

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS**

**O CORPO CONTEMPORÂNEO DOS TIKUNA: POLÍTICA, IDENTIDADE E
TERRITÓRIO**

MADIRSON FRANCISCO SOUZA

**MANAUS
2018**

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS**

MADIRSON FRANCISCO SOUZA

**O CORPO CONTEMPORÂNEO DOS TIKUNA: POLÍTICA, IDENTIDADE E
TERRITÓRIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas, como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências Humanas, Linha 1 – História, teoria e crítica da cultura.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo

**MANAUS
2018**

Catálogo na fonte
Elaboração: Ana Castelo CRB11^a-314

S719c Souza, Madirson Francisco
O corpo contemporâneo dos tikuna: política, identidade e território./
Madirson Francisco Souza. - Manaus: UEA, 2018.
96fs.il.: 30cm.

Dissertação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas, para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas na linha de Pesquisa: História, teoria e crítica da cultura.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo

1.Tikuna-etnia 2. Corpo e territorialidade 3. Antonin Artaud 4.Gilles Deleuze 5.Félix Guattari. I. Orientador: Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo. II. Título.

CDU 316.7

MADIRSON FRANCISCO SOUZA

O CORPO CONTEMPORÂNEO DOS TIKUNA: POLÍTICA, IDENTIDADE E
TERRITÓRIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas, como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências Humanas, Linha 1 – História, teoria e crítica da cultura.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo
(Presidente)

Prof. Dr. Alessandro Galeno Araújo Dantas
(Membro externo - UFRN)

Profa. Dra. Lúcia Marina Puga Ferreira
(Membro)

MANAUS
2018

Aos meus pais!

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais pelo amor e carinho.

Ao Rosiel Mendonça por ser meu companheiro e fiel amigo.

Ao Denis Carvalho pela sociedade e amizade.

À Universidade do Estado do Amazonas – UEA.

Ao PPGICH pelas diretrizes.

Ao Professor Doutor Pedro Rapozo pela orientação.

Aos Professores do Curso de Teatro que me receberam tão bem.

À Capes por ter financiado parte do projeto de pesquisa.

RESUMO

O projeto de pesquisa “O Corpo Contemporâneo dos Tikuna: política, identidade e território estabelecer a partir da revisão bibliográfica e interdisciplinar abordagem acerca do corpo como território da cultura. O corpo, nesta pesquisa, é do grupo étnico Tikuna e as articulações em relação à política, identidade e território realizadas através da perspectiva dos autores Gilles Deleuze e Félix Guattari na obra “Anti-Édipo” ao trazer o conceito de Corpo sem Órgãos para realizar a crítica a psicanálise e ao capitalismo. As relações da concepção do corpo Tikuna dialoga com a relação do CsO dos filósofos, mas, também, em diálogo com contribuição de Antonin Artaud. Colocar em suspenso o corpo exige contribuir e esgarçar relações entre disciplinas fundamentais para entender a possibilidade do corpo como cerne das relações sociais, principalmente, quando estão correlacionados a máquina territorial, a construção do Estado e a axiomatização dos desejos usurpado pelo processo capitalista.

Palavras-chave: Corpo; Território; Política; Identidade.

ABSTRACT

The research project "The Contemporary Body of Tikuna: politics, identity and territory" is established from the bibliographic review and interdisciplinary approach about the body as territory of culture. The body, in this research, is of the Tikuna ethnic group and the articulations in relation to politics, identity and territory realized through the perspective of the authors Gilles Deleuze and Félix Guattari in the work "Anti – Oedipus" when bringing the concept of body without organs to realize the critique of psychoanalysis and capitalism. The relations of the conception of the body Tikuna dialogues with the relation of the CsO of the philosophers, but, also, in dialogue with contribution of Antonin Artaud. Placing the body in suspension requires contributing and exhausting relationships between fundamental disciplines in order to understand the possibility of the body as the core of social relations, especially when the territorial machine, the construction of the State and the axiomatization of desires usurped by the capitalist process are correlated.

Key Words: Body; Territory; Policy; Identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - OLHARES SOBRE O CORPO	14
1. Pensamento que dança: percursos teóricos sobre o corpo.....	16
2. Por uma “outra” teoria do corpo	21
2.1 A voz invisível de Antonin Artaud	23
2.2 “Para acabar com o julgamento de Deus”	26
2.3 O “Anti-Édipo” de Gilles Deleuze e Félix Guattari	29
CAPÍTULO II - IDENTIDADE, ETNICIDADES E FRONTEIRAS	38
1. Deslocamento da ideia de sujeito e das identidades	38
1.1 Aspectos essencialistas e não-essencialistas da identidade	41
1.2 O investimento no corpo para produzir identidade.....	42
1.3 A identidade como ato relacional entre fronteiras	44
1.4 Etnicidade e padrões sociais da identidade	46
2 O grupo étnico Tikuna	49
2.1 O mito de criação	51
2.2 Organização social, política e territorial dos Tikuna	54
CAPÍTULO III – RELATO DE EXPERIÊNCIA	63
1. Primeira incursão	63
2. Segunda incursão.....	67
3 O lugar indisciplinar do corpo no campo.....	79
3.1 Corpo: território da cultura	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	91
REFERÊNCIAS	95

INTRODUÇÃO

“Todo o conhecimento é uma resposta a uma pergunta”.

(Gaston Bachelard)

A compreensão da relevância de se fazer boas perguntas para a produção do conhecimento é o ponto de partida de qualquer pesquisa. Perguntas surgem numa dinâmica própria, atravessando paradigmas teóricos e metodológicos. Nesse processo, entre questionamentos, (in)disciplinas e (des)encontros, lembramos do teatrólogo Samuel Beckett (1906-1989), que realizou uma revolução na estética do teatro ocidental e nos deixou uma célebre frase: “Tentar outra vez. Falhar outra vez. Falhar melhor” (BECKETT, ??). A pesquisa científica não escapa a isso. Perguntas, hipóteses e teorias também falham. É uma grande derrota, por fim. Mas existe um movimento ininterrupto próprio na falha... Falhar, falhar melhor.

O novo espírito científico refletido por Gaston Bachelard surge dessa falha, da impossibilidade de capturar a realidade e produzir respostas exclusivamente por meio do empirismo. Segundo Gilles Deleuze e Felix Guattari, “todo ‘objeto’ supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação do objeto. Sem dúvida, cada máquina-órgão (o olho, a boca, o olfato, o ouvido) interpreta o mundo inteiro segundo seu próprio fluxo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 16). Isto é, as máquinas-órgãos capturam determinada dimensão do mundo: como os dois autores reiteram, “o olho interpreta tudo em termos de ver – o falar, o ouvir, o cagar, o foder...”.

Se a apreensão da realidade está ligada às máquinas-órgãos, a reflexão acerca desse processo de produção é sempre entre máquinas, uma cortando o fluxo da outra. Diante disso, é possível pensar o sujeito, sua identidade e seu território para além da forma que as máquinas-órgãos apreendem o mundo, quem sabe sob a perspectiva do “Ovo de Dogon”¹ ou, talvez, a partir de uma escrita performática dentro do ovo? Esse é o desafio que assumimos no decorrer desta pesquisa, que se propõe a entender como as concepções de corpo dos Tikuna dialogam com a identidade desse grupo indígena em sentido mais amplo, englobando os seus aspectos políticos, territoriais e étnicos.

¹Trata-se de uma referência ao mito cosmogônico do povo Dogon, da África Ocidental. Segundo essa tradição, a criação da humanidade teve lugar dentro de um ovo, cuja representação iconográfica é marcada pela ausência de uma estrutura sistemática e vertical.

Partimos do princípio de que o conhecimento que se produziu até hoje sobre o corpo Tikuna (SOARES, 1999), ao limitá-lo a uma compreensão holística, já não dá conta da complexidade social desse grupo, que corresponde à maior população indígena do Brasil. Para isso, ancoramos nosso estudo num dispositivo teórico-analítico que tem como ponto de referência o conceito de Corpo sem Órgãos (CsO), reelaborado por Deleuze e Guattari a partir da ideia do dramaturgo francês Antonin Artaud, que concebia o corpo em sua potência para atuar como um anti-sistema frente às estruturas modernas do Ocidente. A investigação foi operacionalizada a partir da conjugação de uma pesquisa bibliográfica e uma pesquisa de campo, resultando em uma etnografia a partir da relação com os jovens indígenas e a oficina de cinema de guerrilha fornecendo elementos para a análise. O campo, nesse caso, foram as Terras Indígenas Umariáçu I e II, localizadas no município de Tabatinga, no Amazonas, a 1.105 quilômetros da capital Manaus.

A construção do nosso objeto se dá pelo movimento do racional ao real e do atravessamento indireto. Assim, o interesse pelo tema se deu a partir das pesquisas que realizamos sobre as concepções de corpo na sociedade do século XX, cerne do trabalho monográfico apresentado ao curso de Dança da Universidade do Estado do Amazonas. Outra parte desse interesse vem da relação que tivemos durante a co-direção do espetáculo “Rastros Híbridos”, da Cia. de Dança Índios.com, em parceria com a artista Yara Costa, sobre questões de território, desterritório e relações de poder a partir dos ameríndios Kali’na, da Guiana Francesa. Essas experiências convergem na atual pesquisa, que lança um olhar sobre o corpo étnico em seus enfrentamentos com os campos do território, da política e da identidade.

No decurso do trabalho, a presença de obstáculos epistemológicos colaborou significativamente para entender que, ao produzir uma pesquisa, é necessária a superação de dois pressupostos: a realidade e o senso comum. A realidade, em primeiro lugar, por estarmos socialmente envolvidos com o objeto ao longo da pesquisa, correndo o risco de nos deixarmos levar pelo visível. O senso comum, em segundo, pelo fato de que nossa compreensão pode ser afetada por preconceitos, valores econômicos, sociais e religiosos, além da própria formação acadêmica.

Por outro lado, o presente trabalho de pesquisa possibilita a construção de pontes entre diferentes áreas do conhecimento, como a Filosofia, a Antropologia, a Sociologia e as Artes. Segundo Sodré, citado por Christine Greiner (2008), quando a estratégia de pesquisa é da ordem da radicalidade do *trans* (referindo-se às famosas redes transdisciplinares), ela acaba virando “indisciplinar”. Por isso, é interessante notar a importância da interdisciplinaridade

enquanto indisciplina frente às formas de pesquisar comumente utilizadas no campo científico. Considerando a perspectiva interna da nossa pesquisa, operar entre/intra disciplinas do conhecimento também é da ordem indisciplinar, e ambas as modalidades epistemológicas dialogam significativamente com as teorias e conceitos de Deleuze, Guattari e Artaud.

A dissertação está organizada em três capítulos. No Capítulo I, apresentamos as principais categorias do debate. Num primeiro momento, nos detivemos na busca por uma compreensão da ideia do “mesmo” e do “outro”, apresentada por Michel Foucault em “As Palavras e As Coisas” (1999), relacionando-a com o pensamento de Paulo Abrantes na obra “Imagens da Natureza e Imagens da Ciência” (1998), na qual ele discute como a ciência se estabeleceu dentro da lógica do pensamento dominante. Em seguida, resgatamos algumas concepções de corpo surgidas em diferentes campos do conhecimento, como a Filosofia, Psicologia, Física e Etnologia, mas sem estender a discussão na direção de uma História do Corpo ou uma História do Corpo dos povos ameríndios.

Nesse capítulo também nos aventuramos na crítica, na poética e na visão de mundo de Artaud, compreendido por nós a partir da categoria do “outro” de Foucault, que corresponde ao “outro” exógeno – sob o ponto de vista da ordem dos discursos hegemônicos – largamente discutido nas obras “Orientalismo” (1990) e “Cultura e Imperialismo” (2011), de Edward Said.

Iniciamos o Capítulo II com uma abordagem crítica da categoria de identidade e suas concepções: de um lado, temos a visão essencialista, que debate se as características que o sujeito carrega são intrínsecas e, portanto, necessárias à elaboração da sua identidade; do outro lado, há a visão não essencialista, que não se atém aos elementos padrões ou tradicionais como formadores da identidade de determinado grupo ou etnia. Num segundo momento, partimos do mito de criação dos Tikuna para entender como essa cosmogonia tem total influência sobre os aspectos da cultura e suas relações com o corpo e na forma de organização social, política e territorial do grupo.

No Capítulo III, fazemos o relato das incursões que realizamos na cidade de Tabatinga e Benjamin Constant, bem como nas Terras Indígenas Umariáçu I e II, experiência que acabou modificando a estrutura e a metodologia do projeto de pesquisa original. Contudo, nesse contato com o campo, as questões norteadoras se impuseram de outras formas, através das próprias tensões entre o fazer científico e o lugar indisciplinar do corpo.

Por fim, ressaltamos que a importância da pesquisa reside nas relações estabelecidas entre os conceitos do “outro”, do Corpo sem Órgãos, território, cultura, identidade, política e,

assim sendo, carrega a responsabilidade de contribuir para o avanço dos estudos sobre a corporeidade dos povos ameríndios.

CAPÍTULO I - OLHARES SOBRE O CORPO

“Daí, pois, como já se disse, exigir a primeira leitura paciência, fundada em certeza de que, na segunda, muita coisa, ou tudo, se entenderá sob luz inteiramente outra”.

(Schopenhauer)

O *cogito* cartesiano do “penso, logo existo” é uma espécie de diapasão que regeu a compreensão do corpo na modernidade, colaborando para amalgamar o sujeito e codificar as subjetividades. Segundo Tadeu da Silva, citado por Santaella (2004), esse sujeito é, na verdade, o fundamento da ideia moderna e liberal da democracia. Por conseguinte, a concepção cartesiana compreende o corpo humano em “duas substâncias distintas: de um lado, o corpo, um objeto da natureza como outro qualquer (*res extensa*), de outro, a substância imaterial da mente pensante, cujas origens, misteriosas, só poderiam ser divinas” (SANTAELLA, 2004, p. 14). Aparentemente, essa forma de pensar compreende a corporeidade a partir de um binarismo que é fruto, talvez, do mundo das ideias da filosofia platônica.

Mas, ao contrário da concepção de sujeito como uma unidade centralizadora, coesa e rasa, a subjetividade é “distribuída, socialmente construída, dialógica, descentrada, múltipla, nômade, situada [...] Fala-se de subjetividade inscrita na superfície do corpo, produzida por linguagem e etc.” (SANTAELLA, 2004, p. 17). Para a autora citada, “o corpo sob o fantasma do sujeito” é um paradigma que precisa ser problematizado, sobretudo no século XXI. Assim é que ele vem sendo dissecado por várias áreas do campo do conhecimento nas últimas décadas, discussão que reverbera nos estudos culturais, nas novas tecnologias, na medicina moderna, nos discursos feministas, pós-coloniais, etc.

De fato, o corpo superou o sujeito moderno e o *cogito* se fragmentou, fazendo o diapasão vibrar numa estrutura atonal, que desestabiliza teorias e disciplinas do conhecimento. Nada impede, então, que tomemos posição sobre o assunto, o que não contraria as contribuições que as disciplinas deram a esse debate, apesar de determinados binarismos não serem transpostos até hoje. Entendemos que o sujeito seja, quiçá, uma espécie de fantasma do corpo, sob cuja égide assomaram inúmeros subsídios teórico-práticos que, ao invés de entendê-lo, conduziram a uma certa perspectiva homogênea que separa corpo, sujeito e experiência. Assim, faz-se necessário emancipar o sujeito dos processos violentos de disciplina e conduzir o corpo à “liberdade”.

O conceito de dobra é fundamental para nos impelir a novos paradigmas sobre o corpo:

Dobrar, desdobrar, redobrar, não apenas porque os processos de subjetivação são continuamente penetrados pelo saber e recuperados pelo poder, mas ‘porque as próprias subjetivações – se estão assentadas dentro de estruturas fixas e da segurança agradável da identidade – podem converter-se em um obstáculo que impede de cruzar a multiplicidade, a promulgação de suas linhas, a produção da novidade (Domènec *et al.* 2001: 133 *apud* Santaella, 2004: 22).

A visibilidade dada ao corpo no século XXI auxiliou na interconexão entre várias disciplinas, muitas vezes produzidas por esquemas articulados entre si ou fruto do racionalismo francês. Porém, a dimensão da corporeidade atravessa as disciplinas exigindo um agenciamento, um movimento, uma cartografia da corporeidade. Aqui, vamos nos ater como essa relação se deu no contexto da ciência moderna. Paulo Abrantes (1998), no livro “Imagens da Natureza e Imagens da Ciência”, nos ajuda nesse percurso.

Segundo o autor, no século XVII a perspectiva mecanicista da ciência, sob a batuta da Física (física terrestre), largamente defendida pela ontologia mecanicista de René Descartes (1596–1650), contribuiu significativamente com os interesses do homem moderno. A natureza, neste ponto de vista, era tratada como uma máquina, enquanto na Antiguidade Clássica acontecia o inverso, com a predominância da natureza como “metáfora do organismo”. Descartes, Galileu Galilei e Boyle foram os grandes expoentes dessa corrente da ciência baseada no mecanicismo, na Matemática e na Física. O mecanicismo adentrou o século XVII e atravessou o século XVIII, produzindo efeitos contundentes sobre a ideia de natureza. Havia um entendimento de que “só há uma natureza, uniforme e redutível, em última instância, à matéria e ao movimento” (ABRANTES, 1998, p. 61).

A Revolução Francesa também deu sua contribuição para a continuação desse processo, que afetou a dinâmica social da Europa na política, sociedade e na ciência. O novo Estado surge nesses meandros, com “a institucionalização da ciência”; “participação da comunidade científica nos negócios do Estado”; “na resolução de problemas administrativos”; “importância da educação em todos os níveis”; e “apropriação ideológica do conhecimento científico para legitimar concepções do homem e de sociedade”. (ABRANTES, 1998, p. 109-110).

Nesse contexto, o corpo também passa a ser visto como máquina. O pensamento mecanicista e o método experimental causaram vários impactos na construção da sociedade moderna e, sobretudo, nas concepções de corpo. A medicina moderna, por exemplo, trata o corpo a partir de pressupostos dos séculos XVIII e XIX, principalmente após os processos de

hiperespecialização sofridos no pós-guerra. O corpo, para a medicina moderna, é fruto do positivismo e do desenvolvimentismo europeu. Portanto, tratá-lo é ocupar-se da resolução das intempéries que o afligem.

Vimos que a imagem do corpo também foi construída sob o manto da ciência e carrega, por analogia, todo o seu arsenal moral, político e ideológico. Porém, os paradigmas são refeitos e as críticas frequentemente são colocadas à mesa pela própria “elite simbólica”. Fato é que a sociedade do final do século XIX mudou radicalmente nas ciências e na política. O corpo, nesta mudança de paradigmas, também foi problematizado por outras disciplinas, refutando completamente o binarismo platônico, o *cogito* cartesiano e o mecanicismo das físicas terrestres, para quem “fatiar” o corpo pode nos ajudar a ter a compreensão do seu todo.

1. Pensamento que dança: percursos teóricos sobre o corpo

O corpo é o elemento dinâmico de maior prestígio no século XXI, seja na arte, na sociologia, na filosofia ou na antropologia. Mas o corpo não é um objeto natural e problemático (SOARES, 1999), ele funda na humanidade um mistério tal qual o mistério do espírito. Segundo Vilaça e Góes (*apud* Santaella 1998: 32) “o corpo está em cena, sem que haja qualquer possibilidade de predizer o futuro e seus limites”.

É válido ressaltar a importância do diálogo entre as disciplinas do conhecimento no processo de dimensionamento das diferentes concepções de corpo, mas não pretendemos produzir uma lista aos moldes da enciclopédia cartesiana e/ou borginiana sobre teorias e conceitos de corporeidade. A seguir, nosso objetivo é traçar algumas teorias interdisciplinares a respeito do corpo com a proposta de criar espaços teóricos fundamentais à análise proposta na pesquisa.

O corpo é matéria de observação há séculos, afinal, os filósofos pré-socráticos já o analisavam de alguma forma. Assim é que o interesse da humanidade pelo corpo é evidenciado por “dois elementos determinantes: por um lado, os componentes clássicos e por outro, os judaico-cristãos da nossa herança cultural” (SOARES, 1999: 53). Cardim (2009: 20) aponta que “desde os filósofos gregos, como Platão (429–347 a. C.) e Aristóteles (348–322 a. C), foram estabelecidas séries de separações e correlações entre alma e corpo”. Surge, na prática do conhecimento Ocidental, um dos maiores binarismos que acompanham paralelamente vários investimentos epistemológicos sobre os estudos do corpo.

A perspectiva platônica sobre o corpo e alma atribuiu formas de conceber o corpo no Ocidente durante um longo tempo. Segundo Soares (1999: 60), “o dualismo alma ou mente/corpo, herança da cultura clássica e do judaico-cristianismo, estará sendo privilegiado,

e, destruí-lo tem sido um esforço do pensamento contemporâneo”. Vale ressaltar que Soares (1999), na sua tese de doutoramento, traz a mesma compreensão sobre a influência dessas culturas na construção do corpo. Por outro lado, a imagem simbólica do corpo perfeito adveio do corpo grego, como relatam pesquisadores como Breton (2006), Cardim (2009) e Courtine (2008).

Naturalmente, a perspectiva platônica do binarismo corpo e alma acompanhou a produção de conhecimento sobre o corpo. De acordo com Cardim (2009: 22),

Corpo e Alma deviam ser concebidos de modo harmônico. É nesse sentido que o escultor Policlete de Argos (c. 480–420 a.C.) foi tão bem-sucedido. Ele nos deixou uma escultura chamada Doríforo que exprime muito bem o cânone clássico da beleza: aqui, a figura humana é expressa com o máximo de equilíbrio e harmonia, há perfeita proporção entre as partes do corpo humano, e era isso que impressionava os gregos da época.

Avançando alguns séculos à frente, vemos como René Descartes (1596-1650) influenciou consideravelmente a sociedade moderna. A ótica estabelecida por ele cruza até hoje os discursos, sejam eles formais ou informais, a respeito da sociedade contemporânea. Cardim (2009: 3) ajuda a compreender o ponto de vista de Descartes ao afirmar que “a concepção cartesiana do corpo não é de estilo platônico, aristotélico ou à maneira de Epicuro”. Para Descartes, o corpo tem dupla relação com o mundo. Essa dicotomia entre corpo e espírito faz nascer uma corrente de pensamento específica acerca do mundo, onde tudo é possível medir. O universo inteiro é número e o próprio corpo visualizado como relógio, um instrumento, uma máquina. O corpo é um autômato. Como salienta Cardim (2008: 3),

Para Descartes, o corpo deve ser apresentado em uma dupla perspectiva: ao mesmo tempo vivo e inerte, corpo que sou e corpo que tenho. Descartes não reduz o corpo apenas a um objeto físico, ele também é um objeto de estudo psicofisiológico no nível das paixões da alma.

O pensador Maine de Biran (1766-1824) também compôs uma compreensão do corpo e trouxe para a história uma perspectiva da coexistência do corpo e do eu, mas a ideia de sujeito, consciência e inconsciente será melhor debatida na psicologia moderna por Freud, Jung e Lacan. Segundo Cardim (2009: 39), “o objeto da psicologia é o eu, ou antes, o sentimento íntimo”. Isto é, o corpo após a visão cartesiana de mundo ganha uma densa particularidade, o sujeito é determinado. Antes disso, porém, Biran teceu críticas ácidas à perspectiva cartesiana sobre o corpo, ratificando “que é impossível tratar do corpo à distância” (CARDIM, 2009: 39).

Ao tratar sobre o corpo, Kant, na sua “Crítica da Razão Pura” (1781), é contundente ao afirmar que os aspectos físicos e fenomenais não são separados. O que parece uma cisão de paradigmas não avança profundamente, porque “Immanuel Kant é o filósofo que coloca fim ao dogmatismo, principalmente, ligado ao pensamento sobre o corpo e sua localização, por entender, que são respostas que ultrapassam a compreensão humana” (CARDIM, 2009: 48). Aprofundando a ótica estabelecida sobre o corpo, Kant revela a importância de se observar os elementos internos e externos na relação do sujeito.

Ele quer saber como se dá para o sujeito do conhecimento as relações entre os dados do sentido externo (o espaço) e os dados do sentido interno (o tempo). É por meio do espaço que representamos os objetos fora de nós, assim como é por meio do tempo que temos a intuição de nós mesmos (CARDIM, 2009: 48).

Edmund Husserl (1859-1938) também trouxe consideráveis contribuições para a investigação do corpo. A fenomenologia é considerada uma das principais correntes filosóficas do século XX e, ao tratar do corpo, possibilitou outras considerações. Para Cardim (2009: 52), “os estudos fenomenológicos de Husserl se compreendem como estudos dos atos da consciência”. Assim, a compreensão a partir do pensamento de Husserl e da fenomenologia abriu grandes possibilidades de pensar o corpo e a corporeidade até a década de 60, porque com o avanço da fenomenologia como um campo essencialmente ligado à construção do conhecimento a partir de observações dos fenômenos circundantes do objeto, houve um alargamento do corpo como objeto de estudos. A fenomenologia permitiu encontrar novas abordagens ao fenômeno corpo e aos estudos do corpo em contraposição ao pensamento cartesiano. Nessa perspectiva,

o corpo é considerado como corpo objetivo, ou melhor, corpo físico externo ou corpo da anatomia e da fisiologia. Aqui, é preciso avançar uma das teses fundamentais da fenomenologia, a saber, a tese da intencionalidade da consciência equivale a ter consciência de alguma coisa. A intencionalidade da consciência é sua referência a um objeto (tal modo de referência é distinto se o ato é perceptivo, imaginativo ou mnemônico, o que significa que a estrutura da consciência é diferente em cada uma desses casos (CARDIM, 2008: 53).

A obra “*Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo e do espírito*” (1896), de Bergson, contribuiu consideravelmente para a compreensão do corpo ao longo do século XX. É o fim da dualidade: “o que é a matéria”, perguntava-se o autor, chegando à conclusão de que se trata de um conjunto de imagens, ou seja, “certa existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’”. Segundo Cardim (2008: 66),

para entender melhor este polo da questão, é indispensável chamar a atenção para aquilo que é a memória. Se a percepção pura faz parte dos objetos presentes, como compreender, agora, a existência de uma representação dos objetos ausentes? Se a

representação não depende do corpo é porque, para Bergson, a memória pura é algo diferente de uma função do cérebro, ela não é uma ‘regressão ao passado’.

A contribuição de Bergsoniana é a introdução da percepção do objeto e sua representação. Podemos até ser completamente críticos à ideia de memória pura, principalmente com a contribuição de Maurice Halbwachs (1877–1945) sobre o tema, no livro “Memória Coletiva” (1929), mas é interessante o ponto de vista de Bergson de que toda nossa forma de agir no mundo é sensorial e motor: “na medida em que a conexão não apenas de fora, mediante percepções, mas também de dentro, mediante afecções: é meu corpo”.

O corpo também foi visto como mistério e *locus* de toda sociedade, em especial nas ciências. No século XX, a Medicina e a Biologia dissecaram-no sem determinar qualquer margem, fronteira ou território. No campo da Sociologia, Filosofia e Psicanálise, respectivamente, Marx, Nietzsche e Freud também fornecem um rol de referências para os estudos do corpo. Como nos afirma Santaella (2004: 27),

Desde de Marx, Nietzsche e Freud, com a entrada em pauta da ação, vontade de desejo humanos, até então ignorados devido à supremacia da razão, os conceitos sobre a experiência do corpo e sua relação com o mundo começaram a extrapolar sua suposta dimensão exclusivamente natural até então mantida sob a tutela da fisiologia e da anatomia.

A partir das contribuições de Michel Foucault, na década de 1960, as concepções de corpo dos séculos anteriores também foram sendo problematizadas e, assim, novos olhares construídos. De acordo com Cardim (2008: 53),

o estudo do corpo fará com que essa inserção da consciência no mundo se torne mais clara. As considerações fenomenológicas sobre o corpo devem nos fazer interpretar essa noção com outros olhos, o que terminará renovando nossa concepção da corporeidade.

Contudo, as teorias acerca do corpo se multiplicaram nas primeiras décadas do século XX e sua relação com os fatores sociais, econômicos e artísticos ampliaram significativamente. A Primeira Guerra Mundial (1915-1919) foi um grande fator de modificação da sociedade do começo do século XX, junto com as invenções de fertilizantes industriais, drones, absorventes, raio-X portátil e gases letais. As revoluções tecnológicas e científicas como medicamentos, tratamentos terapêuticos e próteses são também exemplos plausíveis para uma análise mais profunda acerca do corpo e suas modificações nesse período.

Já a Segunda Guerra Mundial (1941-1945) soterrou quaisquer sentidos de esperança da sociedade e do sujeito moderno. Todo o projeto progressista e desenvolvimentista do positivismo gerou, no século XX, a crise global que culminou com as quedas das bombas

atômicas em Hiroshima e Nagasaki. Pode-se dizer que esse contexto foi engendrado por acontecimentos paradoxais que marcaram a sociedade da virada do século: de um lado, e o avanço tecnológico e de qualidade de vida, do outro lado, as guerras mundiais e as doenças infectocontagiosas. Para Santaella (2004: 27),

Abriu-se, assim, “uma zona de visibilidade do corpo”, inscrições dos fatores econômicos e políticos, da moral, da cultura, dos fantasmas e dos investimentos de desejo que circunscrevem o modo como o corpo emprega sua força de trabalho, instintual ou pulsional.

O corpo se tornou uma espinha dorsal na dinâmica da sociedade e, Foucault produziu caminhos possíveis para análise do corpo e do sujeito. Santaella (2004: 27) salienta essa mudança de paradigmas: o corpo para Foucault é zona de conflitos dos discursos violentos do sistema disciplinador:

dos anos 60 em diante, a partir da obra de Foucault, acentuaram-se as análises que procuram pensar “o modo como o corpo – sua cabeça, sua sexualidade, seus prazeres, seus gestos e posturas, sua sensorialidade, sua relação com os objetos, com o espaço e com o outro – é atravessado por instituições, instrumentos, saberes, poderes etc.

Santaella amplia sua conversa acerca do corpo ao permitir o contato com formas de compreensão da produção a partir do corpo, dentro dele ou nele e suas relações extra-cotidianas; a autora fala até de um salto antropológico.

Constituído pela linguagem, sobredeterminado pelo inconsciente, pela sexualidade e o fantasmático e construído pelo social, como produto de valores e crenças sociais, o corpo foi crescentemente se tornando o nó górdio no qual as reflexões contemporâneas são amarradas. Como comprovação disso, basta observar o número crescente de publicações que vem tomando o corpo como objeto de suas reflexões.

Atualmente, a área de conhecimento dos estudos do corpo é transdisciplinar. O fenômeno do corpo, as técnicas corporais (MAUSS, 1950; 2003), a fabricação do corpo (CASTRO, SEEGER, MATA, 1979) são temas de interesse para a Antropologia e a Sociologia, por exemplo. Há a necessidade de dizer, afinal de contas, o que é o corpo, o que pode o corpo. Por isso, os meios de comunicação, as artes, a política e a economia não cessam de dissecar o corpo como fenômeno intrínseco ao social.

Segundo Breton (2006), as abordagens até a década de 60 realizaram investidas significantes no campo dos estudos do corpo. Além das contribuições paradigmáticas elaboradas pela filosofia foucaultiana, outros autores do calibre de Jacques Derrida (1930–2004) cooperaram no debate sobre o corpo a partir da desconstrução e da metafísica da presença: Jacques Lyotard (1924-1998) não reduz o corpo aos aspectos orgânicos, ou seja, há um corpo pulsional; Stuart Hall (1932-2014) não trata exclusivamente do corpo, mas da

crise do sujeito na pós-modernidade; já Judith Butler traz o corpo como espaço político no livro “Problemas de Gênero” e Paul B. Preciado (1970) avança o debate sobre corpo como performance de gênero no “Manifesto Contrassexual”.

Outra teoria relevante para o prisma de teorias do corpo na contemporaneidade é a das pesquisadoras (KATZ, 1996; GREINER, 2015) sobre a teoria do corpomídia, que não apenas refuta a ideia de corpo como recipiente-máquina construído à base de binarismos próprios dos processos científicos, mas também através do exercício da interdisciplinaridade entre epistemologias e metodologias. Ou seja, a teoria visa à compreensão do corpo na dinâmica da sociedade moderna e pós-moderna, entendendo o movimento como pensamento e o corpo como co-extensivo ao campo social e ao ambiente.

A concepção de corpo ocidental pode ser tão dualista que a reflexão a respeito dele configura-se em problematizações perenes em relação ao próprio binarismo e, às vezes, num certo hermetismo coagulante de algumas disciplinas do conhecimento. Talvez, a acepção dual da perspectiva platônica participe do discurso da contemporaneidade, mas hoje com recurso de elipse. Diante disso, Santaella (2004: 28) diz que

espraiado e multiplicado em experiências divergentes e até mesmo incompatíveis e incongruentes, o corpo revela que nunca foi, na realidade, puramente natural ou estável, colocando a nu a pretensa ilusão de sua unificação, ao intercambiar e confundir de modo surpreendente as dicotomias entre interioridade e exterioridade, eu e outro, passado e futuro.

As correntes podem impulsionar olhares às vezes interessantes, mas também insignificantes. Quais são os critérios...? O importante é que quaisquer teorias sobre o corpo estarão à luz do tempo e, só ele responderá aos critérios de cada contexto e grupo social. Por fim, acreditamos que a transdisciplinaridade é a saída para os estudos do corpo, como Katz (1996:18) sugere:

muitos séculos precisarão se passar até que o corpo possa ser lido como uma arquitetura de processos. Um corpo simultaneamente estável e adaptativo, individual e geral. Onde a metáfora do fundamento (como o que legitima o conhecimento, no sentido de engenharia), se troca pela metáfora da construção musical, que faz do movimento seu constituinte - formador - daquilo - que - o - forma. Corpo que movimenta o movimento que faz o corpo ser corpo, que se movimenta pelo movimento que se faz movimento neste corpo, que se faz corpo por este movimento...

2. Por uma “outra” teoria do corpo

Em “As Palavras e As Coisas”, o filósofo Michel Foucault (1999) conta que, ao se deparar com a narrativa de Borges sobre “uma certa enciclopédia chinesa”, o riso apareceu de forma nervosa, abalando as concepções que ele tinha consolidadas sobre a esfera do Mesmo e

do Outro. Percebe-se que o riso, na modernidade, é uma conduta polissêmica, mas perversa, conclusão a que chegamos a partir da “História do Riso e do Escárnio”, de Minois (2003). A obra nos permite vislumbrar que a polissemia do riso ou a hilaridade dos filósofos do século XIX estavam mergulhadas em contradições emergentes, entre elas a escravidão do proletariado nas indústrias, a burguesia cega com seus preconceitos, o campesinato miúdo defronte às revoluções e o surgimento de guerras e ideais nacionalistas.

No caso de Foucault, havia um certo embaraço, uma impossibilidade de compreender a lista de Borges. Para ele, as escolhas da lista² se elaboravam por definições do Mesmo e do Outro, e essa referência serve à análise do Foucault para questionar os atributos das ciências humanas: de acordo com ele, esse é o quadro que permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e suas diferenças (FOUCAULT, 1999).

O questionamento proposto tenta problematizar em qual espaço de enunciação, do Mesmo ou do Outro, se deu a construção das ideias e do saber, a própria constituição das ciências, a experiências filosóficas transformadas em filosofias e a própria racionalidade. Por isso é que as categorias do Mesmo e do Outro, da utopia e heterotopia, surgem como uma possibilidade de compreensão crítica das ciências humanas: enquanto as utopias consolam, as heterotopias solapam, põem em dúvida, restabelecem o espírito único do riso do homem. Ou seja, pensar numa ciência a partir da ideia do Outro poderia conduzir a avanços inimagináveis.

A hegemonia do pensamento do Mesmo na constituição do próprio Ocidente é um fato inalienável e que só poderá ser combatido por duras críticas, como muitos já fizeram. Nesse sentido, as críticas realizadas por Foucault nos livros “História da Loucura” (1961), “Nascimento da Clínica” (1963), “As Palavras e As Coisas” (1966) e “Arqueologia do Saber” (1969) são contundentes no exercício da crítica ao corpo, do poder e da construção de conhecimento na sociedade moderna.

Assim sendo, pode-se dizer que as teorias do corpo na história da humanidade estão igualmente condicionadas a visões do Mesmo. Inevitavelmente, universidades dos eixos econômicos do Brasil, centros de pesquisa e programas de pós-graduação operam nesta categoria. A partir da conjuntura apresentada na crítica do Mesmo e do Outro de Foucault e da

²“Os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domésticos, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade h) incluídos na presente classificação i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et *cetera*, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas”.

obra de Abrantes, procuramos fazer essa crítica ao *status quo* do corpo na urgência da sociedade contemporânea, pós-moderna e capitalista. Entendemos que esses autores cooperam no sentido de dimensionar novos paradigmas que nos conduzirão à reflexão sobre novas acepções do corpo a partir da perspectiva do Outro.

Portanto, o pensamento foucaultiano nos ajuda a organizar o debate, visto que nossa proposta é adentrar nos estudos sobre o corpo ameríndio dos Tikuna sob o ponto de vista do Corpo sem Órgãos (a partir de Artaud, Deleuze e Guattari), conceito que pode ser considerado como o “outro” dentro desse campo.

2.1 A voz invisível de Antonin Artaud

Dentre as teorias disponíveis para a análise da corporeidade como um todo, é válido ressaltar a contribuição de Antonin Artaud (1886-1948), que a nosso ver projeta uma perspectiva significativa sobre esse tema. Artaud é a história da existência de uma voz assujeitada aos ditames da linguagem e das ciências do século XX.

O artista francês, que atuou como escritor, ator e diretor de teatro, teve uma vasta participação na cultura francesa do século XX, tendo sido diagnosticado precocemente com transtornos psíquicos. Aos 19 anos, ele foi acometido de uma crise de depressão e passou períodos significativos no sanatório. A partir de 1920, passa a residir na cidade de Paris, mas sempre acompanhado por cuidados de médicos - neste período, pelo Dr. Edouard Toulouse. O próprio médico abriu espaço para a participação de Artaud em revistas literárias, onde publicou um poema e um artigo.

No mesmo ano, ele foi convidado por Lugné-Poe para realizar uma participação como ator numa peça no Théâtre de L'Oeuvre. Em 1921 a 1925, participou de vários filmes e produziu inúmeros artigos, peças e poemas. Em 1926, Artaud fundou juntamente com Roger Vitrac e Robert Aron, em parceria com a mecena Madame Allendy, o Teatro Alfred Jarry, colocando fim à sua relação com os surrealistas, após adesão do movimento ao Partido Comunista.

O próprio André Breton escreveu uma carta a Artaud com desaforos e escrutínios por conta desse episódio. No prefácio do livro “México y Viaje al País de los Tarahumaras”, publicado em 1975, temos um trecho dessa carta:

No tendríamos rabia de no ser más explícitos respecto a Artaud. Está demostrado que éste obedeció siempre a los móviles más bajos. Vaticinaba entre nosotros hasta entre nosotros hasta la repugnância, hasla la náusea (ARTAUD, 1984: 7).

Talvez, todo esse aparente descontentamento com a saída de Artaud do movimento surrealista evidencie a importância do artista para o grupo; mas, para ele, a adesão ao Partido Comunista expôs algumas arbitrariedades, principalmente por ele ter sido crítico ao pensamento racionalista científico do marxismo. Para Artaud, o pensamento é uma matéria interna e própria ao espírito poético.

Assim, todas as questões caras e revolucionárias ao pensamento filosófico e sociológico do período, principalmente para os paradigmas modernos baseados no positivismo, são criticados pelo a-discurso de Artaud, expresso em cartas, peças, desenhos e poemas endereçados aos amigos e/ou instituições durante sua vida. Por isso, o movimento da contracultura da década de 1960 o considerou como uma das suas principais referências, especialmente pela potência dos seus escritos, embora seus pensamentos tenham sido mal lidos por muitos. Assim é que as críticas de Artaud não alcançaram lugar privilegiado dentro da história da ordem, do Mesmo. “Na estreita cisterna que os srs. chamam de ‘pensamento’, os raios espirituais apodrecem como palha” (ARTAUD, 1983: 27) é um exemplo de crítica que ele fazia à instituição universitária e ao formalismo.

Nesse processo de contextualização, entendemos que as cartas escritas pelo artista adquirem um valor epistemológico, ecoando o entendimento de Galeno (2005) segundo o qual a escrita epistolar é tão emblemática quanto qualquer outro formato, seja ensaio, crônica, artigo científico ou manifesto. Para ele, a carta “é interessante porque favorece um estilo mais ensaístico para a elaboração poética, científica e literária, além de contribuir para uma *episteme* menos canônica no combate às noções nacionalistas de obras primas” (GALENO, 2005: 19).

Ao desenvolver a carta aos reitores das universidades europeias, por exemplo, Artaud afirma que “chega de jogos de linguagem, de artificios da sintaxe, de prestidigitação com fórmulas”. Ele buscava apontar criticamente junto aos alunos da Sorbonne características que considerava improdutivas acerca da organização das questões de ordem social dentro da universidade.

A Europa cristaliza-se e lentamente se mumifica sob os grilhões de suas fronteiras, suas fábricas, seus tribunais, suas universidades. O espírito congelado fende-se sob as lajes de pedra que os prensam. A culpa é dos vossos sistemas embolorados, da vossa lógica de dois e dois são quatro, é vossa a culpa, Reitores Universitários, presos nas malhas de vossos próprios silogismos. Produzir engenheiros, juízes, médicos incapazes de apreender os verdadeiros mistérios dos corpos, as leis cósmicas do ser, falsos cientistas cegos para o mundo além da Terra, filósofos que pretendem possuir a capacidade de construir o Espírito... Deixa-nos sozinhos, senhores, não passais de usurpadores. Com que direito pretendeis canalizar a inteligência, diplomar o espírito? (ARTAUD, 1983: 28)

Mas as cartas do artista eram direcionadas a diferentes instituições e figuras da sociedade, como as cartas ao Papa, ao Dalai Lama e a Escola de Buda. A Carta ao Papa, por exemplo, traz algumas críticas à instituição católica e ao próprio chefe da Igreja. Galeno afirma que

as cartas, em especial, serviram como uma evasão possível, permitindo que Artaud canalizava seus delírios para um processo criativo. Mesmo com toda crueldade praticada nas cláusulas dos asilos, ainda lhe foi possível traçar suas linhas de fuga: cartas, poemas, desenhos. Talvez pudéssemos falar que ele experimentou também um exílio no asilo, na medida em que não se tornou presa total dos seus delírios e internações e manteve comunicação com o mundo exterior aos hospitais psiquiátricos. Seria possível, assim referir-se a Artaud como um autor asilar (GALENO, 2005: 30).

Dessa maneira, entendemos as cartas de Artaud como manifestações contundentes da preocupação do seu autor com o papel das instituições legitimadoras e legitimadas da sociedade. Esse entendimento se clarifica quando o relacionamos com o pensamento de Bourdieu (2007), segundo o qual cada instituição é elaborada dentro de normas, posições e tomadas de posições. Cada instituição carrega em si os padrões simbólicos e as normas para legitimar ou tornar ilegítimo um indivíduo, assim como determinado tipo conhecimento, território, sociedade, etc.

A forma das relações que as diferentes categorias de produtores de bens simbólicos mantêm com os demais produtores, com as diferentes significações disponíveis em um dado estado do campo cultural e, ademais, com sua própria obra, depende diretamente da posição que ocupam no interior do sistema de produção e circulação de bens simbólicos e, ao mesmo tempo, da posição que ocupam na hierarquia propriamente cultural dos graus de consagração, tal posição implicando numa definição objetiva de sua prática e dos produtos derivados (BOURDIEU, 2007: 154).

Nesse contexto, as críticas de Artaud podem ser encaradas como um posicionamento defronte a um sistema estabelecido e que afeta a vida comum dos cidadãos. A Carta ao Papa, como já observamos, é repleta de críticas à instituição católica e é fruto das experiências vividas por Artaud no asilo de Rodez no ano de 1943, quando foi forçado a se converter ao cristianismo: “Nós não estamos no mundo, oh Papa confinado no mundo; nem na terra nem Deus fala de você” (ARTAUD, 1983: 28). Ele termina o texto dizendo que “o mundo é o abismo da alma, Papa caquético, Papa Alheio à alma, deixe-nos nada em nossos corpos, deixe nossas almas em nossas almas, não precisamos do teu facão de claridades” (ARTAUD, 1983: 29).

A carta que mais evidencia o conceito da História sob a perspectiva do Outro – no caso, a História da loucura – é a Carta aos Médicos-Chefes dos Manicômios, que mistura críticas profundas à compreensão das doenças mentais, alegações de arbitrariedade nas

internações e acusações de maus-tratos. Ao longo do texto, o autor realiza a denúncia da própria cientificidade que determina as doenças mentais: “Não pretendemos discutir aqui o valor da vossa ciência nem a duvidosa existência das doenças mentais” (ARTAUD, 1983: 30). Para ele, o “hospício de alienados, sob o manto da ciência e da justiça, é comparável à caserna, à prisão, à masmorra” (ARTAUD, 1983: 30).

No livro “Vigiar e Punir” (1975), escrito por Michel Foucault, o próprio autor declara que o objetivo da obra era fazer uma “genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apóia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade” (FOUCAULT, 1999: 23). De certa forma, o complexo “científico-judiciário” já havia sido descrito por Artaud na Carta aos Médicos-Chefes dos Manicômios quando ele se refere ao “manto da ciência e da justiça”.

Ao levá-lo além das fronteiras da linguagem por meio de uma escrita performativa, as cartas foram um espaço de evasão para o pensamento “cruel” de Artaud. São cartas-línguas que não (re)dizem a língua francesa, mas sim glossolalias que serpenteiam as estruturas malversadas pelo comportamento moderno em sua tendência a dividir natureza, cultura e homem. Para Artaud, pensar é cruel, “pensar que consistiria nos fatos de dividir, compor, associar, determinar, diferenciar, identificar, transforma-se em processo estranho, indeterminável” (UNO, 2016: 33).

2.2 “Para acabar com o julgamento de Deus”

A peça radiofônica “Para Acabar com o Julgamento de Deus”, de 1947, tem uma conexão com a arbitrariedade do pensamento artaudiano que acabamos de descrever. O texto teatral foi escrito por Artaud um ano antes da sua morte e foi gravada para a emissora Radiodifusão Francesa e teve participação do próprio autor, além de Roger Blin, Marie Casarès e Paule Trévevin.

A peça seria transmitida no dia 2 de fevereiro de 1948, mas foi proibida às vésperas pelo diretor da Rádio, Wladimir Porché. No dia 5 de fevereiro, foi realizada uma encenação particular para intelectuais e convidados, causando grande repercussão, tanto positiva quanto negativa. Logo depois, em 4 de março daquele ano, Artaud foi encontrado morto no seu quarto no hospício de Ivry, ao lado da cama, segurando apenas o sapato no peito. “Para Acabar com o Julgamento de Deus” nunca chegou a ser transmitida, mas em 30 de abril de 1948 o texto foi editado por K. e publicado com tiragem de 2.000 exemplares.

A estrutura da peça é dividida em quatro vozes, entremeadas com gritos, barulhos, uivos e efeitos sonoros. Os momentos específicos da peça são: Introdução, Tutuguri, o rito do sol negro; A procura da fecalidade; Põe a questão de... e a Conclusão. Aqui, analisaremos especificamente a Introdução da peça, que questiona de modo visionário as ideias da sociedade do início do século XX.

Em vários momentos, a primeira parte de “Para Acabar com o Julgamento de Deus” aponta para uma reflexão crítica acerca das instituições modernas. Fica evidente no texto de Artaud uma anti-ideologia, nesse caso, em relação ao imperialismo americano, à cultura, a uma sociedade que detinha os meios de produção - capitalista e burguesa - bem como à ciência, à Justiça e ao Estado. Para o dramaturgo, nenhuma dessas instituições correspondia ao real. A partir disso, vislumbramos essa obra como uma expressão do Outro, com a voz de Artaud funcionando como desestabilizadora das estruturas da sociedade moderna.

Fiquei sabendo ontem (devo estar desatualizado ou então é apenas um boato, umas das intrigas divulgadas entre a pia e a privada, quando as refeições ingurgitadas são mais uma vez devidamente expulsas para a latrina). Fiquei sabendo ontem de umas das mais sensacionais dentre **as práticas das escolas públicas americanas** sem dúvida daquelas responsáveis por esses país considerar-se na vanguarda do progresso. Parece que, entre os exames e testes requeridos a uma criança que ingressa na escola pública, há o assim chamado teste do líquido seminal ou do esperma, que consiste em recolher um pouco do esperma da criança recém-chegada para ser colocado numa proveta e ficar à disposição para experimentos de inseminação artificial que posteriormente venham a ser feitos (ARTAUD, 1947).

A introdução do texto carrega duas questões importantes. A primeira, a constatação da pesquisa realizada durante a Segunda Guerra pelos Estados Unidos com inseminação artificial a partir do sêmen dos soldados, levando em consideração que a pesquisa em humanos data de 1970. Em segundo lugar, a passagem “práticas das escolas públicas americanas” nos relembra o conceito de panóptico da sociedade disciplinar - a escola, cadeia, hospitais e manicômios - que Foucault apresenta em “Vigiar e Punir” (1975).

Para que serve essa obra radiofônica? No nosso entendimento, é um soco de radicalidade frente ao imperialismo americano, à sociedade, ao corpo moderno e à razão. Para seu autor, servia para “denunciar um certo e determinado número de sujeiras sociais”, ou seja,

para denunciar, entre esse mesmo povo americano que se estende por toda a superfície do antigo continente índio, uma ressurreição do imperialismo guerreiro da antiga América, o qual fez com que o povo índio anterior a Colombo fosse considerado abjeto por toda a precedente humanidade (ARTAUD, 1975: 47).

O posicionamento crítico de Artaud aos Estados Unidos aparece, então, no início da peça radiofônica. Contudo, a percepção do povo ameríndio do Norte evidencia o processo colonizador da sociedade *People White*. O extermínio da sociedade indígena norte-americana

é tratado na obra “Simulacros e Simulação” (1911), de Baudrillard, que mostra como o sistema de política pública produziu o “índio simulacro”.

Assim se gabam os Americanos de ter conseguido voltar a igualar o número de índios existente antes da Conquista. Apaga-se tudo e recomeça-se. Gabam-se mesmo de fazer melhor e de ultrapassar o número original. Será a prova da superioridade da civilização: ela produzirá mais índios que os que estes eram capazes de produzir. (Com uma irrisão sinistra, esta superprodução é ainda ela uma forma de os destruir: é que a cultura índia, como toda a cultura tribal, baseia-se na limitação do grupo e na recusa de todo o crescimento «livre», como se vê em Ishi. Há aí, pois, na sua «promoção» demográfica, mais um passo para a exterminação simbólica (BAUDRILLARD, 1991: 20).

Temos, então, uma conjunção de perspectivas: de um lado, a denúncia de Artaud acerca de um comportamento colonizador sobre a ideia do outro como objeto fadado ao extermínio generalizado; de outro, o sistema americano no exercício de produzir/forjar índios no seu território. A partir disso, é possível adentrar no conceito de corpo para Artaud, isto é, “a ideia de corpo e de ser um corpo” (ARTAUD, 1971: 44).

Para o artista, a cultura que produziu o sujeito moderno foi responsável por construir um homem doente. Lançando um olhar sistêmico sobre esse sujeito, Artaud estabelece, portanto, uma briga titânica com os órgãos. Segundo Uno, quando o dramaturgo manifestava o desejo de se libertar do condicionamento de órgãos “tão mal ajustados ao meu eu”, declarava seu ódio aos órgãos, embora cultuasse a carne.

Não que detestava os órgãos no sentido literal – esôfago, estômago, intestino, reto e ânus – o que ele colocava em questão é o organismo, o sistema dominante sobre a carne. A linguagem é o corpo do pensamento, mas, em relação ao corpo orgânico, ela pertence ao incorpóreo. Para Artaud, ela está, portanto, sempre localizada no limiar entre corpóreo e incorpóreo. Sua escrita poética constitui uma operação difícil sobre esse limiar, no qual o corpo e a linguagem são, ao mesmo tempo, colocados em risco (UNO, 2016: 35).

Se para Artaud a linguagem é o corpo do pensamento, essa é uma questão significativa que transgride os campos teóricos: o corpo no qual a compreensão de Artaud se insere é a carne, é o corpo para além do sistema, até mesmo dele próprio, ou seja, um corpo vibrátil. Esse corpo de Artaud é o Corpo sem Órgãos (CsO). Portanto, se temos um corpo sem órgãos produtor de pensamento, nós temos uma linguagem vibrátil. Nesse caso, quando Uno (2016) coloca que corpo e linguagem estão em risco, significa que eles estão na verdade plenos das suas intensidades enquanto CsO reconfigurado à própria linguagem, à corporeidade e às identidades.

Durante toda a sua vida, o artista se conflou com o corpo, seja no encontro com os Tarahumaras, povo nativo do México, ou na ida à Irlanda e a Rodez (UNO, 2016). Embora a ideia de CsO tenha sido desenhada a priori nas suas obras “Héliogabale” (1943) e “O país do

Tarahumaras” (1945), é em “Para acabar com o julgamento de Deus” que Artaud reitera que “quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos, então o terão libertado de todos os seus automatismos e restituído a sua verdadeira liberdade” (ARTAUD, 1975: 50). O desejo de Artaud consistia em desamarrar o corpo da cultura, da linguagem e da identidade neurótica embebida no triângulo familiar: papai, mamãe e eu. O próprio declarava: “Eu, Antonin Artaud, sou meu filho, meu pai, minha mãe, e eu mesmo”. Por isso, diante do CsO, nós deveríamos “ensiná-lo a dançar às avessas como no delírio dos bailes”, e só assim “esse reverso será o seu verdadeiro reverso” (ARTAUD, 1975: 50).

Como salienta Yashimasu (2008:25),

diferentemente do corpo cartesiano, o corpo sem órgãos em Artaud referia-se ao abandono dos automatismos e não seria de forma alguma uma noção, um conceito, mas sim uma prática, ou melhor, um conjunto de práticas que constituíram uma experiência limite. O que me parece precioso na sua obra é a percepção de que o corpo pode ser vivo, mas não necessariamente orgânico e é neste sentido que se distingue da metáfora do corpo-organismo.

O prefácio da edição portuguesa do livro “Para acabar de vez com o juízo de Deus” evidencia o valor político e artístico das críticas de Antonin Artaud, que em sua época foi considerado um Outro, um louco e anarquista. Mas, “todos os problemas que hoje se põem aos revolucionários, todos os que se põem ao nível da produção significativa, foram já formulados por Artaud” (ARTAUD, 1975: 7).

A sociedade julgou um lugar à margem para Artaud. Todavia, pleno do CsO, ele produziu uma obra substancial e que afeta inúmeros “revolucionários” das ciências humanas que se propõem a debater exaustivamente cada questão problematizada em suas cartas e nas peças de teatro. Foi assim que os filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari, na perspectiva do Mesmo, empreenderam a tentativa de compreender o CsO. O próprio Deleuze, após a metástase do câncer que o acometeu, ao se ver reduzido ao sistema orgânico maquínico e já não podendo desterritorializar a potência de vida, resolveu se suicidar.

2.3 O “Anti-Édipo” de Gilles Deleuze e Félix Guattari

Lançado em 1972, “O Anti-Édipo” é o livro em que os filósofos Félix Guattari e Gilles Deleuze desenvolvem um estudo específico e perturbador sobre o capitalismo e a esquizofrenia a partir da concepção de Corpo sem Órgãos de Antonin Artaud. “O corpo é o corpo/ ele está só/ e não precisa de órgão/ o corpo nunca é um organismo/ o organismo são os inimigos do corpo”, dirão eles (DELEUZE; GUATTARI, 2006: 21). Segundo Esslin (1978: 104), os autores

derivam boa parte de sua argumentação da anamnese e da personalidade de Artaud, que ambos veem como um caso paradigmático, bem documentado e uma espécie de modelo de santidade. [...] reconhecem explicitamente que os ‘dois pólos estão unidos na fórmula mágica de Artaud: Heliogábalo, a anarquista.

“O Anti-Édipo” está dividido em quatro capítulos: Máquinas Desejantes; Psicanálise e Familismo: a santa família; Selvagens, Bárbaros e Civilizados; e Introdução à Esquizoanálise. O conjunto da obra é, na verdade, uma crítica à psicanálise e ao capitalismo. O tema central é o inconsciente na produção de desejo. Para os autores, o inconsciente deseja produzir intensidades para produzir uma existência, mas esse processo é recalcado pela sociedade.

De acordo com Deleuze e Guattari, existem três formações de sociedade: a primitiva, a despota e a sociedade capitalista, sendo que cada uma opera o recalçamento dos desejos de formas diferentes. Para começar, a sociedade primitiva codifica os desejos, ou seja, o desejo busca produzir fluxos heterogêneos de intensidades. Assim, “codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados – é o próprio do *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010: 185).

A codificação desses fluxos não é o único aspecto da sociedade primitiva, já que ela organiza esse processo através da primeira máquina territorial – a terra. Na sociedade despótica os fluxos também são sobrecodificados, e na sociedade capitalista o processo acontece na axiomatização do desejo. Como afirmam Deleuze e Guattari (2010: 185) “o capitalismo é a única máquina social que se construiu como tal sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda”. A seguir, trataremos mais detidamente a respeito da sobrecodificação e axiomatização na sociedade capitalista do século XX.

Deleuze e Guattari (2010: 187) explicam que a máquina social primitiva tem como “motor imóvel” a terra, “porque a terra não é apenas o objeto múltiplo e dividido do trabalho, mas também a entidade única indivisível, corpo pleno que se assenta sobre as forças produtivas e dela se apropria como seu pressuposto natural ou divino”. A máquina territorial primitiva é imanente e está sob o campo social. É a primeira forma de *socius*. É sobre ela que todas as relações sociais se inscrevem e para onde os fluxos de intensidades produzidas pelo desejo são direcionados. “ela é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre a qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010:187).

Assim, a máquina social primitiva se apropria dos corpos dos sujeitos e das ações na produção de memória. Sem essas duas ações, o sujeito não adere ao sistema de reprodução

social. Segundo os autores, “a máquina social, ao contrário, tem os homens como peças (ainda que os consideremos *com* suas máquinas) e os integra, interioriza-os num modelo institucional abrange todos os níveis da ação, da transmissão e da motricidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010: 187). É através da máquina territorial, entendida como “megamáquina”, que os corpos serão inscritos no processo social de extração, separação e repartição dos fluxos de intensidades.

Fluxo de mulheres e de crianças, fluxos de rebanhos e sementes, fluxo de merda, de esperma e de menstruações, nada de escapar. A máquina territorial primitiva, com o seu motor imóvel, a terra, já é máquina social ou megamáquina que codifica os fluxos de produção, os meios de produção, os produtores e consumidores: o corpo pleno da deusa Terra reúne sobre si as espécies cultiváveis, os instrumentos aratórios e os órgãos humanos (DELEUZE, GUATTARI, 2010: 188).

A partir daí o *socius* seapropria dos corpos para estabelecer processos na comunidade. O desejo, produtor de intensidade, está a serviço da máquina social primitiva e os corpos estão pertencidos ao sistema coletivo da organização social - as ações sobre os corpos denominam-se “atos de crueldade”.

A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. Até que ponto circular, trocar, é uma atividade secundária em relação a esta tarefa que resume todas as outras: marcar os corpos, que são da terra. A essência do *socius* registrador, inscriptor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste nisto: tatuar, excisar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar (DELEUZE; GUATTARI, 2010: 191).

O *socius* inscreve sobre os corpos através de atos de crueldade a dimensão dos valores de determinado indivíduo na estrutura social. De acordo com Araújo (2005: 24-25), os atos de crueldade perpassam a identidade, os ritos de passagem, adolescência, o casamento, a guerra e o luto. O exercício diário da máquina territorial primitiva é recalcar os corpos através dessas codificações, e elas são inúmeras. A primícias da sociedade primitiva se caracterizam pela produção e reprodução social a partir dos atos de crueldade (rituais) no exercício de recalçamento dos corpos através da codificação.

Nessa compreensão dos atos de crueldade, Araújo (2005: 21) conta que “ao nascer, as crianças Kayapó têm suas orelhas furadas e enfeitadas com tocos vermelhos de madeira. Quando crescem, curiosamente o grande duro da orelha fica vazio”. Não é diferente dos Suyá, que “enfiam, nas orelhas e nos lábios, discos de madeira que aumentam com a idade, até ficarem do tamanho de um pires” (Idem). O povo Karajá, grupo indígena que habita a região dos rios Araguaia e Javaés, nos estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Pará, também realizam o ritual da infância para a adolescência ao “tatuar o rosto com dois círculos –

omaruma – feitos da mistura da tinta do jenipapo com a fuligem do carvão” (ARAÚJO, 2005: 22).

Já para os Bororos, que são um povo indígena que habita o estado do Mato Grosso, “um corpo pintado também serve para meter medo no inimigo. E, dependendo da cor, pode até deixar o guerreiro invisível na floresta – como acreditavam [...] ao cobrir o corpo com tinta preta” (Idem). Após todos esses atos de crueldade sobre os órgãos, o desejo é codificado e reconicionado ao *habitus* e ao *socius*. Os sujeitos também passam a respeitar as tradições internas do grupo, que são marcadas na carne operando na diferenciação do próprio grupo e, também, em relação aos alheios.

Mas a tradição é a nota de rodapé do processo; o que importa, de fato, é a produção de memória individual, responsável pela permanência de costumes. Nietzsche *apud* Deleuze e Guattari (2010: 191), por exemplo, fala na obra “Genealogia da Moral” da produção dessa memória como investimento aos costumes: “a moralidade dos costumes como o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da espécie humana, todo seu trabalho pré-histórico”.

Trata-se de dar uma memória ao homem; e o homem, que se constituiu por uma faculdade ativa de esquecimento, por um recalçamento da memória biológica, deve arranjar uma *outra* memória, que seja coletiva, uma memória de palavras e não de coisas, uma memória de signos e não de efeitos. Sistema da crueldade, terrível alfabeto, esta organização que traça signos no próprio corpo (NIETZSCHE *apud* DELEUZE; GUATTARI, 2010: 192-193).

A memória da língua, das palavras e dos signos inscreve no corpo na forma de atos de crueldade, todavia, essa crueldade não é uma violência de acordo com os arquétipos contemporâneos. Segundo Deleuze e Guattari (2010: 193), “a crueldade nada tem a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os”.

Contudo, as marcas sobre a carne estabelecem no indivíduo uma dívida em relação à máquina territorial primitiva – o *socius*, ou a comunidade. Assim, a vida social, inclusive a filiação (administrativa e hierárquica) e as alianças (políticas e econômicas), será organizada de acordo com a consciência da dívida e do crédito em relação à terra. Os indivíduos só terão essa dimensão através da memória coletiva e individual. Assim, os agentes da produção (caçadores, xamãs, homens, mulheres e crianças) sempre estão em dívida com a comunidade. Por exemplo, tatuar, recortar, mutilar, pintar, escarificar, beber, cantar e falar (simbólico) são atos de crueldade no intuito de produção de *memória*. Segundo Elias (1994: 10),

a memória importa não tanto pelo conhecimento que traz, mas pela ação que ela governa. O seu custo é a dor. Foi preciso torturar para produzi-la – e Pierre Clastres, num artigo, retomou esta ideia, descrevendo os ritos de iniciação dos rapazes índios como sendo lições de memória futura, inscrição no corpo e na mente da lei da igualdade.

Trata-se de uma fundação, de demarcação de uma dimensão de corporeidade (fabricar, tecer, construir, processar, adicionar) que servirá aos processos próprios internos e externos da comunidade. Existe, portanto, uma apropriação dos corpos no *socius* através da máquina territorial primitiva para a produção do *corpo pleno*, e suas funções responderão à medida dos costumes, ritos e mitos do grupo.

Contudo, o desejo rompe as armadilhas da codificação. Por isso é que Deleuze e Guattari categorizam a produção de intensidades como atos de desterritorialização, já que a máquina territorial primitiva tem como função territorializar o corpo e os desejos pelo código, pelo mito e pelos ritos. Para Freud, o desejo é de natureza incestuosa, sendo que o incesto é um paradigma tratado por Lévi-Strauss como o tabu fundador das sociedades. Deleuze e Guattari (2010: 77) criticam a perspectiva freudiana:

Freud descobriu Édipo na sua autoanálise? Foi na sua autoanálise ou na sua cultura clássica goethiana? Na sua autoanálise ele descobre algo do qual ele diz: veja só, isto se assemelha a Édipo! E começou por considerar esse algo como uma variante do “romance familiar”, como o registro paranoico através do qual o desejo explode precisamente as determinações de família. Só pouco a pouco é que ele faz do romance familiar, ao contrário, uma dependência de Édipo, e neurotiza tudo no inconsciente, ao mesmo tempo em que edipianiza, em que encerra todo o inconsciente no triângulo familiar. E seu inimigo vem a ser o esquizo.

A partir disso, há uma mudança significativa de percurso: anteriormente, a família era vista como intrínseca ao campo social, por isso a constituição do Complexo de Édipo seria o etnocídio, a morte da comunidade. Mas o desejo, para Deleuze, desconhece o triângulo familiar do “romance” freudiano. O paradoxo formado entre Deleuze/Guattari e Freud conduzirá a uma outra compreensão sobre a codificação dos desejos na sociedade primitiva, na sociedade déspota e na socialista.

A família edipianizada se privatizou, enquanto a família tribal é coletiva, coextensiva ao campo social. Por conseguinte, o desejo por intensidades é produzido no corpo, no fluxo de produção de novas conexões (territorializar) e desconexões (desterritorializar) na constituição de espaços heterogêneos. O CsO, neste caso, produz intensidades que fazem brotar espaços heterotópicos.

Sabemos que a máquina territorial primitiva opera disjunções, ou seja, sínteses disjuntivas para conduzir as produções de intensidades. Também sabemos que o corpo pleno é inventado pelo campo social, e a filiação é o primeiro ato de crueldade sobre o mesmo.

Portanto, a “filiação genealógica é social e não biológica; ela é necessariamente bio-social porque se inscreve sobre o ovo cósmico do corpo pleno da terra” (DELEUZE; GUATTARI, 2010: 205).

Na máquina, o importante não é apenas produzir atos de crueldades sobre os corpos, mas fazer com que o corpo também os produza. É a relação de conexão e disjunção, sendo que cada disjunção vai requer uma forma específica de conexão, às vezes em contradição com a anterior. Assim, o corpo pleno é a invenção através das disjunções, enquanto as conexões são realizadas pela imposição das alianças. A figura do chefe surge, então, como memória coletiva para lembrar aos indivíduos as tradições, rituais e costumes. O poder mediatizado pelo chefe se estende ao tamanho do campo social, das disjunções e conexões entre os indivíduos, porque ele já é um corpo pleno – inventado – com disjunções e conexões impostas pelos processos (atos de crueldade) na estrutura interna da sociedade.

Na máquina territorial primitiva, o corpo também recebe investimento coletivo através de vários processos (atos de crueldade), isto é, ele não tem natureza privada. Isso aparece na Pedagogia Guayaki, no processo de produção de corpos plenos dos jovens meninos e meninas. Segundo Clastres (2013), aos quatro ou cinco anos o menino recebe do pai um pequeno arco adaptado ao seu tamanho - o ato de crueldade está em produzir uma relação simbólica sobre o corpo do menino. Alguns anos mais tarde, oferecem-lhe um arco muito maior e, aos poucos, os graus de disjunções são organizados no corpo do menino, como quando o lábio inferior do jovem de cerca de 15 anos é perfurado. A partir desse momento, ele é autorizado a usar o ornamento *beta* e é considerado um verdadeiro caçador. Isto posto, o seu primeiro cuidado, logo que se integra à comunidade dos homens, é fabricar um novo arco. Não acontece diferente em relação ao corpo feminino, “a menina de nove ou dez anos, recebe de sua mãe uma miniatura de cesto. Ao aparecer a puberdade, a menina passa a ser chamada de *daré*.”

Cada um dos dois, o jovem e a jovem, tanto senhores como prisioneiros, um do seu cesto, o outro do seu arco, ascendem dessa forma à idade adulta. Enfim, quando morre um caçador, seu arco e suas flechas são ritualmente queimados, como o é também o último cesto de uma mulher: pois, como símbolos das pessoas, não poderiam sobreviver a elas (CLASTRES, 2013: 123-124)

Paralelamente, na abordagem que faz do grupo étnico Yawalapiti, Castro (1987, 41) sugere a existência de um sentido de fabricação do corpo:

A expressão “estou fazendo (meu filho)” é usada pelos Yawalapiti para explicar as ações de um homem em certos contextos cruciais de produção de novas identidades: 1) durante o período em que o homem constrói, por relações sexuais repetidas, o corpo da criança no corpo da mãe; 2) durante a reclusão pubertária, sobretudo em

seu momento inicial, quando os pais deve-se abster de sexo, devem ministrar eméticos ao recluso e cuidar de suas necessidades; 3) para descrever a relação entre um morto e seus pais, durante a cerimônia dos mortos. Usa-se também a categoria do “fazer” para designar o xamã que inicia um outro: ele é dito o “fazedor” deste outro, e sua relação com o noviço em reclusão iniciática é assimilada à relação do pai com o jovem em reclusão pubertária.

Com isso, percebemos que o corpo pertence ao campo territorial. Por outro lado, o corpo sem órgãos – ou seja, sem o sistema da máquina territorial primitiva – não aceitaria ser demarcado, mutilado, pintado; portanto, a função da primeira máquina desejante é operar ações para codificar os desejos dos corpos na manutenção das alianças e alianças laterais. Para encarar esse aspecto, o que Deleuze e Guattari propõem é uma reflexão a partir do mito de origem do Ovo dos Dogons, que subverte a ideia de filiação e aliança.

Deleuze e Guattari postulam a existência primordial de uma filiação pré-cosmológica intensa, germinal, disjuntiva, noturna e ambígua, um “implexo” ou “influxo germinal” que é o primeiro caráter de inscrição marcado sobre o corpo pleno e inengendrado da terra: “força pura da filiação ou genealogia. Numen. Essa análise do parentesco primitivo se apoia fundamentalmente em uma interpretação das narrativas míticas coletadas por Marcel Griaule e sua equipe, em particular no célebre mito de origem dos Dogon publicado em *Le Renard Pâle*, o ovo cósmico Amma, a Terra placentária, o trickster incestuoso Yuruggu, os Nommo, “gêmeos” hermafroditas e semi-ofidiomorfos, e assim por diante (CASTRO, 2007: 110-111).

Com o capitalismo, a família é expulsa do campo de social. Ao sair, a família se torna um microcosmo privatizado, separado do campo social. Enquanto na máquina territorial primitiva os desejos sofriam o processo de codificação, no capitalismo o corpo separado da terra sofrerá o processo de sobrecoficação. A família, no capitalismo, privatiza-se no conjunto de disjunções e conexões, que produzirão para o próprio movimento um humano de acordo com suas próprias necessidades. A família passa a operar sobre os corpos para recalcar os desejos, as intensidades; ela está a serviço do sistema dominante.

Na obra “Genealogia da Moral”, Nietzsche promove uma crítica sobre a moralidade dos costumes como um investimento do homem moderno em si mesmo. Segundo Nobe Elias (1994: 10), “a moralidade não é um traço natural, nem legado de graça de Deus – ela foi adquirida por um processo de adestramento que terminou fazendo, do homem, um *animal interessante*, um ser previdente e previsível”. Em se tratando de investimento, não podemos deixar de comentar o superinvestimento em alguns órgãos e o desinvestimento em outros. O ânus é o primeiro órgão privatizado e retirado do campo social; em compensação, o falo torna-se representante da “falta” na teoria psicanalítica freudiana. Para Deleuze e Guattari (2010: 190),

é preciso até dizer que, se o falo tomou nas nossas sociedades a posição de objeto separado que distribui a falta às pessoas dos dois sexos e organiza o triângulo

edipiano, é o ânus que o separa assim, é ele que suprime e sublima o pênis numa espécie de *Aufhebung* constitutiva do falo.

Vale ressaltar, por exemplo, o mito de Kamaueni, da origem do Matapi, do “Diabo sem Cu”. Ele narra a história de Wasu, que procurava uma mulher em várias comunidades, e ao chegar na casa do primo percebeu vários utensílios de mulher e, ao abrir um baú, deparou-se com a presença de uma linda mulher. Os dois, Wasu e o Primo, à beira rio, banham-se. Wasu decide defecar e o Primo percebe que ele defeca diferente dele, porque ele não tinha cu e defecava por um orifício abaixo da boca. O primo pede, então, para Wasu enfiar um pedaço de madeira para que ele possa defecar da mesma forma. Wasu pega o pedaço de madeira e realiza o furo, mas acaba perfurando o Primo (Diabo Sem Cu) até a garganta. Ele puxa a madeira com tanta força que os pedaços se transformam em peixes e Wasu acaba se casando com a mulher do Diabo sem Cu.

Esse mito é passível de análise sobre a codificação de determinados signos das relações sociais relacionados à máquina territorial primitiva. Tudo gira em torno do fato de o indivíduo não ter uma máquina desejante, o ânus, ou na perspectiva deleuziana, não ter um Édipo. O Diabo sem Cu extrapola as regras e leis de codificação do *socius*, e o Primo Wasu codifica e demarca o corpo do próprio. O desejo de Wasu é se casar e o desejo do Diabo Sem Cu é defecar igual; essa relação de falta e desejos heterógenos precisam se codificados pela máquina territorial e, assim, isto é realizado.

A cultura é um que movimento usurpa do corpo as intensidades, realizando inscrições no intuito de produzir um corpo pleno, *inventado*. À vista disso, Artaud correlaciona vida, teatro e cultura e declara: “nunca como neste momento, quando é a própria vida que se vai, se falou tanto em civilização e cultura” (ARTAUD, 2006: 1).

“O processo civilizador: uma história dos costumes” (ELIAS, 1994) amplifica a sociogênese conceitual sobre os temas da cultura e da civilização no contexto francês e alemão. Artaud, no contexto francês, travou uma guerra contra a cultura forjada no século XVII e XVIII. O processo civilizador francês construiu uma racionalidade positivista e desenvolvimentista que atravessou a produção de conhecimento. As cartas de Artaud às universidades, aos meios e às instituições são justamente para alertá-los da decadência do pensamento francês.

E é o próprio Artaud quem alerta para a crueldade do ato de pensar: o que é pensar? Conforme Uno (2016: 33), “pensar é cruel, porque, se conseguimos pensar, esse pensamento nos invade penetra nosso ser, rompe toda a espessura da nossa vitalidade. [...] pensar jamais

se exerce sem acompanhar uma forma de poder e violência”. Logo, o autor nos faz refletir sobre o quanto a máquina territorial primitiva opera sobre o corpo na forma de inscrição:

Cortar, perfurar, ferir, minar, esquentar, esfriar, abrir, empilhar – com um infinito de variações – são atos, necessariamente, intermináveis, incontornáveis. É por isso que pensar e não pensar é quase coextensivo e constituem o mesmo processo para Artaud, e é esta coextensividade que rende crueldade ao pensamento (UNO, 2016: 33).

O pensamento não existe para Artaud, ele é um subproduto da experiência da cultura. Os desejos, as intensidades e os fluxos são retirados do pensamento, e a educação do processo civilizatório os sobrepõem. Para Uno (2016: 39), o Estado, a sociedade, o exército, a escola, a medicina, a cultura são inimigos do corpo e tiram as suas potências de vida - essas potências são desejos de intensidades, de heterotopias: “o corpo é roubado, a vida está em outro lugar”; o próprio corpo de Artaud foi roubado, mutilado, invadido e cortado nas clínicas. O trabalho “sobre o corpo continua até o fim, no qual o corpo trabalha o ser para que o corpo exista realmente” (UNO, 2016: 39).

O CsO de Artaud é talvez um projeto de corporeidade irrealizável, contudo, Deleuze e Guattari (1968) conseguem usá-lo no sentido de uma anti-produção. Assim, o CsO surge pleno de potências – ele deseja a vida plena de intensidades, enquanto o processo capitalista retira do sujeito a capacidade de desejar a vida, de produzir intensidades. O que os filósofos promovem em “Anti-Édipo” é a consolidação de uma teoria e uma prática sobre o corpo, enquanto Artaud, nas suas cartas e contribuições, promoveu uma história do corpo.

Tudo que ele [Artaud] escreveu, em suas centenas de cadernos, apresenta-se como um apocalipse do corpo, tanto que ele continua a ser constantemente em como o corpo foi roubado, martirizado, torturado, deformado, suprimido de uma maneira quase irrecuperável (UNO, 2016: 39).

A odisséia do corpo irrecuperável é travada por Artaud à noite e internamente. Para ele, o inconsciente é a própria vida, e o corpo é o “inconsciente do inconsciente”. A máquina territorial primitiva, a máquina desejante, o motor imóvel... É nela que as primeiras potências de vida (do inconsciente) serão cortadas, mutiladas e organizadas. Mas o corpo pode ser constituído de outras formas de compreensão e “se constitui também com um outro modo de ser: como corpo do simultâneo, da instabilidade, do caótico. Onde as leis da natureza se instalam com tendencialidade” (KATZ, 1996: 6). O corpo sempre esteve no meio do fogo cruzado entre paradigmas das ciências. Todavia, os fantasmas impostos ao corpo não devem fazer morada, mas servir à radicalidade, e o CsO surge como a ética das intensidades, a *práxis* necessária defronte ao aniquilamento do desejo e/ou sua axiomatização por meio das demandas do capital.

CAPÍTULO II - IDENTIDADE, ETNICIDADES E FRONTEIRAS

“O mais profundo é a pele”.

(Paul Valéry)

1. Deslocamento da ideia de sujeito e das identidades

Historicamente, o sujeito e a identidade se mediatizaram no processo de produção da própria Modernidade. Como nos afirma Hall (2006: 25), “o nascimento do ‘indivíduo soberano’, entre o Humanismo Renascentista do Século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado”. A concepção de sujeito ao longo da História sofreu modificações significativas, sobretudo neste período da modernidade para pós-modernidade.

O sujeito, anteriormente coeso, indivisível, fruto do primeiro momento do Iluminismo, agora é interpelado com outras compreensões estruturais de sociedade, tornando-se mais fractal, hiper-individualizado (Lipovetsky) e líquido (Bauman). Raymond Willian *apud* Hall (2006, p. 25) nos coloca que

a história moderna do sujeito individual reúne dois significados distintos: por um lado, o sujeito é “indivisível” – uma entidade que é unificada no seu próprio interior e não pode ser dividida além disso; por outro lado, é também uma entidade que é “singular”, distintiva, única.

Essas duas concepções sobre o sujeito mantiveram um certo *status* no debate filosófico, sociológico e antropológico. Descartes, por exemplo, reanimou o debate sobre o sujeito em duas esferas: a substância espacial (matéria) e a substância pensante (mente), o sistema binário secular: “no centro da ‘mente’ ele colocou o sujeito individual, constituído por sua capacidade para raciocinar e pensar” (HALL, 2006: 27). A afirmação crítica de John Locke sobre o sujeito é definida em termos conceituais sobre a “mesmidade”, ou seja, existe uma certa soberania do sujeito defronte a outras estruturas sociais.

Outro processo importante nas fronteiras desses paradigmas entre a modernidade e a pós-modernidade se relaciona com Estado-Nação, o capitalismo e o hiper-individualismo do sujeito pós-moderno. Duas obras são importantes neste período para ampliar o debate sobre sujeito e identidades: “Riqueza das Nações” e “O capital”, de Adam Smith e Karl Marx, respectivamente. Segundo Hall (2006: 29),

Ainda é possível, no século XVIII, imaginar os grandes processos da vida moderna como estando centrados no indivíduo “sujeitos-da-razão”. Mas à medida em que as

sociedades modernas se tornavam mais complexas, elas adquiriram uma forma mais coletiva e social. As teorias clássicas liberais de governo, baseadas nos direitos e consentimentos individuais, foram obrigadas a dar conta das estruturas do estado – nação e das grandes massas que fazem uma democracia moderna.

Assim, as grandes estruturas estavam formatadas dentro dos interesses do pensamento positivista, racional e coeso, da sociedade. Os três pilares críticos da modernidade, Marx, Weber e Durkheim, refletidos por Giddens (1985), contribuíram em vários aspectos na compreensão da modernidade trazendo a relação do capitalismo, do monopólio, a falácia da autorregulação do sistema econômico, da tipologias sociais, da análise do sistema protestante e a economia e reflexão sobre a natureza humana e a relação do indivíduo com a organização social. Neste caso, para Hall (2006: 30), “o indivíduo passou a ser visto como mais localizado e ‘definido’ no interior dessas grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna”. Não podemos deixar de relacionar a ideia do sujeito biologizado após a publicação da obra “Origem das Espécies” (1859), de Charles Darwin, e do surgimento das novas ciências sociais.

O cenário crítico acerca da sociedade moderna se realizou por meio dessas inúmeras contribuições ao projeto da própria modernidade. Porém, ao mesmo tempo, o sujeito e a identidade estavam em processo de descentramento. Para Hall (2006: 34), “aquelas pessoas que sustentam que as identidades modernas estão sendo fragmentadas argumentam que o que aconteceu à concepção do sujeito moderno, na modernidade tardia, não foi simplesmente sua desagregação, mas seu deslocamento”.

A teoria marxista, *a priori*, estabeleceu o primeiro descentramento referente à ideia de sujeito. A leitura dos teóricos dos anos 60 e 70 sobre a teoria de Marx nos coloca que

os indivíduos não poderiam de nenhuma forma ser os “autores” ou agentes da história, uma vez que eles poderiam agir apenas com base em condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram, utilizando os recursos materiais e de cultura que lhes foram fornecidos por gerações anteriores (HALL, 2006: 34 – 35).

A teoria de Freud, responsável pelo segundo descentramento, coopera ao debate sobre a ideia do inconsciente e das representações simbólicas. Assim, Hall (2006: 36) explana que “as identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma ‘lógica’ muito diferente daquela da Razão”.

O segundo descentramento do sujeito na modernidade é uma dura crítica à perspectiva de René Descartes. Outro pensador psicanalista, Jacques Lacan, relê a teoria de Freud com a devida crítica acerca do indivíduo e da produção de subjetividade, avançando o debate para outra esfera pois, segundo ele, a produção da identidade se dá gradualmente numa relação

entre indivíduos. Essa perspectiva de Lacan chama-se “fase do espelho”. Portanto, para o autor, sem esta primeira fase, não é possível ao indivíduo estruturar-se defronte às demandas das representações simbólicas da sociedade, da língua, da cultura e da diferença sexual. (HALL, 2006: 38).

Segundo Hall (2006: 38), a identidade é

realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”.

Outra forma de perceber este deslocamento da ideia de sujeito na pós-modernidade surge a partir dos estudos realizados por Ferdinand Saussure sobre a linguística estrutural. Nesta abordagem, o autor trabalha com compreensão de que “nós não somos, em nenhum sentido, os ‘autores’ das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua” (HALL, 2006: 40).

O trabalho teórico de Saussure corrobora com os estudos da identidade pela compreensão de que a “língua é um sistema social e não um sistema individual” e, também, de que “ela preexiste a nós”. Segundo Hall (2006: 40) afirma, “falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais”. Portanto, a identidade está estruturada da mesma forma como a língua, sendo ambas multifacetadas.

As palavras são “multimoduladas. Elas sempre carregam ecos e outros significados que elas colocam em movimento, apesar de nossos melhores esforços para cerrar o significado. Nossas afirmações são baseadas em proposições e premissas das quais nós não temos consciência, mas que são, por assim dizer, conduzidas na corrente sanguínea de nossa língua. (HALL, 2006: 41)

Partindo desse pressuposto, o significado está em processo contínuo de mutação. A identidade tende a se estabilizar nos processos de formações sociais, mas a diferença opera como um perturbador ao processo de estabilização (HALL, 2006).

A filosofia de Michel Foucault é outro ponto fundamental para a cartografia sobre a identidade e para o entendimento do sujeito moderno, porque além de produzir uma “genealogia do sujeito” ele recondiciona os próximos passos, a partir da reflexão da microfísica do poder nas sociedades. Como Hall (2006: 42) anuncia,

o poder disciplinar está preocupado, em primeiro lugar, com a regulação, a vigilância é o governo da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo. Seus locais são aquelas novas instituições que se

desenvolveram ao longo do século XIX e que “policiam e disciplinam as populações modernas – oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas [...].

Por fim, nesse histórico do sujeito moderno o feminismo também desponta enquanto teoria e movimento social desde meados da década de 60/70. A partir do ponto de vista de que “o pessoal é político” (HALL, 2006; SILVA, 2014), o feminismo realiza uma cisão de duas naturezas no debate sobre identidade, sujeito e cultura. Primeiro, por sua luta contra as ações da sociedade moderna tardia, o pensamento liberal, a burocracia, a política “stalinista” e a fragmentação das instituições. Segundo, pela dimensão conceitual a respeito dos binarismos impostos pelo pensamento positivista, que redimensionou instituições como família, a sexualidade e o trabalho.

1.1 Aspectos essencialistas e não-essencialistas da identidade

Para iniciarmos o debate sobre essencialismo e não-essencialismo, é necessário relatar a experiência do escritor e radialista Michel Ignatieff exposta no livro “Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais”, de Tomaz T. da Silva, sobre a guerra entre os “vizinhos, croatas e sérvios na antiga Iugoslávia.

A respeito desse mesmo tema, Jacques Rancière escreveu um artigo (“Os ossuários da Purificação Étnica”) para a Folha de São Paulo, em 1996, em que comenta a resolução desse impasse pelo governo no manejo das identidades e a decisão em dividir o território entre os sérvios, os croatas e os muçulmanos. Percebe-se que houve a imposição de uma certa identidade pela morte da outra identidade (RANCIÈRE, 1996; FOUCAULT, 1999). Nesse caso, o “jogo das identidades” está à serviço de uma política de Estado. Os fenômenos específicos caracterizam cada grupo étnico envolvido no impasse, mas SILVA (2014: 8) questiona “quem é incluído e quem é excluído?”.

essa história mostra que a identidade é relacional. A identidade sérvia depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade (Croácia), de uma identidade que ela não é, que difere da identidade sérvia, mas que, entretanto, fornece as condições para que ela exista. A identidade sérvia se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um “não croata”. A identidade é, assim, marcada pela diferença.

Vale ressaltar que a concepção de identidade num processo de relação aparece em Lacan e Barth, mas também nos últimos descentramentos do sujeito amplamente discutidos por Foucault e pelas teorias feministas. Portanto, a problemática causada no território da ex-Iugoslávia está correlacionada com as etnias (croata, sérvia e muçulmana), mas, de forma mais específica, com as características “essencialistas” de cada povo. Ou seja, temos na

análise de Silva (2014) e Poutugnat (2011) uma ênfase na construção das identidades entre as fronteiras, uma construção social relacional entre indivíduos. A identidade é uma associação de fatores desenvolvidos nas fronteiras da diferença, portanto, Silva (2014: 10) nos coloca que

a construção da identidade é *tanto* simbólica quanto social. O campo está formado e o intercâmbio entre os indivíduos acontecem mediante trocas de fatores materiais, simbólicos e representações das diferenças do grupo. Porém, algumas dessas diferenças são mais importantes do que outras nas fronteiras desses grupos étnicos.

Quando a identidade é reivindicada por antecedentes históricos, sociais e políticos, naturalmente o cenário da “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1983) é alicerçada no âmbito do essencialismo, características essenciais ao processo de imposição étnica e/ou do grupo étnico. Visto isso, as complicações e arbitrariedades são postas neste “jogo das identidades”.

A identidade é fixa? Podemos encontrar uma “verdadeira” identidade? Seja invocando algo que seria inerente à pessoa, seja buscando sua “autêntica” fonte na história, a afirmação da identidade envolve necessariamente o apelo a alguma qualidade essencial? Existem alternativas, quando se trata de identidade e de diferença, à oposição binária “perspectivas essencialistas *versus* perspectivas não essencialistas?” (SILVA, 2014:13).

1.2 O investimento no corpo para produzir identidade

Na atual conjuntura da sociedade pós-moderna, o corpo como território da cultura e da identidade tem alcançado exponencialmente o *status* de estrela nos debates científicos. As fronteiras descentradas das instituições que surgiram na modernidade é o *loco* para o sujeito produzir uma nova identidade, neste caso, uma identidade múltipla, nômade e não fixa. Outrora, a identidade do sujeito estava inscrita na sua própria carne, na sua corporeidade. Segundo Breton (2004: 21), a perspectiva essencialista é uma condição primordialista para a manutenção da corporeidade nômade e do desejo de diferenciação entre os indivíduos da sociedade pós-moderna: “a tatuagem, o *piercing*, as roupas ou as maneiras de se pentear, de se barbear, de pintar os cabelos ou de exibir joias, tornaram-se hoje maneiras de construir o sentimento de si, de brincar com a sua identidade para se aproximar de uma imagem julgada propícia”.

O desejo pela diferenciação dos indivíduos realoja a concepção essencialista, diferente da que envolve a crise de identidade dos sérvios, croatas e muçulmanos. Aqui, há um certo nível de investimento comercial para a diferenciação que envolve vários fatores sociais. As mudanças ocorridas acabam causando não apenas o descentramento das instituições modernas que sustentam algumas demandas da construção do sujeito e da identidade, mas o aleijamento do campo propício para produção da identidade.

O local e o global são indissociáveis. Assim, “as ‘crises de identidade’ são características da modernidade tardia e sua centralidade atual só faz sentido quando vista no contexto das transformações globais tem sido definida como características da vida contemporânea” (GIDDENS apud SILVA, 2014: 21). Quer dizer, não é possível analisar a “crise da identidade” e as mudanças ocorridas na concepção de corpo da sociedade ocidental sem perceber os contextos nelas envolvidos. O investimento realizado na contemporaneidade permite a modelagem do corpo não de forma duradoura, mas de acordo com as necessidades sociais de si (BRETON, 2004).

Os fluxos vivenciados pela sociedade da modernidade tardia não têm precedentes, causando um certo desencaixe com o tempo e o espaço (GIDDENS, 1985). Silva (2014: 21) afirma que “a globalização envolve uma interação entre fatores econômicos e culturais, causando mudanças nos padrões de produção e consumo, as quais, por sua vez, produzem identidades novas e globalizadas”. O fluxo imposto à sociedade da modernidade tardia (pós-moderna) é infinitamente maior comparado à sociedade moderna do século XIX. E, naturalmente, “a construção de si próprio é uma atividade que nunca conhece descanso” (BRETON, 2004: 22).

Sabe-se do investimento técnico-financeiro acerca do corpo, da identidade e da cultura pelo mercado (capitalismo), onde o corpo é o território biopolítico para essa ação, mas a ação do capital. Como reitera Breton (2014: 22),

Esta atração pelo corpo transformado, decorado, está ligada ao sobre investimento no corpo neste período da existência, a inquietação face a um corpo que se tornou no fundamental da relação com o outro, nesta preocupação com a aparência que toma conta muitas vezes dos jovens e com a qual as nossas sociedades se tornam obcecadas.

A sociedade impõe aos corpos uma certa relação entre os indivíduos, e eles, no desejo de diferenciação, usufruem deliberadamente das essencialidades para contradizer o processo de homogeneização das culturas impostas pela globalização. De acordo com Breton (2004: 22), “tatuando-se, furando-se escarificando o seu corpo, o jovem, simbolicamente, toma posse dele e marca-o com o selo do seu controle”. Anteriormente, em outras culturas, o corpo passava pelos mesmos processos de diferenciação. Contudo, esses processos se davam pela relação do indivíduo com a comunidade. A relação de diferenciação é de pertencimento do sujeito com a comunidade.

Nas sociedades tradicionais, a tatuagem, o piercing e os adornos do corpo funcionam como uma carteira de identidade. Só de olhar, reconhecemos a origem de um povo, a posição que cada membro ocupa dentro da tribo e do clã; em alguns casos, é

possível ler nas tatuagens até mesmo as formas de organização social. A tatuagem de um animal ou planta, chamada totem, pode revelar a que tribo ou povo um indivíduo pertence. Ao mesmo tempo, oferece proteção e poder, além de proibir certos costumes. A águia, por exemplo, é um dos pássaros de devoção dos índios norte-americanos e também dos Astecas (ARAÚJO, 2005: 24).

Os aspectos das marcas corporais como registro na carne são simbólicos e políticos, porque transformam o corpo no território de diferenciação da identidade. Breton (2004: 23) afirma que a “marca é um limite simbólico desenhado na pele, fixa um estribo na procura de significado e de identidade. É uma espécie de assinatura de si pela qual o indivíduo se afirma numa identidade escolhida”.

Há dois aspectos importantes aqui sobre o sujeito e a busca em personalizar o corpo para diferenciá-lo defronte outros indivíduos: o fluxo (descentramento) conceitual da ideia de identidade e a crise da identidade. A identidade é um ato relacional, porém, o fluxo da sociedade da modernidade tardia não dorme, e os indivíduos envoltos na produção respondem à demanda de forma profunda.

O indivíduo visita frequentemente a superfície do seu corpo. Para que ele possa falar favoravelmente de si aos outros, é preciso personalizá-la. A visitação dialoga com os contextos e as modificações corporais afirmam uma singularidade individual no anonimato democrático das nossas sociedades, permitem que uma pessoa se julgue única e válida num mundo onde os limites se perdem e em que abunda a iniciativa pessoal (BRETON, 2004: 23).

1.3 A identidade como ato relacional entre fronteiras

Na acepção de Barth, a identidade é produzida na ação relacional entre os indivíduos. Ou seja, é necessária a presença dos mesmos na localidade. O território surge então como experiência da presença e da construção das identidades. Porém, o efeito causado pela globalização, principalmente, na supressão do local e o global, fez com que o espaço propício para produção de identidade (a fronteira) fosse reatualizado na pós-modernidade. Qual seria essa experiência produzida defronte uma nova relação de território fruto desse novo contexto?

Giddens (1985), no livro “As Consequências da Modernidade”, problematiza os efeitos causados pelo Iluminismo e a ideia de sociedade moderna na atualidade e, entre os fatores principais da sua crítica à modernidade, está a relação de tempo e espaço. Essas duas categorias, na modernidade, são ressignificadas em escala mundial. A sociedade passa a ter uma sensação de desencaixe com o local. Como reitera Moraes (2006: 59-60),

Tal processo de inclusão/exclusão em escala planetária está produzindo não só reações e entrincheiramentos, mas também uma separação profunda e crescente entre a lógica do global e as dinâmicas do local, entre o espaço da economia política e os modos de vida. A separação mais visível e profunda dessa separação é a presença, na experiência cotidiana das pessoas, de um sentimento compartilhado de

impotência, isto é, o seu trabalho, seu entorno e sua própria vida fogem aceleradamente a seu controle.

Problematizar a compreensão de fronteiras como território da produção de si e das identidades na pós-modernidade, expressa por Barth, com a perspectiva de Bauman sobre localidade e globalidade, pode criar um espaço de reflexão para pensar a identidade como fenômeno nômade. Segundo Moraes *apud* Hall (2006: 60),

um tipo novo de mudança estrutural está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, etnia, raça e nacionalidade, que no passado nos tinham proporcionado sólidas localizações como indivíduos sociais. Transformações que estão também mudando nossas identidades pessoais.

O sujeito moderno nasceu sob as estruturas do Estado, da nação, da identidade e da cultura, vide as obras de Norbert Elias sobre o processo civilizatório da sociedade francesa e alemã. Mas as instituições perderam as estruturas na passagem do século XIX ao XX, provocando a sensação de descentralização dos espaços de presença com integração parcial e precária (MORAES, 2006). O sujeito moderno é coeso, pleno e estruturado, mas “o indivíduo já não é indivisível, e qualquer unidade que se postule tem muito de unidade imaginada”, na sociedade da modernidade tardia (pós-moderna). Para Harvey *apud* Moraes (2006: 61), “quanto menos decisivas se tornam as barreiras espaciais, maior é a sensibilidade do capital para as diferenças do lugar e maior o incentivo para que os lugares se esforcem para se diferenciar como forma de atrair o capital”.

Não podemos deixar de pontuar a importância nociva do capital frente ao sujeito, a identidade e as fronteiras. Essa conduta mediada pelo capital é uma forma de conduzir as identidades através da lógica dos fluxos. Moraes ((2006: 61) afirma que os “dispositivos de tradução de todas as diferenças culturais para a linguagem franca do mundo tecnofinanceiro, e volatilização das identidades para que flutuem livremente no esvaziamento moral e na indiferença cultural”.

Até meados da última década, antes da publicação de Freud sobre o inconsciente e as críticas de Lacan, atrelava-se a identidade e o sujeito a ideias substancialistas. Moraes (2006: 61) acrescenta que

até pouco tempo, falar de identidade era falar de raízes, isto é, de costumes e territórios, de tempo longo e de memória simbolicamente densa. Disso e somente disso estava feita a identidade. Mas falar de identidade hoje implica também – se não quisermos condená-la ao limbo de uma tradição desconectada das mutações perceptivas e expressivas do presente – falar de migrações e mobilidades, de redes e de fluxos, de instantaneidade e fluidez.

Hoje há antropólogos e pesquisadores ingleses trabalhando com outras categorias de análise para os fenômenos atuais sobre a identidade, expressando “essa nova conformação das

identidades através da esplêndida imagem das ‘moving roots’, raízes móveis, ou melhor, raízes em movimento” (MORAES, 2006: 61)

O processo de globalização e interculturalidade produz contato entre várias identidades, etnias, raças e povos. Todavia, este processo é duplo: de um lado, a globalização que impulsiona todas as identidades através do fluxo tecnofinanceiro em escala global; de outro, a busca de identidade de grupos étnicos com o discurso substancialista e primordialista. Ou seja, o desenraizamento mediatizado pela globalização causa uma certa problematização em grupos étnicos, e a resposta ao processo implacável é o fechamento das fronteiras para proteção dos elementos próprios da cultura e da identidade. Contudo, se o processo se dá pela exclusão de outros povos em contato, segundo Barth, a identidade é um ato relacional (MORAES, 2004).

Há um esfacelamento das fronteiras, mas também, numa perspectiva positiva, uma interrelação de fronteiras, que antes do advento da internet não poderiam entrar em contato. Como medir as necessidades frente ao desejo de diferenciação? Esse é um paradigma efervescente nos debates de ordem sociológica, filosófica e histórica. Para isso, Moraes (2006: 62) traz a seguinte tradução conceitual:

Cada qual, cada país ou comunidade de países, cada grupo social e até cada indivíduo precisarão evitar a ameaça que significa a proximidade do outro, dos outros, em todas suas formas de fronteiras, que seriam obstáculos ao fluxo das mercadorias e das informações, porém de distâncias que voltem a colocar “cada qual em seu lugar”.

Pode-se observar um diálogo com a ideia de fronteiras de Barth nesta passagem de Moraes (2006: 63): “auto reconhecimento é reação ao isolamento, também o é seu funcionamento como espaço de memória e solidariedade, e como lugar de refúgio no qual os indivíduos encontram uma tradição moral”.

Se levarmos em consideração, segundo Bath, que as identidades são realizadas nas fronteiras, na performatividade entre os sujeitos, mediando todos os símbolos e representações que julgam fazer parte do cerne da sua identidade, “a identidade se constrói no diálogo e no intercâmbio, já que é aí que indivíduos e grupos se sentem desprezados ou reconhecidos pelos demais” (MORAES, 2004: 65-66).

1.4 Etnicidade e padrões sociais da identidade

É possível perceber o delineamento dos conceitos ao longo da abordagem sobre a ideia de sujeito moderno, do seu *deslocamento* e da produção de novas identidades. Porém, todo o processo histórico, levando em consideração as críticas, principalmente dadas por Foucault e

pelos movimentos sociais (feministas) das décadas de 60 e 70, sugere que a imagem das fronteiras como o lugar de intersecção das identidades preexiste, sendo fundamental para o discernimento da “crise de identidades” no furor dos debates atuais.

Mas, anteriormente, não havia na antropologia social um debate tão sistemático sobre as fronteiras dos grupos étnicos. Villar (2004) realiza uma crítica à abordagem do conceito de etnicidade de Barth por perceber demasiadamente o fenômeno sobre a ideia de ecologia e demografia, posteriormente esclarecido.

Os aspectos que assinalaram a fronteira étnica podem mudar, mas subsistirá – ao menos enquanto convenha, como veremos – a dicotomia entre membros e não-membros. Os grupos étnicos respondem às demandas dos processos entre as estruturas dadas pela fronteira. Entretanto, só é possível conduzir uma relação a partir de determinada estrutura que preanuncia o que o grupo étnico é (VILLAR, 2004: 174).

Poutugnat e Fenart (2011: 189) apontam que a principal abordagem teórica (recorte da realidade) para análise da categoria de etnicidade é dada pelo próprio grupo étnico, pois “os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas”.

Outra distinta contribuição sobre identidade nesse viés é de Cuche (1999): “se a identidade é uma construção social e não um dado, se ela é do âmbito da representação, isto não significa que ela seja uma ilusão que dependeria das subjetividades dos agentes sociais”. Rebatendo a crítica de Villar (2004) no horizonte das categorias do grupo étnico envolto no cenário demográfico e ecológico, o autor afirma que “a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais” (CUCHE, 1999: 177). Assim, os grupos étnicos se categorizam como recursos para elaborar as formas de trocas, sejam elas simbólicas (representação) ou materiais (conjuntos de elementos daquele grupo).

Não podemos simplesmente elaborar uma perspectiva crítica acerca dos elementos utilizados pelos grupos étnicos genericamente, porque “para definir a identidade de um grupo, o importante não é inventariar seus traços culturais distintivos, mas localizar aqueles que são utilizados pelos membros do grupo para afirmar e manter uma distinção cultural” (CUCHE, 1999: 177).

Há duas ordens, de acordo com Poutugnat e Fenart (2011, p. 194), acerca do “conteúdo cultural” entre as dicotomias étnicas: sinais e signos manifestos; padrões de moralidade. A vida social é organizada pela fronteira e, portanto, o indivíduo ao identificar o interesse de determinado membro do grupo deve compartilhar critérios, um jogo entre eles é estabelecido. A questão da impossibilidade da identidade se expressar em determinado

contexto está relacionada ao inconveniente ocasionando a partir da relação ao próprio contexto. Como nos reitera Barth *apud* Villar (2004: 180), “a fidelidade a normas de valor básicas não se poderia sustentar em situações em que, comparativamente, a própria conduta é totalmente inadequada”. Porém, o exercício “jogando o mesmo jogo” é fundamental na vida social dos indivíduos.

Os atores sociais tendem em repensar a diacronicidade da identidade étnica para não sofrer retaliações do próprio contexto. É necessário fazer uso metodológico, porque compreender a etnicidade é compreender o contexto (VILLAR, 2004).

Esta identidade só pode ser conservada caso se possa consumir de forma moderadamente satisfatória; do contrário, os indivíduos renunciarão a ela, em favor de outras identidades, ou a alterarão mediante uma modificação das normas para a atribuição da identidade. Tentei demonstrar que, na maioria das situações, é vantajoso para os atores trocar sua etiqueta étnica com o fim de evitar o preço do fracasso; assim, onde existe uma identidade alternativa ao alcance, o resultado consistirá em um trânsito de pessoal de uma identidade a outra, embora não se efetue alteração alguma das características de *status* (BARTH *apud* VILLAR, 2004: 180).

Há uma diferenciação conceitual entre a “estrutura social” - o sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta que limitam as opções do indivíduo - e a “organização social” - o resultado concreto das escolhas feitas pelos atores, de acordo com tais limitações (VILLAR, 2004). Talvez a leitura de Villar não tenha abarcado que “em qualquer vida social organizada, o que se torna relevante para a imitação em qualquer situação social particular está prescrito”. (POUTIGNAT; FENART, 2011: 196-197).

Villar (2004) aponta para o caso específico da etnicidade sob o ponto de vista subjetivo da ação do ator racional pela questão do autodefinição, no máximo, uma definição pelo Outro, intersubjetivo.

O laço social cria-se nas decisões cotidianas, nas transações particulares entre os indivíduos concretos que calculam, julgam e avaliam os resultados das suas ações. A sociedade é uma mera adição, um agregado estatístico, um epifenômeno das interações particulares (VILLAR, 2004: 183).

Porém, é necessário pensar a etnicidade a partir do processo de identificação e dos mecanismos de interação. O ator racional age sobre o mundo e no exercício de agenciamento entre as fronteiras. Para Barth, o sujeito “ator racional” age sobre o mundo de acordo com suas necessidades.

As pessoas decidem participar de um grupo, levando em conta as recompensas que esperam obter [...] se as recompensas forem grandes, pode-se esperar que esse comportamento seja imitado por outros; se, por seu turno, os resultados não forem desejáveis para o ator, não haverá imitação (VILLAR *apud* BARTH, 2004: 183).

Villar aponta exclusivamente contradições na perspectiva de Barth sobre etnicidade. Os grupos étnicos, na visão de Barth, reinventam-se. Está aí a contradição: existem variáveis nessa relação de invenção dos grupos étnicos, porém, essa variação se dá com base em condições transmitidas, institucionalizadas e tradicionais. Para Villar, a teoria da etnicidade não pode simplesmente estar no “ato de criação”, na constituição das fronteiras, porque nem todos os grupos étnicos têm condições de agenciamento da identidade e de promover sua materialização.

A etnicidade é um processo ancorado em condições históricas concretas. Os grupos sociais imersos em um mesmo ambiente de competição nem sempre são “simbióticos” ou “complementares”, e entre eles há desigualdades de poder impossíveis de serem ignoradas caso se pretenda revelar como se fixam suas respectivas identidades (VILLAR, 2004: 183).

Com isso, percebemos que a fronteira, enquanto categoria de análise entre os grupos étnicos, pode nos ajudar a entender a identidade noutra visão e, assim, conduzir a uma possibilidade de reflexão.

2 O grupo étnico Tikuna

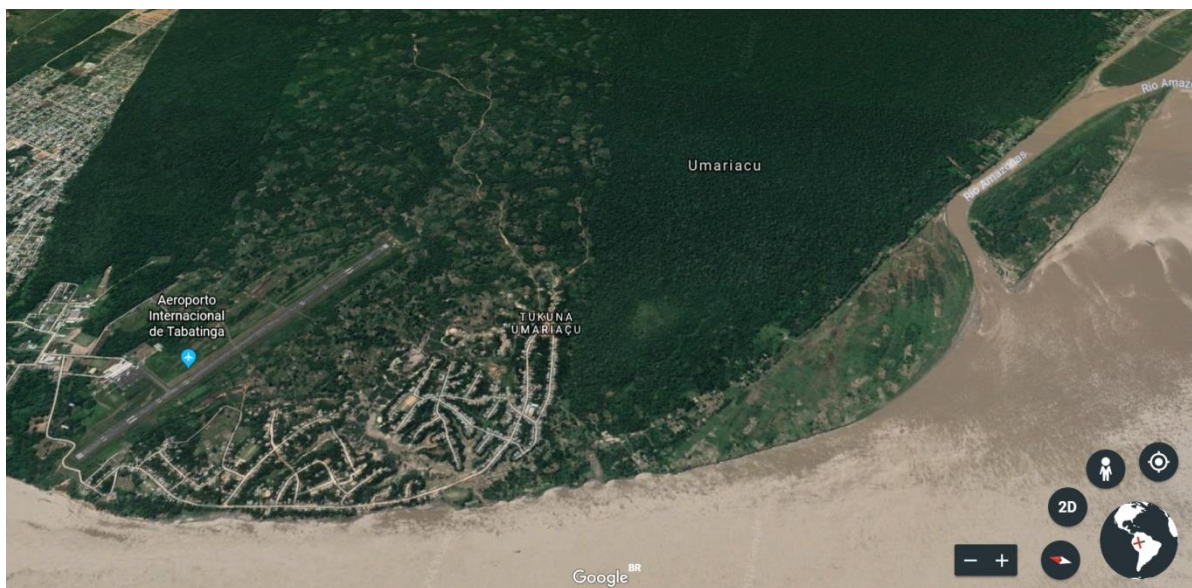
É por meio do grupo étnico Tikuna, sujeito da presente pesquisa, que teremos uma compreensão mais elaborada acerca dos conceitos de identidade e suas relações com o corpo, em constante diálogo com as demais categorias.

Os Tikuna vivem na tríplice fronteira entre o Brasil, o Peru e a Colômbia e estão distribuídos em várias aldeias. Entre as localizadas em municípios do estado do Amazonas estão: Filadélfia, Porto Espiritual, Porto Cordeirinho, São Francisco, Porto Lima, Bom Pastor, Feijoal, São Leopoldo e Cidade Nova (Benjamin Constant); Umariçu e Belém de Solimões (Tabatinga); Vendaval, Campo Alegre, Paranapara e Camatiã (São Paulo de Olivença); e Nova Itália, Bom Pastor e Caminaru (Amaturá) (SOARES, 1999: 195).

Historicamente, os Tikuna atravessaram vários sistemas tutelares. O Pe. Cristóbal de Acunã, no seu relato “Novo Descobrimento do Rio Amazonas”, reportou a presença do grupo étnico na região por volta do século XVII, bem como a sua peleja com os Omágua, que fez os Tikuna subirem o rio em direção à terra firme (SOARES, 1999).

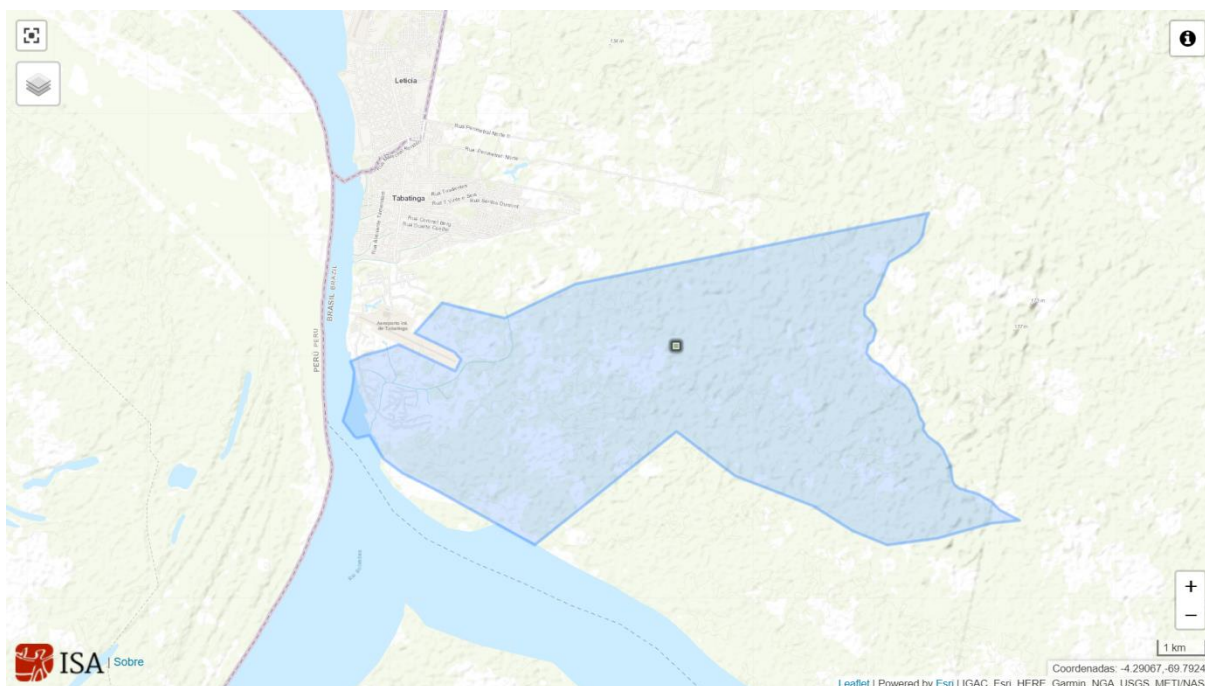
Eles se autodenominam como “povo pescado”, ou Magüta, e vivem ao fluxo do rio nas suas aldeias, entre as fronteiras dos três países e do Alto Solimões. Em 1984, havia 69 aldeias, totalizando 18.000 indivíduos (OLIVEIRA, 1988); dez anos depois, são aproximadamente 95 aldeias, com 27.000 indivíduos (SOARES, 1999).

Figura 1 – Terra Indígena Umariacu I e II no município de Tabatinga, Amazonas



Fonte: Google Earth

Figura 2 – Mapa com a demarcação do Território Indígena Umariacu I e II



Fonte: <https://terrasindigenas.org.br>

A língua Tikuna pertence ao tronco lingüístico Aruak, mas é considerada isolada. De acordo com Carvalho (2010), a língua Tikuna não tem relacionamento genético com nenhuma outra língua. Todavia, Soares (1999) acrescenta que

Paula e Pinheiro (1979) fazem um resumo das opiniões dos estudiosos desse assunto: Chestmir Loukota (Línguas Indígenas do Brasil, Revista do Arquivo Nacional, São Paulo V, fev., 1939:161) classifica a língua Tikuna como misturada com Mura e Tukano; Darcy Ribeiro (Línguas e Culturas Indígenas do Brasil, 1957), acredita que o Tikuna é um idioma próprio; Daniel G. Brinton (La Raza Americana, Buenos Aires, Ed. Nova, 1946:326) afirma que a língua Tikuna contém elementos do Aruak; Para Paul Rivet (Affinités du Tikuna, Paris, Jour. Soc. Am. Paris, 9/1912:82-110), a língua Tikuna pode ser considerada como ‘um dialeto Aruak bastante corrompido’; Para Aryon Dall’Igna Rodrigues, (Língua Ameríndias, Grande Enciclopédia Delta Larousse) o tikuna é uma língua isolada; Essa também é a conclusão de Chamberlain e Ribeiro; Salzano (1980), em estudo mais recente vem confirmar que os Tikuna falam uma língua independente (SOARES, 1999, p. 198).

Independentemente da pluralidade de definições em relação à língua dos Tikuna, a mesma atravessou processos históricos agressivos, como a gramaticalização pelos jesuítas, as proibições pelo Diretório Pombalino no século XVIII e a nacionalização do ensino (1937-1945).

2.1 O mito de criação

Outra característica marcante da cultura Tikuna é o mito Ngutapa e Mapana, que trata do surgimento do povo Magüta e vai definir toda a organização social do grupo e sua subdivisão em clãs. No livro “O nosso governo: os tikuna e o regime tutelar”, João Pacheco de Oliveira (1988) pormenoriza esse mito com várias notas de rodapés, num exercício de diálogo com outras versões (Curt Nimuendaju) disponíveis.

Ambos, achavam-se antes do mundo existir, nunca tiveram filhos. Eles viviam ao pé da montanha Tauwegüne, à beira do Rio São Jerônimo. Na ida à pescaria, eles começaram a brigar e, Ngutapa, surra a própria mulher, Mapana, amarra-a no pau. Após a presença do pássaro Cancã, Mapana pede ajuda e, prontamente, o pássaro entrega-a uma casa de caba. Numa emboscada, Mapana, ouve ao longe a aproximação de Ngutapa tocando flauta, ele é surpreendido por Mapana que lhe joga uma casa de caba acertando-o na altura dos joelhos. Ali mesmo, Ngutapa, cai e, com os joelhos ferrados pelas cabas, ele se arrasta até em casa. Deita-se na cama e começa a sentir dores nos joelhos. Após uma semana, ele percebe os joelhos transparentes com duas pessoas no lado esquerdo e outras duas no lado direito. Nascem Yoí e Ipi, do joelho direito e esquerdo, respectivamente.

Os seres imortais crescem rapidamente. Ngutapa sai para pescar e os filhos, Yoí e Ipi, saem para caçar. Ngutapa é engolido por uma onça. Os filhos voltam para a casa e não sabem o que tinha acontecido com pai deles. A mãe, Mapana, adverte que a cinza caiu em cima de Ngutapa. Os irmãos pegam um fio de cabelo da irmã, Mowatcha (joelho direito) e dão uma volta ao mundo à procura do pai. Eles puxaram as duas pontas, apertando o mundo ao meio. Do extremo das duas pontas, de uma fenda começa a sair vários animais, em pares, fêmeas e machos. A onça seria o último animal a passar pelo funil, eles conseguiram pegar a onça e a levaram-na à beira do rio, ela escapou. Todavia, a irmã, Aicüna (joelho esquerdo) transforma-se em jacaré e levou a onça para o fundo do rio. Sem saber o que fazer, convidaram animais para ajudá-los. O cupim, a cigarra e Cawa. O Cawa é guloso e sugou toma a água. Depois de seco, o rio, por Cawa, Yoí e Ipi tiveram acesso ao jacaré e a onça. Tiraram o Ngutapa de dentro da onça em pedaços. Ele acorda e fala: Eh! Vocês me assustaram.

Naquela época sempre era noite e, os irmãos, Yoí e Ipi pediram ajuda do quatipuruzinho. Eles cortaram ao meio a Samaumeira, pois parte das folhas encobriam o céu. Uma das irmãs, Mowatcha se casa com quatipuruzinho. Passado um certo tempo, Ipi foi ao encontro da samaumeira e percebeu que do eixo dela nascia outro broto, ela continuava viva. Do centro da árvore havia um coração, como percebeu Yoí. Ele se pôs a retirá-lo como o machado. Yoí tirou as pressas do machado e conseguiu tirá-lo da samaumeira, mas rapidamente, um calango, tentou engolir o coração. Engasgou-se. Ipi com brasa colocou na boca do calango e, ele, cuspiu. Uma borboleta gigante engoliu o coração, e, Ipi, com a mesma brasa queimou a asa da borboleta, acabou vomitando o coração. Após esses dois momentos, o coração, caiu dentro de um buraco. Yoí chama a cotia para roer o lado direito. O coração tratava-se de uma semente, a cotia fez o combinado e plantou do terreno. Ao varrer o terreno, Ipi, depara-se com uma muda de Umari. Após um ano, ela já estava em tempo de florescer. Yoí não se preocupou com o Umari, o umari já tinha nascido. Ele tinha apenas uma fruta. O desejo de Ipi, que não dormia e vigia constantemente o único fruto, era evidente. Ipi saiu para caçar, logo depois da longa jornada de vigília. O fruto caiu na ausência de Ipi, enquanto Yoí estava embalando na maqueira. O umari caído era uma linda moça chamada Tetchi arü ngu ‘ü, moça do umari.

Yoí rapidamente pegou a moça, levou para casa e a fez sua esposa. A diminuiu para caber dentro da flauta. Ipi voltou e percebeu que o fruto de umari não estava mais no local. O irmão estava desconfiado que Yoí estava enganando-o. Ele falava, à noite, com moça e, os dois, riam. Ipi perguntava com quem ele estava conversando, mas obtinha resposta irônica. Um certo dia, Yoí saiu. Ele ficou em casa à procura da moça, chegou a assar peixes do porto. Nada surtiu efeito para a mulher Yoí. Ipi estava desconfiado da morada dela, a flauta. Balançou a flauta e sacudiu. Tetchi arü ngu ‘ü saiu da flauta, foi beijada e habitada por Ipi. Engravidando-a. Ipi tentou diminuir “moça umari”, mas ela não cabia dentro da flauta por causa da gravidez. Ipi correu, encheu a pica com pó de paxiúba para esconder o acontecido, porém, a paxiúba tinha caído no trajeto. Yoí já sabia que Ipi havia habitado a sua mulher. Yoí chateado, não quis mais saber da Tetchi arü ngu ‘ü e, toda a responsabilidade, caíra sobre Ipi. Presta a nascer, Ipi perguntou o que era necessário fazer e, Yoí, mando-o atrás de jenipapo para pintar a criança recém-nascida. Os jenipapos foram enviados para longe. Ipi colocou-se à procura-lo, Tetchi arü ngu ‘ü e a criança passaram fome. Na volta, Ipi, perguntou para Yoí onde poderia encontrar frutos para alimentá-los. Yoí apontou a capoeira, já estava irritado de Ipi sempre perguntar o que fazer. Ipi subiu no pé de jenipapo, mas o Yoí mandou fazer uma orelha de pau que protegia os frutos do alcance do irmão. Ipi se transformou em formiga e chegou aos frutos. Ipi tornou-se orgulhoso de ter conseguido jenipapo, ao descer o pé de jenipapo, transformou-se em tucandeira e diminuiu a árvore. Yoí mandou ao irmão que usasse folha de espinho para ralar o jenipapo. Ipi começou a ralar o jenipapo e perguntou três vezes ao irmão se precisava ralar mais e, o irmão, afirmava. Na quarta vez, Ipi, ralou o próprio braço. Ele perguntou se podia parar, mas o irmão disse que podia continuar. Ipi gritou de dor e ralou-se completamente pela folha de espinhos. A borra de jenipapo e Ipi foi usado para pintar a criança e, o restante, foi colocado no buré (cesto), no rio, pelas próprias mãos de Tetchi arü ngu ‘ü. Ele, no final, disse: Tudo isso é pedaço do Ipi que você jogou na água. A borra de Ipi transformou-se em piracema. Yoí fez um cercado para esperar a piracema. Tetchi arü ngu ‘ü se queixava de não ter mais a presença de Ipi. Yoí adentrava a casa às escondidas e tão pequeno que moça umari não conseguia vê-lo. Tetchi arü ngu ‘ü falava ao filho sobre a saudades de Ipi. Yoí percebendo todo o lamento e decidiu pesca-lo no rio no outro dia.

No rio, Tetchi arü ngu ‘ü e Yoí, perceberam vários peixes. Yoí queira transformá-los em gente. Dalí sairia o seu povo. Ele tentou pescar com tucumã e porco do mato, mas do tucumã só saíam animais e da queixada só animais fêmeas e machos. Ele procurou outro tipo de isca e começou pescar com a macaxeira. Ele pescou muita gente com essa isca, mas nenhuma era o irmão Ipi. Ele viu o peixe com marca de ouro no nariz. Tentou pegá-lo, mas ele não fisgava a isca. Yoí entregou a vara de

pesca a Tetchi arü ngu 'ü e, ao encostar a isca no espelho d'água, Ipi pulou e físgou. Ipi virou gente e relatou que no fundo do rio tinha muitas riquezas. Yoí falou que Ipi precisava pescar o seu povo. Ipi pescou vários Ticuna peruanos e da borra de jenipapo, Yoi, pescou os negros.

Yoí virou o mundo. Ficando com a parte de baixo e Ipi com a parte de cima. Ipi não percebeu a virada no mundo, portanto ele não podia mais voltar. Certo dia, Yoí, percebeu que cada pessoa precisava de uma nação. Estavam todos numa única nação, eles não podiam se casar. Ele sabia o que fazer, mas perguntou a Ipi e, ele, falou em matar uma jacarerana. Cozinharam o jacarerana e deram ao povo numa colher de pau. E, assim, seguiu-se: os primeiros ficavam na nação da onça e, outros, de saúva. Todas as nações foram criadas (OLIVEIRA, 1988: 88-104).

É fundamental a função que o mito cosmogônico exerce sobre a estrutura social dos Tikuna, não apenas nos elementos simbólicos que caracterizam cada clã e suas formações através da bebida jacarerana. O mito tampouco é apenas um elemento metafísico que explica a dinâmica de criação do grupo, visto que existem vários relatos parecidos, cunhados por pesquisadores como Nimuendaju e Pacheco, para explicar as relações sociais quando se trata de grupos ameríndios da América do Sul.

Outra questão importante, neste caso, é a relação de tempo e narrativa do mito na própria língua Tikuna. A relação de temporalidade atravessou a narrativa dos Tikuna acerca do próprio mito apenas depois das intervenções cristãs do século XVII. (BRUNO, 1999). Assim, a relação entre os meses e dias no mito Tikuna é uma alteração da própria temporalidade da compreensão ocidental de tempo.

Vários elementos desse processo de narrativa servem à pesquisa no seu diálogo entre as categorias/teorias e a observação de campo. Por exemplo, isso pode ser observado na forma como, atualmente, esses elementos (características dos clãs) operam no cotidiano de cada família, na luta por políticas públicas, co-oficialização da língua, representação social (de gênero), educação e segurança.

O tempo é heterogêneo na composição do Mito Tikuna. Veyne *apud* Oliveira (1988: 106) entende essa temporalidade como “anterior, exterior e heterogênea ao tempo atual”. Isso pode ser percebido na gravidez do joelho após ser atingido pela casa de caba (uma semana após), no crescimento dos seres imortais (Yoí e Ipi) e na gravidez de Tetchi arü ngu 'ü após ser habitada por Ipi. O tempo é longínquo e próprio para explicar os movimentos, assim, “na visão dos Ticuna esses mitos básicos ocorreram em um tempo bem remoto, correspondendo ao surgimento da humanidade, quando ainda existia o povo magüta e os heróis criadores ainda viviam em contato com o homem”. (OLIVEIRA, 1988, p. 106).

O objetivo dos Tikuna ao relatar o mito de criação é pôr a conhecimento determinados fenômenos e costumes. A relação de Ipi e Yoí é claramente polarizada para demonstrar características de cada ser imortal, suas fraquezas, forças, desejos, jocosidades e arbitrariedades. Já a relação implícita entre público e mito pressupõe tomadas de posições em relação à própria forma de contar o mito. Assim, Oliveira (1988, p. 107) nos afirma que “parece paradoxal à primeira vista que algumas sequências do mito tão centrais às instituições sociais sejam narradas de forma muito simples e direta, contrastando com outras que se alongam em uma sucessão de episódios”.

A forma de contar o mito corresponde a dois interesses: primeiro, o do narrador; segundo, o do público. Nesta correlação, por exemplo, os clãs e as nações ganham determinada importância para definir e ajudar a organização social dos Tikuna, enquanto as outras são tratadas de forma lacônica. Como explica Soares (1999: 200), os Tikuna mantêm as estruturas das nações na regulação do matrimônio e do parentesco. Em vista disso, da forma como a narrativa é contada, os Tikuna regulam as relações sociais e as subdivisões das nações.

Na prática, essa conduta se reflete em várias instâncias: política, na organização social, na educação e econômica. Desse modo, Soares (1999: 201) assegura que

a unidade da tribo estava vinculada às trocas matrimoniais e ao processo de comunicação, onde se inserem o uso da mesma língua e mesma tradição cultural. Fora isso, o relacionamento entre as nações é distante, havendo às vezes hostilidade entre seus membros, gerando clima tenso entre as nações que pode resultar em rixa, com conseqüências pouco desejáveis como o choque armada, a guerra e o deslocamento de um dos grupos.

Nesse ponto, se faz necessário explicar melhor a organização social e política dos Tikuna na função de estabelecer uma relação entre os momentos significativos vividos pelo grupo étnico e as teorias apresentadas no Capítulo I.

2.2 Organização social, política e territorial dos Tikuna

Em relação à organização social, os Tikuna são patrilineares (SOARES *apud* OLIVEIRA, 1999) e subdivididos em clãs, ou nações, e os pertencimentos se dão pelos elementos da natureza, como aves, animais terrestres e vegetais. Oliveira Filho (1988) descreve que os grupos podem “ser um pássaro (japó, maguari, urubu-rei etc) como outros animais (onça saúva), ou ainda espécies vegetais (buriti, avai, seringarana etc)”.

As divisões aparentemente simples são explicadas por Oliveira *apud* Nimuendaju (1988, p. 89) “pela crença de que certas árvores possuem espíritos, que as abandonam durante

a noite, para vagar na floresta sob a forma de certos animais”. Ao passo que o sistema classificatório existe para explicar os movimentos de determinados animais de um clã para outro, “isso permitiria explicar a inserção da onça dentro da mesma metade que os vegetais” (OLIVEIRA, 1988: 89) e o movimento da saúva.

Na concepção cosmogônica do povo Tikuna, a subdivisão em clãs se deu depois da ingestão do substrato cozido da jacarerana. Esse processo, marcado pelo tempo próprio da cosmogonia, organizou politicamente as nações. Assim, não é possível ser Tikuna se não pertencer a um clã (SOARES, 1999). Apesar do mito ser construído pelos irmãos Ipi e Yoí, as nações não têm chefias comum a todos. As chefias são apoiadas pelos vínculos sociais:

é fundamental perceber o modo com o mito reflete sobre o surgimento das unidades básicas do universo Ticuna, as *nações*. Elas resultam de uma brincadeira de *Yoi*, cada pessoa tentando adivinhar de que era feito o caldo que lhes era dado para provar. Todas estão igualmente equivocadas, pois o caldo foi feito com algo que ninguém disse (a jacarerana, em uma versão com o jacuraru, em outra com o jacuruxi) (OLIVEIRA, 1988: 108).

As subdivisões estabelecidas por Yoí ao perguntar ao povo pescado sobre o caldo evidencia a correlação de algumas nações. Onça-pintada é da mesma nação da árvore seingarana; onça-vermelha é correlata à nação pau-mulato. Essas correlações podem ser fruto de demandas sociais próprias do processo histórico de cada nação, não propriamente de uma atribuição dada pelo mito. A respeito disso, Oliveira (1988: 108) afirma que “muitas explicações podem ser imaginadas para isso, julgando tratar-se de alianças preferenciais para algumas atividades (guerra, cooperação econômica, ritual)”.

Em relação ao ritual *Worecü*, ou Festa da Moça Nova, sem embargo das relações internas de cada clã, Soares (1999: 201) dispõe que “nos rituais de iniciação das adolescentes – festa da menina moça *Worecü*, os participantes costumam usar pinturas faciais caracterizando cada nação a que pertencem. Cada nação ou clã possui uma pintura própria, que a identifica e diferencia um grupo do outro”. De outro modo, as diferenças estão atreladas às circunstâncias de origem, o mito.

Como denota Oliveira (1988: 108) sobre a informação dada por um parente sobre a divisão das nações: “Na hora de dizê o caldo... de que era, eles (i.e., as pessoas dessas *nações*), se enganaram. Primeiro disseram *ai*, depois disseram *pau de seringa*. Aí, *Yoi* pôs nação deles”. O importante é o sistema classificatório e diferenciado atribuído às nações. Essa

consideração é contrária à perspectiva de Alviano³, segundo a qual determinados descendentes são parentes de animais (OLIVEIRA, 1998: 108).

Há ainda semelhanças entre a corporeidade, os hábitos e personalidades e os elementos que designam cada nação. Essas correlações, de acordo com Nimuendaju, são atributos próprios do epônimo e podem ser atribuições não estranhas aos Tikuna. (OLIVEIRA, 1988). Oliveira (1988) coopera para entender as duas versões da seguinte maneira: ele relata a fala do índio raquíptico de Nimuendaju e sua pertença em relação à nação do avai; do índio bravo e a nação da onça – ai; dos povos que não gostavam da água e a nação saúva; e a nação mais branca dentre as nações (urubu-rei) e, na segunda versão, alguns clãs têm marcado na sua corporeidade elementos de acordo com cada nação. Afinal de contas, a primeira versão da relação entre os clãs trata-se de cunho jocoso e espirituoso.

Não se sabe ao certo a quantidade de nações dentro do grupo étnico Tikuna na atualidade, visto que as relações são estruturadas pela memória coletiva, conjecturadas em cada contexto e dispostas pelo vínculo do indivíduo, da nação e das outras nações. Como afirma Oliveira (1988: 109), “existem *nações* sobre as quais apenas ouviram falar, que habitam em lugares aonde o informante nunca foi. Outra às quais é atribuída existência no passado, mas que teriam desaparecido em função de guerras ou doenças”.

Ou seja, a partir da narrativa cosmogônica dos Tikuna, é bem possível que existam clãs extintos para além dos mencionados na pesquisa de Pacheco e Nimuendaju. Contudo, a presente pesquisa se interessa especialmente sobre a narrativa de uma memória do grupo étnico que complexifica o próprio mito numa diferenciação e classificação de grupos, dialogando com a construção de memória coletiva de como a duração de determinada lembrança está ligada à duração da memória, auxiliando na resistência do grupo.

Se a permanência da memória está relacionada ao tempo de pertencimento do grupo ao tempo e espaço, inevitavelmente teremos contradições e querelas de versões. Oliveira (1988: 109-110) comenta que “não era um fato raro, ao conversar com eles sobre as *nações*, que surgissem discordâncias quanto à existência de tal ou tal nação”. De fato, essas contradições não são arbitrariedades, porque na construção da memória coletiva determinadas narrativas emergem e submergem, extraem e subtraem características, fatos e fenômenos são resultados afirmativos da narrador e/ou grupo.

³ Para Oliveira (1988) o sistema de classificação dos clãs no grupo étnico Tikuna é simplesmente de ordem classificatória e diferenciação e, na perspectiva de Alvino, o sistema é fruto da descendência e parentesco dos animais.

Se a divisão da vida social Tikuna se rege pelo mito de criação, servindo à divisão em nações e regulação de costumes e casamentos exogâmicos, esse elemento cumpre a função de codificação dos elementos naturais e místicos, num diálogo possível com o primeiro movimento teórico deleuziano-guattariano sobre a terra como máquina territorial primitiva operando a demarcação dos corpos para ligar o sujeito e seus costumes ao clã. Nesta perspectiva, a máquina territorial primitiva se utiliza de atos organizados por ações como marcar, demarcar, pintar, cortar atribuídos ao diaadia da comunidade e/ou nos rituais de passagem e morte para produzir ao sujeito demarcado uma sensação de pertencimento.

Segundo Soares (2004), os Tikuna também têm uma forma própria de pensar/ser o corpo. Para a autora, eles organizam sua vida social numa relação holística apropriada através da relação interna (corpo) e externa (natureza e sociedade), não num sistema binário, mas na correlação. Essa construção do corpo dos índios Tikuna é elaborada há séculos, tendo sofrido, naturalmente, após a invasão do Brasil pelas caravelas e pela presença avassaladora dos espanhóis.

Os Tikunas, índios localizados na região do alto rio Solimões, no Amazonas, decerto se constituem num povo muito especial, dado que apesar dos 500 anos de contato, de todas as perseguições de que foram vítimas, do genocídio maior que foi a quase destruição da sua língua, eles ainda mantêm características culturais próprias.

Assim, os Tikuna representam algumas características da sociedade, como pintura, lazer, plantar e, principalmente, os rituais através de uma relação íntima com seu corpo. Os ritos de passagens são efetivamente uma nova colocação do corpo na sociedade Tikuna: o corpo é preparado para uma nova ordem, um momento de amadurecimento, vida ou morte. Segundo Soares (2004: 18) afirma, “para os Tikuna pintar-se nos rituais é um ato obrigatório, pois neste momento são revividos episódios da mitologia e reafirmados os valores culturais”. Para a autora, essa relação de representação da vida social através da pintura e de outros adereços revela uma relação holística com a natureza.

Dessa maneira, a vida na sociedade Tikuna é motivada pelos deuses e operacionalizada pelos rituais numa organização de sistema simbólico que permite uma construção da cosmologia, da política, da vida social e da ética dessa sociedade (SOARES, 2004: 18).

Além disso, outros elementos são fundamentais para a compreensão da organização social dos Tikuna e sua resistência no século XX de modo que, *a posteriori*, possamos dialogar com as devidas referências e verticalidades. Veremos a seguir algumas situações pelas quais o grupo passou no sentido de demonstrar as suas potências de organização e

reorganização social, política, bem como configuração de território. Com isso, pretende-se compreender que, além do corpo ser o lugar dessas articulações, a identidade - ou a multiplicidade, nos termos deleuziano-guattariano - emerge nômade como política de resistência.

As missões religiosas, por se tratarem de uma expansão do próprio cristianismo (MACEDO, 1996), organizaram-se na manutenção do poder. Os povos ameríndios não saíram ilesos desse processo. A influência das missões religiosas sobre o grupo étnico Tikuna afetou a compreensão do próprio sujeito, dos valores culturais místicos, além do território e da política. O processo do contato interétnico é complexo e exige devida atenção aos relatos e à leitura dos fenômenos. Como aponta Macedo (1999: 176),

a convenção religiosa é uma das faces do contato interétnico, podendo muitas vezes ser interpretada como um tipo de dominação ideológica, vinculada a interesses econômicos e políticos da sociedade envolvente. Mas deve-se ter cautela quanto a esse tipo de simplificação, já que, no caso dos Ticuna, os índios são parte ativa de disseminação do Cristianismo: as lideranças religiosas, indígenas são a espinha dorsal da atuação das igrejas protestantes nas aldeias e povoados Ticuna.

A perspectiva de converter a qualquer custo um grupo étnico faz parte de inúmeros relatos de antropólogos e sociólogos. Mas só é possível compreender a forma de resistência e como ele se elabora no corpo se entendermos as influências que os regimes tutelares e o faccionalismo tiveram no grupo étnico.

O que vale ressaltar é que o convertimento de parte do grupo étnico para o protestantismo não apaga as estruturas “originárias” de respeito, familismo, clãs e pertencimento. Atualmente, a presença dos missionários e o contingente de evangélicos em Umariçu é significativo devido às lideranças (o próprio pajé) terem dupla função, como pajé e pastor, embora a relação com a cosmogonia não seja esquecida e tampouco pareça ser vivida no limiar da culpabilidade. Segundo Macedo (1999: 192) nos explica, “apesar de o pensamento mítico dos índios incorporar certas explicações para a atual realidade no *corpus* mitológico, não foi detectado nenhum tipo de sincretismo entre a cosmologia indígena e cristã”.

Apesar da introdução do pensamento cristão na comunidade Tikuna de Campo Alegre, local de Macedo, os índios mantêm com a devida distinção dois lugares em relação à cosmogonia e à religião. Esta outra passagem de Macedo (1999: 192) nos ajuda a entender melhor este processo e a relação com a identidade:

A conversão Ticuna ao protestantismo deve ser considerada como uma das identidades possíveis construídas no contato interétnico que cumpre um papel e específico, mas que não significa uma reorganização completa dos sistemas de

crenças indígena. Apesar da fé cristã pode interceder na realidade sobrenatural tradicional em certas ocasiões devido às semelhanças lógicas entre ambas (a atuação de pastores nos processos de cura das doenças, por exemplo), ela não a substitui. Os índios, como sujeitos de suas identidades, recorrem ora a uma realidade religiosa, ora a outra, de acordo com a conjuntura. Ao mesmo tempo a conversão ao Cristianismo também é uma opção de uma alternativa, de identidade e de uma possibilidade de para a projeção social na comunidade e aquisição de conhecimento valorizado entre os índios e não, necessariamente, a substituição do sistema de crenças vigente.

O que o trecho nos traz é a distinção realizada pelo próprio grupo em relação aos sistemas de crenças, neste caso, a cosmogonia Tikuna e o sistema cristão. Ambos operam poder nas relações sociais, (re)organizam a estrutura social e política e, de alguma maneira, acabam influenciando a educação (índios alfabetizados em educação bilíngüe, por exemplo) para ter mais possibilidades de manter o sistema vigente.

Outra questão que atravessa a história do povo pescado após a presença dos carmelitas, franciscanos e jesuítas no Alto e Médio Solimões que catequizaram e usaram a força de trabalho dos indígenas Omáguas, Cocamas e Xebecos, é a relação de produção de goma (látex). O período de extração da borracha possivelmente foi um dos momentos mais cruéis da resistência indígena em relação à *domesticação*. As mais variadas formas de domesticação aconteceram, desde a troca de mercadorias até a tortura.

A indicação da existência de alguns métodos usados pelos seringalistas para submeterem os Ticuna contribui para ilustrar um momento de significativas transformações na sua história. Ocasão em que deixavam de ter como “inimigos tradicionais” étnicas com nível tecnológico não muito distante do seu, para terem na forma de inimigos sistemáticos, outros personagens, detentores de nível tecnológico mais avançado e aplicado a armamentos, cuja capacidade de destruição, acompanhada da ideologias que reservavam aos índios um espaço definido e restrito na sociedade, passaram a definir o novo cenário regional.

A extração sistematizada da borracha no território indígena já fazia parte da vida de ambos, seringalistas e índios, tanto é que entre os finais do século XIX e o começo do XX algumas demarcações de terras estavam tituladas por doze famílias. A prioridade das zonas ribeirinhas como pólo para escoamento de borracha fazia parte do cenário do começo do século. Contudo, apesar dessa mudança abrupta, os Tikuna se mantiveram estruturalmente organizados. Segundo Bruno (1999: 203), “apesar da marca deixada pelo sistema extrativista da seringa, os Ticuna tentaram preservar plenamente ativa a vida social, buscando garantir a reprodução das suas festas relacionadas aos ritos de iniciação aos jovens e pela tradição de nomeação das crianças”.

Assim sendo, o povo pescado mantinha a organização social através da manutenção do sistema de crença. Lembrando que o sistema de crença fazia em determinados grupos e famílias distinção com o sistema cristão. As terras dominadas pelos diretores e patrões

(seringalistas) até o declínio da borracha impulsionaram no grupo étnico uma reorganização política para recuperar as terras tradicionais. Assim, na década de 70 a 80, as lutas e reorganizações no campo social e também político acompanharam a luta nacional dos direitos indígenas.

Um dos principais passos na superação do sistema dos seringalistas se deu com a implantação dos Postos Indígenas pela Fundação Nacional do Índio (Funai), justamente entre os anos das décadas de 70 a 80. Além desse avanço na luta pela demarcação das terras, outrora usurpadas pelos seringalistas, os Tikuna iniciaram um diálogo com a frente nacional dos direitos dos povos tradicionais. Bruno (1999: 204) nos ajuda a entender esse movimento:

apesar de em setembro de 1978 a FUNAI ter dado início a procedimentos necessários à regularização de terras Ticuna, somente a partir de 1982 houve um certo empenho no sentido de identificarem-se as terras dos índios no Alto Solimões. O que certamente se justifica tão somente como resultado de um projeto governamental, sendo, portanto, conveniente refletir sobre alguns aspectos, sem os quais as medidas tomadas pela FUNAI tornar-se-iam inexplicáveis.

Nessa linha de reflexão cronológica, a luta pela demarcação das terras, além das frentes organizadas pelo Conselho Geral da Tribo Indígena, seriam um avanço da luta contra a “domesticação” e o processo civilizatório, tendo em vista aspectos desenvolvidos no “Processo Civilizatório” de Norbert Elias, que afirma que todo processo civilizatório se faz no domínio do corpo. Contudo, entre as décadas de 70 e 90 inúmeros debates, grupos de trabalhos e lideranças mantiveram-se firmes na obtenção oficial das demarcações das terras indígenas.

Os Tikuna se articulam de forma sistematizada desde meados do século XVII (período de cristianização) até os dias atuais. Seja através da resistência à domesticação e à escravidão, do uso indevido para extração da borracha, da ocupação de desvios das terras tradicionais, da política de educação diferenciada e pela obtenção de políticas públicas no âmbito federal, estadual e municipal. Eles, hoje, fazem parte do número significativo de indivíduos numa situação de fronteira, fronteira real e simbólica, vivendo corporalmente as mudanças e os investimentos da sociedade moderna (na identidade, na política e no território) exigindo respostas rápidas e eficientes.

Por fim, também é válido pensar a situação dos Tikuna enquanto participantes dos pleitos eleitorais. A função do índio Tikuna dentro do sistema político pode ser pensado como um próximo passo através da organização social visando colher e estimular as resoluções as suas demandas. Assim sendo, para Bruno (1999) esses modos de participação representaram um avanço.

Num primeiro momento, a possibilidade de votar trouxe aos Tikuna a sensação “de aparente igualdade no exercício da cidadania com os demais membros da sociedade nacional” (BRUNO, 1999: 207). Mas, por detrás do lugar de pertencimento, eles acabavam sendo vistos como um grupo vantajoso para votos que poderiam ser direcionados para as necessidades dos poderes dominantes. No Alto Solimões, por exemplo, havia troca de favores por votos. Segundo Bruno (1999: 208),

a condição de eleitor para os Tikuna revela-se, desse modo, como resultante de conflitos de interesses explicitados (ou dissimulados) e negociados nos limites do campo político da sociedade nacional. Muitas vezes tais conflitos dão-se através de diálogos aparentemente isolados da luta política e econômica que opõe as organizações Tikuna aos políticos regionais.

Num segundo momento, a participação dos Tikuna como candidatos faz parte do processo de reação e insatisfação com o sistema autoritário da ditadura militar. A redemocratização do Brasil a partir de 1985 e as políticas públicas indigenistas marcaram e possibilitaram questões a nível nacional. Assim, o eleitor indígena Tikuna deveria alçar vãos maiores para a luta por seus direitos. E alçaram: em 1981, eles criaram, após encontro em São Paulo, uma representação separada das ações da FUNAI com adesão de opositoristas.

Com mudanças significativas de representatividade, as perspectivas conflituosas se faziam presente. Como nos afirma Bruno (1999: 211),

enquanto o secretário-geral do Conselho Indígena Missionário, Padre Paulo Suess, opunha-se à participação política dos índios, por temer que pudesse tratar-se de uma estratégia para a liberação das suas terras, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira a defendia, por compreendê-la como uma possibilidade de os próprios índios defenderem os seus interesses perante à sociedade nacional.

Não trataremos nesta pesquisa de pontuar todos os pormenores em relação aos avanços ou construir demasiadamente uma ordem cronológica de fatos que correspondem às lutas dos Tikuna e das suas necessidades defronte aos poderes regionais e nacionais. Todavia, da figura de leitor menosprezado pelo poder regional, do capitão, do dono do seringal e das famílias poderosas à condição de candidatos, os Tikuna alcançaram conquistas fundamentais para o campo da política, da educação e do território.

O terceiro momento, que corresponde aos Tikuna na condição de políticos, teve início a partir da década de 80 com duas incursões positivas: a primeira, de Modestino da Silva, e a segunda, por Cristovão Maurício. Apesar de terem sido eleitos, ambos não representavam e estavam desarticulados com os interesses das pautas indigenistas gestadas pela UNI, por exemplo. Vale ressaltar que Modestino da Silva foi eleito pelo PMDB, que representava os interesses dos dominantes daquele contexto (madeireiros e comerciantes). Aos poucos, a

presença dos Tikuna na política ganhava relevância, embora o exercício do poder conduzisse essa participação do grupo. Como destaca Bruno (1999: 221),

conforme os políticos Ticuna vão se adaptando ao exercício do poder e, desse modo, estabelecendo um maior entrosamento com os políticos não – índios, vão sendo forçados “acordos políticos”, em cumprimento à fidelidade partidária principalmente, por vezes nocivos aos interesses dos Ticuna.

Em linhas gerais, o povo pescado subsistiu aos investimentos do Cristianismo, da presença do Estado, da extração da borracha e do sistema mercantil por meio da luta pela demarcação de terras e pela luta pelos direitos e políticas públicas. Contudo, nesse movimento, à medida que articulações sociais modificam a relação do grupo étnico com a política, o território e a identidade, aos poucos o grupo pode ceder aos interesses do Estado e do Capital. Diante disso, Bruno (1999: 223) comenta que as “‘regras do jogo político’ à medida que vão sendo compreendidas e dominadas pelos Ticuna também os envolvem e os dominam”. Essa relação de envolvimento e dominação como face da mesma moeda se trata do mesmo processo de axiomatização criticado por Deleuze e Guattari.

CAPÍTULO III – RELATO DE EXPERIÊNCIA

Como dito anteriormente, a metodologia pretendida se deu pela intersecção entre a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo a partir de pressupostos bourdianianos (reflexividade-reflexa) atravessados pelo instrumento técnico-descritivo da entrevista por questionário da amostragem e análise de dados.

O local da pesquisa foram as Terras Indígenas Umariáçu I e II, localizadas na cidade de Tabatinga, no Alto Rio Solimões, com cerca de 7.219 habitantes, realizado pelo Instituto Socioambiental (ISA) junto a FUNAI no Alto Solimões em 2011. Na proposta da pesquisa seria entrevistado 1% desse contingente de indígenas. Em relação ao questionário, elaboramos perguntas genéricas para abrir possibilidades de um diálogo mais fluído a partir das categorias de corpo, identidade e território, com perguntas como: Qual o seu nome? O que é ser Tikuna na fronteira? Quais são as marcas (ornamentos, pinturas corporais) que vocês realizam no corpo na relação com outro grupo? Qual é o espaço do Tikuna? Termina aqui no Umariáçu ou começa aqui? Qual é o teu espaço? Quais são as marcas (ornamentos, pinturas corporais) que vocês realizam no corpo no debate sobre política (território)? Quais são os rituais que vocês realizam no processo da fase infantil para maturidade? O que pode o corpo? A relação entre seu corpo e a natureza existe?

Após essa coleta de dados via entrevistas, a análise do conteúdo se relacionaria com a dinâmica do campo, principalmente com as anotações extras, conversas informais e visitas. Contudo, a permanência (através de duas incursões) no campo aconteceu de forma não esperada. Assim sendo, optamos por relatar a experiência dos dois momentos em que estivemos em campo - primeiro em Tabatinga, para a pesquisa bibliográfica, depois nas Terras Indígenas (Umariáçu II) - através de processo etnográfico.

1. Primeira incursão

A esperança do primeiro contato com o campo, a cidade de Tabatinga, carregou várias ideias, desejos e conflitos. Havia em ideias gerais um desejo significativo que todas as questões problematizadas no processo de pesquisa, nas aulas, os temas abordados sobre o pós-colonialismo, a importância do grupo Tikuna para a luta indigenista adquirida através de leituras dos cânones das pesquisas dos povos Ameríndios seriam respondidas a contento. Todavia, ao chegar na cidade de Tabatinga, no final da tarde, o encontro com orientador, a paisagem do verde da natureza e o do Exército revelava a vida contrastante da vida de fronteira (urbana, rural e das terras indígenas) daquele território brasileiro. Além disso,

colocava a memória a bibliografia lida e a realidade sobre a presença do Exército e da população Tikuna. Aos poucos, a cidade de revela a quem em vários aspectos da cidade megalópoles manauara com déficit em urbanização, por exemplo. Apresentavam-se, também, como uma cidade veloz em suas Tuc-Tucs (moto adaptada como triciclo usado para transporte urbano, uma espécie de taxi), motos e pouquíssimos carros. O trânsito intenso desses veículos nos horários de picos na cidade impactou a sensação de viver numa desejosa de velocidade.

O comportamento de pesquisador confortável modificou-se completamente defronte as necessidades da pesquisa. A condição, agora, de vadio errante em Tabatinga passou a ser uma conduta diária durante o período da primeira permanência. Os livros levados como bagagem de mão para leitura ficaram em segundo plano, naquele momento estar em relação com Tabatinga, Leticia e Benjamin Constant, estes locais revelados como protagonistas ganhavam mais importância. As perguntas do projeto viam a cabeça com certa frequência, as categorias, o corpo, a indisciplina do corpo e etc. Porém, escapavam vertiginosamente através da fluidez e concretude da paisagem, das pessoas e dos lugares. Uma das diretrizes do processo estava na procura de material bibliográfico acerca do corpo, corporeidade dos Tikuna dentro da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), esta última localizada no município de Benjamin Constant a 20 minutos do porto de Tabatinga. O material escasso sobre esse tema e categorias não causou espanto e desesperança. Sabia que seria possível não encontrar dados referentes as questões da pesquisa. A biblioteca do Museo Etnográfico del Banco de la República dispõe no acervo uma parte (sala Amazônia) com diversos livros, revistas, monografias e estudos acerca da Amazônia, dos Tikuna e da Colômbia e Peru. O arsenal bibliográfico capturando nas três bibliotecas serviu para perceber certa inexistência ou desimportância para a corporeidade do grupo étnico Tikuna. Deparei-me como pesquisador a necessidade de reorganizar a demanda de acordo com o escasso material bibliográfico sobre o tema. O material encontrado na biblioteca do Museu Etnográfico de Leticia carregava vasto material sobre a política, organização social e conceitos de comunidade do grupo étnico Tikuna, porém nada que constava o corpo/corporeidade do grupo e suas flexões com política, território e identidade. O próprio museu mantinha em acervo uma exposição com artefatos, relatos breves em sinopses e vestimentas dos Tikuna e outros grupos étnicos da Colômbia e Peru.

O Museu Maguta localizado na cidade de Benjamin Constant é um fundamental articulador da história, dos artefatos, quadros, indumentárias e objetos do grupo étnico Tikuna. A leitura dos livros do João Pacheco e os debates provocados pelo professor Doutor

Alfredo Wagner na Nova Cartografia da Amazônia sobre o Museu Vivos e o processo colonizador por detrás dos museus atinou a curiosidade de conhecer o museu Maguta principalmente pelo papel político e social vivido pelo grupo étnico Tikuna e os Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGIT). Atravessei o Rio Solimões de voadeira durante 20 (minutos), perpassando pelas terras, anteriormente, que sediaram conflitos entre os Ómaguas e os Tikuna, até a cidade de Benjamin Constant. Após descer da voadeira, andei através da flutuante base e, aos poucos, atravessei a pé parte da margem do rio, em idos de setembro, o barranco estava bem distante da margem do rio, até chegar na rua ao lado da feira. Avistei um mototaxista e, em poucos minutos, já estava na frente do museu. Ele estava de portas fechadas no momento, num determinado local estava um papel A4 indicando o valor da entrada do Museu. Logo mais, o Nino Fernandez apareceu. É fundamental abrirmos um apostrofo para esse encontro. A figura do Nino Fernandez era sempre taxada pela antipatia em receber os interessados em visitar o museu, principalmente, quando se declaravam pesquisadores. Sabendo dessa informação, apresentei-me como artista de teatro. Nino abriu-se rapidamente para uma relação mais tranquila e aberta com o visitante, eu. Aos poucos, falamos do valor do acesso, dos quadros pintados contado a história de Ipi e Yoi, as indumentárias e artefatos. Ao longo da visita, a fala de Nino Fernandez atravessa os pensamentos e as questões da pesquisa, a história do nascimento do povo pescado já estava rebatida em mim através de referências bibliográficas, os artefatos e, principalmente, as vestimentas do Ritual da Menina Moça, os espíritos, me ampliaram a imaginação acerca da pesquisa. Terminamos o encontro com a ida ao administrativo, falamos sobre a viagem dele para aldeia e comprei acabei comprando um fio para artesanato.

O Museu Maguta foge dos padrões ocidentais de museus institucionalizados pelo Município, Estado e/ou Nação. Trata-se de uma casa com vários cômodos, subdivididas salas de exposição de artefatos à indumentária. Os cômodos não tinham iluminação adequada, ventilação escassa e peças relativamente mal distribuídas. Não se tratava de um desarranjo organizacional nos moldes da organização especializada dos museus modernos dos grandes centros urbanos. O Museu Maguta é uma resistência, fruto de articulação política e social do grupo étnico na produção e manutenção das suas tradições e memória.

A segunda visita foi realizada na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), na biblioteca procurei com o mesmo intuito e afinco entre inúmeros volumes, nas poucas prateleiras de livros existentes temas como corpo, corporeidade, território e política. Vasculhei todas as monografias e dissertações disponibilizadas sobre a região de Tabatinga,

as étnicas do vale do Javari, geografia e pesca. Ao sair para procurar algo para comer defronte-me com estacas fincadas no terreno e plantas com as seguintes informações: coração, braço, perna, estômago, cabeça, olhos e ouvidos. Assustado com essas estacas dentro do terreno da Universidade permitiu-me ir mais perto e entender que se tratava de plantas medicinais para as devidas enfermidades do corpo humano. A curiosidade da sensação de ter defronte uma organização difusa na qual não correspondia a nenhum tipo de sistema seja ele, da própria ideia de corpo ocidental, a cabeça no topo, logo depois os ouvidos, a boca, a traqueia e o esôfago. Talvez, essa não organização da “Horta Medicinal” seja fruto de lógica aleatória do agricultor e/ou uma lógica de qual planta pode ser estar ao lado da outra sem atrapalhar o desenvolvimento de uma ou outra.

Sai de lá, realizando percurso inverso, à beira do rio Solimões, esperei a voadeira, demorada por sinal, finalizando a ida Benjamin Constant.

A participação como espectador na Festival das Tribos do Alto Solimões, no “Onçódromo” trazia a disputa entre duas onças, pintada e preta. Fato curioso desse evento folclórico é a semelhança com o Festival Folclórico de Parintins. Entretanto, a apropriação das agremiações dos elementos utilizados no festival dos bois, as cores, as alegorias e a musicalidade trouxe-me a seguinte reflexão: a apropriação da melodia das músicas ontológicas dos bois de Parintins reelaboradas com letras próprias que tratava de relatar as informações das onças (história, luta e conquistas) através de narrativa simples. Talvez, o ponto mais significativo dessa experiência seja a relação estabelecida com a comunidade com a participação de grupos dos três países da fronteira e, além disso, a própria apresentação estilo de apresentação não obedece à estrutura frontal dos moldes do festival de Parintins. No Festival de Parintins, apesar do formato em ferradura do Bumbódromo, a apresentação dos bois é elaborada em formato frontal, utilizado a linguagem teatral, diríamos de apresentação em estilo italiano, ou seja, plateia na frente do palco enquanto os artistas executam suas ações. Na apresentação do FestSol, a onça pintada e onça preta realizam apresentação em sistema circular operando em formato de 360°. Além disso, a apresentação encerra-se no formato de dança circular por todo o “Onçódromo” espaço parecido com um estádio de futebol com arquibancadas de madeira. A reflexão que trago da experiência em participar é: a apropriação da música do Festival Folclórico de Parintins, maior festival do formato no mundo e terminar na formação em dança circular podem ser ações políticas de um grupo e uma sociedade que almejam espaço para demonstrar a cultura folclórica.

A apresentação relativamente obedece a critérios organizacionais e temporais para apreciação. Ao assistir da arquibancada você percebe na plateia inúmeros Tikuna conversando em Português, Espanhol e na língua materna.

A primeira incursão na cidade de Tabatinga, entre 30 de agosto a 02 de setembro de 2017 trouxe bastantes questões para ser debatidas para a qualificação. Não obstante, parte desse debate só pode ser relatada após essa primeira etapa. Não achamos, até aquele momento, oportuno a ida as Terras Indígenas de Umariáçu I e II para obtenção de contato direto com os Tikuna. As problematizações, a metodologia e o designer da pesquisa naquele momento estavam devidamente articulados para uma pesquisa direta no campo? Acreditamos que não. Portanto, na própria qualificação da pesquisa, uma ideia aparentemente propositiva sobre a possibilidade de desenvolver uma atividade formativa, em Cinema de Guerrilha, poderia auxiliar na entrada no campo e na relação mais fluida de participativa dos mesmos no processo de pesquisa.

2. Segunda incursão

No dia 19 de abril de 2018, no final do dia, Tabatinga recebia a segunda incursão no campo deste pesquisador que vos escreve. Ao chegar na cidade, logo depois, convocado para participar da comemoração de aniversário do território de Umariáçu II como terra indígena. À espera da chegada do Tuc-Tuc, refletia como poderia de fato ser o espaço social Tikuna, já que tinha apenas referências visuais através de fotos e relatos escritos. Esperamos durante considerável tempo a condução que nos levaria para a Terra Indígena. Entre várias ligações, espera no banco em frente a caixa econômica, novamente percebia a velocidade do motocicletas e dos carros adaptados como caminhões (paredes de compensado) que atravessam vertiginosamente a avenida principal de Tabatinga. A chegada do Tuc-Tuc nos garantiu a ida e ao encontro da festividade. A estrada para Umariáçu I e Umariáçu II estava completamente danificada pelo excesso de chuva de março, buracos, lama e atolamentos claramente faziam parte do cotidiano dos moradores daqueles dois bairros, das terras. A sensação de qualquer momento o Tuc-Tuc vai virá era iminente. Passamos por dentro do Umariáçu I, avistamos uma placa da FUNAI que determina o fim da primeira terra indígena e o começo do Umariáçu II, praticamente à beira do Solimões. Após passar pela placa, não tardaria de chegar ao objetivo, a festividade. O Tuc-Tuc não atravessar e chegar perto completamente da aglomeração dos Tikuna. Ali, após descer do veículo (mototriciclo), andamos alguns metros e avistei todo o contingente de pessoas defronte ao palanque - palco semi-circular coberto com uma porta no fundo do palco que escondia duas salas, uma lateral

esquerda e, outra, a direita. O palco devia ter entorno de 1, 50 cm de altura. Os sentidos depurados em relação a experiência em relação de estar pela primeira vez no campo, outrora, apenas lida e relida pelo referencial teórico. A audição, rapidamente recrutado pela experiência, se manteve atenta por causa do idioma Tikuna utilizado durante todo o evento. Adentramos pela lateral do palco, à esquerda, eu, professor orientador Pedro Rapozo e outra professora/pesquisadora. Subimos pela esquerda íngreme de madeira e nos colocamos a esquerda do palco, dividindo o espaço com lideranças masculinas e femininas. A presença do Professor Pedro Rapozo que já desenvolve atividades com os grupos de jovens comunicadores por extensão coube de ser apresentado também como professor. A relação a partir dali estava exclusivamente como ouvinte de uma ópera sonora com vários tons e sobretons da língua Tikuna. Infelizmente, eu não estou alfabetizado na língua para compreender o que cada interlocutor realizava na parte direita do palco. Aos poucos, percebia a disposição das pessoas no palco e na frente do palco como (plateia) ouvinte. A comemoração do aniversário da terra indígena Umariáçu estava sendo conduzida por um certo “cerimonial” com características hierárquicas definidas. Na ordem de apresentação estavam os líderes masculinos, os professores (eu, professor Pedro Rapozo e a pesquisadora) e a polícia de Umariáçu. Abrindo um aposto curioso, a terra indígena tem uma polícia própria que consiste em proteger o território. Ao continuarmos a apresentação percebemos que uma pessoa estava presa na sala esquerda atrás do palco. Ou seja, talvez, o sujeito preso tenha cometido algum tipo de transgressão e, essa polícia, acionada realizou a prisão e manteve o indivíduo. Tratava-se, explicado pelo professor, da Segurança comunitária de Umariáçu – SEGCUM para reduzir a violência na comunidade. Trajavam camisa preta e calça jeans.

Figura 3 - Segurança comunitária de Umariáçu (SEGCUM) e lideranças



Fonte: Acervo Pessoal

Após a apresentação, os líderes masculinos sentaram numa mesa de tamanho médio e servidos de arroz e frango cozido comeram ali mesmo em comemoração. Logo após a retirada dos homens, as mulheres sentaram e comeram participando da comemoração e a plateia juntamente serviram a partir do palco pão e copos de refrigerante. Logo após esses momentos, fomos convidados para assistir ao filme “O Povo Magüta - A origem” da Tikuna Produções, uma produtora de cinema amador organizada pelos próprios Tikuna tendo como representante um dos jovens comunicadores da terra indígena. A história contava o mito de criação Tikuna numa duração de longa-metragem. Ao assistir a obra fílmica sobre a própria história e protagonizado por “atores” da comunidade, produzida, dirigida e editada por eles, percebi um certo rigor nas cenas, nos ângulos, nas inventividades de determinadas formas de gravar. Além disso, um longa-metragem é um trabalho árduo de gravar e editar e, eles, fizeram com certo rigor estético e técnico.

O filme começou, mas, aos poucos, o próprio organizadores do evento pulavam partes, talvez, na necessidade de conduzir melhor o “evento”. O evento em si não cumpria protocolos

de cerimoniais de tempo de fala, presença no palco ou duração de cada ação. Qualquer liderança e/ou representatividade poderia “tocar o barco” durante o evento. Uma questão curiosa é a relação de frontalidade dada aos eventos, nada exclusivamente nada obedecia ou faria tê-lo frontalmente direcionando a palavra ou conduzindo o evento em si. Apesar do palco em si propor uma frontalidade de apresentação, eles, organizadores, não operam neste protocolo. Para mim, parecia relativamente bagunçado, mas, para eles, estava conduzido tranquilamente.

Figura 4 - Palco na Comunidade Umariáçu II



Fonte: Acervo Pessoal

Fomos apresentados ao líder dos jovens comunicadores de Umariáçu II, o jovem comunicador que participava ativamente da comemoração. Ele seria o responsável por organizar os alunos e interessados para oficina de curta metragem “Cinema de Guerrilha” que seria realizado nos próximos dias na Escola dentro do Umariáçu. Terminamos a noite à procura de um Tuc-Tuc para voltar ao centro da cidade de Tabatinga.

No dia seguinte, encontrei três outros estudantes da Universidade do Estado do Amazonas, alunos do professor orientador que me auxiliaram durante a oficina.

Figura 5 - Chegando na Terra Indígena de Umariçu II



Fonte: Acervo Pessoal

Fomos à terra indígena e, mediados pela presença do professor que realizaria atividade na próxima semana, começamos a oficina. Havia um número significativo de alunos, por volta de trinta pessoas. A partir de agora a presença do jovem comunicador faria uma função de mediador. Realizamos a primeira parte da oficina na sala de aula da escola, tirei da bolsa, máquina de fotografia, lentes, laptop e pincel atômico para o quadro branco.

Figura 6 - Início da oficina de “Cinema de Guerrilha”



Fonte: Acervo Pessoal

A primeira etapa da oficina consistiria em desenvolver uma breve história sobre a fotografia e ângulos de câmera. Após todo o processo de ensino, propus a etapa seguinte da seguinte maneira: os alunos usariam os celulares, iPads e câmeras de fotografar para testar os ângulos no ambiente. Saíram todos por Umariáçu II fotografando familiares, pássaros, chinelos, árvores, rede elétrica pública e sombras.

A atividade perdurou até ao meio dia e, ao término da primeira parte da oficina, nos colocamos à procura de um restaurante para comer. Fizemos o trajeto da escola à beira do rio atrás do Tuc-Tuc e acabamos almoçando no restaurante caseiro em Umariáçu I.

Voltamos a Umariáçu I às 14:00 para reiniciar a oficina. Compilei todas as fotografias no computador pessoal e exibimos as fotos para todos para refletir se tinham empregado a composição do ângulo às fotografias recém retirada. A oficina acontecia em dois idiomas, o primeiro, o português mantido por mim e, também, com a língua Tikuna mantida pelos alunos e o jovem comunicador. Ao termino dessa parte da oficina propôs a divisão do grupo em três subdivisões para passarmos para a próxima etapa, desenvolver o roteiro do curta metragem.

Introduzi ideias gerais sobre narrativa e, os grupos, ficaram responsáveis em desenvolver as atividades de construir o roteiro que seria gravado no outro dia. Confesso que não sabia ao certo o que aconteceria naquele processo.

A oficina de guerrilha trata-se de uma oficina que consistem em propor, criar, planejar, produzir e filmar um curta metragem em dois dias. Essa oficina foi realizada em dois lugares, a primeira em Porto Velho/RO com o resultado do curta-metragem “O QUE COBRE” sobre a relação de esquecimento do índio durante o processo de construção da Ferrovia do Diabo, Estrada de Ferro Madeira Mamoré. Além dessa experiência, ministrei em Piauí a oficina apenas de construção de narrativas para curta metragem com alunos secundaristas.

Assim sendo, os resultados da provocação para construir o esboço do roteiro já revelava as primeiras ideias, e nelas, uma se destacou completamente, o Mito de Criação de Ypí e Joy. Decidimos entre duas histórias, uma contada a relação familiar entre três pessoas (pai, mãe e filha), uma espécie de “*drama burguês*” (são elementos trágicos ambientados no contexto da burguesia) e, o outro, a história do mito de criação. O esboço vencedor, o mito de criação, foi desenvolvido dentro de sala de aula. Após o desenvolvimento da história decidimos os atores, a produção (indumentária e adereços) e o local da filmagem. Finalizamos com essa tarefa para o próximo dia.

Deixamos de ir e voltar de Tuc-Tuc para a Umariçu II, o trânsito entre o centro de Tabatinga e a escola demorava demais e as condições das estradas e ruelas não colaboram. Decidimos ir e voltar de barco (rabeta) do porto de Tabatinga a lagoa que corta parte da terra indígena. À beira do rio, geralmente, no final do dia ficava vários Tikuna vendendo comidas típicas, bolos, peixes e jogando baralho. O jogo do baralho parecia ser um dos passatempos dos homens na comunidade. Havia notado no primeiro quando chegamos à noite para comemoração e, nos dias da oficina, eles sempre ficavam no final da tarde à beira do rio jogando.

No caminho até a escola percebi uma casa que vendia créditos de pacotes de dados para uso de internet. Sempre tinha alguém naquele ponto usando o celular. A própria escola não tinha acesso à internet e, tampouco, banda larga. A comunidade de Umariçu não estava conectada devidamente com banda larga e redes de celulares. A rede TIM não funciona. Eu ficava incomunicável durante toda a pesquisa de campo.

Antes de partir para casa perguntei ao jovem comunicador a possibilidade de realizar a entrevistas com o questionário formulado com o professor-orientador. Ele, rapidamente, pediu

para falar com a liderança. Eu fui até a frente da liderança e tratei de conversar sobre essa possibilidade de realizar entrevistas para a pesquisa. Todavia, o que poderia ser ação a partir da oficina de guerrilha que já me colocava em total relação com a comunidade e os alunos não aconteceu. Uma negativa foi dada. Eu deveria realizar em outros momentos. Essa foi a minha compreensão da conversa rápida e informal. Realizei uma pergunta a liderança sobre a sensação que tinha tido de alguns jovens Tikuna tatuados. Perguntei o que ele achava do fato dos jovens tatuados. Ele desaprovou completamente, logo depois descobri que além de pajé de Umariáçu II também era pastor. Na concepção cristã, o corpo, é espaço do pescado e as leis divinas operam diretamente. Perguntei o que diferenciava a tatuagem dos desenhos realizados por jenipapo, já que os dois mantinham uma estrutura de desenhos e formas. Ele desaprovava a tatuagem nos jovens Tikuna. Perguntei e realizei o devido diálogo, porque tinha percebido que havia tido a pouco tempo o ritual da menina moça na comunidade, porque vi restos de cabelos na frente de algumas casas, fruto, talvez, da raspagem dos cabelos e, algumas crianças estavam completamente pintadas de jenipapo.

O segundo dia tratava-se da filmagem do curta metragem, nos encontramos na escola com todos os participantes da filmagem. Nós não sabíamos em qual igarapé iríamos gravar e, logo depois de encontrar todos os envolvidos, com toda a produção organizado, nos colocamos a caminhar por Umariáçu, entre as casas, os terrenos, barracos, ruelas, trilhas até chegar no local da gravação. Aparentemente, parecia ser um lugar remoto, uma beira de rio “banho” que os jovens Tikuna se encontravam. No caminho, presenciava uma organização de bairro, com dimensões de sítio. As casas simples de alvenaria e/ou de madeira, as escolas, as igrejas protestantes faziam parte da paisagem durante todo os 40 minutos do percurso.

Figura 7 - Caminho para o Set de Gravações (ponte de madeira em Umariagu II)



Fonte: Acervo Pessoal

Os últimos metros para chegar no local de gravação, nos deparamos com uma roda gigante de 12 a 15 Tikuna alcoolizados, apreensivo e atento a todos, acabamos passando por entre eles e, todos, respeitosamente cumprimentaram. À beira do rio, separamos todas as informações, um dos alunos do professor, cuidou do roteiro, da produção e o outro auxiliou na câmera e na captação de som. Começamos com as cenas que representavam a Ipi pescando o povo e, também, Joy. Fomos atravessados por três jovens Tikuna que estavam nadando no rio quando estávamos gravando. Tivemos que parar as gravações, porque um dos meninos subiu numa árvore que devia medir entre 10 a 15 metros. O jovem Tikuna de menos de 10 anos simplesmente pulou com a ajuda da torcida.

Figura 8 - Parte da turma gravando uma das cenas do curta-metragem



Fonte: Acervo Pessoal

O set de filmagem por uns 30 minutos ficou paralisado para o pulo “mortal” do menino Tikuna. (Uma concepção minha, é claro). O set improvisado de gravações lidava com falta de recursos técnicos para uma gravação à nível profissional, contudo o desejo de contar a história era mais interessante. Não gravamos em condições ideais, mas fizemos o possível. Um dos Tikuna fazia a direção do curta metragem e, a mim, a função de fotógrafo do curta. As três palavras de qualquer Set (Som, Câmera e Ação) não funciona. Todos, indiscutivelmente, falavam durante a filmagem e/ou fala dos outros. Ao pedir silêncio e não era correspondido, voltava para regravar a cena em vários takes. Fui entendendo que silêncio não poderia ter no Set. Gravamos as cenas com as interferências sonoras risos, buchichos e conversas paralelas. O som, de fato, saiu bem ruim para os padrões de um curta metragem profissional, mas, isso, não é o mais importante vivido como pesquisador em campo naquele momento. Durante toda a tarde mantivemos o foco de gravar todas as cenas organizadas a partir do roteiro do dia anterior. Entre silêncio, câmera e ação realizamos todas os takes necessários para contar a história.

Figura 9 - Registro da turma inteira ao término das gravações



Fonte: Acervo Pessoal

A indumentária do grupo parecia genérica, sem grandes adornos e plumagem. Colocavam por cima da própria vestimenta “roupa social” e gravamos. Antes de gravar a última cena que se tratava do relato do próprio Tikuna do mito de criação do povo pescado, um grupo de pessoas atravessou o fundo do enquadramento da câmera que tivemos que paralisar as gravações. Tratava-se de um grupo de Tikuna gays (homossexuais). Acenaram para todos nós e ficaram no canto assistindo as gravações do curta metragem. Por fim, finalizamos a gravação da narrativa, uma foto coletiva aconteceu e partimos entre os dois grupos de Tikuna, os Tikuna alcoolizados e gays.

Figura 10 - Dois atores Tikuna gravando o diálogo entre Ipi e Yoi



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 11 - Ator Tikuna contando o “Mito de Criação”



Fonte: Acervo Pessoal

Na volta para a beirada de rio, andamos o longo percurso com a sensação de dever cumprido, os alunos do professor, o jovem comunicador e outros alunos do curso. Na volta percebi todos alguns Tikuna estilosos “punk” e “emo” cruzados nossos caminhos.

Todo o material gravado foi repassado para o computador via cartão de memória. Contudo, por algum motivo, no primeiro dia, uma das aulas esbarrou no computador que catapultado caiu tão violentamente no chão que todo o sistema interno ficou prejudicado. Liguei o computador e repassei as informações para ele, mas depois o computador não ligou mais. Me mantive calmo, mas sabia que o computador estava com os dias contados. Fizemos back-up e conseguimos recuperar boa parte do material gravado e parte da dissertação.

Por fim, motivados pelos envolvidos resolvemos organizar uma comemoração no terceiro dia e, assim, cada um ficou responsável em levar comidas regionais. No dia seguinte, por puro descuido, eu e os alunos compramos refrigerante. Chegamos na associação para comemorar a finalização das gravações, colocamos as cenas gravadas no modo aleatório, assistimos e comemos. Tivemos a presença dos alunos e do pajé João com a mulher que apareceram na porta da associação. Um fato curioso foi a mulher do pajé, ao adentrar o espaço, falar que era a primeira dama. A mesa farta de sucos e frutos com o contraste dos refrigerantes dos “meninos urbanos”. Tivemos uma fala do pajé e do jovem comunicador agradecendo pela oficina. Todos os alunos e eu falamos para todos sobre a experiência em participar da oficina e ministrá-la.

O fim da segunda incursão tinha contornos tragicômicos, o computador, a alergia e diarreia após as gravações. Voltei da terra de Umariçu e Tabatinga com nenhuma resposta para as perguntas que tinha formulado no plano. Contudo, como descrevi na metodologia na qualificação utilizando a perspectiva do próprio Deleuze no livro Kafka - por uma literatura menor percebi que as perguntas estavam dadas naquela relação, perguntas invisíveis, mas com potência de sustentar a pesquisa.

A experiência de ter gravado com eles e a permanência na terra indígena me garantiu algumas compreensões. O discurso afirmativo do grupo através da realização do roteiro da própria história, a organização do evento, a presença do protestantismo na comunidade, o alcoolismo, a presença dos gays, a força do grupo.

3 O lugar indisciplinar do corpo no campo

A partir do relato de experiência de pesquisa de campo na terra indígena do Umariçu II em Tabatinga, elaboramos articulações entre o campo e a teoria e, as etapas da pesquisa, em segmentos teóricos e práticos no intuito de produzir um certo fluxo na leitura com a

necessidade de transpor a experiência empírica, íntima desse pesquisador, e colaborar para reflexão a partir da vivência no campo, integrando relato e teoria. Percebemos que ir ao campo também é ser atravessado por ele numa relação de cooperação. Ou seja, ser corpo no campo é ser “contaminado” por ele e, portanto, o sujeito produzirá compreensões a partir daquela relação. Assim, como nos traz Katz (1996) na teoria do corpomídia na qual o corpo sempre está em processo de afetação e agenciamento com entorno, com o espaço coabitando o corpo e vice-versa.

O projeto de pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas (PPGICH) em 2016 visava compreender as concepções de corpo do grupo étnico Tikuna a partir da perspectiva do Corpo Sem Órgãos de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Respondemos de certa maneira a essa pergunta a partir das reflexões de outros pesquisadores como (SOARES, 1999; LIMA, 1977; CLASTRES, 2013; MATTA, SEEGER, CASTRO, 1987). Cada um desses autores trouxe contribuições significativas para compreensão do corpo dos povos sul ameríndias. Os vetores da nossa pesquisa perpassam, também, por essas contribuições sobre ideia de pessoa, fabricação e perspectiva holística da corporeidade. Assim sendo, cada contribuição coopera para o panorama das acepções do corpo realizada na primeira incursão da pesquisa como levantamento teórico.

O primeiro movimento teórico “olhares sobre o corpo” apresenta-se como uma janela bizantina com prismas pontiagudos e coloridos ampliando o tema em escala macro. Pois bem, ao defrontamos com essa investidura, preferimos organizar rapidamente cada acepção na forma panorâmica que pudesse garantir um terreno possível para refletir categorias fundamentais a pesquisa de campo a partir dos conceitos de corpo, a concepção essencialista e não essencialista da identidade.

Mas, antes de falar do campo, à medida que aprendemos as categorias primeiras do processo de levantamento teórico, as categorias surgem a luz de teóricos como Gilles Deleuze e Félix Guattari para problematizar que além da concepção do corpo do grupo étnico Tikuna ser, também, todas àquelas acepções daqueles teóricos utilizados, ele é um indisciplina, aos moldes da perspectiva de (UNO, 2012) sobre as ideias de Antonin Artaud e o pensamento cruel na qual redefine alguns paradigmas não contestados pela ciências sociais sobre o corpo do povo ameríndio. Não assumimos uma posição de ineditismo da pesquisa por não ser necessário e contributivo para a produção de conhecimento, pois produzi-lo é sempre uma relação. O que tratamos aqui de alguma forma tem relação com outros investimentos teóricos no campo das ciências sociais.

O conceito de *Corpos Sem Órgãos* (CsO) aparece primeiramente na peça radiofônica “Para Acabar com o Julgamento de Deus” (1947). Todavia, nós tratamos na pesquisa do CsO tomado como crítica no livro “Anti- Édipo” de Deleuze e Félix Guattari publicado em 1968.

Assim sendo, a categoria do corpo sem órgãos nos serve para pensar uma certa indisciplina. E, para o pensamento deleuziano-guattariano, o corpo sem órgãos, já para Deleuze & Guattari (2010: 20) “o corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível”. Portanto, não corresponde ao interesse homogêneos, ele busca a heterogeneidade na luta, na resistência e na organização.

O corpo sem órgãos forjado por Artaud na peça radiofônica não é produtivo aos interesses hegemônicos daquela sociedade moderna. É justamente o contrário, o CsO é o produtor de intensidades, tensões estas contrárias aos agudos processos de recalçamento, na qual os próprios autores chamam de “atos de crueldade”.

É válido ressaltar que não realizamos nessa incursão a tentativa abissal de construir uma história do corpo ou a história do corpo dos povos ameríndios, mas, sim refletir o corpo como no cerne da organização social. No viés artaudiano, através do *Corpo Sem Órgãos*, é impossível de construir uma história. Ao afirmar tal perspectiva, nos faz refletir que o corpo não obedece a uma estrutura lógica, sistemática de acontecimentos, assim sendo, ele pula de um tempo à outro, de espaço a espaço, realizando através de afetações e agenciamentos (termos próprios da filosofia deleuziana) uma história numa lógica particular e heterogênea.

Neste caso, abre outro leque de reflexão sobre a conceito de “outro” que permeia a escolha do Antonin Artaud (ator e teatrólogo francês) na contribuição interdisciplinar do caminho dessa pesquisa. Pois bem, a dimensão acerca da concepção do “mesmo” e do “outro” de Michel Foucault em “As Palavras e As Coisas” (1999) cooperou com a pesquisa por dois sentidos, o primeiro, tange a necessidade de aventurar-se na crítica, poética e visão de mundo de Antonin Artaud que geralmente é subjugado, locado na categoria do “outro”, do “louco” e outsiders e, o segundo, é o desenho teórico que essa perspectiva pode organizar na contribuição das pesquisas em relação a corporeidade autóctones sul ameríndios.

Atualmente, vários autores têm produzidos teses, livros, artigos e *papers* a partir dos escritos de Artaud que superam a primeira camada do pré-julgamento em relação as suas contribuições para as teorias do conhecimento. Portanto, tê-lo aqui lido a partir da categoria do “outro” de Foucault pode nos garantir *a priori* uma menção de distinção à pesquisa. Contudo, levamos em consideração que na própria ideia de “outro” já pode conter um outro, ou seja, a lógica do “mesmo” e do “outro” existe no outro.

Para nós, a pesquisa realizou-se no caminho interdisciplinar, Antonin Artaud é “o outro”, e sendo o outro também operou como um *dispositivo* (AGAMBEN, 2009) e, o dispositivo, é uma rede heterogênea de discursos, instituições, formas de saberes que articulam formas de poder como estratégias com intencionalidade. Ou seja, para que pudéssemos pensar o corpo no cerne da organização social do grupo étnico Tikuna, não poderia dá-se sem entendê-lo como um protagonista e, nele, a partir dele, e sobre ele que as instâncias da estrutura territorial, política e identitária organiza-se.

Ao transpor esses primeiros momentos teóricos, a pesquisa avança no conceito de corpo como produtor de intensidades, atravessando todas as relações sociais. É difícil realizar a digressão acerca de compreender o corpo como protagonista da relação social na qual a pesquisa tem se apoiado, porque exige retirar a força racional e cerebral contumaz nos processos de produção de conhecimento.

O conhecimento é produção corpórea, vide a perspectiva de Lakoff e Johnson (1999) e suas contribuições para a filosofia contemporânea quando relata que parte da razão é fruto de motricidade e, além disso, conduz uma tese que a própria ideia de razão é uma metáfora do corpo. A contribuição dessa perspectiva acerca do corpo nos garante e nos permite avançar nesse lugar para compreender que o corpo do grupo étnico Tikuna, não apenas elabora sistemas simbólicos através dos rituais (*worecü*), mas, também, mas as características na qual surgem a medida que o grupo é forçado a reorganiza-se também é corpo. O que nos importa da afirmação dos teóricos é justamente a contribuição para ciência e descortinar dos velhos paradigmas que separam corpo e alma, razão e corpo. A máxima “*mens sana in corpore sano*” do poeta latino Juvenal em Sátira X atravessou séculos e colaborou erroneamente para essa configuração binária.

Ao tratarmos disso, não respondemos necessariamente as categorias na qual trabalhamos, mas arrumou o espaço da pesquisa, porque não bastava entender o corpo no cerne das relações sociais, esse corpo, é matéria contra o sistema dominante. Há, neste caso, uma resistência em relação aos movimentos na qual o grupo étnico Tikuna é infligido na qual elabora-se no corpo. Como nos ajuda a entender um dos estudiosos do oriente de Deleuze e Artaud, Uno (2012) “o corpo é a única matéria desmaterializada”. Mas ele é improdutivo em qual sentido? Pois bem, o corpo sem órgãos de Artaud é anti-sistema, não responde ou corresponde às estruturas modernas do ocidente.

Assim sendo, ao dialogarmos a partir das cosmologia dos Tikuna através do mito de criação na qual salta a construção narrativa - tempo e espaço -, o fruto que se transformar em

mulher e desejo dos irmãos, a árvore que sustenta o céu ao conceito, jenipapo e, por descuido, o corpo é ralado e espalhado pelo rio e, isso, explicando a ideia de povo pescado ao CsO é perceber que tal conceito assemelha-se aos investimento teórico para explicar resistências do corpo na luta das relações sociais. Neste caso, o próprio mito de criação elabora-se e dialoga com o primeiro movimento teórico de Deleuze e Guattari no que tange a tese sobre a máquina territorial primitiva - a terra -, e a partir a organização social elabora-se. Mas elabora-se de qual maneira? Para os teóricos, os atos de crueldade, são a mediação entre a máquina territorial primitiva e, o corpo, será o espaço na qual sofrerá tais atos.

Os atos de crueldades (cortar, marcar, tatuar, escarificar) são verbos de ação sobre a carne. Os atos cumprem uma função específica e categoria em cada movimento, o grupo e/ou coletivo emprega em cada ato todo o valor simbólico para justificá-lo. Na bíblia, por exemplo, (João 1: 1), “no princípio era o verbo”, dada a devida digressão, neste caso, para criação do mundo, o Deus cristão também realizou um ato de crueldade, neste caso, na terra que para Deleuze é a máquina territorial primeira. O corpo é demarcado através de ações sociais, mitos, rituais, relações parentais e sociais que, para Deleuze e Guattari, são atos de crueldades.

Para os autores, o processo de demarcação do corpo dá-se por elementos constituídos em três etapas, o primeiro, está Terra, o segundo, ao Estado e, o terceiro, ao Capitalismo.

Para explicarmos melhor as três etapas para depois analisarmos como o corpo do grupo étnico Tikuna percorre pela narrativa à presença do grupo na política, a máquina territorial primitiva, a terra, é o *locus* da inscrição no corpo da relação social. É através da codificação na qual o sistema de regras será operando na comunidade, no grupo. Contudo, o processo de codificação através dos atos de crueldade operará na manutenção das relações sociais, o desejo vive o processo de recalcamento pelo próprio sistema, neste caso, o sistema social.

No segundo caso, a presença do Estado, desloca-se da terra para a presença do Estado como o codificador que operará outras formas e sistemas de regras para manter o corpo e o sujeito ligados aos seus interesses. Ou seja, toda a força produtiva do sujeito será destinada ao interesse do déspota. Por exemplo, com a presença do Marquês de Pombal, o período pombalino, e sua força estadista sobre a Amazônia com foco nos povos autóctones com a Lei de 6 de junho de 1755 que revoga diversas outras no território brasileiro. Impõe uma “política indigenista” recondicionado o povo indígena sob a tutela do Padres Jesuítas obrigados ao trabalho escravo, a aculturação e o uso da língua-geral Nheengatu. Assim, a partir dessa política, os indígenas, reconhecidos como cidadãos portugueses poderiam ser registrados e

assalariados. Assim sendo, para a pesquisa, o movimento de pombalino realiza no território brasileiro uma reorganização a partir dos interesses do Estado, da coroa portuguesa falida.

Para finalizarmos o segundo movimento, o Estado transforma-se no principal catalisador das relações sociais definindo organização social, política e território. A ideia de território dos Tikuna escapa a dimensão de Estado - Nação do Brasil, porque o próprio povo pescador estabelece suas fronteiras numa lógica “outra” que atravessa três nações - Colômbia, Peru e Brasil. Cada Estado - Nação tem em si uma jurisprudência acerca de cada povo indígena que vive no território.

O último movimento, é o capitalismo como mega-máquina civilizada que codificada no lugar do Estado, o próprio, neste caso, será substituído aos interesses do capital, e codifica e descodifica de forma ininterrupta os desejos, privatizado em nível incomum o indivíduo na qual toda a força produtiva individual será para manter os interesses do capital. É a prisão panóptica invertida, porque você se torna o próprio carrasco. Neste caso, os atos de crueldades se darão através de mecanismos de desconexão (tecnológicos, dinheiro virtuais, desejos simulados e dissimulados) para manter o estado paranoico acoplado ao interesse do capital que é: produzir.

Aí chegamos em algo significativo nesse processo de análise, se o CsO é o improdutivo, estéril; e o corpo do sistema capitalista é produtivo; se o CsO é análogo ao corpo do povo Tikuna; e o corpo capitalista reduz esse corpo ao corpo produtivo na sociedade contemporânea, nós temos uma resistência, um confronto, um desconforto, porque o corpo sem órgãos sempre resistirá ao processo de captura, aprisionamento e recalçamento. Ele é pleno de intensidades e busca sempre a heterogeneidade.

Podemos realizar um empréstimo da pesquisa de campo de Clastres ao descreve as suas experiências com povo do Xingu, as relações de poder e a figura do pajé na manutenção e memória da comunidade. O que é isso, senão um exemplo cabal de um CsO defronte a “sociedade Ocidental” que ele intitula de o Sociedade Contra o Estado.

O corpo sem órgãos é heterogêneo, indisciplinado e distópico, ele procura produzir intensidades contra os atos de crueldade e, portanto, é através de ação contrárias que podem produzir outros modos de vida, a nível das subjetividades, também, seja ele através da língua, da organização social interna do grupo nas T.I (terra indígena) e a forma de ocuparem papéis tão fundamentais na cidade de Tabatinga, como a política, nas escolas, por exemplo.

Ressaltamos também que a resistência acontece através dos investimentos de estudantes, pesquisadores (mestres e doutores) em relação à pesquisa com povos indígenas. A

aversão, por exemplo, no relato sobre Nino Fernandez, fundador do Museu Magüta em relação ao pesquisadores relatado por outros pesquisadores em encontro informal, a negativa dada do próprio João (liderança de Umariçu II), a mudança metodológica através da oficina de “Cinema de Guerrilha” e, a voz de Memerucü, jovem estudante de pedagogia ao relatar que estava finalizando a graduação preparando-se para viajar à Brasília para iniciar pós-graduação reflete em várias instâncias que o movimento de resistência está nas grandes e micros ações, uma micropolítica. É um corpo indisciplinar, não aos moldes de um dos relatos do livro “A inconstância da alma selvagem”, essa alma, neste caso, é o corpo. É um corpo nômade resistido à sua maneira aos interesses e axiomas do capital.

3.1 Corpo: território da cultura

Reiteramos as abordagens de Giddens (1991), no livro “*As Consequências da Modernidade*” quando analisa a modernidade a partir da reflexividade dos cânones sociológicos, as suas abordagens e, percebe que algumas reflexões escaparam, entre elas, o corpo e a natureza.

Não é possível tratarmos as teorias do corpo a partir da reflexividade bourdiniana? E a partir dessa categoria, problematizar os campos - *disciplinas* -, através de uma indisciplinada nômade que possa conduzir e elaborar uma possível reflexão da corporeidade indígena do grupo avançando para além da fabricação do corpo, da extensão do corpo no campo social, território e identidade.

A relação social na qual o corpo é território da cultura requer protagoniza-lo não apenas em si mesmo, mas sobretudo no campo de força que relativiza território, identidade e política, ou seja, no intermediário, na relação entre carne e território, linguagem, fala, identidade e imaginário.

A modernidade forjou-se através do pensamento científico, na base do desenvolvimento social e dos ideais de progresso. Contudo, nenhuma dessas formas de operar sobre o mundo garantiu uma perspectiva de futuro promissor.

Por isso, essa pesquisa em pensar o corpo como território da cultura do grupo étnico Tikuna exigiu o exercício da interdisciplinaridade, nos moldes de Mirian Goldenberg, no livro “A arte de Pesquisar” para transgredir as barreiras impostas ao corpo pela lógica binária e cartesiana.

Não é possível medir o corpo, o corpo é matéria estendida, sem horizonte aparente.

A interdisciplinaridade está na relação com Antonin Artaud (Teatro da Crueldade – Corpo Sem Órgãos); Deleuze (Anti-Édipo – crítica ao capitalismo, a linguagem e a psicanálise; João Pacheco de Oliveira (“O Nosso Governo: os Tikuna e o Regime Tutelar” e “Faccionalismo: Política e religião em uma reserva Ticuna”) e outros atores e o próprio campo. Este subcapítulo nos introduz na compreensão da corporeidade tratada por alguns autores sobre grupos étnicos e, especificamente, nos Tikuna.

As pesquisas etnológicas brasileiras contribuem significativamente com pesquisa com os povos sul-ameríndios. Mas, ao afunilar através de referencial teórico e campo, a questão da corporeidade fica na margem das questões e/ou são exclusivas a disciplinas do conhecimento como antropologia e sociologia. Dificilmente, realizam uma certa interdisciplinaridade para compreender a corporeidade e o papel do corpo e espaço nas relações sociais. A dificuldade da interdisciplinaridade, por exemplo, com campos do conhecimento como artes é fruto do total problema do currículo brasileiro na graduação e pós-graduação.

Percebemos que a noção de pessoa dos povos ameríndios (SEEGER *et alii*, 1979) é a contribuição significativa e original da antropologia.

Assim sendo, partimos dessa tese, da pessoa como fabricação, do corpo adjunto às relações sociais marcando pelos atos do grupo na produção do sujeito para refletir acerca do corpo no campo na construção de formas de reafirmar suas etnicidade defronte as estruturas sociais modernas (escola, Estado, identidade e sujeito) e articulá-las com CsO e a crítica de Deleuze e Guattari.

É perceptível nestas cosmologias o corpo cumprir um papel fundamental no processo das relações sociais, seja elas, na relação matrimonial, na caça, nas relações de poder, nos ritos de passagens. Todas essas ações de fabricação da pessoa são atos de crueldades demarcando na própria carne-sujeito sob a máquina territorial primitiva construindo relações do sujeito e a comunidade através duas categorias fundamentais: a dívida e o crédito. O que de fato é a dívida e o crédito? Toda a relação de dívida e crédito é correlaciona na máquina territorial primitiva, o primeiro lugar do *socius*. Só através das inscrições (atos de crueldades) que o sujeito vai aderir a estrutura social, na qual o campo social, tem a terra como mega-máquina, às vezes, com aspectos metafísicos. Mas os objetivos dessa inscrição é conduzir o desejo ao processo de manutenção do coletivo e a produção de memória. A memória religa (pela dívida) o sujeito à comunidade, nós temos aqui o desejo organizado pela codificação simbólica para cumprir funções sociais. No caso dos Tikuna, está correlacionada a organização política (clãs) e aos rituais (*Worecü*), as duas referências perpassam os três momentos construídos por

Deleuze e Félix Guattari que são: a sociedade “primitiva” (vale ressaltar que a ideia de sociedade primitiva é simplesmente pela ausência do Estado), a Sociedade Déspota e o Capitalismo. A organização social Tikuna, a partir do mito de criação, durante a influência dos jesuítas, da presença do Estado no período pombalino, dos seringueiros e reorganização social com a presença deles no campo da política municipal e federal atravessa os três pontos da perspectiva deleuziano-guattariano.

Mas, o que é o corpo Tikuna? O corpo indígena dos Tikuna é compreendido juntamente as noções sociológicas e antropológicas do corpo ocidental e, portanto, caracteriza-se no prisma holístico. (SOARES, 1999). Pois bem, nesse caminho do corpo holístico prova-se novamente que essa relação do corpo com o ambiente é indissociável, o corpo é a coextensão do campo social. O corpo no grupo étnico Tikuna não é uma realidade à parte da natureza ou apenas “uma parte em relação ao todo”, não é, também, um corpo holístico em oposição ao cartesianismo.

O holístico, neste caso, é melhor compreendido na acepção asiática, sobretudo utilizado na China, Índia e Japão, onde o termo assume diversos significados, entre eles, “*a contextualização do corpo através de múltiplos estados simultâneos*” (GREINER, 2015).

Logo, Soares (1999: 32) colabora que “ele não só pertence ao mundo, como ele é o mundo; ele não só possui um corpo, como ele é o seu próprio corpo; ele não só vive em sociedade, como ele é a própria sociedade, sendo antes de tudo ele como ele, com seu corpo e com o cosmos”. A partir dessa perspectiva é possível separar o corpo do cerne da resistência em relação a defesa do território, a escravidão e a auto-definição da própria identidade ou as questões do território, da política e da identidade inserem-se separada do corpo, nos reconduzindo novamente ao binarismo de corpo e sujeito.

Acreditamos no corpo - território da cultura é justamente considerar a dinamicidade da própria cultura. Enquanto, algumas pesquisas tratam o corpo do povo ameríndio a partir da perspectiva holística, outros, tratam como fabricação. Queremos dizer que o investimento da comunidade em relação ao corpo não é exclusivo a determinados momento do campo social, mas, sim, em todos as dinâmicas sociais.

A luta, por exemplo, da co-oficialização municipal em São Gabriel da Cachoeira através da Lei 145/2002 para os idiomas Baniwa, Tukano e Nheengatu é fruto da reorganização política inscrita no corpo no intuito de revalorizar a própria identidade dos grupos no território. O projeto encabeçado por Camico Baniwa e o Instituto de Investigação e

Desenvolvimento em Política Linguística parte do princípio que até a década de 90 falar o português caracterizava-se superioridade.

O que é um Corpo? Segundo Stolze (1977) propõe três dispositivos de tratamento do corpo ameríndio, entre eles: os dispositivos de tortura, de arte e fabricação. Para analisar essas três categorias propostas por Stolze é fundamental entender transversalmente por várias disciplinas.

As três categorias de Stolze para entender a corporeidade dos povos ameríndios dialoga com as categorias de Deleuze e Félix Guattari, na qual a tortura, a arte e, novamente, a fabricação, está correlacionada ao campo social na “megamáquina”, a terra, com o objetivo de produzir nos sujeitos demarcados a produção de memória e, isso, só acontece através dos atos de crueldade.

Em razão disso, a etnicidade ‘identidade’, política e território são questões que assomaram a análise da pesquisa e ao relato de experiência.

A população Tikuna ocupa países de fronteira como Peru, Colômbia e Brasil. A relação da territorialidade fronteiriça afeta consideravelmente as relações sociais, políticas e territoriais do grupo étnico e, o corpo como território é atravessado em via de mão dupla que caracterizada novos modos de vida, com intensidades, fluxos e rotinas cotidianas. Qualquer avanço sobre a noção de “*fabricação*” do corpo Tikuna, não pode deixar de levar em valimento os regimes tutelares, políticos e faccionalismo (OLIVEIRA, 1988; 2015).

Podemos pensar atualmente o corpo Tikuna a partir da ideia de corpo vibrátil? É possível tê-lo aos moldes estratégicos do Corpo Sem Órgãos pleno da produção de intensidades e, com isso, reinventar o campo social, o real. (ROLNIK, 1989).

Válido pensar que no processo último definido pelo capitalismo pelo viés deleuziano, nós teremos os desejos - a produção de intensidades - capturadas pelo próprio capitalismo no processo de retroalimentação. Assim sendo, o corpo mergulharia no processo de territorialização e desterritorialização, de intenso desejo e captura. O campo social produziria os questionamentos, mas já determinados pelo capital o espaço das suas reivindicações e, com isso, sua potência revolucionária estaria capturada pelo capital, para esse modo de reinvenção capturada, Deleuze e Guattari chamaram de axiomatização.

Compreendemos a categoria de axiomatização com o diálogo de Marx do controle exercido do capital na administração dos interesses, controle e fomento. Qual a questão fundamental do axioma para a análise dessa pesquisa? É que a própria reorganização social e política é uma forma de controle e fomento do espaço dessa organização defronte às

necessidades do grupo étnico. Por exemplo, vamos pensar no tamanho de recursos oriundos da esfera federal, estadual e municipal para projeto relacionados ao grupo étnico Tikuna que efetivamente não abre espaço para reinvenção do campo social.

O corpo é o território da própria cultura é uma afirmação perigosa para as estruturas de poder, porque o CsO pleno do desejo de intensidades, de heterogeneidade, porque nele o território não é monolítico, a identidade não é molar, mas, sim múltipla, e a política está nas resistências e micropolíticas em resistência à produção de instituições reguladoras. Pensar o CsO como território da cultura é produzir uma máquina de guerra como as estruturas políticas - hierárquicas - que marginalizam, menospreza, matam e roubam sem o mínimo do decoro.

O corpo na condição pós-moderna (HARVEY, 2011) de mudanças de paradigmas culturais, vivência no território, nas ações políticas, nas fronteiras sua etnicidade [*no plural*].

Não podemos deixar de notar, talvez, uma arbitrariedade no próprio processo de pesquisa que apareceu de forma contundente na análise que trata justamente de pensar a corporeidade indígena Tikuna a partir de elementos exógenos, Artaud, Deleuze e Guattari. Contudo, o exercício da reflexão é fundamental para tensionar os elementos envolvidos e produzir possibilidades de compreensões sobre a corporeidade e, a experiência do campo nos realinha defronte ao material teórico.

O que se pode afirmar também é a dissociação do corpo do grupo Tikuna das ações políticas, identitárias e territoriais, porque o corpo é primeiro local da cultura. A própria dissociação é fruto da axiomatização causada pelo processo de captura. Todas essas categorias aparecem, e o investimento no corpo para produzir subjetividades, identidade se faz politicamente e no território.

O corpo é um território da cultura do grupo étnico Tikuna, a *priori*, como categoria subjetiva para andamento do processo de pesquisa. Entretanto, o que surge como uma estratégia acaba atravessou tão profundamente o processo que tivemos que realinhar a proposta para não caímos na impossibilidade de definir o tamanho da pesquisa. Contudo, percebo que a medida que o sujeito (objeto), o corpo Tikuna, se apresentava como categoria, aos poucos essa própria concepção criava uma rota de fuga quando dialoga com as questões radicais de Artaud, Deleuze e Guattari.

Os valores transdisciplinares do Teatro, da Filosofia, da Antropologia e Sociologia nos colocou defronte um esquema difícil de teorias, para concatenar com os sujeitos. Artaud colabora significativamente com dois aspectos importantes, o primeiro, a viagem às terras dos Tarahumaras e, segundo, com o conceito de Corpo sem Órgãos. O que isso quer dizer? Artaud

foi rapidamente contra a ideia de cultura - neste caso, a cultura europeia e, portanto, procurou radicalmente outras formas de produzir intensamente sua existência. Ele queria livrar o Teatro das amarras da linguagem, construir anti-sistemas mais intensos e produtivos. Ele, o próprio, afirmou ser contrário à ideia de cultura, além disso, críticas à cultura, às instâncias da linguagem e à ideia de moderna de sociedade. De certa maneira, a força libertadora de Artaud nos trouxe a possibilidade de pensar a corporeidade do grupo étnico no intercurso dessa ecologia teoria e estrutural das concepções de corpo forjada a partir do século XVIII, mas profundamente enraizada nos arquétipos judaico-cristãos e da filosofia grega.

O corpo do grupo étnico é uma força aos moldes da compreensão de Artaud defronte as estruturas da sociedade moderna na qual o próprio grupo faz parte. É impossível dissociá-lo das estruturas de Estado, língua, território e identidade do Brasil. Porém, resistir exige organização, enfrentamento e manutenção de determinados elementos culturais para impor a existência do grupo defronte o sistema dominante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomo a célebre frase “Tentar outra vez. Falhar outra vez. Falhar melhor”, de Beckett, para iniciar este último percurso trazendo à tona a função metodológica da pesquisa, que me proporcionou uma via de mão dupla, o erro e o acerto, através das perguntas e objetivos estruturados no plano metodológico inicial.

Partimos de reflexões acerca de pensar perguntas menores, mas menor a partir dos aspectos conceituais da literatura menor e, portanto, ser menor é fazer algo político e coletivo dentro de uma língua menor. Além disso, dialoga-se com a perspectiva de olhar, ouvir e escrever como atos cognitivos dentro do viés etnográfico no campo.

Aparentemente, a estrutura epistemológica garantiria espaço de perguntas e respostas com o mínimo de violência simbólica. Contudo, o tratamento dado ao referencial teórico, às categorias estabelecidas no processo de pesquisa e ao relato de campo reconfigurou todo o processo. Acreditamos que caímos fortuitamente na dimensão dos pressupostos dos atos reflexivos de Pierre Bourdieu, a tal reflexividade reflexa. Assim, a escuta entre campo e pesquisador fez surgir uma nova metodologia.

Os procedimentos de campo falharam pelas intempéries da vida e do processo de pesquisa. Assim sendo, reconfiguramos o design da pesquisa com o intuito de fazerem dialogar da melhor forma possível as categorias do material teórico com o relato de experiência em campo, dos dois investimentos in loco no *socius* do grupo étnico Tikuna.

Contudo, toda a pesquisa interdisciplinar atravessa reajustes metodológicos para construção de conhecimento e, portanto, ao adaptar a pesquisa de campo, as categorias nômades assentaram-se e, aos poucos, realinhamos o projeto.

Em virtude desse acontecimento, as categorias da pesquisa para análise perpassaram as concepções de corpo de várias disciplinas do conhecimento - sem organizá-los numa perspectiva histórica - e trouxeram acepções significativas sobre o corpo para dilatar o espaço entre os dualismo em busca de uma concepção de corpo que dialogasse com o corpo ameríndio comumente tratado como “*fabricação*” e como dispositivo simbólico das características culturais dos Tikuna.

A ideia do corpo sem órgãos (CsO) é o corpo estéril e improdutivo defronte aos recalcamientos da sociedade moderna, aparecendo como proposta sobretudo para ressaltar as categorias da etnologia brasileira do corpo dos povos ameríndios e, também, avançar além do entendimento de que a corporeidade é o cerne territorial da cultura de um povo. Atravessamos

um conjunto de teorias e conceitos interdisciplinares para abordar o corpo nessa região e utilizá-lo como dispositivo para repensar o território, política e identidade (etnicidade).

Compreendemos que o debate proposto a partir do CsO nos traz três possibilidades de pensar a sociedade, o desejo e o recalçamento. Assim sendo, apresentamos o que é a máquina territorial primitiva e o que ele significa no primeiro movimento em relação ao recalçamento do desejo, trazendo aos corpos sob ela a dívida e o crédito, ambos movimentos cumulativos de codificação e sistematização dos sistemas coletivos de crenças (rituais) e organização social e política (clãs e casamentos). Em virtude disso, a máquina territorial primitiva é o primeiro *socius* e, nela será demandado inúmeros investimentos em atos de crueldades (cortar, marcar, pintar, iniciar) para marcar os corpos e, o sujeito marcado, se sente em dívida com a comunidade e passa a responder aos seus interesses, neste caso, do coletivo. Por isso, alguns pesquisadores tratam o corpo como fabricação de pessoa, atos de tortura e etc., mas, na verdade, estão apenas recategorizando a função da “mega-máquina” deleuziana, a terra e sua função em ligar e religar o sujeito às ordens do sistema da comunidade.

O grupo étnico Tikuna pelo “mito de criação” e a narrativa de Ipi e Yoi atravessam a perspectiva deleuziana da máquina territorial primitiva. Dentre várias questões analisáveis, a primeira é a gestação de Yoi e Ipi nos joelhos; a segunda é o fato de Ipi acabar se ralando juntamente com o jenipapo. O corpo fragmentado, transformado em peixe e, após ser pescado, os clãs e as nações passam a existir. Ambos, exemplo nos ajudaram a refletir os atos de crueldade (marcar, demarcar, tatuar) e a máquina territorial primitiva.

Para o grupo étnico Tikuna, o mito de criação, é uma forma de organização social, política e territorial que reafirma sua identidade.

Munidos dessa informação, o segundo caso, a função do déspota e do Estado no processo de sobrecodificação dos atos de crueldade para recalçar os desejos teriam o objetivo na manutenção do poder do monarca e na produção do Estado - Novo. Uma representação territorial que contivesse todos os interesses numa única razão, no caso dos grupos étnicos Tikuna e no Brasil, foram atravessados por dois processos significativos. O primeiro, a função dos jesuítas no processo de domesticação no século XVII no processo de catequização e definição da língua Nheengatu como língua geral para conter os avanços e represálias e, após isso, a presença da coroa de Portugal com a presença do Marquês de Pombal (período pombalino) no intuito de impor agudos processos “civilizatórios” ao Brasil. Aparentemente, pode-se parecer um processo de políticas indigenistas, mas é justamente o exercício de sobrecodificação em detrimento dos interesses do déspota (do Estado). Assim sendo,

anteriormente, o corpo seria marcado pela presença do coletivo e da “megamáquina” territorial primitiva, agora, com a presença do Estado e do déspota, toda força produtiva do desejo será recalçada para manutenção desse poder, do poder despótico, centralizador e aniquilador.

As resistências do grupo étnico Tikuna em relação aos investimentos do Estado não apagaram a força de trabalhar “*contra o Estado*” na manutenção dos interesses coletivos do grupo.

E, por fim, tivemos que refletir o grupo étnico Tikuna pela categoria da axiomatização dos desejos, ou seja, do fomento e controle do próprio na função de alimentação dos interesses do capitalismo. Nessa conjectura, o corpo é estimulado a produzir e é controlado pelo capital para responder aos seus próprios interesses. A prática dessa categoria que atravessa a ideia de sobrecodificação, porque, neste caso, não é mais necessário codificar em signos as relações sociais, trata-se do signo oco, uma moeda, um simulacro que substitui o próprio desejo. Contudo, vale ressaltar que o desejo é heterogêneo e busca incessantemente a heterotopia, mas o capitalismo é sagaz e produz axiomas, ou seja, sistemas que operam no controle, por último, o desejo como axiomatização no sistema capitalista, o próprio como fomentado e controlador do desejo.

No campo da política, por exemplo, tivemos o investimento do grupo étnico Tikuna na participação efetiva através do voto (eleitor) e, depois, como candidatos realizando uma fundamental participação representativa nas pautas de políticas públicas indigenistas no Brasil.

O que nos compete refletir sobre o espaço revolucionário e político do grupo étnico Tikuna é fruto da axiomatização, como último movimento de fomento e controle do capital minando a potência revolucionária. Apesar do CsO buscar a heterogeneidade, decodificar e desterritorializar quaisquer investimentos no intuito de controle, é válido ressaltar que já faz parte do controle estabelecendo os limites da própria revolução.

Pois bem, ao pensar o corpo como território da cultura e, este corpo sendo o corpo sem órgãos, acreditamos no debate proposto no campo da identidade a partir de questões como deslocamento da ideia de identidade, perspectiva essencialista e não essencialista e/ou a identidade como ato relacional da fronteira podem nos conduzir a pensar que essa identidade Tikuna auto-definida pelo próprios já faz parte da compreensão desse corpo sem órgãos manifestando-se através de ações na educação, na política e nas artes, por exemplo. Na educação, quando relatou que enquanto ministrava a o curso de roteiro de guerrilha, eles

mantinham entre eles, conversas paralelas em língua Tikuna e, a segunda, a política, com participação massiva aos poucos vão colocando em pauta deputados no jogo político, apesar de toda a arbitrariedade na política brasileira corrupta e, por final, nas artes quando temos um longa-metragem produzido pelo “Tikuna Produções”, a Djuena Tikuna, a primeira cantora indígena a subir nos Palcos do Teatro Amazonas e, também, o primeiro Wiyae: I Mostra de Música Indígena do Amazonas com 18 grupos étnicos Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno (COPIME), Coordenação dos Povos Indígenas do Amazonas (COIPAM), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), por exemplo.

Acreditamos que a pesquisa sobre a teoria (ideia do Corpo sem Órgãos) atende à expectativa de pesquisadores que precisam entender as concepções do corpo do povo Tikuna para além das manifestações e/ou características culturais atrelados aos rituais de iniciação ou passagem. O Corpo sem Órgãos dos Tikuna é possivelmente uma máquina de guerra defronte ao altíssimo investimento que a estrutura selvagem do capitalismo faz em relação à política, ao território e à identidade.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, P.C.C. Imagem de Natureza, imagens de ciência. Campinas, SP: Papyrus, 1998.
- ARAÚJO, Lessa. Tatuagem, piercing e outras mensagens do corpo. São Paulo. Cosac Naig, 2005.
- ARTAUD, Antonin. O Teatro e seu Duplo. Tradução: Teixeira Coelho. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BARCHELARD, GASTON. A experiência do espaço na física contemporânea. Rio de Janeiro. Contraponto: 2010
- BARTHES, Roland. Elementos de Semiologia. 15ª ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 2007.
- BAUDRILLARD, Jean. Simulacros e Simulação. Relógio d'Água. Lisboa, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo, Editora Perspectiva, 2007.
- BRETON, David Le. A sociologia do Corpo. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.
- BRETON, David Le. Sinais de Identidade: Tatuagens, piercings e outras marcas corporais. Tradução de Tereza Frazão. Ed. Miosótis. 2004. Lisboa.
- CARDIM, Leandro Neves. Corpo. São Paulo: Editora Globo, 2009.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Filiação intensiva e aliança demoníaca. Novos estudos. - CEBRAP [online]. 2007, n.77, pp.91-126. ISSN 0101-3300. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006> Acesso: 27/10/2017. Horário: 14:00
- CLASTRES, Pierra. A Sociedade Contra o Estado – pesquisas de antropologia política. Editora: Cosac Naif. São Paulo, 2013.
- CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. Tradução: Viviane Ribeiro, Bauru: EDUSC, 1999.
- DA MATTA, R. SEEGER, A. VEIRIOS DE CASTRO. Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. In. A construção da Pessoas nas Sociedade Indígenas Brasileiras. João Pacheco de Oliveira (Org.) Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.
- DELEUZE, Gilles. Diferença e Repetição. São Paulo. Ed. Graal, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia. Gilles Deleuze e Félix Guattari. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. Ed. 34. São Paulo. 2010
- ELIAS, Nobert. Processo Civilizador. Tradução: Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahah Ed. 1994
- ESSLIN, Martin. Artaud. Tradução: James Amado. São Paulo. Cutrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

- FOUCAULT, Michel. As palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas. 8ª. ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.
- GALENO, Alex. Antonin Artaud: a revolta de um anjo terrível. 1ed. Porto Alegre, 2005.
- GEERTZ, Clifford. Interpretação das Culturas. 1 ed. 13 reimpressão. Rio de Janeiro - LTC, 2008
- GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. Tradução de Raul Fiker. – São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GOLDENBERG, M. A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 12 ed. Rio de Janeiro – São Paulo: Editora Record, 2012.
- GREINER, Christine. Leituras do Corpo no Japão e suas diásporas cognitivas. São Paulo: n-1 Edições, 2015.
- GREINER, Christine. O corpo: Pistas para estudos indisciplinados. 3 ed. São Paulo: Annablume, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo, Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. 11 ed. Rio de Janeiro. DP&A, 2006.
- HARVEY, David. A Condição Pós-Moderna. Uma Pesquisa Sobre as Origens da Mudança Cultural. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HOBBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- KATZ, Helena. Um, dois, três. A dança é o pensamento do Corpo. 185p. Tese, 1996. Acervo: Biblioteca da Universidade do Estado do Amazonas – Escola de Artes e Turismo.
- LAKOFF, George. Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought/ by Lakoff and Mark Johnson. Basic Books, Nova York, 1999.
- LIMA, Tânia Stolze. Religião & Sociedade. In. O que é um Corpo? Vol. 1. Rio de Janeiro: USER, 1977.
- LYOTARD, J.-F. Des dispositifs pulsionnels. Paris: Christian Bourgeois, 1980
- MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naif, 2003.
- MINOIS, George. História do Riso e do escárnio. Tradução: Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo. Editora UNESP, 2003.
- MORAES, Dênis. Sociedade midiaticizada. Org. Ed. MauadX. Ano. 2006.
- OLIVEIRA, João Pacheco. O nosso governo: os ticunas e o regime tutelar – São Paulo: Marco Zero: MCT/CNPq, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco. Regime tutelar e faccionalismo. Política e Religião em uma Reserva Ticuna. Manaus – UEA edições, 2015

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF- FENART, JOCELYNE. Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/ Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff – Fenart; Tradução: Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

QUEIROZ, Célia Ferraz Pereira de. Corpo, mente, percepção: movimento em BMC e dança. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.

ROLNIK, Suely. Cartografia Sentimental: Transformações contemporâneas do desejo. Editora Estação Liberdade, São Paulo, 1989.

SAID, Edward. Cultura e Imperialismo. Tradução: Denise Bottmann – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTAELLA, Lucia. Corpo e Comunicação: sintoma da cultura. São Paulo: Paulus, 2004.

SANTAELLA, Lucia. Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Ed. Paulus, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Org. Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15 ed – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOARES, Artemis de Araújo. O corpo do índio amazônico: estudo centrado no ritual da Worecü do povo Tikuna. 318 f Tese (Doutorado Ciências do Desporto) – Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física da Universidade do Porto, 1999.

TRINCA, Tatiana Pacanaro. O corpo-imagem na “cultura do consumo”: uma análise histórico-social sobre a supremacia da aparência no capitalismo avançado. 163p. Dissertação, Ciências Sociais, 2008.

UNO, Kuniichi. A gênese de um corpo desconhecido. Tradução: Christine Greiner – Ernesto Filho e Fernanda Raquel: 2ed. São Paulo: n-1 edições, 2012

VILLAR, Diego. Uma Abordagem Crítica do Conceito de Etnicidade de Fredrik Barth. 2004.