



FUTURE ART BASE
SUPORTE EXPRESSIVO PARA RUPTURAS ASSIGNIFICANTES
SÉRIE EDITADA POR PETER PÁL PELBART E AKSELI VIRTANEN

n-1

O livro como imagem do mundo é de toda maneira uma ideia insípida. Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira mais simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1.

Gilles Deleuze e Félix Guattari





Cerimônia feminina warlpiri do sonhar Bastão de
Cavar (*kana*) de abertura do tabu da morte.

Mulheres waiipiri dançando o sonhar Periquito (*rigatijjiri*).





O mundo remete o texto ao texto,
assim como o texto remete o
mundo à afirmação do mundo.

Maurice Blondot

DEVIRES TOTÊMICOS

COSMOPOLÍTICA
DO SONHO

DEVIRES TOTÊMICOS – COSMOPOLÍTICA
DO SONHO / TOTEMIC BECOMINGS –
COSMOPOLITICS OF THE DREAMING
Barbara Glowczewski

Edição bilingue: Português – Inglês
São Paulo 2015

n-1 edições
São Paulo | Helsinki
SÉRIE FUTURE ART BASE
ISBN 978-85-66943-14-6

Embora adote a maioria dos usos editoriais do âmbito brasileiro e finlandês, n-1 edições não segue necessariamente as convenções das instituições normativas, pois considera a edição um trabalho de criação que deve interagir com a pluralidade de linguagens e a especificidade de cada obra publicada.

Projeto Gráfico: prod.art.br
Érico Peretta e Ricardo Muniz Fernandes
Assistente Editorial: Isabela Sanches
Tradução: Jamille Pinheiro Dias com a colaboração de Abrahão de Oliveira Santos
Conceito de capa: Barbara Glowczewski
Crédito das imagens: © Barbara Glowczewski
Lajamanu, Austrália Central, 1984
Capa: Mapa do sonhar Semente *ngurlu*, detalhe do corpo com pintura ritual de Melody Napurrurla.
Foto: Barbara Glowczewski. Lajamanu, 1984.
Verso: *Ngurlu* [sonhar Sementes de Acácia de Miya Miya], 1989, acrílica sobre tela de Puyurrrpa Nakamarra, 130x100cm. Lajamanu, coleção particular. Reprodução de Barbara Glowczewski.

A reprodução parcial deste livro sem fins lucrativos, para uso privado ou coletivo, em qualquer meio impresso ou eletrônico, está autorizada, desde que citada a fonte. Se for necessária a reprodução na íntegra, solicita-se entrar em contato com os editores.

n-1edicoes.org

Impresso em São Paulo | Março, 2015



— KONEEN SÄÄTIÖ —

Barbara Glowczewski

DEVIRES TOTÊMICOS

COSMOPOLÍTICA
DO SONHO

N-1
edições

Tradução Jamille Pinheiro Dias
com a colaboração de Abrahão de Oliveira Santos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Glowczewski, Barbara

Devires Totêmicos / Barbara Glowczewski ;
[tradução Jamille Pinheiro Dias / colaboração
de Abrahão de Oliveira Santos]. -- São Paulo :
n-1 Edições, 2015. -- (Future art base)

Edição bilíngue: português/inglês.

ISBN 978-85-66943-14-6

1. Antropologia 2. Artigos – Coletâneas 3.
Austrália – Aborígenes – Vida Social e costumes I.
Título. II. Título: Totemic becomings.

15-01841

CDD-301

Índice para catálogo sistemático:

1. Antropologia 301

15	A COSMOPOLÍTICA ABORÍGENE E A ECOSOFIA DE GUATTARI
45	ESPAÇOS DOS SONHARES WARLPIRI (1983)
61	ESPAÇOS DOS SONHARES WARLPIRI (1985)
77	A VOZ DAS NOITES
83	O CACHORRO PRETO
91	XAMÃS
99	SERIA DEUS UM SONHAR?
109	O HIPERCUBO
115	COMO ESCREVER TEMPOS DEPOIS
121	AGIR E DEVIR
135	O PARADIGMA DOS ABORÍGENES AUSTRALIANOS



Peter Blacksmith Japanangka.

A COSMOPOLÍTICA ABORÍGENE E A ECOSOFIA DE GUATTARI

Sentada na areia vermelha, uma mulher centro-australiana de vestido rosa desata nós de uma longa corda revestida por ocre vermelho. Ela se levanta, dobra a corda como um colar de muitas voltas e se debruça sobre uma mulher doente que está no chão, com um desenho de serpente pintado em torno do umbigo. A pintora, sentada a seu lado, segura uma ponta da corda sobre a barriga pintada da paciente, balançando-a para frente e para trás com a ajuda da mulher de rosa. Passado um tempo, ela puxa a corda com um movimento brusco, como se extraísse algo da paciente. Agarra, em seguida, a corda com as duas mãos e, levantando um pé, coloca-a entre suas pernas. Ainda segurando a corda, ela vai se erguendo e dando pequenos saltos com os pés ligeiramente afastados, da mesma forma que as mulheres warlpiri fazem em seus rituais. A dançarina se concentra intensa e ardorosamente em sua tarefa. Ela é uma *businesswoman*¹ respeitada por seu conhecimento das canções e danças rituais *yawulyu*, uma condição que lhe possibilita usar a corda sagrada. O objetivo desse ritual de cura é afastar a doença do corpo da paciente, o qual foi alimentado pelo desenho de serpente. O que está em jogo é a transformação de um afeto — o investimento dos curandeiros contra a dor da doença — em um efeito — a promessa de uma cura. A eficácia depende da gravidade do “negócio” em mãos, que naquele momento específico empresta consistência à reunião realizada. A corda, feita de mechas de cabelo humano, tem o poder de levar a doença embora, não porque as pessoas acreditam nela, mas porque uma série de gestos e ações exerce o dever do poder sagrado que o seu nome secreto sugere — *makarra*, o “útero” ou a “matriz” de todas as *kuruwarri*, “imagens-forças”, nas quais todos os *Jukurrpa*, sonhos [*Dreamings*] ou devires totêmicos, são gerados.

.....
1 *Businesswoman* é o termo aborígene em inglês para designar as mulheres responsáveis pelos rituais. [N.T.]

Um garoto arrasta uma corda pelo matagal na região das montanhas de Cévennes, na França. Um amigo seu caiu em um buraco, e ele quer ajudá-lo a sair. Trata-se de uma cena de *Le moindre geste*,² uma história que Fernand Deligny centra em duas crianças que fogem de uma instituição psiquiátrica e literalmente se desdobram por toda a paisagem ao longo do filme. Na verdade, Yves Guignard, uma criança psicótica com dificuldades para caminhar na vida real, torna-se um “errático” no filme, transformando a si mesmo enquanto erra por entre os morros, os arbustos e o rio. A corda começa a ganhar vida em suas mãos, no chão e em meio ao matagal, tornando-se uma extensão de seu corpo, mas uma extensão autônoma — algo que lembra os mitos ameríndios e australianos do *trickster*, nos quais o pênis se separa do corpo, envolve o pescoço, corre de forma independente atrás das mulheres ou faz com que o herói tropece e caia. Não faço aqui referência ao mito como parte de uma interpretação psicanalítica, edipiana, mas, de acordo com a abordagem de Guattari, a fim de apreender o objeto — a corda — de uma forma “assignificante”. Não como uma metáfora sexual ou orgânica, mas como um objeto dotado de poder que se torna um agente, um mediador, viabilizando um processo de transformação ao exercer esta função. As imagens de Yves arrastando a corda passam a impressão de uma concentração extrema, como aquela de um topógrafo que trabalha na busca de pontos de referência. Mas é mais do que isso — o trabalho envolvido parece atravessar o menino como se a existência do mundo dependesse disso, como se o mundo estivesse condensado nesse lugar percorrido por ele.

O testemunho, agitado e quase alegre, criado por Yves através do olho da câmera chamou a atenção dos jovens estudantes brasileiros que frequentaram um seminário de dois dias, chamado “Antropologia e Psicanálise”, que Peter Pál Pelbart e eu organizamos em março de 2013 na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Foi durante essa exibição que a corda de Yves trouxe à mente a corda curativa warlpiri que eu havia filmado na Austrália Central em 1979.³ Se cada sequência com a corda apontava para uma singularidade, ou, nas palavras de Guattari, um traço de singularidade, o contexto brasileiro ajudou a fazer as duas cordas ressoarem através do tempo e do espaço. Para reunir os traços de singularidade que atravessam a humanidade, precisamos mudar não só a nossa perspectiva, a das pessoas envolvidas em tais “agires”, mas também experimentar eventos específicos que permitam que tais características sejam reconhecidas como “compartilhadas.” Por isso, quando o Peter

2 O título do filme vem de uma frase de Deligny, *Le moindre geste peut faire signe* [um mínimo gesto pode sinalizar algo]. Correspondência pessoal com Sandra Alvarez de Toledo, maio de 2014; ver também: Peter Pál Pelbart, “Linhas Erráticas” in *O avesso do niilismo: cartografias do niilismo*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

3 Ver <www.odsas.net>, base de arquivos audiovisuais que contém gravações warlpiri coletadas por B. Glowczewski desde 1979.

me convidou para escrever para a coleção Future Art Base, fiquei animada com a perspectiva de tentar encontrar um fio condutor entre a minha experiência na Austrália e a cumplicidade que compartilhamos com o pensamento de Guattari e a prática de Deligny.

As linhas de errância da Austrália ao Brasil

Antes de ir para a Austrália, fiquei fascinada com as experiências de Deligny e com o uso que ele faz dos mapas no processo de registro dos movimentos de crianças autistas, elaborados pelos voluntários que cuidavam delas em Cévennes sob sua orientação. As centenas de mapas maravilhosamente detalhados, criados por eles, revelam uma diversidade de linhas sobrepostas que traçam os itinerários das crianças à medida que elas vão circulando entre seus espaços de vivência e o matagal. Deligny chamou essas trilhas de “linhas de errância” e procurou descobrir o que as motivava.⁴ Janmari, a criança autista que ele chamou de sua guia e mentora, quase explodiu de alegria ao entrar em contato com a água — ela se sentia fortemente atraída por água corrente, chegando a detectar uma nascente escondida como se fosse um adivinho. Deligny recorda as diversas experiências de Janmari e de outras crianças que identificam vestígios — água, fogo, entre outros — em suas linhas de errância. O mapeamento revela o aparecimento tanto de um espaço comum, quanto de limites formados pelas linhas que acompanham as diversas atividades das crianças — os seus agires, em oposição aos fazeres dos adultos.

Pensei bastante sobre as linhas de errância enquanto tentava rastrear os itinerários míticos dos heróis totêmicos warlpiri em mapas geográficos do deserto. Eu estava à procura de padrões e de outros sinais naquilo que os seres ancestrais — os homens e mulheres Canguru ou Ameixa, o povo da Estrela, do Vento ou da Chuva — deixaram ao longo dos rastros de sua caminhada, de seu rastejar ou de seu voo, marcando a paisagem com suas trajetórias tornadas nascentes d’água ou outros elementos que emergiram de seus fazeres e agires — o sangue transformando-se em ocre vermelho, uma parte do corpo em pedra, e as lágrimas em nascentes, assim como as várias marcas das Serpentes Arco-íris nos percursos sinuosos de riachos de areia. As trilhas dos seres totêmicos, os sonhos, atravessaram os territórios de centenas de diferentes grupos linguísticos. Os homens e mulheres aborígenes que andavam de nascente em nascente,⁵ como caçadores-coletores, tinham extensas redes de troca por

4 Fernand Deligny, *Cartes et lignes d’erre*. Introdução, glossário e descrições de Sandra Alvarez de Toledo. Posfácio de Bertrand Ogilvie. Paris: L’Arachnéen, 2013.

5 Em inglês, *waterhole* ou *rockhole*. Formação rochosa típica da paisagem do deserto australiano que consiste literalmente de um buraco, na rocha ou no solo, repleto de água doce em meio ao deserto. Estes acessos a água subterrânea muitas vezes são considerados como vestígios ou rastros dos seres totêmicos, o que frequentemente os torna locais sagrados. [T.N.]

todo o continente. Nas regiões desérticas, um dos itens fundamentais de troca eram as mechas de cabelo, feitas a partir dos cabelos de mulheres, cortados em funerais, e usados para fazer faixas de cabeça ou objetos sagrados, como a corda “matriz” usada pela curandeira warlpiri. De certa forma, a viagem das mechas de cabelo de grupo em grupo era uma expressão material das ligações entre todos os âmbitos da vida e entre os ancestrais totêmicos, bem como entre todos os seus descendentes, humanos ou não, horizontais (pela terra) ou verticais (por todas as outras expressões do cosmos).

Em 2006, fui convidada para a conferência bianual da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), em Goiânia. Na ocasião, falei não só sobre a injustiça exposta pela morte violenta de uma pessoa aborígine detida pela polícia, mas da desproporção entre a reação policial que, pela primeira vez em uma comunidade aborígine, enviou uma força de operações especiais armada com pistolas elétricas Taser para prender manifestantes aborígenes.⁶ Expliquei, em seguida, como essa situação motivou meu envolvimento enquanto antropóloga, de modo que minha pesquisa, conseqüentemente, envolveu acompanhar o inquérito sobre a morte do homem aborígine, morto em novembro de 2004 em Palm Island, uma colônia punitiva para a qual haviam sido levados mais de quatro mil Aborígenes⁷ de quarenta grupos continentais diferentes. Acompanhei o processo judicial do inquérito, bem como a audiência de julgamento de vinte e três Aborígenes, todos presos por participarem de um “motim” durante um protesto que abalou a população, uma semana após a morte da vítima. Esse complexo processo jurídico, junto com as centenas de manchetes publicadas pela imprensa durante um período de três anos, são analisados em *Guerriers pour la Paix* [Guerreiros da paz], livro que publiquei em francês em 2008, e que inclui dois capítulos de entrevistas com Lex Wotton, o Aborígine considerado líder do que a mídia e a polícia denominaram “motim”. O livro foi lançado em fevereiro, bem no momento em que o primeiro-ministro recém-eleito concordou em fazer um pedido oficial de desculpas pelo mal que foi feito aos povos aborígenes desde a colonização, em particular pela retirada de crianças de ascendência mista de suas famílias, prática conhecida como “gerações roubadas”. Como é típico, a mídia francesa não se mostrou interessada em discutir a morte de um Aborígine em custódia num momento de reconciliação oficial.

6 B. Glowczewski, “Cruzada por justiça social” in M. Grossi, C. Eckert, P. Fry (orgs.) *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007, pp. 149–180. Ver também: B. Glowczewski and L. Wotton, *Warriors for peace. The political situation of the Aboriginal people as viewed from Palm Island* (tradução para o inglês atualizada de *Guerriers pour la Paix*). Montpellier: Indigène, 2008. Disponível online em: <eprints.jcu.edu.au/7286/>

7 De acordo com a convenção australiana dos Povos Indígenas, o substantivo “Aborígine” foi escolhido como um etnônimo para designar as mais de quinhentas tribos que vivem na Austrália, cada qual com seu nome e idioma específico. Cf. nota 13 desta introdução.

Em 2010, a tradução do livro para o inglês, *Warriors for Peace*, foi revisada por Lex Wotton enquanto ele estava preso. Nenhum editor na Austrália demonstrou interesse por sua publicação, então decidimos, com os advogados, liberá-la gratuitamente na Internet em apoio à campanha pela liberdade de Lex. Ele foi libertado depois de dois anos, mas ficou proibido, durante os quatro anos seguintes à sua sentença, de falar em público, assim como de continuar a liderar um grupo contra a violência doméstica, fundado por ele antes desses eventos. A proibição é uma reação ao que muitos estudiosos têm chamado de “pânico moral”. E ainda assim, as palavras de Lex Wotton, que podem ser ouvidas em uma breve gravação que lancei na Internet para dar visibilidade ao caso, não convocam um movimento de protesto, mas sim o reconhecimento de direitos básicos: “Eu não quero ser tratado como uma pessoa aborígene; eu quero ser tratado como um ser humano; não queremos dois sistemas jurídicos, um para brancos, um para negros; queremos um sistema jurídico único para todos; queremos viver em paz.”⁸ A história colonial criou a sua própria ontologia, que continua tendo dificuldade de aceitar todos os humanos como “humanos”; as fronteiras mudam, mas no final, a raça, a pobreza, o gênero ou qualquer outra forma de singularidade corre o risco de ser rejeitada por não estar em conformidade com a norma humana, ou pior, de não se encaixar na nova norma pós-humana.

Atualmente, o racismo contra os descendentes de escravos e de outras diásporas africanas no mundo está relacionado a problemas semelhantes ao racismo contra as populações indígenas. Muitos governos e cidadãos não aceitam que as populações desfavorecidas por circunstâncias históricas, sociais ou econômicas se beneficiem de direitos diferenciados que não sejam baseados no essencialismo, no nacionalismo ou nas hierarquias étnicas. Os seis meses que eu tive a sorte de passar no Brasil em 2013, graças a um convite da CAPES para apresentar palestras em diversas universidades, revelaram afinidades inesperadas entre a minha experiência com os Aborígenes e a cosmopolítica brasileira, tanto no que diz respeito aos indígenas como com relação aos afro-brasileiros.

Eu tinha sido convidada a falar sobre os povos aborígenes australianos para os estudantes Kaingáng, Xokleng/Laklãnõ e Guarani inscritos no programa interdisciplinar de Licenciaturas Indígenas da UFSC, em Florianópolis.⁹ O programa foi concebido de maneira a conceder um diploma de professor que

8 L. Wotton, 2004 *Palm Island death in-custody*. Gravação feita em março de 2005 por W. Barker e B. Glowczewski (5 min). B. Glowczewski comentou essa gravação no seminário Anthropology of perception 2008-2009 EHES, no Musée du Quai Branly, Paris; Disponível online em: <www.archivesaudiovisuelles.fr/FR/_video.asp?id=1635&res-s=5116&video=116861&format=68>.

9 Os estudantes pediram para serem chamados de Laklãnõ em vez de Xokleng. Comunicação com Evelyn Schuler Zea (UFSC).

validasse a experiência profissional dos inscritos nas escolas de suas comunidades. Uma centena de indígenas, homens, mulheres e crianças, já se encontravam sentados no grande anfiteatro da universidade enquanto eu testava o sistema de som para a minha apresentação com um breve vídeo. Nele, um idoso warlpiri, de fone de ouvido e vestido com uma roupa de mineiro de cor amarela bastante chamativa, canta uma canção ritual na sua língua em frente a um computador.¹⁰ Quando o som irrompeu nos alto-falantes, o público caiu na risada; assim que o vídeo terminou, os homens continuaram o canto imitando o tom e a voz profunda do cantor com perfeição. Eu ainda não conhecia nenhum dos alunos, mas me pareceu que aquela reação não tinha sido de zombaria; o riso e a imitação me revelaram, sim, um sentimento de reconhecimento do velho australiano na tela. Essa impressão se confirmou mais tarde. O público indígena tinha percebido um terreno familiar, no qual reconheceu algo de sua própria experiência no canto do senhor aborígene, apesar das diferenças de línguas e contextos culturais em jogo. Mais tarde, fiquei sabendo que o cantor warlpiri tinha sido imitado pelos homens laklänõ conhecidos por suas imitações artísticas de pássaros e outros animais.

Após a minha apresentação, uma série de perguntas e comentários sobre como se dá a educação bilíngue em inglês e warlpiri na comunidade de Lajamanu, localizada no deserto da Austrália Central, onde eu tenho trabalhado, foram feitos. O público demonstrou interesse em ver os animais e saber o que as pessoas comiam no deserto, um ambiente tão diferente do seu, mas também notou uma série de semelhanças, incluindo a relação com a terra, a flora e a fauna, bem como com os sonhos. Eles estavam curiosos quanto às estratégias históricas adotadas pelos Aborígenes para enfrentar os obstáculos e as transformações impostos pela colonização, pelas missões, pelas empresas de mineração e pelas políticas governamentais australianas, notando as semelhanças entre os modos aborígenes de resistir e as situações que vivenciam no Brasil.

Pouco depois, fui convidada a apresentar outro seminário, ocasião em que falei sobre arte e política aborígene — mas a discussão foi também uma aula de antropologia para mim: os estudantes indígenas queriam saber se os australianos eram “dualistas” e se tinham “metades patrilineares”, com direitos específicos sobre o desenho de padrões, explicando-me como os Kaingáng são divididos em duas metades que casam entre si, tendo direito a pintar apenas os padrões que lhes pertencem e que são compartilhados com os outros membros de seu grupo. Dois meses depois, um professor aborígene australiano especializado em educação e novas tecnologias da Universidade de James Cook, Max Lenoy, foi convidado para a conferência Interfaces Borradas, sediada pela UFSC como

10 Ver <www.odsas.net/scan_sets.php?set_id=752&doc=78221&step=5>.

parte do meu programa TransOceanik.¹¹ Lenoy também foi convidado para participar do programa de Licenciaturas Indígenas um dia antes de participar, como parte da programação da conferência, de uma mesa-redonda junto com três caciques, na qual cada um falou em nome de seu povo. A sessão refletiu os laços que os palestrantes estavam começando a formar.

Essa ocasião teve uma importante carga política. Um dos caciques sugeriu que os povos indígenas do Brasil deveriam ter uma “embaixada em forma de tenda”, como a que os povos aborígenes montaram em frente ao prédio do Parlamento em Camberra, em 1972, sob a bandeira criada por um artista aborígine para unir politicamente todas as centenas de línguas indígenas da Austrália.¹² Um estudante não indígena lhe perguntou por que eles precisavam de uma embaixada se os índios têm a Funai para representá-los, ao que o cacique respondeu que a Funai diz respeito principalmente a questões de terra, enquanto que os povos indígenas do Brasil precisam de uma entidade política que os ajudasse a afirmar a sua soberania. A Funai tem vários conselhos indígenas locais, mas o seu diretor não é indígena. Fiquei surpresa ao conversar com vários brasileiros, entre os quais alguns antropólogos, para os quais era inconcebível um diretor da Funai ser ameríndio, citando a desculpa de que tal indivíduo não poderia “representar” os interesses de outros grupos indígenas. Numa democracia, é natural que essa questão surja caso uma autoridade eleita promova injustamente seu “próprio povo” por meio de nepotismo ou corrupção. Mas é estranhamente paternalista supor que os povos indígenas seriam incapazes de delegar responsabilidades políticas entre si, uma vez que eles já vêm demonstrando capacidade de fazê-lo como, por exemplo, no longo processo para elaborar a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, adotada pela ONU em 13 de setembro de 2007,¹³ e que desde 1980 envolve reuniões regulares de delegados indígenas de todo o mundo. É verdade que um processo de formação de delegação ou de eleição não é uma solução ideal para pessoas que experimentaram outras formas de organização política, mas, uma vez que esses grupos passam forçosamente a fazer parte de um estado-nação (Brasil, Austrália ou França, no caso dos povos indígenas da Guiana Francesa, da Nova Caledônia e assim por diante), novas estratégias políticas se mostram necessárias. Algumas dessas iniciativas foram sufocadas antes mesmo de serem concretizadas, enquanto outras falharam por conta

11 Encontro com Lideranças Indígenas Brasileiras, Conferência com Cacique Eunice Antunes (Aldeia indígena Guarani de Morro dos Cavalos), Getúlio Narciso (Cacique Kaingangue), Copacam Tschucambang (Cacique Xokleng/Laklânô) e Max Lenoy (JCU). Coordenador de R. Devos (UFSC) e comentários por A. C. Souza Lima (MN-UFRJ). Florianópolis: UFSC, 2013. Disponível em <transoceanik.paginas.ufsc.br/programme/>.

12 Para filmes e histórias sobre movimento da Embaixada Aborígine, acesse: <www.creativespirits.info/aboriginal-culture/history/aboriginal-tent-embassy-canberra>.

13 Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, disponível em: <un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_pt.pdf>.

da violência colonial e contemporânea — afinal, os índios continuam a ser mortos. A exploração econômica que destrói florestas e outros recursos fundamentais para a sobrevivência, com suas diversas formas de pressão por parte de empresas internacionais, também continua a ser uma fonte de angústia e conflito interno. Mas a história mostrou igualmente que um grande número de movimentos indígenas criativos e altamente eficazes teve sucesso no passado. É possível imaginar outras formas de política ou cosmopolítica, não somente de e para os povos indígenas, mas também de e para todos aqueles que se sentem marginalizados, ou que se dizem “minorias” sob o sistema atual. Félix Guattari demonstrava interesse nesses tipos de dinâmicas criadas pelos povos indígenas e por outros grupos alternativos.

As cartografias de Guattari e o mapeamento warlpiri

Em 2007, quando Peter e eu nos conhecemos na conferência *Guattari Effect*, organizada em Londres pela Universidade de Middlesex, ele me contou sobre a conversa que teve com Guattari em São Paulo, na década de 1980, a respeito do meu trabalho com os Aborígenes. Eu tinha participado dos encontros que Félix realizava toda semana em seu apartamento, em Paris, durante os anos em que ele desenhava diagramas para experimentar o seu metamodelo cartográfico conosco. Ele procurava acompanhar aquelas experiências que poderiam ser usadas para testar a sua cartografia-em-curso, tal como o meu relato da cosmologia warlpiri. Meu método de análise das redes totêmicas como uma gestão coletiva rizomática de mitos e sonhos projetados sobre a geografia do deserto era um exemplo perfeito do que ele denominava “território existencial” (virtual real) e “Universo incorporal” (virtual possível), em tensão com o “*phylum* maquínico” (atualmente possível) e “fluxo” (atualmente real). Ele chamou de funtores estas quatro polaridades dos dois eixos atual/virtual e real/possível, que articulam sua cartografia esquizoanalítica. Na conferência de Londres, Anne Querrien desenhou esse metamodelo num bloco de papel e, à medida que a caneta viajava por ele em diferentes linhas, ela ia nos convidando a explorar as várias camadas do diagrama de Guattari, que, segundo ela, ninguém tinha traduzido até aquele momento, “nem mesmo para o francês!”¹⁴ Percebi, então, que eu vinha sendo guiada de diferentes maneiras pelo processo diagramático de Guattari desde a sua morte, em 1992. Meu esforço para explicar o que os Aborígenes poderiam nos ensinar implicava em não ficarmos presos a velhas categorias ocidentais binárias, que opõem natureza a cultura, corpo a mente, indivíduo e social, humano e não humano, ou as tecnologias tradicionais a

14 A. Querrien, “Les cartes et les ritournelles d’une panthère arc-en-ciel” in *Multitudes* nº 34. Paris: 2008, pp. 108-120; e B. Glowczewski, “Guattari and Anthropology” in E. Alliez (org.) *The Guattari Effect*. Nova York: Continuum, 2011, pp. 84-98.

novas tecnologias. Todas essas eram armadilhas das quais Guattari lutava para escapar, de uma forma cada vez mais presente na ordem do dia.

Conhecido, embora às vezes esquecido, pela coautoria, com Gilles Deleuze, de obras como *O Anti-Édipo*, *Mil Platôs* e *O que é a Filosofia?*, até recentemente Guattari era pouco lembrado por seu trabalho individual. No Brasil, entretanto, sua popularidade remonta à década de 1980, quando, durante suas muitas viagens, ele pôde dialogar com uma série de grupos, tanto alternativos quanto ligados a minorias brasileiras, incluindo o Partido dos Trabalhadores (PT), quando conheceu, e mais tarde entrevistou, Luís Inácio Lula da Silva. As transcrições de algumas dessas reuniões foram editadas em um diálogo com a psicanalista Suely Rolnik, que as publicou em português, em 1986, como *Micropolítica: Cartografias do Desejo*.¹⁵ Na presente década, graças a novas traduções e reedições, muitas pessoas vieram a encontrar nos escritos e entrevistas de Guattari uma abordagem visionária sobre vários campos, especialmente através da sua noção das *três ecologias* — a mental, a social e a ambiental —, que faz parte do seu projeto ecosófico, um metamodelo para a ação que inclui o ativismo político e a relação entre micropolítica e globalização, chamada por ele de “capitalismo mundial integrado”.¹⁶ A ecosofia foi a força motriz por trás da conferência *Le Désastre entre Épuisement et Création* [O desastre entre o esgotamento e a criação], que organizei com Alexandre Soucaille no Musée du Quai Branly em 2009, em Paris. Peter Pál Pelbart foi convidado para participar discutindo suas análises filosóficas, seu trabalho com os atores da Cia. Teatral Ueinnz, em São Paulo, e o trabalho apresentado pelo grupo na Documenta XII, em Kassel, em conjunto com Alejandra Riera. Seu engajamento intelectual, artístico e terapêutico ilustrou com perfeição o que eu estava tentando desenvolver com a minha equipe de jovens pesquisadores, isto é, respostas criativas para situações de desastre mental, social e/ou ambiental.¹⁷

Na época, tais ideias ainda não estavam em voga na França, mas foram lentamente ganhando corpo para produzir várias “descolonizações do pensamento”, mesmo título do encontro sediado ao longo de uma semana na Universidade de Toulouse, em julho de 2011. Enquanto seguia de trem para essa reunião, lendo um artigo sobre as cartografias de Guattari,¹⁸ comecei a tomar nota de uma série de conceitos aborígenes que me ocorreram como possíveis correspondências com aquelas polaridades diagramáticas, os funtores, e decidi testar essa ideia durante

15 F. Guattari e S. Rolnik, *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

16 G. Genosko, *Félix Guattari. A Critical Introduction*. New York: Pluto Press, 2009; F. Guattari, *As três ecologias*. Trad. bras. de Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990; *Cartographies schizoanalytiques*. Paris: Ed Galilée, 1992; S. Nadaud (org.), *Écosophie de Guattari*. Paris: Lignes/Imec, 2013.

17 See B. Glowczewski and A. Soucaille (orgs.), *Désastres*. Paris: L’Herne, 2011. Ver também P. Pelbart, op. cit.

18 B. Holmes, *Guattari’s Schizoanalytic Cartographies or, the Pathic Core at the Heart of Cybernetics*, disponível em: <brianholmes.wordpress.com/2009/02/27/guattaris-schizoanalytic-cartographies/>.

um seminário ao qual fui convidada para dialogar com Viveiros de Castro. Usei a cartografia de Félix para repensar não só a cosmologia totêmica aborígene, mas também o modo elaborado por Wanta Jampijinpa, um professor aborígene que divulgou um vídeo no YouTube no qual conta sua cosmovisão através de um desenho na areia. Este professor warlpiri, que mais tarde viria a se tornar um respeitado pesquisador da Universidade Nacional da Austrália, selecionou cinco conceitos aborígenes, desenhados por ele como um círculo ligado a outros quatro, segundo o losango warlpiri do Cruzeiro do Sul, um agenciamento que, caso algum destes cinco “pilares” ou suas ligações se quebrassem, entraria em colapso.¹⁹ Trata-se da resposta de um modelo cosmopolítico indígena à sociedade digital mundial.

“Lar” (*Ngurra*, que literalmente significa “terra”, “lugar” e “acampamento”) foi o primeiro conceito warlpiri desenhado por Wanta; “Lei” (*kuruwarri*) é o segundo círculo; o terceiro é “Cerimônia” (*Jardiwarnpa*, se for uma cerimônia de reconciliação, ou *Kurdiji*, caso se refira ao ritual de iniciação da “feitura do homem”,²⁰ entre outros), seguido por Língua (*Jaru*) e Família (*Warlalja*, “os meus”, uma noção ampliada e classificatória de parentesco entre pessoas, sonhos e lugares). Lei é uma expressão comum usada pelos povos aborígenes para traduzir conceitos de diferentes línguas que se relacionam ao sonhar como o fundamento de sua cosmopolítica. A palavra warlpiri *kuruwarri* pode ser traduzida literalmente como “imagem”, “marca”, “rastro” ou “traço”. Para sugerir o seu significado cosmológico, propus traduzi-la como as “imagens-forças” e “forças vitais” dos sonhos (*Jukurrpa*). Em 1980, um jovem warlpiri chamado Martin Johnson Japanangka me disse: “Nós não temos crenças! Temos *kuruwarri*!” Mais tarde, eu vim a entender que esses “traços”, o *kuruwarri* dos Warlpiri, são a prova de que um evento aconteceu ou de que uma ação ocorreu. Nesse sentido, os traços são sempre verdadeiros — só sua interpretação é subjetiva. É por isso que *kuruwarri* também é traduzido como a Lei. Qualquer coisa que tenha nome na natureza e na cultura pode ser um sonhar, ou seja, um totem que tem seus “traços”, ou *kuruwarri*, imagens-forças na terra, itinerários míticos, narrativas, *songlines* [rastros de cantos] ou trilhas geográficas míticas, pontuados por lugares como nascentes, rochas ou colinas. Todos esses lugares são identificados por topônimos cujos nomes são dados por seres míticos, que também são chamados de sonhos. Eles continuam a “devir” em todos esses lugares sagrados e a sonhar a vida na Terra. Em outras palavras, toda a vida na Terra é sonhada pelos sonhos.

19 Ver os desenhos em B. Glowczewski, *Décoloniser l'anthropologie: agencements et réseaux existentiels des peuples autochtones*. Conferência e debate filmados. Toulouse: FIPS, 2011. *Décolonisations de la pensée: Anthropologie, philosophie et politique. Leçons Deleuzo-guattariennes*. Toulouse: Erraphis, Université de Toulouse Le Mirail. Vídeo disponível em <[youtube.com/watch?v=iFZq7AduGrc](https://www.youtube.com/watch?v=iFZq7AduGrc)>.

20 De acordo com Abrahão Santos, “feitura” é o termo utilizado pelo povos de terreiro para se referir ao processo de iniciação dos adeptos.

As plantas, fenômenos tais como a chuva, ou um atributo como a invencibilidade, são considerados “animados” da mesma maneira que os animais ou os humanos o são; elas são habitadas por sonhos particulares que lhes permitem perpetuarem-se; isso não é exatamente um “animismo”, que atribuiria uma alma a tudo que tem nome no universo, mas sim uma forma de “vitalismo” que postula ligações íntimas entre as coisas das quais a vida depende. Os lugares que os seres ancestrais nomearam e marcaram com seus corpos diz-se igualmente que são habitados pela presença deles por toda a eternidade.²¹

Guattari usou como exemplo de “território existencial” a forma como os Warlpiri e outros povos do deserto da Austrália Central formam conexões, mapas e agenciamentos através dos sonhos e interpretações rituais de narrativas, músicas e desenhos herdados (*kuruwarri*, a Lei), uma rede de histórias totêmicas incorporadas na paisagem, transformando, assim, uma multiplicidade de linhas *Jukurrpa* em um *Jukurrpa* metamórfico, o sonhar como espaço-tempo. Os territórios existenciais (virtualmente reais) mantêm uma relação afetiva de duas mãos com os “universos de referência e valor,” que Guattari também chamou de “Universos incorporais” ou “Constelações de ritornelos estéticos” (virtualmente possíveis), uma relação que ele definiu como sendo de enunciação ou de desterritorialização subjetiva. Os cantos totêmicos aborígenes (a linguagem como um Universo de Valor) são exemplos de tais ritornelos e sua relação com a Lei (imagens-forças) *kuruwarri* reflete uma forma de nostalgia que está no cerne da ligação espiritual seminômade com uma terra da qual as pessoas sempre partem e para a qual acabam retornando. No entanto, a vida contemporânea também introduziu novos universos de valor, como a redefinição dos sonhos por meio da arte, das negociações de direitos, da proteção da terra, da mineração, do cristianismo ou das imagens digitais. Todas essas novas constelações podem ou reforçar a ligação espiritual com territórios existenciais ou ameaçar destruí-los, trazendo dor, loucura, violência ou suicídio.

Para Guattari, os universos de valor mantêm uma relação discursiva proposicional com as “máquinas abstratas ou *phylums* (atualmente possíveis), enquanto que os territórios existenciais têm uma relação discursiva energética com “a economia dos fluxos”, incluindo a libido, o significante, o trabalho do capital, mas também o sangue e outros fluxos corporais ou materiais como a terra, a água ou o vento (atualmente reais). No caso das práticas aborígenes, vejo as cerimônias e a circulação de bens rituais como exemplos de tais fluxos; as relações de parentesco e suas classificações são exemplos de *phylums* maquínicos que analisei utilizando figuras topológicas tais como o hiper-cubo.

.....
21 B. Glowczewski, *Du Rêve à la Loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*. Paris: PUF, 1991, p. 26. Disponível gratuitamente em: <repositorio.ufsc.br/handle/123456789/99708>.

Desde a colonização, os povos autóctones têm se deparado com fluxos capitalísticos, sendo forçados a confrontar outras máquinas abstratas, como as políticas governamentais e várias instituições e tecnologias. Para Guattari, a tensão entre *phylums* e fluxos supõe um processo de desterritorialização objetiva. Isto implica agenciamentos conflituosos de fluxos herdados, presentes, conscientes ou inconscientes envolvidos em diferentes relações de tensão e de transformação com as outras três polaridades (funtores). Uma outra forma de fluxo para os Aborígenes é a terra, que se tornou uma fonte mais de *royalties* de mineração do que de alimentos, com sua ameaça atual a outros recursos (incluindo água, animais e plantas) e seus possíveis riscos de destruição, de expropriação e de desalojamento. Da mesma maneira, formas tradicionais de circulação de comida, cabelo e sangue em rituais de iniciação e de morte incorporaram a presença do dinheiro, também compartilhado por meio de obrigações de parentesco e jogos de azar (cartas ou outros). Muitas pessoas passaram a depender do mercado da arte e de outros aspectos do “capitalismo mundial integrado”, inclusive o impacto contínuo e violento da colonização e das políticas governamentais, como os programas de bem-estar social, os cartões de pagamento, a criminalização, o suicídio e assim por diante.²² Expressar as questões dessa forma serve meramente como um convite para pensá-las de maneira diagramática, como uma tentativa para entender as tensões nelas envolvidas por meio dos quatro funtores guattarianos.

O que é que faz com que os Aborígenes australianos resistam e continuem reivindicando uma relação espiritual com a terra, apesar das mudanças no seu modo de existência — do seminomadismo para uma sedentarização forçada — com todas as pressões socioeconômicas atuais? Como a desterritorialização pode ser a fonte de sua reancoragem em territórios existenciais? Ou, pelo contrário, como pode ser uma ameaça para suas vidas através da falta de esperança, da violência e até mesmo da morte? Wanta, o Warlpiri de quem falei há pouco, dá uma resposta bastante pessoal: se um dos cinco pilares (lar, língua, lei, cerimônia ou família) não estiver forte ou conectado o bastante aos outros, tudo desmorona — o povo warlpiri deixa de existir. Para ele, os pilares se refletem nas estrelas do Cruzeiro do Sul, sendo que o eixo vertical é o sonhar Bastão de Cavar que anuncia, em setembro, a temporada do inhome *puurda*, uma época do ano também chamada de Despertar do Emu, o qual, por sua vez, é visto como sendo o Buraco Negro na Via Láctea. Esses dois sonhos, como todas as coisas da natureza e da cultura, têm seus rastros de canto [*songlines*] e seus percursos sobre a terra.

22 Ver B. Glowczewski, “From academic heritage to Aboriginal priorities: anthropological responsibilities,” in *Revista de Antropologia*, v. 4. São Carlos: UFSCar, 2012. Disponível em: <issuu.com/raufscar/docs/r_uv4n2/9>.

Fantasia freudianas e mitos warlpiri

Duas semanas antes de sua morte, numa entrevista realizada em Paris com a psicanalista Jô Gondar e o filósofo Rogério da Costa, Guattari situou quatro fantasias freudianas em sua cartografia — a fusão, a sedução, a cena primária e a castração — que ele chamou de matrizes pulsionais. Assim, o retorno ao seio materno/fusão não é entendido por ele como uma fantasia materna, mas como uma dimensão cósmica que corresponde a Universos incorporais (possível e virtual), enquanto que a sedução é uma relação de fluxos, uma “relação de identificação, onde há um objeto, não há exatamente um sujeito, mas um objeto-sujeito” (real e atual), “sem que se possa criar algo que escape desse caráter de fluxo”. A cena primária para Guattari é “uma máquina de representação que ocupa sempre o terceiro polo, o terceiro termo; é uma instância de comunicação, de troca, que liga polos heterogêneos”: o *phylum* maquinico. Finalmente, Guattari diz que a fantasia da castração, que ele refuta juntamente com o triângulo edípico, é “algo que implica não somente a posicionalidade de três termos, mas uma autoposicionalidade de si em relação a si, isto é, a auto-poiese, a posicionalidade do território existencial” (real e virtual). Para Guattari, a pulsão é o principal componente que possibilita “reencontrar, inclusive, as fantasias originárias do freudismo, só que num substrato ontológico inteiramente diferente e completamente separado desse ancoradouro biológico”.²³

Durante o seminário organizado por Peter Pál Pelbart e Suely Rolnik em São Paulo, em 2013,²⁴ fui estimulada a analisar as articulações entre diferentes mitos warlpiri de acordo com as tensões, “iguais, mas diferentes” — como muitos Aborígenes dizem — à luz do modo como Guattari ressituiu as quatro fantasias freudianas em sua cartografia. Para os Warlpiri, a sedução é melhor ilustrada pelos diversos mitos sobre a transgressão do tabu mais importante dos grupos aborígenes australianos: o das relações entre sogra e genro, que não podem conversar e nem mesmo pisar nas pegadas um do outro. Curiosamente, esse tabu dá às mulheres o poder de interferir e impedir uma briga entre dois homens, desde que um deles seja seu genro; a aproximação de uma mulher de seu genro (ou de um genro em potencial por meio da classificação de parentescos) faz com que ele sinta tanta vergonha que ele para de lutar para fugir, a fim de evitar ser ridicularizado. Os homens e mulheres que mantêm

23 Essa entrevista com Guattari foi encomendada por Suely Rolnik especialmente para o simpósio A pulsão e os seus conceitos, organizado por Arthur Hyppólito de Moura e promovido pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade da PUC-SP. A entrevista, realizada por Rogério da Costa e Josaida Gondar no apartamento de Guattari em Paris, no dia 12 de agosto de 1992, está disponível em: <youtube.com/watch?v=HkqmpcOHk1Y>. A transcrição em francês foi publicada em *Chimères* nº 20. Paris: 1993. Em português, pode-se encontrá-la em A. Moura (org.), *As pulsões*. São Paulo: Escuta, 1995; e em *Cadernos de Subjetividade 2010*. São Paulo: PUC-SP, 2010, pp. 7–13.

24 B. Glowczewski. Seminário Dos espaços de sonhos dos Warlpiri (no deserto central da Austrália) aos territórios existenciais de Guattari e agenciamentos em conflito. São Paulo: PUC-SP, 2013.

essa relação de evitamento costumam trocar alimentos (inhame por carne). Esta troca é a base de todas as trocas e é mediada pela esposa, filha da sogra. Este tabu do “sonhar Sogra e Genro” e suas transgressões — por exemplo, as várias relações sexuais presentes nas narrativas míticas — estão no cerne dos fluxos, do “real e atual”. O que está em jogo nesse tabu sexual é que, se uma garota prometida como futura sogra para um menino iniciado engravidar dele, ele teria que se casar, no futuro, com sua própria filha, o que não é possível. Em outras palavras, a fantasia de sedução do tabu da sogra mascara o temor de um incesto “real e atual” de pai/filha.

A fantasia de castração — ao contrário do que Roheim escreveu sobre os povos aborígenes quando foi enviado por Freud para testar o complexo de Édipo — é melhor exemplificada entre os Warlpiri pelo mito do Invencível, o homem incestuoso que se casou com as suas filhas, assim como com as filhas de suas filhas, e as proibiu de ficar com seus filhos. Em outras palavras, ele impedia o surgimento de qualquer forma de aliança e de diacronicidade de gerações, já que suas filhas se tornavam suas mulheres e, mais tarde, suas sogras. Por conta de um golpe desferido contra seus testículos, ele acabou se tornando estéril. Da ferida, jorrou pus (*kurra*, em Warlpiri) que se espalhou por um lugar de mesmo nome, um local sagrado com uma grande quantidade de ouro (seu próprio pus, de acordo com os Warlpiri). O sonhar Invencível é o pai de todos os xamãs; em outras palavras, o seu poder de superar o tempo por meio do incesto é um território existencial, portanto “real, mas virtual”.

A vingança que levou à sua impotência foi causada por dois de seus filhos, escondidos dele por suas mulheres. Eles cresceram por conta própria até se tornarem os Dois Homens, *Watikutjarra*, um par de sonhares adorado por todas as tribos da Austrália Central e Ocidental. Os Dois Homens brincavam com pedras de quartzo ou cristal de maneira a criar diferentes sistemas de parentesco, os quais foram enviados para os diferentes grupos linguísticos que eles encontraram ao longo de suas viagens (enganando os homens ao confrontá-los à complexidade de encontrar formas de “traduzir” seus sistemas de parentesco para conseguirem se comunicar entre si, como a Torre de Babel). As pedras de quartzo também lhes davam o poder de cura de todos os xamãs (*mapanpa* ou *ngangkayi*), que podem ver “através” do corpo para curá-lo. O pai deles, Invencível, foi transformado na constelação de Órion, o que é significativo durante o ritual da circuncisão masculina, enquanto suas esposas-filhas escaparam, vindo a se tornar as Plêiades ou as Sete Irmãs, um sonhar compartilhado por todas as tribos do deserto. A narrativa mítica do sonhar Dois Homens funciona como aquilo que Guattari chama de “máquina abstrata” (atual e possível): a cena primária para os Warlpiri não é tanto ver a mãe e o pai envolvidos em relações sexuais, mas sobreviver à rejeição de seu pai incestuoso e Invencível, um pouco

como o mito grego de Cronos, que devorou seus próprios filhos.

Por fim, o funtor “universos de valores” como “fantasia de fusão” opera em vários mitos de mulheres livres, como as Sete Irmãs (as Plêiades da constelação de Touro) que escaparam de seu pai incestuoso, ou Willy Wagtail, mulher que levava um filho adulto em sua barriga,²⁵ bem como Duas Mães Kajirri (relacionadas a uma cerimônia que vem das Duas Irmãs Kunapipi, dos Yolngu do litoral norte). Ele também poderia ser aplicado ao povo das mulheres designado pelo termo *kana*, Bastões de Cavar, que viviam sem homens, caçavam com lanças e faziam a iniciação de meninos — uma caosmose perfeita ou fusão — até que alguns homens, que não podiam nem caçar nem ter filhos, usaram um truque de sedução para roubar tanto o conhecimento sobre a iniciação e a caça, como os filhos delas. Dessa forma, os homens, por sua vez, passaram a iniciar os meninos e a se casar com as meninas.

As mulheres míticas com “hiperpoderes” ecoam outras narrativas míticas de diferentes partes do mundo, incluindo as famosas “hipermulheres” da Amazônia.²⁶ É interessante notar que, da mesma forma como as “hipermulheres” são figuras importantes para as mulheres kuikuro do Alto Xingu, os rituais femininos nos desertos central e ocidental da Austrália buscam especificamente transformar as mulheres em “hipermulheres”, possibilitando-lhes, durante suas cerimônias secretas, “devirem” as figuras míticas dos sonhos, capazes de viver sem os homens, visto que são como as “mulheres-homens”. Paralelamente em seus rituais secretos, os homens buscam devir “hiper-homens”. Isso não envolve apenas a transexualidade ou a androginia, porque os “homens-mulheres” não são como as “mulheres-homens”. Existem tantas formas de hiper-heróis quanto sonhos, híbridos de animais, plantas, fogo e chuva, ou seja, princípios agindo que expressam o reino das subjetividades heterogêneas em funcionamento nos devires totêmicos.

Nos meus primeiros escritos sobre os Aborígenes, destaquei meu fascínio com a forma como eles combinam múltiplas identidades — devires totêmicos, relações de parentesco, androginia simbólica e assim por diante — e jogam com a intersubjetividade não só entre os humanos, mas também com todos os elementos de seu ambiente, que são percebidos como atuantes na interação com os humanos. Todos esses elementos são *animados*, não no sentido de serem habitados por uma alma, mas impulsionados em relações dinâmicas, que se transformam continuamente,

25 Ver *Rêves en colère. Avec les Aborigènes australiens*. Paris: Plon, Terre Humaine, 2004. Mito do sonhar narrado por Barbara Gibson Nakamarra no capítulo intitulado “Leçon de psychanalyse”.

26 *As hiper-mulheres*, documentário dirigido por by C. Fausta, L. Sette e T. Kuikuro (80 min). São Paulo: Vitrine filmes, 2012; ver também o filme em que mulheres kuikuro descobrem que seus maridos se tornam “porcos” (pecari), *Porcos Raivosos*. Direção de I. Penoni e L. Sette (10 min). Pernambuco: Lucinda Filmes, 2012. Disponível em: <vimeo.com/48182481>. A. Villela *Mythe et fiction dans les productions filmiques amérindiennes*. Paris: Seminar EHESS, 2014.

alterando a cada vez, sutilmente, os elementos em interação, sejam eles humanos, animais, plantas, minerais, objetos ou ideias.²⁷

A noção de “animismo” se refere ao latim *anima*, isto é, alma. O conceito cristão restringe a alma aos humanos — sendo que, na história colonial, ela foi atribuída apenas aos cristãos, como é possível ver nos velhos debates sobre se os índios possuem ou não uma alma. Na Austrália, também houve “teorias” eugenistas que questionaram a humanidade dos Aborígenes, e, portanto, sua capacidade de possuir uma alma. Uma estranha interpretação antropológica chegou a argumentar, ainda na década de 1960, que, de acordo com a visão de mundo aborígene, as mulheres não têm alma. Esse mal-entendido é em parte fruto de uma projeção judaico-cristã da noção de alma — o que impediu que os etnógrafos compreendessem situações nas quais os homens e as mulheres de uma mesma sociedade expressassem suas experiências “espirituais” de forma diferente, com rituais reservados a cada sexo. Fortes pressupostos a respeito do que é ou não espiritualmente concebível podem impedir o reconhecimento de uma visão de mundo e de práticas que procuram uma lógica outra. Mesmo a abordagem junguiana que “imagina” uma alma arquetípica universal, dotada de ambos os gêneros (*anima/animus*), é incapaz de dar conta ou de explicar as formas complexas que diferentes sociedades desenvolveram para conceber as múltiplas manifestações materiais dos espíritos, que não só mudam de acordo com o gênero, mas que multiplicam “gêneros”, inclusive em vários animais e outras formas de agentes, como chuva, vento ou estrelas, à medida que são desdobrados pelos devires totêmicos australianos. Diz Tim Ingold:

O animismo é frequentemente descrito como a atribuição de vida a objetos inertes. Essa atribuição é mais típica nos povos das sociedades ocidentais que sonham em encontrar vida em outros planetas do que nos povos indígenas, aos quais o rótulo de animismo vem sendo classicamente aplicado. Esses povos estão unidos não em suas crenças, mas por meio de uma modo de ser que está vivo e aberto a um mundo em nascimento contínuo. Nesta ontologia anímica, os seres não se manifestam em um mundo já-feito, mas sim emanam através de um mundo-em-formação, ao longo das linhas de seus relacionamentos. Para seus habitantes, esse mundo ligado aos elementos da atmosfera, que abrange tanto o céu quanto a terra, é uma fonte de portento, mas não de surpresa. Reanimar a tradição “ocidental” de pensamento significa recuperar o sentido de portento banido da ciência oficial.²⁸

Ao longo da minha pesquisa, venho mostrando que os itinerários totêmicos

27 B. Glowczewski, “Entre o espetáculo e a política: singularidades indígenas” in *Cadernos de Subjetividade* nº13. São Paulo: PUC-SP, 2011, pp. 120–142.

28 T. Ingold, “Rethinking the animate, re-animating thought” in *Ethnos*, nº 71. London: Routledge, 2005, pp. 9–20.

aborígenes — chamados rastros de sonhos e rastros de cantos [*songlines*] — são dinâmicos e estão em constante movimento; trata-se de várias formas de “devires” que não estão delimitadas pelo corpo humano e não separam os corpos de animais, dos corpos das plantas ou dos minerais do ambiente. Fenômenos cósmicos e atmosféricos, como o vento, a chuva, as estrelas e a lua, são todos imagens-forças que, como outros totens, são traços de sonhos da mesma “espécie” dos animais ou vegetais. Todos eles emanam vários devires em formas humanas e não humanas, incluindo características da paisagem. Em outras palavras, existem tanto traços quanto marcadores de lugar. Não uso “espaço” como um mero recipiente para “lugar”; em vez disso, refiro-me a ele tal como na expressão “ciberespaço” e, no caso dos sonhos, como “espaço-tempo” ou “tempo-espaço”, em ressonância com a relatividade implícita na astrofísica e, no entanto, com consequências muito materiais para a sobrevivência na Terra:

A concepção e a experiência de tempo e espaço no deserto são relativas, quase de forma não euclidiana. Por exemplo, um caminho que liga três nascentes, distribuídas por cem quilômetros, é relativamente mais longo do que outro caminho de cem quilômetros que atravessa um lugar sem nascentes. Essa relatividade vem da velocidade em que precisamos viajar para sobreviver. É preciso ir mais rápido para alcançar a próxima nascente antes de ficar com muita sede, mas pode-se diminuir ou parar se houver água no caminho.²⁹

Sonhar, devir e transformar

O primeiro texto incluído neste livro, “Espaços dos sonhos warlpiri”, é uma tradução de duas conversas que tive com Félix Guattari — uma em 1983 e a outra em 1985 — inicialmente publicadas no primeiro número da revista *Chimères*, fundada por Guattari em 1987. A transcrição de nosso diálogo e das perguntas da plateia reflete a complexidade de tentar traduzir a noção centro-australiana warlpiri de sonho e de sonhar, *Jukurrpa*, com base em uma compreensão ocidental do sonho restrita a visões tidas durante o sono. Os espaços do sonhar, para os Aborígenes do deserto, incluem o ritual, o mito e a experiência onírica de encontros com espíritos ancestrais totêmicos, que também são agentes materiais que se transformam em todas as formas animadas e aspectos da terra e do céu. Eu gostaria de agradecer a Abrahão de Oliveira Santos por ter traduzido com tanto entusiasmo esses dois seminários para o português. Fiquei comovida ao descobrir que, em 2010, eles o inspiraram a criar um curso na Universidade Federal Fluminense no qual os alunos participaram de oficinas de gestão

29 B. Glowczewski, “Linhas e entrecruzamentos: hiperlinks nas narrativas indígenas australianas” in Grossi, M.; Eckert, C.; Fry, P. (orgs.) *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Trad. bras. de Alex Lodetti. Blumenau: Nova Letra, 2007, pp. 181–201.

coletiva de sonhos, uma das quais eu tive a alegria de participar em 2013.³⁰

Diversos exemplos da criatividade do sonhar warlpiri, bem como de seu processo de cura ritual, estão incluídos neste livro em seis capítulos retirados do livro *Les Rêveurs du désert* [Sonhadores do Deserto], publicado pela primeira vez em 1989. Estes textos, que podem ser lidos quase como um romance, são relatos reflexivos de meu cotidiano, bem como de minhas dúvidas e aprendizagens ao compartilhar a vida tanto no acampamento de mulheres, em Lajamanu, quanto nas incursões ao mato com os Warlpiri em 1979, 1983, 1984, e, finalmente, em 1988. O capítulo intitulado “O Hipercubo” se refere à reação dos Warlpiri frente a este modelo topológico, parte de minha segunda tese de doutorado.

Ofereço, igualmente, a tradução de um excerto da versão dessa tese publicada em francês, *Du Rêve à la Loi chez les Aborigènes* [Do Sonho à Lei entre os Aborígenes].³¹ O livro é um ensaio altamente teórico na qual o hipercubo é usado para mapear as minhas próprias etnografias warlpiri da geografia cosmológica, da organização social, dos rituais e dos tabus, comparando-as a questões semelhantes entre outros grupos aborígenes da Austrália. O excerto enfoca os conceitos warlpiri de *kankarlu* (fora-acima) e *kanunju* (dentro-abaixo), um par que, desde a década de 1980, venho traduzindo para o francês e o inglês como um duplo processo de transformação entre o “atual” e o “virtual”, a chave para entender os rituais como “devir e agir”. Esse duplo processo de atualização e virtualização no modo como os Warlpiri compreendem a reprodução da vida faz parte do paradigma não dualista ao qual Deleuze se mostrou sensível ao ler meu livro, ressoando, ainda, com as linhas de errância de Deligny:

Por isso o imaginário e o real devem ser antes como que duas partes, que se pode justapor ou superpor, de uma mesma trajetória, duas faces que não param de intercambiar-se, espelho móvel. Assim, os Aborígenes da Austrália unem itinerários nômades e viagens em sonho, que juntos compõem “um entremeado de percursos”, num imenso recorte do espaço e do tempo que é preciso ler como um mapa.³²

“O paradigma dos Aborígenes australianos”, republicado aqui a partir de um catálogo de uma exposição de arte de 2007,³³ discute a reapropriação aborígene de sua própria representação diante dos vários discursos ocidentais. Ele inclui

30 Abraão de Oliveira Santos “Gestion collective des rêves: extractions déterritorialisées” in *L’Unebêvue*, nº 31. Paris: L’Unebêvue-éditeur, 2014, pp. 151–170.

31 B. Glowczewski, *Du Rêve à la Loi chez les Aborigènes*, op. cit.

32 Gilles Deleuze, *Crítica e Clínica*. Trad. bras. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 75, citando B. Glowczewski, *Du Rêve à la Loi*, op. cit. Cursei a disciplina de Deleuze na Université Paris VIII como parte do Mestrado em Cinema e Filosofia em 1978, antes de ir para a Austrália.

33 Glowczewski in G. Le Roux and L. Strivay (org.), *La revanche des genres/The Revenge of Genre*, catálogo de arte bilingue. Paris: Ainu Editions, 2007.

um comentário crítico da então recente teoria ontológica do antropólogo francês Philippe Descola, especializado nos Achuar da Venezuela, que tem um antigo diálogo com Viveiros de Castro sobre categorias ontológicas.

Na década de 1990, iniciei um projeto digital multimídia em colaboração com alguns Warlpiri. Fiquei impressionada com a semelhança cognitiva entre a rede reticular dos rastros de cantos dos sonhadores e o mapeamento de *hyperlinks* que estava surgindo com as tecnologias digitais.³⁴ As maneiras pelas quais nossa “tecnologia” de percepção estava mudando de fato nos ajudaram a “ver” como os mapas mentais aborígenes estavam mais próximos do nosso modo reticular de pensar do que de uma visão analógica, dualista do mundo.

Meu desafio constante é defender a ideia de que os povos aborígenes da Austrália não são remanescentes da pré-história, mas que eles têm desenvolvido diversas ferramentas conceituais que ainda ancoram a sua perspectiva ontológica. Uma dessas ferramentas é inspirada, como em muitas sociedades do Oceano Pacífico, nos seus conhecimentos e manejo do inhame e seus rizomas.

Eles têm experimentado com o mapeamento mental e com formas reticulares de visão há bastante tempo, não como metáforas, mas como metamorfoses conceitual e materialmente constantes. O Ocidente, por outro lado, apenas “redescobriu” uma forma reticular de pensar (que questiona as categorias binárias da ciência e das humanidades ocidentais) quando a tecnologia foi transformada pelo desenvolvimento da web. Em outras palavras, a tecnologia — a máquina técnica — transformou o paradigma ocidental (mesmo que muitas pessoas ainda ajam de acordo com velhos paradigmas dualistas) na direção de uma nova perspectiva, na qual as coisas são vistas através de nós e linhas perfiladoras dentro de redes, mudando de acordo com a posição e os movimentos do espectador. Não se trata de um relativismo cultural, mas de uma capacidade de projetar formas heterogêneas de interação com diferentes definições de “dentro” e “fora”, limites e interfaces pouco nítidos capazes de criar novas rupturas e bifurcações, bem como novas alianças e fusões, tais como a continuidade da fita de Moebius. Essa jornada, que iniciei há trinta e cinco anos, à luz de uma interpretação específica da cartografia totêmica aborígene dos “sonhadores”, não está longe de questões discutidas por Viveiros de Castro, que recentemente afirmou que o “sonhar aborígene é *como* o perspectivismo”. Será, porém, que o totemismo do sonhar aborígene é uma forma de perspectivismo animista?

34 B. Glowczewski, “We have a dreaming’ How to translate existential territories through digital tools,” in A. Corn, S. O’Sullivan, L. Ormond-Parker, K. Obata (orgs.) *Information Technology and Indigenous Communities*. Canberra: AIATSIS Research publications, 2013 (Conferência realizada em 2010). Disponível online em: <aiatsis.gov.au/research/booksmonographs.html>.

Cosmopolíticas ontológicas australianas e afro-brasileiras

Baseando-se no postulado de uma tipologia universal de sistemas religiosos — que pode servir para classificar tanto as relações com os espíritos dos mortos, com os espíritos animais ancestrais ou com outras entidades divinas ou poderosas, quanto as formas de organização social a eles relacionadas, incluindo o parentesco, as regras de casamento e os tabus —, as teorias do “animismo” e as teorias do “totemismo” foram contrastadas entre si. Eu aplico as palavras “totens” e “totemismo” ao contexto australiano porque é principalmente com base na etnografia aborígene que esses termos foram discutidos na história da antropologia. No entanto, o meu uso do totemismo em relação aos “sonhadores” faz parte de uma crítica de leituras “clássicas”, tais como as popularizadas por Durkheim, Mauss e seus seguidores.³⁵ Por conseguinte, não vejo problema algum em utilizar a noção de “animismo” nesse contexto, desde que ele seja redefinido de forma a corresponder aos conceitos e valores do tempo-espaço aborígene:

O sonhar é o que proporciona aos homens a melhor intuição do que pode ser essa dimensão paralela. A analogia em questão aqui é muito mais do que uma simples extrapolação da existência de espíritos dos vivos e dos mortos com base em visões de suas imagens durante o sono, como postulava a antiga teoria do animismo. Em vez disso, ela implica uma reflexão complexa sobre o universo que os povos aborígenes desenvolveram ao longo de milhares de anos, ao transpor a sua concepção de universo para todos os aspectos da sociedade. À luz das pesquisas mais recentes da Astrofísica, que relativizam o tempo no espaço e interrogam topologicamente a forma do universo, chegando até mesmo a perguntar se pode haver vários deles, a cosmologia aborígene parece pôr em causa — quase como um desafio — nossa busca do sentido da mente humana.³⁶

Guattari usava o termo animismo para se referir não só às experiências xamânicas, como também a qualquer outra que envolvesse estados “alterados” de consciência de vários povos indígenas — na Amazônia (principalmente por meio do trabalho de seus amigos, Jaulin e Clastres), bem como na Austrália (por meio do modo como ele entendia a subjetividade desses povos através do meu trabalho) —, mas também em relação a todos os humanos que experimentam um processo de “devir outro” — um processo que ele e Deleuze chamavam de devir animal, vegetal ou maquínico. A exposição Animismo, que percorreu vários eventos europeus de arte contemporânea, foi o contexto perfeito para uma instalação tripla dedicada a Guattari, *Assemblages* [Agenciamentos], uma

35 Barbara Glowczewski “Revisitar os saberes antropológicos: de Durkheim aos Aborígenes” in *Horizontes Antropológicos*, nº 41. Porto Alegre: UFRGS, 2014, pp. 381–403. (palestra apresentada na Conferência Internacional *Durkheim et Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ENS: June 2012).

36 B. Glowczewski, *Du Rêve à La Loi*, op. cit., p. 313.

cocriação da artista Angela Melitopoulos com o sociólogo e filósofo Maurizio Lazzarato. As três telas verticais combinavam vários arquivos visuais, incluindo extratos do filme *Le moindre geste*, de Deligny, uma performance do artista japonês Min Tanaka na clínica La Borde, e entrevistas com Peter Pál Pelbart, Eduardo Viveiros de Castro, Rosângela “Janja” Araújo, Jean-Claude Polack, Jean-Jacques Lebel, Éric Alliez, Suely Rolnik e eu.³⁷ Num dos textos, composto pela transcrição de trechos dessas entrevistas, os autores enfatizam o reconhecimento, por Guattari, da subjetividade animista como uma forma potencial de redefinição da subjetividade contemporânea, e observam que, para ele, “aspectos da subjetividade polissêmica, transindividual e animista também caracterizam o mundo da infância, da psicose, da paixão amorosa ou política, bem como da criação artística.”³⁸

Eles nos lembram dos modos como Guattari ampliou o que diz Francisco Varela sobre a noção de máquinas autopoieticas “que continuamente engendram e especificam o seu próprio agenciamento”:

Ao reproduzir a distinção entre vida e não vida, que está entre os fundamentos do paradigma ocidental, Varela reserva o autopoietico ao domínio biológico, enquanto que Guattari estende o termo às máquinas sociais, às máquinas técnicas, às máquinas estéticas, às máquinas cristalinas etc..³⁹

Outra das noções de Varela, a enação, me inspirou a transliterar tanto o poder de se autogerar e de agir dos rituais aborígenes, quanto as suas performances continuamente em processo de re-engendramento do atual (*kankarlu*, em Warlpiri) em virtual (*kanunju*), e vice-versa. Eu não concebia os rituais como repetições cíclicas, mas como chaves para a compreensão da produção de uma nova vida, de novos humanos, animais e plantas, de um novo clima, bem como de inovações culturais relativas a cantos rituais, pinturas e danças, ancorados em trajetórias antigas, mas reativados no interior de novas formas e agenciamentos autorreferenciais:

Quer seja pintada com o seu totem, quer com o de outrem, a pessoa deixa o registro de sua identidade social para adentrar numa alteridade cosmológica que a funde

37 Apresentado em 2010 no 60º Festival Internacional de Cinema de Berlim e como parte da exposição *Animism* no Kunsthalle, em Berna, Extra City Kunsthall e no Museu de Arte Contemporânea, ambos na Antuérpia; em 2011, na Generali Foundation, em Viena, e em 2012 na exposição *Animismus*, Das Haus der Kulturen der Welt, em Berlim, onde David Abram, ecólogo cultural e filósofo do Novo México sugeriu, em sua palestra intitulada *The Speech of Things and the Commonwealth of Breath* que o “animismo, antes de mais nada, é uma maneira de falar em estreita conformidade com a vida espontânea dos sentidos do nosso corpo”.

38 A. Melitopoulos and M. Lazzarato, “Machinic animism” in *Animism*. Taiwan: NCU, 2010, pp. 45–57. Disponível em: <film.ncu.edu.tw/word/Machinic_Animism.pdf>; Excertos das entrevistas estão disponíveis em <www.e-flux.com/journal/assemblages-Félix-guattari-and-machinic-animism>.

39 *Ibid.*, p. 49

com o sonhar, o espaço-tempo como lei que abarca todos os seres totêmicos [...]. Os heróis míticos aborígenes, como nomes totêmicos, são conceitos que os homens manifestam em histórias, por um lado, e que geram, por outro, um processo de *feedback* que constantemente os modifica, de modo que reflitam e integrem o factual.⁴⁰

Conforme resumiu o antropólogo venezuelano José Kelly, Descola, em um artigo de 1996, redefiniu o conceito de animismo como a inversão do totemismo:

Viveiros de Castro (1998) sugeriu que aquilo que Descola chamava de animismo seria mais bem descrito como perspectivismo multinatural, e que, devido a sua configuração particular entre natureza/cultura e universal/particular, ele era, na verdade, uma inversão do naturalismo ocidental (e, portanto, do multiculturalismo), e não do totemismo. Descola (2005) concorda com esse argumento, mesmo que ainda coloque em questão a distribuição geográfica do fenômeno do perspectivismo multinatural em relação ao que ele chama de “animismo padrão”, e que questione, portanto, se aquilo que poderia ser visto como uma característica essencial das sociocsmologias e imaginações conceituais ameríndias é o perspectivismo multinatural ou o animismo.⁴¹

Em *Par-delà nature et culture* [Para além da natureza e da cultura], de 2005, Descola redefiniu o totemismo não como uma inversão do animismo, mas como uma inversão do analogismo, criando um modelo universal com quatro ontologias.⁴² No novo modelo, sua antiga definição de totemismo se torna o naturalismo (o que, para Viveiros de Castro, é o multiculturalismo ocidental), em contraste com o animismo (o que, para Viveiros de Castro, é o perspectivismo multinatural), definido como uma continuidade entre o humano e o não humano no nível “interno” (os espíritos animais vivem “como” os humanos), mas não no nível material (os humanos não são animais). Nessa segunda versão, o totemismo é definido como a continuidade ou a falta de diferenciação em todos os níveis — entre natureza e cultura, entre humanos e não humanos, fisicamente (materialmente) e no nível da interiorização. Ele se opõe ao analogismo, no sentido de que tudo é descontínuo no nível físico e interior, conforme exemplificado, de acordo com Descola, pela divinação chinesa, a geomancia africana e os cultos afro-americanos; por exemplo, quando um

40 B. Glowczewski, “Rêver n'est pas rêver: autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d'Australie” in *Les Cahiers du CREA*, nº 16. Paris: CREA, 1993, pp. 123–140.

41 J. A. Kelly Luciani, “Perspectivismo multicultural como transformação estrutural” in *Revista Ilha*, vol. 12, nº 1. Florianópolis: UFSC, 2010, pp. 137–160; Kelly citando P. Descola, “Constructing natures” in P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and Society, Anthropological perspectives*. Londres: Routledge, 1996, pp. 82–102; e *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005; E. Viveiros de Castro, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” in *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pp. 345–400.

42 P. Descola, *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press, 2013.

iniciado no Candomblé é incorporado por seu orixá ou uma bruxa é habitada por seu demônio:

Em suma, os sujeitos analógicos parecem ser versões invertidas do Deus de Pascal: sua circunferência está em toda parte; o seu centro, em nenhuma [...] eles são fragmentados em múltiplas partes, que nunca formam um conjunto estável [...]. No entanto, dada a necessidade, dia após dia, de garantir que as singularidades sejam reunidas em uma hierarquia efetiva, a maioria dos mecanismos de agregação e subordinação continua a ser muito abstrata. É por isso que a função política se torna decisiva nos coletivos analógicos, especialmente quando há o envolvimento de inúmeros itens. É por meio da função política e da coerção que cada indivíduo, cada segmento e todos os aspectos do mundo se mantêm nos lugares fixados para eles.⁴³

Se os cultos afro-americanos apresentam padrões hierárquicos de organização, isso não significa que um sistema de diferenças analógicas conduz necessariamente a formas de dominação e coerção abusivas, nem mesmo a impérios, como o dos Incas — exemplo fornecido por Descola. Em circunstâncias de resistência política, a enação de um poder de singularidade e heterogeneidade — tal como estimulada no transe de cultos afro-brasileiros — pode ser mais importante do que a eventual hierarquia que acompanha tais devires. Nesse sentido, tais características — as quais Descola define como sendo específicas do analogismo, no qual todos os níveis são descontínuos —, podem ser encontradas em formas australianas de totemismo, entendido, conforme proponho, não como um estado fixo de categorias totêmicas essencializadas, mas como um processo de metamorfoses em devir.

Martin Holbraad parece chegar a uma conclusão semelhante em relação à divinação cubana:

As divindades (incluindo os oddu e seu caminho mítico) são tão poderosas precisamente porque são definidas como tipos de seres capazes de atravessar espaços ontológicos — ou seja, assim como argumentei, trajetórias de travessia ontológica. A alteridade, nesse sentido, é interna e constitutiva a elas.⁴⁴

Tanto o entusiasmo de Guattari diante da cartografia totêmica aborígene, quanto a minha paixão de trinta e cinco anos por tentar explicar sua relevância reticular no mundo de hoje derivam do fato de que o totemismo reproduz constantemente a heterogeneidade, isto é, descontinuidades que não se reduzem à diferenciação de grupos locais, mas que se estendem à maneira pela

.....
43 Ibid., pp. 299 e 302.

44 Martin Holbraad, *Truth in motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012

qual as pessoas continuamente recriam suas subjetividades, seja em relação aos outros, seja em relação aos lugares, usando os sonhos como parte desse processo. Em outras palavras, se a continuidade de tudo é um estado “mítico”, uma espécie de estado eterno dos sonhos, tanto o ato de contar um mito, quanto sua presentificação em rituais ou a tentativa de rastreá-los nos sonhos visam à criação de descontinuidades e de uma transversalidade que traz a vida à tona, mesmo perante a morte.

Depois de testemunhar centenas de rituais totêmicos aborígenes em que as pessoas “devêm” totens — “sonhares” recebidos no nascimento ou na iniciação —, fiquei surpresa ao presenciar, no Brasil, alguns episódios em rituais de Umbanda que pareciam apresentar certas características que eu acreditava específicas da Austrália. Na verdade, os dois tipos de ritual respondem, cada um a seu modo, à definição apresentada por Guattari: “Eu é um outro, uma multiplicidade de outros, encarnado no cruzamento de componentes de enunciações parciais extravasando por todos os lados a identidade individuada.”⁴⁵

Conheci muitos brasileiros que foram pelo menos uma vez a uma casa de Candomblé ou Umbanda, de um pai ou uma mãe de santo, em busca de uma consulta com búzios para descobrir qual orixá (às vezes dois ou mais) elas trazem em seu “interior” como um virtualidade que pode ou não ser atualizada. A iniciação necessária para que o “médium” fique pronto para que o seu orixá se manifeste durante o culto leva um tempo relativamente longo. Certas pessoas escolhem não participar desse processo de incorporação, enquanto outras nunca o experimentarão, mesmo que sejam iniciadas. Em outras palavras, a ideia de “devir orixá” parece diferir de ter o corpo passivamente possuído como veículo. As pessoas falam sobre serem incorporadas, receber uma sombra ou “trabalhar” enquanto médiuns.

E não se trata aqui apenas — talvez seja preciso advertir — de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema.⁴⁶

Na Umbanda, um processo semelhante se aplica aos espíritos dos mortos que são definidos como “famílias” de moradores, principalmente no Brasil, mas também em outros países, como no Uruguai, com os Guarani, ou os soldados

45 F. Guattari, *Caosmose*, op. cit., p. 105.

46 M. Goldman “Formas do Saber e Modos do Ser: multiplicidade e ontologia no Candomblé” in *Religião e Sociedade*, v. 25, nº 2. Rio de Janeiro: ISER, 2005, pp. 102–120.

de Roma antiga. Das muitas famílias ou falanges de espírito, testemunhei apenas sessões dedicadas a Caboclo (indígenas), a Preto Velho (antigos escravos africanos), a Beijada (espíritos de crianças), a Pombajira e a Exu. Alguns desses espíritos têm o nome de pessoas reais, ou que foram consideradas reais no passado.⁴⁷ Como os orixás, os espíritos dos mortos têm suas próprias cores, que são usadas pelos dançarinos iniciados (verdes no caso do Caboclo, rosa e azul claro no caso da Beijada). Quando um dançarino está incorporado por um desses espíritos encantados, ele se movimenta e se comporta com gestos específicos que caracterizam um ou outro espírito. A expressão “en-cantado” não diz apenas respeito à admiração que tais manifestações despertam, mas também evoca a importância das canções como elementos não discursivos, assignificantes, que possibilitam a transformação do afeto em efeito. Vale perguntar se esse processo não seria a atualização de um estado virtual que qualquer indivíduo receptivo que se sente habitado pode experimentar.

A expressão “eu é um outro” abre-se, aqui, na direção de uma série de possíveis figuras ancestrais, orixás e espíritos de mortos, que são como estados ontológicos do ser, que agem como afirmações típicas sobre a vida em relação a todos os aspectos dos ambientes social, urbano e natural. Porém, as atribuições particulares em termos de cores, objetos, plantas medicinais, elementos atmosféricos, lugares, roupas e temperamentos de várias figuras afro-brasileiras, incluindo suas equivalências com certos atributos de santos cristãos, ressoam com formas de devires totêmicos. De fato, cada sonhar aborígene também tem características cosmológicas relacionadas a uma série de conexões e cartografias de subjetivação. Os cultos afro-brasileiros, da mesma forma que os australianos, são “animistas”, se redefinirmos “animismo” como uma produção individual e coletiva de subjetividade que literalmente processa uma memória e uma história traumática num modo político de subjetivação que tenta mudar não o passado, mas a possibilidade de um futuro diferente.⁴⁸

José Carlos dos Anjos explica que a filosofia política da religiosidade afro-brasileira “vem expondo outra possibilidade de articulação das diferenças étnico-raciais”, com “cosmopolítica divergente das que até aqui informam o sentido de nação”:

A ideologia da democracia racial fecundou toda uma imagem do Brasil como o país do sincretismo, da miscigenação racial. Para essa ideologia, a imagem do

47 Para Abílio Noé da Silveira, que prefere ser chamado “zelador de santo” (ao invés de “pai”) da Tenda espírita Vó Cirina da Praia, (Umbanda-Angola casa de Florianópolis), os espíritos dos mortos podem mudar de nomes e de família (Exu devir Preto Velho). Meus agradecimentos a Abílio e aos membros de sua casa pelo caloroso acolhimento, em 2013 e 2015. Toda minha gratidão, igualmente, a Clarissa Alcântara pela tradução das entrevistas.

48 “Animismo” não deve ser entendido, aqui, como um estado espiritual não autêntico. Pelo contrário, ele se refere à multiplicidade do “vivo” na vida espiritual.

cruzamento das diferenças está mais próximo de certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata. A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças, que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades.⁴⁹

Carlos dos Anjos se refere a Deleuze e Guattari seja para tratar das noções de raça, de culturas e deuses como efeitos que atravessam campos de intensidade, seja para defender a teoria de que os nomes próprios deveriam ser concebidos não como representações, mas como “efeitos”.⁵⁰ Em seguida, ele argumenta em favor de considerar as casas de cultos afro-brasileiros — os terreiros — como espaços para “percursos nômades, desessencializados mas racializados”, uma equação “paradoxal aos olhos demasiadamente ocidentalizados, que não é sequer cogitada nas arenas de reconstrução da identidade nacional”. E ele conclui que é “possível políticas compensatórias de corte racial sem essencialismos”.⁵¹

Na Austrália, ao longo dos anos, tenho observado um essencialismo racial dilemático que rejeita seus povos indígenas baseando-se na cor de suas peles. Na busca pelo reconhecimento de seus direitos aborígenes, eles são discriminados ou por serem negros, ou por “não serem negros o suficiente” (por descenderem de gerações de uniões mistas).⁵² Embora o essencialismo tenha sido criticado por nossas disciplinas, ele se reinseriu através de um raciocínio perverso que consiste em afirmar que, quando povos indígenas, descendentes de escravos ou outras populações colonizadas, e mesmo sobreviventes de genocídios históricos, proclamam sua especificidade racial, étnica ou cultural, eles são vistos como se estivessem essencializando a si próprios. Minhas filhas, Milari e Nidala, que nasceram numa região litorânea do Oceano Índico, de onde vem o pai delas, que é Yawuru/Jabirr Jabirr, inventaram uma contrarresposta a isso: elas dizem aos seus colegas que são 100% Aborígenes (assim como a mãe do pai delas), mas também 100% polonesas (como os meus pais), judias (como a minha mãe), escocesas (como o pai do pai delas), e francesas, visto que minha nacionalidade (por conta da “naturalização” coletiva da minha família quando eu tinha dezoito anos) foi automaticamente transferida para elas no momento do nascimento, ao mesmo tempo em que reconhecidamente australianas, tanto

49 C. dos Anjos, “A filosofia política da religiosidade afro-Brasileira como patrimônio cultural africano” in *Debates do NER*, nº 13, Porto Alegre: UFRGS, 2008, p. 80.

50 G. Deleuze e F. Guattari *O anti-Édipo*. Trad. bras. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 120.

51 C. dos Anjos, op. cit.

52 Intitulei meu livro *Rêves en colère* [Sonhares raivosos] exatamente porque este racismo e eugenismo histórico, com extrema essencialização, geraram na Austrália, com o tempo, uma ira que os Aborígenes atribuem não apenas às pessoas, mas aos espíritos da terra que se manifestam na forma de vários cataclismos, secas, ciclones e na poluição das águas.

por causa do pai quando do local de nascimento. Elas também têm orgulho de dizer que, além de tudo que partilham, cada uma tem seu devir singular — para uma, a Águia do Mar; para outra, a Cobra Preta. A maneira como elas vivem com as multiplicidades que corporificam não se divide em medida de sangue ou essência, mas se vincula a uma série de relações reticulares que, em cada contexto compartilhado com outros, as redefine.

Quando se tenta observar as coisas não do ponto de vista das “crenças”, mas a partir da experiência vivida de algo compartilhado (seja por causa de aspirações familiares passadas, presentes ou futuras), certos caminhos se abrem para ressonâncias impressionantes. O que Félix Guattari chamou de *traços de singularidade* se expressa de muitas maneiras no que diz respeito à heterogeneidade de cada contexto seja como amor (entre duas pessoas que se atraem pelos traços dos rostos), seja sob formas familiares, sociais, culturais, religiosas, artísticas ou políticas, esses traços nos convidam a participar de infinitas formas de reconhecimento.

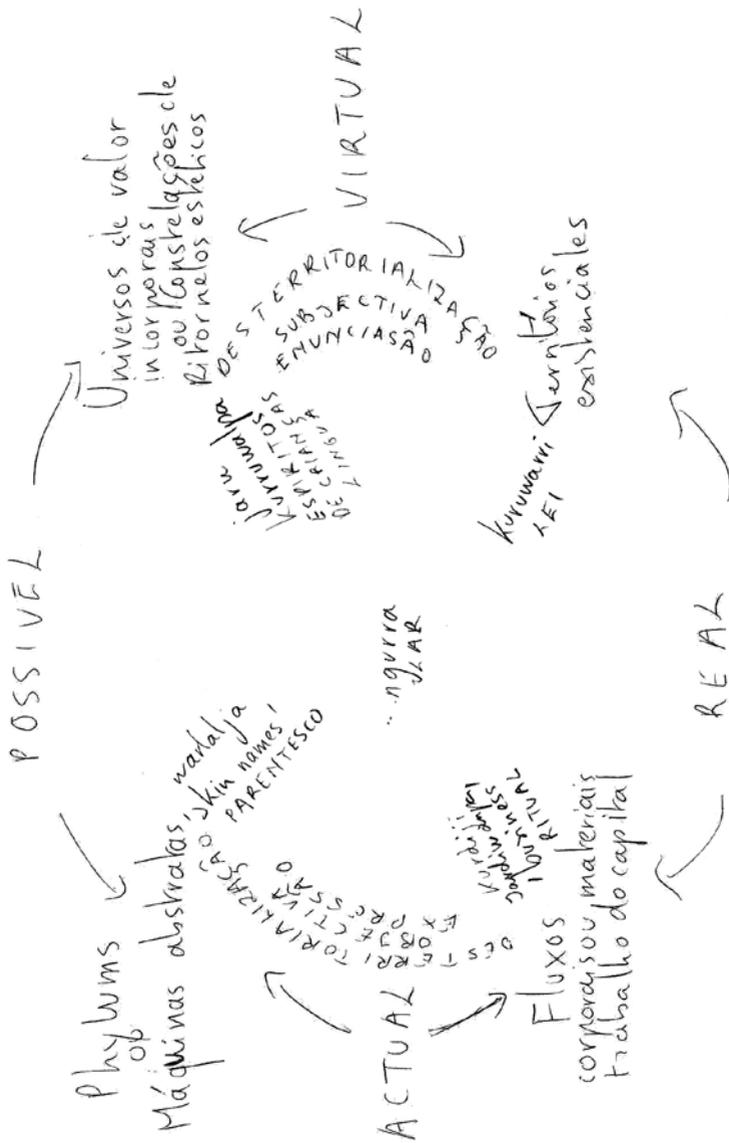
Para além da forma como Descola define suas quatro ontologias — o animismo para a Amazônia, o totemismo para a Austrália, o analogismo para os cultos afro-americanos e o naturalismo para o Ocidente — minha busca antropológica consiste em rastrear pontos comuns de traços de singularidade. No mundo globalizado contemporâneo, há indivíduos e coletivos que podem compartilhar “subjeticidades transindividuais”, bem como atributos que, por meio de experiências como o xamanismo, a arte, os movimentos de rua em prol da justiça, da liberdade, de futuros alternativos, demonstram um ponto comum que poderia ser chamado de “animista”, assim como de “totêmico” ou “analogista”. Tais subjeticidades são geralmente micropolíticas e ecosóficas, como Guattari discutiu em sua obra posterior; são reveladas por contextos e ações comuns que permitem que se expressem não como ontologias fixas, mas como devires ontológicos de modo performativo, que reconhece o poder das pessoas de agirem em nome próprio. Hoje, muitos atores sociais, incluindo os povos indígenas, demonstram redes de solidariedade política que são tanto transnacionais quanto transversais nos diferentes níveis (classe, raça, gênero) de suas situações locais, entrelaçadas com a sociedade mundial. Curiosamente, em virtude de todas as ameaças econômicas a seu modo de existência, um grupo indígena se mostra globalmente mais conectado com o mundo do que um laboratório científico ocidental, ou que um círculo social fechado, no qual seus atores, na tentativa de se protegerem do resto do mundo, são estudados em seus “modos de existência” coletivos como se fossem pequenas sociedades “exóticas” dos tempos coloniais. As novas transversalidades respondem ao despertar ativo da consciência crítica em relação à história colonial mundial, com suas consequências globais atuais.

Iniciativas criativas parecem ser “percursos nômades, desessencializados mas racializados”; relacionadas ao gênero mas não biologicamente determinados; socialmente definidos mas mental e ambientalmente dependentes. A antropologia, nesse sentido, tem a responsabilidade de valorizar uma diversidade heterogênea em todos os níveis, de tal forma que a cultura e a natureza não sejam reificadas como domínios fixos, mas entendidas como um meio simbiótico, o qual pode ser transformado pelas pessoas de modo a estimular uma convivência melhor. Tal esforço converge com as linhas de errância de Deligny, as andanças de Ingold, o perspectivismo de Viveiros de Castro e a ecosofia de Guattari, o que chamo de uma forma reticular de ancoragem e de transformação de devires existenciais, semelhante ao que encontramos nos sonhos aborígenes.

Destacar-se então de um falso nomadismo que na realidade nos deixa no mesmo lugar, no vazio de uma modernidade exangue, para aceder às verdadeiras errâncias⁵³ do desejo, às quais as desterritorializações técnico-científicas, urbanas, estéticas, maquinicas de todas as formas, nos incitam.” Criar as condições — quando temos a oportunidade de nos reapropriarmos dos recursos do nosso mundo — para que surja um “nomadismo existencial tão intenso quanto o dos índios da América pré-colombiana ou os Aborígenes da Austrália!”⁵⁴

53 Ver B. Glowczewski, *Rhizomatic Totemism: Mapping for Becoming*, palestra gravada no Seminário Deleuze Studies Camp. Istambul: 2014.

54 F. Guattari, “Restauração da Cidade Subjetiva” in *Caosmose*, op. cit., p. 170. Conferência apresentada no Rio de Janeiro, em Maio de 1992, num evento, na Fundação Casa de Rui Barbosa, às margens da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio-Ambiente e Desenvolvimento.



Cartografando os conceitos warlpiri do sonhar (*Jukurrpa*) com a caosmose de Guattari.



Napanangka com pintura ritual do sonhar Bastão de Cavar (*kana*) de Janyingki.

ESPAÇOS DOS SONHARES WARLPÍRI (1983)¹

FÉLIX GUATTARI — Barbara é uma antropóloga especialista em Aborígenes da Austrália, que fez um trabalho emocionante sobre sonho.² Eu gostaria que ela nos falasse um pouco da tecnologia coletiva dos sonhos entre os Aborígenes que ela estudou. Para eles, não somente o sonho não remete ao individual, como participa de uma atividade de elaboração que os antropólogos qualificaram, por sua vez, de mítica. Mas Bárbara recusa essa qualificação. Nesse contexto, o sonhar é identificado com a lei, com a possibilidade de cartografar os itinerários desses povos, que circulam o tempo todo, visto que percorriam centenas de quilômetros. Eu gostaria então, Barbara, que você tentasse nos dizer como funciona esse método do sonhar. A minha primeira pergunta é que você especifique a relação entre o sonho, o território e o itinerário.

BARBARA GLOWCZEWSKI — Eu vou partir de um problema de língua, de tradução. Na Austrália, há quinhentas etnias de línguas diferentes, cada uma com um termo para designar aquilo que foi traduzido em inglês por *Dreaming*.³ Este termo (*Jukurrpa*, em Warlpíri) corresponde, de fato, a uma mistura de coisas: às vezes é um tempo mítico, às vezes uma série de itinerários existentes sobre a terra que esquadrinha a Austrália numa vasta teia de aranha; mas é também os heróis (totêmicos, na linguagem antropológica) que supostamente teriam

1 Conversa entre F. Guattari and B. Glowczewski. “Les Warlpíri. Espaces de Rêves. Exposé et discussion” in *Chimères*, nº 1, Paris: 1987, pp. 1–14. Tradução de Abraão de Oliveira Santos.

2 B. Glowczewski, *Le Rêve et la terre. Rapports à l'espace et au temps chez les Wa(r)lpíri*. Tese de doutorado. Paris: Universidade de Paris VII, 1982.

3 No original em francês consta a palavra *dream* porque o transcritor não escutou a terminação *-ing*. Em francês como em português, a forma progressiva do inglês (*dreaming*) não tem equivalente direto. Como forma de marcar a diferença entre *dream* e o conceito cosmológico aborígene de *Dreaming* (*Jukurrpa*), a autora optou por utilizar, no francês, o termo para sonho (*rêves*) mas com a inicial em maiúscula (*Rêve/s*) quando este se referir ao conceito — o qual, em português, optou-se por traduzir pelo verbo substantivado (o sonhar/os sonhos). [N.T.]

viajado por tais itinerários. No entanto, designa igualmente aquilo que em antropologia denomina-se totem, isto é, uma força de identidade desses heróis que assume diferentes formas (humana, animal ou vegetal) para viajar através da Austrália e transmitir essa identidade aos clãs. Eis, então, o que é o sonhar. F.G. — Numa conversa há pouco, você dizia que isso não se refere de forma alguma a uma concepção arcaica da relação com o sonhar, que é completamente atual e que até mesmo se adaptou e se transformou através de fenômenos de aculturação. Quando você estava lá com eles, as pessoas perguntavam de manhã o que você tinha sonhado, e isso era algo realmente concebido como um trabalho — e um trabalho cansativo. Você pode tentar explicar isso um pouco? B.G. — Os Aborígenes atualmente recusam o termo em inglês *myth* (para denominar seus sonhos). Eles recusam a separação clássica — e eu diria anglo-saxã, porque penso que o *mythe* francês não tem a mesma conotação — entre a realidade e qualquer coisa que pertenceria a uma zona de aparências. Contudo, ainda há pontos de referências que as diferenciam: toda uma série de limites está em funcionamento, mas a maneira pela qual as fronteiras são desenhadas não parece ser a mesma quando distinguimos realidade e sonho. Ainda assim, depende de quem fala.

Os brancos chegaram na Austrália há duzentos anos. Na zona onde trabalhei, o contato aconteceu há cinquenta, quarenta anos, dependendo do povo. Logo os Aborígenes foram sedentarizados à força. Sabemos pouco do que se passou na Austrália nessa época. Não se fala em massacre, como no caso dos índios americanos, e isso porque ocorreu um fenômeno bastante curioso — muitas pessoas simplesmente se deixaram morrer. Houve um consenso mais ou menos geral de que, de todo modo, eles já estavam mesmo perdidos. Como não eram tradicionalmente guerreiros, os confrontos não foram muito violentos, embora em certas zonas eles tenham lutado. Tudo isso passou de maneira despercebida para a história.

O curioso é que, nos anos 1960, dizia-se que os Aborígenes iriam desaparecer completamente; no entanto, desde 1970 seu número só têm crescido. Questionaram tanto esse crescimento quanto a capacidade de manterem sua cultura vibrante, ainda que obrigados a uma vida sedentarizada, visto que eram nômades. Uma das respostas pode estar justamente nessa visão específica que eles têm do espaço e do sonhar que, mesmo sedentarizados, lhes permite continuar viajando. Ainda que sejam obrigados a ficar num só lugar, através de suas cerimônias, seus cantos e os sonhos da noite, eles podem continuar a praticar suas famosas viagens.

F.G. — Gerenciando, literalmente, o território do sonhar.

B.G. — Sim, e repassando esses itinerários.

F.G. — É necessário ser preciso: eles gerenciam territórios que no mínimo são

duplos. A dança etc., territórios “míticos”; mas também territórios reais, no sentido em que é através desse sonhar que eles reatualizam o fato de que, em um dado território, tal árvore, tal objeto ou tal configuração da paisagem tem, no sonho, seu modo próprio de funcionamento. Isso é tanto mais verdadeiro quanto acontece em sucessivos segmentos do território que, ademais, os homens e as mulheres gerem diferentemente.

ANNE QUERRIEN — Eu gostaria de colocar uma questão sobre a noção de trilhamento [*Bahnung*]⁴ frequentemente utilizada a propósito de sonhos. Eu conheço dois espaços de trilhamento. O primeiro, de fato, é o sonho. Você encontra um espaço hostil no real, você treme de medo e a última coisa que você quer é permanecer lá. Esse espaço hostil, ainda assim, tem certas vantagens: nele há espelhos, carros, coisas boas para comer, riqueza, então há, desse modo, uma dimensão literalmente tentadora. E durante o sonho pode-se entrar nesse espaço e, pouco a pouco, de tanto sonhar por anos a fio, construir uma ponte com o espaço moderno no qual se foi obrigado a adaptar-se.

O segundo, é a dança. Vivi uma experiência louca num inverno na Bretanha, no ano novo, com meninos que tinham entre dez e dezoito anos. Havia uma boate na Colônia de Férias onde, das dez horas até a meia noite, tocava duas horas de reggae, punk etc. para os turistas. Em seguida, tocavam uma fita cassete genial à base de velhas canções francesas. Como imigrantes,⁵ nós adoramos essas canções francesas! Nesse meio tempo, todos os jovens começam a farândola — isto quando todos os turistas já haviam partido, exceto eu, que não sou turista. A fita era muito bem feita porque dava a ilusão de que tudo caminhava para o final. E então, quando todo mundo realmente acredita que vai parar, a música para, mas nós continuamos a festa e recolocamos as fitas. É muito curioso: a música é francesa, estilo Renaud. Naquela época da minha vida, eu dançava punk, afro etc. muito bem, mas o detalhe é que eles estavam fazendo a dança bretã tradicional. E assim foi! Uma noite absolutamente louca de dança bretã ao som de música punk! Uma aliança através da dança e da música entre dois espaços que, *a priori*, não têm qualquer relação. Até então, para aqueles jovens, a dança bretã era praticada unicamente como parte do folclore ou para apresentar aos turistas no verão. A partir daquele dia, tornou-se uma dança moderna, perfeitamente conduzida por “Renaud” etc. A festa continuou e, às três horas da manhã, reinventei, por raciocínios completamente malucos baseados em Einstein, o zen, e coisas do tipo, o mais velho passo da dança bretã, que consiste em saltar de um pé a outro sem parar, como

4 Noção freudiana traduzida por *frayage* em francês.

5 De acordo com Anne Querrien, os Bretões brincam entre si ao se chamarem de “emigrantes da Bretanha”, uma região francesa ao norte tratada como colônia pelo governo, com as crianças sendo punidas na escola por utilizarem línguas locais, como o bretão.

uma bola quicando, durante várias horas. Afinal, o princípio da dança bretã é produzir o chão de terra batida de uma casa ao dançar por trinta e seis horas sem parar, salvo para beber cidra ou comer um crepe... Assim, reinventamos, nesta noite, a dança bretã.

Para mim, o sonho e a dança são espaços de transferência de tecnologias. São espaços que permitem a comunicação de uma civilização dita “arcaica” com nossa civilização. São os espaços de facilitação [*Bahnung*].

B.G. — Quando eu estava com os Warlpiri em 1979, tive a chance de assistir a um ciclo de iniciação que acontecia de maneira paralela, com os homens de um lado e mulheres de outro.⁶ O ciclo já durava um mês quando cheguei e ainda continuou durante mais quatro meses. O princípio desse tipo de ciclo é que, durante duas horas quase todos os dias, e às vezes a noite inteira, encena-se o itinerário dos ancestrais totêmicos celebrados naquele momento. O que quer dizer que, ao longo de cinco meses, nós viajamos centenas de quilômetros através de pequenas sequências, um itinerário direto, porém gradual; conforme se avança, ele se desdobra numa série de locais cruzados por outros itinerários que, por sua vez, envolve outros clãs que estão ligados ao clã guardião do itinerário celebrado, de maneira que, a cada vez, é uma nova cena que é apresentada.

F.G. — E é nesse momento da sequência que eles intervêm?

B.G. — Nessa hora, uma certa etapa do itinerário é programada para uma certa noite. O terreno da dança é praticamente como essa sala aqui, e cada passo que se dá é como um passo de gigante em relação ao itinerário.

F.G. — Isso vai um pouco no sentido do que dizia Jean-Claude: a roteirização de um sonho, porque, afinal, esta é uma técnica de *mise en scène*

B.G. — Eu pensei outra coisa com relação a essa história de hostilidade na cidade que atrai. Talvez também seja a ambiguidade daquilo que chamam de locais secretos, sagrados, que explica algo sobre o fato de que eles não puderam retornar aos seus locais por duas gerações, uma vez que estavam realmente trancados nas reservas, sem autorização para viajar. Por fim, antes mesmo do contato com os brancos, a terra deles não estava completamente disponível; havia pontos aonde não se ia, ou só se ia excepcionalmente. Então, esse ambiente emocional de exceção pôde ser reencenado em um espaço sedentário, principalmente porque aqueles locais específicos tornaram-se lugares do sonhar. Um contato físico regular é muito importante e esta foi a primeira coisa que todos os Aborígenes fizeram em diferentes épocas. Em 1967, um referendo os reconheceu como cidadãos e lhes devolveu a possibilidade de se deslocar como qualquer pessoa.

x₁ — E qual era o estatuto deles até então?

.....
6 Em campos separados por gênero.

B.G. — Eles não tinham. Então, em 1967, os Warlpiri puderam partir novamente, e a primeira coisa que fizeram foi tocar a terra, as pedras e as árvores daqueles locais que correspondiam aos locais de seus ancestrais. Esses locais existem aos milhares na Austrália; é preciso ver essa teia de aranha feita de redes que se cruzam em tantos pequenos pontos. Assim, o contato é importante e, como eu dizia há pouco, se a noite é um esforço quando se sonha, se se acorda cansado, é porque um sonho forte é vivido também como uma verdadeira viagem durante a qual se tocou o espaço e o tempo do sonho-terra.

JEAN-CLAUDE POLACK — Os Aborígenes vivem todos longe do mar?

B.G. — Há lugares no norte e no oeste onde vivem à beira-mar. Mas, como tudo na antropologia, uma polêmica extremamente confusa foi levantada sobre isso. De fato, existiu uma tendência que dizia que os europeus puderam colonizar a costa do sudeste porque não havia Aborígenes nela. Outros reagiram dizendo que os Aborígenes evidentemente fugiram quando avistaram os europeus, que eles não quiseram ter contato com os brancos. Na verdade, uma série de massacres ocorreu.⁷

Foram feitas muitas tentativas de troca. Isso também é bem interessante porque continua atual. É uma ideia de troca simbólica, em certa medida. De fato, eles se sentem tão fortalecidos pela sua cultura, hoje, que podem assimilar coisas da tecnologia ocidental — e consideram que isto lhes é devido; afinal, só o fato de existirem já é dar algo aos brancos, ainda que mantenham em segredo as coisas que devem permanecer secretas. Os Aborígenes veem como uma troca: “se vocês aceitarem que uma grande parte de nosso saber continue em segredo...” Há duas zonas que são irredutíveis, é assim que a troca é possível.

Para voltar à história do mar, alguns antropólogos disseram: eles fugiram. E depois disso, apareceu uma terceira explicação que não justifica a ausência dos Aborígenes na costa de maneira reativa, mas diz: houve uma escolha de vida por parte deles: é preciso andar, e não é necessário que a água esteja lá, ao lado.

Um certo número de estudos recentes em antropologia mostraram que, mesmo nas zonas desérticas, as sociedades de caçadores-coletores que não praticam a agricultura trabalham menos para se alimentar que as sociedades sedentárias. Esta é uma das teorias que permitiu a alguns antropólogos afirmarem que, afinal, viver junto ao mar talvez fosse uma exceção. Mas por que você pensou nisso?

.....
7 A Nova História, durante as décadas de 1980 e 1990, expôs a violência, os massacres e os movimentos de resistência aborígenes que estiveram enterrados por décadas. Nos anos 2000, um movimento revisionista começou a negar tais descobertas, mas a excelente série documental, *The First Australians* (2008), produzida para a televisão australiana, forneceu evidências irrefutáveis sobre essa história oculta dos Aborígenes. Ver: R. Perkins, M. Langton and L. Nowra, *First Australians: An Illustrated History*. Melbourne: Melbourne University Press, 2009. Os sete episódios da série estão disponíveis online em: <aso.gov.au/titles/series/first-australians>.

J-C.P. — Eu queria saber se há uma ideia de limite, de um limite exterior, por exemplo, nessas cartografias do sonhar ou do dançar.

B.G. — Acredito que não esteja tudo num mesmo plano. Há um jogo entre “está longe” e “é aqui”, passado e presente. Há sempre a passagem do tempo ao espaço, isso é dito explicitamente. Os locais são cavernas, e quando colocam duas varas no terreno das danças (isso para as mulheres, os homens têm outros objetos), dizem que esses dois bastões conectam dois pontos sob a terra, criando um círculo abaixo deles. Então eu não penso que isso seja percebido como um espaço plano.

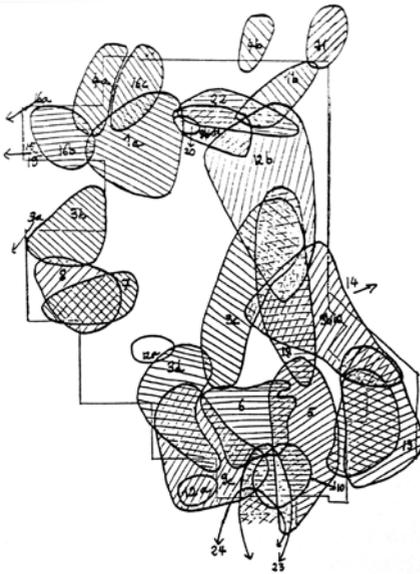
J-C.P. — Mas há um limite em algum lugar?

B.G. — É cheio de limites! Mas não fechados. Eles sempre pensam sobre uma separação; e isso começa já na iniciação, quando um indivíduo se separa de sua mãe...

F.G. — Há algo que eu gostaria que você conectasse com isso, algo que me pareceu extraordinário: o fato de que não há sistema de numeração que vá além do número dois. Isso deve reconfigurar totalmente as noções de limite, de alto e de baixo, de diferença entre tempo e espaço. De fato, a partir do momento (isso me parece um teorema que seria necessário ilustrar) que você não tem um sistema de inscrição de numeração... se compreendi bem, numera-se um, dois, e depois vários. Eis algo que muda completamente todos os sistemas de coordenadas. Já para o Édipo, isso simplifica enormemente as coisas! [risos]

B.G. — Em contrapartida, há uma diferença entre o “nós” de duas pessoas e o “nós” de várias. Com efeito, onde o terceiro intervém, mesmo que isso não se dê explicitamente, há uma diferença entre dizer um *nós* que inclui *ocê* (a pessoa com quem estou falando), e um *nós* que inclui *outros* sem *ocê*. Isso é muito importante.

Em relação a essas histórias de fronteiras, eu queria dar o exemplo de um território que tem mais ou menos 600 km de norte a sul e 200 km de leste a oeste, com uma população de três mil pessoas. Ali (cf. figura 1) há mais ou menos vinte territórios que estão desenhados em círculos, mas de maneira completamente simplificada para facilitar a reivindicação territorial. Cada bolha não é plenamente um território — é sempre assim — é uma teia de aranha, e é possível encontrar ramificações de uma bolha de maneira descontínua numa outra bolha. Assim, o mesmo grupo terá direitos de territorialidade sobre uma rede, tanto dentro de uma bolha como numa extremidade noutra lugar — mas, sobretudo, terá um local que estabelece a ligação entre esses lugares, ao mesmo tempo em que explicita a descontinuidade. É o herói, por exemplo, terá viajado por baixo da terra naquele momento.



As hachuras indicam áreas “pátrias” (*heartland areas*) nas quais estão concentradas a maioria dos espaços associados a um grupo local (patrícula). Mas cada grupo tem interesses e responsabilidades com os espaços exteriores às áreas definidas. Nota: este mapa foi executado pela Central Land Council, como prova legal (Exhibit nº 172C) para apoiar a reivindicação territorial dos Warlpiri (em 1976).

x_2 — Qual é o tempo do sonhar?

B.G. — O sonhar é o presente, mas também o “muito tempo atrás”. Para mim, este tempo que é tanto o presente quanto “o muito tempo atrás” não é um tempo histórico, mas um tempo de metamorfoses. É um tempo dinâmico, porém um tempo de transformação. É uma dinâmica da transformação, contudo todos os papéis, todas as formas de metamorfose existem ao mesmo tempo no presente; apenas se muda de forma quando se muda de lugar nesse último tempo do presente. É extremamente dinâmico, porque de fato só se fala disso: só se fala da transformação.

J-C.P. — Mas é difícil colocar o problema em termos de tempo quando se trata claramente de um jogo de territorialidades, muito espacializado se comparado com a dança.

B.G. — Um Aborígene não diz que um território lhe pertence, mas que ele pertence ao território.⁸ Um território não se ocupa, a terra não está para ser conquistada, ela dá sentido aos povos.

É dinâmico e flutuante. Não por acaso, a maior parte dos territórios corresponde a jazidas minerais, há uma ligação entre todos estes itinerários e o

.....
8 Os movimentos de reivindicação territoriais oficializaram o status legal dos requerentes como “proprietários tradicionais”. A lei australiana, *Native Title Act*, de 1993, reconheceu o título de “Terra Nativo” aos Aborígenes e invalidou a noção de *terra nullius*, que definiu a colonização da Austrália como a ocupação de uma terra que não pertencia a ninguém. Para saber mais: <www.nntt.gov.au/Information-about-native-title/Pages/The-Native-Title-Act.aspx>.

subsolo. Assim como, por exemplo, o itinerário do canguru corresponde a uma zona onde se encontram cangurus; ou como o itinerário das batatas selvagens está numa zona onde há batatas selvagens. É uma ecologia dos espaços que determina, então, os contornos gerais. Em seguida, pequenos fatos são incorporados, de geração em geração: um caçador que vai um pouco longe, que encontra um lugar onde ainda ninguém esteve e que retorna, que conta, e as pessoas vão lá e isso é sonhado. Na geração seguinte, decide-se que tal criança terá sua força vital vinda daquele lugar. E o sonhar de algum parente dessa criança determinará que aquele lugar corresponde a tal espécie vegetal ou animal. Há assim uma multiplicação de vegetais ou animais, de pequenos fatos que se enxertam em outros itinerários que, gradualmente, a cada geração, mudam; e continua-se a ver esse mesmo fenômeno hoje, ou seja, os contatos com os brancos (e suas vidas estão repletas deles) são sonhados, interpretados pelos grupos e reintegrados a um itinerário que já existia. E é assim que as coisas mudam. Agora, o que faz com que algo que acontece a alguém em uma geração seja retransmitido às gerações seguintes e passe para a memória do sonhar das gerações posteriores, isso eu não sei.

J.-C.P. — Diga-me, este é mesmo um trabalho de sonhar? Eles não são só contadores de histórias?

B.G. — Cada um é igualmente o contador dos mitos-sonhados tradicionais de seu clã. E há os curandeiros, mas eles têm uma zona particular. E o resto...

F.G. — São os iniciados? Os não iniciados podem...?

B.G. — Sim, podem a partir de certa idade. Mas o que acontece é que as crianças estão familiarizadas com tudo isso desde bem pequenas. Como todas as manhãs as pessoas se contam as coisas, eles veem. As pessoas contam os seus sonhos através da fala, das mãos, da linguagem das mãos, traçando signos na areia. A fala é produzida assim, no ar, e...

F.G. — Você precisa esclarecer um ponto muito importante para nós, se assim posso dizer. É o fato da linguagem das mãos ser tão elaborada quanto uma verdadeira língua.

B.G. — Então, eles narram seus sonhos pela fala, pelas mãos e pelos traços na areia. É tudo muito rápido. As crianças veem tudo desde bem pequenas. No limite, pode parecer que eles compreendem mais rápido o que é traçado na areia do que as palavras. Eles apreendem esse código muito rápido. Parece sempre com uma cartografia, e todas as narrativas são narrativas de viagem. De modo que é sempre: andar, parar, sentar-se ali...

F.G. — Você disse que só havia o tempo presente. Quer dizer que, do ponto de vista linguístico, não há futuro, nem imperfeito, nem passado? Isso tem consequências?

B.G. — Não, não é isso. Diz-se “amanhã” ou “ontem”...

F.G. — E os verbos? Estão todos no infinitivo? Como funcionam?

B.G. — As formas são completamente diferentes...

A.Q. — Como em bretão. Não existe “ser”, só existe “dever”.

x₁ — Há uma noção de tempo?

B.G. — Não, não na maior parte das línguas (Aborígenes). Eu tenho a impressão que, com uma única palavra, eles se referem ao espaço-tempo. Isso não significa privilegiar o espaço, mas que ambos são indissociáveis — o que não quer dizer estático.

J-C.P. — É uma referência do tempo somente possível nas coordenadas espaciais.

B.G. — Estava pensando no fato de que, durante o tempo que passei lá, eles estavam em pleno período ritual, mas que, mesmo assim, mais ou menos 70% do tempo cotidiano relacionava-se ao sonhar (ao dançar, ao cantar...). E que há um tipo de desapego (que pode ser um fenômeno muito mais geral), uma vez que se faz o mínimo para se ter o que comer. Ir à caça não é o essencial. Claro, eles continuam sonhando com coisas do cotidiano também. Mas eu tinha a impressão, quando estava no campo, que mesmo quando não havia cerimônias, havia uma maneira de andar, de se deslocar nas zonas (ao preparar o que comer ou o espaço para dormir...) como se as pessoas pairassem, como se tivessem tomado ácido. É difícil saber de onde vem esse efeito, agora. Será a sedentarização? Sempre foi assim? Não sei dizer. Eu estive lá em 1979. Mas há um misto de serenidade e completa apatia que, de repente, explode extraordinariamente em cerimônias repletas de energia. Na verdade, realmente tem-se a impressão de estar em outro espaço e outro tempo. Enfim, talvez seja subjetivo...

J-C.P. — O trabalho do sonhar é de “renomadizar” continuamente, de tornar liso sem cessar algo que tinha tendência de se estriar.

F.G. — Se compreendi bem, é uma reatualização, no sentido que Barbara explica em sua tese; há zonas de seca que fazem com que não se possa ir a certos espaços, conseqüentemente várias tribos, ou grupos étnicos, se encontram no mesmo espaço. Nesse caso, é necessário redefinir o que é o território do sonhar. Ou então, como você dizia, a definição, a essência de uma criança será um desses territórios ao qual ela é atribuída.

B.G. — Há algo que ainda não explicitiei. Não se considera que uma criança seja verdadeiramente o produto de seus pais. Uma mulher engravidada não por causa da relação sexual, mas porque ela é penetrada por uma criança-espírito. Houve toda uma polêmica antropológica, também, para saber se os Aborígenes sabiam ou não como as crianças eram feitas! Agora, a maior parte das pessoas diz que eles sabem. Mas isso faz parte do segredo. É algo que os homens falam entre eles e as mulheres entre elas, não é algo que circula. Quer dizer que é uma coisa sobre a qual as crianças nunca ouvem falar pois só é dita em espaços cerimoniais, nos quais elas não estão presentes. Entretanto, diz-se que o pai, o marido da mãe, dá à criança sua força vital, mas apenas quando ela já foi

concebida. E, apesar de hoje não se fazer mais aquilo que se fazia há cinquenta anos, a mulher tinha que ter relações com outros homens para que a criança tivesse ainda mais força vital. Só a do pai não era suficiente.

Mas o que é mais significativo é que, para além do nível do discurso que cerca as cerimônias, essas coisas não têm importância. Na verdade, quando os brancos da região dizem que os Aborígenes não sabem como os filhos são feitos, isso os faz rir. O que é muito interessante porque, tanto nisso quanto em muitas outras coisas, os Aborígenes parecem não ter necessidade de provar nada. Pude assistir a cenas na cidade em que aquelas pessoas perfeitamente lúcidas nos assentamentos se faziam passar por idiotas, mesmo que pelos cantos estivessem rindo. Talvez seja uma maneira de manter a relação com os brancos de forma simples: se você tem dinheiro, você me dá, me paga uma bebida... É um “não sei de nada”. Quem ou o que se é, não há nada a provar aos brancos — salvo com relação às reivindicações territoriais, pois desde 1970 é necessário provar que há gerações que tinham direito sobre um determinado pedaço de terra.

Quando se pensa no que é sagrado ou na religião, há uma imagem ingênua, tradicional, de algo muito sério, silencioso, sombrio. Mas é realmente extraordinário que haja algo muito forte nas atividades sagradas dos Aborígenes, uma emoção no limite do *pathos*, da tragédia. É frequente ver as pessoas chorarem por causa de certas emoções ou no contato com um ancestral, mas ao mesmo tempo, completamente misturado à cerimônia, há crianças gritando, cachorros latindo, pessoas cozinhando, rindo, dizendo obscenidades... Há um lado lúdico, mas é uma cena que se leva até o fim, como num filme...

F.G. — Quer dizer, é tão evidente, o sagrado está tão disseminado que não há necessidade de acrescentar mais, de se pôr uma vestimenta sacerdotal, ou de se criar certa obscuridade. Na África, assisti a uma cerimônia N’Döp⁹ que, no momento do sacrifício, era um pouco assim.

J-C.P. — Gostaria de saber se o que você diz é totalmente verdade, isto é, se não há uma progressão nas coisas que faz com que, num dado momento, toda essa agitação seja interpretada como uma espécie de coágulo, de condensado. É como nas cerimônias indígenas, com a música.

9 De acordo com seu filho, Bruno, em comunicação pessoal com Anne Querrien, Guattari viajou ao Senegal em 1967, onde pode ter frequentado uma cerimônia N’Döp como parte de sua experiência terapêutica no Hospital Psiquiátrico Fann, no Dakar. A cerimônia é descrita da seguinte maneira: “Especificamente centrada na administração de desordens psiquiátricas, a cerimônia N’Döp conduzida por Michel Meignant e András Zempleni tinha a intenção de mostrar aos praticantes que rituais tradicionais baseados no transe deveriam ser considerados abordagens terapêuticas autênticas, visto que mobilizam o grupo social, tornando possível tanto tratar o paciente como reinseri-lo na comunidade, recuperando seu lugar de direito. O segundo filme teve ainda mais impacto na profissão, uma vez que se concentrava no finado e saudoso professor Henri Collomb, chefe do departamento de neuropsiquiatria no Hospital Fann, em Dakar. Financiado e produzido pelos laboratórios Sandoz, o filme foi exibido em práticas psiquiátricas, nas quais, em todas as ocasiões, gerou os mesmos questionamentos sobre a singular eficácia do tratamento, sua incrível complexidade e seu caráter esotérico.” Disponível online em: <www.ethnopsychiatrie.net/Pratiquer_1%27ethnopsychiatri.htm>.

B.G. — Bem, com relação ao que você diz, eu estava pensando... nessa questão de contínuo/descontínuo. Algo produz um efeito em pequena escala e, numa escala maior, produz exatamente o contrário. Em algum lugar há um corte, uma descontinuidade; só não se sabe onde. A propósito, vou contar uma típica anedota de etnólogo desajeitado. No começo de minha estada, ouvi um dia uma mulher cantando, aproximei-me e lhe disse: “que bonito!” Ela não respondeu. Um pouco depois, ouvi o mesmo canto — não era verdadeiramente um canto, mas uma modulação da voz — que vinha de diferentes pontos do assentamento; com o tempo aquilo crescia e crescia, cada vez mais forte, tornando-se extremamente angustiante. Na verdade, aquele som era produzido pelas pessoas em luto, e quando todos começam a fazê-lo, é absolutamente insuportável... Mas o que é louco é que a primeira vez, quando o ouvi cantado por apenas uma mulher, ele me pareceu muito alegre — mas de fato, se você o decompõe, é um apelo ao morto e uma forma de comunicação que conecta o indivíduo à pessoa morta, um lugar onde as pessoas se encontram. É um pouco triste, mas, sobretudo, é um evento de comunicação bem sucedido. Então é extraordinário quando a comunidade toda faz esse funil sonoro. É um exemplo. O que quero dizer é que esses episódios de barulho e de agitação, com tudo acontecendo ao mesmo tempo, pode ser também a sensação do sagrado. Não é “paramos, ficamos sérios, e isso é o sagrado”. Há um momento em que há tamanha acumulação de um mesmo elemento que faz com que nos encontremos absolutamente do lado oposto. É como se uma linha tensionada nos dois polos opostos fosse atravessada.

F.G. — Uma assíntota!

x₃ — Como os Aborígenes nomeiam uns aos outros?

B.G. — A terminologia para o parentesco também diz respeito à história das crianças em relação aos seus pais. Como na maior parte dessas sociedades, um sistema de parentesco faz com que se diga “mãe” ou “pai” para diferentes pessoas, mesmo que se saiba quem é supostamente sua verdadeira mãe e seu marido, isto é, seu verdadeiro pai — visto que em princípio é ele quem determina sua herança num itinerário mítico. Mas é assim não porque ele concebe a criança, mas porque a mãe, ao cruzar o território do pai, foi penetrada pela força vital desse território, que é a maneira como a criança recebe a força vital que permitiu sua concepção.

Esse tipo de itinerário, que em inglês os antropólogos chamam de *conception totem* [totem de concepção], pode ser uma espécie vegetal, animal... É algo que a criança guardará por toda sua vida; mas que se refere apenas à concepção, não tem nada a ver com o território sobre o qual ela terá direitos. Ainda que, de fato, na maior parte do tempo fazia-se coincidir esse lugar com um território um pouco mais vasto, que seria o território do marido da mãe,

e que, nesse momento, dá um novo totem, que não será da mesma espécie, mas ao qual está associado. Se a mãe concebeu seu filho em outro território, ele terá esse totem de concepção. Mas se o pai deseja absolutamente que seu filho pertença a seu clã, ele poderá lhe transmitir um direito territorial sobre seu território no momento da iniciação. Nesse caso há, então, dois totens. Na verdade, ainda pode haver outros, visto que a criança pode receber um totem de sua mãe e, além disso, também pode ser adotada por outro grupo.

O que é igualmente interessante é que não é a mãe, nem o marido da mãe que determina o local em que a criança será concebida — mas sim o sonho de um membro da família. Essa é a estratégia, assim você entra na tribo e nos sistemas de parentesco, o que significa que alguém de fora do casal determina onde a criança será concebida (o local onde o espírito penetra a mãe e a identidade do espírito) e, conseqüentemente, com quem de sua geração a criança dividirá direitos. Como agora eles estão sedentarizados, o totem de concepção é aquele do lugar onde estão estabelecidos. Mas em gerações anteriores, alguém na comunidade acordava um dia dizendo: “eu sei onde ela concebeu seu futuro filho...” Isso pode estar ligado ao fato de ela ter comido alguma coisa que só se encontra numa região ou, por exemplo, de ter adoecido no dia seguinte. Tudo se reestrutura em função disso.

O nome do totem do clã coincide com um sistema classificatório de parentesco que define oito subseções, ou nomes de “pele”. Todo mundo tem um desses oito nomes, e é isso que estabelece um parentesco em particular. Mas isso não é dado à criança, é imposto. Quer dizer que alguém de uma subseção só pode desposar alguém de outra subseção, das sete que restam. Então a criança tem um terceiro nome de subseção que é o resultado da conjunção dos outros dois. Isso é sempre determinado. Então o que acontece quando um casal se une sem estar nas subseções corretas? Tradicionalmente, apenas a subseção da mãe contava, de modo que se fazia como se ela tivesse desposado o homem da subseção apropriada, e como se a criança tivesse o nome certo. Hoje, é o inverso; há alguns anos, passaram a considerar urgente manter o clã territorializado devido tanto a reivindicações de terra, quanto ao aumento no número de casamentos que não respeitam as subseções. Agora, é a subseção do pai que determina a da criança. O termo “sem-nome” (*kumanjayi*) é utilizado quando alguém morre — e tudo que está associado a seu nome não deve ser pronunciado durante, pelo menos, um ano. Pode-se falar do assunto com gestos, mas tudo que tem relação com o nome do morto não deve ser pronunciado. É assim que a linguagem se torna mais rica. De fato, os nomes correspondem sempre aos dos animais, dos vegetais ou de outras coisas, e isso dinamita todo um leque de palavras. De modo que se passa a empregar a expressão “sem-nome”, ou outra palavra qualquer, no lugar da palavra proibida, que só pode retornar na geração seguinte.

x₃ — Com os povos inuíte é assim também.

B.G. — Quando eu cheguei lá, tinha acabado de morrer alguém que se chamava Francis. Então não se podia dizer *France* [França] porque soava parecido. O fato de que não são as mesmas questões que se colocam pelas diferentes gerações de etnógrafos, ainda que, no limite, os materiais sejam iguais (e havia ainda mais material há quatro gerações), se deve a fato de que talvez não se tenha consciência, aqui, de ter visto essas coisas; mas penso que se você pôde vê-las alhures, é porque você de fato sentiu que as via aqui. Se você vê essas coisas em outras sociedades, significa que se tem a possibilidade de vê-las aqui, e isso surge um pouco como um reflexo.

x₁ — E essa imbricação de territórios, acontece de ter alguma cidade no meio?

B.G. — Os itinerários passavam por toda a Austrália, mas agora há cidades...

F.G. — Às vezes há pilhas de lixo, garrafas de coca-cola... mas o itinerário passa por eles sem nenhum problema.

B.G. — De qualquer forma esses itinerários são invisíveis aos nossos olhos.

x₁ — Um lugar importante agora é não sei onde...

B.G. — Um lugar importante, e isso é terrível, que se torna mais e mais violento. Eu me pergunto no que é que isso vai dar no futuro, porque de fato há jazidas minerais nos lugares sagrados, e já acontecem confrontos. O curioso é que, na Austrália, uma obsessão legalista permitiu o reconhecimento de uma zona de direito. Desde 1976, a partir do momento em que os Aborígenes puderam legalmente mostrar que suas pranchas pintadas eram como carteiras de identidade ou mapas geográficos, eles foram reconhecidos pelas cortes como representantes legítimos de reivindicações de terra. Isso foi em 1976, no nível do governo federal. Agora, ele está fazendo de tudo para voltar atrás. O que é muito fácil, na medida em que as legislações dos Estados (a Austrália é uma federação de sete Estados) não reconhecem essa lei (que se aplica ao Território do Norte).¹⁰ O que não impede o governo federal de questionar a legislação aprovada pelos Estados. Isso gerou processos intermináveis. Foi o que aconteceu com a exploração de urânio na Austrália. Foram dez anos de discussão antes dela começar de fato, apesar de que poderiam muito bem ter começado dez anos antes, dada essa espécie de barreira legalista. No final das contas, os Aborígenes não ficaram nem um pouco contentes com o resultado, eles consideram que perderam. Mas ainda assim ganharam dez anos! É assim que as coisas caminham. E isso se torna ainda mais absurdo porque a maior parte das empresas que exploram as jazidas são multinacionais. Diante disso, alguns se desanimam, se preparam para abandonar o projeto, mas é o governo

.....
10 *Aboriginal Land Rights*, lei australiana do Território do Norte, de 1976, disponível em: <www.austlii.edu.au/au/legis/cth/consol_act/alrta1976444>.

que tenta avançar na questão, que os impulsiona. Quando eu retornei para lá, em 1980, um protesto de dimensão nacional foi manchete dos jornais durante um mês. Os Aborígenes de todos os lugares foram solidários a uma pequena comunidade de quinhentas pessoas, os Noonkanbah, e mesmo os brancos manifestaram-se em cada uma das cidades australianas. Padres foram presos, e parecia haver um consenso geral sobre qual a origem do problema: o petróleo e uma empresa denominada Amax. Quando a Amax estava pronta para começar as perfurações, o governo da Austrália do Oeste, os sindicatos de mineiros e os transportadores boicotaram o transporte do material. O governo, que queria mostrar sua força, contratou pessoas das ilhas do Pacífico como uma brigada especial, espécies de mercenários, para escoltar um comboio de caminhões imensos. Eu estava numa das cidades de passagem do comboio. Em todo lugar do deserto, as pessoas se colocavam na pista para tentar bloqueá-lo — e era um comboio enorme, com cerca de vinte caminhões, todos enfileirados como um trem. Quando chegaram, os Aborígenes estavam pintados e tinham bloqueado completamente a entrada da comunidade. E eles não ousaram tirá-los à força. Resultado: no final, as coisas se tornaram cada vez mais tensas, o governo federal aprovou algumas leis, deteve um monte de pessoas, e eles começaram a perfurar. Mas, de acordo com as últimas notícias, parece que a Amax superestimou em muito a jazida, ela não valia nem um pouco a pena! [risos]

A.Q. — Os Aborígenes toleram que se explorem certos locais?

B.G. — Em geral, eles compartilham certa intransigência filosófica segundo a qual não se pode tocar na terra. Mas certas comunidades aceitam, em troca de compensações financeiras pela atividade mineradora.

Audrey Nakamarra com pintura ritual do sonhar Ameixa Preta (yawwakjij) de Mulyukarrji.





Napangardi com pintura ritual do sonhar Stévia (*nankalinjji*).

ESPAÇOS DOS SONHARES WARLPIRI (1985)¹

BARBARA GLOWCZEWSKI — Eu dei exemplos de sonhos-mitos (*Jukurrpa*) de animais, de pássaros, de plantas, mas também de fenômenos como a água, o fogo, as estrelas, ou ainda de objetos como os bastões de cavar ou as varas iniciáticas, ou mesmo de *status*, como os homens iniciados, as mulheres solteiras, o patriarca incestuoso e invencível. Na verdade, tudo o que existe na natureza e na cultura tem seu sonhar, mas nem todo elemento é atualizado da mesma forma. Apenas uma centena desses elementos serve para identificar os quase quarenta clãs warlpiri. Eles correspondem a itinerários muito longos, alguns com várias centenas de quilômetros de extensão, que atravessam a terra dos clãs que portam seu nome. Os outros elementos do sonhar formam, por sua vez, uma espécie de reservatório. É aí que o sonho noturno intervém. É desse reservatório que ele pode extrair uma identidade individual para uma nova criança que vai nascer. Isso ocorre da seguinte maneira: toda concepção de uma criança é anunciada por um sonho que a mãe, o pai ou outro parente tem. Este sonho indica em qual lugar a mãe foi penetrada por um espírito-criança, condição para que uma criança se forme. O sonho também indica qual elemento particular desse lugar dá sua identidade ao espírito-criança. Pode-se ter um sonho no qual a criança é concebida sobre a terra de seu pai, por exemplo, sendo assim a encarnação do sonhar do clã dele. Mas o sonho mais frequente é aquele no qual a criança é a encarnação de um outro sonhar. Este outro sonhar, isto é, o elemento que o qualifica, pode ser aquele que dá a identidade a outro clã. Nesse caso, a criança, ao crescer, terá direitos particulares sobre a terra e sobre os rituais correspondentes a este clã, e não ao seu. Mas é possível ter um sonho, também, no qual o elemento-sonho da criança não corresponda

.....
1 Conversa entre F. Guattari e B. Glowczewski. “Les Warlpiri. Espaces de Rêves. Exposé et discussion” in *Chimères*, nº 1, Paris: 1987, pp. 15–28. Tradução de Abraão de Oliveira Santos.

a nenhum clã em particular, mas é extraído daquele reservatório de plantas, animais e objetos que não são especialmente celebrados pelos clãs.

Esse sonho é, então, uma potencialidade para a criança. No passado, se seu clã fosse muito grande, ao invés dela ficar na terra de seus pais como era costume, ela fundava seu próprio clã a partir desse novo sonhar. Em certo sentido, isso poderia ser entendido como uma criação, contudo, para os Warlpiri, trata-se simplesmente de uma reativação da memória do sonhar, afinal o elemento-sonho que serviu para fundar esse novo clã já existia desde sempre, tanto naquele reservatório de sonhos, como no ambiente. O que os homens fazem é apenas se lembrar desse elemento-sonho e atualizá-lo, conectando-o aos itinerários já celebrados.

É por isso que é tão importante enfatizar que a noção do sonhar, dos ancestrais do sonho, do tempo do sonho, não se refere a um simples tempo das origens, mas a um espaço-tempo que abrange simultaneamente o passado, o presente e o futuro, e no qual estão estocadas todas as possíveis combinações entre os elementos da existência. Não há noção de evolução porque todos os elementos já existem, mesmo antes de terem tomado forma, já que cada elemento é ele mesmo formado pela combinação de outros elementos. Em outras palavras, o sonhar inclui todo o possível; ele não tem nem ponto de partida nem ponto de chegada específico. É a condição da vida e de todas as transformações.

Qualquer elemento é um sonhar em si, mas também se conecta a outros elementos com os quais forma o que eu chamo constelação. Por exemplo, o sonhar da Areia às vezes é o do Mel, o das Abelhas, o dos Periquitos verdes ou o das Corujas. Por quê? Porque o mito — o que nós chamamos mito e os Warlpiri chamam sonho — conta que as dunas de areia se formaram nos locais do sonhar quando o mel, que estava fluindo nas árvores e no subsolo, foi trazido pelas abelhas de outra terra, e que as corujas, pássaros da noite, e os periquitos verdes, pássaros do dia, foram as testemunhas. A história é muito mais longa e complicada do que isso, mas não podemos entrar em detalhes agora.²

Conta-se, assim, que cada constelação de sonhos semeou nomes na terra. E estes nomes são os espíritos-crianças — crianças do sonho — que, de geração em geração, reencarnam nos homens. Mas um indivíduo não é somente o resultado da encarnação de um espírito-criança. Se ele se mantém vivo é porque é depositário da força vital do sonhar de seu clã — isto é, da força que se transmite de pai para filho, mas igualmente da força vital que se transmite de mãe para filha. É sempre a mesma constelação de sonhos — os sonhos do clã — que se transmite de pai para filho; são sempre os mesmos nomes.

2 B. Glowczewski, *Du Rêve à la Loi*, op. cit., pp. 329–332. Narrativa por May Yiripanta Napaljarri; Áudio warlpiri disponível em: <www.odsas.net>.

Já a constelação de sonhos da esposa, visto que se deve casar com alguém de fora do clã, é sempre diferente. O que passa de mãe para filha é o resultado da fusão dos sonhos da mãe e dos sonhos do pai; uma combinação de diferentes sonhos passa, desse modo, de geração em geração. É por isso que essa força não tem nome.

Mas mesmo tudo isso ainda não é suficiente para se ter um verdadeiro ser humano. Ainda falta o espírito-energia — algo próximo da nossa noção de alma —, que pertence somente ao indivíduo e que se aloja em seu ventre. É esse espírito que deixa o corpo para viajar de noite, no sonho. É possível que ele, após uma viagem, nunca retorne — nesse caso, o indivíduo ficará doente, muito fraco, tão esvaziado de energia que poderá morrer. Se o espírito-energia retorna, pode se alojar em outra parte do corpo que não o ventre, onde normalmente fica. Nesse caso, o indivíduo também fica doente, mas o xamã pode intervir.

Quando alguém morre, seus diferentes componentes vitais são redistribuídos. O espírito-criança retorna ao lugar de onde havia emergido, à espera para reencarnar. A força vital do pai e do clã se dissipa por toda a extensão do itinerário terrestre do sonho do clã, ou melhor, da constelação de sonhos do clã. A força vital, sem nome, que descende de mãe para filha, é ela que deve ser conjurada pelos rituais funerários: ela circula entre todos os clãs sob a forma de cabelos do morto, retornando, depois de alguns anos, ao clã da mãe. Quanto ao espírito-energia do morto, ele é levado ao cosmos, para além da Via Láctea e das duas galáxias que se chamam Grande e Pequena Nuvens de Magalhães, desde que o morto tenha morrido de velhice, e não de doença ou acidente — nesse caso, é como se o espírito-energia tivesse sofrido um curto-circuito, dissipando-se não se sabe para onde.

Uma vez dissipadas as forças, ainda não se tem um vazio no lugar do morto. Uma imagem surge dele — uma sombra, um duplo, um fantasma —, uma imagem de seu corpo esvaziado de todo o resto. Ela vai errar e assombrar aqueles próximos do morto, particularmente durante os sonhos noturnos. É a fatalidade da lembrança. Os homens farão tudo para não invocar essa imagem, para não se lembrar dela. Ninguém na tribo deverá pronunciar o nome do morto; durante dois anos não se cantará mais os cantos de seu sonho, nem se regressará à sua terra. Mas os homens não são capazes de evitá-la totalmente, a imagem do morto sempre poderá retornar para assombrá-los.

Isso é muito importante porque, na verdade, essa é a única criação humana. Todo o resto vem do sonho e a ele retorna. Quando todos os elementos dos sonhos que foram combinados para formar o indivíduo são decompostos, o que sobra é a imagem do morto, um resíduo indivisível. A única diferença entre o sonho e a vida é que os vivos produzem imagens de morte que eles reinjetam

no sonho. Uma vez que essas imagens são reinjetadas no sonho, elas se tornam parte das infinitas combinações do possível. Em suma, pode-se dizer que o sonho produz o possível e os homens produzem o passado. Mas há um ponto de ruptura essencial. Entre o sonhar e o homem, eu diria que há uma descontinuidade fundada sobre a descontinuidade que as transformações próprias ao sonho implicam. Isso coloca a questão de definir que noção de sonhar é essa.

Se considerarmos que sonhar é o espaço onde tudo se combina com tudo, pode-se afirmar que, num certo sentido, ele é um *continuum*. No entanto, o sonhar é também o mito, ou melhor, os mitos, todas as histórias que ordenam os elementos entre si, que põem ordem na desordem de todas as combinações possíveis. Estas sequências narrativas criam descontinuidades permanentes, já que os homens podem produzir sonhos que revelam sequências narrativas antes esquecidas. As novas sequências podem ser integradas ao *corpus* de mitos, mas somente sob a condição de serem aceitas pelo grupo, o que está longe de ser algo sistemático, provocando toda sorte de acerto de contas.

Os mitos, então, ordenam os elementos de certa maneira. A questão, agora, é saber se entre os mitos há uma ordem ou uma desordem. Se procuramos por uma ordem, penso que o procedimento estrutural que consiste em destacar os polos e articular as constelações entre si é uma empreitada estimulante para o espírito, mas muito empobrecedora. Nem por isso se pode dizer que a desordem predomina entre os mitos. Os Warlpiri expressam conexões muito particulares, seja quando vários sonhos-mitos se cruzam num único lugar, seja quando dois sonhares se conectam através de um terceiro. Mas é inútil inventariar todas as conexões — não é essa a questão dos Warlpiri. Eles não procuram significar as conexões, mas vivê-las tornando-as significantes. Essa é a força dos rituais. Composições entre os sonhares são operadas pela dança: o que conecta os sonhares não deve ser dito, mas vivenciado por cada indivíduo e pelo grupo como um todo. Um homem ou uma mulher, após anos de atividade ritual, pode não conseguir explicar por que certo sonho está conectado a algum outro. Isso não é problema seu porque se tornou parte do segredo que se negocia com a idade. O importante, nesse processo, não é o segredo esconder um sentido que falta. Em contrapartida, é indispensável ter vivido as conexões. Um Warlpiri diria que o que importa é ter vivido a terra de maneira diferente, e de tal modo que ela possa aliar-se com outras em seu corpo. Somente assim o sentido encontra um receptáculo. O significado da conexão só pode tomar corpo, só se torna uma revelação se o corpo existe. E o corpo só existe ao dançar, cantar, ao ser pintado com os elementos que transcendem os sentidos.

A partir dessas observações, pensei ser necessário construir um modelo no qual a organização dos mitos e dos ritos fosse indissociável e se articulasse

em torno daquilo que chamei núcleos, isto é, uma espécie de buraco-negro, de ausência de sentido, condição da existência e do sentido. Tal modelo poderia ser utilizado para analisar não somente os mitos entre si, mas também os elementos que compõem cada mito. Pois para além das interpretações significantes do porquê deste ou daquele elemento em uma constelação de sonhares, há o fenômeno de gravitação em torno de um núcleo, no qual não se deve procurar o sentido para que a magia da narrativa opere.

Para preparar esta exposição, tivemos uma conversa com Félix a propósito disso que acabo de apresentar. Vou ler o que ele disse, a menos que ele mesmo prefira dizê-lo de viva voz! “O que é esse núcleo que você pressente através de todas as modificações rituais, das inscrições corporais etc.? É uma nova chave estruturalista?”

Primeiramente, não há um único núcleo, mas vários, e eu também falava de eixos ou linhas. Eu entendo estes núcleos como buracos negros, como se o conjunto da mitologia fosse um céu, um cosmos que está para além de nossa galáxia, e como se os mitos criassem galáxias conectadas entre si. Cada núcleo, cada eixo forma um buraco negro, pois é algo que existe porque ao seu redor há formas que no entanto não podem ser designadas. Para continuar existindo sem ser designado é necessário que permaneça inalterado, que não se metamorfoseie — ele não tem forma. Concretamente, no interior do grupo isso corresponde a um segredo que deve ser transmitido sempre da mesma maneira. O que importa, o único sentido dessa coisa, é ela permanecer inalterada enquanto todo o resto muda.

FÉLIX GUATTARI — Na nossa conversa anterior você dizia de maneira clara que era necessário que isso existisse desse modo, enquanto repetição existencial, e eu traduzia, então, que isso não podia subsistir apenas num campo paradigmático de significações. Em minhas preocupações atuais, eu traduziria isso que você diz da seguinte forma: não somente não se trata de uma chave estrutural de interpretação de diferentes componentes míticos, como se trata de um certo uso do material semântico posto em jogo que deve ativamente ser tornado não significativo. Não é somente o fato de que há, de maneira contingente, um fato de não sentido ou de ruptura de significação, mas também de que isso precisa ser ativamente tornado não significativo para funcionar como meio do que chamo territorialização existencial. São precisamente esses elementos não significantes que vão constituir aquilo que chamo transversalidade dos agenciamentos: são eles que vão atravessar os modos de expressão heterogêneos do ponto de vista de seus meios de expressão ou do ponto de vista de seu conteúdo, por exemplo, mítico. Porque o que vai funcionar de um registro a outro não é axiomático, uma estrutura de articulação entre polos significativos, mas sim o que chamarei uma lógica ontológica, uma maneira de construir a

existência em diferentes registros, o que, com Éric [Alliez], chamei *ordologia* em oposição a uma *cardologia*.

B.G. — Quando você diz transversalidade, é nesse sentido que emprego a palavra conectar: as coisas conectam-se entre si, mas não se pode fazer uma análise de como elas se conectam de forma geral, ou designar sentidos particulares que conectam as coisas. Não é assim que funciona. Não é, por exemplo, uma oposição estrutural que faz com que as coisas sejam conectadas. É toda uma dinâmica que faz com que a mitologia e a sociedade existam de tal forma que isso as conecte entre si.

Vimos a constituição de territórios existenciais através dos sonhos, e também enquanto narrativas míticas e ritualísticas. Vejamos de mais perto o que se passa com as pinturas corporais. No sentido warlpiri, pintar envolve identificar o corpo com a força vital do sonhar que está desenhado na pele, seja como um elemento geral, seja pintado num local em particular, ou ainda como parte de uma constelação de outros elementos. Vimos que cada motivo corresponde a um ou a vários nomes que se referem, por sua vez, a um sonhar ou a um local. Mas isso não quer dizer que há equivalência entre certo desenho e o nome que lhe é dado. Acontece do mesmo desenho servir para sonhares diferentes. O que conta é o que o grupo decide fazer em uma dada situação: se tal mulher é pintada e tal canto é cantado, o desenho é tal sonhar e não outro. Félix diria: a dimensão pragmática tem primazia sobre a dimensão semiótica. Desse modo, quando as mulheres não se lembravam mais em quais condições foram tiradas esta ou aquela foto, elas se recusavam a dizer o nome do desenho. Por essa razão, enquanto as mulheres se pintavam, passei a sistematicamente rascunhar os desenhos com suas respectivas identificações, comparando-os com as fotos depois.³ Agora, há desenhos que sempre voltam para um mesmo sonhar; ou melhor, um tipo de desenho, já que as variações são infinitas dentro do princípio de contornar em branco ou pela quantidade enorme de pequenos detalhes. O que conta é essa liberdade de improvisação das mulheres que pintam, uma vez sabendo o assunto. Quando a pintura termina, é possível decompor os elementos, ou certos elementos, para dar-lhes sentido: uma pegada de animal, uma mulher sentada, um assentamento, uma nuvem. Foi o que eu fiz com algumas fotos. Na maioria das vezes as mulheres não gostam de fazer esse tipo de “descascamento” interpretativo. Eventualmente elas podem até mesmo dar interpretações diferentes para cada desenho — o que não é um problema desde que os elementos façam parte do sonhar.

O que acontece no momento da pintura é muito ambíguo. Parece que a colocação dos elementos de base que serão circundados não é feita como se

3 Alguns dessas anotações podem ser vistos nas páginas centrais deste livro.

cada elemento tivesse um sentido. Algumas vezes acontece de uma outra mulher pintora intervir, ou mesmo da própria mulher que está recebendo a pintura comentar que a pintura não está indo bem, que é necessário recomeçar, para não fazer, por exemplo, uma videira, mas um rio. A videira e o rio se referem ao mesmo sonhar. Então, apaga-se tudo e se recomeça.

É bastante complicado. Não há apenas um desenho de videira e um desenho de rio. Mas há alguns desenhos que não podem ser nem videira nem rio. Talvez seja necessário colocar isso em paralelo com a relação dos Aborígenes com a memória. Nada se inventa pois tudo já é parte do sonhar: basta lembrar. De um lado, não se copia, mas sempre se parte do zero, cristaliza-se sua própria memória do sonho. Ouvi mulheres dizerem que estavam copiando um motivo desenhado, por exemplo, por um homem sobre papelão, mas pintarem algo completamente diferente — para elas, era o “mesmo” desenho.

Todas essas noções warlpiri sobre o mesmo e o diferente me parecem mais cruciais do que tentar definir os códigos iconográficos. De fato, visto que há, grosso modo, um alfabeto de apenas quatro elementos — traço reto ou curvado, um círculo e uma linha sinuosa —, todos os sentidos possíveis se distribuem necessariamente sobre um deles. O que conta não é a maneira pela qual os elementos se combinam, mas o contexto relacionado à combinação. É assim que o reconhecimento funciona. É interessante que alguns brancos — professores ou missionários — tenham tentado utilizar os quatro elementos iconográficos para transmitir suas mensagens. Mas, diferentemente dos brancos, os Warlpiri só compreendem as mensagens se eles se recordam do que lhes foi dito por aqueles que as fizeram.

Mesmo que frequentemente os Aborígenes utilizem pequenos arcos para representar pessoas sentadas, tanto nas pinturas corporais quanto nos desenhos sobre a areia feitos para contar histórias às crianças, não lhes ocorre de interpretar pequenos arcos como pessoas no desenho que um missionário faz da comunidade da Igreja — os pequenos arcos, afinal, não poderiam muito bem ser as pegadas de animais ou, por que não, os próprios animais na Igreja? Vou ler o que Félix disse a propósito dessas questões de iconografia:

Há uma paisagem significada que corresponde a um quadro significante. Há uma variação entre esses dois elementos, significado/significante, a partir de um conjunto em tudo discreto de figuras, de expressões assignificantes. Mas, o que me parece ser tão importante quanto a se levar em consideração é o seguinte movimento: primeiro, o fato da composição de um conjunto de figuras de expressão assignificantes e de paisagens significantes, na passagem de uma paisagem motivada a uma expressão não motivada — aquilo que chamei arbitrarização. Em segundo lugar, o fato dos elementos arbitrarizados se

comporem entre si para compor, por sua vez, um tipo de paisagem assignificante. Qual o benefício, pergunto, o prazer dessa operação? É que, na primeira situação, você está sob um regime de restrições, isto é, você aceita a paisagem como algo dado, você se adapta de uma maneira ou de outra a ela, você tem que dar conta desta ou daquela seqüência mítica, desta ou daquela articulação entre pessoas, grupos, disposições. Ao passar pela cadeia de expressão assignificante, você adquire alguns graus de liberdade consideráveis. Você ainda tem a denotação da uma ou várias paisagens significadas, mas você compõe uma paisagem assignificante. Então você diz a si mesmo que isso oferece uma variedade de composições dos elementos quase infinita. Há, então, duas maneiras de considerar esse resultado. Uma maneira semiológica geral, que consistiria em dizer que foi elaborado um código, um meio de expressão em relação de dependência com seu conteúdo — e que não me parece a via mais interessante. Afinal, se falo precisamente de uma paisagem assignificante é porque, independente ou paralelamente à promoção desse código, há o fenômeno do prazer pragmático, do prazer de constituir territórios existenciais. É mais que o reconhecimento de qualquer coisa que se parece com um conteúdo. É uma autoapropriação simultânea desse conteúdo, que passa a ser determinado, e uma autoapropriação dos coeficientes de liberdade introduzidos por essas cadeias significantes. É o fato de que, agora que fabriquei um território existencial assignificante, eu controlo qualquer coisa do ponto de vista do conteúdo, mas ainda desfruto do prazer de minha própria liberdade, de meu arranjo. Estou em meu território e posso utilizá-lo da mesma forma que eu poderia utilizar uma gama de elementos discursivos.

Eu já me questionei várias vezes sobre a liberdade individual frente ao grupo, para os Warlpiri. Félix disse: “a enunciação individuada pode ser perfeitamente homogênea a uma enunciação coletiva. Inversamente, uma enunciação de grupo pode ser perfeitamente personológica, capitalística.” Na ocasião, contrapus o caso dos Warlpiri sonhadores que sonham novos desenhos corporais ou novos cantos mas que, contrariamente ao esperado — o que é bastante frequente —, esses desenhos e cantos não são integrados ao grupo de forma alguma. A esse respeito Félix respondeu:

O que o enunciator individual faz talvez seja um tipo de trabalho prospectivo que poderia ser retomado pelo grupo. Como um pesquisador ou um místico, ele trabalha sob o fundo de uma retomada possível. Esta retomada traduz o fato de que ele participa de um enunciator coletivo.

Coloquei, então, o caso de uma mãe que sonha que seu filho foi concebido numa outra terra que não a de seu clã, dando-lhe, assim, uma identidade particular antes mesmo de nascer. O grupo terá que aceitar isso como fato. Ao crescer, a criança será iniciada no sonho-totem de seu clã, mas sempre terá

como protetor o sonhar individual que lhe deu sua mãe, ou outro parente, através de seu próprio sonho-totem. Pode-se dizer que é desse modo que o sonhador exprime sua liberdade em relação ao grupo. Félix respondeu que é possível ver isso como uma escolha individual oposta ao consenso do grupo, mas que, todavia, para a economia subjetiva dos grupos, é mais interessante dizer que o aspecto mais enriquecedor é justamente a existência de processos de singularização, sejam eles retomados pelos grupos ou não.

Em vez de afirmar que “é criativa a ruptura do indivíduo com o grupo”, dizemos que “é criativa a entrada de uma singularidade, que pode vir de um indivíduo, mas também de um subconjunto do grupo, ou mesmo de qualquer coisa que não tenha nada a ver com o grupo, mas que vem de uma conjunção estética, de uma intrusão exterior, de um agenciamento cósmico que se põe a falar, uma voz vinda de longe”. Se pensarmos o alinhamento do indivíduo na enunciação coletiva da mesma forma que em nossa sociedade, concordo com isso, no entanto, o que me incomodava é que Félix fala de subjetividade individuada no contexto da subjetividade capitalística. Eu o cito:

Não são mais os territórios existenciais constituídos através de enunciadores coletivos que produzem subjetividade. São os equipamentos coletivos, máquinas, que produzem a individuação subjetiva. Em outras palavras, uma subjetividade que é normatizada para funcionar no contexto de um equivalente abstrato — a moeda, o trabalho, e todos os outros sistemas que estão em jogo na produção maquinica. É necessário que ela negue as lógicas existenciais que estão operando na subjetividade territorializada; mas para não produzir robôs, ela é obrigada a produzir seu antídoto, equivalentes territoriais subjetivos, isto é, novas nacionalidades, novos tipos de família, de eu.

Com relação a essa definição de subjetividade capitalística, pude observar um fenômeno próprio dos Warlpiri que é bastante parecido. O problema é saber se o desenvolvimento desse fenômeno corresponde a uma antecipação da ameaça da chegada dos brancos ou a uma evolução autônoma da cultura aborígine. Tal fenômeno começou há cem anos, bem antes da chegada dos brancos nessa região e antes mesmo do rumor sobre sua chegada. Os Warlpiri e outras tribos da região central da Austrália conheceram uma espécie de epidemia intelectual. Uma após outra, elas passaram a adotar um novo sistema de parentesco que lhes davam irmãos, primos ou tios em todos os clãs e em todas as tribos. Ao mesmo tempo, para todas elas, as possíveis opções de casamento aumentaram significativamente. Elas continuavam a seguir um modelo de parentesco, porém já não baseado na genealogia de sangue, mas sim numa genealogia classificatória. Antes, por exemplo, os Warlpiri só podiam desposar seus primos de

segundo grau, agora, com o novo sistema, a décima sexta parte da tribo, de todas as tribos que tinham adotado o sistema, tornava-se primos desposáveis. Cerca de duzentas relações de parentesco diferentes, cada uma designada por uma palavra específica, foram distribuídas em um sistema de equivalência. Esse sistema teve tanto sucesso que cada vez mais tribos isoladas estão o adotando.

Tive a chance de observar esse processo de adoção porque uma tribo que não praticava esse sistema convidou os Warlpiri para lhes trazer uma cerimônia. Os Warlpiri haviam adotado essa cerimônia eles mesmos há cem anos, na mesma época em que adotaram o sistema de parentesco. Esse sistema dá a todo mundo nomes que os Aborígenes chamam de “nomes de pele” — e que os antropólogos nomeiam “subseção”. Os Warlpiri não só distribuíram esses nomes a todos os homens e mulheres, como também aos ancestrais, aos heróis de seus sonhos-mitos.

Assim, as duas heroínas ancestrais celebradas pela nova cerimônia, adotada pelos Warlpiri na mesma época em que eles adotaram o sistema de parentesco, receberam o nome de pele que correspondia aos das “mães” do clã paternal; em outras palavras, o nome de uma mulher de fora do clã, porque os Warlpiri são exogâmicos (eles se casam fora do seu clã). Na narrativa ancestral, as duas mulheres eram irmãs. Como no novo sistema irmãs dividem o mesmo nome de pele, ambas receberam o mesmo nome que se somou ao primeiro nome ancestral que elas já possuíam.

Essa era uma cerimônia nova porque vinha de uma tribo da região norte, mas foi “warlpirizada” com um novo sonho-mito-itinerário elaborado pelos Warlpiri na ocasião. Essa cerimônia se chama *kajirri*. De início, era ligada a um sonho-mito particular. Mas durante esses cinquenta anos os Warlpiri conceberam outras cerimônias chamadas igualmente *kajirri*. Eles estenderam o modelo do *kajirri* inicial — duas irmãs, mães do clã mas exteriores ao clã — a outros sonhos-mitos. Esse processo de equivalência poderia ser visto como paralelo àquele do novo sistema de parentesco. No entanto, é difícil dizer que esses modelos de equivalência foram instaurados contra os territórios existenciais, como afirma Félix sobre a subjetividade capitalística da equivalência. Parece, ao contrário, que essas adaptações de modelos reafirmam os territórios existenciais e mantêm as identidades de cada clã. Mesmo que as pessoas não retornem à sua terra, elas continuam a celebrá-la. Mas como distinguir o que um Aborígene experimenta hoje daquilo que seus ancestrais experimentavam?

O que eu dizia a Félix é que mesmo nos anos 1940 ainda havia grupos isolados que nunca tinham visto brancos, que nunca tinha sequer ouvido falar neles. No deserto do sudoeste durante os anos 1950–1960, por exemplo, realizavam-se testes de bombas. Os grupos ainda não sedentarizado viram uma explosão e não sabiam dizer de onde aquilo vinha. E quando os brancos foram

procurá-los, eles nunca os haviam visto, nunca tinham ouvido falar deles... E os grupos que nunca tinham visto os brancos nem mesmo se preocuparam em descrevê-los, mas em compensação organizaram uma cerimônia de camelos e chifres, porque receberam de um outro grupo a dança dos camelos e dos chifres, pois outro grupo tinha visto camelos. Mas o que circulava não era: “viu-se camelos”; era a dança, e isso é muito importante porque, como eu disse, o que é relevante quando há rituais não é saber o que eles significam, mas o que neles acontecem. Então eles dançaram os camelos, mas não os chamavam de camelos... Talvez os brancos sejam camelos com chifres!⁴

E.G. — O que me parece destacar-se, nisso tudo, é uma série de atividades de múltiplas entradas, tanto através das pinturas corporais, quanto da dança, do canto, dos sonhos etc. — mas abordados com um certo pragmatismo que diz, se não conseguimos de um jeito, tentamos de outro, o que explica a relatividade das entradas e a impossibilidade de fazer uma codificação estrutural. O objetivo parece ser um prazer maquínico abstrato; a obtenção de certa possibilidade de jogar com coeficientes de liberdade que permitem que se tenha um conjunto de figuras de expressão assignificantes, efetivamente apoiadas com correspondências de todo tipo. Por essa razão, as diferentes economias semiológicas territorializadas têm essa finalidade em todos os níveis, incluindo em termos de relações de parentesco, casamentos preferenciais etc. A bem da verdade, isso é algo que me faz pensar no objetivo da criança, que também tem por finalidade ser capaz de criar jogos cada vez mais abstratos. Poderíamos demonstrar que aquilo que o jogo da criança pretende é o domínio das articulações em um nível abstrato através de uma entrada similar. Ora, a diferença disso com a abstração capitalística é que as quantidades abstratas em jogo na subjetividade capitalística são, de fato, reguladas, e elas não se ajustam aos coeficientes de liberdade porque a economia de abstração está literalmente colonizada, está literalmente articulada — porque lá o objetivo é essa noção de coeficiente de prazer libertário da abstração — enquanto que as atividades de abstração na subjetividade capitalística são altamente reguladas.

JEAN-CLAUDE POLACK — A maneira pela qual as pessoas de quem você fala se expressam, Barbara, são muito próximas do discurso de uma de minhas pacientes,⁵ que diz coisas como essas, e diante das quais eu fico particularmente perdido... Há sonhos, histórias, narrativas, objetos, fenômenos, substâncias,

.....
4 Os chifres são uma metonímia para os touros e outros gados introduzidos pelos colonos. Quando os europeus começaram a cruzar a Austrália em camelos (com guias paquistaneses), os Aborígenes os viram de início como uma nova criatura, metade homem, metade animal. A dança circulava tanto como forma de espalhar uma notícia quanto como entretenimento. Veja a história de Rosy Napangardi sobre o primeiro contato em: <www.odsas.net>.

5 Cf. J.-C. Polack e D. Sivadon, “O corpo, o mapa, o monstro” in *A íntima utopia*. Trad. bras. de Hortencia Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2013.

materiais, e tudo isso entra em articulações extremamente complexas com partes de seu corpo e com momentos da história. O que me impressiona, também, é que hoje ela me conta histórias que não são muito diferentes daquelas que ela me contava há vinte anos — às vezes enriquecidas por detalhes, às vezes empobrecidas, mas nas quais algo sempre permanece constante. Não se pode dizer que ela inventa coisas novas o tempo todo, há uma transmissão. E o que esse caso possui de comum com o que você comentava é essa espécie de enorme esforço que ela continua a fazer, mesmo que estejamos trabalhando num Centro de Ajuda pelo Trabalho e que ela esteja vivendo numa moradia assistencial; ela continua a fazer esse trabalho de cartografia, que às vezes empresta elementos de sua história, de eventos que ela cita, e nos quais às vezes eu sou incluído (“no Egito, há trezentos anos, quando nos encontramos na saída da mesquita...”). É muito complicado, mas quando ela afirma isso três ou quatro vezes, ao longo de dez anos, isso me obriga a pensar que ela não está simplesmente tentando me atordoar para que eu me perca, tem algo mais importante acontecendo. É algo que consiste sempre em criar certo contínuo entre todas essas histórias e seu dispositivo corporal — que está em estado de dispersão e é incredivelmente complexo —, diante do que eu tento progressivamente... É surpreendentemente difícil e percebi um certo número de coisas: sua sintaxe é tão bizarramente construída que, se não registro o que ela me diz, depois que ela vai embora sou incapaz de lembrar como ela disse, a ponto de ter lhe perguntado se ela permitia que eu registrasse as sessões... O que me chamou a atenção foi quando você disse que “não é a mesma coisa”, é essa nuance introduzida a partir do ponto onde entram em curto-circuito os fenômenos de significação entre semelhança, ou identidade, e analogia; quer dizer, há algo que ocorre unicamente nos planos formais de apresentação, de desenhos etc., e diante dos quais se tem a impressão de uma transposição de efeitos múltiplos inscritos numa trajetória sobre o terreno, e também nos traços sobre a pele, havendo, ainda assim, essa continuidade — não sei se é necessário falar em continuidade; mas há um fluxo permanente que consiste sempre em destacar mapas, identificar traçados, há efetivamente uma inscrição. Talvez não haja significação, mas há os traçados, há o esforço cartográfico permanente, e talvez ele seja essa pragmática... O que é muito interessante, no caso da minha paciente, é aquilo que você disse sobre a mais-valia de prazer, ela fala sobre isso: ela tem algo com a própria uretra, por exemplo, ou com o buraco de seu cu, ou quando acontece algum tipo de evento no qual ela pode entrar em relação com aquilo que ela chama de pequena pele sobre a virilha, há certos momentos específicos que se tem a impressão de que ela tem um verdadeiro orgasmo, um prazer corporal parcial, de modo que então há algo de reconhecível sobre o mapa. Isso sabemos que funciona. Quando ela localiza conexões como essas,

temos a impressão de que elas se sustentam, e é isso que me chama muito a atenção: depois de dez anos é sempre a mesma história, quer dizer, o encontro no castelo de Langeais com Ho Chi Minh, que lhe fez um filho pelo cu... Então há coisas relevantes aí, e são justamente esses fragmentos de produções de prazer localizáveis, que não são numerosos — talvez cinco ou seis —, mas que são muito precisos em seu corpo, e estes são os únicos pontos em torno dos quais se tem a impressão de ter algo mais estável para se estruturar alguma coisa. E além do que, isso ainda se articula de uma maneira muito complexa, de uma forma que eu ainda não entendi, com os medicamentos dela. E com a prescrições. Porque medicamento é uma coisa e prescrição é totalmente outra! Elas precisam ser escritas de certa maneira...

x₁ — Tenho a impressão de que essas pessoas viajam para poderem criar história. Em última instância, afinal, é através da viagem que a história se faz; ela não precisa ser feita através da tomada do poder...

B.G. — Na Nova Caledônia, as histórias sobre distribuição de terras também são complicadas, e isso porque eles não têm as histórias dos sonhos, como os Aborígenes, mas sim uma memória histórica com relação aos itinerários percorridos pelas gerações passadas...

J-C.P. — Ainda tem outra coisa... O romance de Jan Potocki, *Manuscrit trouvé à Saragosse* [Manuscrito encontrado em Saragoça], no qual há uma multiplicidade de trajetos contados por diferentes personagens porque cada um encontra um amigo que conta uma história de modo que ao cabo de certas páginas já não se sabe mais quem conta o quê. O extraordinário é que, qualquer que seja a diversidade das aventuras de uns e outros, há matrizes e constantes que retornam regularmente; como o herói de cada história, que termina sempre encontrando duas mulheres que são irmãs, muito bonitas; ele deseja dormir com elas, adormece em seus braços e desperta sob um patíbulo com dois enforcados. As variações da aparência das duas irmãs são inumeráveis, e dos enforcados também, mas eles estão sempre lá. O que significa que toda a multiplicidade da história não deixa de estar ligada por uma espécie de estrutura...

F.G. — Ah, sim! É aí que reencontramos nosso debate com Éric [Alliez]! Será uma estrutura? Parece-me muito interessante, na descrição da Barbara, que não se pode falar em termos de estrutura. Justamente porque ela nos apresenta séries de variações que são infinitas; ela diz: há quatro elementos semióticos de base, mas no fim das contas o sistema é aberto. Ora, como conciliar o fato de que temos essas variações abertas e que no entanto haja essa apercepção individual ou coletiva rigorosa? Aquilo que você fez lá está correto, mas isto aqui não está! Daí os julgamentos imperativos. É o conhecimento de uma composição de traços intensivos que, à diferença da coesão que pode ocorrer entre elementos discursivos, não têm referente; em todo caso no qual as

referências estão, digamos, numa relação de autoreferência, só se referindo a seu próprio entorno num dado contexto, mas não são traduzíveis tal como se poderia relacionar vários referentes locais de um conjunto para criar um mapa estrutural geral. Procuo distinguir dois tipos de lógicas — uma lógica dos conjuntos discursivos e uma lógica ordológica —, o que significa dizer que seus procedimentos tem fins totalmente diversos dos da lógica cardológica, que é a lógica dos conjuntos articulados, mesmo que essas duas lógicas não deixem de ter certa relação. De certa maneira, a ordologia se exprime através das linguagens constituídas através da cardologia, a lógica dos conjuntos, na qual há relações significante–significado, mas com as quais ela faz um uso diferente, isso porque é um uso já finalizado do ponto de vista existencial, é um uso que visa um efeito, com limiares, o que significa que esse efeito pode ser mais ou menos atravessado; ele pode ser atravessado e pode não ser atravessado, mas é incontestavelmente ou atravessado ou não atravessado.

Tenho a impressão que o que nos trazem os Aborígenes da Austrália é uma grande oportunidade, que nos diz muito a respeito — não tanto enquanto participantes de uma subjetividade capitalística, mas porque essa subjetividade se baseia numa imensa desorganização, num imenso esmagamento de todos os modos outros de existencialização — no sonho, no desejo, na vida cotidiana, de várias maneiras.

Kungariya Gladys Napangardi dançando
com as tábuas sagradas *yukurritkurru*.



Nakakut Barbara Gibson Nakamarra com pintura ritual do sonhar Ameixa Preta (*yawaktyi*) de Mulyukarriji.



A VOZ DAS NOITES¹

Nakakut retornou de Yuendumu, onde ela havia comparecido a um encontro do Central Land Council que reuniu todos os representantes dos grupos que possuem direitos sobre a região de Granites. Sendo a única mulher convidada, ela me contou como ficou envergonhada por ter que falar à frente de tantos homens.

“No avião, rumo ao encontro, eu estava passando mal. Não era apenas o voo. Na noite anterior, tive um sonho: sentada com Yakiriya e algumas mulheres ancestrais sob a sombra de uma *latada*,² nos preparávamos para uma cerimônia, enquanto um bando de brancos tirava fotos de nós! Minha sogra se aproximou, muito irritada, dizendo que não queria que os brancos tirassem fotos nossas. Eu respondi: ‘Não se preocupe! Eles vão nos dar um caminhão!’”

“E não era um caminhão que você queria pedir no encontro, Nakakut?” observei, caindo na gargalhada.

“Sim, é verdade!”, Nakakut confessou, rindo também. Logo em seguida, acrescentou que, se sonhou que estava sendo fotografada, era certamente por causa da foto que ela havia pedido para sua filha tirar. Uma foto dela mesma, de sua irmã Beryl, de mim e de Yakiriya, quando esta última me deu um ovo de madeira, um objeto sagrado do sonhar Emu.

“Mas meu sonho continuou: ouvi dois novos cantos, um para o sonhar Emu, o outro para o sonhar Chuva de minha sogra. Os dois rastros seguem juntos, paralelamente, de Norte a Sul no território warlpiri. Emu me guiou. Mais especificamente, foi o ovo que cantou para mim. Não o ovo macho que você tem, mas sua irmã mais nova, o ovo fêmea que Yakiriya guardou. Sou eu

1 B. Glowczewski, *Les Rêveurs du desert*. Paris: Plon, 1989, pp. 191–197. Tradução de Jamille Pinheiro.

2 Construção aborígine típica, conhecida em inglês como *bough-shade*, espécie de tenda construída com troncos, ramos de árvores e folhas secas.

quem os fez para ela, por ocasião de uma cerimônia antiga. O pobre ovinho foi separado de seu irmão, é por isso que ele cantou para mim.”

Longamente, Nakakut falou sobre uma jornada que, em seu sonho, a conduziu para o caminho ancestral do Emu e dos Homens-nuvem do povo da Chuva, junto com outras mulheres — dentre elas, Yakiriya e Betty. Enquanto eles dançavam aquele último sonhar, uma tempestade de areia a despertou no meio da noite. Com tristeza, ela se lembrou de seus falecidos familiares idosos que lhe ensinaram o sonhar Chuva em sua infância. Ao adormecer de novo, ela retornou, junto com alguns acompanhantes, à jornada no caminho ancestral. Dançando a noite toda, o grupo foi arremessado de um pântano com pedras escuras, chamado Nuvens Negras, para um lugar repleto de nascentes. Com seus pés, eles *sentiram* as águas de cada nascente, bem como a água do mar da Costa de Darwin, onde o irmão e a irmã do sonhar Emu desapareceram. Então, uma onda gigante os levou de volta ao pântano, o destino final do sonhar Chuva, e Nakakut acordou.

“Sabe”, contei, tomando a fala, “enquanto eu acampava com a família do velho Jungarrayi, voltando de Granitos, tive um sonho engraçado. Eu estava flutuando com eles num tipo de barco, num imenso lago negro. A água se levantou e um vulto gigantesco apareceu, maior do que uma montanha, muito magro, com o semblante de uma mulher negra desconhecida. Com um olhar terrivelmente triste em seu rosto, ela estendeu suas mãos em nossa direção, com as palmas para cima. Nela, depositamos um punhado de terra — mas aquela terra, na verdade, era o nosso barco. A gigante sorriu ao desaparecer sob as águas, que se transformaram em terra.”

“Você sonhou com águas porque as esposas Nangala do velho Jungarrayi vieram do sonhar Chuva”, me disse Nakakut. “A dádiva da terra para a água é um sinal de um bom encontro entre a terra de Jungarrayi e as Imagens Chuva das Nangala. Deverá ser o mesmo entre você, Nungarrayi, e a Jangala que se casará com você.”

“Os Nangala observaram que talvez aquele sonho tivesse sido ofertado a mim por Wapirra, o Pai Cristão”, repliquei, “mas, acima de tudo, que ele veio de sua terra como um sinal de que ela havia me acolhido.”

“É possível que os homens brancos recebam seus sonhos do que eles chamam de Verbo”, assentiu Nakakut. “Mas quem oferta sonhos às mulheres do deserto é Mungamunga ou Yiniwurru. Para os homens é diferente.”

Fiquei muito entusiasmada. Com a história da revelação onírica de Rosy para as rochas de Granitos, e agora, com o sonho de Nakakut, pude finalmente abordar um assunto que desde o início me assombrava.

“O que acontece quando uma pessoa sonha?”, perguntei, indo direto ao ponto.

“Bem, *pirlirra*, os Kardiya (brancos) diriam que o espírito ou a alma sai

do corpo e viaja. Se alguém é acordado muito bruscamente, corre-se o risco de impedir que *pirlirra* volte ao seu lugar, que são os rins, no caso dos homens, e o útero, no caso das mulheres. Aí a pessoa fica doente.”

Nakakut prosseguiu com a explicação, contou que, sem uma *alma*, todo Warlpiri se torna mais fraco, não consegue mais agir nem se concentrar. Como um robô, cujas baterias deixam de ser recarregadas, ele se esgota e pode morrer, a menos que, ao dormir novamente, a alma retome seu lugar no corpo. Às vezes, ela se aloja no pé em vez do ventre mas, nesse caso, um ritual de cura pode recolocar a alma de volta ao seu centro vital.

“E o que acontece com *pirlirra* quando a pessoa morre?”

Nakakut hesitou um pouco antes de responder. Após uma longa discussão, eu descobri que o destino da alma individual varia de acordo com a idade do morto. No caso de uma criança, *pirlirra* parece se confundir com *kurruwalpa*, o espírito-criança que, ao retornar ao local onde penetrou em sua mãe, aguarda para reencarnar numa nova criança que venha a ser gerada. Para jovens e adultos mortos devido a uma doença ou a um ferimento, a alma é condenada a vagar sob a forma de um fantasma, *manparrpa*. Ela tem que encontrar o caminho para a trilha do sonhar de seu clã para que possa reingressar no espaço-tempo do sonho, simultaneamente subterrâneo e interestelar.

Às vezes, a alma perdida de um morto se torna um *kurdaija*, um tipo de vampiro que ataca os vivos que caminham sozinhos no mato, deixando-os inconscientes para beber seu sangue e roubar sua *pirlirra*. As vítimas acordam sem se lembrar do que houve, mas, daquele dia em diante, elas não serão nada mais do que um semblante de vida, vindo a falecer pouco tempo depois.

Finalmente, a alma de idosos que morrem de velhice é levada diretamente para o caminho do espaço-tempo do sonhar. Ela abandona o corpo no momento da agonia. Os parentes da pessoa que está morrendo a fazem repetir, passo a passo, cada etapa do itinerário de seu clã. Durante essa jornada derradeira, que o faz reviver sua vida, sua alma entra na terra até o local em que os mortos do clã se encontram para serem enviados ao céu, para além da Via Láctea. Diz-se que é possível ver a mancha leitosa da Pequena Nuvem de Magalhães se aproximando lentamente da Grande Nuvem, um sinal de que as duas galáxias estão atraindo a alma para a outra dimensão.

“Mas que tipo de relação há entre a alma, *pirlirra*, e Mungamunga ou Yiniwurrú?”, perguntei a Nakakut.

De acordo com a literatura antropológica que eu conhecia, Yiniwurrú era uma palavra usada pelas mulheres para espíritos-crianças,³ enquanto que Mungamunga, um termo originário das tribos do Norte e do Leste, significava

3 N. Munn, *Warlpiri Iconography*. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

as heroínas ancestrais que haviam semeado os espíritos-crianças.⁴

“Mungamunga ou Yiniwurru são a mesma coisa,” Nakakut me contou. “É como um útero, nossa mãe comum que guia as almas *pirirrpa* das mulheres durante seu sono. Ela habita o subterrâneo. Mas nos sonhos, ela nos fala e assume corpos e rostos de quem conhecemos.”

Assim, aprendi que Mungamunga/Yiniwurru é um conceito verdadeiramente cosmológico, reservado às mulheres, que designa o princípio gerador de certas imagens oníricas. Os elementos míticos que aparecem nos sonhos — paisagens, animais, plantas, fenômenos, heróis ancestrais, espíritos-crianças, cantos — parecem ser manifestações dessa Voz das Noites. Feminino, pois é chamada de Mãe, o útero do sonhar era sem dúvida nenhuma impelido por uma força masculina, mangaya. Símbolo fálico? A sexualidade, nesse enlace cósmico, é um tanto transcendente.

Cantada nos rituais femininos mais secretos, a força mangaya é o poder exclusivo das mulheres do deserto, que frequentemente chamam suas varas sagradas por esse nome. Um dos rituais que tem por objetivo ativar essa força consiste em pintar o púbis com ocre amarelo e depilá-lo, queimando os pelos. A depilação era realizada em diferentes contextos rituais secretamente: pelas viúvas, no início do luto, pelas sogras, durante as cerimônias de resolução de conflitos, denominadas *do Fogo*, e, finalmente, pelos guardiões do ciclo Kajirri, logo antes dos rapazes serem liberados da sua reclusão iniciática.

Não pude evitar comparar esse ritual de depilação com o nosso “ritual” estético de depilação das pernas. As mulheres warlpiri praticamente não têm pelos nas pernas, coisa que os homens valorizam como um sinal de feminilidade. Porém, os homens também depilam o púbis,⁵ e em algumas tribos do sudeste, o corpo inteiro é depilado durante a iniciação masculina. Eles eram submetidos a essa prova preliminar ao casamento usando cera de abelha. Curiosamente, as mulheres warlpiri associam o ritual ao sonhar Mel, mas elas não usam cera de abelha. Qual seria, então, a função simbólica da depilação masculina ou feminina? Diferenciar os humanos dos animais? Lembrar dos corpos sem pelos dos recém-nascidos? Controlar a fecundidade? Ou tornar as diferenças sexuais ambivalentes?

Considerando que mangaya, o poder da Voz das Noites, é o segredo das mulheres, perguntei a Nakakut se os homens têm algum outro poder.

“Eles têm *maralypi*”, murmurou Nakakut.

4 D. Bell, *Daughters of the Dreaming*. Melbourne/North Sydney: Spinifex, 2002; C. H. Berndt, “Women’s Changing Ceremonies in Northern Australia” in *L’Homme*, nº 1. Paris: Hermann, 1950; Sir B. Spencer and F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*. London: Macmillan&Co., 1904.

5 N. Peterson, “Buluwandi: A Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict” in R. Berndt (org.), *Australian Aboriginal Anthropology*. Perth: University of Western Australia Press, 1970.

Em diversas histórias narradas pelas mulheres, sempre que pronunciavam a palavra *maralypi*, era sussurrando; afinal, *maralypi* é o lugar secreto, inacessível para as mulheres, onde as almas *pirlirpa* dos mortos de um clã se juntam ao espaço-tempo do sonhar. Dentre todos os lugares do caminho do sonhar, esse é o mais sagrado e mais perigoso justamente porque é onde se encontra *maralypi*, aquele poder misterioso que condensa todas as imagens *kuruwarri* de um clã. Devido a essa ligação com os mortos, *maralypi* também significa uma cerimônia fúnebre que consiste em “abrir” um sonhar e um local onde a celebração tenha se tornado tabu devido ao desaparecimento de um importante guardião do ritual.

Nakakut me contou que ela não sabia dizer se *maralypi* operava nos sonhos dos homens; eles simplesmente diziam que suas almas eram guiadas durante o sono por um espírito-criança que eles encarnavam. Como as mulheres, eles também viam o espírito-criança de uma futura criança anunciando seu nascimento.

Na verdade, é geralmente nos sonhos que os espíritos-crianças anunciam sua vinda ao mundo. Os relatos de anúncio de nascimentos são absolutamente fantásticos. Eu logo sucumbi à sua mágica, que mostrava com que poesia os Warlpiri lidam com seus desejos. Os espíritos-crianças penetravam em uma futura mãe através da ingestão de uma fruta ou de um animal que se colocou em seu caminho para seduzi-la. Eles eram *ngampurpa*, desejantes. Por essa razão, podiam provocar incêndios, conflitos e instigar os homens a lutar. Isso foi exatamente o que aconteceu na *concepção* de um dos filhos de Nakakut. Também me disseram que cerimônias masculinas os atraíam e que, naquele momento, *capturavam* as mães e os pais. Para os Warlpiri, portanto, são as crianças que, antes de nascer, escolhem seus pais.



Kajingarra Maisy Napangardi com pintura ritual do sonhar Inseto Galha (*kanata*) de Parnia

O CACHORRO PRETO¹

Setembro de 1984. O fim da temporada fria se aproximava, mas as noites ainda eram geladas e um vento de chuva soprava. Uma velha Nakamarra, guardiã do sonhar do pássaro Maçarico, adoeceu gravemente. Nem as massagens feitas pelas mulheres, nem os medicamentos do centro de saúde conseguiam aliviá-la. Ela anunciou que iria morrer. A Voz das Noites havia predito isso ao mostrar o cachorro preto em seus sonhos, aquele que todos os Warlpiri temem ver.

No sonho, quando ele se aproxima de você, quando lambe suavemente os próprios lábios e coça seu ombro de uma maneira sensual, é sinal de morte próxima, provavelmente a sua. Nakamarra estava preparada para morrer e ninguém tentava mais forçá-la a comer, tomar seus remédios ou protegê-la do frio. Não mais.

Estaria, ela, condenada para além de qualquer esperança? Propus à minha colega de moradia que cuidássemos dela em nossa casa. De início, uma ligeira reticência — ela provavelmente temia que a paciente viesse a falecer em nosso lar. No entanto, ela acabou por concordar, o que de certa maneira significava que ainda existia alguma esperança de cura. Nakamarra permitiu-se ser carregada do acampamento, onde dormia sob as estrelas, para a nossa casa, onde preparamos um lugar para ela entre nossos colchões. Banhada e com roupas limpas, ela aceitou se alimentar um pouco e tomar seus medicamentos.

Devido à desidratação, seus quadris estavam inchados e a dor não permitia que ela se mantivesse em pé. Eu a massageava várias vezes ao dia. A cada entardecer, após horas de imobilidade e silêncio, fosse com os olhos fechados ou abertos, ela sofria um ataque de delírio verbal e espasmos que a chacoalhavam violentamente. Isso continuava durante o sono com murmúrios e gritos, além de palavras incompreensíveis.

1 B. Glowczewski, *Les Rêveurs du desert*, op. cit., pp. 209–218. Tradução de Jamille Pinheiro.

Após alguns dias, ela pediu que eu a deitasse sob a sombra de uma árvore próxima. Retornei à casa para escrever à máquina um pouco, quando, de repente, um latido terrível começou. Através da porta aberta, pude ver uma cadela que remexia no recipiente de pedra onde as mulheres colocavam suas garrafas de óleo para pintura e outros bricabraque. Aproximei-me e encontrei, no fundo do recipiente, um segundo cachorro, enrolado como uma bola, tremendo e latindo também. O intruso de alguns passos para trás antes de retornar e imediatamente se inclinar sobre o recipiente. Esse pequeno jogo se repetiu por diversas vezes.

Afastei o incômodo cachorro e olhei a cadela mais de perto. Dela escorria uma substância pegajosa, a qual ela continuamente lambia, revelando uma coisinha pequena, tão pequena, frágil e irreal que senti um nó na garganta, uma estranha emoção. Não consegui evitar minhas lágrimas, estava completamente comovida, como se compartilhasse de uma dor irracional. Mas não era apenas um animal tento um parto prematuro? Fui até a varanda.

“A cadela teve um filhote!”, disse eu à minha paciente. “Mas ele é muito pequeno.”

Nakamarra, como se já soubesse do nascimento que acabara de ocorrer, perguntou em tom grave: “Ele é preto, não é?”

Concordei com a cabeça; o filhote era tão preto quanto sua mãe era cinza. Novamente me senti totalmente atordoada. Um arrepio sinistro me percorreu. De repente, a palavra *preto* havia se tornado o abismo de uma noite sem fim. No dia seguinte, Nakamarra estava totalmente recuperada. Confessei-lhe que havia chorado quando o cachorrinho nascera.

Ela me olhou diretamente nos olhos, com seu sorriso estranho, que todas as vezes me fazia lembrar a Baba Yaga² dos contos eslavos de minha infância.

“O Cachorro Preto do meu sonho foi embora. Você me curou.”

Por alguns segundos minha mente vacilou. Havia uma relação entre a imagem do seu sonho e o parto da cadela, como se a obsessão do sonho de Nakamarra tivesse se materializado para exorcizar sua doença. E eu, uma testemunha de ambos os lados da história (o sonho e a realidade), será que havia me tornado, sem querer, o elemento catalizador do processo?

Duas noites depois, quando Nakamarra já havia retornado ao acampamento, minhas companheiras tiveram um ataque de gargalhadas. Entre risadas, ouvi:

“Kajirri comeu o próprio filhote!”

Ironia dos feitiços. Nossa cadela, a quem demos o nome da cerimônia iniciática *Kajirri*, engolira aquele a quem havia dado à luz, exatamente como as heroínas *Kajirri* que, dizem, *engolem seus filhos*, os noviços, envolvendo-os ao

2 Baba Yaga é uma bruxa folclórica muito popular em contos e lendas do Leste Europeu.

longo do processo de iniciação nas profundezas do subterrâneo e do espaço-tempo do sonhar. Simples coincidência ou sina de seu nome?

De qualquer modo, parecia que as palavras *Kajirri* e *Cachorro Preto* haviam exercido um papel de transferência que permitiu que Nakamarra se recuperasse da doença. O filhote tinha vindo para materializar o Cachorro Preto do sonhar e para suprimir algum outro possível desenvolvimento daquela imagem — a morte de Nakamarra. O fato de que o cachorro tinha o nome das heroínas míticas consideradas iniciadoras, que agiram como médiuns de *ritos de passagem*, permitiu que uma possível forma de “transferência” momentânea ocorresse (através do cão).

O fato do filhote ser prematuro confirmou que seu destino era outro além de viver. Quanto à minha própria intervenção nessa *cura*, ela foi induzida quando convidei a paciente para ficar na casa, e depois, quando compareci ao nascimento. Quando o cachorro “reingeriu” seu filhote, a coincidência com o atributo *monstruoso* das heroínas *Kajirri* tornou-se o pretexto das risadas, uma vez que a cadela parecia ter cumprido um papel sem conhecimento disso.

É claro, o filhote digerido pela sua mãe não evitou que o Cachorro Preto voltasse a assombrar Nakamarra ou qualquer outra pessoa em seu sono. Mas não era uma questão de processo reversível como o eterno retorno. Estava mais para um processo de retroalimentação numa espiral infinita; as passagens do sonho para a vigília eram múltiplas e constituíam, do ponto de vista Warlpiri, a própria condição para o desenvolvimento das coisas e sua transformação.

Nascer, em Warlpiri, se diz *palkajarri*, devir-corpo. O que se torna corpo num ser humano é um espírito-criança, ou seja, uma virtualidade da vida cristalizada no verso de um canto gerado pelas imagens (*kuruwarri*), produzidas pelo nome de um sonhar. Nesse sentido, o desenvolvimento humano materializa, ao mesmo tempo, palavras, imagens e um ritmo. E tudo que é reproduzido fora do humano é igualmente manifestação de imagens e palavras cantadas vindas do espaço-tempo do sonhar.

A filosofia Warlpiri não opõe imagem à substância ou à essência das coisas. As duas são indissociáveis. Se todo herói é *kuruwarri*, imagens que se desenvolvem nas histórias e se registram como traços visíveis nos lugares, ele é também *kuyu*, “carne”, que dá forma e substância a todos que carregam seu nome: os clãs, os animais, as plantas, os fenômenos etc.

Um homem ou mulher warlpiri fala do seu sonhar, seu nome totêmico, assim como de sua “carne”, que ele/ela compartilha com seus ancestrais míticos, os membros do clã e as coisas que agem como totens: os lagartos, os inhames, a chuva, as estrelas ou os bastões de cavar. Sem sonhadores, isto é, sem seus nomes originais, todas as coisas que existem não existiriam. As palavras são, de certo modo, uma garantia de que o real está na imagem: os *cangurus* só podem existir

porque, ao dizermos “canguru”, remetemos a imagens correspondentes que nos permitem reconhecer as numerosas formas e substâncias que dão sentido àquela palavra. Mas, por outro lado, sem o movimento que anima as imagens, os nomes não poderiam se materializar.

Os Warlpiri não misturam sonho e realidade, mas constroem sua relação baseando-se numa discriminação outra que não a oposição entre imaginário e real. A cosmologia é explicada como um movimento de e para *kankarlu*, o “acima”, que se refere ao presente e tudo que constitui o ambiente celeste e terrestre, e *kanunju*, o “abaixo”, que se refere ao passado, o subterrâneo, o espaço interestelar e tudo que pode ocorrer. Em certas circunstâncias, o acima é identificado com as mulheres e o abaixo, com os homens. Finalmente, às vezes um é sinônimo de público e o outro de segredo. Também seria possível traduzir o acima como o manifesto e o atual, e o abaixo como o latente e o virtual. Em outras palavras, por trás de todas as aparências se escondem princípios secretos. O que os homens virtualizam, por exemplo, a reprodução, as mulheres atualizam através do parto.

A vida ritual consiste em alcançar o mundo do abaixo através da fabricação de formas do acima, cantos, pinturas, danças e código gestual, que adquirem, desse modo, um atributo sagrado e secreto. Nesse processo, os papéis dos homens e das mulheres diferem. As mulheres transformam o abaixo no acima dando à luz espíritos-crianças encarnados, assim como propagando as forças dos sonhos em seus rituais. Inversamente, os homens transformam o acima no abaixo, fazendo os meninos *morrerem* e *renascerem*, seja através da iniciação, seja ao descer às cavernas sagradas proibidas para as mulheres. Quanto à experiência do sonho, para ambos os sexos, ela é uma jornada para uma dimensão situada no cruzamento do abaixo com o acima.

Quer durante o sono, quer durante a vigília, os Warlpiri distinguem o *verdadeiro* do *falso*, do *mentiroso*, do *louco*. Falsificação e mentira são um uso fraudulento da linguagem, enquanto que a loucura é uma desorientação, uma falta de referência para delinear os caminhos da fala. Essa é a razão pela qual o termo *warungka*, “louco”, também serve para designar os bebês, os muito velhos, os que se perderam no mato e os surdos. É a ausência do reconhecimento das palavras e lugares que fazem a visão e a audição incompreensíveis no acordar ou no sono. O discurso se torna *sem sentido*, literal e figurativamente falando.

É interessante observar que, no século xv, o verbo sonhar na língua francesa era *desver*, uma palavra derivada do latim, *esver*, que significava vaguear, errar, e deu origem à palavra *enlever*, enlouquecer. Em nossa tradição, o sonho, portanto, também esteve relacionado à desorientação espacial e mental.

Vinte anos antes da história do Cachorro Preto, Nakamarra, que havia acabado de chegar à velha reserva, recebeu, seguindo um delírio, a revelação

de um ritual para as mulheres, e outro para os homens. Tudo havia começado naquela *lapuda*, onde a mala em que ela costumava guardar seus objetos sagrados foi encontrada. Um dia, retornando da missão na qual trabalhava como cozinheira, contaram-lhe que seus objetos sagrados tinham pegado fogo. Chamas se espalharam misteriosamente a partir de seu abrigo e, apesar de seus companheiros do acampamento terem tentado abafar o fogo com folhas secas, este se extinguiu somente após consumir sua mala. Imediatamente, Nakamarra pensou: foi um espírito do sonhar Fogo que lançou uma fagulha em minha mala. Mas por quê?

“Uma tristeza terrível apossou-se de mim e me deitei”, Nakamarra me contou. “Naquela noite, num sonho, eu vi duas Nangala vindo em minha direção, cada uma delas carregando uma tábua sagrada *yukurrukurru*. Elas sacudiam-nas enquanto dançavam e as depositaram no chão, em minha frente, antes de se sentarem. Então, uma multidão de mulheres do sonhar chegou e dançou, eu não conhecia seus rostos. Por outro lado, reconheci nas Nangala duas das minhas *noras*. Enquanto dançavam, vi a mim mesma olhando para elas. E, a cada vez que meus olhos avistavam as tábuas que carregavam em suas mãos, me sentia mal. Aquelas tábuas foram pintadas com desenhos que eu não conhecia. Vê-los durante um sonho realmente me enfraqueceu.”

Ao acordar pela manhã, Nakamarra estava tão exausta que precisou ir ao centro de saúde. A enfermeira, impressionada com seu estranho estado, quis enviá-la ao hospital em Darwin.

“Mas eu sabia que, na verdade, não estava doente. Era apenas o sonho que tinha me atingido pra valer. O espírito de minha mãe morta e todas aquelas mulheres do sonhar tomaram as forças do meu espírito, deixando-me como louca. Enquanto estava no centro de saúde, tive o mesmo sonho de novo. No dia seguinte, umas mulheres vieram me visitar, dentre elas, minhas duas noras. Assim que as vi, apontei para elas e gritei: vocês duas! eu ainda consigo vê-las dançando! Eu estava delirando.”

Nakamarra permaneceu na clínica durante um mês, um mês de delírio. Noite após noite ela sonhou com a mesma coisa, ou então com coisas novas, mas relacionadas ao seu primeiro sonho. Enquanto isso, dois anciões receberam sonhos similares — e Nakamarra recuperou a saúde. Ela pediu para as mulheres virem junto dos homens. Todos eles vieram ao acampamento onde seu abrigo, juntamente com seus objetos sagrados, havia sido queimado. Era o acampamento Mosquito que faz divisa com Lajamanu, a oeste.

“Eu disse às mulheres: vou dar um novo *yawulyu* às Nangala e às Nampijinpa, guardiãs do sonhar Fogo. E para os homens, anunciei que daria um novo *purlapa* para os Jangala e os Jampijinpa, guardiões do lugar sagrado Jurntu. Eles me ouviram.”

Nakamarra ensinou às mulheres e aos homens uma nova maneira de pintar seus corpos, e a cantar e dançar em celebração ao sonhar Fogo de Jurntu.

“Se vi em meu sonho minhas duas noras, foi porque seus falecidos pais, dois Jampijinpa, quiseram se servir de mim para nos ensinar a celebrar o sonhar Fogo de um novo modo. Foi um deles, Munkurturru, que ateou fogo aos meus pertences. O espírito de minha falecida mãe que me contou.”

Os dois falecidos Jampijinpa eram guardiões do sonhar Chuva em Lungkardajarra. Em seus sonhos, Nakamarra os viu em companhia de um terceiro Jampijinpa, Werrilwerrilpa, guardião do sonhar Fogo em Jurntu, que foi morto por seus irmãos devido a uma transgressão quando ela era pequena.

“Eu vi os espíritos *manparra* dos três Jampijinpa fazendo uma grande fogueira em Kartarda [um lugar do sonhar Periquito]. Os três homens seguiram seu caminho, voando em seguida em direção ao norte, para Lajamanu. Ouvi uma música de batidas de bumerangues, e caminhei em direção ao local de onde o som parecia vir. Era o grande tronco oco do acampamento Mosquito. Eu disse para mim mesma: bem, eles estão cantando um *purlapa*! Então, todos os homens de Lajamanu apareceram e se sentaram próximos ao abrigo cerimonial. Os três espíritos saíram do tronco de árvore. Eles usavam na cabeça cocares *kutari*, muito grandes, com um tufo de penas de emu no topo. O sonhar Fogo e o sonhar Píton *pirntina* brilharam vermelho em seus corpos cobertos de penugem branca. Ao mesmo tempo, vi chegarem grandes nuvens brancas trazendo chuva. Um quarto espírito os acompanhava em sua jornada, mas ele não parou, seguindo seu voo longe, muito longe, em direção ao norte, para o mar. Ele mergulhou no oceano e reapareceu, espalhando muita água. Olhando para o céu, disse para si mesmo: fui muito longe. Voltou e pousou aqui, em Lajamanu, na pista de pouso de aviões. Trazia consigo uma lança que ele brandia ao dançar no reencontro com seus três companheiros. Então, o espírito Munkurturru exclamou: Vejam, *kamangirpa*!”

Nakamarra explicou-me que *kamangirpa*, que designa aquele tipo de lança, é também o nome daquele quarto espírito da morte (um Warlpiri que morreu na década de 1930). Em seu sonho, ela seguiu os quatro espíritos até Palwa, um local sagrado do sonhar Wallaby *wampana*, de onde as mulheres não podem, geralmente, se aproximar. Mas foi ali, no sonho, que a sonhadora viu os espíritos mostrarem aos homens de Lajamanu a dança *purlapa*, que imita o assassinato punitivo de Werrilwerrilpa e a chegada de Kamangirpa, o homem com a lança.

“Você viu aquela dança no seu país quando nossos homens vieram apresentá-la a seu povo”, Nakamarra lembrou-me. “Você percebe, a Voz das Noites levou-nos para além do mar, para mais longe do que o espírito Kamangirpa havia mergulhado! Os homens estão orgulhosos do *purlapa* que lhes dei, e toda vez que eles o dançam, eles devem me *pagar* o *kunari*. Porém, quando

eles aceitaram o *purlapa* e o dançaram pela primeira vez, fui eu quem teve que lhes pagar o *kunari*: bolos e chá. As mulheres para quem dei o *yawulyu*, as Nangala e as Nampijinpa, me ajudaram a pagar os guardiões *kirda* e os gestores *kurdungurlu* do sonhar Fogo.”

Depois desse presente ritual, os homens *kirda* fizeram para Nakamarra duas tábuas sagradas, de modo que agora ela poderia pintar sobre os desenhos que vira em seus sonhos. Com exceção dos bastões de cavar e dos bastões de luta, usados como varas sagradas, são sempre os homens que entalham os objetos de madeira.

Nakamarra esperou vinte anos para receber uma nova revelação, dessa vez para seu próprio sonhar, o Maçarico *wirntiki*. Aquilo aconteceu enquanto acampava com sua sobrinha, Yiningarra, num lugar do seu sonhar que ela não visitava há anos. A sobrinha sonhou a respeito do sonhar Feijão *kunarnturu*, cujo povo seguia a fumaça dos feijões que cozinhavam ao longo do caminho até desaparecerem no subterrâneo, quando surge o sonhar Maçarico. Nakamarra sonhou com Maçarico, o homem-pássaro que salvou seu povo de um enorme incêndio florestal vindo de Jurntu. Viu as heroínas Kajirri queimando seus pelos pubianos antes de levar os garotos ao subterrâneo para a iniciação. Viu mulheres dançando e se pintando de uma nova maneira enquanto cantavam novos cantos. Ninguém contestou sua visão. Nakamarra já provara que era uma sonhadora escolhida pelos ancestrais.



Agnes Napanangka e outras
mulheres na dança de finalização
com lanças *wurrpardi*.

Minha cabeça estava repleta de mitos e rituais. Por dias a fio, eu os repassava em minha mente, de novo e de novo, em busca de associações, de algum princípio de ordem que pudesse amarrá-los. Durante quase sete meses eu não saí de Lajamanu, a não ser com os Warlpiri, em incursões na mata ou numa viagem épica à cidade de Katherine, no Dia Nacional dos Aborígenes, para participar de uma passeata pelas ruas, onde homens e mulheres warlpiri dançaram em comemoração.

Certa manhã, acordei paralisada por conta de uma dor lancinante nos rins. Era impossível levantar — mas adoecer me forçou a um descanso oportuno. Um dos professores me emprestou *Gödel, Escher and Bach*, um livro de Hofstadter. Que prazer redescobrir os desenhos de Escher, aqueles que durante minha adolescência tantas vezes me fizeram refletir sobre as ilusões de ótica. Por outro lado, achei difícil acompanhar a comparação entre os paradoxos de Gödel e as fugas de Bach. Foram os diálogos hilários que o autor colocou na boca de Aquiles e da Tartaruga, personagens inspirados em Alice no País das Maravilhas, que me fizeram prosseguir. A questão que parecia conduzir o livro era a da autorreferência. No desenho de Escher, por exemplo, no qual uma mão desenha a outra que também a desenha, como pode um sistema gerar a si mesmo?

Novamente, fui reconduzida ao meu material warlpiri, nos quais a maioria das narrativas do sonhar é autorreferencial. Os heróis míticos e tudo o que existe se originam de seus nomes que, por sua vez, derivam do sonhar de mesmo nome. Sem origem ou finalidade. Não há um sonhar único responsável por gerar todos os outros. Todo ancestral ou ser eterno gera a si próprio. Mais do que isso, por meio das relações de parentesco que os ligam a outros sonhadores, cada um pode ser considerado como gerador de outros. Hofstadter diz que

.....
1 B. Glowczewski, *Les Rêveurs du desert*. op. cit., pp. 231–239. Tradução de Jamille Pinheiro.

Bach morreu escrevendo uma fuga composta com as notas correspondentes às letras de seu nome. Talvez, como os Warlpiri, todos nós encarnemos um verso de uma música que desdobra nosso destino em direção ao sonhar que gerou esse mesmo verso.

Eu estava de cama há três dias quando Pampiriya decidiu que era hora de chamar um *ngangkari*, um curandeiro tradicional. Ele chegou acompanhado de suas duas esposas “para me tranquilizar”, disseram. Debruçou-se sobre mim. Não consegui distinguir se ele estava sorrindo ou contorcendo o rosto por trás de sua barba grisalha. Seus lábios, bastante grossos, estavam curiosamente frouxos. Pediu-me que ficasse de bruços. Senti minha camiseta ser levantada, minha saia ser abaixada e, em seguida, senti estranhos toques em torno do rim que, súbito, se detiveram no exato ponto da dor. O curandeiro disse rapidamente algo às mulheres.

“Não se preocupe! Ele vai fazer *uma coisa* com você e depois vai cuspir nisto”, advertiram-me, mostrando um prato de metal.

Eu estava um pouco preocupada, mas pensei: ele só vai fazer como um xamã da Amazônia, que cospe uma pedra ou um osso, fazendo-nos acreditar que saíram da pessoa doente, a qual, assim, se livraria da doença. Senti uma pontada desagradável nas costas e me pediram que olhasse o que estava acontecendo.

No prato havia uma pequena poça de sangue, na qual boiava uma espécie de rim tingido de sangue, de uma cor meio marrom. Nesse momento, não tive dúvidas, o homem sorriu para mim — seus dentes brilhavam e seus lábios estavam lambuzados com o que, de acordo com ele, tinha acabado de cuspir. Um vampiro me olhou e eu não achei nada divertido! Fiquei enjoada e não pude evitar, mesmo pensando que aquele poderia muito bem não ser o meu sangue, mas sim algo que ele já tivesse na boca antes de chegar.

Estava ansiosa para ver o estado das minhas costas: impossível, a operação ainda não tinha terminado. O curandeiro começou novamente. Uma nova pontada. Identifiquei os pelos de sua barba roçando em minhas costas. Ele cuspiu de novo: não havia rim algum, apenas uma pequena poça, muito vermelha, como sangue fresco.

“Todo o sangue que não estava bom foi drenado”, comentou Pampiriya. “veja, seu sangue agora está com uma boa coloração.”

Terceira operação, dessa vez do lado esquerdo. Ali também, o sangue cuspidado estava bastante vermelho e líquido. Na lógica da analogia entre o sangue cuspidado e minha doença, era o que se esperava, a dor, afinal, vinha de fato mais do lado direito. Pediram que eu ficasse de pé, o que parecia estar além das minhas forças. As mulheres, impacientes, insistiram para que tentasse. Aflita, fiquei de quatro, coloquei pressão em minhas mãos num esforço insuportável para me levantar, e fiquei sobre meus joelhos. Milagre! A dor desapareceu.

O velho homem olhou para mim com uma expressão que misturava ironia, ternura e convicção.

Pela primeira vez confiei nele. Girei meu corpo para ver o estado dos meus rins: na pele havia uma grande marca azulada à direita e uma menor à esquerda. Teria ele realmente sugado meu sangue ou aqueles sinais eram apenas como as marcas de beijo que recebemos durante os breves namoros da época de escola? Com essa lembrança repentina, quase cai na gargalhada. Como não sabia se o xamã iria gostar da comparação entre suas práticas e a das paixões adolescentes, demonstrei meu contentamento com um sorriso. Estava tudo bem, eu havia sido corretamente diagnosticada.

“Soube que você carregou bagagem muito pesada”, disse meu curandeiro em Warlpiri. “É normal que você sinta dor em seguida. Mas alguma outra coisa foi necessária para que a dor persistisse. Uma *pedra* acertou você.”

A palavra “pedra”, *pamarrpa*, designa seixos, rochas e também montanhas. Nesse contexto, entretanto, diz respeito a corpos estranhos que se cristalizam em humanos atacados por espíritos ou feitiçaria. O xamã teria me libertado de minha “pedra” ao cuspir o rim ensanguentado. Aprendi que outras doenças podem tomar a forma de um osso ou de uma pedra de verdade, os quais todo *ngangkari* tem o poder de extrair utilizando essa mesma técnica de sucção.

Não pude deixar de pensar que o sangue realmente havia saído do meu corpo. Com certeza teria tido mais dificuldade em acreditar se o curandeiro houvesse cuspidado uma pedra ou um osso. No entanto, como não menstruei durante meses, aparentemente sem razão, associei o rim a uma materialização do sangue que se recusava ser descarregado! Histeria? Graças à psicossomática, poucos dias após pagar a taxa fixa de quarenta dólares pela minha *cura*, eu finalmente estava menstruada!

Pampiriya me contou que o caminho que eu havia tomado quando estava carregando minha pesada bagagem era uma região que concentrava todas as *pedras* de Lajamanu. A maioria dos Warlpiri evitava ir por aquele caminho: um lugar em que, por coincidência, moravam os brancos. Para os Warlpiri, a associação entre uma doença orgânica e um local não é incomum. Dizem, por exemplo, que o sonhar de um lugar sagrado provoca dores em quem falta com respeito àquele local — onde as heroínas do Bastão de Cavar foram para o subterrâneo, as mulheres correm o risco de não menstruar mais; onde o herói Invencível expurgou pus pela ferida em seus testículos, os homens podem contrair infecções.

Em poucas palavras, toda doença tem sua origem em um sonhar e todo sonhar tem um lado bom e um lado mau. Os primeiros antropólogos, que pensaram que os totens representavam aquilo que os homens precisam para sobreviver, não compreendiam por que algumas tribos têm totens como Febre,

Constipação etc.. Esse conflito desaparece ao considerarmos o totemismo como uma tentativa de regular tudo o que existe. Assim como existem locais associados ao poder do Inhame e rituais relacionados à reprodução bem sucedida desses tubérculos, também há locais ligados a doenças e rituais de feitiçaria para direcioná-las aos inimigos. Dessa forma, os homens fazem todo o esforço possível para controlar a circulação das forças totêmicas encontradas nos lugares.

Pouco após a minha doença, um Japaljarri em torno de seus quarenta anos, bastante esguio e alegre, veio me contar sua própria experiência como xamã: “Quando eu era pequeno, um dos meus cunhados escutou um som estranho vindo do meu estômago e exclamou: ‘Ei, menino, escuta seu pai falando baixinho na sua barriga!’ Explicou que aquela era a voz de Jungarayi, o Invencível, meu pai de pele e pai do sonhar dos primeiros *ngangkari*, os Dois Homens (*watijarra*).”

Era uma história curiosa, essa, sobre o pai dos xamãs. Ele se casou com todas as suas filhas, e forçou-as a matar todos os seus filhos do sexo masculino. Secretamente, no entanto, elas criaram dois filhos de seu amante, o Vento. Os dois decidiram matar seu *pai* Invencível através de um desconhecido, que também veio a morrer. Mas Invencível ressuscitou e, seguido por suas filhas-esposas, vagou com seus testículos feridos. Quando finalmente foi para o subterrâneo, e em seu lugar brotou uma imensa Serpente Arco-Íris, que engoliu as mulheres antes de lançá-las ao céu, onde elas se tornaram as Plêiades, eternamente perseguidas por seu ciumento pai-esposo. Quanto aos Dois Homens, foram para longe, em direção ao oeste, transformando-se em tornados e ventos a fim de varrer as mulheres que seduziram em seu caminho.

“Alguns homens se aproximaram”, continuou Japaljarri, “e todos notaram que em meu braço havia pequenas ondas que se moviam como uma serpente. Este foi o segundo sinal: eu tinha o poder *ngangkari* dentro de mim. Quando eu pastoreava gado na Austrália Ocidental, sempre me pediam para curar pessoas. Fui ajudado por dois pequenos espíritos com rostos de crianças, os irmãos Vento: um erradica as doenças e o outro vê através do corpo.”

Nais tarde, quando falávamos sobre poderes xamânicos, Nakakut me contou que “o médico Kardiya (branco) precisa de máquinas para ver dentro do corpo do paciente. O médico Yapa (aborígene) vê diretamente através da pele para encontrar a doença.”

De acordo com antigas narrativas etnográficas, a maioria dos xamãs australianos se orgulha de possuir uma espécie de visão de raio-x. Há, inclusive, uma “arte de raio-x”: as pinturas em casca de árvore da Terra de Arnhem, que representam figuras humanas ou de animais com seus esqueletos e órgãos, vistos em transparência através de seu invólucro externo.

Essa visão interna não se refere apenas ao que é perceptível dentro do corpo.

O xamã também vê o que há *por trás* do paciente, sua relação íntima com o sonhar. As pinturas figurativas em casca de árvore testemunham isso, com os personagens às vezes totalmente hachurados — imagens de suas cartografias míticas. Também é o caso das pinturas aparentemente abstratas do deserto, que traçam no chão ou no corpo os sinais das trilhas e dos lugares do sonhar.

Os termos pelos quais os Warlpiri designam os curandeiros ou xamãs, *ngangkari* ou *mapanpa*, designam seu poder de visão e extração. Esse poder pode se materializar por meio das pedras, quartzos que habitam o corpo de seus curandeiros. É o quartzo do xamã que lhe permite ver através do paciente.² Às vezes, ele cospe um ou dois de seus próprios quartzos para capturar e extrair a doença. As pedras são, dessa forma, facas de dois gumes: agentes de doença ou de cura. Alguns xamãs que praticam feitiçaria podem também usar suas pedras para deixar sua vítima doente.

Os feiticeiros são chamados de *kurdaija* por causa do nome dado aos espíritos da morte que, por não terem encontrado seu caminho, se tornam vampiros que sugam o sangue e a alma de suas vítimas. Curiosamente, é precisamente por meio das técnicas dos vampiros que os xamãs curam. *Kurdaija*, um termo emprestado da tribo Aranda, é também o nome dado aos sapatos trançados com cordões de cabelo e penas de emu, que permitem aos feiticeiros ou membros de uma expedição punitiva caminharem sem deixar rastros, ou até mesmo se tornarem invisíveis. Mas para além de todas as práticas de feitiçaria, os xamãs são conhecidos pelo poder de se deslocarem sem deixar rastros.

Mas a feitiçaria não é um privilégio do xamã. De acordo com a tradição, qualquer um pode lançar feitiços se seguir práticas específicas. Pode-se matar à distância ao *cantar* ou *apontar* um osso, o qual pode penetrar a vítima, dilacerando-a por dentro ou deixando-a doente, cega ou incapaz de andar, por meio da manipulação de um desenho ou de um objeto etc..

“É Mungamunga (a Voz das Noites) que joga *pedras*”, afirmou Japaljarri. Até aquele momento, eu nunca tinha escutado que a matriz onírica poderia ser maligna. Pelo contrário, muitas vezes me contaram histórias de crianças perdidas na mata que foram guiadas pela Voz das Noites para encontrar seu caminho de volta. Algumas se tornariam xamãs logo após terem se perdido.

“Você sabe que homens não falam sobre Mungamunga”, Nakakut explicou, quando estava transcrevendo minha conversa com o Japaljarri. “Ele disse isso porque você é mulher. Você pode deixar isso no seu livro, pois de certa forma é verdade. Mungamunga pode nos fazer adoecer ao nos mostrar coisas demais em um sonho, e as pedras, da mesma maneira, nos atingem quando estamos fracos da cabeça.”

2 M. Meggitt, “Djanpa among the Walbiri” in *Anthropos*, nº 50. Sankt Augustin: Anthropos Institute, 1955, pp. 375–403.

Isso significaria que, assim como um sonhador é bem-sucedido ao fazer um ritual para os outros a partir de suas visões, o paciente poderia transformar suas *pedras* em um poder curativo? Sendo o xamanismo um negócio secreto, a resposta não foi clara. Parece que os quartzos de um xamã, tanto o *acertam* durante uma doença, quanto são injetados em seu corpo por outros xamãs durante o ritual de iniciação. Li inúmeras descrições em livros antigos a respeito de outras tribos que não os Warlpiri, mas elas continuaram incompreensíveis para mim. O corpo seria esvaziado de seus órgãos, depois substituídos por novos; as articulações seriam torcidas, antes de colocadas no lugar etc..

Estranha gente do deserto. No passado, homens e mulheres conheciam plantas medicinais e venenos, que jogavam em nascentes d'água para fazer com que os animais selvagens dormissem. Alguns podiam tratar dos dentes, utilizando um pequeno verme como broca e preenchendo a cavidade com uma amálgama especial.³ Todos mascavam o *pitchuri*, o tabaco selvagem que, misturado às cinzas de determinada casca de árvore, tira o apetite e mantém as pessoas acordadas. Entretanto, eles não recorriam aos cogumelos mágicos encontrados na Austrália. A paisagem e os rituais eram suficientes para animá-los.

Diz-se que houve um tempo em que todos os velhos eram mais ou menos xamãs. Eles não apenas tinham o poder de ver *por trás* das coisas, mas também de sentir partes específicas de seus próprios corpos quando determinado parente estava em perigo, doente ou prestes a retornar de uma viagem. Atualmente, alguns poucos às vezes interpretam uma coceira dessa forma.

Durante minha estadia em 1984, um grupo de oito Pintupi chegou em uma comunidade do sul. Os adultos haviam passado trinta anos sozinhos no deserto, onde seus filhos nasceram. Retornaram à tribo para casar suas filhas após a morte do patriarca, que tomou a decisão de não deixar sua família se tornar sedentária durante a implementação sistemática de reservas para os Pintupi nos anos 1960.

Os Pintupi, vizinhos do sudoeste dos Warlpiri, ficaram tão traumatizados na época que alguns se deixaram morrer. Os demais persistiram em retornar às suas terras para formar os primeiros *outstations*, assentamentos fora das reservas. Quando viram o retorno daquele grupo que havia permanecido fiel à vida nômade-caçadora, decidiram protegê-los, proibindo jornalistas e pesquisadores de aparecerem e incomodá-los. Os Pintupi, entretanto, pediram a um etnólogo norte-americano, que havia trabalhado com eles por anos, para vir e se reunir ao grupo.⁴

3 M. J. Barrett, "Walbiri Customs and Beliefs concerning Teeth", *Mankind* 3: 56-59, 1964.

4 F. R. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self-Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1986.

A imprensa não falhou em assediar estes “últimos nômades” e as notícias se espalharam por todo o mundo. A empolgação não era menor entre os próprios povos aborígenes da região central, que atribuíram a esses regressados todos os poderes em relação aos quais sentiam nostalgia. Eles disseram que, como os xamãs, esses homens e mulheres podiam viajar acordados pelo passado dos seres humanos, pelo passado dos sonhos Ancestrais, e prever o que iria acontecer. Eles podiam estar em dois lugares distintos ao mesmo tempo, materializarem-se em outro local e trazer de volta um objeto. Como se surpreender, em tais condições, com o fato de que os sonhos geram a si próprios?



Carotos de Lajamanu com pintura ritual do sonhar. Fogo de Jurntu.

SERIA DEUS UM SONHAR?¹

A chegada de missionários a Nova Gales do Sul e à Austrália Ocidental se deu apenas em 1821. Vinte anos mais tarde, eles se estabeleceram em Vitória, em Queensland e na Austrália Meridional. No início, devido à indiferença dos povos aborígenes, muitas missões foram abandonadas. Foi apenas em torno de 1940 que, bem-sucedidas, ganharam espaço no Território do Norte. No entanto, ao fim dessa década, um escândalo na Reserva Phillip Creek, onde alguns Warlpiri viviam, eclodiu: um missionário protestante estava abusando sexualmente das meninas aborígenes que ele havia tirado de suas famílias para acomodar em dormitórios. Assim como nas demais missões, todas as crianças mestiças, diferentemente das crianças não mestiças, eram sistematicamente tiradas de suas mães para serem enviadas a centros especiais em toda a Austrália. Algumas mães warlpiri recordam com dor o roubo das crianças que nunca mais encontraram.

Atualmente, com exceção de determinadas comunidades aborígenes, como Jigalong, na Austrália Ocidental, que se livrou de seus missionários,² a maioria preserva uma ou outra igreja no continente. Grande parte da Austrália Ocidental está sob monopólio católico, no entanto, ao sul, ao norte e ao leste dos Warlpiri as igrejas são luteranas, metodistas, anglicanas, presbiterianas ou baseadas em movimentos fundamentalistas evangélicos ou pentecostais.

Em Lajamanu, assim como em Yuendumu, a missão era batista. Segundo os princípios dessa igreja, as pessoas precisam ser adultas para se batizar e se tornar um membro. Cerca de oitenta homens e mulheres de Lajamanu fizeram essa escolha. O casal missionário que se estabeleceu ali, com seus filhos, treinou um pastor warlpiri, dotado de certo carisma tanto por sua inteligência quanto por sua

1 B. Glowczewski, *Les Rêveurs du desert*. op. cit., pp. 263–273. Tradução de Jamille Pinheiro.

2 R. Tonkinson, *The Jigalong Mob: Aboriginal Victors of the Desert Crusade*. Londres: Cummings Publishing Company, 1974.

presença, durante quinze anos. Aquele líder cristão, descendente de uma família de fazedores de chuva, sonhou, no início de sua conversão, com certas músicas em Warlpiri, todas com ritmos tradicionais mas cujos episódios eram bíblicos. Durante o ano de 1979, reuniu seus parentes uma vez por semana para cantar para eles à noite, no assentamento, enquanto em outras noites, o missionário pregava um sermão com um megafone no parque. Naquela época, eu era totalmente contra aquelas sessões. Era impossível aguentar discursos como: “Vocês são *negros* de pecado, todo homem *enegrecido* pelo pecado será condenado.”

Mas os Warlpiri explicaram que outro missionário batista, que vivia “como os Yapa”, havia morrido em suas terras no passado e, como resultado de uma decisão dos anciões, tinha sido enterrado num de seus lugares sagrados. Sua viúva, que havia partido para Darwin, mandava regularmente fitas a respeito da fé cristã, gravadas em Warlpiri. Vi alguns deles ouvindo essas fitas como uma mensagem do além enviada por um Warlpiri.

Poucos anos antes, os Warlpiri de Lajamanu montaram uma *Purlapa de Natal*, uma apresentação sobre o nascimento de Cristo com músicas, danças e pinturas à moda tradicional. Os Warlpiri de Yuendumu responderam criando, no mesmo estilo, uma *Purlapa da Páscoa*. O palco e os elementos sonoros desses dois espetáculos foram parcialmente sonhados. Sua execução mobilizou uma vasta quantidade de pessoas de ambas as comunidades, incluindo os Warlpiri que não se consideravam cristãos. Para eles foi uma forma de incorporar a época de Cristo, ancião dos brancos, à mitologia ancestral.

Em 1984, duas das mulheres que moravam comigo frequentavam regularmente a igreja, mas sem deixar de participar das atividades ritualísticas tradicionais. Para mostrar que eu havia feito as pazes com os missionários, embora eles tivessem tirado um ano de licença, elas me pediram para participar de uma das sessões batistas. No gramado da igreja, encontrei-me nua da cintura para cima, com duas cruzes traçadas com pigmento de ocre vermelho em meus ombros e com meu peito pintado com um desenho de inspiração tradicional: um grande arco, representando a igreja, coroado com pequenas linhas, que simbolizam a luz divina, e pequenos arcos circundantes figurando os cristãos reunidos numa única família.

O desenho pintado nos corpos de homens ou mulheres, bem como nos pratos de madeira expostos na igreja, tinha sido desenvolvido conjuntamente pelo missionário e pelo líder Warlpiri. Este último, na época trabalhando na tradução da Bíblia com um casal de linguistas do Summer Institute of Linguistics (SIL), havia acabado de aprender a ler e a escrever. Diversas pessoas da congregação decidiram fazer o mesmo com a ajuda de outro linguista missionário. Aquela tentativa de ensinar os adultos a ler e a escrever era realmente bastante louvável, mas, sendo uma estratégia adotada pelo SIL, que envia seus missionários para

traduzir a Bíblia por todo o mundo, tornar equivalentes conceitos indígenas e cristãos é frequentemente a mais perversa arma de destruição de uma cultura.

Minhas companheiras de moradia, que sabiam de cor alguns versos da Bíblia já traduzidos para o Warlpiri, ficaram perplexas. Uma palavra como *kuruwarri* designava, agora, tanto as imagens do sonhar quanto o texto sagrado da Bíblia. *Wapirra* era tanto Deus quanto os *pais* totêmicos do sonhar. E quanto a *pirlirra*, a *alma* que deixava o corpo para sonhar, seria ela diferente da alma cristã? No livro do Gênesis não era possível encontrar menção alguma sobre os povos aborígenes ou os animais nativos da Austrália. Foi então que, com muito orgulho, elas me mostraram, num livreto cristão ilustrado pelo SIL, desenhos de pessoas negras e cangurus brotando das mãos de Deus.

Eu as acompanhei em um batismo coletivo que reuniu, por um período de dois dias, uma centena de Warlpiri e Kurintji num local sagrado para estes últimos. Uma magnífica piscina natural estendia-se por centenas de metros no vazio de um vale de areia e rochas. Acreditava-se que era ali que a Serpente Arco-íris vivia, bem como as sereias de longos cabelos loiros, manifestações de Mungamunga, a Voz das Noites, que às vezes acabavam nos anzóis dos Aborígenes que pescavam naquele lugar. Foi nessa água cheia de mistérios que mergulharam os trinta homens e mulheres, vestidos inteiramente de branco, que haviam decidido se converter. No dia seguinte, os recém-convertidos e os batistas mais antigos explicaram, numa sessão de confissão pública, as razões pelas quais se converteram, uma monótona litania: homens porque compreenderam, graças a Jesus, que não deveriam mais beber nem bater em suas esposas; mulheres porque Deus as havia mostrado uma forma de serem exemplo para os homens.

Ao voltar para a Austrália, em 1988, testemunhei um sincretismo ainda maior. Com B., encontramos os Warlpiri no encontro esportivo em Yuendumu, no qual as mulheres se preparavam para se pintar com seus sonhos, para dançar o *yawulyu*. Informadas pelo correio sobre a minha chegada, Nakakut e Beryl me esperavam há vários dias.

Foi um verdadeiro êxtase encontrá-las novamente, assim como às *businesswomen* presentes, Betty Napanangka, a *chefe* Kajirri, Rosy Napurrurla, a sonhadora do ritual Possum, Peggy Napaljarri, e a outra Napaljarri, mãe do falecido presidente, as duas esposas Nangala do velho homem de óculos, a anciã Nakamarra de quem eu havia tomado conta, a Napangardi do vídeo gravado nos Granitos, e mais algumas outras. Mais da metade dessas *businesswomen* me disse que ia dançar naquela noite, mas desta vez seria a *Família Purlapa*, um novo show batista.

Ao anoitecer, fomos convidados a sentar entre homens e mulheres Warlpiri na plateia. Com exceção dos Japaljarri, Tony e Paddy, Peter Japanangka

e suas esposas, a maior parte dos anciões estava presente para cantar, junto com a batida dos bumerangues. Os *atores* estavam à nossa frente. De um lado, mulheres vestindo saias vermelhas, com seus peitos pintados com o desenho da igreja; do outro, os homens, também pintados, mas seus corpos e rostos cobertos com algodão selvagem, tingido à moda tradicional.

Um jovem warlpiri explicou ao microfone que “por meio de *Wapirra*, Deus, todos os *kuruwarri* (as imagens do sonhar) surgiram”. Poucos meses atrás, os Warlpiri haviam dançado a *Família Purlapa* em Sydney, durante as festividades do bicentenário da chegada dos europeus na Austrália. Eles haviam criado esse espetáculo para mostrar sua solidariedade para com os outros Yapa do continente e com os Kardiya do governo, que levaram em consideração a assinatura do primeiro tratado entre os Aborígenes australianos e os europeus.

Ao contrário dos nativos norte-americanos, os povos aborígenes nunca assinaram um tratado validando a ocupação de suas terras pelos colonizadores. Poucos anos atrás, alguns intelectuais lançaram um movimento para preparar tal tratado, mas a ideia não agradou a todos os australianos, povos aborígenes e outros. Descobri que os batistas eram a favor e que a apresentação era seu manifesto de paz.

Dois homens começaram a dançar, um indo ao encontro do outro. Quando estavam face a face, abraçaram-se e se curvaram, suas mãos juntas, como se estivessem orando, antes de se aventurarem juntos a sentar perto do fogo. O Warlpiri ao microfone anunciou que eles representavam a reconciliação entre os Kardiya e os Yapa, brancos e negros. Outros dois homens apresentaram a mesma dança, desta vez imitando a reconciliação entre jovens e velhos. Depois, duas dançarinas entraram, uma carregando uma bolsa, a outra com as mãos vazias: os ricos deveriam doar aos pobres. Em seguida, chegou uma mulher com as mãos acorrentadas, e outra dançarina a libertou: os escravos estavam livres. Continuando, o líder batista dançou ao encontro de sua esposa e a tomou nos braços. O homem ao microfone anunciou que homem e mulher são iguais. Um último casal de dançarinos surgiu, representando aqueles que possuem a “Lei”, isto é, a fé cristã, e aqueles “sem a Lei”. Todos dançaram juntos. A *Família Purlapa* terminou e a plateia estava encantada.

Fiquei comovida com aquela tentativa, apesar de um pouco desesperada, de inserir os povos aborígenes em nosso mundo. Mas não podia deixar de pensar que a ideia de definição dos não cristãos como “sem Lei” fazia ecoar novamente aquele dolorido trauma da época em que os povos aborígenes não eram sequer considerados humanos. Não tinham eles insistido, por todo o continente, para que sua noção do sonhar como Lei fosse traduzida para o inglês: “*the Dreaming is our Law*”? Não tinham eles tentado, durante anos, definir a si próprios como povos que vivem com “duas Leis”, a dos brancos e a deles mesmos?

Se às portas do século XXI ainda identificamos a lei do mundo ocidental com o cristianismo, qual seria o porvir para o futuro dos não cristãos? E quanto aos muçulmanos, os judeus, os budistas, sem falar na laicidade e em todas as outras religiões que, como a dos povos aborígenes, também têm o direito de existir?

Sob o pretexto da reconciliação geral, a mais perigosa intolerância começou a emergir. Os efeitos já podiam ser sentidos. Há poucos anos, um pastor de uma igreja que não era batista chegou a Yuendumu e se estabeleceu numa comunidade autônoma cujos membros, aproximadamente duzentos, eram evangelizados. Na mesma noite do ritual batista, em outra região de Yuendumu, ocorreu um ritual de um movimento rival, que, com um sistema de som muito potente, fez sua própria apresentação. Os membros das duas igrejas, considerando-se inimigos, acusaram-se uns aos outros de terem uma religião que “não era boa”.

No fim da cerimônia batista, o Warlpiri ao microfone anunciou que os batistas de Yuendumu estavam convidados a aprender a *Família Purlapa* para que pudessem se juntar aos Warlpiri de Lajamanu, os quais em breve iriam excursionar por quatro cidades australianas. Uma Nungarrayi, ainda pintada com o desenho do sonhar do *yawulyu*, apresentado à tarde, contou-me orgulhosamente que faria parte da viagem. Seu marido, o irmão mais velho do líder cristão, não a acompanharia, pois tinha que levar as *businesswomen* a um tradicional encontro intertribal planejado em Yirrkala na Terra de Arnhem. Seria essa uma distribuição de papéis para lidar com as duas Leis?

Não é fácil conciliar tudo isso. No caminho de volta a Lajamanu, após o encontro esportivo, vi os cristãos tomados pelo frenesi da pintura. Eles tiveram a ideia de aproveitar a excursão para vender pinturas que “representavam” seu sonhar. Após uma semana, eles se acalmaram; só depois que souberam que não seriam autorizados a *vender* seus sonhares, mas que, ao contrário, deveriam pintar os desenhos em painéis da igreja para *dá-los* aos cristãos que encontrassem.

Os Warlpiri batistas também planejavam ir a Israel para apresentar sua *Família Purlapa*. Eles queriam, disseram, ver a terra de Jesus, o deserto em que ele realizou tantos milagres. O que eles veriam? Os conflitos entre os judeus e os palestinos? Ou a perpetuação de um mundo de guerras lendárias recontadas no livro dos Juízes?

No passado, não era raro que, ao lhes ser negado o reconhecimento de uma religião e uma cultura, os povos aborígenes fossem relegados ao nível de animais que agiam sob a influência de Satã. Atualmente, nenhum discurso oficial ousa chamar a celebração do sonhar de não cristã — é uma forma mais sutil de não conceder a essas práticas o estatuto de religião. A ideologia atual de diversos missionários, entretanto, censura diferentes aspectos da cultura aborígene, assim como da nossa. De um lado, objeta o álcool, o que motiva a

maior parte das conversões de Aborígenes, mas também o jogo de cartas e, às vezes, o rock e as competições esportivas, o que está longe de agradar a todos os convertidos. Por outro lado, são mal vistos os casamentos pré-arranjados, a poligamia, as mutilações durante os períodos de luto e os comportamentos tradicionais de tabu.

Um líder cristão Warlpiri, um distinto teólogo, tentou sistematicamente revisar todos os costumes warlpiri. Curiosamente, foi o Velho Testamento que melhor se ajustou em essência à cultura aborígine. De fato, em Levítico é possível encontrar interditos relacionados à mutilação durante os períodos de luto, bem como à prática de comer répteis ou animais selvagens como avestruzes, os *irmãos* africanos dos emus. Será que a repulsa dos primeiros colonizadores — e que tantos contemporâneos mantêm viva — em relação à comida oferecida pela terra australiana deriva daí?

Ao ler a Bíblia após minha primeira estada na Austrália, fiquei extremamente impressionada com o fato de que o Levítico normaliza, à sua própria maneira, a passagem da vida de caçadores nômades para a de agricultores sedentários. Os alimentos proibidos são todos os recursos selvagens que permitiram aos povos orientais — bem como aos povos de outras regiões do mundo — sobreviverem sem que tivessem que cultivar a terra ou criar animais. Proibir o acesso a esses recursos pode ser considerado uma justificativa *a posteriori* para o cultivo da terra e para uma certa sedentarização.

Para mim, os Warlpiri pareceram sensíveis ao fato de que suas vidas têm certas coisas em comum com as que estão descritas no Velho Testamento, como fazer circuncisão ou atravessar o deserto, por exemplo. Mas o paralelo é ambíguo, visto que nas epístolas do Novo Testamento não se supõe mais que os cristãos sejam circuncidados. A travessia do deserto sob a égide de Moisés, por sua vez, é uma punição de Deus que fez o Homem temporariamente *regressar* a um modo de sobrevivência similar àquele dos nômades-coletores: eles não tinham povoados, mas apenas *vagavam* e se alimentavam do maná que a terra lhes provia diariamente. Mais especificamente, é com a palavra *maná* que se traduz as famosas sementes de plantas selvagens que os povos aborígenes tradicionalmente moíam em pedras para fazer pão.

Quando se tem conhecimento das referências míticas dos povos aborígenes, o Velho Testamento adquire uma nuance curiosa. A história de Eva dando a Adão o fruto do conhecimento e do amor certamente nos lembra a história das Mulheres Bastão de Cavar, que revelaram sua sexualidade aos homens e lhes deram seu conhecimento sobre ritos de iniciação e sobre a caça. A história de Noé é similar à dos mitos do dilúvio do sonhar Chuva. O sacrifício de Abraão pode ecoar a morte ritual dos noviços aborígenes que *renascem* ao fim de sua iniciação. Finalmente, os Dez Mandamentos entalhados em tábuas de

pedra dados por Deus a Moisés evocam outra Lei aborígine cuidadosamente preservada pelos desenhos do sonhar gravados nas tábuas de pedra secretas, conhecidas no mundo ocidental como *churinga*.

Quando me deparei com os povos aborígenes em livros, duas coisas me fascinaram: sua relação com o ato de caminhar e a ausência de casas. A errância, uma eterna busca por um lar — continuamente recriado, abandonado e reencontrado toda vez que retornam aos locais sagrados. Locais que não foram feitos para se viver, mas para sonhar. Locais para cantar, pintar e dançar. Locais para o amor, para a tristeza e para serem mantidos no coração das pessoas como uma terra de exílio e nostalgia. Eu também, de certa forma, estava vivendo no exílio, com minha família espalhada por todo o mundo.

Quando criança, vivi com a nostalgia de uma pátria mítica do outro lado do Muro de Berlim. Aos catorze anos, peguei emprestada, de um amigo, uma jaqueta coberta de desenhos feitos com caneta hidrográfica, incluindo uma estrela de Davi. Minha mãe ficou paralisada de terror quando viu aquilo e mandou que eu me livrasse da blusa imediatamente. Foi assim que soube que sua própria mãe era filha de um rabino e havia sido batizada para se casar com meu avô. Ela nunca havia falado sobre isso porque as memórias da guerra e das perseguições eram muito dolorosas. Mais tarde, descobri que os antigos povos aborígenes tinham uma atitude parecida com relação aos traumas de seus primeiros encontros com os brancos.

Ao questionar minhas raízes judaicas ou católicas, sempre me incomodei com a noção de um Deus único. E é precisamente a aparente ausência desse monoteísmo que me fez sentir atraída pelos povos aborígenes. A questão religiosa não está clara. Se os primeiros observadores se recusaram a reconhecer qualquer tipo de religião entre os povos aborígenes, a maior parte dos antropólogos definiu sua religião como imanente, sem deidades, mas com figuras supremas presentes na totalidade do ambiente terrestre e cósmico. Outros tentaram, por sua vez, identificar algumas cerimônias das tribos do sudeste com cultos monoteístas.

Destruídas ou desmanteladas, essas tribos não estão mais aqui para testemunhar suas crenças e o estado do assim chamado Deus do céu, Baiame para alguns, Bunjil para outros. Ao ler a etnografia disparatada deixada para nós, eu preferiria pensar que não foi uma noção divina, e sim um conceito extremamente complexo que permeava diversos aspectos da cosmologia e da sociedade.³ Mas, afinal, o que é Deus? Se o tomarmos como sendo literalmente o Verbo, não poderia ser também designado como o sonhar?

3 A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*. London: Macmillan, 1904; A. Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*. Paris: Guilmoto, 1905.

Os povos aborígenes dizem que são tanto espiritual quanto carnalmente ligados à paisagem, aos animais, às plantas e às estrelas. Estão sempre buscando sinais no universo que falem sobre sua mortalidade individual e sua eternidade nas forças cósmicas do sonhar. Tal relação estabelecida com o cosmos, se respeita a singularidade de cada um, não tem nada em comum com o individualismo assumido na relação do cristão ou do judeu com o seu Deus. É para reforçar as forças vitais e emocionais que participam da reprodução do mundo dentro deles que os povos aborígenes praticam rituais. É na circulação de bens, pinturas, danças e músicas entre as pessoas, e não nas oferendas, sacrifícios ou preces dirigidas a uma autoridade superior, que eles celebram seus heróis do sonhar.

Suas respostas tradicionais aos mistérios de vida e de morte parecem ser suficientes para os povos aborígenes continuarem encontrando sentido para seu lugar nesta terra. Então, como compreender a conversão de alguns ao cristianismo? Será que eles encontrariam uma justificativa simbólica para sua sedentarização na Bíblia? Ou somos nós que os forçamos a fazer isso, para que possam se comunicar por meio de nossa lógica? Teriam eles subjogado os seus sonhos a um único Deus ou apenas incorporado Cristo à rede dos sonhos?

Yijaturru Liddy Nakamarra com pintura ritual do sonhar (puurda) para Yumurrpa.





Xijaturru Liddy Nakamarra com pintura ritual do sonhar Inhamé (*puurda*) para Yumurrpa.

O HIPERCUBO¹

Ao voltar para os Warlpiri após anos de especulações teóricas sobre sua sociedade, quis confrontá-los com minhas conclusões. Não foi fácil. Levei uma cópia da minha tese² para o centro literário, em Lajamanu, mas ela estava em francês, e, de qualquer modo, a maioria dos anciões não sabia ler. Tampouco foi simples fazer um resumo de suas seiscentas páginas. Com exceção de Nakakut, eu nunca consegui conversar com um Warlpiri durante mais de uma hora. Eles sempre tinham alguma outra coisa para fazer ou algo em que pensar. Ainda assim resolvi tentar.

Primeiro, apresentei meu manuscrito ao prefeito, Maurice Luther Jupurrurla. Intrigado, concordou em ouvir as principais ideias, mas só enquanto bebia uma laranja na porta de uma loja. Primeiramente, mostrei-lhe as transcrições em francês dos relatos dos mitos e das revelações oníricas que vários Warlpiri me passaram. Como sabia ler, divertiu-se ao reconhecer os nomes dos narradores, os topônimos e os termos warlpiri.

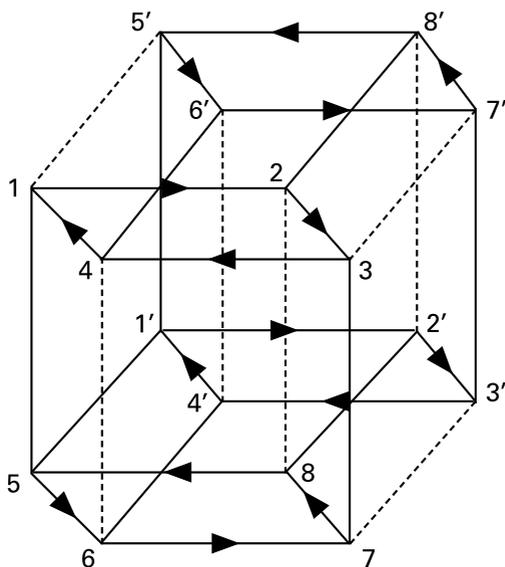
Quando abri uma página onde havia um estranho diagrama de parentesco, outros Warlpiri se aproximaram. Expliquei que se tratava dos nomes de pele (*skin names*). Considerando as diversas regras de parentesco warlpiri, desdobrei aqueles oito nomes em dezesseis números, os quais transferei para uma figura que combinava oito cubos intrincados. Aquela figura desafiava todas as formas de perspectiva normal, pois os oito cubos são apresentados sob ângulos de projeção diferentes — uma maneira de planificar a quarta dimensão matemática, que permite passar de um cubo normal para o hipercubo.

Naquele hipercubo, as arestas representam, assim como no cubo, as relações classificatórias *pais-filhos* (tias paternas-filhos do irmão) e *mães-filhos* (tios

1 B. Glowczewski, *Les Rêveurs du desert*, op. cit., pp. 274–279. Tradução de Jamille Pinheiro.

2 B. Glowczewski, *La Loi du Rêve—Approche topologique de l'organisation sociale et des cosmologies des Aborigènes australiens*. Paris: Université Paris I, thèse de doctorat d'Etat ès lettres et sciences humaines, 1988. Publicado como *Du Rêve à la Loi chez les Aborigènes*, op. cit.

maternos–filhos da irmã) entre os nomes de pele. Quando apontei para três números na figura, dando seus nomes de pele correspondentes (os quais não estavam escritos naquela página da tese), de repente, hesitei. Imediatamente, o prefeito completou o nome que estava faltando e, seguindo o circuito que eu fazia pelas arestas, confirmou as correspondências entre os números e os nomes. Os Warlpiri que estavam ao nosso redor se divertiram muito, acharam o hipercubo um “bom jogo”.



Nomes masculinos começam com a letra J, nomes femininos com a letra N. A versão masculina ou feminina do mesmo nome são irmão e irmãs de “pele”

1 e 1': Japanangka/Napanangka
2 e 2': Jakamarra/Nakamarra
3 e 3': Jungarrayi/Nungarrayi
4 e 4': Jampijinpa/Nampijinpa

5 e 5': Japangardi/Napangardi
6 e 6': Jangala/Nangala
7 e 7': Japaljarri/Napaljarri
8 e 8': Jupurrurla/Napurrurla

Quatro ciclos mães-filhos:

1 2 3 4
1' 2' 3' 4'
5 6 7 8
5' 6' 7' 8'

Oito ciclos pais-filhos:

1-5 1'-5'
3-7 3'-7'
2-8 2'-8
4-6 4'-6

Casamentos (homem=mulher)

1 = 8 8 = 1' 1' = 8' 8' = 1
2 = 7' 7' = 2' 2' = 7 7 = 2
3 = 6 6 = 3' 3' = 6' 6' = 3
4 = 5' 5' = 4' 4' = 5 5 = 4

Hipercubo com os oito nomes de pele divididos em dois

Ainda que secretamente eu desejasse receber aquela reação, fiquei impressionada. Antes de partir da França, Lévi-Strauss, a quem eu dera uma cópia da tese, disse: “seria interessante saber o que os Warlpiri pensam a respeito do seu hipercubo.” Ele sempre defendeu a ideia de que estruturas extraídas das sociedades estudadas pelos antropólogos são inconscientes para os membros da sociedade em questão.³ Ora, com os Warlpiri, o que me impressionou foi a estonteante preocupação cultural em formalizar as articulações de sua sociedade.

O fato de que aqueles homens warlpiri consideravam o hipercubo um “bom jogo” é ainda menos surpreendente se lembramos que eles estão acostumados a pensar em complexos mapas mentais, as trilhas do sonhar. Costumam, da mesma maneira, brincar espacialmente com o parentesco, designando as pessoas durante os rituais de acordo com seus respectivos nomes de pele.

3 Em 1989, Lévi-Strauss enviou-me uma bela carta manuscrita elogiando *Les Rêveurs du désert* e me pedindo para considerar, caso o livro fosse reimpresso, acrescentar as seguintes páginas do seu trabalho, nas quais ele discutiu a consciência dos seus modelos pelos Aborígenes australianos: C. Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*. Trad. bras. de Tânia Pellegrino. Campinas: Papyrus, 1989, pp. 279–280; e *Antropologia estrutural*. Trad. bras. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 304–306.

Os diagramas que precisamos para compreender as relações complexas que regem o parentesco e a cartografia mítica não têm, porém, o mesmo papel de representação para os Warlpiri. Suas pinturas corporais ou sobre tela *falam*, mas elas são emblemáticas porque emocionalmente carregadas para aqueles que conhecem seu significado.

Às vezes, os anciões desenhavam na areia as relações reais ou classificatórias entre as pessoas com pontos e traços. Utilizando exatamente a mesma técnica de contar, cena por cena, histórias sobre a areia, eles sobrepunham essas conexões umas sobre as outras ao longo de seus comentários orais, sem nunca chegar, pelo menos publicamente, a uma figura *total*. Será que eles tinham uma ideia da *totalidade* a ponto de serem capazes de dominar as articulações locais? Eu pensava que sim. Aquilo certamente era muito mais complexo do que o hipercubo.

Uma coisa era evidente: os Aborígenes do deserto leem o tempo através do espaço. Por um lado, com os seus itinerários, por outro, identificando a memória do passado e do virtual com o mundo do “abaixo”, aquele do espaço subterrâneo e interestelar e, com as manifestações presentes dessa memória, definindo o mundo terrestre do “acima”. Em seus rituais, os Warlpiri ancestralizam o que acontece, tornando-o vestígio do passado, visto que as duas dimensões são concebidas como em relação de retroalimentação infinita.

Quando eu estava começando a explicar ao prefeito a maneira como eu tinha analisado as relações entre os tabus e os mitos aborígenes, senti um mal-estar nele e em mim. Ao dizer uma palavra como “iniciação”, sugeri algo secreto, restrito aos homens. Aquilo não era minha intenção! Os Warlpiri não manipulam seus conceitos de maneira tão abstrata. Para eles, dizer uma palavra pressupõe situações concretas, e, com isso, tudo que tais situações podem gerar. É precisamente por isso que as mulheres nunca pronunciam a palavra circuncisão. Apesar de saberem que a prática existe e que a iniciação dos meninos envolve diversos tabus, não estão autorizadas a falar publicamente disso.

Apressei-me a dizer que na tese eu falava apenas de coisas acessíveis às mulheres. No entanto, confessei que mencionava práticas antigas, que talvez tivessem sido secretas, mas que havia lido em livros sobre outras tribos. A discussão se encerrou. Estava fora de cogitação continuar adiante. De qualquer modo, já era o bastante para o prefeito. Ainda assim, solicitei uma reunião de anciões no conselho para que eu pudesse explicar meu trabalho. Ele concordou de modo vago.

O mês passou sem que a reunião acontecesse. É verdade que havia muitas reuniões e questões preocupando as pessoas. Até que um dia, um membro do conselho pediu que eu lhe mostrasse o manuscrito; o prefeito tinha conversado com ele a respeito. De vez em quando eu o mostrava a outros Warlpiri.

Uma Nungarrayi achou que o hipercubo era “fácil”. Enquanto eu lia sobre a distribuição dos nomes de pele de algumas centenas de sonhos, seu velho sogro cego riu em seu canto, repetindo cada palavra num tom de aprovação. Posteriormente, enquanto resumia uma trilha do sonho Chuva relatada a mim por uma Warlpiri, seu marido me corrigiu. Eu havia cometido um erro de topônimo.

Quando abri na página das fotos, uma Nungarrayi virou-se abruptamente, pedindo-me para fechar o manuscrito. Alguém de uma foto já tinha morrido.

“*Eu posso olhar, mas você não pode mostrar isso aos Napaljarri ou aos Napanangka*”, afirmou, recuperando-se rapidamente.

Ela quis que eu reabrisse a tese nas fotos e, passando as pontas dos dedos na silhueta do falecido, um Jakamarra, disse-me para obscurecê-la.⁴ Eu o fiz — já tinha tido que apagar o nome de outro falecido.

É claro que mostrei a tese para Nakakut e para sua irmã Beryl. Elas também se divertiram com o hipercubo. Mas tive a impressão de que estavam envergonhadas pelo fato dos Warlpiri se encontrarem reduzidos a palavras sobre o papel. Por não saberem ler, a escrita as inquietava. Compartilhei um pouco de seus sentimentos, tendo eu mesma uma relação tanto de fascinação quanto de desconfiança com relação à escrita. Enquanto lia, para Nakakut, seu nome e os de outros narradores que me concederam seus testemunhos, ela disse, num tom grave, que era preciso ser extremamente cautelosa com aqueles nomes próprios. As histórias narradas por cada um deles não lhes pertenciam individualmente, e, portanto, eu não podia esquecer de mencionar os pertencimentos coletivos.

Confrontada com a ética Warlpiri, decidi, ao voltar a Paris, mudar todos os nomes próprios das pessoas nesse livro, mas agradecer os nomes de todas as famílias Warlpiri que me levaram a descobrir esse universo.⁵

4 “*obscurecida*” com uma caneta pois a imagem de alguém que morreu não pode ser vista por no mínimo dois anos.

5 As coisas mudaram na virada do século XXI. A maioria das pessoas cujos nomes aparecem em *Les Rêveurs* se tornaram, como muitos outros Warlpiri, artistas famosos. Como as novas gerações sentem curiosidade em encontrar qualquer informação escrita sobre os seus anciões, pediram-me que pensasse em códigos para os nomes: Vera e Rachel Nakamarra (Nakakut Barbara e Beryl Gibson), Patty Napanangka (Betty Hooker), Josy Napurrurla (Rosy Tasman), o prefeito (Maurice Luther Jupurrurla) e a Nakamarra idosa (Janjiya Herbert).



Emma Morrison Napamangka com
pintura ritual do sonhar Bastião de
Cavar (*kana*) de Minamina

ESCREVER TEMPOS DEPOIS¹

Dez anos se passaram desde o meu primeiro trabalho de campo com os Warlpiri,² e quase o mesmo número de anos escrevendo sobre o povo aborígine. Ano após ano, momentos ao mesmo tempo afetivos e intelectuais deslocaram o sentido de um encontro que eu ainda não sabia como *elaborar*; em outras palavras, como compartilhar com as pessoas do meu país. Paradoxo da palavra. Para poder trazer os Warlpiri para perto, eu precisava tomar distância da experiência que dividi com eles. Um procedimento doloroso, porém vital, para não confundir a vida com a imagem da memória.

Durante minha primeira estadia, os Warlpiri me fizeram descobrir a importância das mulheres em sua vida social e ritual, mas também os ambíguos jogos de amor e de força na convivência dos sexos. Fui enviada à minha própria feminilidade numa simbiose coletiva na qual perdi completamente a noção do eu. Separada daquele universo, percebi uma urgência: a de encontrar conexões aqui, em minha própria cultura, e não lá, naquelas terras desérticas que falam aos sentidos e despertam tantas reminiscências.

Procurei na minha casa, em Paris, a existência de itinerários míticos, que, como os caminhos no deserto, fariam de minha cidade um território. Acreditei tê-los encontrado em uma rede de trezentos quilômetros de galerias de antigas minas, que se espalham abaixo do metrô da região sul. Com um sociólogo, uma etnóloga e um historiador das minas, *estudamos* aqueles estranhos clandestinos, os “catáfilos”, que ao longo das noites percorrem aquela rede subterrânea cujo acesso é proibido ao público.

1 B. Glowczewski, *Les Rêveurs du désert*, op. cit., pp. 280–285. Tradução de Jamille Pinheiro com colaboração de Abraão Santos.

2 Este texto foi escrito no fim de 1988, de modo que já se vão mais de vinte e cinco anos desde a primeira visita a Lajamanu.

O verdadeiro revestimento escondido das ruas da superfície, aquelas galerias, esculpidas no calcário, sem luz, às vezes inundadas ou bloqueadas por injeções de concreto durante o assentamento de fundações para edificações, contam uma curiosa história urbana. Elas foram planejadas após a Revolução, quando os parisienses notaram que os antigos buracos nas pedreiras, que durante séculos os abasteceram de pedras para a construção da cidade, ameaçavam desmoronar casas e ruas. Na mesma época, aproveitaram a ocasião para esvaziar todos os cemitérios de Paris, jogando os ossos de cerca de seis milhões de antepassados parisienses no que se tornou o ossário das catacumbas da Praça Denfert-Rochereau, a única parte da rede que é acessível ao público.

É curioso que essa varredura do passado e a ameaça de desmoronamento físico tenham coincidido com o colapso social de 1789. Constatei, ao folhear os arquivos da Biblioteca Histórica da Cidade de Paris, que esse medo da instabilidade das fundações urbanas ressurgia toda vez que havia uma crise social: os jornais haviam demonstrado inquietação a respeito do subsolo todo esburacado da cidade durante a Comuna de Paris, a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, a Guerra da Argélia, Maio de 1968 e após a primeira eleição presidencial de Mitterrand, quando começamos nossa pesquisa. Mas isso continua: durante a greve dos alunos de 1987, por exemplo, rádios e jornais voltaram a falar sobre as pedreiras visitadas por ingênuos espeleólogos urbanos.

Meus amigos zombavam de mim: ao passar do deserto australiano para a rede subterrânea de Paris, onde havia alguns abrigos antiatômicos, dava impressão que eu estava preparando algum refúgio em caso de uma guerra nuclear. É verdade que eu era obcecada pelos cenários de sobrevivência, admirando, por isso mesmo, a vida precária dos Aborígenes. Eu mudava de casa incansavelmente, recusando-me a ser sobrecarregada de objetos! Assim que nossa pesquisa sobre os andarilhos catáfilos foi publicada,³ respondi novamente ao chamado do deserto.

Os Warlpiri continuaram a me assombrar como um mito pessoal que eu devia “desconstruir” para poder alcançar as pessoas por trás de suas imagens. Esse trabalho de desconstrução começou assim que eu percebi o olhar inflexível, e às vezes crítico, dos habitantes de Lajamanu. Eu passei a descobrir não “os Warlpiri”, mas indivíduos, com quem se pode desenvolver afinidades ou não. À medida que a imagem homogênea warlpiri se desintegrava, uma amizade passional me aproximava de minha “informante” privilegiada, Nakakut Nakamarra.

.....
3 B. Glowczewski, J. F. Matteudi, com V. Carrère-Leconte e M. Viré, “La cité des cataphiles” (1983), republicado com um novo prefácio de R. Peirazeau e um apêndice de 75 páginas retirados de relatório de 1982 para a Missão do Patrimônio do Ministério da Cultura da França. Paris: ACP, 2008. Ambas edições possuem um prefácio por F. Guattari, republicado em su livro, *Les Années d'hiver*. Paris: Les Praires Ordinaires, 2009.

Foi em 1984, ao regressar desse longo período de campo, que eu me lancei no projeto desse livro — mas sentia um mal-estar. Aqueles homens e mulheres viviam sua vida enquanto eu escrevia. Alguns Warlpiri me pediram para voltar, para me candidatar a um emprego que me faria trabalhar em favor deles. Eu hesitei por um longo tempo. Por um lado, eu me sentia comprometida com eles, por outro, gerenciar as comunidades do tipo *outstation* ou promover turnês para os dançarinos já não seria etnologia, e eu não estava certa de que queria viver permanentemente em Lajamanu. Talvez aceitasse, se tivesse filhos ou um companheiro pronto para me acompanhar. Mas minha partida para a Austrália já tinha provocado uma nova ruptura na minha vida amorosa, e eu não queria embarcar novamente sozinha para um exílio.

Acho que gostaria de ter percorrido o caminho de uma busca pessoal ao revés, a fim de restituir a integridade àqueles que haviam contribuído para nutri-la. Mas eu não sabia separar essa parte da subjetividade da vida verdadeira daquela que habitava os meus sonhos. Cheguei a um impasse, uma impotência radical. Após um ano, terminei o manuscrito sem que tivesse conseguido “dizer” o que eu sentia. Assim, eu o deixei de lado, na espera.

Enquanto isso, conheci B. Ele me levou de volta a um trabalho mais *científico*. Comparei meus dados sobre os Warlpiri com os de outras sociedades aborígenes. Atirando-me de cabeça na busca pela formalização, mergulhei numa figura mágica, uma figura topológica: o hiper-cubo.

A Topologia é uma das ferramentas da Inteligência Artificial. No campo, ao ler *Gödel, Escher e Bach*, o livro de um dos mais engenhosos pensadores da Inteligência Artificial, eu não entendia por que aquela leitura me remetia aos Warlpiri. Mais tarde compreendi como era natural que o modo de pensar ancestral ilustrasse a problemática da ciência que estuda a atividade de pensamento no geral. Era o casamento entre o físico e o metafísico que me seduziu nos Aborígenes, e era o espírito humano que eu procurava através da sociedade. Era unicamente nesse sentido que eu me interessava pela Antropologia.

Com o hiper-cubo, todos os aspectos observados nos Warlpiri — o parentesco, os tabus, os mitos, os ritos — se articulavam entre si através de uma lógica deslumbrante. Tudo ganhava sentido ao definir um universo totalmente diferente do nosso. Mas eu também redescobri ali os fantasmas que haviam suscitado em mim aquela estranha sensação de familiaridade ao ler histórias sobre os Aborígenes antes de tê-los conhecido. Não era a imagem do homem primitivo que eu vislumbrava, mas a do homem do futuro. Aquele que não pensa no universo como limitado, nem os homens como eleitos, e sim como aquele que sonda o pensamento nos infinitos paradoxos cosmológicos.

Voltemos ao começo. Para melhor compreender os Warlpiri eu precisei dissecá-los, mas que operação divina seria essa capaz de dar-lhes vida no papel?

Por ter falado constantemente sobre os Aborígenes no rádio, em seminários, oficinas, e ao responder às perguntas das pessoas, adquirir novas armas.

Quando os Warlpiri vieram a Paris, sua presença física, sua dança e sua pintura na areia, apresentadas para “fazer aliança com os franceses”, foram alvo de mal-entendidos com diversos jornalistas e espectadores. Por que a maioria das pessoas, apressando-se para ver os últimos *selvagens*, não se interessava por suas reais condições de vida? Talvez elas preferissem o mito à realidade. Confrontada a essa realidade contemporânea do povo aborígene, eu mesma tive muito trabalho para desmistificá-la. Sem dúvida, muitas coisas nos levam a admirar a imagem de povos intocados pela nossa civilização e recusar a aceitá-los como parte da nossa história atual, assim como nós somos parte da deles.

Quando me encontrava em Lajamanu, em julho de 1988, eu quis abandonar tudo. Face às mudanças, o livro parecia ter deixado de fazer sentido, e a Etnologia, tornada completamente fútil. Os antropólogos estavam, afinal, condenados para sempre a serem escavadores de tumbas, cogumelos parasitas de árvores mortas, como os chama um povo da Nova Guiné. Esse discurso mórbido com relação às populações *etnografadas* já existia desde a época dos observadores do século XIX, e se encontra em *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss, publicado após a guerra. Entretanto, o anúncio do fim dessas culturas não evitou que novas gerações de etnólogos viajassem a lugares distantes em busca de povos culturalmente ricos, ainda que isolados. Durante minhas estadias anteriores, recusei todo tipo de visão derrotista e, com amigos que trabalhavam com outras minorias pelo mundo, defendíamos suas sobrevivências.

Por que o desânimo, então? Eu tinha que admitir que, naquele momento, eu não tinha mais meu lugar ao lado dos Warlpiri. Se antes o tive, não foi mais do que algo possível por meio de um acordo tácito feito com eles. Gravei alguns aspectos de sua cultura para torná-los públicos, e obtive uma especialização profissional. Ao deixar Lajamanu, eu admiti que os Warlpiri continuariam a viver, mesmo que eu já não tivesse como acessá-los. Era preciso que eu estabelecesse nesse mundo em mudança tanto a posição dos Aborígenes quanto a minha e a da Antropologia. Não me restava nada além do que escrever sobre o que eu tinha acabado de testemunhar.

Cada novo dia escrevendo era um alívio; era como se eu finalmente estivesse me libertando do peso emocional que até então me enredava numa dupla nostalgia. Nostalgia daqueles sonhadores do deserto cujos rostos e palavras se mesclam ao cheiro denso do mato, infiltrando-se de maneira inesperada nos meus pensamentos. Nostalgia de me perder de mim mesma em uma solidariedade tribal que, vivenciada lá, havia me tornado vulnerável aqui.

Aceitar viver com nostalgia está no coração do modo de vida aborígene. Graças aos Warlpiri, eu começava a aceitar não apenas minha nostalgia do

tempo vivido com eles, mas também aquele vivido na Polônia. Comecei a viver um luto tanto pelos meus mitos eslavos quanto pelos meus mitos warlpiri. Sempre achei que o passado fosse *perpendicular* ao presente. E então, finalmente, entendi que todo passado é um sonho que apenas existe no presente através dos rastros que deixa. Levei dez anos para entender esta lição final dos Warlpiri!

Ao terminar esse livro, posso dizer que meu encontro com o povo do deserto australiano transformou minha busca desesperada por um alhures desvinculado da realidade em uma necessidade de aprender a andar com os pés no chão. Descobridores do imaginário, os Warlpiri ensinaram-me que os sonhos não são um refúgio, mas o espelho de desejos que existem apenas quando indivíduos e coletividades se comprometem, de corpo e alma, a seguir os caminhos cheios de armadilhas e imprevistos que eles mesmos traçaram para si.

Paris, Dezembro 1988



Lorna Fencer Napurrula, liderando a linha de *kurduṅgurlu* com lanças *wurrpardi*.

AGIR E DEVIR

O segredo dos homens: *Maralypi*, o Inominável

Para explicar seus sonhos, os homens não se referem a Yiniwurru ou a Mangaya; por outro lado, assim como as mulheres, dizem se repartir em dois: suas almas, *pirlirra*, veem e escutam os espíritos-crianças que eles encarnam, e isso os conduz à trilha dos heróis ancestrais no *Jukurra*. De acordo com Meggitt,¹ em seus ombros há um pequeno lagarto que guia seus espíritos. Assim, a experiência do sonho é diferente para cada sexo.

Enquanto as mulheres têm lugares especiais nas áreas sagradas, os homens têm outros, que são absolutamente proibidos para as mulheres. É neles que tradicionalmente ocorriam os ritos sagrados para perpetuar a renovação dos clãs e das espécies a eles associadas e, nos lugares do sonhar Chuva, aqueles que se realizavam para fazer a chuva cair. Os homens costumavam entrar em algumas cavernas vazias para pintar, ou melhor, para repintar os desenhos nas paredes — afinal, as pinturas rupestres estão associadas não apenas a heróis ancestrais específicos, mas também são consideradas como seus traços, que, geração após geração, os iniciados renovam. Nesse contexto, *kuruwarri*, enquanto desenho humano, é apenas uma cópia de uma marca ancestral, assim como as imagens vistas em sonhos. Se as mulheres se aproximassem da caverna, dizem os Warlpiri, elas colocariam em grande perigo não apenas elas mesmas, como também os homens e o futuro do clã. Essa demarcação significa que “*business* de homem não é *business* de mulher” e vice-versa, mas que “sem um ou outro, não há *business* algum...”

Dentre todos os lugares de seu itinerário, cada clã privilegia apenas um: aquele no qual estão concentradas as imagens vitais *kuruwarri*, distribuídas por todos os outros lugares, pelos membros do clã e por todas as coisas que carregam o mesmo nome. Essa singularidade que condensa todas as imagens

.....
1 M. J. Meggitt. *Desert People*. Sydney: Angus and Robertson, 1962.

vitais, definida como o próprio poder de geração do clã e das espécies associadas a seu itinerário, chama-se *maralypi*. Relatado pelo linguista Kenneth Hale,² este termo não é mencionado por Meggitt, que fala apenas da “expressão concentrada” dos *kuruwarri*, presente tanto no espaço do clã, quanto em todos os homens sob a forma de *bilirba*, nome que ele dá ao espírito patrilinear ou ao espírito matrilinear.³ De acordo com os meus dados, mais do que um espírito patrilinear, um espírito matrilinear, ou uma “expressão concentrada” de imagens vitais, *bilirba* (*pirirrrpa*) é o espírito individual, a alma duplamente animada pelos *kuruwarri* do patrilinear e aquele do clã da mãe, assim como o meio, próprio de cada um, de alcançar *maralypi*, a singularidade que concentra essas imagens.

Maralypi, ainda mais do que uma expressão concentrada de *kuruwarri*, é o motor mesmo do desdobramento de todas as formas que os *kuruwarri* podem assumir (totens, pessoas, lugares). Nesse sentido, *maralypi* é o segredo da vida, um assunto restrito aos homens. É por isso que as mulheres pronunciam essa palavra apenas aos sussurros, como se a alusão fosse o último recurso para nomear o inominável, porque inefável. Vale notar que não há uma manifestação única de *maralypi*, existem diversos lugares clânicos designados pelo termo, sem, no entanto, existir uma hierarquia entre os vários totens que caracterizam tais locais: eles participam juntos do mistério da vida. Hale⁴ observou que os homens sempre usam a palavra *tarnnga*, “para sempre”, como um antônimo para *maralypi*; de modo que, *maralypi*, enquanto devir, se opõe à eternidade. *Jukurrpa* é ao mesmo tempo eternidade e devir, mas esses dois atributos se distinguem como duas faces intrincadas da permanência.

De maneira genérica, enquanto referência secreta e espacial, o termo *maralypi* designa os rituais territoriais masculinos. Por outro lado, quando acontece a morte de um guardião ritual importante, seja homem ou mulher, ela não só é seguida pelos tabus habituais que dizem respeito ao uso do primeiro nome e dos rastros de cantos [*songlines*] associados ao falecido, mas também de uma interdição geral, tanto de celebrar seu itinerário, quanto de se aproximar de seu local *maralypi* — e é por isso que esse termo também é usado para designar a cerimônia que define o fim do luto. Diz-se que *maralypi* “abre” o *Jukurrpa* que foi “fechado”⁵ durante o luto. No contexto da vida sedentária, os Warlpiri podem realizar essa cerimônia mesmo sem ir ao lugar *maralypi*; eles simplesmente refazem o itinerário *Jukurrpa* através de suas encenações

2 K. Hale, *Warlpiri-English Vocabulary*. Massachusetts: MIT, 1974. Cf. o projeto digital em andamento *Kirr Kirr, Warlpiri dictionary* de Mary Laughren et alii.

3 M. J. Meggitt. *Desert People*, op. cit., pp. 207 e 192.

4 K. Hale, *Warlpiri-English Vocabulary*, op. cit.

5 Diz-se que um *Jukurrpa* “fechado” não tem “espaço” para ser cantado, dançado e pintado.

rituais. Os homens dançam com o objetivo de pôr a fonte de vida *maralypi* de volta em circulação, e, ocasionalmente, algumas mulheres mais velhas os observam a fim de capturar o que é liberado de baixo, para que imagens vitais *kuruwarri* possam se repropagar novamente sobre terra. Mas as mulheres dizem que também podem captar esse poder gerador à distância, em seu terreno, onde elas realizam, paralelamente aos homens, o ritual *yawulyu*, associado ao mesmo sonhar que, uma vez aberto, permite a retirada de todos os tabus e a possibilidade de nomear novamente todas as pessoas e coisas que permaneciam *kumanjayi*, “sem nome”.

Em 1984, em Lajamanu, pude testemunhar a atuação ritual feminina que acompanha a cerimônia *maralypi* masculina de abertura do sonhar Bastão de Cavar, relacionado a um local chamado Janyingki. As mulheres, após erigir a vara sagrada desse *Jukurrrpa*, que não tinha sido utilizada durante os dois anos de luto, colocaram em sua base uma pilha de tecidos e um saco contendo pedras sagradas e cordas feitas de mechas de cabelo. Uma após a outra, viúvas, mães e sogras do falecido tocam na vara e então se sentam com as outras mulheres. Em seguida, excepcionalmente, os homens, sobrinhos e primos do falecido foram convidados para o acampamento das mulheres para tocar na vara, nas pedras e nas cordas. Ao sinal das mulheres, eles saíram levando os panos, menos um, que foi chamado para desenterrar a vara para colocá-la no saco, junto com as pedras e cordas; rapidamente as mulheres escondem tudo. Ao tocar naqueles objetos, cada um foi impregnado pelo *kuruwarri* contido nele, transferindo uma parte de suas próprias imagens vitais, o que irá fortalecer aqueles que tocarem nos objetos logo depois. Todos devêm relés de um circuito através do qual o poder *Jukurrrpa* atualizará sua singularidade *maralypi*. A intervenção dos homens no terreno das mulheres atua de duas maneiras: por meio dos objetos os homens recebem o *kuruwarri* femininos, ao mesmo passo que doam o *kuruwarri* atualizados por suas atividades secretas. A primeira etapa da abertura do sonhar é entrar nele...

Dois semanas depois, por volta de meio-dia, dez jovens mulheres se juntaram aos anciões, em um novo terreno cerimonial preparado no mato, para serem pintadas e dançar. Ao pé das duas varas erigidas, conectadas por uma corda feita de cabelos, havia uma pilha de cobertores. Os zeladores,⁶ membros de clãs aliados ao clã Bastão de Cavar (*kana*), iniciam a dança. Os anciões lhes deram longos galhos *wurrrpardj* que remetiam às lanças que as heroínas do sonhar Bastão de Cavar deram aos heróis do sonhar Homens Iniciados. Os dançarinos se entrecruzam, brandindo suas lanças, dançando ao redor

.....
6 Em Warjpiri, *kurdungurlu*. Termo que também pode ser traduzido por “administrador”, “policial”, “advogado” ou “trabalhador”.

das duas varas. Em seguida, empilham os galhos no chão, e os zeladores do sonhar Bastão de Cavar assumem a partir dali. Avançando de joelhos, presos um atrás do outro, olham para todos os lados como animais à procura de presas, ou como caça de outros predadores. Quando se levantam, recebem os galhos *wurrrpardi*, bem como tábuas pintadas com os mesmos desenhos de seu sonhar. Eles dançam em direção a dois novos dançarinos, pintados com o sonhar Lagarto (*pilja*), que transportam em seus braços pratos adornados com os mesmos desenhos. O vaivém que se segue entre os dançarinos encena o encontro desses dois sonhadores, ao fim do qual o Lagarto ludibria as heroínas Bastão de Cavar, fazendo para elas faixas de cabeça *minyeri* e cordas “matriz” *makarra*, feitas com cabelos dos heróis do sonhar Homens Iniciados que as seduziram para que entregassem seus conhecimentos aos homens.

Abandonando seus galhos-lanças no chão, os dançarinos Bastão de Cavar seguram as tábuas com as mãos. Eles apontam uma extremidade para o chão, movimentando-as para cima e para baixo, como se estivessem sendo puxados nas duas direções por uma força invisível. As mulheres com quem conversei disseram que, apesar de o mito dizer que as mulheres ancestrais haviam revelado aos homens os prazeres carnis, esse movimento de vaivém não se referia à sexualidade humana, mas à palpitação das forças do subterrâneo, o respirar da terra como uma metamorfose do corpo dos heróis ancestrais. Pondo de lado suas tábuas, os dançarinos executam, com suas mãos ao alto, abertas, o mesmo movimento de sobe-e-desce que geralmente encerra todos os *yawulyu*; as imagens-forças do sonhar Bastão de Cavar, liberadas pelo abrir simbólico desse sonhar e de seu lugar *maralypi*, haviam acabado de serem colocadas novamente em circulação sobre a terra, retornando agora ao subterrâneo.

As duas pilhas de cobertores que, ao longo do ritual, tinham ficado ao pé das varas *kuturu*, foram levadas pelos homens, mas só depois deles terem as arrastado ao longo do terreno, e terminado sua própria celebração do sonhar Bastão de Cavar. A cerimônia *maralypi* estava encerrada. Ela tinha sido realizada em dois lugares diferentes simultaneamente, pelos homens e pelas mulheres. A separação espacial simbolizava essa polaridade de gênero como necessária para atualizar o *maralypi*. Alguns Warlpiri utilizam, a esse propósito, a metáfora de uma corrente elétrica.

Transformações rituais: kanunju/kankarlu, abaixo/acima

O sentido primordial de realizar um ritual totêmico e territorial não é dar forma a uma epopeia ancestral. Trata-se, sobretudo, de identificar homens e mulheres com aquilo que eles cantam, pintam e dançam, ou seja, dar corpo a palavras, desenhos e gestos, fundir nomes e lugares de *Jukurrpa* em signos cujos suportes mediadores são os participantes e os objetos rituais, transfigurar

corpos e objetos em lugares e seres *Jukurrpa*. Os Warlpiri dizem que por meio da pintura, do canto e da dança, os homens e as mulheres devêm para sempre como os princípios ancestrais *Jukurrpa* e como os lugares pelos quais eles passaram, repousaram ou dormiram. O ritual metamorfoseia os atores, que passam de agentes a agires. Se de início os atores pintam ou são pintados, cantam e dançam, no final, são as danças, as músicas e as pinturas que fazem os atores devirem. Será que isso significa que a ação de pintar, cantar ou dançar transforma os sujeitos em objetos?

Nancy Munn⁷ analisou a transformação de sujeitos em objetos que caracteriza os mitos dos Warlpiri e dos Pitjantjatjara: é através da identificação com os lugares ou com os objetos sagrados, resultado de uma metamorfose, de uma impressão ou externalização de seu corpo, órgãos ou substâncias (urina, sangue, leite, saliva, lágrimas, fezes, suor), que os heróis se afirmam como seres eternos. De um ponto de vista linguístico, em ambas as línguas, o estado final se expressa pela adição de um sufixo (respectivamente *-jarri* e *-(a) rri*), que podemos traduzir como “em vias de (devir)”. A esse respeito, Arthur Capell⁸ concluiu que na língua pitjantjatjara não existe contraste estrutural entre metamorfose e processo. Ele dá o exemplo dos Aborígenes que dizem ser “capturados” pelo animal caçado quando o capturavam. A inversão de sujeito e objeto não significa que o caçador se confunde com a caça. No que diz respeito à relação dos seres míticos com os lugares, Munn fala de uma transformação “bidirecional” na medida em que existe uma tensão, por um lado, entre o processo de separação do sujeito com o objeto criado por ele e, por outro, a identificação atemporal do sujeito com o objeto. A “objetivação” seria entendida, então, como um movimento que liga a subjetividade interior de uma pessoa ao mundo exterior. Porém, se para os seres ancestrais o sujeito é anterior ao objeto, para os humanos é o contrário: na identificação ritual com estes seres, o movimento vai do objeto ao sujeito.

Nesse ponto, a noção de identificação coloca um problema: quando os Aborígenes dizem, em inglês, que “pertencem” (*belong*) a uma terra (que a terra os têm) para indicar que ela pertence a eles (que eles têm a terra), isso não quer dizer que eles se confundem com a terra. Em Warlpiri, assim como em Pintupi,⁹ eles dizem que guardam (*hold*) a terra no sentido em que esse verbo, *kanyi*, é usado para falar sobre os adultos que cuidam das crianças. Por outro lado, eles se definem como os “filhos” da terra que os nutre. Não se trata

7 Nancy Munn, *The transformation of subjects into objects in Walpiri and Pitjantjatjara myth*. Perth: University of Western Australia Press, 1970.

8 Arthur Capell, “The history of Australian languages: a first approach” in *Australian linguistic studies*. Camberra: Pacific Linguistics, 1979, pp. 419–619.

9 Fred Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1986.

de uma confusão entre sujeito e objeto, entre ser e ter, mas de um enunciação que apresenta dois pontos de vista que correspondem a diferentes etapas de um mesmo processo: eles “são” a terra enquanto seus filhos (devir), eles “têm” a terra enquanto caçadores e guardiões rituais (agir); eles não são a terra porque a têm, mas ao devir por ela, eles podem agir sobre ela para dominá-la.

Certamente, como diz Munn, a paisagem oferece ao indivíduo imagens ou fragmentos de si mesmo, que são simultaneamente exteriores e intrinsecamente ligados a ele. No entanto, quando um Warlpiri devém terra e os seres ancestrais que canta, dança ou pinta, sua identidade humana não é estritamente confundida com a identidade dos seres ancestrais. Ao contrário do que diz Munn, a constituição do sujeito não é predeterminada pela ordem do objeto — os lugares —, porque esta ordem não é um fato consumado, estabelecido em definitivo. Assim como a interpretação dos sonhos permite modificar a configuração mítica e totêmica da topografia, os humanos são eles mesmos efetuados por um movimento que, por sua vez, possibilita que se singularizem como sujeitos ao se objetificarem na paisagem.

Na verdade, prefiro falar mais em autorreferência do que em identificação. Através de seus mitos, rituais e do uso cotidiano de sua língua, os Warlpiri e seus vizinhos parecem dizer que o sujeito se desconstrói no tempo por meio de ações e devires que assumem figuras de metamorfoses temporárias. Para entender esses processos de transformação, é necessário pensar em três etapas. Em vez de falar de estados “iniciais” e “finais” de uma transformação, eu diria que há um *antes sem começo* (o sujeito desejante), um *durante* (o sujeito se “imprime” com o objeto de seu desejo) e um *depois sem fim* (o sujeito em devir). A objetivação do sujeito no mito ou no rito é apenas um estado “final” provisório, um passo necessário para que o processo seja constantemente repetido, construindo tanto heróis ancestrais, quanto homens como sujeitos em devir.

A inversão do sujeito em objeto (e vice-versa) no mito, no rito ou na enunciação cotidiana, não é um efeito de espelho, mas um movimento autorreferencial que envolve um terceiro termo. O ser ancestral não devém uma colina ou uma nascente d’água simplesmente, mas o princípio eterno *Jukurrpa* que vive no lugar em questão; o ator ritual não devém uma pintura, mas o *Jukurrpa* do qual a pintura é um “traço”, assim como ocorre no caso dos lugares; o caçador não devém um canguru, mas o *Jukurrpa* que tem o animal como uma manifestação sua; da mesma forma, o Warlpiri não devém a sua terra, mas o *Jukurrpa* que lhe dá o nome. A relação com diferentes *Jukurrpa* só pode ser entendida em um processo de retroalimentação. Os homens são alimentados pela terra porque vêm de *Jukurrpa*, mas a alimentam, por sua vez, quando devém outros *Jukurrpa* em seus rituais. Cada Warlpiri é um estado do devir dos *Jukurrpa*, uma forma

ela mesma ativa de uma memória em devir, *Jukurrpa* como o espaço-tempo do sonhar, transcendendo-o e sendo atualizado nos rituais.

“Os homens têm, para esse *Jukurrpa*, uma história do *abaixo*, secreta, mas posso contar a história do *acima*...” Essa frase é um lembrete de tudo o que pode ser publicamente divulgado, mas também daquilo que as mulheres podem ou não dizer. Muitas vezes escutei isso, mas levou um tempo até que eu conseguisse entender a dialética warlpiri relacionada aos conceitos de *kanunju* (dentro-abaixo) e *kankarlu* (fora-acima). Em primeiro lugar, se o “acima” não é secreto, isso não quer dizer que ele é profano por oposição ao “abaixo”, aquilo que é sagrado; pelo contrário, eles são as duas formas de fazer referência à vida ritual e às ligações sagradas com os seres totêmicos *Jukurrpa* e a terra. Além disso, se o “acima” é público, isso não implica necessariamente que ele seja aberto a todos; assim, *kankarlu* é o nome dado tanto ao acampamento cerimonial dos homens quanto a responsabilidade ritual das mulheres, mas é proibido para as mulheres chegar perto do acampamento masculino e inconcebível para os homens participar dos rituais das mulheres. O fato de que há coisas das quais os homens e mulheres se excluem mutuamente não significa que existe um segredo dos homens e um segredo das mulheres; há apenas um segredo que ambos apreendem de forma diferente: os homens pelo “abaixo”, as mulheres pelo “acima”.

Nancy Munn, em uma elegante análise estrutural,¹⁰ identifica o “abaixo” com o passado ancestral e o “acima” com o presente. Segundo esse modelo, a terra e as imagens-forças *kuruwarri* são os meios que garantem a passagem do passado, isto é, *Jukurrpa*, até o presente, *Yijardu*. No entanto, a palavra *yijardu* significa igualmente “verdadeiro”, qualificativo que os Warlpiri usam para definir *Jukurrpa* em oposição a *warlka*, aquilo que não tem referências ancestrais, que é falso, mentiroso, sem sentido. Sob a aparente ambiguidade desses conceitos warlpiri, há uma complexidade formal; é, portanto, redutor restringir *Jukurrpa* ao passado e relacioná-lo com o presente, como faz Munn, como uma “descontinuidade de contrastes repetidos” (mediados pelo *kuruwarri*), segundo uma expressão do antropólogo Edmund Leach retomada por Munn.

Ao comparar *Jukurrpa* a uma memória em devir, tenho tentado traduzir um modo de pensar que, num mesmo movimento, integra o passado, o presente e o futuro, não como uma continuidade, progressiva ou cíclica, mas como um processo de retroalimentação que engendra a matéria e é engendrado por ela. Concordo que ocorre uma mediação com a produção de imagens-forças *kuruwarri*, sejam elas rituais, míticas ou oníricas. No entanto, para mim, as

10 N. Munn, “Totemic designs and group continuity in Walbiri cosmology” in M. Reay (org.) *Aborigines now: new perspectives in the study of Aboriginal communities*. Sydney: Angus & Robertson, 1964, pp. 83–100.

categorias warlpiri de “abaixo” e “acima”, ao invés de serem dois domínios temporais, passado e presente, são dois aspectos da memória viva *Jukurrpa* — o virtual e o atual.

O que está em jogo nos rituais warlpiri é sempre um duplo movimento: de um lado, uma atualização pelo desenvolvimento do fora-acima das imagens-forças ancestrais, de outro, uma virtualização para reenviar estas imagens-forças para o dentro-abaixo — o subterrâneo e outros lugares cósmicos do sonhar, nos quais se opera a gestão de possíveis, esperando para se materializar. As mulheres, quando erguem a vara ritual e dançam, captam as imagens-forças *kuruwarri*, exteriorizando-as sobre a superfície da terra e, em seguida, enviando-nas de volta ao subterrâneo. Os homens, inversamente, quando pintam e dançam sobre a terra, dizem “entrar” no solo e no sonhar para, em seguida, “sair” à imagem dos heróis míticos vindos do subterrâneo para percorrer a terra antes de retornar a ele.¹¹ Pode-se dizer que se os homens “entram” e “saem” do *Jukurrpa*, as mulheres, ao contrário, o “atraem” para si mesmas e o “propagam”. Na verdade, os homens e as mulheres participam de ambos os movimentos, mas em contextos diferentes.

É a relação sexual que oferece o modelo segundo o qual os homens, como aqueles que penetram, são identificados com o “abaixo-dentro”, e as mulheres com o “acima-fora”. As mulheres em trabalho de parto também incorporam o movimento de externalização-atualização (*kankarlu*), relegando aos homens o movimento oposto, de interiorização-virtualização (*kanunju*). Fora da interação física, a situação se inverte: o órgão genital do homem está fora e o da mulher, dentro. No entanto, ela possui também um órgão externo, o clitóris. Esse duplo aspecto do sexo feminino está relacionado ao mito do conhecimento vindo das mulheres e ao ritual masculino de subincisão: os homens fazem em si, simbolicamente, um “buraco” que lhes falta para marcar o corpo com uma ambivalência simbólica similar à das mulheres.¹² Como tal, eles também imitam o ato de externalização peculiar às mulheres, ao fazerem ritualmente os iniciados “nascerem de novo”, ou ao reencenarem os seres míticos semeando imagens-forças e espíritos-crianças (o que explica o nome *kankarlu*, “acima”, dado ao lugar em que realizam cerimônias).

Em outros termos, uma vez que são apreendidos de maneira autônoma, os homens e mulheres se definem como possuidores de um corpo bissexual, relacionado tanto ao “abaixo” quanto ao “acima”. Mas a aliança entre os homens e mulheres os determina sexualmente, ao mesmo tempo opondo-os como “abaixo” e “acima” e operando uma inversão, o duplo movimento que define

.....
11 N. Munn, “The Spatial Representation of cosmic order in Warlpiri iconography” in A. Force (org.) *Primitive art and society*. Londres: OUP, 1973

12 B. Bettelheim, *Les Blessures symboliques*. Paris: Gallimard, 1971

Jukurrpa: a externalização do “abaixo” (a imagem do pênis-buraco que devém envelope) e a interiorização do “acima” (como na penetração). Separados por seus respectivos rituais, homens e mulheres reproduzem esta reversibilidade: os homens que entram e saem de *Jukurrpa* reencenam o processo acima-abaixo-acima, enquanto que o processo de abaixo-acima-abaixo é desempenhado pelas mulheres que atraem o *Jukurrpa* e depois o mandam de volta para o subterrâneo. O devir coletivo de cada gênero concentra, portanto, no corpo de cada indivíduo, o destino ao mesmo tempo autônomo e dependente que cada *Jukurrpa* materializa, abolindo, durante o período do ritual, a contradição entre a autonomia e a aliança.

As relações míticas entre homens e mulheres ancestrais, bem como a sua transposição na vida ritual e econômica que rege os sexos, simbolizam a tensão entre a diferenciação e a interdependência entre todos os aspectos do ambiente natural e cultural. Todos os *Jukurrpa* são autônomos em seus respectivos itinerários, mas são interdependentes no que diz respeito aos encontros que transformam o sentido de suas histórias e percursos. Os clãs que se identificam com esses itinerários são diferentes mas interdependentes, porque, sendo exogâmicos, eles só podem se casar e se reproduzir em aliança com outros clãs. Além disso, cada clã atravessa as terras dos outros e usa os seus recursos; em sua própria terra, o clã subsiste à base de diferentes espécies, cujos totens são propriedade de outros clãs que garantem o seu crescimento. O objetivo dos rituais é manter todas as coisas designadas pelos totens de um clã, mas também beneficiar outros clãs, já que os ritos de multiplicação de um animal ou de uma planta dizem respeito tanto às terras clânicas conectadas a esses totens quanto à reprodução das mesmas espécies no conjunto do território tribal. Em troca, os rituais dos clãs do sonhar Chuva asseguram a renovação anual de todas as reservas de água. Mas essa interdependência passa sempre pela afirmação da autonomia de cada totem-sonhar e seu respectivo clã.

Uma vez que tudo aquilo que se reproduz — humanos, outras espécies, fenômenos atmosféricos e culturais — participa, para os Warlpiri, dos mesmos princípios geradores, as mulheres, como procriadoras, são vistas como símbolos de tudo o que se atualiza; é nesse sentido que elas vêm a ser identificadas com o “acima”, e que as heroínas ancestrais são as detentoras do saber que reproduz a natureza e a cultura. Assim, o tema mítico de uma transferência do conhecimento feminino para os homens, mais do que remeter à hipótese de um matriarcado perdido ou à nostalgia da fusão fetal,¹³ ilustra, acima de tudo, uma situação que está sempre presente. O mito do Bastão de Cavar parece

13 Géza Roheim, *Héros phalliques et symboliques maternels dans la mythologie australienne*. Paris: Gallimard, 1970. E também, G. Roheim, *Children of the Desert The Western Tribes of Central Australia*. Nova York: Harper & Row, 1973.

insistir que ainda hoje é através das mulheres que a sexualidade é revelada aos homens, que os filhos lhes são dados, e que as alianças entre clãs e tribos são feitas. A imagem do ato sexual como uma maneira dos homens voltarem ao mundo “abaixo” sem, para isso, retornar ao útero materno, legítima, assim, o postulado de que os homens são a virtualidade (“abaixo”) que as mulheres atualizam (“acima”).

Pode-se ver que a “sexualização” dos conceitos aos quais os Warlpiri se referem para descrever a geração e a metamorfose de todas as coisas existentes é muito ambivalente. Os espíritos-crianças *kurruwalpa* assumem o sexo do recém-nascido que incorporam e, quando se mostram em sonhos, as suas vozes e as suas formas são sexuadas, caracterizando uma pessoa específica, esteja ela viva ou morta. Enquanto vida virtual sem corpo, os espíritos-crianças remetem à questão do sexo dos anjos: o primeiro nome que identifica um espírito-criança geralmente é aquele que pertence a uma criança de gênero específico, testemunhando, assim, que cada espírito-criança é masculino ou feminino; de acordo com Meggitt,¹⁴ para alguns Warlpiri, um espírito-criança muda de gênero a cada reencarnação.

Os *Jukurrpa*, entendidos como princípios ancestrais e nomes clânicos, são chamados de “pais” por seus *kirda*, isto é, os depositários; nesse sentido, eles são do sexo masculino, mesmo que os heróis sejam do sexo feminino. Mas os mesmos *Jukurrpa* se tornam mulher quando são chamados de “mães” pelos clãs *kurdungurlu*, ou seja, aliados dos *kirda*. Os *kuruwarri*, como imagens e forças vitais que animam tanto os humanos, como os animais, as plantas e todas as outras coisas totêmicas, indiferem segundo o gênero; eles simbolizam ambos os sexos, pois ou são bissexuais ou assexuados. Quanto à *maralypi*, singularidade que concentra em um dado lugar os *kuruwarri* de cada itinerário *Jukurrpa*, ela é virtualmente bissexual, mas poderíamos dizer também assexuada. Vimos que *maralypi* designa o segredo dos homens, enquanto que Yiniwurru (ou Mungamunga) e Mangaya se referem ao segredo das mulheres. Isso não quer dizer que existem dois segredos, mas duas maneiras de abordar o segredo da vida: os homens, aproximando-se dele por “baixo”, tomam-no como bissexual ou assexuado, *maralypi*; enquanto que as mulheres, aproximando-se dele por “cima”, supõem uma ação conjunta da matriz feminina, Yiniwurru (matriz geradora de imagens oníricas, dos *Jukurrpa* míticos e dos espíritos-crianças), com seu poder masculino intrínseco, Mangaya, uma maneira de remeter ao duplo aspecto do sexo das mulheres.

Assim, tanto para os homens como para as mulheres, o masculino e o feminino não são concebidos como separados, mas sim como duas faces de

14 M. J. Meggitt, *Desert People*, op. cit.

uma mesma superfície — seja qual for a forma envolvida, humana, animal ou vegetal — podendo ser masculina ou feminina, de um itinerário mítico que é “pai” de um dos lados da tribo e “mãe” do outro, ou, ainda, um objeto sagrado que assume a identidade totêmica e sexual do ancestral atribuída a ele a cada novo contexto ritual. A partir dessa perspectiva, a oposição dualista de categorias “acima/abaixo” warlpiri é apenas aparente: são dois pontos de vista sobre as mesmas coisas que, entre o nascimento e a morte, homens e mulheres ritualizam em uma troca constante.

KANUNJU	KANKARLU
“abaixo”, interior, virtual	“acima”, exterior, atual
subterrâneo e cosmos passado ancestral e futuro espaço-tempo de seres eternos totens virtuais: não individualizados experiências oníricas de homens e mulheres antes do nascimento (espíritos-crianças)	superfície da terra passado imediato e presente manifestações de seres eternos na paisagem totens atualizados: nomeados e localizados vida em vigília gravidez e nascimento da criança (espíritos-crianças incorporados)
morte gênero feminino	fim do luto para os viventes gênero masculino
secreto	público
prerrogativa social masculina rituais secretos masculinos poder secreto das mulheres (Mangaya)	prerrogativa social feminina rituais femininos inacessíveis aos homens terreno cerimonial dos homens, inacessível para as mulheres
lugares secretos (maralypi) reservados para homens	lugares sagrados reservados a guardiões de ambos os sexos
totens reservados aos homens versões esotéricas masculinas dos mitos pinturas secretas: masculinas ou femininas	totens mistos ou reservados às mulheres versões públicas de mitos ou reservadas às mulheres pinturas públicas: femininas ou masculinas

Embora a existência de todas as coisas possa ser explicada por processos de reversibilidade entre o “abaixo” e o “acima”, o acontecimento da morte, pelo contrário, marca a passagem irreversível do tempo. A reversibilidade e a irreversibilidade são como dois modos do espaço-tempo *Jukurra*. Para o mundo do “acima”, uma pessoa falecida se perde para sempre e seu cadáver deve desaparecer. Para o mundo do “abaixo”, entretanto, o falecido se torna eterno sob a condição de perder seu nome, isto é, a sua identidade singular. As imagens-forças *kuruwarri* e o espírito-criança *kurruwalpa* do falecido retornam aos

lugares de onde vieram e neles se dissolvem, enquanto que o destino de sua alma, *pirlirra*, é acompanhar as imagens-forças no itinerário clânico para se fundir com a singularidade *maralypi* na área do clã, e, ao penetrar a terra, ser levada para além da Via Láctea, sendo absorvida pelas galáxias da Nuvem de Magalhães no cosmos, como os heróis ancestrais ao terminarem suas peregrinações. Vimos que esse destino pertence apenas às pessoas muito idosas; a alma das crianças se funde com a dos espíritos-crianças que elas incorporaram, que irão aguardar em locais específicos para serem novamente incorporadas, já as almas de todas as outras estarão condenadas a vagar como fantasmas, com o risco de se tornarem vampiros se não encontrarem o caminho do cosmos.¹⁵

Pode-se notar que, num nível cosmológico, o “acima” e o “abaixo” simplesmente não são opostos, como superfície terrestre e subterrâneo. O “acima” é a terra, o mundo das pessoas, bem como fantasmas, vampiros e vários espíritos que se mostram para pessoas que estão acordadas, mas ele também é o céu visível. O “abaixo” é o subterrâneo, escondido por definição, sendo também o cosmos infinito cujas verdadeiras formas podem ser vistas pelas pessoas só em sonhos ou viagens xamânicas; trata-se do domínio dos seres ancestrais e eternos, dos mortos, dos espíritos-crianças e de todas as virtualidades. Alguns Warlpiri não ficam surpresos com o fato de os europeus (*kardiya*) dizerem que a Terra é redonda e cercada pelo céu; eles já sabiam disso. Mas a passagem do “acima” para o “abaixo” não é o mesmo que viajar sobre a superfície da terra: os mortos, como os heróis ancestrais, não viajam sobre a superfície da terra para ir até embaixo, mas penetram a superfície terrestre, passando para uma outra dimensão que os projeta nas estrelas.¹⁶

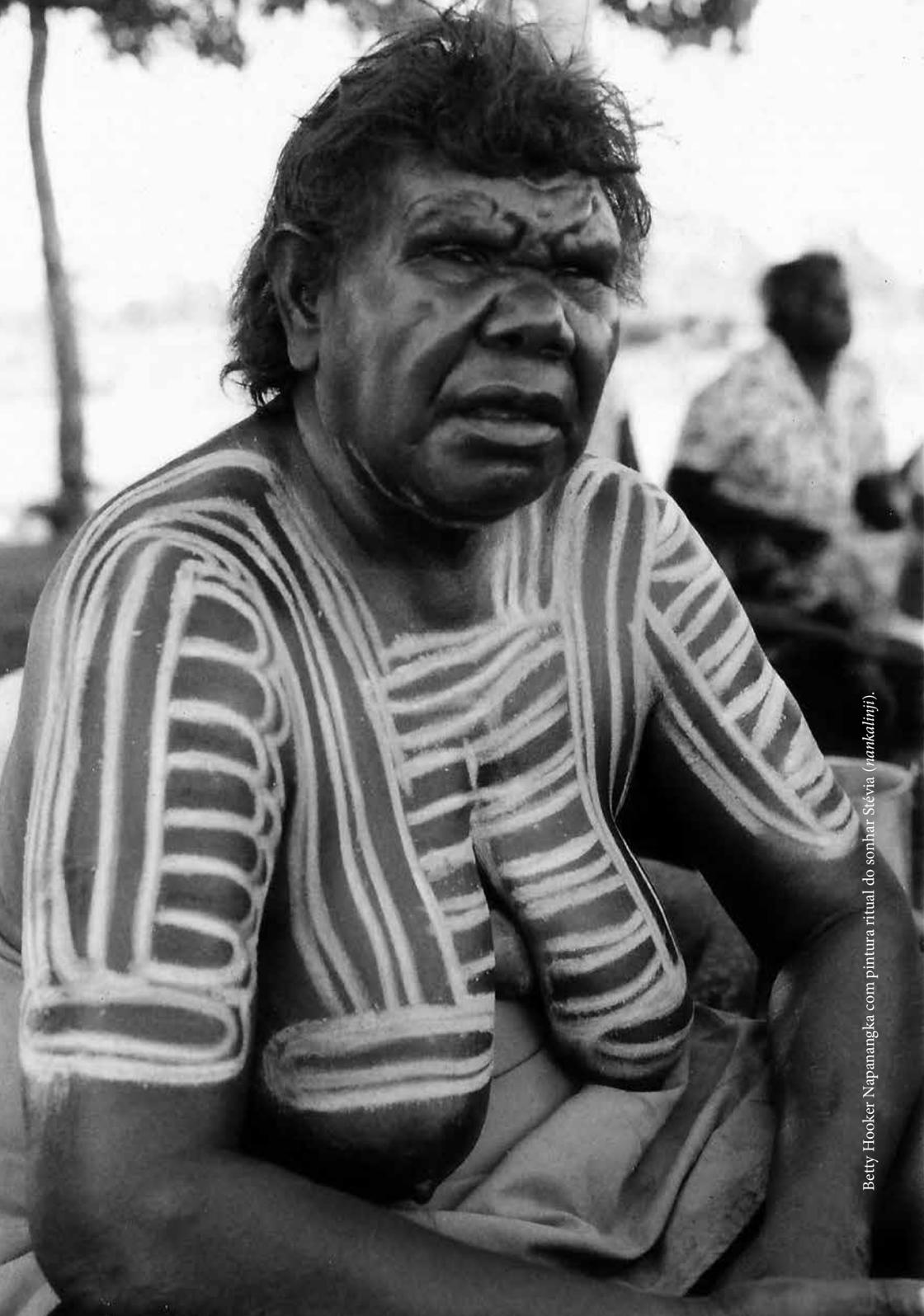
Para os Warlpiri, o vaivém entre o “abaixo-virtual” (*kanunju*) e o “acima-atual” (*kankarlu*) é um processo de transformações mediadas pela produção de sonhos noturnos e atividades rituais. Em outros termos, não existe uma continuidade infinita e reversível, mas alterações irreversíveis (eventos) que geram uma certa reversibilidade. O virtual e o atual não são nem contínuos nem descontínuos, mas ambos: para que o virtual se atualize ou para que o atual se virtualize, os dois níveis têm de se autopenetrar e produzir um terceiro: o nível dos sonhos e dos rituais.

Visualizar tal percurso espaço-temporal é desconcertante, já que ele não obedece às leis clássicas da geometria euclidiana. A topologia, por outro lado, permite conceber esses percursos paradoxais, além de formalizar propriedades, tais como a autopenetração e a inversão do dentro e do fora, que parecem

15 *Kurdajja* ladrões de alma, ver o primeiro capítulo de *Du Rêve à la Loi*, op. cit.

16 A mitologia moderna representada pela ficção científica nos faz falar de viagens no espaço-tempo, buracos negros e em uma quinta dimensão; seria etnocêntrico pensar que o pensamento, a imaginação e a experiência onírica tradicional não têm potencial para imaginar a transcendência das limitações de espaço e tempo.

caracterizar conceitos cosmológicos que se encontram na base da vida ritual warlpiri. Meu objetivo não é demonstrar a adequação entre um objeto matemático e uma visão indígena do universo, mas encontrar uma figura topológica cujas propriedades permitam buscar uma lógica comum subjacente aos diferentes aspectos das sociedades australianas.



Betty Hooker Napanangka com pintura ritual do sonhar Stévia (*naankalinji*).

O PARADIGMA DOS ABORÍGENES AUSTRALIANOS

Fantasia antropológicas, criações artísticas e resistência política¹

Os Aborígenes ainda são comumente identificados como um protótipo supostamente pré-histórico e como sobreviventes da Idade da Pedra, visto que não produziam ferro na época da colonização, dois séculos atrás. No entanto, em 1979, quando fui morar no deserto australiano com os anciões (*elders*)² que entraram em contato com a colonização durante a infância, passando de uma vida de caçadores seminômades ao confinamento em uma reserva, fui realmente tocada por algo bastante moderno quanto às relações que eles estabeleciam com as imagens, o corpo e os sonhos. Essa marca de modernidade — da pós-modernidade, alguns diriam — pode ser explicada da seguinte forma: o Ocidente vivenciou uma mudança de paradigma com o advento do audiovisual e, posteriormente, da Internet; porém, a conectividade generalizada, que caracteriza o uso de novas tecnologias, também é — na minha opinião — uma particularidade da manipulação criativa de mitos e rituais realizada pelos Aborígenes. De fato, eles se utilizam da imagem do sonho como uma memória associativa, uma matriz que articula o virtual e o atual para explicar a dinâmica de suas combinações e conexões, que são ao mesmo tempo

.....
1 Uma versão preliminar deste texto foi proferida em francês durante o seminário de Philippe Descola, no Collège de France, em 2007, e em inglês, no Departamento de Filosofia da Ciência da Universidade de Sydney, também em 2007. Uma versão em francês e inglês teve uma versão impressa em L. Strivay and G. Roux (org.), *The Revenge of Genres. Australian Contemporary Art*. Paris: Aïnu editions, 2007. Catálogo de arte em versão bilingue inglês/francês de uma exposição composta por quinze artistas australianos (Tracey Moffatt, Dacchi Dang, Archie Moore, Rosella Namok, entre outros) na Les Brasseurs (Liège, 2007) e na La Cité Internationale des arts (Paris, 2008). Traduzido do francês por Eriks Minette. A base para esta tradução, realizada por Jamille Pinheiro, contou com a revisão de John Angell. Para ver as gravações das entrevistas dos artistas convidados a Paris, acesse: <www.archivesaudiovisuelles.fr/FR/_video.asp?id=1489&ress=4469&video=91498&format=68>.

2 O ancião (*elder*) é uma pessoa reconhecida por sua sabedoria, experiência e habilidade na transmissão de tradições. [N.T.]

de ordem semântica, analógica e performativa. Todas as narrativas míticas são enraizadas na paisagem e se deslocam de um lugar a outro, por todo o continente, como sequências cantadas e narrativas, transmitidas e repassadas de grupo em grupo. Cada história percorre um caminho que conta a epopeia de heróis antepassados, de animais, de plantas, do fogo ou da chuva, que deixaram vestígios sob a forma de linhas na paisagem, tal como colinas e lagoas. Esses heróis são os antepassados de diferentes grupos de homens, os quais recebem seus nomes — o que a antropologia chamou de totens.

Rios de tinta já foram gastos em torno da definição de totemismo desde Durkheim, Mauss, Freud e Lévi-Strauss. O totemismo foi recentemente redefinido por Philippe Descola como uma das quatro ontologias universais que sintetizariam todas as combinações de polaridades que nós podemos encontrar no mundo em termos das fronteiras entre si e outrem. Neste ensaio, tentarei mostrar que a categoria ontológica do totemismo concebida por Descola não é capaz, por si só, de abarcar a ontologia aborígene.

O romance *The Songlines* [Os rastros de cantos], de Bruce Chatwin, foi recebido com bastante entusiasmo após sua publicação, em 1987, por apresentar uma longa reflexão acerca do nomadismo, na qual compara os Aborígenes a outros povos. Chatwin utilizou a metáfora de um prato de espaguete para ilustrar os *songlines* aborígenes. Essa pode ser uma imagem fértil para expressar a complexidade dos emaranhados de cantos e narrativas que atravessam o continente australiano, mas existe também um risco de confusão, uma vez que pode passar uma falsa ideia da territorialidade aborígene ao sugerir que, como seminômades, os Aborígenes australianos não fazem mais do que se deslocar, mudando-se de um lugar para outro. De fato, eles também viviam em lugares aos quais eles eram, e ainda permanecem, vinculados; esses lugares designados por eles são tanto traços da memória ou engramas do patrimônio mitológico e histórico coletivo, quanto experiências familiares ou individuais. Na verdade, os cantos enumeram os nomes-locais, o quais estão associados a uma certa etapa nomeada da viagem dos seres totêmicos que, por sua vez, são descritos como se deslocando de um lugar a outro.

A falta de consciência da importância de lugares como engramas da memória para os Aborígenes pode originar equívocos enormes — tal como ocorreu com o antropólogo francês Paul Topinard que, no século XIX, chegou a interpretar de maneira “desumana” seu encontro com um Aborígene em Paris. A cena, que se passou em 1885, é descrita por Roslyn Poignant em uma coletânea de artigos admirável intitulada *Zoos humains* [Zoológicos Humanos]:

Em resposta a Topinard, que lhe perguntava sobre sua noção de tempo, Billy (o homem aborígene) listou os nomes de todos os lugares que ele e seus companheiros atravessaram desde que deixaram sua região, quase três anos antes, no norte de Queensland — levados de lá pelo empresário R. A. Cunningham para serem exibidos em salas de espetáculo na América e na Europa. Uma mulher com o nome de Jenny e seu filho mais novo, Toby, também testemunharam o encontro. Os três foram os únicos sobreviventes de um grupo que contava no início com nove indivíduos.³

Dez dias antes, o marido de Jenny havia morrido de tuberculose em Paris. Roslyn Poignant sublinha que o acadêmico francês Topinard não compreendeu a “importância da performance de Billy” ao listar para ele todos os lugares no mundo pelos quais o grupo aborígene passou nos últimos três anos. Topinard observou que, depois que Billy foi interrompido, ele recomeçou “a partir da última cidade enumerada”, levando o antropólogo a concluir que Billy tinha meramente uma memória “automática” prodigiosa. Em vez disso, Roslyn Poignant nos lembra que, na verdade, se trata aí de “transformar um método de conceber o espaço através de seu desenvolvimento”, que consiste na memorização da configuração do terreno e das etapas da viagem, para dar conta dessa volta ao mundo e, como Poignant sugere, criar um método de potencialmente “localizar — ou mesmo antecipar — o caminho de volta para casa, para Palm Island”.

Este artigo examina a relação entre, de um lado, uma ontologia tradicional dos Aborígenes seminômades que vivem da caça e da coleta e, de outro, os vínculos com a terra e os territórios de seus descendentes — que, afastados de suas terras, forçados a se sedentarizar e separados de suas famílias, atualmente procuram modos de se revitalizarem em terras onde não cresceram. Desde 1993, a lei australiana favorece o princípio da hereditariedade do título de “terra nativo” com a condição de que os herdeiros aborígenes comprovem a ocupação contínua do solo com práticas culturais sistematicamente exercidas (caça, rituais etc.). Benjamin Smith,⁴ durante uma tentativa de legitimar as reivindicações territoriais de Aborígenes exilados, definiu esse vínculo com certos territórios como algo que não pode ser reduzido a motivações nacionalistas; e por uma boa razão: os Aborígenes deram origem a sociedades não estatais, mas, acima de tudo — como veremos —, a lógica de inscrição territorial deles não funciona como uma forma de identidade coletiva ou nacional. Às vezes descrevo os Aborígenes australianos como “refugiados internos”, exilados de

3 R. Poignant, “Les Aborigènes: ‘sauvages professionnels’ et vies captives”, in N. Bancel, P. Blanchard, G. Boëtsch, E. Deroo, S. Lemaire (org.), *Zoo Humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris: La Découverte, 2002, pp.103–110. Veja também seu livro *Professional savages, captive lives and Western spectacle*. Sydney: NSW University Press, 2004.

4 B. R. Smith, “More than Love: Locality and Affects of Indigeneity in Northern Queensland” in *Asia Pacific Journal of Anthropology*, v. 7, nº 3. Nova York: Routledge, 2006, pp. 221–235.

suas terras, mesmo que morem na Austrália. Porém, para entender esse vínculo com a terra que está jogo para os Aborígenes, é necessário dar um passo além e revisitar algumas noções de ontologia, particularmente sob a luz de certos debates atuais que contrastam identidade, em termos de ancoragem territorial e diáspora.

Totemismo e conectividade

Em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss observa que os mitos australianos, tal como relatados pelos diversos missionários no século XIX, não são exatamente instigantes, pois muitas vezes consistem em uma simples lista de topônimos. A busca de um sentido, tão estimulante para os antropólogos, se torna uma mina de ouro para aqueles que sabem como extrair as informações que cada topônimo condensa.

De fato, essas informações codificadas num nome ou num lugar não são somente narrativas míticas, mas também saberes, acontecimentos e performances que só ganham relevância quando se conectam.

As conexões ligam as seguintes narrativas-eventos:

1. A outros saberes e performances que concernem ao mesmo lugar
2. A outros lugares do mesmo rastro (de canto)
3. A outros lugares de outros rastros de cantos do mesmo grupo
4. A segmentos de outros rastros de cantos, uma vez que cada rastro de narrativa e de canto é retransmitido, de língua para língua, através de centenas de quilômetros, cruzando toda a Austrália como uma rede que revela tudo que é nomeado na forma de narrativas totêmicas.

A complexidade cognitiva das redes de topônimos australianos constitui o que eu chamei de mapas mentais aborígenes.⁵

Primeiramente, procuremos dar seguimento ao aspecto dinâmico e “de conexão” de um rastro de canto. Sabemos hoje que a língua e o canto não estão localizados no mesmo hemisfério do cérebro. Em outras palavras, o que acontece com o canto não é somente da ordem do discurso, mas também do som, do timbre, do corpo, do tom de voz, e da impressão do som nas imediações, seja como um eco, seja no solo, em toda pessoa que se espera que escute esse som. Um rastro de canto é, portanto, como um fluxo, uma vibração sonora, que passa de lugar em lugar e que aparece e desaparece, sendo que cada lugar é considerado como um vestígio ou uma marca das diversas ações dos seres totêmicos.⁶

5 B. Glowczewski, “Cartes mentales chez les Aborigènes d’Australie” in *Cahiers du Collège iconique*. Paris: INA, 1996, pp. 59–78.

6 Franca Tamisari, “Body, Vision and Movement: in the footprints of the Ancestors” in *Oceania*, v. 68, nº 4. Sydney: University of Sydney, 1998, pp. 249–270; B. Glowczewski, *Rêves en colère*, op. cit.

Essas conexões entre os lugares se concretizam por meio dos cantos e das narrativas míticas que contam a viagem desses seres de um lugar a outro, na superfície terrestre, no subterrâneo (especificamente no caso de heróis répteis) ou no céu (no caso de pássaros e da chuva). Os movimentos desses viajantes totêmicos não são inscritos uma única vez. Sempre se pode adicionar um lugar entre outros dois, pular um lugar ou criar novas conexões narrativas e cantadas entre os diferentes locais. Quando digo que os percursos e seus respectivos conteúdos podem ser modificados, observe que isso só pode acontecer com a condição de que certas regras sejam respeitadas.

Cada nova conexão deve passar por uma espécie de caixa preta — de uma experiência onírica ou visionária. A interpretação dos sonhos e das visões deve ser validada como real pelo entorno do visionário, isto é, como sendo uma revelação dos ancestrais do sonhar, sobretudo se for localizada em um ou mais lugares. O sonhar, no sentido aborígene, é o que chamei de um espaço-tempo relativo. Com efeito, o sonhar remonta à formação da paisagem pré-humana e apresenta uma dimensão presente — a dimensão de uma vida virtual que orienta não somente os humanos, mas o universo. Para sintetizar, podemos dizer que as redes dos cantos aborígenes se assemelham à de um sistema complexo. Assim como a Internet, elas não podem ser firmemente fixadas, e sempre existem outras conexões possíveis; entretanto, é necessário reconhecer alguns lugares para validar as ações a partir das quais essas conexões surgem. Para os Aborígenes, esses locais são tanto geográficos quanto virtuais no sentido de que eles são como portais para outra dimensão. Os Warlpiri do deserto dizem, por exemplo, que através de um local podemos acessar todos os outros — uma imagem holográfica na qual cada parte já contém o todo.⁷

Howard Morphy demonstrou de forma muito eficaz a importância epistemológica e performativa das conexões ancestrais para os Yolngu da Terra de Arnhem, título que ele deu a um de seus livros.⁸ Os Yolngu se tornaram famosos sob o nome de Murngin através de *Black Civilization*, de Loyd Warner, e posteriormente pelo que Lévi-Strauss chamou de “o sistema de parentesco Murngin.”⁹ Os Yolngu também são produtores da maioria dos objetos feitos com cascas de árvores da coleção Karel Kupka, mantida no Musée du quai Branly, em Paris, no Museu Etnográfico, de Basel, e na Canberra National Gallery — um tipo de arte que é marcado por pinturas em forma de tramas, tal como as teceduras e cestarias, linhas transversais que, ao serem entrelaçadas, formam

7 Veja também R. Wagner, *An Anthropology of the Subject: Holographic Worldview in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. Califórnia: University of California Press, 2001.

8 H. Morphy, *Ancestral connections. Art and an Aboriginal system of knowledge*. Chicago: Chicago University Press, 1991.

9 L. Warner, *A Black civilization*. Nova York: Harper, 1937; C. Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*. Trad. bras. de Mariano Ferreira. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

hachuras — ou “diamantes”, como os Yolngu dizem — para expressar o brilho e valor dessas estruturas pintadas.¹⁰ É exatamente o efeito cinético dessas linhas entrelaçadas — cuja fórmula visual difere de clã para clã — que expressa, entre outros, o princípio das conexões. Muitas palavras traduzem isso, também, incluindo, por exemplo, *likan*, o “cotovelo”, uma parte do corpo considerada em termos do conceito de conexão. Jessica De Largy Healy¹¹ trabalha com o dinamismo conexionista dos Yolngu, tanto no nível visual como no performático. Nós publicamos um livro em parceria¹² que compara o modo como os Yolngu traduzem as conexões com o dos Warlpiri e seus vizinhos do deserto, os quais usam um sistema gráfico diferente, que envolve as famosas redes de círculos/locais ligados por linhas/caminhos sobre um fundo pontilhado, espalhado pelo mercado de arte contemporânea há trinta anos.

Desde os meus primeiros encontros com os Aborígenes, em 1979, fiquei muito impressionada com a prioridade que eles dão a um “devir” existencial em detrimento da essência no sentido de substância/matéria. A identidade territorial dos caçadores-coletores seminômades é definida como uma coisa oca, como uma ausência. O rastreador que caça procura por pistas para capturar a presa, da mesma forma que a única prova de que uma ação ocorreu é o vestígio, ou a falta dele. Nas línguas aborígenes, conceitos extremamente complexos geralmente são sustentados pela noção de vestígio, que é considerado como sendo a única autenticidade. Sem dúvida, a imagem nesse sentido é sempre verdadeira porque é a prova de uma ação que foi registrada no chão, no corpo ou em um objeto.

Toda pessoa carrega dentro de si uma multiplicidade de devires, incluindo devires totêmicos: ele ou ela são sempre uma constelação de totens, não somente um totem. Esses devires totêmicos, alguns com características de comportamento e de aparência, são virtuais e só são atualizados quando os humanos os ativam através do canto, da dança ou da formação de alianças de acordo com determinadas regras. Se eles não fazem isso, não se atualizam. Para que existam devires totêmicos, é necessário se conectar a lugares que operam como poços de atração, um pouco como as sinapses que, de acordo com os físicos e biólogos, são pensadas hoje como dinâmicas e se conectam de acordo com certas leis de afinidade.

A multiplicidade de avatares aborígenes como uma extensão corporal de

10 O estilo das pinturas Yolngu é frequentemente designado como “arte raio-X” porque elas mostram a estrutura interior (os ossos e os órgãos) dos corpos dos animais e humanos retratados. Para os Yolngu, os losangos/diamantes também se referem à estrutura interior da terra ou do mar.

11 Jessica De Largy Healy, “La Généalogie du Dialogue: Histoires de terrains en Terre d’Arnhem australienne” in B. Glowczewski e R. Henry (orgs.) *Le Défi indigène*. Paris: Aux lieux d’être, 2007, pp. 67–88.

12 B. Glowczewski e J. De Largy Healy, *Pistes de Rêves. Voyage en terres aborígènes. Avec les artistes de Galiwin’ku et Lajamanu*. Paris: Éditions du Chêne, 2005.

um antepassado específico, humano ou não humano, supõe uma multiplicidade de pontos de vista que eu chamei, vinte anos atrás, de uma forma topológica de holografia.¹³ O “totemismo” australiano, em todas as suas variantes locais, insiste no fato de que todos os humanos são os avatares de animais, mas também de plantas e de tudo aquilo que tem um nome dentro da cultura e da natureza, incluindo lugares. Por essa razão, os lugares são simultaneamente localizados e sujeitos ao deslocamento; eles andam com seus avatares por trilhas de sonhos que deixam vestígios identificáveis e personificáveis.

Os Aborígenes falam dos sonhos — *Dreamings*, tradução em inglês de conceitos locais expressados por diferentes termos de acordo com cada língua aborígene — que são mais de duzentas — e com cada contexto (público, secreto, ritual, lúdico etc.). O sonhar designa tanto o espaço-tempo da memória das ações míticas, com a qual os humanos se comunicam através dos sonhos, quanto um conjunto de operadores religiosos e sociais. Sonhars, no plural, designa todos os antepassados híbridos com nomes totêmicos, as narrativas míticas nas quais esses antepassados são os heróis, os locais sagrados, os percursos geográficos, os motivos gráficos, cantados ou dançados. Um homem ou uma mulher aborígene, para definir sua ligação com um lugar, pode também dizer: “Eu sou este ou aquele sonhar” (indicando, assim, um ou mais de seus nomes totêmicos).

Durante os rituais e as negociações de compensação territorial, os totens (sonhars) são percebidos como as energias que circulam entre os participantes de um mesmo sexo ou de sexos diferentes, sejam eles conectados por um ancestral masculino comum (agnatos), por um ancestral feminino (uterinos), ou pelo casamento (parentes do cônjuge), seja pelo contato direto ou por mediação — do sangue, do cabelo cortado, do suor ou de um objeto ritualístico —, assim como por pinturas (executadas em objetos, no corpo ou no solo). A circulação de energias totêmicas, de “correntes” (elétricas) e “ondas” (magnéticas), figuradas pela água e pelas tempestades, como os Warlpiri e outros grupos dizem, também ocorre nos cantos ou simplesmente em sonhos. A força espiritual daquilo que circula através do corpo e das visões transcende a transmissão biológica, uma ideia encontrada em outras sociedades do planeta. Assim, nós podemos justificar o surgimento de novos cantos, pinturas, danças e rituais como uma mensagem dos ancestrais, uma lembrança de alguma coisa que sempre existiu virtualmente e que estava somente esperando ser reativada.

13 E. Viveiros de Castro, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, in *Mana*, vol. 2. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu, 1996. B. Glowczewski, *Du Rêve à la Loi chez les Aborigènes*, op. cit.; R. Wagner, *An Anthropology of the Subject* op. cit. Não estamos nos referindo, aqui, ao perspectivismo amazônico de Viveiros de Castro no sentido de que nas narrativas, os pronomes pessoais manifestam a forma sob a qual os animais se veriam como humanos ao ocuparem a posição de sujeito.

Depois das pesquisas pioneiras iniciadas por Durkheim, Freud e Lévi-Strauss, a psicanálise e as ciências sociais têm retornado constantemente às cosmologias dos povos, sucessivamente identificando-os como “primitivos”, “selvagens”, “primeiras nações”. No filme *Spirit of Anchor*,¹⁴ [Espírito de Âncora] Tim Burrarrwanga descreve seu nome “totêmico” como “científico” porque ele sabe que a ciência classifica os elementos da natureza e da cultura, tal como os Yolngu da Terra de Arnhem, que dividem tudo que é nomeado em duas metades totêmicas e, em seguida, entre dezenas de clãs diferentes. Por trás desse aspecto classificatório, seu nome (Kungkutirrimirriparyungu, “o habitat da arraia”) é científico, pois — como milhares de outros nomes totêmicos Yolngu — ele expressa um sistema de conhecimento indígena sobre as relações entre as espécies e sobre o meio ambiente que é pensado não como “outro mundo”, mas como uma extensão das ações de todas as manifestações da vida: os animais, as plantas, a chuva, o fogo, o vento, os humanos, as estações, os objetos e outras formas nomeadas na língua. Todos esses níveis são chamados *luku*, “pê”, “impressão/marca”, ou seja, um protótipo e um molde a partir do qual outras “cópias” podem ser produzidas como verdadeiras porque a impressão é a prova do autor (o agente) e da ação que produz o rastro.

No deserto central australiano, as *kuruwarri* são as imagens semeadas pelos seres eternos do sonho na forma de partículas virtuais de vida, que são “desenvolvidas” e “reveladas” nos humanos, nos animais, nas plantas ou nos lugares. Essas imagens — que evocam o Santo Sudário (no qual se acredita que a face de Cristo foi impressa) ou o negativo de um filme — são ao mesmo tempo mentais, como os mitos e os contos ouvidos nos sonhos, e tangíveis, na forma de sinais impressos em diversos suportes (corpo, areia, pedaços de madeira ou pedra, telas). A palavra cantada é uma imagem em movimento que sai do espaço imaginário para pousar na terra. As estruturas sociais que situam os aliados em uma rede de parentesco simbólico, os tabus que regulam as pulsões através de restrições sexuais e espaciais, práticas alimentares e linguísticas, as artes visuais e performativas que figuram as tramas dos percursos através das narrativas dramáticas — tudo isso parece ter sido fundado em uma lacuna existencial e emocional, no interior e no exterior de cada sujeito individual ou coletivo. Cada um é reconhecido como singular, ainda que também faça parte de uma rede que não tem limites, uma vez que pode se conjugar com outras infinitamente, visto que ela oferece tanto relações novas quanto novos elementos e sentimentos que podem ser combinados. O mito reativado pelos rituais dá origem a associações de sentido como um aspecto da memória processual e onírica.

14 *Spirit of Anchor/LEsprit de l'Ancre*, documentário de Wayne Barker e B. Glowczewski (53 min). Paris: CNRS/ Images, 2002.

Didi-Huberman¹⁵ comentou a tensão entre continuidade e descontinuidade que se opera no mecanismo de formação dos sonhos, como delineado por Freud, entre a condensação (dois elementos combinados em um só) e o deslocamento que recria a alteridade: “Nós não estamos falando de termos isolados, mas de relações nodosas sobre passagens que se cristalizam.” Essa experiência do sonho como um nó e como uma passagem cristalizada é algo que pode ser observado em muitos mitos, especialmente entre os Aborígenes da Austrália, que desenvolveram uma relação com o sonho ao ponto dela se tornar uma verdadeira máquina de pensar a complexidade do real. A pintura estimula o mito a trabalhar como um processo de criação que desafia a história ao se fixar (o processo) nos lugares: cada local sagrado, representado, em muitas pinturas do deserto, por um círculo (ou círculos concêntricos), é considerado um espaço de profunda transformação, um buraco ao invés de uma ponte. Todo indivíduo, visto também como um lugar, é, portanto, também esse buraco no qual são depositadas diferentes camadas de histórias, espaços-tempos paralelos que se juntam por meio da sincronicidade do sonho: o núcleo do que os Aborígenes chamam por diferentes nomes em suas línguas e de *Dreaming* em inglês.

Ao me familiarizar com a cultura do povo Gidja, percebi que a tensão presente nas narrativas, seja em se tratando do *Ngarranngani* (sonhar), da fronteira (colonial), ou de ambos, é sempre resolvida parcialmente no final ou no encerramento, sendo que uma parte é deixada sem resolução por diversos elementos e por histórias contadas e recontadas nos rituais Joonba, assim como em outros estilos, tal como o Manthe, ou o “bem-vindo à região”, um rito de boas vindas ao país no qual os proprietários tradicionais e os guardiões dos lugares cantam e recebem os convidados para fumar.

Essa citação de Marcia Langton,¹⁶ antropóloga aborígene titular da Cátedra de Estudos Indígenas da Universidade de Melbourne, sustenta a dupla característica de aparente resolução/encerramento das histórias totêmicas e resolução/incompletude que conduz a performance narrativa e ritualística (tal como a apresentação e a identificação de estranhos aos espíritos guardiões do lugar). Se compararmos essa dupla característica às quatro ontologias de Philippe Descola, definidas como combinações das quatro variáveis relativas à relação entre o si (*moi*) e o outrem (*autrui*), estendida a todas as coisas, a ontologia aborígene não pode ser reduzida à categoria que nessa matriz determina a ontologia totêmica.

15 George Didi-Hubermann, *Lempreinte*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1997.

16 M. Langton, “Hungry ghosts: landscape and memory” in *Blood in the spinifex*. Melbourne: The Ian Pottery Museum of Art/The University of Melbourne, 2002.

Descola baseou sua teoria a partir da definição de totemismo de Lévi-Strauss (em *Totemismo hoje*): uma fórmula bastante notória que afirma que os humanos se distinguem entre si conforme o modo pelo qual diferenciam e classificam os animais, as plantas e outros elementos supostamente naturais. Segundo Lévi-Strauss, a cultura é igualmente distinta da natureza; as diferenças da natureza servem unicamente como modelo de diferenciação entre os humanos. Porém, em sua segunda abordagem, Descola, pelo contrário, define o totemismo como sendo a ontologia de uma continuidade dupla baseada nas semelhanças, tanto físicas quanto interiores, entre os humanos e outros fenômenos existentes. Para definir essa ontologia do totemismo como uma continuidade entre natureza e cultura, ele se apoia acima de tudo nos casos australianos: as semelhanças interiores correspondem à identidade das almas-essências e à conformidade dos membros de uma classe com um tipo, enquanto que as semelhanças físicas se fundam na identidade da matéria e do comportamento dos humanos e das espécies totêmicas que lhe dão seu nome. Descola,¹⁷ no entanto, retorna a Lévi-Strauss ao admitir que a descontinuidade ressurgiu entre os clãs enquanto todos os “existentes” (*existants*) de cada clã permanecem misturados, formando uma espécie de ethos coletivo interno ao clã. Dessa forma, o totemismo demonstra o “cosmogenismo” que se distingue de um “antropogenismo” ilustrado pelo animismo (a ontologia que Descola definiu para muitos casos ameríndios); as duas se distinguem do antropocentrismo (característico do naturalismo europeu) e do cosmocentrismo de “analogismo” (de acordo com Descola, característica da doutrina das assinaturas de Paracelso, ou de determinados sistemas de divinação africanos, centro-americanos e chineses). As quatro ontologias combinam continuidades e descontinuidades de maneiras diferentes:

	Semelhanças interiores	Diferenças interiores
Semelhanças físicas	TOTEMISMO cosmogenismo	NATURALISMO antropocentrismo
Diferenças físicas	ANIMISMO antropogenismo	ANALOGISMO cosmocentrismo

A polarização de ontologias segundo Philippe Descola

.....
 17 P. Descola, *Nature and Society, Anthropological perspectives*, op. cit.; *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 324. Ver a introdução deste livro.

Eu pude observar que a prática individual e coletiva dos mitos e ritos aborígenes — quando eles são utilizados para dar sentido ao passado, interpretar o presente e fornecer direcionamentos para o futuro — parece se prolongar de acordo com as polaridades propostas pela matriz de Descola, e não meramente pelas semelhanças físicas e interiores, que para ele caracteriza a tendência predominante da antologia totêmica dos Aborígenes. Certamente, o totemismo australiano tem um aspecto cosmogênico em razão da continuidade moral e humana que cada grupo totêmico define entre os humanos e os não humanos que dão seus nomes a cada entidade (animais, plantas, elementos). Porém, essa continuidade moral, que entra em cena quando os seres totêmicos são instituídos como modelo da lei dos humanos, não explica o poder de sua Lei, isto é, sua eficácia no presente e a forma como eles podem afetar as pessoas e seu ambiente. Pelo contrário, os seres totêmicos muitas vezes encarnam a imagem das transgressões a serem evitadas, tornando-se, nesse sentido, *yapa-karri*, literalmente “indígena-outro”, isto é “não indígena”, “que não é humano”, a mesma expressão que os Warlpiri usaram para designar outros indígenas australianos que eles encontraram fora das relações de aliança com o grupo. O que é “fora da lei”, de acordo com muitos povos aborígenes, também está fora do escopo da humanidade, já que se torna “não indígena”, um fenômeno que se aplica aos humanos, assim como a quaisquer outros existentes (*existants*).

Muitos seres totêmicos transgressores são encenados nos mitos aborígenes. Por exemplo, o Invencível que se casa com suas filhas (e as filhas de suas filhas, e assim sucessivamente) e que as manda matar todos os recém-nascidos do sexo masculino. Elas, porém, salvam dois de seus filhos, que secretamente crescem sozinhos antes de finalmente se vingarem do pai. Assim, eles se tornam os ancestrais dos xamãs e instituem as leis de parentesco entre os grupos que encontraram durante suas jornadas. Mas eles mesmos não respeitam essas leis, seduzem as mulheres como dois tornados.¹⁸ Esse mito aborígene do Invencível e o destino do sonhar de seus filhos rejeitados, chamados Watikutjarra, os “Dois Homens” (os ancestrais dos xamãs de aproximadamente uma centena de grupos aborígenes de línguas diferentes) nos lembra o mito grego de Cronos — que, ao devorar seus filhos, recusou o processo das gerações consecutivas, vindo a condensar, por conseguinte, o tempo em seu próprio nome: Cronos significa tempo. Além disso, o Invencível, que se casou com suas filhas, retorna em mitos sobre incesto encontrados em todo o planeta. Os mitos de incesto, que são comuns tanto à psicanálise de Freud quanto ao estruturalismo de Lévi-Strauss, soam como uma forma de naturalismo que vê a cultura como algo que decorre de uma ruptura com um estado de desordem

.....
18 Veja o capítulo “Xamãs” deste livro, p. 91.

ou caos. Esse naturalismo baseado em uma continuidade material e uma descontinuidade cultural encarna o antropocentrismo que caracteriza o mundo europeu na visão de Descola.

Todo mito de incesto — incluindo o mito aborígene do Invencível incestuoso e seus dois filhos, que resistiram e se tornaram heróis civilizadores dando origem a diversos sistemas de parentesco aos humanos de diferentes grupos linguísticos — suscita questões acerca da definição de humanidade. Do ponto de vista aborígene, quando a transgressão ocasiona uma fissura entre o humano e o não humano, vale a pena questionar se isso se refere a algo diferente do Ocidente, que identifica como monstros (suspostamente não humanos) todos aqueles que resistem ou transgridem a lei.

Outra fronteira igualmente turva conecta totemismo e animismo. Em vez de “dessocializar” plantas e animais, a espiritualidade aborígene considera todas as formas do universo como sendo “animadas” por uma energia compartilhada que não é humana, ainda que isso possa ser expresso pelas relações de parentesco com as espécies ou com os espíritos guardiões individualizados. Nessa acepção do termo, determinados grupos da Amazônia definidos por Descola como “animistas” que praticam o xamanismo parecem se aproximar bastante das sociedades aborígenes classificadas pelos antropólogos como “totêmicas”, mas apresentando terapias e recursos xamanísticos. Quase todos os grupos australianos localizam nos locais sagrados essa essência, alma, energia, vibração e singularidade comum tanto nos humanos quanto em seus totens. Na Austrália como em outros lugares, a importância dos locais sagrados foi subestimada na coleção de mitos. De fato, nós estamos começando a descobrir só agora a que ponto a localização das narrativas é crucial para fixar mentalmente os engramas da memória trazidas pelos mitos.

Descola ilustra sua quarta ontologia, o analogismo, citando os exemplos da geomancia africana e da divinação chinesa. Ora, a Austrália também apresenta várias ocorrências de analogismo, uma categoria que Descola chama de cosmocêntrica, que corresponde às descontinuidades (tanto interiores quanto físicas) estruturadas pelas correspondências dentro de uma rede. Nós vimos que, entre os Aborígenes, pensar por meio de analogias é uma característica inerente das técnicas dos rastreadores, um modo de leitura por associação de todos os sinais que marcam a natureza assim como a cultura. Uma pegada é uma assinatura individual identificável por todo bom caçador que, se não conhece a pessoa, pode ao menos distinguir o sexo do andarilho, a idade e o momento de sua passagem. A paisagem é perfurada por outras imagens corporais que são “animadas” porque são reconhecidas quando entram em contato com os humanos ou com seus avatares totêmicos. Assim, um orifício elíptico em uma pedra específica no deserto é lido como uma vagina ancestral,

na qual a água subterrânea somente chega à superfície se for estimulada pela presença dos guardiões do local que vêm lhe visitar e ali acampar, dormir, cantar e dançar o mito correspondente. Da mesma forma, os Yolngu da Terra de Arnhem articulam centenas de analogias que abrangem desde o público até o esotérico. Por exemplo, a âncora dos Pescadores de Macassar, que visitaram as costas do norte da Austrália por séculos, é um totem, um sonhar (*Wangarr*) associado à estrutura em forma de tridente da arraia, outro totem do mesmo clã. A âncora que possibilita que um barco pare ou navegue também tem sua própria analogia como articulação, o movimento encontrado ainda no relâmpago ou na música, conforme me foi explicado por uma anciã yolngu, Gaymala Yunupingu. Essa âncora é chamada simplesmente de *luku*, a palavra para “pé” e “impresso/pegada” — um termo também utilizado para as rodas de um carro, para o mastro e a vela de um barco — tudo que coloca algo em movimento, tudo que “articula”.¹⁹

Um dos fundamentos da memória — e, por extensão, do inconsciente, do universo onírico, e, logo, de todo o pensamento mitológico — é indiscutivelmente o ato de ler os vestígios por meio das conexões entre formas (analogias). Isso pode explicar o senso de familiaridade suscitado pelas pinturas aborígenes contemporâneas, que lembram redes neurais e sinápticas. Na década de 1980, escrevi acerca da relevância das redes abertas para compreender especialmente os sistemas de pensamento dos Aborígenes da Austrália e sua relação com a terra, tanto em termos de estruturas quanto no discurso dos Aborígenes sobre eles mesmos. Nesse momento, eu me referi ao trabalho de Deleuze e Guattari, incluindo a análise do rizoma.²⁰ Fui criticada por essa abordagem durante vários anos; porém, foi isso que atraiu Félix Guattari, e nós publicamos juntos, na revista *Chimères*, nossas discussões sobre o assunto em duas entrevistas.²¹ Posteriormente, utilizei a figura topológica de um hipercubo para dar conta tanto das redes de parentesco quanto da cosmologia na qual não havia um centro para tudo, mas sim muitos centros de acordo com o número de lugares reconhecidos como sujeitos. Nos anos 1990, explorei um modelo reticular em um projeto de multimídia, que me pareceu o modo ideal de dar pleno valor à reticularidade das relações entre locais sagrados e as histórias que os conectam, na forma de um mapa interativo esquemático — uma rede de pontos que conectam os rastros de cantos totêmicos que se entrecruzam. Os anciões Warlpiri ficaram maravilhados pois, ao criar essa ferramenta experimental digital, pode-se realçar e colocar em prática um aspecto da reticularidade necessária

.....
19 W. Barker e B. Glowczewski, *Spirit of Anchor*, op. cit.; filme documentado in B. Glowczewski, *Rêves en colère*, op. cit., pp. 297–354.

20 B. Glowczewski, *Le Rêve et la terre*, op. cit.

21 Estas entrevistas estão presentes no primeiro e segundo capítulo deste livro.

para navegar pelos saberes aborígenes criptografados nos lugares e nos rastros de cantos. Uma extensa negociação ao longo de vários anos levou-nos à produção do CD-ROM *Dream trackers* [Rastreadores de sonhos],²² que foi testado e utilizado por crianças e adultos na escola de Lajamanu, e posteriormente distribuído ao público, incluindo museus, a fim de contextualizar as coleções de arte aborígene do deserto.

Quando apresentei essa análise a Philippe Descola no seminário do Collège de France, em abril de 2007, sua reação imediata foi mencionar que suas quatro categorias ontológicas são universais e podem ser encontradas em todas as sociedades humanas, mas que determinadas polaridades são mais enfatizadas em determinados grupos. Ele prosseguiu dizendo que desde o nascimento da Antropologia, os Aborígenes têm confundido os pesquisadores em razão de sua complexidade, apesar de quase um século de esforços para compreender o totemismo australiano (incluindo o trabalho do ilustre Malinowski, que escolheu o tema como sua primeira tentativa de reflexão teórica antes de partir para as ilhas Trobriand).

Nostalgia e alteridade

Eu fui tocada pela poesia tradicional dos cantos aborígenes, que afirma o amor e a nostalgia dos lugares, a dor de ter que deixar os locais sagrados quando se viaja através dos rastros. Os cantos são repletos de expressões de pesar por ter que dar as costas a um lugar. As lágrimas de tristeza de diversos heróis, animais e plantas totêmicos se tornam fontes quando alguém observa a terra desaparecendo ao longo da caminhada. Esse é um tema recorrente nos cantos ritualísticos. Coletei cerca de cem horas deles entre os Warlpiri, no deserto central australiano. É plenamente possível que esses cantos de nostalgia se tornem cada vez mais raros, porque as pessoas foram obrigadas a se tornar mais sedentárias nas reservas, impostas na geração dos anciões com os quais trabalhei. Porém, parece mais provável que isso expresse o que Michel de Certeau chamou de “deambulação” do *flâneur*, que ocorre quando a pessoa caminha. Uma palavra popular na Austrália, *walkabout*, é também utilizada para exprimir as caminhadas sem objetivo aparente que se dão na mata. Isso evoca uma maneira andarilha de estar no mundo: “wandering”, como o errante do rock de Lou Reed, ou na tradição germânica de ser “*der Wanderer*” na floresta.

Para sobreviver no deserto australiano, sempre será preciso que se deixe o lugar ao qual se vincula. As viagens são necessárias para a caça, e as caminhadas podem se prolongar por centenas de quilômetros, dependendo da estação,

22 B. Glowczewski, *Dream Trackers. Yapa Art and Knowledge of the Australian Desert*. Paris: UNESCO Publishings, 2000 (CD-ROM interativo, Warnayaka Arts). Ver também, “‘We have a dreaming’ How to translate existential territories through digital tools,” op. cit.

devido à escassez de água disponível ao longo do caminho. A imagem do eu durante a caminhada não pode ficar restrita a um só lugar: ela se desdobra nos lugares, fazendo com que os sujeitos, de alguma forma, implodam. É a esse processo que os mitos xamânicos se referem quando evocam a noção de sujeito dividido. A alteridade interna dos homens e mulheres vem da experiência do caminhar, e a subjetividade produzida e reproduzida, portanto, é múltipla.

A noção de alteridade na ontologia aborígine não aparece, na minha opinião, nem no suposto distanciamento da natureza (como Lévi-Strauss afirmou), nem nas divisões entre classes/clãs totêmicos e alter ego coletivo (como Descola sugeriu), e nem mesmo nas diferenças de gênero. Em ocasiões anteriores, discuti a androgenia e até mesmo a transgeneridade de diversos seres totêmicos, assim como os processos ritualísticos que permitem aos homens e às mulheres se identificarem como — ou melhor, encarnarem — tais heróis. Parece-me que na ontologia aborígine, a alteridade atravessa cada criatura ou objeto móvel, traduzindo essa relação ritual de transformação de dentro para fora (como uma imagem de uma luva com os dedos virados do avesso). Os Warlpiri chamam o lado de fora, o que está acima, o manifesto e o atual, *kankarlu*, utilizando a palavra *kanunju* para se referir ao interior, o que está abaixo, o escondido ou o virtual. A passagem do virtual para o atual — quando os espíritos ancestrais são colocados em cena pelos *performers* — e o retorno do virtual para o atual — quando a cerimônia acaba — caracteriza quase todas as ações do ritual, sejam elas usadas para estimular a fertilidade de espécies totêmicas, seja para fazer com que o espírito do morto suma durante os rituais de luto, seja para espalhar “essências” singulares, ou, mais precisamente, forças-vitais singulares de todos os membros do grupo coletivo. Os Aborígenes que nasceram na terra de seus antepassados ou que foram trazidos de outros lugares para outra terra falam da legitimidade do retorno à terra das diásporas aborígenes, descendentes das crianças violentamente raptadas pelas autoridades por várias gerações (estimativas sugerem que uma a cada cinco crianças foi raptada entre 1905 e os anos 1970). A discussão indígena acerca da legitimidade de pertencer ao que os Aborígenes denominam, hoje, de populações “históricas” (porque produzidas pelo deslocamento forçado empreendido pelos colonizadores) insiste menos no princípio do “distanciamento” físico e mais no distanciamento performativo. Em outras palavras, os descendentes criados em locais distantes têm um lugar na terra de seus antepassados, mesmo não tendo crescido lá, mas sob a condição de que possam ler os vestígios do passado com os quais eles afirmam se identificar. Nesse sentido, começar a viver na terra agora, devir iniciado ou reaprender a língua é tanto um sinal de legitimidade existencial reconhecida pelo grupo, assim como uma prova da indigenidade em relação a um determinado pedaço de terra ou território.

A questão, aqui, não é tanto uma lógica do sangue, mas sim de como situar o corpo atuante e enunciador. A terra tem uma linguagem (como bem mostrou Alan Rumsey,²³ em 2001, sobre o caso dos Ngarinyin). Porém, essa linguagem é tanto composta por cantos, danças e outras ações, como pela fala. Embora uma série de estudos da neurociência tenha mostrado que a dança e o canto não são ativados pela mesma parte do cérebro que a língua falada, similarmente, nos sistemas de saber dos Aborígenes, a língua é muito mais do que simbólica. Em Warlpiri, “falar” se diz *wangka*. Mas o mesmo termo é utilizado para se referir a pássaros, trovões e a qualquer coisa dentro da natureza ou cultura que se exprima pelo som. Partindo da perspectiva warlpiri, tudo fala porque seus sons podem ser interpretados por aqueles que sabem como “rastrear-los”, em outras palavras, fazê-los serem ativados através dos vestígios — visuais e sonoros — que esses sons deixam no corpo e em suas extensões. As extensões corpóreas abarcam tudo o que existe — todo elemento terrestre e celestial. Nesse sentido, não existe algo como “o meio ambiente”, mas simplesmente um prolongamento de avatares múltiplos sob a forma de metamorfoses que se desdobram simultaneamente de maneira contínua e descontínua, através de rupturas e fissuras. Com efeito, essas formas se tornam autônomas para se movimentar e se conectar umas com as outras em variações infinitas.

As novas tecnologias e a globalização ajudaram a inaugurar um universo de redes no qual cada sujeito negocia sua existência por meio do cruzamento de uma multiplicidade de conexões. O modelo reticular, embora possa parecer assustador em sua nova forma, por globalizar as lógicas tecnológicas e econômicas que abrangem todo o planeta, foi de certa forma também global e integrador para os australianos pré-colonização. Antes do primeiro contato, sua singularidade individual foi tomada pelas tramas de uma rede de parentesco, enquanto que sua singularidade local, em certo sentido, fazia parte de uma topologia, conectando cada pessoa ao infinito do cosmos e, na mesma medida, a toda partícula minúscula de matéria.

“Parece que as nossas sociedades são constituídas pelas interações entre a ‘rede’ e o ‘eu’, entre a ‘sociedade em rede’ e o poder da identidade.” Esse modo como Castells²⁴ define nosso universo contemporâneo poderia muito bem ser aplicado à ontologia australiana pré-colonial e a essa hibridização paradoxal de uma subjetividade que é, simultaneamente, localizada pelo

23 Alan Rumsey, “Tracks, traces, and links to land in Aboriginal Australia, New Guinea, and Beyond” in A. Rumsey and J. F. Weiner (orgs.), *Emplaced Myth: Spoce, Narrative and knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001. Veja observação em B. Glowczewski, “Guattari and Anthropology”, op. cit.

24 M. Castells, *End of the Millenium. The information age: economy, society and culture III*. Londres: Blackwell Publication, 1998, p. 388.

totemismo e multiplicada pela conectividade das associações e alianças, na qual o sujeito, envolvido por uma sociedade em rede, está sempre em processo de construir o percurso, ocupando múltiplos papéis. Ainda, subjacente a essa definição, pode-se perceber que de fato existem (efeitos de) diferenças entre a globalização e a cosmologia reticular dos primeiros australianos. Por exemplo, nós temos a tendência de enxergar os super-heróis dos filmes contemporâneos como monstros que se metamorfoseiam parcialmente, mesmo que seus poderes possam se tornar fonte de identificação para os jovens. Por outro lado, as hibridizações dos heróis totêmicos — parte homem, parte animal, parte vegetal, povo da Chuva, do Vento ou do Fogo — não parecem monstruosas na percepção dos Aborígenes que praticam ou reconhecem uma lógica totêmica. Entretanto, para os Aborígenes, os monstros existem — eles são aqueles seres que causam medo porque surgem “do nada”, e sua monstruosidade parece ser gerada pelo fato de que eles não pertencem a um determinado lugar. Eles podem assumir múltiplas aparências de súcubos, belas mulheres de longos cabelos loiros, gigantes cobertas por pelos, anãs com um buraco no lugar do rosto etc. Uma vez que um monstro é descoberto, os visitantes têm que negociar seu direito de permanecer na terra do monstro. É preciso se apresentar para ser aceito pelo monstro. Nesse sentido, o lugar parece “familiarizar” formas que se “deformam”. Dessa maneira, todo monstro pode ser virtualmente assimilado quando se torna familiar o suficiente após o visitante se apresentar e conversar com ele.

O que poderia surgir da intersecção entre a sociedade reticular (a “sociedade em rede” de Castells) e o poder da identidade no mundo contemporâneo? Uma multiplicidade de identificações que carregam discursos nacionalistas, xenófobos ou monstruosamente sub-humanos pode se manifestar, assim como afirmações de soberania e de direitos humanos comunitários que por vezes sugerem, se não uma super-humanidade, certamente um surrealismo. De modo geral, depende de cada um construir lugares, seus “próprios lugares”, que vão ser territorializados na exclusão ou na abertura. Essas construções não são arbitrárias quando seu enraizamento é determinado pelas ligações culturais, históricas, religiosas ou étnicas. Contudo, essas construções são sempre experimentais. Para dizê-lo de uma maneira diferente, uma certa interpretação é concedida aos atores, não somente em termos de atribuição de significado, mas também, e talvez sobretudo, em termos de performance.

Nesse jogo ao qual todos estamos sujeitos, os povos indígenas desempenham um papel extremamente particular, primeiro porque inserem a dimensão do sonho nas nossas disciplinas, as quais consideram ser relativamente difícil de aceitar a perda do selvagem e do exótico nas abordagens críticas. Porém, mais importante ainda é que os autóctones estão tomando a palavra e tendo

a iniciativa de provar primeiramente a eles — e consequentemente para os outros — que a ontologia dos “performers do pensamento”, encarnada por muitos deles, ainda tem futuro.

Articulando a indigenidade

Minha abordagem de antropologia é experimental na medida em que foi alimentada por pensadores conflitantes por mais de trinta anos. Com a escrita, as imagens e as novas tecnologias, tenho procurado restituir as palavras e a experiência dos povos autóctones a partir de seu interior. E eu ainda estou em busca de argumentos para legitimar uma Antropologia que realmente esteja em contato com o nosso mundo. Nos anos 1970, a Antropologia foi estremecida pelo surgimento das minorias, dos indígenas e de grupos alternativos, um movimento que se ampliou com a explosão da Internet. As dinâmicas resultantes alimentaram minha maneira de trabalhar. Mas, por muitos anos, as inventivas respostas sociais de cada grupo discriminado foram banalizadas ou ignoradas. A mídia, os poderes públicos e as instituições humanitárias manipulam, deformam ou simplesmente confiscam os espaços de ação criados por aqueles que, sob o pretexto de serem vítimas, testemunham a negação do direito de não serem apenas sujeitos políticos, mas sim seres humanos. Se, como antropólogos, nós temos a responsabilidade de apresentar, analisar e criticar a maneira pela qual cada grupo se engaja em sua busca existencial, com demasiada frequência — na Antropologia assim como nos Estudos Culturais — essa busca existencial se reduz em termos de identidade e território, como se a localização identitária garantisse a autenticidade do grupo em questão. É certo que a Antropologia se construiu em cima do estudo de sociedades consideradas circunscritas num lugar ou por um nome, e muitas vezes por uma língua, no entanto, os últimos trinta anos vêm mostrando a relatividade dos vários agenciamentos identitários em diversas disciplinas — incluindo a Antropologia.

Desde *A invenção da cultura*, de Wagner, *A invenção das tradições*, de Hobsbawn e Ranger, e *The Predicament of Culture* [O dilema da cultura] de Clifford,²⁵ tem havido uma inflação de estudos que questionam esses contornos outrora garantidos pelo “fato social total”. Paralelamente ao processo de “mestiçagem” ou hibridização, dos deslocamentos populacionais e da dança dos gêneros, todo conceito de identidade tem sido objeto de críticas em nome das dinâmicas históricas — principalmente dos impérios do Ocidente e do Oriente — e o direito de cada sociedade e de seus indivíduos de se reinventar. Nesse processo — que certamente foi salutar, servindo como uma boa faxina — nos

.....
25 R. Wagner, *A invenção da cultura* Trad. bras. de Alexandre Morales e Marcela de Souza. São Paulo: Cosac Naify, 2010; E. Hobsbawn e T. Ranger (orgs.), *A invenção das tradições*. Trad. bras. de Celina Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. J. Clifford, *The predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

esquecemos de que cada um de nós se fixa em diversos pontos de ancoragem mais ou menos favoráveis dependendo do momento ou do lugar. No conforto das salas de embarque ou dos aviões, por exemplo, algumas pessoas ficam felizes de se dizerem cosmopolitas ou desterritorializadas, e de se sentirem em casa não importa onde. A desterritorialização se tornou um programa que serve principalmente aos mais abastados, que têm meios de se situar além das fronteiras que continuam a ser produzidas por meio de novas tecnologias, a fim de evitar que “os outros” viajem.

“Como a ‘indigenidade’ atravessa ao mesmo tempo raízes [*rooted*] e rotas [*routed*] via locais específicos?”²⁶ indaga James Clifford, que continua:

Como podemos começar a pensar sobre uma dinâmica complexa do lugar entre um sentimento local de ser-da-terra [*local landedness*]²⁷ e os espaços sociais em expansão? Devemos pensar em uma convergência entre essas situações indígenas e os fenômenos diaspóricos? Ou existem formas especificamente indígenas de constituir uma diáspora? Seriam uma espécie de dialética entre o urbano e o rural? De vida dentro e fora da reserva? Nas ilhas ou no continente?

De acordo com Clifford, “existem tensões reais, sem dúvida, no *continuum* das localidades indígenas” que “nós precisamos distinguir e também (parcialmente e com muito cuidado) conectar com o ‘diasporismo’ e o ‘indigenismo.’” Nesse contexto, ele cita um xamã Sioux e catequista católico, Black Elk, que, durante uma visita a Paris, disse algo como “O pico Harney [nas *Badlands* da Dakota do Norte] é o centro do mundo. E o centro do mundo pode estar onde você estiver”. Esse discurso acerca da multiplicidade do “enraizamento no deslocamento” caracteriza um grande número de escritos ditos pós-coloniais. No entanto, Clifford tenta criticar justamente o fato de que não é exatamente do cosmopolitismo de estar em casa no mundo que os autóctones das ilhas do Pacífico estão falando quando eles se referem a estar em trânsito.

Em um texto da revista *Littéramaòhi*, que foi fundada por escritores polinésios no Haiti, incluindo Flora Devatine e Chantal Spitz, falei dos “passados que ancoram” e dos passados que “ajudam a seguir”.²⁸ Parece-me que não podemos falar de fincar raízes sem discutir o sentido de movimento. Não porque

26 A pergunta parece brincar com a homofonia entre raiz (*root*) e rota (*route*), como no caso dos roteadores que transmitem o sinal dos computadores.

27 O conceito de *landedness* remete à ideia de um espaço ancestral (que pode ser marítimo, como os ilhéus do Pacífico salientam) no qual os lugares e os indivíduos singulares são intimamente conectados, situados, mas também estão em movimento — um espaço no qual os povos autóctones baseiam suas identidades e reivindicações (James Clifford, comunicação oral).

28 B. Glowczewski, “Les passés qui ancrent et ceux qui aident à passer” in *Littéramaòhi* n°1. Nova York: Lehman University, 2006, pp. 66–71; “Aborigènes d’Australie,” “Rêves et mythes,” “Mythes et politique” in L. Gervereau (org.), *Dictionnaire mondial des images*. Paris: Le Nouveau Monde, 2006.

as sociedades supostamente pós-coloniais estão à deriva e em situação de diáspora devido à colonização e à globalização, mas porque a ontologia dessas sociedades, antes mesmo da colonização, já pensava o movimento em termos de deslocamento de “âncoras” existenciais.

O dinamismo de uma tradição em movimento é bastante apropriado para as ilhas do Pacífico, considerando as incríveis distâncias marítimas percorridas por povos que compartilham línguas e costumes, assim como o alcance de sistemas de troca estabelecidos bem antes do colonialismo. Porém, embora esse paradigma da localização no movimento seja vigente em um bom número de ilhéus do Pacífico (sejam polinésios, melanésios ou micronésios), estou convencida de que ele também se aplica ao caso dos Aborígenes da Austrália, cuja navegação não era marítima, mas mental, ritual, e geográfica, especialmente no deserto. Denominei de sistemas reticulares de pensamento essa navegação mental, caminhada, cantada ou pintada, que os Aborígenes esculpiram do seu próprio modo, projetando narrativas na rede de lugares interconectados por eles em todo o continente.

Desde 1979, tenho tido muita sorte de compartilhar com os anciões suas experiências e lembranças da vida como seminômades no deserto central australiano. A maioria desses Aborígenes teve seu primeiro contato com os brancos durante a juventude. Também viajei bastante por todo o deserto — ainda que de carro — com os Aborígenes que sabiam como sobreviver nesse ambiente. Fiquei muito impressionada com o seminomadismo dos que foram forçadamente sedentarizados nas reservas, de modo que o seu seminomadismo era reproduzido em seus sistemas de saberes e criptografado em mitos e rituais que eles utilizavam para continuar viajando por suas terras. Essa experiência e performance do mundo me pareceu constituir uma forma de resistência a alguma coisa ontologicamente incompatível com o que a burocracia capitalista tentou impor aos Aborígenes: o dinheiro, o consumo de alimentos pré-fabricados, gestão dos orçamentos e planos que supostamente os conduziriam em direção ao desenvolvimento.

Não quero afirmar, aqui, que se trata absolutamente de um conflito entre tradição e modernidade. Pelo contrário: a atitude tomada pelos Aborígenes dos anos 1970–1980 me pareceu estranhamente moderna. Nos anos 1990, um jovem pesquisador chamado Stéphane Lacam²⁹ observou o mesmo fenômeno entre a geração mais jovem, que se referia apenas raramente aos ritos e rituais, mas viajava centenas de quilômetros, sem bagagem, em carros improvisados. No entanto, Lacam os chamou em francês de *Gens du non-voyage* (os “não viajantes”) para diferenciá-los dos *gens du voyage* (os “viajantes”), uma

29 S. Lacam, “Nomads but Anchored, Desert People and Kimberley People” in B. Glowczewski and R. Henry (orgs.), *The Challenge of Indigenous People*, op. cit.

expressão comum para denominar os ciganos em alguns países europeus. Os jovens aborígenes errantes viviam uma forma de experiência nômade que sobreviveu ao nomadismo supostamente funcional de um modo de vida de caçadores-coletores, que se deslocam para se alimentar. Os Aborígenes do deserto parecem estar sempre partindo, como escrevi em outra ocasião. Não se trata de uma visão idealizada de um bom selvagem vagando em busca de comida. Muito pelo contrário: estar constantemente em busca de comida é muitas vezes doloroso, imposto, quase que uma forma de culto à nostalgia, já que é triste ter um vínculo com um lugar quando sabemos que temos que partir. Não está em questão aqui o exílio forçado ou a viagem pelo prazer de viajar, mas muito mais uma marcha sem fim à procura de registrar e descobrir uma série de vestígios. A caminhada é existencial, e ela diz muito sobre os humanos que existem apenas por meio da ação; que, ao registrarem suas impressões, provam sua existência. Tais percursos não são tão idílicos, como sugeriu Bruce Chatwin em *The Songlines*; na realidade, eles têm se tornado bastante autodestrutivos nos dias de hoje. Mas uma vida sedentária, no entanto, é uma fonte ainda maior de angústia.

Clifford propõe definir a indigeneidade (no Pacífico, seguindo o exemplo da América) como sendo “articulada” por definição. Aqui, ao mesmo tempo que a crítica, ele se refere à teoria pós-colonial da articulação (como definida, por exemplo, por Stuart Hall,³⁰ parcialmente inspirado por Gramsci), que pressupõe que o discurso indígena e as reivindicações das nações ditas “primitivas” são apenas o resultado histórico da descolonização mundial dos anos 1960 e das políticas de identidade pós-modernas que se seguiram, realçando as tradições ditas inventadas e reivindicadas, argumentos que prevalecem em vários círculos intelectuais abastecidos por exilados. Por outro lado, Clifford³¹ enfatiza a importância do “mar de ilhas”³² do Pacífico porque, conforme diz, ele nos “ajuda a conceituar práticas subalternas de fabricação de regiões, de realidades invisíveis para modelos de globalização e de localidades construídas a partir da oposição entre centro e periferia, que têm em consideração o mundo como sistema”. Clifford parece ter se inspirado em muitos de seus alunos vindos do Pacífico, tal como Teresia Teaiwa, que têm publicado prolificamente desde então.

Não tenho soluções para o problema da marginalização do Pacífico na arena mundial. O que eu sei é que *não* podemos parar nossas investigações, explorações,

30 S. Hall, “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity” in *Journal of Communication Inquiry*, nº 10. Iowa: University of Iowa, 1986, pp. 5–27.

31 J. Clifford, “Indigenous Articulations” in *The Contemporary Pacific*, v. 13 nº 2. Honolulu: University of Hawaii, 2001, pp. 468–490.

32 Epeli Hau’Ofa, “Our sea of islands” in E. Hau’ofa, V. Naidu e E. Waddell (orgs.), *A New Oceania: Rediscovering our Sea of Islands*, Suva: University of the South Pacific/Beake House, 1993.

ruminações nos estudos do Pacífico simplesmente porque o mercado global de conhecimento não valoriza a nossa região assim como a valorizamos. Também não devemos nos render à retórica tentadora do excepcionalismo do Pacífico — nosso maior crime seria ficar em um gueto.³³

A moda da “reinvenção da cultura” teve o mérito de colocar em cena os estudos pós-coloniais e indígenas, mesmo que tenha sido só para provocar novos debates, e deu à história o privilégio de uma releitura antropológica que levou a uma crítica do colonialismo.³⁴ De toda forma, não deve ser esquecido que muitos autores indígenas criticaram a noção de “reinvenção da cultura”. Essa é uma guerra de palavras que algumas vezes se torna amarga e pode até mesmo se transformar numa briga ferrenha. A questão é que precisamos urgentemente compreender, como diz Clifford,³⁵ esse “desejo” que os indígenas chamam de “a terra”. Não se trata de uma visão essencialista como aquela que motiva os nacionalismos, os sacrifícios pela pátria e as limpezas étnicas. Clifford propõe que nós podemos substituir a noção de invenção da cultura pela de uma política de articulação. A proposição é bastante sedutora, ainda mais porque a palavra evoca a fala: ser articulado significa ser capaz de ser compreendido.

Os Warlpiri do deserto central australiano dizem que uma criança é antes de tudo a reencarnação de um “espírito-criança” (*kurruwalpa*) que lhe dá poder justamente para “articular”, ou seja, o poder tanto de falar como de se movimentar para caminhar — sua maneira de estar no mundo. O duplo sentido da articulação como língua e como movimento do corpo é interessante nessa perspectiva indígena. Ela proporciona também uma resposta ao falso debate acerca do que os Aborígenes sabem ou não a respeito da relação entre a reprodução e o ato sexual. O espírito-criança articulador escolhe seus pais para nascer, porque o ato sexual não é suficiente para dar a vida; não há fala sem um corpo em movimento. O outro aspecto ontologicamente crucial — juntamente à noção aborígene de que o espírito-criança é uma condição da “articulação” do corpo e do espírito — é que ele vem de um lugar particular, e esse lugar será o nome secreto da criança, seu totem de concepção. Nesse sentido, teríamos muito a ganhar ao repensar o modo como compreendemos os sistemas de saberes autóctones à luz de diversas disciplinas, especialmente as neurociências, que, partindo de experiências no cérebro, estão destituindo inúmeras suposições.

33 T. Teaiwa, “On analogies: rethinking the Pacific in a Global context” in *The Contemporary Pacific*, v. 18, nº 1. Honolulu: University of Hawaii Press, 2010, pp. 71–87. (Palestra de abertura de conferência da European Society for Oceanists. Viena, julho de 2002.)

34 Em relação à Austrália e à Nova Zelândia, veja o exemplo de Bain Attwood e Fiona Magowan (orgs.), *Telling Stories: Indigenous history and memory in Australia and New Zealand*. Sydney: Allen&Unwin, 2001, pp.183–212.

35 Ibid.

O futuro da antropologia diante da agência

“Viva a interdisciplinaridade” é a mensagem das instituições acadêmicas, mas nem sempre há equilíbrio na aliança entre as disciplinas. Na França, o Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS) anunciou em 2006 que, na nova distribuição dos departamentos “disciplinares”, a Antropologia passaria a fazer parte do departamento de História. A petição lançada pelos antropólogos franceses — apoiada por associações profissionais do Brasil, da Austrália e de outros lugares via Internet — conseguiu salvar algumas publicações ao garantir determinadas alterações na proposta de repartição das disciplinas. Ainda assim, o conjunto do aparato técnico que avalia as pesquisas na França e em outros lugares continua a funcionar como se as questões antropológicas surgissem da história ou das ciências cognitivas. Em outras palavras, ou nos pedem para enterrar nossas cabeças na areia como um avestruz quando confrontados com a desordem atual, buscando explicações históricas que promovem as mudanças (ou mesmo os desaparecimentos) no interior das sociedades, esperando de nós que as descrevamos como legítimas e necessárias, ou nos convidam a limitar qualquer envolvimento em discussões sociais ou em ações aos determinismos supostamente biológicos dos atores implicados. Ambas as ofertas públicas de aquisição — a histórica e a cognitiva — simplesmente excluem as pessoas como agentes na arena social; elas se tornam meros figurantes, não mais significativos do que borboletas presas. Além disso, não é surpreendente que o termo “agência”, que atravessa a Antropologia, os Estudos Culturais e os ditos Estudos Pós-coloniais dos países anglo-saxões, seja pouco utilizado na França. Os quebequenses o traduziram para o francês, criando uma nova palavra a partir do modelo da palavra em inglês, embora tenham sido inspirados em parte por Bourdieu e num grande número de filósofos franceses, indo de Foucault a Deleuze. É extremamente necessário recolocar a Antropologia em um lugar que não reduza a experiência humana nem aos efeitos da história colonial nem aos sistemas cognitivos. Precisamos dar valor à fluidez dos agenciamentos identitários tradicionais, tal como os que estão florescendo nos dias de hoje, porque a fluidez na qual eles se baseiam expressa muito bem como essas sociedades “pré-contato” costumavam funcionar, mesmo que isso tenha sido subestimado no momento da colonização. É somente parando de contrastar e colocar em oposição tradição e mudança que uma arqueologia do saber em busca de sinais em constante movimento vai nos ajudar a entender o poder de quem resiste.

Quando falo de resistência, não me refiro necessariamente à militância ou à resiliência. O que entendo por resistência é simplesmente o que impulsiona os homens, individual ou coletivamente, a serem criativos para sobreviver com base em certos valores. Cabe aos antropólogos destrinchar o que esses valores

significam. Para isso, somos obrigados a levar em conta as análises produzidas pelos porta-vozes — acadêmicos ou não — dos povos e das populações com as quais trabalhamos.

Por exemplo, Martin Nakata, uma acadêmica aborígene que trabalha na Jumbunna Indigenous House of Learning (na University of Technology, em Sydney), observa que os estudos indígenas, seja na Austrália, no Pacífico ou entre os ameríndios,

visam desenvolver uma disciplina que pode auxiliar o processo já iniciado de descolonizar a educação. O objetivo dos Estudos Indígenas neste enfoque é não apenas a descolonização por meio do reavivamento dos sistemas de conhecimento indígenas, mas sim a sua defesa através da revitalização de ontologias e epistemologias indígenas por meio do desenvolvimento de novos quadros que voltem a tratar de como os sistemas de conhecimento foram submersos durante a colonização.³⁶

No Pacífico, uma elite indígena, previamente formada e educada por não indígenas dentro de uma rede acadêmica ocidental, veicula representações identitárias que são em parte alimentadas por ideologias produzidas e apoiadas por interesses coloniais. Não obstante, seria arrogante imaginar que o Ocidente previu todas as respostas políticas, sociais e culturais dos povos indígenas colonizados. Nós podemos ser cínicos; porém, não seria intelectualmente vantajoso supor que o Ocidente sabe e controla tudo justamente num momento em que tantas coisas não vão bem, quando conflitos incontroláveis estão eclodindo e quando a violência está aumentando, mas acima de tudo quando — apesar de todo esse mau funcionamento — as pessoas sobrevivem, individual e coletivamente, e não param de criar coisas surpreendentes, como Marshall Sahlins³⁷ bem mostrou.

No que concerne ao Pacífico, é necessário, em primeiro lugar, levar em conta os poderes não ocidentais que disputam essa área estratégica. Com efeito, além dos Estados Unidos, que certamente possuem bases em todo lugar, da Austrália, que têm agido como uma força policial, e da França, que tenta fazer com que as pessoas se esqueçam dos testes nucleares que realiza na região, existe também o Japão, a China, Taiwan, a Indonésia e as Filipinas. Esses poderes asiáticos competem entre si no Pacífico, e por trás de seus recursos militares

36 M. Nakata, "Australian Indigenous Studies: A Question of Discipline" in *The Australian Journal of Anthropology*, v. 17 n° 3; e *Delimitating Indigenous Cultures: Conceptual and Spatial Boundaries*, número especial, v.18. Camberra: Australian Anthropological Society, 2006, pp. 265–275.

37 M. Sahlins, "Two or Three Things that I Know about Culture" in *JRAI*, v. 5, n° 3. Londres: 1999. Artigos publicados entre 1990 e 1999, citados por Alain Babadzan no seminário de Philippe Descola no Collège de France, em março de 2007, e parcialmente traduzido para o francês (M. Sahlins, *La découverte du vrai sauvage et autres essais*, trad. franc. de Claudie Voisenat. Paris: Gallimard, 2007). M. Sahlins, *How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

e econômicos, eles se beneficiam de duas vantagens: a quantidade de mão de obra legal e ilegal que vive em diásporas espalhadas pelo Pacífico, e a proximidade geográfica que vê nos dias de hoje a pirataria transformada em instituição que, sem dúvida, serve a todos os governos das grandes potências da região.

Atualmente, os lugares observados pelos antropólogos são mais do que nunca definidos pelo cruzamento de percepções de diferentes produtores de imagem, da mídia até as ciências, com a de atores sociais, preocupados com o modo pelo qual são apresentados por meio das imagens. As contradições de perspectiva insistem, muitas vezes, num antigo paradigma antropológico: como alguém pode reivindicar ser diferente sem intuir necessariamente as relações de dominante/dominado, elite/excluído etc.? Uma Antropologia engajada precisa destacar o valor de como os grupos exprimem e vivem seu direito de falar e de agir a fim de manter ou recuperar seus destinos diariamente.³⁸ Recentemente, os povos autóctones vêm dando uma resposta original ao adentrarem os holofotes dos meios de comunicação e das instituições nacionais e internacionais para performar sua existência num mundo que cambaleia entre espetáculo e política.³⁹

Consideremos o exemplo do processo de elaboração da proposta da ONU para os direitos dos povos indígenas, votado em junho de 2006 pela Comissão Universal de Direitos Humanos.⁴⁰ Desde a chegada da delegação maori da Nova Zelândia nos anos 1980, seguida pelas centenas de outras representatividades dos povos indígenas, a maior parte das associações e dos militantes que se autodesignam nessa tarefa se recusa a congelar a noção de indigenidade. Os direitos dos povos indígenas se apoiam na ideia de que a ocupação ancestral da terra e a filiação genética garantem o “status de indígena” ou a indigenidade dos povos em questão (aproximadamente 6% da população global, porcentagem equivalente a 370 milhões de pessoas). Tal indigenidade supõe conceder-lhes a legitimidade da manutenção das ligações tradicionais com a terra, existentes antes da noção de soberania estatal. Porém, em última instância, o que garante a atribuição desse status se baseia na autodeclaração e no reconhecimento da indigenidade pelos seus pares.⁴¹

Deve-se enfatizar que antes da colonização, os povos que foram reconhecidos como indígenas pela ONU eram essencialmente caçadores-coletores que não praticavam a agricultura ou o cultivo sedentário. Se os laços dos povos

38 A. Bensa, *La fin de l'exotisme, Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Éditions Anacharsis, 2006.

39 B. Glowczewski, and R. Henry (org.), *Le Défi indigène*, op. cit.

40 Trinta e três membros de Estado votaram a favor, treze se abstiveram e dois (Canadá e Rússia) recusaram a proposta. A Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas foi ratificada em 2007: quatro países a recusaram (Canadá, Estados Unidos, Austrália e Nova Zelândia), mas a assinaram no ano seguinte.

41 Veja B. Glowczewski and A. Soucaille (org.), “Majeure Réseaux autochtones” in *Multitudes* n° 30. Paris: 2007.

indígenas com a terra — economicamente definidos para além de um “trabalho” realizado na terra ou de uma transformação da natureza por meio de edificações e estruturas — são atualmente definidos em termos ocidentais como propriedade fundiária, eles próprios se referem a isto como um elo existencial que define uma determinada ontologia dos povos em questão.

Em um artigo esclarecedor sobre as diásporas australianas constituídas pelos descendentes dos Aborígenes que foram deportados de suas terras tradicionais no norte de Queensland, o antropólogo Benjamin Richard Smith⁴² sugere uma conexão entre os sujeitos (Eus) contemporâneos, as gerações anteriores e uma essência “estável e apresentável” de lugar, no sentido em que Derrida⁴³ utilizou o termo. Para Smith, a compreensão “ontopológica” de Derrida, quando conectada ao “deslocamento”, pode ser aplicada à maneira pela qual os povos indígenas afirmam suas formas de conexão com a terra, que se diferencia da abordagem adotada nas interpretações etnográficas clássicas, que descrevem um vínculo afetivo com a terra.⁴⁴

Vimos, do ponto de vista dos Aborígenes “enraizados”, que habitam suas terras, que aqueles que vivem existências “desenraizadas” podem se “re-enraizar”, contanto que a terra lhes aceite. Para que isso aconteça, é preciso negociar, tanto com os vivos quanto com os espíritos totêmicos da terra, a fim de reconectar o que foi desconectado. Acaso poderíamos falar da ligação com a terra fora de um sistema estatal e econômico de transformação da terra? Neste ensaio, tentei esboçar as dinâmicas dessas ligações com os lugares sagrados para os Aborígenes da Austrália: constituídos antes da colonização e reconstruídos regularmente desde então, esses lugares permanecem vivos em sua arte contemporânea, assim como em suas iniciativas políticas, e constituem o fundamento do que a Antropologia chama de totemismo dentro do contexto australiano. Muitos antropólogos subestimaram esse aspecto das identidades totêmicas, que é ao mesmo tempo geográfico, topológico e conexionista. Pessoalmente, estou convencida, desde os meus primeiros trabalhos, de que a relação dos Aborígenes com a terra nos ensina a pensar sobre as nossas próprias identidades múltiplas e desterritorializadas. Este é um dos aspectos do paradigma aborígene.

.....
42 Ibid.

43 J. Derrida, *Espéctros de Marx*. Trad. bras. de Annamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

44 Tal como os discutidos por A. Béteille, *The Idea of Natural Inequality and Other Essays*. Londres: Oxford University Press/A. Kuper, 1987; e A. Kuper, “The return of the native” in *Current Anthropology*, v. 44, nº 3. Chicago: Chicago University Press, 2003, pp. 389–402.