabulário. *Bykwapyre*: *by* (amigo, amável), *kwa* (saber, sabor, comer), *py* (princípio de nomeação), *pe* (particípio passado). Assim, o nome de uma pessoa é o que ou a que ela sabe. *Machijagi*: *chija* (forte). O *machijagi* deve ser resistente como o arco, sua palavra como a flecha, sua sabedoria como a pluma. Marciano não usa metáforas nem analogias, pois essas palavras-ações andam juntas. Assim como se ensina palavras, se aprende o silêncio.

Marciano quer apreender o pensamento ocidental a fim de comparar com o próprio, contrastar com o direito e a política aché, que não estão escritos nos livros, mas inscritos nos corpos. Porém, o Estado quer escrever sobre o indígena como sobre uma folha em branco. Sua violência consiste em negar ao indígena a criação de sua lei. Ao contrário, o Estado deveria incorporar na Constituição os direitos indígenas formulados por eles próprios. Marciano estuda Direito para ensinar aos brancos outra lei.

Piragi agradece com um gesto sem-sentido. Há tantas palavras intraduzíveis. Antes mesmo de partir, Piragi já sentia saudades. E pergunta como expressar esse sentimento em aché. *Pravo*: amor, parte do coração. *Owo*: rompeu. Agora Piragi compreendia que ele, o estranho, o estrangeiro, de algum modo fazia parte deles. “*Ya soy parte del otro, y el otro, parte de mí.*”

Na última noite em Puerto Barra, Piragi e Pikygi tomam cerveja e fumam charuto até o amanhecer. Depois de tantas histórias, anedotas e discussões políticas, Pikygi diz, enfim, que existem duas matemáticas aché: uma para seres vivos, outra para seres inertes. Piragi ri, coça a cabeça, não entende mais nada.

Já de manhã, o galo canta uma, duas, muitas vezes. Antes de ir embora, cozinham um tatu e regalam um pote de favos de mel, que haviam caçado e colhido no dia anterior. Com um abraço demorado, se despedem e dispensam palavras.

Piragi carregava consigo uma mochila de livros e um caderno de perguntas. Era pesado demais para andar na estrada de Chupa Pou, onde os pés afundavam na areia, ou nas ruas de Puerto Barra, onde a lama grudava nos sapatos. Aos poucos, foi deixando os livros para trás e as perguntas sem resposta. Os livros contavam histórias que os Aché desconheciam e as perguntas, afinal, não faziam sentido.

xxxvii. La socialidad contra la Ontología

No pensamento aché não há separação entre teoria e prática, entre palavra e coisa: o pensamento é um ato corporal. Ao criarem sua escrita, procuram dar outro corpo, além da voz, à linguagem. Mas se não há uma palavra para linguagem, ser ou fazer, é porque o pensamento aché não se contenta com generalidades. Cada palavra implica em uma existência singular.

Sem fé, sem lei e sem rei, ademais, sem escrita, sem fazer, sem ser? Não se trata de uma falta, mas de uma recusa. Uma vez que as “sociedades primitivas” (*sic*) não são sociedades *sem* Estado, mas *contra* o Estado, a tese de Clastres deveria revista, no sentido de ser levada adiante, radicalizada.

Assim como agricultura e caça não correspondem diretamente a sedentarismo ou nomadismo, a passagem de uma a outra não implica em uma mudança estrutural da sociedade, argumenta Clastres. A sedentarização forçada a que foram submetidos os Aché, portanto, não teria modificado profundamente seu modo de vida.

O poder não é apenas violência, coerção, sujeição, como pensava Clastres, mas docilização, domesticação, subjetivação. O poder não é apenas centralizador, mas capilar, difuso, hierárquico, burocrático, de modo que não é possível apontar um centro nessa rede. Exterioridade do poder? Ou sistema que está por toda parte e em parte alguma? Nem violência, nem domesticação, a resposta indígena ao poder branco muitas vezes consiste em utilizar as mesmas armas com estratégias diferentes. E a escrita é uma dessas armas.

A linguagem é um dos principais campos de batalha política. Mesmo que o Estado paraguaio procure oficializar o guarani, mesclando diferentes idiomas, estabelece hierarquias entre as línguas oficiais e não oficiais. A palavra do Estado tem a forma da lei, e a lei opera

por redundância, se justifica por tautologia. Enquanto a palavra do *machijagi* opera por difusão, se justifica por discussão.

Em suma, a língua aché não é simplesmente uma língua *sem* o verbo ser, um pensamento *sem* ontologia, mas *contra* a ontologia como Razão de Estado, unidade extrínseca e difusa, força gravitacional que sistematiza o pensamento. No entanto, existem outras línguas sem o verbo ser, como a russa ou a árabe, e cujas sociedades se estruturam hierarquicamente. “Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...”⁴¹² Piragi se via às voltas ao problema da relação entre pensamento, língua e ação (política). “Falso problema!”, exclama, desembaraçando-se de uma trama que não era mais sua. Tudo não passava de patafísica. E ri sozinho.

xxxviii. Post tempori

Ver a floresta desde a cidade é diferente de ver a cidade desde a floresta. Desde a floresta, a cidade parece silenciosa, estática, como uma fotografia. Desde a cidade, a floresta parece habitada por uma multidão de seres. Assim como, em aché, não há uma palavra para “floresta”, qual imagem da cidade tem um cidadão? Como perceber a paisagem em que se está imerso? A cidade como deserto ou selva de pedras é um duplo que ela gera de si mesma. Ou um duplo do duplo, um outro de si mesmo que não é mais si, nem mesmo.

Tenho fome de me tornar em tudo que não sou tenho fome de fiction ficções
fictionários tenho fome das fricções de ser contra ser tudo que não sou ser de
encontro a outro ser tenho fome do abraço de me tornar o outro em tudo que não sou
me tornar o outro em tudo me tornar o outro a outra douda doutra em tudo em tudo
que não sou me tornar o outro de me tornar o nome distinto o outro distinguido por
um nome distinto do meu nome distinto tenho fome de me tornar no que se esconde
sob o meu nome embaixo do nome no subsolo do nome o sob nome o sobnome e
por uma fresta num abraço contíguo penetra passa habitar o fictionário que me
tornei em tudo que feixe de não fixas ficções sou em tudo por tudo por uma fresta
de tudo por uma fresta tudo se fixa por uma toda por uma toda fresta as fixações
penetram passam a habitar o ficcionário que me habituei em ME me ME tornar em
tudo todo o TUDO personas personagens bailes de máscaras reais que pessoas que
penetram que pessoas penetram pelas frestas e num abraço contínuo se casam fazem
casa e se inscrevem e se incrustam máscaras moluscas no meu rosto me tornar uma
escala crescente milesimal centesimal decimal inteira a face dum baile de máscaras
reais vir a ser este fictionário que não sou me casar que ainda AINDA que não sou e
que sou sempre sempre quando quando sempre tenho fome qual a escala crescente
ou decrescente pra saber se um milésimo centésimo décimo inteiro todo ou fração
todo meu fictionário ser se revelou no abraço contínuo contíguo em que se desvelou

⁴¹² NIETZSCHE. A “Razão” na Filosofia. *Crepúsculo dos Ídolos*: ou como filosofar com o martelo. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.376.

tornar tudo tenho fome de me tenho fome de de de tornar EM tudo que não sou EU
[...]⁴¹³

⁴¹³ SALOMÃO, Waly. Na esfera da produção de si mesmo. *O mel do melhor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001. p. 68.