

O Branco estrangeiro. Contra-antropologias amazônicas do capitalismo colonial

Jean-Christophe Goddard¹

Resumo

A antropofagia, a deglutição do estrangeiro, enquanto relação fundamental com a alteridade predadora e potencialmente afim, que visa se metamorfosear no outro com o objetivo de traduzir, conhecer e prevenir a ameaça que constitui a humanidade que ele atualiza, é o modo próprio da contra-antropologia amazônica — isto é: a antropologia dos Brancos praticada pelos povos da floresta, forçados, pela violência do contato colonial prolongado, à objetivar e tentar compreender a invasão de seus mundos pela ordem estéril do capitalismo europeu, para resistir a ela e, numa certa medida, transfigurá-la. O artigo procura analisar dois exemplos significativos dessa ingestão contra-antropofágica da branquitude (*whiteness*) — isto é, da reflexividade de uma humanidade especista e escravista: o mito de Jurupari, no noroeste amazense, e o culto de Tenkowa, na Guiana francesa.

Palavras-chave: Contra-antropofagia, culto à carga, xamanismo, branquitude, colonialidade, Amazônia.

Résumé

L'anthropophagie, la déglutition de l'étranger, en tant que relation fondamentale à l'altérité prédatrice et potentiellement affine, qui vise à se métamorphoser dans l'autre dans le but de traduire, de connaître et de prévenir, la menace que constitue le type d'humanité qu'il actualise, est le mode propre de la contre-anthropologie amazonienne, c'est-à-dire de l'anthropologie des Blancs pratiquée par les peuples de la forêt, forcés par la violence du contact colonial prolongé d'objectiver et de chercher à comprendre, pour y résister, et dans une certaine mesure la transfigurer, l'invasion de leurs mondes par l'ordre stérile du capitalisme européen. L'article se propose d'analyser deux exemples significatifs de cette ingestion contre-anthropologique de la blancheur (*whiteness*) — c'est-à-dire de la réflexivité d'une humanité spéciste, sexiste et esclavagiste : le mythe de Jurupari, dans le Nord-Ouest amazonien, et le culte de Tenkowa, en Guyane française.

Mots clés: Contre-anthropologie, Culte du cargo, Chamanisme, Blanchité, Colonialité, Amazonie.

Por “contra-antropologia amazônica” é preciso compreender a antropologia produzida pelos povos amazônicos que, invertendo a antropologia europeia sobre os índios, tomou o Branco colonizador como seu objeto a fim de produzir um conhecimento sobre o tipo de humanidade que ele atualiza. O antropólogo estadunidense Roy Wagner, valendo-se do termo “antropologia reversa” (*reverse anthropology*), teorizou em “A invenção da cultura”² sobre esta antropologia focada nos Brancos praticada pelos povos colocados em situação de trabalho de campo que tinham que defender seus corpos, e que forçados pela violência do contato colonial

¹ Université de Toulouse 2 Jean Jaurès.

² Roy Wagner, *L'invention de la culture*, Zones sensibles, 2014.

prolongado precisaram compreender e resistir à invasão de seus mundos pela ordem estéril do capitalismo europeu, e em alguma medida transfigurá-lo.

Contudo, esta antropologia amazônica é literalmente *inédita*. Primeiro no sentido que ela escapa a toda inscrição ou arquivo textual. Os povos amazônicos que a praticam, há muito tempo relegados a um espaço não estatal (terras não aráveis, cultiváveis somente em ambientes manejados pela atividade humana, de difícil acesso e desfavoráveis a qualquer concentração demográfica) compartilham, com efeito, com todos os povos sem Estado, certas características fundamentais de sua resistência à agressão extrativista e escravista do Estado colonial, predador fiscal e prescritor de monoculturas cerealistas, e em particular, como mostrou James C. Scott em seus trabalhos sobre a história profunda dos Estados ou sobre a história das terras altas do sudeste asiático,³ uma certa desconfiança, até mesmo uma recusa explícita da escrita.

Esta antropologia é inédita também porque se baseia em conhecimentos xamânicos que consistem exclusivamente em uma relação corporal, afetiva e direta com o estrangeiro (um outro humano: indígena, planta, animal, pedra, astros, rio, montanha...) naquilo que ele é para si mesmo, ao ponto de tornar-se este estrangeiro, sua diferença, onde a epistemologia europeia compreende o estrangeiro apenas como a determinação intelectual e escriturária de uma alteridade indeterminada pressuposta. Viveiros de Castro elaborou nas *Metafísicas Canibais*, sob o conceito de “xamanismo transversal”,⁴ este tornar-se outro amazônico entendido como uma mudança de perspectiva interespecífica. Mas a perspectiva do outro, como qualquer perspectiva, não é de forma alguma uma representação deste ponto de vista: ela está inteiramente no corpo. Não consiste, de forma alguma, em uma particularização psíquica (um ponto de vista subjetivo), mas na atualização por especificação corporal a partir de um fundo psíquico de humanidade (de reflexividade indiferenciada) comum a todos os seres. Uma especificação cujo princípio é eminentemente agonístico, cada espécie atualiza sua humanidade através do seu potencial predatório face a outras espécies - ou seja, literalmente, por seu poder de comer e não de ser comido. De modo que o xamanismo transversal, ao implicar esse tornar-se estrangeiro, consiste em adotar a posição ontológica/específica de um predador inimigo, a tornar-se sua perspectiva, sua relação corporal com outras perspectivas, a fim de revelar o tipo de humanidade agonística que ela é - para substanciar e encarnar perigosamente (para si e para os seus) a

³ James C. Scott, *Homo domesticus*, La découverte, 2019 et *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, Points, 2019.

⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, chap. 9, PUF, 2009.

diferença de potencial predatório que está no seio do conjunto de perspectivas divergentes que conformam o cosmos.

A diplomacia xamânica amazônica não é, de forma alguma, pacificadora. Sua importação para o campo dos estudos filosóficos não permitirá aos acadêmicos que estão em busca de outras metafísicas (na verdade ocupados, não sem fatuidade, em remendar a hegemonia discursiva europeia⁵) ampliar sua agenda pessoal de endereços ontológicos. Ela é um confronto direto com o perigo de um verdadeiro inimigo - uma extensão da guerra; a tal ponto que, escreve Viveiros de Castro, entre a guerra e o xamanismo existe apenas uma “diferença intensiva”. Em ambos os casos, o objetivo é responder à intrusão de um feixe alógeno de afecções e de agências desconhecidas em ação na floresta, encontrados nos contextos do retorno de um parente ou de um morto - ou seja, de uma atividade vital predatória e canibal.⁶

Se Oswald de Andrade, autor do *Manifesto Antropofágico*,⁷ pôde apresentar a degustação Caeté do primeiro bispo do Brasil como o ato fundador do que Ariano Suassuna⁸ chamou de “o Brasil real”, para distingui-lo do Brasil oficial — o Brasil contra-hegemônico das comunidades “indígenas”, dos povos da floresta e sertões, das favelas e das periferias urbanas, “índios, negros e pobres” (para retomar a divisa que a Mangueira⁹ usou para substituir aquela oficial da bandeira brasileira), todos despojados de seus corpos e de seus vínculos com a Terra pelo Brasil oficial, aqueles que Eduardo Viveiros de Castro chama de “involuntários da pátria”,¹⁰ todos aqueles que (como os fuzileiros, escravos e indígenas do Império Francês) “viram cair sobre suas cabeças uma ‘pátria’ que eles não haviam pedido” — é porque esta primeira degustação antropofágica do invasor branco nos remete ao ponto de contato agonístico — necessariamente, ou seja, cosmologicamente, agonístico — com esta humanidade outra, esta outra perspectiva ou reflexividade singular que é a humanidade colonial branca, cuja característica, propriamente cosmocida, é a de não

⁵ Cf. Eduardo Viveiros de Castro, contracapa de Marco Antonio Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2018.

⁶ Sobre o perigo cosmológico do contato e a complexa diplomacia com o inimigo, neste caso, com o Branco, uma possibilidade no perspectivismo, cf. Oíara Bonilla, “Parasitism and subjection. Mode of Paumari Predation”, in M. Brightman, C. Fausto & V. Grotti (eds.) *Ownership and Nurture: studies in native amazonian property relations*. Berghahn Books, 2016.

⁷ Oswald de Andrade, *Manifeste anthropophage*, 2011, BlackJack éditions. Oswald de Andrade é, junto com o escritor Mário de Andrade, o poeta Menotti del Picchia e as pintoras Anita Malfatti e Tarsila do Amaral, um dos promotores mais ativos das ideias modernistas nos anos 1920 engajados na promoção da singularidade da identidade cultural e artística brasileira.

⁸ Ariano Suassuna, *La pierre du royaume*, Éditions Métailié, 1998.

⁹ A escola de samba Mangueira venceu o carnaval do Rio de 2019 com um desfile de protesto dedicado à memória de Marielle Franco, vereadora negra, LGBT, assassinada por milicianos aparentemente ligados ao presidente da extrema-direita Jair Bolsonaro.

¹⁰ Eduardo Viveiros de Castro, “Les involontaires de la patrie”, in *Multitudes*, 2017/4 (n°69).

se opor a outras reflexividades, a outras perspectivas predatórias humanas dentro de um cosmos panpsíquico, mas, sob o conceito de um dado natural objetivo, uma pura e simples ausência de perspectiva, e, assim, de abrir caminho para todos os estigmas sociais, raciais, sexistas, especistas, pelos quais a reflexividade propriamente humana é negada a todo um mundo de seres negativamente categorizados.

Esta característica profundamente anti-perspectivista (no sentido ontológico que Viveiros de Castro dá ao termo “perspectiva”) da perspectiva branca moderna/colonial está no cerne de toda sua “política externa”. Enquanto o perspectivismo amazônico, profundamente agonístico, é também e pela mesma razão profundamente xenófilo (xenófago), o perspectivismo europeu, mono-naturalista e multi-culturalista, é profundamente xenófobo. Um dos enunciados mais marcantes da contra-etnologia yanomami formulado por Davi Kopenawa em *A Queda do Céu* é que os Brancos são “falsos estrangeiros” porque eles “não têm estrangeiros” — já que apenas atribuem humanidade a alter-egos de uma maneira ou outra assimiláveis a sua própria humanidade específica.¹¹

O que o índio tupi ingeriu ao ingerir o primeiro Branco, e o que ingerem desde então os povos afro-ameríndios do Brasil, como todos os desertores da Pátria que fugiram com eles para as serras ou montanhas, é, portanto, a perspectiva incomunicável da humanidade branca, supremacista, racista, sexista, especista. Roy Wagner destacou a variedade de aspectos que as contra-etnologias críticas indígenas assumiram, particularmente com a expansão política e econômica da sociedade europeia no século XIX. Tantas foram as tentativas de objetivação da modernidade/colonialidade¹² europeia pelos colonizados que estas passaram a ser chamadas pelos conhecidos termos de “culto da carga” e “movimento milenarista”. Vou apresentar dois exemplos significativos desta ingestão contra-etnológica da branquitude (*whiteness*) — ou seja, da reflexividade de uma humanidade especista, sexista e escravagista: o mito do Jurupari e o culto de Tenkowa.

¹¹ Sobre o conceito Yanomami de estrangeiro e as condições históricas da recusa do status de estrangeiro aos brancos, cf. Bruce Albert, “La Fumée du métal. Histoire et représentation du contact chez les Yanomami”, in *L’Homme*, n°106-107, 1988.

¹² Sobre o conceito de modernidade/colonialidade que o sociólogo peruano Anibal Quijano associa à modernidade, com o termo “colonialidade”, a formação das relações de poder multifacetadas e complexas entrelaçadas a critérios raciais, sexuais, epistêmicos, espirituais, linguísticos, pedagógicos e econômicos, cf. Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramon Grosfoguel (éd.), *Penser l’envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Pulim, 2014.

O mito do Jurupari

Stephen Hugh-Jones dedicou grande parte de seus trabalhos no noroeste amazônico a esta figura ambígua que é o Jurupari,¹³ e mostrou como ela é exemplar na relação que existe, na Amazônia, entre dois xamanismos concorrentes e complementares: por um lado, um xamanismo “horizontal”, profético e belicoso, inspirado e carismático; um xamanismo da floresta, cujo poder ambivalente, associado àquele do jaguar, se transmite de forma igualitária, não hereditária, mediante iniciação individual feita com poderosas drogas psicotrópicas vegetais e independente das hierarquias que organizam o *socius*; e, por outro, um xamanismo “vertical”, sacerdotal, pacífico e doméstico (de maloca), definido menos por seu *poder* do que por seu *saber* esotérico transmitido de forma patrilinear, sem recorrer a qualquer alucinógeno, a cerimônias e cantos coletivos indispensáveis à reprodução e regulamentação das relações cotidianas internas ao grupo (nascimento, passagem à vida adulta, nomeação, ritos funerários).

O xamanismo da antropofagia contra-antropológica perspectivista enquadra-se bem na primeira categoria de xamanismo. Em primeiro lugar, é contra a resistência do xamã horizontal que o colonizador se confronta — ele é seu primeiro adversário. Isso porque, como sugere Viveiros de Castro em *Metafísicas Canibais*,¹⁴ ao dissolver incessantemente a transcendência (política) de cada foco de humanidade singular no vasto contexto cósmico da humanidade imanente (indistintamente humana e animal), do qual ela atualiza apenas uma perspectiva, a prática transespecífica do xamanismo horizontal é na sociedade amazônica “o que bloqueia a constituição de chefaturas ou Estados dotados de uma interioridade metafísica robusta”: ela é, por meio da tensão contraditória e constitutiva que mantém constantemente com a operação reguladora do xamanismo vertical, o principal obstáculo para a captura política colonial do cotidiano amazônico.

É por isso que a colonização da Amazônia também deve ser *religiosa* e *missionária*: para governar as “populações”, é preciso prioritariamente proceder a uma

¹³ Cf. Stephen Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in North-West Amazonia*, Cambridge University Press, 1979, et “Shamans, prophets, priests and pastors”, in *Shamanism, History, and the State*, N.Thomas et C. Humphrey (éd.), University of Michigan Press, 1996. Cf. também o comentário de Viveiros de Castro no capítulo sobre xamanismo transversal em *Metafísicas Canibais* sobre o trabalho de Hugh-Jones.

¹⁴ *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p.127.

“desjaguarificação”¹⁵ e uma re-verticalização do xamanismo para reconduzi-lo a uma pura tecnologia sacerdotal, verbal e cerimonial. Neste caso, esta desjaguarificação evangélica do xamanismo horizontal ocorre no noroeste amazônico através da identificação estigmatizante do Jurupari com o Diabo; o escritor brasileiro Sousândrade¹⁶ é herdeiro dela, e é ela que atormenta o indianismo às avessas do modernismo brasileiro: a imagem aterrorizante do “mau selvagem”. No Haiti, foi por esta mesma demonização da feitiçaria que o poder pós-colonial inventou a imaginação bárbara da feiticeira-escrava ou do bandido canibal.¹⁷

Mas, na realidade, esta imagem é uma contra-descrição indígena de sua própria imagem tal como o colonizador a desenha — um negativo dessa imagem. Parafraseando Viveiros de Castro: uma imagem do homem branco na qual ele não se reconhece.¹⁸ A demonização do Jurupari é um lugar comum na etnografia do noroeste amazônico: é uma operação indígena, uma imagem-projeção (*image-écran*) que ofusca — no duplo sentido de uma imagem que torna visível (uma imagem do Diabo emprestada da iconografia cristã transportada pela colonização mercante antes da chegada dos missionários religiosos¹⁹) — e uma imagem invisibilizadora (que “ofusca”, *fait écran*) — destinada à contra-colonizar o imaginário branco pelo fascínio aterrorizado que esta imagem exerce irresistivelmente sobre ele. Em resumo: a desjaguarificação ainda é uma operação do xamã horizontal (daquele que os ameríndios chamam *pajé*) — ou seja, do *jaguar*. Neste sentido, o xamanismo horizontal (transversal e perspectivista) não é para o colonizador somente um adversário socialmente influente, ele é seu adversário mais temível: como inimigo xamânico (cosmológico), ele é capaz de produzi-lo, de produzir sua inimizade, ou seja, sua própria humanidade agonística, de forma que ele próprio, privado (inimigo) do poder xamânico, não saberia produzir.

O poder do Jurupari, da imagem-projeção (*l'image-écran*) Jurupari, é tornar a Amazônia ingovernável. Um poder, como observa Hugh-Jones, tão grande quanto é ambíguo o próprio Jurupari: um demônio chifrudo e fálico, dotado de dentes espantosos, ardendo no fogo do inferno, Jurupari é também um herói civilizador, filho do Deus criador (Tupã) e de uma mãe virgem (Amaru), cujos enviados à Terra

¹⁵ Cf. Carlos Fausto, “If God were a Jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (16th-20th Centuries)”, in Carlos Fausto et Michael J. Heckenberger (éd.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, vol. I. Gainesville, University of Florida Press, 2007.

¹⁶ Joaquim de Sousa Andrade (1833-1902), precursor do modernismo brasileiro, é autor do poema épico O Guesa, conhecido também por seu hino ao Jurupari.

¹⁷ Cf. Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, Les éditions du Cerf, 1988.

¹⁸ *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 19.

¹⁹ Cf. Dimitri Karadimas, “Jurupari ou les figures du diable. Le quiproquo des regards croisés”, in *Gradhiva*, 6/2007.

anunciam o apocalipse e o fim de todo sofrimento. Ao fazer isso, seu culto tem uma estreita relação com os movimentos messiânicos amazônicos do século XIX que rivalizavam com o cristianismo missionário ocidental, ao qual o Jurupari contrasta, ambivalentemente, tanto com um Cristo concorrente dotado de um poder extraordinário de salvar, muito superior ao da Cruz, quanto com uma imagem monstruosa do Filho de Deus e de seu poder que combina em si as duas figuras antinômicas de Lúcifer e Cristo — um Cristo ainda mais poderoso porque diabólico.

Uma imagem monstruosa e fascinante do Mal e da Salvação formando juntos uma só pessoa, ambos igualmente engendrados na unidade do Deus Criador, que constitui uma imagem contra-antropológica do monoteísmo cristão tão exata quanto ambivalente — exatamente ambivalente — se quisermos acreditar na admiração de Hegel e Schelling por Jacob Boehme, o teósofo alemão alucinado do século XVII — uma espécie de xamã horizontal dos Países Frios — que formou (e legou) esta mesma imagem.²⁰

Quando, em 1689, um indígena yurimaga respondeu ao Padre Fritz, que estava inquieto com o som, ouvido à distância, da trombeta do culto do Jurupari: “é o Diabo”, ele forma através de uma imagem de si indígena — do mais próximo — uma imagem precisa da ameaça distante e estrangeira colocada pela escatologia cristã dos colonizadores. Por esta imagem, por ser uma imagem dotada de um certo poder de ação, o índio se constitui e com ele constitui o missionário, num espaço ontológico específico, que não é nem indígena nem branco, um não-lugar de vida no qual ambos são capturados (engolidos) pela colonização; um não lugar que o sociólogo congolês do imperialismo pós-colonial Joseph Tonda²¹ teorizou como um “distante em casa” — sendo o Jurupari para o indígena e para o missionário (e um para o outro) tanto mais estranho quanto mais familiar, o primeiro estando “distante” (no norte da Europa) “em casa” (na foz do Rio Negro), o segundo “em casa” (em Görlitz) “distante” (na floresta amazônica). Um como o outro jamais realmente distante ou em casa. Um “distante em casa” cuja inquietante ambiguidade é, diga-se de passagem, também constitutiva do próprio projeto de Eduardo Viveiros de Castro nas *Metafísicas Canibais*: escrever do ponto de vista dos indígenas que são e não são deleuzianos uma filosofia deleuziana que é e não é indígena.²²

²⁰ Cf. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, Vrin, p. 1343 sq., sur le *Ichts*. Cf. Schelling

²¹ Cf. Joseph Tonda, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*. Karthala, 2015.

²² *Métaphysiques cannibales*, op. cit, p. 61.

A ambiguidade fundamental do Jurupari, Cristo e Diabo, Índio e Branco, é aquilo que o ameríndio opõe ao colonialismo teocrático e racista branco — uma contra-imagem à teocracia cristã, na medida em que esta reclama controlar as relações sociais internas ao grupo (nascimento, sexualidade, morte) a partir das visões escatológicas de um intercessor extático que se comunica fora do grupo — em algum lugar na montanha, à beira de um lago, do outro lado do mundo — com espíritos ou forças estrangeiras. Relacionado ao messianismo, ou seja, ao xamanismo horizontal, inspirado, igualitário e exoprático (operando no exterior do grupo com as multiplicidades heterogêneas e exógenas), o culto do Jurupari, como observa Hugh-Jones,²³ é endoprático, atuando dentro do grupo à maneira do xamanismo vertical pela introdução de um poder coercitivo e normativo aplicado a todas as atividades sociais - e principalmente à sexualidade. Sua ambiguidade constitutiva toma assim a forma de uma confusão do horizontal e do vertical, do exterior e do interior, do profético e do clerical, usualmente em tensão. Assimilado ao Trovão, emitindo luz através de seu corpo (como Jesus Cristo no Monte Tabor), e sons através de seus orifícios, Jurupari é um deus masculino; ele é até o deus da dominação masculina das mulheres, da geração do masculino independentemente de qualquer contribuição feminina e por isso sem afins²⁴ — o ventre das mulheres equipara-se a um simples receptáculo esvaziado de qualquer qualidade matricial da placenta (a placenta sendo formada no ventre por metamorfose do pênis). Em uma palavra, ele é o deus do patriarcado cristão e de sua fantasia de uma autoproliferação patrilinear do masculino em um saco de gestação mais parasitário que fruto da fertilização: a concepção imaculada (sem corpo) do Filho pelo Pai no ventre de uma virgem.²⁵

Jurupari: a colonialidade deglutida na Amazônia por um colonizado que se apresenta ele próprio ao homem Branco na forma de uma trombeta soando à distância como sendo o Diabo — ou seja, o Branco. O Branco e sua religião ingeridos, e inteiramente gerados por sua ingestão, no não lugar mesmo da colonização da Amazônia.

²³ Stephen Hugh-Jones, “Shamans, prophets, priests and pastors”, in *Shamanism, History, and the State*, N.Thomas et C. Humphrey (éd.), University of Michigan Press, 1996, p. 45.

²⁴ Cf. Dimitri Karadimas, “La métamorphose de Jurupari : flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien”, *Journal de la société des américanistes*, 94-1 | 2008

²⁵ Silvia Federici também mostrou como a crítica marxista ao capitalismo foi marcada, através do esquecimento e desconsideração do trabalho reprodutivo feminino, pela mesma fantasia patriarcal da auto-reprodução do proletariado masculino. Cf. Silvia Federici, *Le capitalisme patriarcal*, La fabrique, 2019.

²⁵ Para retomar a expressão pela qual James C. Scott se refere à relação entre o estatal e o não-estatal em *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, 2013.

O culto do Tenkowa

A mesma confusão do horizontal e do vertical, geralmente em simbiose oposicional,²⁶ caracteriza o culto da carga inventado em 1963, sob o nome do culto Tenkowa,²⁷ por Pilima, atualmente o xamã mais famoso dos Wayana da Guiana Francesa, a fim de combater o proselitismo dos missionários protestantes norte-americanos que acabavam de irromper nas margens do Alto rio Maroni do Suriname. Como os seguidores do culto da carga melanésio, os discípulos de Pilima fitavam os céus à espera de um avião mítico — que eles chamaram de “Tenkowa”. Mas não para saquear sua carga. Como Roy Wagner observa, o culto da carga melanésio não considera a carga do avião como mera riqueza material.²⁸ O que os Wayana da Guiana e os Melanésios da Papua Nova Guiné esperam do avião é a redenção da sociedade indígena — a salvação de seu mundo. Narrada no final dos anos 50 por Morán Zumaeta Bastín, a história do primeiro leitor peruano de material impresso (livros e jornais), um indígena Yine (Piro) subalternizado chamado Matlu, mas conhecido pelos antropólogos como Sangama, o atesta: “um barco à vapor celestial” (*tengogne yapachro waporo*) chega (continua chegando) da outra margem do rio, “viajando no vazio desde Manaus, Pará e Europa”, para trazer aos Yine “o fim da opressão”, o tempo em que eles “não terão mais patrões”.²⁹

Quando Pilima retruca aos cristãos que eles só têm o Livro para conhecê-lo, que Deus, o Deus dos brancos, se apresentou a ele como Alamawale, que ele o viu e discutiu com ele, e que agora ele mesmo é Alamawale, ele não comete nenhuma impostura, ele simplesmente pratica o princípio da contra-antropologia amazônica: o todo-outro sobre o qual os brancos cultivam o mistério e que concentra em si tudo o que eles são para si próprios (sua branquitude), sua garantia de serem (os únicos) humanos; ele próprio agora é, sem reservas, inteiramente possuído por Ele. Enquanto o antropólogo branco se empenha por todos os meios para não ser índio, aborígine ou negro, o contra-antropólogo da Carga ingere a reflexividade branca como um poderoso psicotrópico capaz de objetivar, através de estados corporais, de linguagem, de percepções e comportamentos, aqueles que ele se vê forçado a estudar. O espírito

²⁶ Para retomar a expressão pela qual James C. Scott se refere à relação entre o estatal e o não-estatal em *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, 2013.

²⁷ Cf. Jean Chapuis et Hervé Rivière, *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Ibis Rouge Editions ; Jean Chapuis, *La personne Wayana entre sang et ciel* (tese não publicada) ; Jean Hurault, *Les Indiens wayana de la Guyane Française*, mémoire ORSTOM ; Pierre Déléage, *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*, Fayard.

²⁸ Roy Wagner, *L'invention de la culture*, Zones sensibles, p. 57.

²⁹ Cf. Déléage, *op.cit.*, p.80.

(*yolok*) da floresta Alamawale que anuncia a Pilima a chegada iminente de um navio celestial que veio para salvar os Wayana do fim do mundo é o espírito dos Brancos; é ele quem o manda instituir um novo modo de vida, submeter os seus a uma disciplina ferrenha e a uma nova hierarquia.

Como outros grandes antropólogos americanistas no Peru ou no Brasil, o Krahô Ropkur Txortxo Kraté, o Tikuna Caricio, a jovem Ramkokamekra Keekhwei, que também encontraram na floresta o espírito dos Brancos e anunciaram a chegada de aviões carregados de mercadorias, o guianês Pilima convida seu povo (para usar a linguagem da antropologia teórica branca) a uma espécie de contra-experiência clastreana³⁰ coletiva na forma de um teatro participativo através do qual os Wayana dramatizam e experimentam, corporal e permanentemente, a destruição de seu modo de vida e valores em virtude da introdução de um poder coercitivo no campo de sua atividade econômica e social: a divisão e organização racional do trabalho; a extensão do tempo de trabalho além do necessário para a produção da vida (uma produção superabundante); a sequencialização, a coletivização e a programação, em suma, a padronização das práticas da vida diária (levantar, tomar banho, se secar, comer, transar) — a sujeição de todas as atividades humanas ao único princípio europeu de socialização pelo planejamento, exatamente o oposto do princípio de improvisação³¹ que regula a maioria das práticas de subsistência amazônicas.

O autoritarismo absurdo do culto de Tenkowa, sua obscenidade, sua esterilidade, apenas literaliza, re-banaliza o despotismo e a esterilidade da socialização capitalista que se esforça constantemente para des-banalizar os slogans teórico-publicitários que os beneficiários do desenvolvimento (tanto de direita como de esquerda) vêm enfiando em nossas cabeças há séculos. Tenkowa é o nome do que os colonizadores/pacificadores brancos da Amazônia chamam de Cultura, Civilização ou Desenvolvimento. Pilima não é o fundador de uma nova religião milenarista, tampouco o é para os da Papua Nova Guiné: o milenarismo do teatro da espera de Tenkowa é o milenarismo estrutural do capitalismo — a profecia de uma abundância e salvação reservadas para aqueles que saberão esperá-las com disciplina, realizando diariamente a dura tarefa que lhes foi atribuída sob seu jugo. Nos termos do profetismo marxista: para aqueles que saberão consentir ao desenvolvimento das forças produtivas e à sua proletarianização como uma condição material e histórica do

³⁰ No sentido de que esta experiência consiste em suprimir todos os obstáculos impostos pela “sociedade primitiva”, descrita por Pierre Clastres, à instituição do poder político coercitivo. Cf. Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Minuit, 1974.

³¹ Teorizado por Roy Wagner em *A Invenção da Cultura* sob o conceito de “imprevisão”.

comunismo. Mas nada virá. Nem catástrofe, nem redenção: em toda a duração do culto da carga de Tenkowa, Alamawale-Pilima nunca parou de circular pela aldeia, fitando o céu, enquanto sussurrava: “ainda não ... ainda não”. A “religião” de Tenkowa não se extinguiu depois de alguns meses porque nada veio: o teatro foi desmontado porque não havia nada para dramatizar, exceto este excesso de trabalho e esta espera — esta chegada constantemente adiada. E Pilima foi reconhecido como o maior xamã Wayana.

Tenkowa, a carga celeste dos brancos, é o nome desta despossessão de si, desta privação do corpo, que é o estupro colonial da terra-corpo matriz. O próprio nome da colonização europeia da Amazônia, se considerarmos que o mito europeu do Holandês Voador foi formado a partir da fantasia sobre a navegação marítima de alta velocidade, da mobilidade sem atritos, livre do contato com a água — um transporte quase imaterial cuja exploração foi atribuída a Bartolomeu Dias, o “descobridor” do Brasil junto com Cabral, naufragado no Cabo da Boa Esperança. O “louco” do grande romance do Cheikh Hamidou Kane, *L’aventure ambiguë*, assim atesta: o país dos Brancos por onde ele passou é uma extensão ilimitada e vazia, perfeitamente inumana, onde o pé de carne e osso humano perdeu todo o contato com a suavidade terna da terra nua; e a loucura ainda mais alucinante é que os Brancos enovelam esta expansão sem interior em conchas ou tubos e a fazem mover-se. Tenkowa: uma pura exterioridade, sem interior — sem núcleo —, este não-lugar que é o espaço colonial, *terra nullius*, enredado sobre si mesmo e lançado a toda velocidade no vazio — o nome Wayana do foguete Ariane.

É nestas superfícies vazias enroscadas em si mesmas para a pirataria (navios, aviões, caminhões, trens) que os Brancos amontoam todo tipo de minérios brutos e processados (primeiro, o minério de homens, minério de madeiras e plantas, minério de carne, minério de sílica, de ouro, de paládio, de ferro... depois, em troca, da humanidade e da consciência enlatada, de roupas, de máquinas e de alimentos...). Isso porque o extrativismo, contra o qual as comunidades afro-descendentes, indígenas e rurais da América Latina estão em guerra, não é apenas uma dimensão dentre outras do capitalismo: é a sua ontologia prática, concreta e ativa. Ele define sozinho sua relação efetiva e constitutiva com o ser, com todo ser (incluindo os seres humanos), como um mineral, ou seja, como um material que pode ser extraído, exportado e transformado. O que Pilima encena no teatro de Tenkowa, através da coletivização racional da vida destrutiva da economia doméstica e da intimidade dos Wayana, é precisamente esta ontologia extrativista que subtrai sistematicamente

homens, mulheres e crianças de todas as relacionalidades tradicionalmente fortes³² constitutivas de seu ser, para transformá-los em minério de força de trabalho indefinidamente acumulável — e que, ao subtrair as águas, as florestas e as montanhas amazônicas das relações que igualmente as constituem enquanto seres vivos, de sua humanidade específica de água, de árvore e de pedra, as reduz a meros recursos, de uso ou de subsistência, das quais são extraídas as matérias-primas.

O contra-antropólogo louco de *L'aventure ambiguë*, antes de teorizar sobre a ontologia do espaço europeu, primeiro o experimenta fisicamente: com pernas moles e trêmulas no seu primeiro contato com o solo, ele perde o equilíbrio e desmaia, incapaz de ficar de pé. Pilima também organizou esta experiência desagradável do vazio (de espacialidade moderna/colonial) forçando os Wayana a saltar do alto de uma estrutura presa em duas estacas sobre as quais estavam fixadas maquetes de aviões de madeira. E ninguém gostava disso. A contra-antropologia sensível dos Brancos exigiu este teste corporal, porque a diferença das ontologias conflitantes na intrusão colonial não é primordialmente teórica: a humanidade anti-extrativista realmente não se sustenta na terra dos Brancos. A fala da floresta originária é que o ouro sustenta a terra, que ali foi posto para sustentá-la antes que as árvores crescessem e os animais nela vivessem e, portanto, sua extração provoca o colapso da terra. É assim que muito concretamente, durante sua primeira viagem a uma cidade europeia, Davi Kopenawa experimenta este colapso. Esta cidade, que os Brancos “acostumados a nunca deixar a terra em paz” chamam de Paris, os espíritos Xapiri da floresta chamam de *kawêhei urihi*, “a terra que treme”. Assim que Kopenawa colocou os pés no chão ao descer do avião, ele se sentiu cambaleante, apenas conseguindo caminhar com um passo incerto, como se estivesse pisando “em um atoleiro que afundava a cada um de seus passos”. Quem quiser continuar chamando esta cidade de Paris vai objetar que o tremor é o da esteira rolante de um terminal no aeroporto Charles de Gaulle. No entanto, para Kopenawa, é precisa e inversamente a fim de imitar a “imagem trêmula” desta terra garimpada pela mineração que seus habitantes fabricaram “os caminhos escorregadios pelos quais se deslocam”. A esteira rolante do aeroporto é de um ponto de vista contra-antropológico (ou seja, aqui, do ponto de vista do alcalóide alucinógeno contido na resina da casca de uma árvore amazônica (*Virola elongata*) cuja ingestão permite a relação xamânica com os *xapiris*) uma metáfora mecânica da terra trêmula

³² Sob o conceito de racionalidade “forte” ou “radical”, em oposição à racionalidade “fraca”, dualista, da modernidade europeia, Arturo Escobar entende o coletivo sócio-natural de seres humanos, de não-humanos, de animais, de plantas, inextricavelmente ligados, cujos termos não preexistem às complexas relações que os constituem e que eles constroem dinamicamente. Ver Arturo Escobar, *Autonomie et design. La réalisation de la communalité*, Editions EuroPhilosophie, 2019.

ou, se se preferir, de Paris: da capital dos extratores de ouro e, por isso, uma metáfora para a avidez de seus habitantes para a escavar a terra. O mesmo se aplica às vibrações causadas pela circulação dos “longos trens de metal” nos intermináveis “túneis de minhocas” do metrô parisiense. Outra metáfora da violência feita à terra por aqueles que os Yanomami chamam de “comedores de terra”.

As duas antropologias reversas do Jurupari e de Tenkowa se unem assim através da mesma definição ontológica de espaço “branco” como não-lugar, aplicado conjuntamente ao útero e à Terra, concebidos como espaços de extração de recursos desprovidos em si mesmos de qualquer substância vital. Ambos dão sentido às lutas pela Terra pós-desenvolvimentistas conduzidas por comunidades de mulheres afro-indígenas, particularmente na América Latina.³³

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. “La Fumée du métal. Histoire et représentation du contact chez les Yanomami”, in *L’Homme*, n°106-107, 1988.
- ANDRADE, Oswald de. *Manifeste anthropophage*, 2011, BlackJack éditions.
- BONILLA, Oiara. “Parasitism and subjection. Mode of Paumari Predation”, in M. Brightman, C. Fausto & V. Grotti (eds.) *Ownership and Nurture: studies in native amazonian property relations*. Berghahn Books, 2016.
- CHAPUIS, Jean; *La personne Wayana entre sang et ciel* (tese não publicada)
- CHAPUIS, Jean; Rivière, Hervé. *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Ibis Rouge Editions
- CLASTRES, Pierre. *La société contre l’Etat*, Minuit, 1974.
- DÉLÉAGE, Pierre. *Lettres mortes. Essai d’anthropologie inversée*, Fayard.
- ESCOBAR, Arturo. *Autonomie et design. La réalisation de la communalité*, Editions EuroPhilosophie, 2019.
- ESCOBAR, Arturo. *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l’Occident*, Seuil, 2018
- FAUSTO, Carlos. “If God were a Jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (16th-20th Centuries)”, in Carlos Fausto et Michael J. Heckenberger (éd.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, vol. I. Gainesville, University of Florida Press, 2007.
- FEDERICI, Silvia. *Le capitalisme patriarcal*, La fabrique, 2019.
- HEGEL, W.F. *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, Tome 6, Vrin, 1985.

³³ Cf. Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l’Occident*, Seuil, 2018, p.43. O conceito de pós-desenvolvimento define as tentativas teóricas e militantes feitas desde o início dos anos 90 para imaginar e implementar alternativas ao progresso, ao crescimento e à modernidade capitalista.

- HUGH-JONES, Stephen. "Shamans, prophets, priests and pastors", in *Shamanism, History, and the State*, N.Thomas et C. Humphrey (éd.), University of Michigan Press, 1996.Cf.
- HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in North-West Amazonia*, Cambridge University Press, 1979.
- HURAUULT, Jean. *Les Indiens wayana de la Guyane Française*, mémoire ORSTOM
- HURBON, Laënnec. *Le Barbare imaginaire*, Les éditions du Cerf, 1988.
- KARADIMAS, Dimitri. "Jurupari ou les figures du diable. Le quiproquo des regards croisés", in *Gradhiva*, 6/2007.
- KARADIMAS, Dimitri. "La métamorphose de Jurupari : flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien", *Journal de la société des américanistes*, 94-1 | 2008
- ROUGIER, Claude Bourguignon; Colin, Philippe; Grosfoguel, Ramon (éd.). *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Pulim, 2014.
- SCOTT, James C. *Homo domesticus*, La découverte, 2019 et *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, Points, 2019.
- SCOTT, James C. *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, 2013.
- SUASSUNA, Ariano. *La pierre du royaume*, Éditions Métailié, 1998.
- TONDA, Joseph. *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*. Karthala, 2015.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Les involontaires de la patrie", in *Multitudes*, 2017/4 (n°69).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*, chap. 9, PUF, 2009.
- WAGNER, Roy. *L'invention de la culture*, Zones sensibles, 2014.
- Tradução: Karen Shiratori
- Revisão: Oiara Bonilla