UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Escola de Comunicações e Artes

AMERÍNDIOS CONECTADOS

As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô

Thiago Franco

São Paulo 2019

AMERÍNDIOS CONECTADOS

As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Área de Concentração "Teoria e Pesquisa em Comunicação", Linha de Pesquisa "Comunicação e Ambiências em Redes Digitais", da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Comunicação, sob orientação do Prof. Dr. Massimo Di Felice.

Versão Corrigida (versão original disponível na Biblioteca da ECA/USP)

São Paulo 2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo
Dados inseridos pelo(a) autor(a)

Franco, Thiago
AMERÍNDIOS CONECTADOS: As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô / Thiago Franco ; orientador, Massimo Di Felice. -- São Paulo, 2019.
350 p.: il. + CD.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação - Escola de Comunicações e Artes / Universidade de São Paulo.
Bibliografia
Versão original

1. Comunicação 2. Redes Digitais 3. Cosmologia ameríndia 4. Krahô I. Di Felice, Massimo II. Título.

CDD 21.ed. - 302.2

Elaborado por Sarah Lorenzon Ferreira - CRB-8/6888

AMERÍNDIOS CONECTADOS

As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô

Banca examinadora

_____

_____

_____

_____

_____

São Paulo, _____.

Ao meu orientador

Massimo Di Felice.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter me dado força por superar as dificuldades. Sou grato aos Krahô por me adotarem nessa jornada. Agradeço em especial a minha tia Maristela Franco que me abrigou em São Paulo, durante o doutorado. A minha mãe e minha avó que sempre me incentivaram. A toda minha família e, a minha namorada, Taynnara Rodrigues, que me apoiou nessa reta final. Agradeço aos meus amigos, pela paciência diante da minha ausência, nos últimos anos. Sou grato ao apoio e as conversas que tive, enquanto aluno, com os professores: Sérgio Bairon e Stelio Alessandro Marras. Dedico um dos capítulos a memória do professor Sergio Domingues, antropólogo de fundamental importância para esse trabalho e também em memória da professora Ecléa Bosi. Compartilho esse conhecimento graças ao apoio do Centro Internacional de Pesquisa Atopos (USP), Instituo Toposofia, Sostenibilia (Universidade Sapienza de Roma) e seus integrantes.

Dedico essa tese em especial ao professor Massimo Di Felice pela orientação, apoio e amizade.

“Em todos os lugares onde vivem humanos, a floresta é assim povoada de espíritos animais. São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos ou possuem asas, as imagens de todas as antas, veados, onças, jaguatiricas, macacos-aranha e guaribas, cutias, tucanos, araras, cujubins e jacamins. Os animais que caçamos só s deslocam na floresta onde há espelhos e caminhos de seus ancestrais yarori que se tornaram espíritos xapiri. Quando olham pra floresta, os brancos nunca pensam nisso. Mesmo quando a sobrevoam em seus aviões, não veem nada. Devem pensar que seu chão e suas montanhas estão ali à toa, e que ela não passa de uma grande quantidade de árvores. Entretanto, os xamãs sabem muito bem que ela pertence aos xapiri e que feita de seus inúmeros espelhos. Os espíritos que vivem nela são muito mais numerosos do que os humanos e todos os demais habitantes da floresta os conhecem”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 121).

AMERÍNDIOS CONECTADOS

As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô

RESUMO

Esta pesquisa surgiu da problemática de verificar o modo de conexão das paisagens não-ocidentais a partir das formas comunicativas do habitar Krahô. Busquei investigar a conexão de paisagens, em ambientes não-digitais e digitais. A pesquisa não está organizada na relação linear sujeito-objeto. Todos os exercícios de campo envolveram a participação de vários grupos na percepção dos dados e desse modo é uma narrativa reticular. Parto dos pressupostos que os Krahô, em rede digital, se conectam com uma diversidade cosmológica, que escapava das dicotomias impositivas do ocidente. Ao tarefar suas paisagens, os Krahô deixam rastros, que podem ser percebidos. Suas imagens revelam modos distintos de habitar e narrar o mundo. Percebo ainda que os elementos Krahô passam pela transubstanciação sem perder a essência primeira. Os objetivos teóricos buscaram contribuir para a elaboração de uma teoria reticular da comunicação, que compreenda as redes de redes, a partir de uma experiência junto à comunidade Krahô.

Palavras-chave: Comunicação; digital; formas comunicativas do habitar; imagem, Krahô.

AMERINDIOS CONNECTED

The communicative forms of inhabiting and narrating the world, according to the images of the moderns and the Krahô

ABSTRACT

This research arose from the problematic of verifying the connection mode of the non-Western landscapes from the communicative forms of inhabiting Krahô. I sought to investigate the connection of landscapes, in non-digital and digital environments. Research is not organized in the linear subject-object relationship. All the field exercises involved the participation of several groups in the perception of the data and in this way it is a reticular narrative. I start from the assumptions that the Krahô, in digital network, connect with a cosmological diversity, that escaped of the tax dichotomies of the West. In performing their landscapes, the Krahô leave traces, which can be perceived. His images reveal different ways of dwelling and narrating the world. I also realize that the Krahô elements undergo transubstantiation without losing the first essence. The theoretical objectives sought to contribute to the elaboration of a network theory of communication, which includes network networks, based on an experience with the Krahô community.

Keywords: communication; digital; forms communicative of inhabiting; image, Krahô.

AMERINDIOS CONNECTÉ

Les formes communicatives d'habiter et de raconter le monde, selon les images des modernes et des Krahô

RÉSUMÉ

Cette recherche est née de la problématique de la vérification du mode de connexion des paysages non occidentaux à partir des formes communicatives d'habiter Krahô. J'ai cherché à étudier la connexion des paysages, dans des environnements non numériques et numériques. La recherche n'est pas organisée dans la relation sujet-objet linéaire. Tous les exercices sur le terrain ont impliqué la participation de plusieurs groupes à la perception des données, ce qui en fait un récit réticulaire. Je pars des hypothèses selon lesquelles les Krahô, en réseau numérique, se connectent à une diversité cosmologique, qui échappait aux dichotomies fiscales de l'Occident. En interprétant leurs paysages, les Krahô laissent des traces perceptibles. Ses images révèlent différentes façons de vivre et de raconter le monde. Je réalise aussi que les éléments Krahô subissent une transsubstantiation sans perdre la première essence. Les objectifs théoriques visaient à contribuer à l'élaboration d'une théorie de la communication basée sur le réseau, comprenant des réseaux, basée sur une expérience de la communauté Krahô.

Mots clés: communication; formes communicatives d'habiter; image; numérique, Krahô.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Modelo simétrico do corpo de Alberti Dvreri, de 1557. 35
Figura 2 - Della Simmetria de Alberti Dvreri, de 1557 37
Figura 3 - Ameríndio em cânone grego. 38
Figura 4 - Estátua Helenística e o Tupinambá de Theodore De Bry 39
Figura 5- Matando o prisioneiro 42
Figura 6 - Ritual tupinambá 43
Figura 7 - Ritual tupinambá 44
Figura 8 - Modificações temporais da linguagem 85
Figura 9 - Aldeia de cabaças 189
Figura 10 - Disposição da pintura corporal 217
Figura 11 - Folha de São Paulo – 1986 228
Figura 12 - A Kàjre no Facebook 241
Figura 13 - Königsberg Bridge Problem 246
Figura 14 - crowdfunding krahô 263

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Krĩ (adeia) 145
Fotografia 2 - O caminhar Krahô 148
Fotografia 3 - Caminhão pau-de-arara em Itacajá 159
Fotografia 4 - coleta de frutas 162
Fotografia 5 - Cascas pelo caminho 163
Fotografia 6 - Troca de palha do telhado 173
Fotografia 7 - Troca de palha do telhado 186
Fotografia 8 - Ikré (Casa Krahô) 187
Fotografia 9 - Deliberação sobre viagem para a aldeia Pedra Branca, no wỳhtỳ ... 191
Fotografia 10 - Chão batido da antiga Aldeia Santa Cruz 194
Fotografia 11 - Casa abandonada 195
Fotografia 12 - Selfie- mẽkarô 198
Fotografia 13 - Estúdio de áudio improvisado 199
Fotografia 14 - Cuhkõnre Jarkwa 201
Fotografia 15 - Equipe de produção Krahô 202
Fotografia 16 - Equipe de produção Krahô 203
Fotografia 17 - Discurso com o kô po 209
Fotografia 18 - Hotxuá canta sem revelar a letra 216
Fotografia 19 - Martinho Penõ 226
Fotografia 20 - Martinho Peño com a machadinha Kàjre 229
Fotografia 21 - Acessando a internet na aldeia 254
Fotografia 22 - ritual de luto transmitido ao vivo pelos Krahô 262

LISTA DE ESQUEMAS

Esquema 1 - Modelo de Purificação dos Modernos 103
Esquema 2 - Modelo da dimensão não moderna proposta por Latour 104
Esquema 3 - Linhas da vida 108
Esquema 4 - Estrutura de parentesco 167
Esquema 5 - Percepções sobre a forma comunicativa do habitar Krahô 211
Esquema 6 - Cartografia da ARS 249
Esquema 7 - Estrela sociométrica 251

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Purificação dos modernos 100
Quadro 2 - Redistribução de posições segundo Latour 106
Quadro 3 - Caminho da pesquisa 111
Quadro 4 - Referência de parentesco 166
Quadro 5 - Parentesco de acordo com Melatti e os Krahô 167
Quadro 6 - Espaços de fala 210

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Frete para caminhão de médio porte..... 160

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Mapa de Martin Waldseemüller, 1507.....33
Mapa 2 - Mapa das Américas de Theodore De Bry, de 1592. 34
Mapa 3 - Exemplo de modelagem de dados entre etnias no Brasil 100
Mapa 4 - Mapa Jê de Nimuendajú 133
Mapa 5 - Mapa Timbira 139
Mapa 6 - Disposição do território: imagem de satélite 141
Mapa 7 - Mapa orgânico de uma Aldeia Timbira.....147
Mapa 8 - Pjê Mekarõ.....192
Mapa 9 - País Timbira.....196
Mapa 10 - Mapa de Etnias 257
Mapa 11 - Mapa de troncos linguísticos.....258
Mapa 12 - Ameríndios Conectados à Internet, no Brasil.....265
Mapa 13 - Redes de redes entre os Krahô 266

LISTA DE FLUXOGRAMA

Fluxograma 1 - Volume de conexões 255

LISTA DE ORGANOGRAMAS

Organograma 1 - Tronco linguístico Macro-Jê.....135

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Linha do tempo de sítios arqueológicos 128

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 23

CAPÍTULO 1 26

A crise do habitar ocidental antropocêntrico e as formas comunicativas do habitar 26

1.1 Habitar ocidental: a imagem matemática-textual do mundo aplicada ao ambiente e aos corpos ameríndios 30

1.2 *Antropophagorum Terra:* perspectivas e reflexões sobre a imagem ocidental do ameríndio 41

1.3 O mito do antropocentrismo a percepção do ambiente pelo ocidental 47

1.4 As ecologias das paisagens e as formas comunicativas do habitar 51

1.4.1 O cenário paisagístico 51

1.4.2 Formas ocidentais de habitar o mundo e a comunicação reticular 57

1.5 Considerações para a percepção do caminho 63

CAPÍTULO 2 65

Tecer os caminhos e as experiências comunicacionais 65

2.1 Faz-se o caminho ao caminhar 72

2.2 O caminhar do método 78

2.3 O caminho 81

2.4 A produção do conhecimento e as experiências compartilhadas 89

2.5 Abandonar o objeto e repensar a emergência da coisa 95

2.5.1 O caminho por fora das teias de Diderot 97

2.5.2 Primeiros passos para a saída dos objetos 99

2.5.3 A rede inacabada de Bruno Latour 102

2.5.4 As linhas da vida de Tim Ingold 107

2.5.5 As ecologias de Massimo Di Felice 109

2.6 Arquitetura da pesquisa 111

CAPÍTULO 3 115

***Xàj:* o último canto de um pássaro Krahô** 115

CAPÍTULO 4 ..... **126**
Caminhos entre os modernos e os Krahô **126**
4.1 Trânsito e pré-história **127**
4.2 Nomadismo e deslocamentos Krahô **131**
4.3 Entre o território e a constituição da terra demarcada **133**
4.4 Arquitetura das aldeias **144**
4.5 Modos de caminhar **148**
4.6 A trilha, o falatório e a bicicleta **153**

CAPÍTULO 5 ..... **156**
Caminhos comunicativos do habitar Krahô **156**
5.1 Fronteiras e passagens **157**
5.2 Conexões nominais **164**
5.3 Construir, habitar e pensar junto aos Krahô **172**
5.3.1 Habitar o corpo-em-rede **172**
5.3.2 Habitar a casa-em-rede **184**
5.3.3 Habitar o território **192**
5.4 Modos de perceber as imagens **197**
5.4.1 Imagens para os modernos e para os Krahô **200**

CAPÍTULO 6 ..... **206**
A ecologia comunicativa Krahô **206**
6.1. A forma performática do habitar Krahô **212**
6.2. Habitar a linguagem Krahô **218**
6.3. A ecologias das redes de redes: do não digital ao digital **223**
6.3.1. Estar entre as redes e a saga da machadinha Kàjre **224**
6.3.2. A forma transubstanciada da Kàjre **240**

CAPÍTULO 7 ..... **244**
Modos para mapear as redes **244**
7.1. Rete **245**
7.1.1. Redes construídas **245**
7.1.2. Redes Sociais **247**
7.2. Sobre a história das métricas da Análise de Redes Sociais (ARS) **248**
7.3. Considerações para além do social **252**

7.4. A emergência e a complexidade das redes Krahô 254
7.4.1. A emergência quantitativa das redes Krahô 256
7.4.2. Modo qualitativo de percepção da rede Krahô 258
7.4.3. Habitar a rede digital enquanto extensão da aldeia.....260

CAPÍTULO 8 265

Considerações finais 265

REFERÊNCIAS.....268

ANEXOS 276

INTRODUÇÃO

Pode parecer um pouco contraditório, mas não pesquiso os Krahô. Na verdade, os Krahô são parceiros de campo e não os meus objetos de investigação. A tentativa deste trabalho é descrever o diálogo de um caminho percorrido que tenciona cosmologias distintas. Lanço-me junto aos elementos da pesquisa que se desvelam na medida em que caminho.

Historicamente as ciências sociais e suas derivações (Social Aplicada - Comunicação) preservam modelos dicotômicos de dessecação: sociedade/natureza; individuo/sociedade; mente/corpo; sujeito/objeto; humanos e não-humanos etc. A ciências sócias e humanas sempre preservaram essas dicotomias a partir do modelo clássico das ciências, desde o renascimento, que toma força com o iluminismo e com o movimento humanista.

Então, pensar a pesquisa nessa perspectiva clássica é se colocar sobre a ótica do sujeito. Philippe Descola (2016) mostra que o sujeito na pesquisa tradicionalmente é detentor de direitos e deveres sobre os objetos pesquisados. A grande questão é que o sujeito, nesse processo, pode assumir uma posição autoritária e deixar escapar alguns elementos que são próprios do objeto.

Não trato quem são os sujeitos e quem são os objetos. A pesquisa conta com vários diálogos que propositalmente não estão na ordem. É como se fosse a narrativa desordenada de um fio condutor da vida, de um Outro, mas que o pesquisador também faz parte. No entanto, esse fio é envolto por um novelo de conexões e, ao mesmo tempo, é vivenciado por um estrangeiro.

Habitar o fio condutor que compõe essa complexa rede, não implica em uma narrativa linear (sujeito-objeto). É, na verdade, reticular e é sensível aos pontos de encontro. Toda rede é formada de arestas e nodes. Os nodes, ou nós, são os pontos de encontro. Em uma rede pode haver uma infinidade de nós. Proponho conhecer alguns desses pontos que evolvem os Krahô, os modernos e a minha pesquisa.

Atualmente, os Krahô não se deslocam apenas nas trilhas que os conectam em seu território e fora dele. A Internet chegou às aldeias, estabelecendo outras formas de conexão e de caminhar. E para aprender a caminhar e habitar junto aos Krahô, leva-se em conta os dinamismos virtuais estabelecidos e a condição xamânica, considero as imagens, o território, a terra demarcada, as possibilidades de linguagens,

as performances, os fluxos informacionais digitais e não-digitais, a experiência sensível/estética que dá forma ao habitar Krahô e a transubstanciação.

Além das práticas nativas analiso desde os modos de conexão tradicionais dos Krahô às redes digitais, as quais eles habitam. Nesse sentido, tem-se como intenção contribuir para a elaboração de uma teoria reticular da comunicação, que compreenda as redes de redes, ou seja, as redes que constituem o coletivo Krahô e que agora estão nas redes digitais. Considera-se a identificação das especificidades comunicacionais Krahô, a partir do ponto de vista do nativo, que escapa dos modelos ocidentais[1].

Acredito que a originalidade da pesquisa está na compreensão e no desvelamento de convenções comunicativas específicas Krahô, que ao longo da história se mantiveram entre os integrantes dessa comunidade e que em algum momento passa a ter contato com o ocidente. Ao desvelar os pontos de encontro é possível perceber que a cosmologia ocidental impõe um modelo de narrativa, que não necessariamente é o mesmo entre outros povos.

Estive pela primeira vez entre os Krahô em 2003, quando fui batizado. O que mais me fascina é a capacidade que a etnia aparenta manter como uma organização reticular não digital, que deixa emergir uma forma particular de habitar, fato que modifica a experiência das possibilidades comunicacionais.

A abordagem começa com uma crítica ao modelo ocidental, já no capítulo 01. A intenção foi desconstruir o olhar que é dado pelos modernos e que, em consequência, cria uma imagem distorcida ou confortável que serve apenas ao ocidente. O primeiro capítulo tenciona o aprendizado teórico que herda e impõe um modelo de olhar para o mundo.

Se as primeiras páginas se dedicam a mostrar o olhar ocidental em crise, o segundo capítulo busca alternativas metodológicas para trabalhar junto aos Krahô. Faço esse caminho pelas formas comunicativas do habitar, combinando-as a fenomenologia e outros elementos. O habitar deve ser entendido como uma grande experiência que leva em consideração os fenômenos e a linguagem.

O terceiro capítulo é uma entrevista que resolvi manter na íntegra, em homenagem ao professor Sérgio Domingues, conhecido como *Xàj* entre os Krahô. A entrevista é gravada entre o período das minhas leituras e o campo de fato. Tivemos

[1] O ocidental deve ser entendido, de acordo com Heidegger (1977, p.16), como todo aquele pensamento que se estrutura a partir da filosofia grega clássica.

a oportunidade de passar dois dias juntos, poucas semanas antes dele morrer. De modo geral, o capítulo mostra minhas inseguranças, pouco antes de ir morar com os Krahô. Acho importante mostrar as incertezas, faz parte da pesquisa e essa tese foi pensada durante sua própria trajetória, ou seja, sofreu várias alterações até o resultado final.

O quarto capítulo já é um texto híbrido, que envolve teoria/história e o campo. É um relato da ciência clássica que envolve os Krahô. Se apropria da metáfora do caminho para mostrar um relato de convívio, onde o habitar não é estático e necessita da percepção de caminhos. Tive a intenção de resgatar a origem nômade dos Krahô, para mostrar o trânsito desse povo.

Na quinta parte deste texto trabalho com as diferenças cosmológicas percebidas no campo. O texto mostra extremos e fronteiras. Indico ainda que os nomes podem revelar uma das grandes redes de conexões, com estreitas ligação com a casa e o território.

Em seguida, no capítulo 6, sugiro que nas redes Krahô, deve-se levar em consideração que o *mehĩ* (nativo Krahô) não se comunica apenas com humanos, mas também com os não-humanos. Essa perspectiva reticular é ampliada para as categorias dos animais, dos vegetais e dos minerais. Todos esses elementos estão dispostos de acordo performances, imagens, modos de narrar etc.

Por fim, abordo como o digital está presente nas comunidades Krahô e em outras etnias do Brasil. Mostro um mapa de conexões que levou cerca de quatro anos para ser concluído. As conexões são dotadas de sentidos não-ocidentais e puderam ser estudadas graças aos rastros deixados no ambiente digital.

Devo alertar o leitor para uma observação. Essa tese deve ser lida junto com suas imagens que aparecem no corpo do texto e nos 5 filmes que a acompanham em anexo. As imagens também são modos de narrar o mundo e representam o olhar de acordo com cosmologias diversas.

Destaco ainda, a pouca presença feminina nas narrativas. O mundo feminino se tornou um obstáculo. As mulheres possuem práticas próprias e confesso que não tive a abertura adequada para participar desse modo particular de viver. A ausência de uma presença feminina abriu uma lacuna de percepção nesse projeto.

CAPÍTULO 1

A crise do habitar ocidental antropocêntrico e as formas comunicativas do habitar

> *εαν μη ελπηται, ανελπισον ουκ εξευρησει, ανεξερευνητον εον και απορον*
> *Se não se espera não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro, nem vias de acesso, Fragmento 18 de Heráclito.*[2]

No instante em que um pesquisador se coloca na situação de habitar uma comunidade totalmente distinta da que ele sempre viveu é o momento que ele percebe que vai experienciar um modo diferente de se viver. Isso causa uma excitação e ao mesmo tempo inquietações.

No entanto, a sensação somente ocorre de fato, quando lá se está. É quando cai o véu do modo de vida do pesquisador, que não é o único modo de ser no mundo. O que quero dizer, é: por mais que alguém estude outras sociedades, somente as habitando de fato, para saber o quão especial é a experiência de desconstrução do modo ocidental de olhar as coisas.

Pesquisar é propriamente habitar o modo de se experienciar. Ao buscar outras sensibilidades para entender como pesquisamos, parto de um olhar ocidental para experiências compartilhadas com um coletivo não-ocidental. Esse encontro tenciona o aprendizado teórico da academia com o campo experimentado na prática.

O experimento caminha em busca de outras naturezas, que escapam da velha dicotomia ocidental: natureza/cultura e/ou as reduções sujeito/objeto. Descola (2016, p.07) acredita que dentro do senso comum, a ideia de natural no ocidente se resume em tudo aquilo que se produz sem ação humana, aquilo que coloca o homem a parte, que existirá depois dele, como as montanhas, os oceanos e as florestas. Notadamente, o cultural seria tudo que é produzido pela ação humana.

Quando era criança, eu costumava arar a terra junto com meu pai. Até hoje, a pequena propriedade de cultura familiar é homogeneizada para plantações e criação de gado. Os campos são organizados em piquetes. Existe uma área de preservação ambiental e uma estrada liga a pequena porção de terra a outras propriedades. Eu poderia dizer que, na visão ocidental, acreditou-se por muito tempo que a natureza foi

---

[2] HERÁCLITO. **Fragmentos. Origem do pensamento.** Tradução de Emmanuel Carneiro da Cunha. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1980.

pretensiosamente domesticada pela cultura, com campos bem arados, animais vistosos e filetados de maneira semelhante.

Os animais que ali estão, dentro da cercania, pertencem a alguém. Mesmo quando se trata de um animal de estimação e é considerado um membro da família, não podemos dizer que eles têm os mesmos direitos do que seus donos. Não possuem nenhum representante direto no parlamento.

A mesma lógica se estende aos parques de São Paulo, com poucos insetos nocivos e quase nenhum predador de humanos, salvo os mosquitos. Ou as montanhas em volta da cidade, repletas de antenas de comunicação.

> Resumindo, entre os humanos e os não-humanos existe uma diferença importante: os humanos são sujeitos que possuem direitos por conta de sua condição de homens, ao passo que os não humanos são objetos naturais ou artificiais, que não tem direitos por si mesmos. Essa forma de pensar, que nos ensinaram na escola e que parece ter a evidência do bom senso, talvez seja, afinal de contas, o modo mais comum de se fazer a distinção entre natureza e cultura. (DESCOLA, 2016, p.09).

Poderíamos jogar nas costas de René Descartes (1596 – 1650) todo o peso desse modo de ver, mas como acompanharemos logo adiante, o ocidente produziu sua própria tradução do mundo muito antes do pensador francês. São séculos de absorção comum que determinaram a percepção ocidental.

As dicotomias ocidentais embaralham o olhar da academia. E de acordo com Bateson (1985), quando estudava os alcóolicos anônimos, si seguirmos operandos nos termos do dualismo cartesiano que opõe mente ao corpo, continuaremos a viver com a oposição homem ambiente. “É duvidoso como uma espécie que tenha uma tecnologia tão avançada e essa estranha maneira de ver seu mundo pode durar. ” (BATESON, 1985, p.367).

Como lembra Descola (2013, p. 62), levantar essas desconfianças não é uma questão de denunciar a atividade científica ou técnica. Isso é uma tarefa inútil. Porém, ao levantar a desconfiança sobre o modo ocidental de ser, podemos entender um pouco o quão difícil é compreender essa dimensão central da nossa própria sociedade, que é a condição míope de olhar.

Ao desconfiar das certezas que sempre foram concretas, Descola (2013; 2016) entende que causamos uma espécie de mal-estar nos que compartilham a visão

moderna. E por esse motivo, ele convida ao questionamento, a duvidar mais vigorosamente dos fundamentos de sua própria posição no mundo.

Descola (2013, p.62) acredita que a experiência com sociedades não modernas possibilita uma situação mais favorável para superar sua própria miopia. A pesquisa de campo proporciona, em ambientes não ocidentais, confrontos com os sistemas de objetivação do mundo que não coincidem com os seus próprios e isso derrama uma luz diferente sobre o modo de ver.

O fato é que para quem encara o combate ao dualismo, não existem certezas. Vive-se no caos. Não que isso seja ruim. Aliás não se trata de ser ruim ou bom. Trata-se de entender que as leis da natureza ditas como certas são de alguma forma construções narrativas do modo ocidental. Como diria Ilya Prigogine, “essas leis não exprimem mais certezas, mas possibilidades” (PRIGOGINE, 2009, p.77).

O fim das certezas e a palavra possibilidade parece indicar um primeiro passo, a busca de um caminho. Não existe um método certo no mundo das incertezas. O que parece existir são possibilidades abertas para a experiência sensível.

Descola (2013, p. 64) argumenta que nos últimos vinte anos não houve consenso sobre qual rumo tomar para combater o dualismo. O caminho mais comumente adotado pode ser qualificado como fenomenológico no sentido amplo do termo. Caminho que descreve o entrelaçamento da experiência dos mundos social e físico, permanecendo tão livre quanto possível dos filtros objetivistas.

A abordagem fenomenológica seria um modo que desafia a busca de princípios transcendentes de natureza sociológica, cognitiva ou ontológica que reduzem as interações fenomenais a um status puramente expressivo. Da mesma forma, o caminho recusa as categorias culturais que são particularizadas ou historicizadas.

A experiência do fenômeno busca os relacionamentos que unem humanos e não-humanos em uma rede de identificação recíproca e complexa.

> Porque tenta chegar o mais próximo possível da maneira como as coletividades descritas vivem e percebem seu engajamento no mundo, essa abordagem ganha, sem dúvida, fidelidade ou credibilidade, em comparação com modos de saber que enfatizam o desvelamento de estruturas ou determinações causais. No entanto, é preciso admitir que a vantagem de um relato mais realista da complexidade local é adquirida à custa de uma menor inteligibilidade de complexidade global, isto é, das múltiplas formas de relações entre os seres. O direto de transparência obtido na escala etnográfica torna-se um fator de opacidade assim que se procura explicar os motivos da diversidade de pontos de vista instituídos testemunhados pela etnografia e a história.

> É isso que devemos considerar agora. (DESCOLA, 2013, p. 64-65, tradução minha)[3].

De acordo com Descola (2013, p. 65), essa antropologia fenomenológica vem se apoiando em uma filosofia do ser-no-mundo, inspirando-se na ideia husserliana de *Umwelt* como base original da nossa experiência e do horizonte da nossa intencionalidade, bem como nos desenvolvimentos e reformulações desta ideia por Heidegger e Merleau-Ponty.

O modo de habitar o mundo está em crise, em parte pela condição antropocêntrica que adquirimos e no fato do ocidente construir uma verdade racionalista. Como dizia Merleau-Ponty "a verdade não habita apenas o homem interior, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. (MERLEAU-PONTY, 1999, p.06) ".

O que seria essa crise? Não é a raro ouvirmos falar de crise ecológica, política, econômica etc. A crise é um termo genérico e está na narrativa diária dos jornais de todo o ocidente, aparece nas conversas em bares, barbearias, cafés, virou motivo para puxar assunto quando não temos algo mais importante para falar.

Michel Maffesoli entende que:

> Recessão econômica, perturbação moral ou física, situação tensa no domínio político ou institucional. Pode-se multiplicar à vontade as definições e campos de aplicação desse misterioso ectoplasma que é a crise. De minha parte, eu diria que, por meio desse termo, expressa-se a necessidade do retorno periódico *"ad integrum"*, retorno aos fundamentos, aos fundamentais. Em certos momentos, uma sociedade não tem mais consciência daquilo que a mantém unida e, a partir daí, ela não tem mais confiança nos valores que garantiam a solidez do vínculo social. Basta pensar neste exemplo simples: a relação de amor ou de amizade se esfacela. Sem que se saiba bem por quê. Pelo uso. Pelo cansaço. E são todos os elementos que constituem essa relação de amor ou de amizade que, de repente, desmoronam. (MAFFESOLI, 2010, p.21).

---

[3] Because it attempts to come as close as possible to the manner in which the collectivities described live and perceive their engagement in the world, such an approach unquestionably gains in fidelity, or in credibility, in comparison with modes of knowing which emphasize the unveiling of structural or causal determinations. Yet one has to admit that the advantage of a more realistic account of local complexity is acquired at the expense of a lesser intelligibility of global complexity, that is to say of the multiple forms of relationships between beings. The cftcct of transparency obtained at the ethnographic scale becomes a factor of opacity as soon as one seeks ro explain the reasons for the diversity of instituted points of view witnessed by ethnography and history. This is what we must now consider. (DESCOLA, 2013, p. 64-65).

Contudo, a crise se instaura e é percebida quando passamos para o modo de pensar matricial, onde as certezas não são tão certas. Maffesoli (2010) afirma que houve uma saturação, que levou ao desgaste e que implicou na perda do sentido dos laços primordiais.

A modernidade é uma longa passagem do místico a racionalidade econômica, onde houve o prevalecimento de uma ação sobre o natural e depois sobre o social. Maffesoli (2010) acredita que após um apocalipse possa haver um retorno às origens, a *phusis*, a natureza abundante em um fragmento de Heráclito, *to me dunon pote*, a natureza que jamais se destrói.

Já do ponto de vista de Massimo Di Felice (2009; 2017), a crise que perpassa todos os âmbitos tem estreita ligação com o modo como o ocidente habita o mundo e a tomada de consciência sobre esse modo, de acordo com uma ecologia do antropoceno[4].

Fica mais claro quando percorremos o conceito de habitar que o ocidente estabeleceu com a sua bolha, logo, deve-se considerar as imagens do mundo produzidas por esse modelo. Ao mesmo tempo, é interessante perceber como outras cosmologias percebem esse mundo, em contaste com o ocidente. O habitar deve ser entendido como um conceito estratégico para alcançar as transformações da nossa condição perceptiva e da nossa forma de sentir.

1.1. Habitar ocidental: a imagem matemática-textual do mundo aplicada ao ambiente e aos corpos ameríndios

Alguns meses antes de morrer, o antropólogo Sergio Domingues me recebeu em sua casa. Passamos alguns dias conversando sobre este trabalho e falávamos sobre como pensar a percepção ocidental do mundo em contraste com a não-ocidental. A casa dele era repleta de livros espalhados pelo sofá, estantes, embaixo dos móveis, por todos os lados.

Entre uma palavra e outra, ele afastou uma garrafa de café, um bocado de papeis e me mostrou o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, A queda do Céu. Perguntou-me se já havia lido e em seguida disse que conheceu a floresta pelas

[4] Antropoceno é o termo usado por cientistas para descrever o período mais recente do planeta Terra, no qual a influência humana passa a ser uma força geológica que molda a paisagem global e a evolução do planeta.

páginas de um livro e só anos mais tarde teve a oportunidade de percebe-la de fato. “Nós conhecemos as matas, as florestas pelos livros, enquanto que os ameríndios nascem e morrem no meio delas”, disse-me Domingues.

Parte dessa conversa foi gravada e será apresentada nas páginas que estão adiante. Domingues acreditava que os ameríndios não são analfabetos. Eles simplesmente não têm alfabeto, são sociedades agrafas. Os Krahô organizam os seus discursos por narrativas imagéticas, por exemplo. As imagens constituem o modo de ser Krahô.

No ocidente, as imagens do mundo nos acompanham com o ambiente representado pela escrita, moldado pelo mito da racionalidade humana. Deixou de lado a experiência *in loco* para promover a experiência do texto, da matemática e/ou da realidade conceitual. O distanciamento do ocidente da natureza cria uma imagem romântica do ambiente e exclui os modos de vida de uma floresta.

Percorreremos algumas dessas imagens a partir da fenomenologia, para percebe-las como experiência e para senti-las como mundo desvelado, de acordo com Sloterdijk (2003; 2004; 2006), que passa minunciosamente pela era das descobertas com sua teoria da globalização.

Sloterdijk (2004, p. 781) mostra que o termo “descobrimentos”, no plural, remete ao super-acontecimento do registro da Terra. Trata-se de um conjunto de práticas que torna o desconhecido em conhecido. Contudo remete-se também a tentativa de alcançar a imagem total da Terra.

Ao se buscar essa totalidade, o ocidente cria uma narrativa da verdade baseada na experiência de navegadores, geógrafos, cientistas e artistas. Com leituras ancoradas em princípios heideggerianos, Sloterdijk lembra que não se trata da verdade, mas de um ponto de vista, de possibilidade.

> Não é nenhum azar histórico-lingüístico que, até o século XVI, a palavra "descobrir" [*entdecken*] literalmente significava remover uma capa de um objeto, ou seja, descobrir algo conhecido, e só depois adotou-se o sentido de encontrar algo desconhecido. Entre o primeiro sentido e o segundo media o tráfego globalizante também descobre o distante e consegue remover sua cobertura com o desconhecido. Desta perspectiva, pode-se dizer que a essência do tráfego de descobridores é o des-afastamento do mundo. A globalização não significa nada além da aplicação de meios técnicos para eliminar a

> distância escondida. (SLOTERDIJK, 2004, p.786-787, tradução minha)[5].

Note como o ocidente desde a ocupação das Américas romantizou o ambiente selvagem. No século XVI, ainda durante os primeiros contatos com os ameríndios, todos os letrados europeus acompanhavam os textos que narravam o novo Éden e os belos e imprecisos mapas das Américas. Muitos vilarejos eram fantasmas, mas permaneciam nos mapas, já que ninguém os conferia *in loco*.

Os cartógrafos e copistas ocupavam os espaços vazios com um punhado de arvores, vilas imaginárias e texto. Os escritos eram esparsos para dar conta do imenso vazio nas gravuras (ver figura 1 e figura 2), no desconhecido. Ou seja, o vazio era preenchido com letras, com a certeza do racional que o mundo pode ser lido.

> Para animar o grande espaço virgem das terras inexploradas, o copista espalhava com letras enormes o nome das aldeias inexpressivas, enfeitando o seu contorno com miniaturas de animais imaginários ou florestazinhas bem civilizadas. (DESCOLA, 2006, p.26).

As histórias que circulavam no século XVI eram ornamentadas também por monstros, tesouros e canibais. No entanto, a visão eurocêntrica do canibalismo indígena era descrita e desenhada dentro dos padrões da Renascença. Os corpos humanos eram bem torneados e de proporções perfeitas, assim como os mapas.

[5] No es ningún azar histórico-lingüístico que hasta el siglo XVI la palabra «descubrir» [entdecken] no significara literalmente otra cosa que quitar una cobertura de encima de un objeto, es decir, destapar algo conocido, y que sólo después adoptara el sentido de hallazgo de algo desconocido. Entre el primer sentido y el segundo media aquel tráfico globalizante que destapa también lo lejano y consigue quitar sus coberturas a lo desconocido. Desde esta perspectiva puede decirse que la esencia del tráfico descubridor es el des-alejamiento del mundo. Globalización no quiere decir aquí otra cosa que la aplicación de medios técnicos para eliminar la distancia ocultante. (SLOTERDIJK, 2004, p.786-787).

Mapa 1 - Mapa de Martin Waldseemüller, 1507.

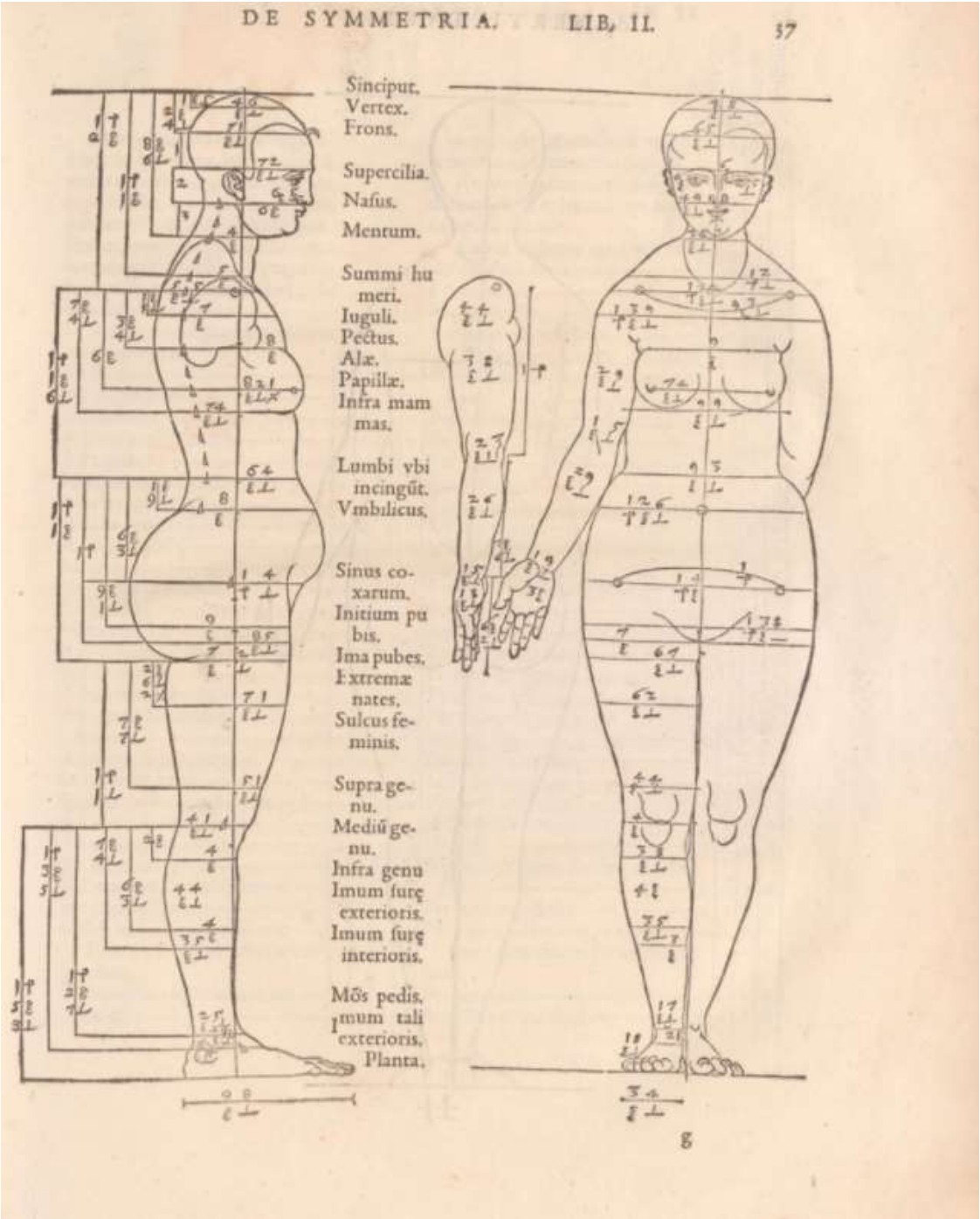
Fonte: Mapa impresso por Ptolemy & al. (Domínio público, distribuído por Wikimedia Commons).

Mapa 2 - Mapa das Américas de Theodore De Bry, de 1592.

Fonte: Domínio público, distribuído por RBHA.

De acordo com Bayona (2004) a cartografia de Martin Waldseemüller (1470-1521) contribui para o processo de adaptação e assimilação da existência de outro continente. Waldseemüller dividiu o mundo em dois hemisférios ocidental e oriental (ver figura 1). Temos então o corpo da terra que é dividido e dissecado dentro de um panorama da descoberta.

Figura 1 - Modelo simétrico do corpo de Alberti Dvreri, de 1557.



Fonte: Alberti Dvreri, de 1557.

Há uma tradição moderna, na pesquisa geográfica, conforme veremos nas próximas páginas, que parte da premissa que todos somos cartógrafos em nossas tarefas diárias. Colocamos, no papel nosso modo de ver o mundo, nossa interpretação. Usamos nossas percepções geográficas com um cirurgião e/ou um topógrafo usa seus instrumentos, para dissecar os corpos e o mundo. A cartografia acaba produzindo um mosaico que implica na divisão do mundo e dos corpos.

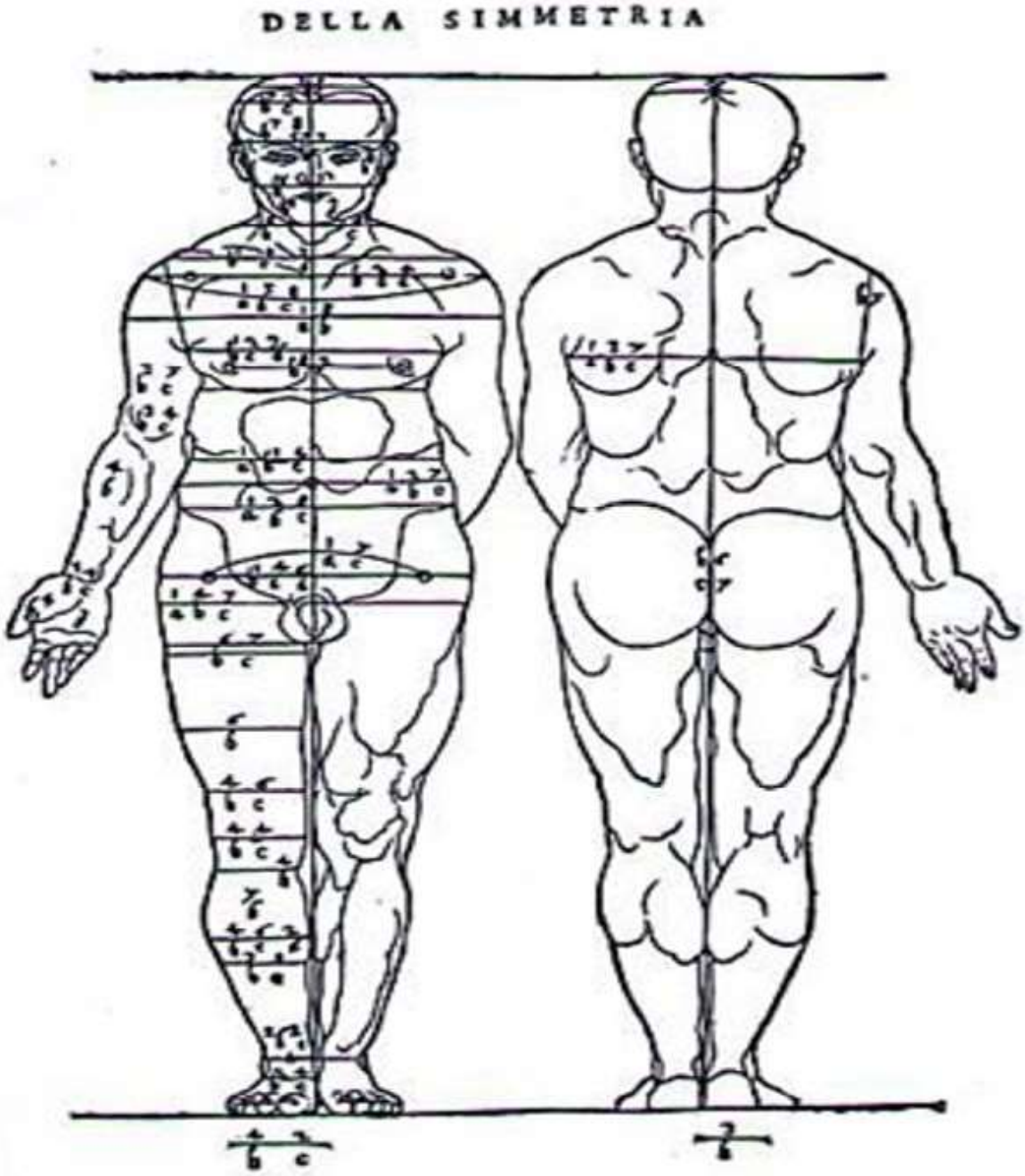
Dessa forma, não foi novidade a influência cartográfica da Renascença aparecer apenas nos mapas, mas também nos corpos. Nas ilustrações do século XVI, os traços faceais dos ameríndios não eram distintos dos europeus a assemelhavam-se aos deuses gregos. Durante a Renascença, as roupas, os ornamentos e as armas eram os adornos que os diferenciavam. Os corpos ainda eram representados a partir de modelos pré-estabelecidos e matemáticos (ver figura 3). Bayona (2006) discorre que existia um tipo de cânone que ajudavam os copistas com as gravuras.

Na figura 4, pode-se observar no lado esquerdo o cânone geométrico e simétrico de Alberti Dvreri, de 1557. E do lado direito os guerreiros tupinambás de Jean de Léry, de 1600. Os corpos ameríndios eram reproduzidos a partir de corpos geometrizados e catalogados como texto.

> A existência de um tipo de cânone de beleza perfeita derivava de Alberti, que, baseado em Marco Vitruvio, considerava a variedade como valor artístico, e não a possibilidade de variedades de beleza. Um dos seguidores dos preceitos de Alberti foi Albrecht Dürer, que, depois da sua viagem à Itália ficou muito influenciado com a arte clássica, e ao longo de repetidas tentativas para “extrair da natureza” um cânone de proporções perfeitas, chegou à conclusão de que existiam diversos tipos humanos que podia se atribuir beleza. (BAYONA, 2004, p.427).

Panofsky (2002) tanto quanto Bayona (2004) acreditam que a Renascença mesclava a interpretação cosmológica da teoria das proporções, dos tempos helenísticos e da Idade Média, com a noção clássica da simetria como princípio fundamental da perfeição estética.

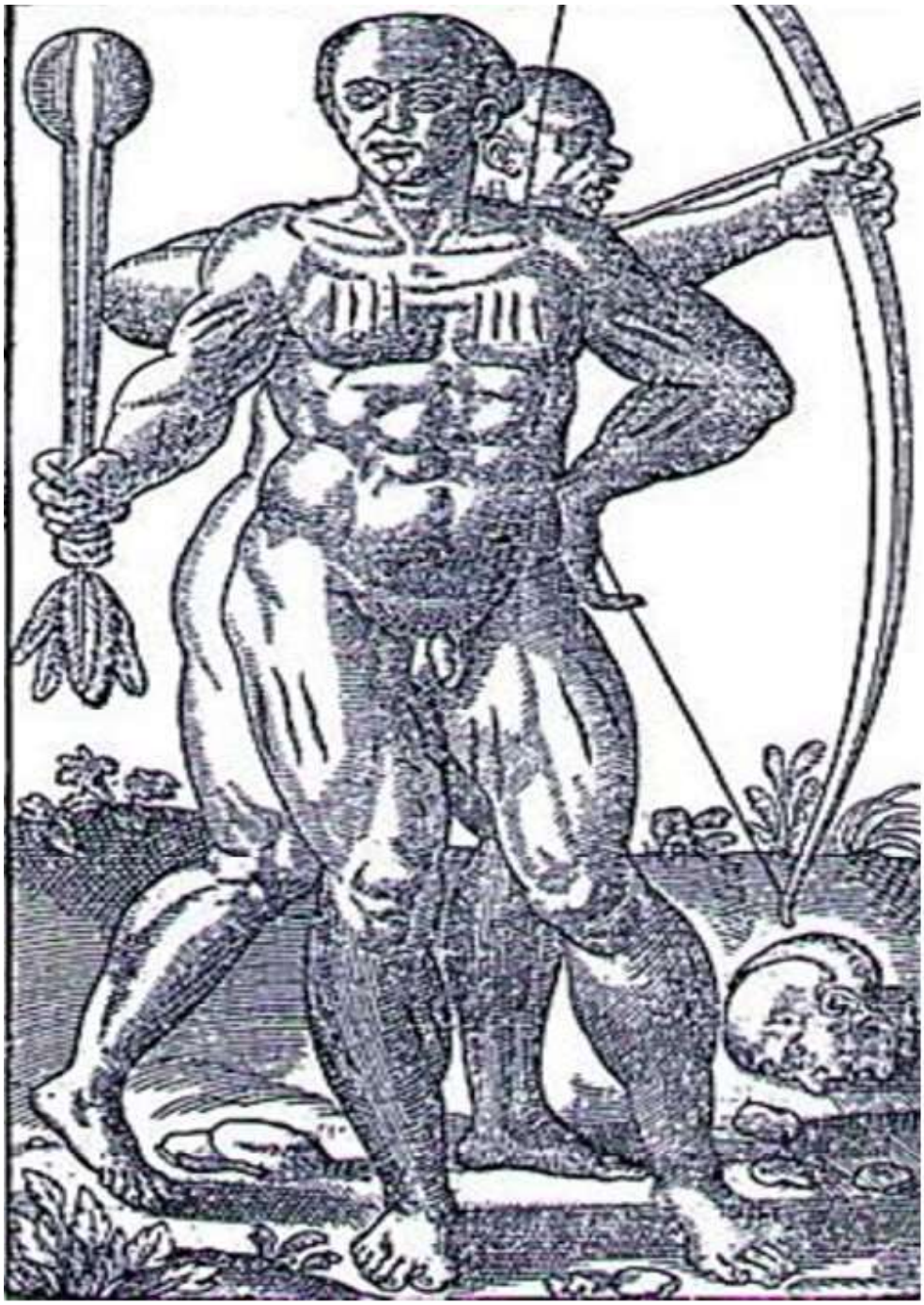
Figura 2 - Della Simmetria de Alberti Dvreri, de 1557



Fonte: Adaptado de Bayona (2006).

Bayona (2004; 2006) defende em sua tese que as obras clássicas romanas, dos séculos I e II – descobertas nos séculos XV e XVI na Itália –, vão influenciar profundamente a visão ocidental sobre os ameríndios, que assumem os papeis de uma beleza greco-romana com o uso da perfeição matemática.

Figura 3 - Ameríndio em cânone grego.

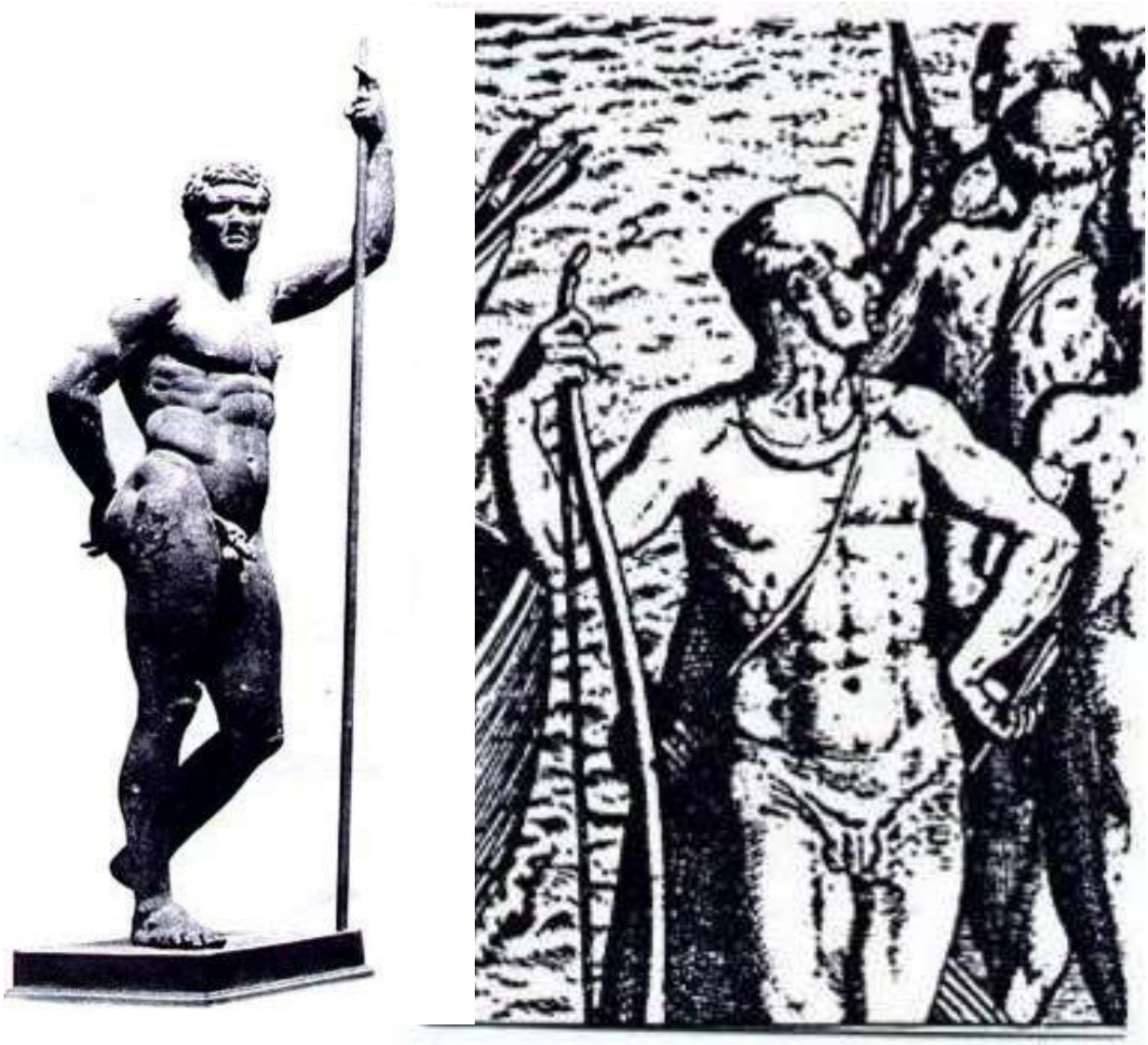


Fonte: Adaptado de Bayona (2006).

A arte da Renascença assume as esculturas clássicas como modelos de beleza. Assim, de acordo com Bayona (2004) as posturas e as ações do corpo presentes nas esculturas da época romana e grega foram resgatadas na Renascença, encontrando também seu equivalente nas figuras dos ameríndios, principalmente nos

trabalhos de Theodore De Bry, como também em Jean de Léry. Imagens de deuses e/ou atletas com corpos escultóricos foram reproduzidas com mudanças mínimas nos corpos dos povos nativos do Brasil e da Flórida.

Figura 4 - Estátua Helenística e o Tupinambá de Theodore De Bry



Fonte: Adaptado de Bayona (2006).

Diante dessa perspectiva, pode-se fazer um jogo de perguntas. Gregory Bateson gostava de fazer perguntas comparativas. E ao estilo Bateson, eu questionaria: qual o ponto em comum entre os corpos ameríndios e os mapas, no século XVI?

Obviamente esse diálogo nunca aconteceu, mas talvez Peter Sloterdijk tenha respondido no terceiro volume de sua esferologia. A relação, partindo de uma perspectiva do século XVI que se estende por toda modernidade, pode ser interpretada da seguinte forma:

> Compreender o próprio espaço-corpo interno da possibilidade de sua alienação anatômica: este é o principal resultado cognitivo da "revolução" da Idade Moderna, comparável apenas à força transformadora da imagem mundial da primeira circunnavegação terrestre realizada por Magallanes e Elcano.Como hábito cognitivo, é o mesmo que dar a voltana Terra e refletir em mapas, abrir o corpo humano em todos os lugares e representá-lo graficamente em todas as perspectivas. Ambas as operações pertencem à grande rotação que transforma o ângulo (*klima*) do saber as coisas e os estados de coisas. Tornando-o explícito, isso significa desde o início da Era Moderna: participar da revolução do mundo corporal através da capacidade operativa dos anatomistas e constituir-se como um auto-operador virtual a partir de um ângulo radicalmente transformado do trato consigo mesmo[...][6]. (SLOTERDIJK, 2006, p.59-61, tradução minha).

Deve-se dizer que, de acordo com Sloterdijk (2006), a era moderna é o período dos anatomistas, a era dos cortes, das invasões, das penetrações e das inaugurações de corpos-continentes a serem “des-cobertos”. Continentes que expõem o interior desconhecido e que deve ser desvelado.

Peter Sloterdijk pratica uma fenomenologia da origem, da percepção e experiência do espaço que muda de interior para outro interior. O humano que nasce a partir de um interior (a placenta), busca o conhecimento no interior do mundo. Cada cosmologia molda o modelo de busca.

Na Era Moderna, esse conhecimento é esquadrinhado incialmente pela verdade judaico-cristã e em seguida pela razão cientifica, no caso, uma verdade ocidental. Ao fazer esse movimento, o ocidente tenta criar uma esfera imune para sua

---

[6] Comprender el propio espaciointerior-cuerpo desde la posibilidad de su enajenación anatómica: éste es el resultado cognitivo primario de la «revolución» de la Época Moderna, comparable sólo con la fuerza transformadora de la imagen del mundo de la primera circunnavegación terrestre llevada a cabo por Magallanes y Elcano. Como hábito cognitivo, es lo mismo dar la vuelta a la Tierra y reflejarlo en mapas, que abrir el cuerpo humano por todas partes y representarlo gráficamente desde todas las perspectivas. Ambas operaciones pertenecen a la gran rotación que transforma el ángulo (klima) del saber de cosas y estados de cosas. Making it explicit, esto significa desde el comienzo de la Edad Moderna: participar en la revolución del mundo corporal a través de la capacidad operativa de los anatomistas y constituirse como autooperador virtual desde un ángulo radicalmente transformado del trato consigo mismo. (SLOTERDIJK, 2006, p.59-61).

existência homogeneizante, como a placenta materna climatizada, em desfavor dos povos autóctones.

Sloterdijk (2004) acredita que a globalização «des-cobriu» o modelo ideal ocidental de vida ligada ao solo patriótico. Modo de vida que está em crise e, até agora, nunca foi encontrada em outro lugar. As colônias de mortais ligados ao solo autóctone perdem seu privilégio imemorial de serem cada um para si o centro do mundo.

Basicamente, a globalização é a própria expansão cosmológica ocidental sobre o restante do globo, expansão que entra em crise quando esbarra em outras cosmologias que impede ou ao menos demonstra resistência a um projeto homogeneizador.

1.2. *Antropophagorum Terra:* perspectivas e reflexões sobre a imagem ocidental do ameríndio

Nem todos os cartógrafos do século XVI saíram de suas terras, para criarem seus mapas. Os trabalhos cartográficos eram realizados de acordo com os textos descritivos contidos nos diários de bordo dos capitães que se aventuravam a navegar pelo desconhecido. Um dos maiores responsáveis por construir a imagem cartográfica dos ameríndios como canibais foi Theodore De Bry.

> Contudo, De Bray nunca veio ao Brasil, ele gravou suas chapas com base no texto e nos desenhos constantes da primeira edição de Hans Staden, o que o torna sua obra menos fiel, ou menos próxima dos fatos. Não é só a falta de experiência da cena antropofágica que a afeta a produção do gravador; ele age como os viajantes que, mesmo tendo presenciado os rituais indígenas, os descrevem de uma perspectiva europeia. (FERREIRA DE ALMEIDA, 2002, p.132-133).

Ferreira de Almeida (2002) argumenta que De Bry criou suas cartografias e ilustrações a partir das edições de Hans Staden[7] obedecendo uma visão de mundo europeia, renascentista e humanista. Sem referências de signos semelhantes, a

[7] Hans Staden (1525-1576) fez fama como navegador mercenário durante o período quinhentista. Esteve por duas vezes no Brasil. Foi capturado por Tupinambás por cerca de nove meses. Depois de fugir do seu cativeiro, com ajuda de franceses, escreveu um livro sobre suas aventuras. Seus relatos podem ser acompanhados em: STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

antropofagia indígena foi enformada em imagens helênicas para serem absorvidas pelo imaginário europeu.

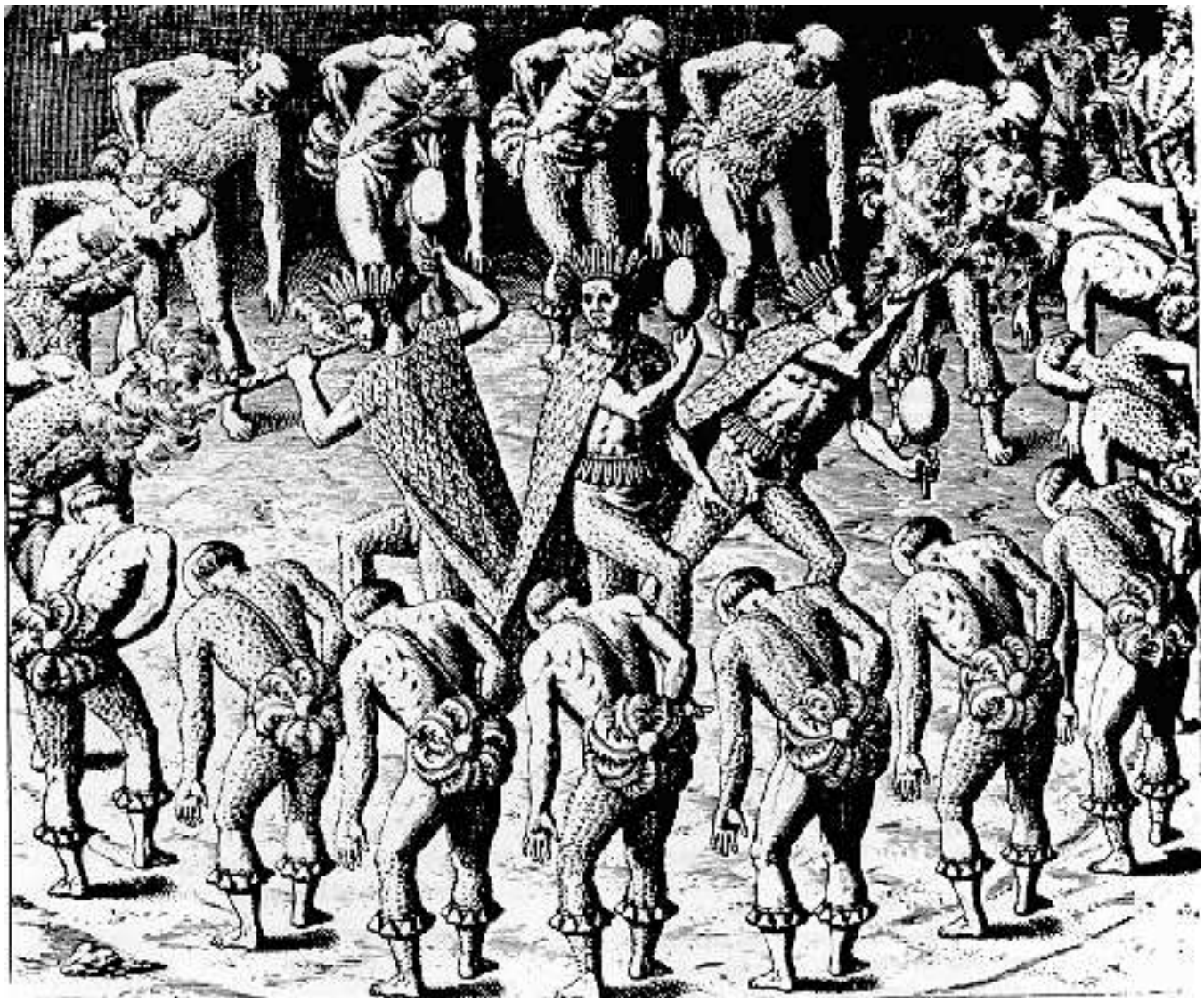
Bayona (2004) e Ferreira de Almeida (2002) acreditam que o termo canibal era empregado para identificar os selvagens do Novo Mundo, principalmente os tupinambás. No entanto, esses povos não tinham como base alimentar a carne humana. O termo canibal era utilizado nos relatos europeus para designar as situações não-ocidentais. Porém, o correto seria entende-los como antropófagos.

Figura 5- Matando o prisioneiro

Fonte: Theodore De Bry (1592).

A carne humana era ingerida em rituais de passagem e/ou provas ritualísticas de guerreiros. De acordo com Bayona (2004) não era sempre que a carne do inimigo era apreciada. No caso dos tupinambás, Viveiros de Castro (1998; 2013) mostra que antes de ser morto, o capturado deveria contrair uma dívida com a etnia.

Figura 6 - Ritual tupinambá



Fonte: Theodore De Bry (1592).

A dívida era adquirida a partir do casamento. O termo cunhado é fundamentalmente o próprio inimigo. Primeiro os inimigos se casavam com uma mulher específica da aldeia e depois eram mortos. O antropólogo lembra que para os tupinambá o termo cunhado é "*tovajara*, cuja raiz remete ao locativo posicional 'oposto', 'fronteiro'"", (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p.132).

> Guerra mortal aos inimigos e hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver a outro e, neste processo, alterar-se. Deuses, inimigos, europeus eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraia e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual a mundo sobraria na indiferença e na paralisia [...]. Na medida mesma em que provinham "do outro

> mundo", como formulou Anchieta, os europeus eram mensageiros da exterioridade, familiares das almas e da morte: como os *karaiba* ou "santidades" a que foram assimilados, sua província era a não-presença; como os magos indígenas, os europeus estavam na posição de enunciação adequada para falar do que estava além do domínio da experiência. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 207-208).

Trata-se de um oposto, mas que deve ser estabelecido a partir de uma afinidade cerimonial. Na visão ameríndia, os europeus de alguma forma assemelhavam-se com divindades. E os ocidentais vão se aproveitar dessa concepção lucrativa, por um determinado tempo, para obterem ganhos no novo Éden.

Figura 7 - Ritual tupinambá

Fonte: Theodore De Bry (1592).

Contudo, alimentar-se do estrangeiro-divino, era também obter o poder do forasteiro. Devorar entidades divinas significava um suplemento ontológico ao guerreiro e não implicava necessariamente na ingestão da carne. Muitas vezes, o

banquete era oferecido a família da esposa do guerreiro inexperiente, já que ele também contraiu dívidas ao se casar.

Existe uma complexidade na prática antropofágica que é o devir animal, mas como estamos abordando o olhar ocidental, vamos nos concentrar inicialmente na visão antropocêntrica e etnocêntrica. É necessário entender como a cosmologia europeia organiza o mundo a partir de fundamentos específicos em que pouco a pouco toma a racionalidade do homem como centro do mundo.

A imagem do mundo sob o olhar ocidental deixa escapar o modo antropocêntrico. Perceba como emerge das ilustrações De Bry a figura humana centralizada, de acordo com as imagens anteriores.

Em De Bry, as linhas convergem e têm seu ponto de fuga na porta da casa nativa, característica que molda o olhar renascentista. Pode-se traçar uma linha que atravessa o matador com a *ibirapema*[8] e outra linha atravessa o ameríndio que segura a *mussurana*[9] à direita.

> Assim temos o objeto destacados pelos viajantes: a mussurana e a ibirapena, usadas para prender e matar o prisioneiro. Através dos conjuntos de índios postos de ambos os lados, criam-se linhas paralelas secundárias que também convergem para a porta da maloca. Configurando o que se convencionou a chamar de antropocentrismo do Renascimento, encontramos o prisioneiro no eixo central da cena. As representações pictóricas do período colocam o ser humano no centro da pintura destacando a proporcionalidade construída a partir do corpo humano. (FERREIRA DE ALMEIDA, 2002, p.141).

O início do período de expansão marítima é o princípio de um momento de transição ocidental: do sagrado ao científico. Conforme o pensamento de Peter Sloterdijk (2002;2004) é uma bolha com pretensões de expansão global, que esbarra em percepções de um mundo em que o homem passa a ser o ator central.

Obviamente essa bolha carrega características etnocêntricas marcantes. Quando um modo cosmológico de percepção do mundo encontra outro modo distinto é possível perceber a emergência das incompreensões que se instauram. Emerge o etnocentrismo. Talvez um dos exemplos mais didáticos para explicar essa situação é o episódio que narra Lévi-Strauss.

---

[8]Ibirapema é o nome do tacape que os índios tupinambás brasileiros usavam em seus rituais de antropofagia.

[9] Corda grossa de algodão.

> Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver estaria ou não sujeito à putrefação[10]. (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 21, tradução minha).

Este breve trecho foi retirado de um texto sobre etnocentrismo escrito inicialmente em 1952 para a UNESCO. Lévi-Strauss (1987) tenta mostrar que, finalmente, o etnocentrismo constituiria uma atitude universalmente compartilhada e praticada por todos os povos.

Ao pensarmos sobre a diferença de comportamento dos nativos e dos espanhóis, muito mais que um relativismo cultural, iremos cair provavelmente em uma questão de perspectiva. Enquanto o ocidente se preocupava com a perspectiva do homem temente a Deus, o salvamento da alma; o não-ocidente procurava a resistência corpórea, já que a alma era dada.

Basicamente os europeus incluíram os ameríndios na categoria de animais, já que não tinham alma. E os nativos suspeitavam que os europeus eram deuses, por isso a preocupação com a resistência da carne, logo, existia a importância da observação do apodrecimento do corpo.

Contudo, é imperativo ressaltar que a visão ocidental da época revelava a certeza do corpo do ameríndio, assim como a existência de todos animais. Ao mesmo tempo, os ameríndios não duvidavam que os europeus tivessem uma alma. De modo geral, a concepção ameríndia revela o povoamento de humanos e não humanos, distinguidos por diferentes pontos de vista.

Devemos lembrar que as indagações dos espanhóis eram praticadas com a morte. A guerra cosmológica se instaura nesse momento de incompreensão do mundo do outro, presente em ambas as partes. De um lado estão os espanhóis decidindo se aqueles homens são dignos de um Deus cristão, se existe alma nos ameríndios; do outro lado estão os ameríndios testando a resistência da carne dos deuses que acabaram de chegar na praia.

---

[10]Dans les Grandes Antilles, après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était ou non, sujet à la putréfaction.(LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 21).

O modelo de percepção do mundo está diretamente relacionado com o modo de habitar o espaço. Cada visão cosmológica constrói sua própria esfera de modo a deixar emergir suas caraterísticas específicas. O modo etnocêntrico ocidental está disposto de acordo com uma cosmologia antropocêntrica, que advém desde os nossos ancestrais gregos.

1.3 O mito do antropocentrismo a percepção do ambiente pelo ocidental

Quando buscamos o significado de habitar, hora ou outra o associamos com a ideia de ambiente. O termo meio ambiente nos permite pensar o significado do termo latino *ambire*, que significa andar no entorno. Contudo, a tradução remete erroneamente ao que está em volta. Reduzir o que está em volta é uma espécie de legado limitado ocidental, com a percepção do território.

A percepção do ambiente ocidental passou pelo filtro da separação do homem da natureza. Assim, o mito do antropocentrismo começa muito antes do período renascentista.

> O mito do antropocentrismo, que surge com Sócrates e a filosofia platônica, afastou para sempre o sujeito da natureza, deixando à experiência mística e às várias formas de transe a possibilidade de reverter, ocasionalmente, essa distância criada pela ordem separatista. A linguagem escrita e boa parte do pensamento racional difundiram nessa cultura os pressupostos da catástrofe ambiental contemporânea, espalhando uma cultura antropocêntrica e logocêntrica que impossibilitou, com poucas exceções, pensar o mundo além do homem. Muito mais do que paisagem externa e território da ação humana, o ambiente, por meio de sua representação escrita, deixou de ser experiência para se tornar texto – realidade conceitual e imaginada. (DI FELICE, 2009, p.28).

A redução da natureza em texto objetivou o ambiente. Não era preciso mais conhecer o mundo, o experienciar, bastava lê-lo para obter conhecimento. Em seguida, a eletrificação e a reprodução Techno-visual proporcionaram a multiplicação de imagens, dando-lhe dimensões inéditas e imprevistas. Porém, ainda sob o olhar de quem observa o externo.

De acordo com Di Felice (2009) o modo de perceber o mundo pelo texto ou visualizado pelas imagens, mantém a paisagem natural externa e separada do homem que interage com ela, por intermédio de dinâmicas comunicativas que o coloca a parte.

Di Felice (2009) acredita que somente com o fenômeno recente das redes digitais foi possível romper o modo antropocêntrico. Romper não quer dizer extinguir. Contudo, pode-se acrescentar que existe ao menos a redução do espaço para a percepção da coexistência de outros modos cosmológicos, de outros modos de ser no mundo. E de fato, os modelos comunicacionais atuais aproximaram os mais variados modos de ser, aproximaram a diversidade, o atrito e ódio por não saber compreender esse processo de encontro com o diverso.

Essas aproximações ônticas e ontológicas, a redução dos espaços e a presença da coexistência são algumas das características do que Sloterdijk (2006) chama de espumas. A pretensão da bolha ocidental de se transformar em uma única narrativa verdadeira, de domínio do globo sofreu um colapso, está em crise e já explodiu, por isso vivemos em espumas.

Sobre as espumas, podemos dizer que:

> O termo se aplica aos sistemas ou agregados de bairros esféricos, onde cada 'célula' é um contexto (que na linguagem comum: um mundo, um lugar) autocomplementante, um espaço de senso íntimo, salientado por ressonâncias diádicas ou multipolar , ou um "lar", que se agita em sua própria animação, apenas experimentado por ele e em si mesmo. Cada uma dessas casas, cada uma dessas simbioses e alianças é uma estufa de relações *sui generis*. Tais conformações podem ser descritas como uma "sociedade de duas pessoas" (mais tarde tentaremos mostrar que o termo "sociedade" sempre se engana quando aplicado a tais objetos). Quando esses lugares são formados, o existir-um-para-outro dos associados na proximidade atuam em cada caso como os autênticos *agens* da conformação do espaço; o ar condicionado do espaço interior coexistente é produzido pela extraversão recíproca dos simbiontes, que temperam o interior comum como um fogão antes do fogão.Cada uma das microesferas constitui em si mesmo um eixo do íntimo.[11] (SLOTERDIJK, 2006, p. 47-48, tradução minha).

[11]La expresión vale para sistemas o agregados de vecindades esféricas, en los que cada una de las «células» constituye un contexto (dicho en lenguaje usual: un mundo, un lugar) autocomplementante, un espacio-sentido íntimo, tensionado por resonancias diádicas o multipolares, o un «hogar», que bulle en su animación propia, sólo experimentable por él y en él mismo. Cada uno de esos hogares, cada una de esas simbiosis y alianzas es un invernadero de relaciones sui generis. Se podrían calificar tales conformaciones como «sociedad de a dos» (si más tarde no intentáramos mostrar que la expresión «sociedad» siempre desorienta cuando se aplica a tales objetos). Cuando se forman lugares de ese tipo, el existir-uno-hacia-otro de los asociados en proximidad actúa en cada caso como el auténtico agens de la conformación de espacio; la climatización del espacio interior coexistencial se produce por la extraversión recíproca de los simbiontes, que atemperan el interior común como un fogón antes del fogón. Cada una de las microsferas constituye en sí un eje propio de lo íntimo. (SLOTERDIJK, 2006, p. 47-48).

Sloterdijk (2006; 2001) fala de uma antropotécnica, do ponto de vista do ocidente, em que o termo sociedade peca ao homogeneizar as possibilidades de associação, as possibilidades de estar no mundo e não de simplesmente observá-lo. O termo sociedade não dá conta de explicar as novas associações.

Para o pensador a possibilidade de viver, configurar esferas e pensar são expressões do mesmo. O homem cria suas esferas e tenta climatiza-las da melhor forma que os deixe imune aos perigos externos. Basicamente as espumas são associações de esferas climatizadas. São casas habitadas que necessitam do outro, mais do que isso, é o existir-um-para-o-outro de modo simbiótico. Arriscaria a dizer uma ecologia das esferas.

Durante o Fronteiras do Pensamento 2016, evento ocorrido no Brasil, Sloterdijk afirmou que o problema ecológico é uma questão emergente. Apareceu no século XX com o avanço tecnológico e agora, pela primeira vez na história do ocidente, a fobia humana com relação à natureza é levada à consequências realmente sérias. Ao mesmo tempo, o *homo sapiens* por ser um animal que é símbolo da natureza falhou na sua própria condição de animal e é perturbado dentro da sua cultura.

O afastamento do homem da natureza cria uma narrativa desde o princípio onde a natureza é ao longo dos séculos na verdade a madrasta. A natureza é vista como provedora da fúria natural. No caso alemão, o movimento romântico do século XIX provocou uma mudança e a natureza ganha o status de mãe, o que indicou a possibilidade de reconciliação. Contudo, o tema é um pouco mais complexo. Para Peter Sloterdijk existe uma cova simbólica entre o homem e a natureza, que não pode ser superada. A cova simbólica é a própria linguagem, que envolve o homem.

Obviamente, trata-se de um homem ocidental. Provavelmente Sloterdijk ainda está mantendo essa perspectiva do ponto de vista do ocidente, dentro de uma metafísica esférica e geométrica. Essa relação não é tão emergente em outras sociedades. Quando tratamos de povos ameríndios, as preocupações são outras, conforme veremos nos próximos capítulos.

Ainda sobre homem e a natureza no ocidente, se Sloterdijk enxerga um abismo insuperável, Di Felice (2009) toma outro caminho. A redução dos espaços promovido pelas redes digitais cria a possibilidade de se pensar uma nova forma ecológica que supera a visão ocidental antropocêntrica. A natureza e o mundo passam a ser um

conjunto de relações comunicativas que se articulam em dinâmicas que produzem redes de redes.

> Nesta outra percepção ecológica, a mídia não apenas contribui para a construção da imagem do ambiente, mas ela deve ser considerada parte da natureza, uma vez que a própria origem desta última está na comunicação, isto é, nas distintas percepções que a mídia e as técnicas de observação conferiram historicamente a ela. Perceber a natureza como um conjunto de diversidades, produzido pelos dinamismos auto-poiéticos da rede de redes, define uma nova forma do habitar e um novo tipo de interação comunicativa que não pode mais ser pensada ou realizada através da instauração de fluxos comunicativos em direção ao externo, isto é, em direção a uma realidade separada e a um território ambiente (*ambire*). Ao contrário, a comunicação em rede, própria desta nova forma ecológica, propicia a visão de um diálogo nem interno nem externo, no qual sujeitos, mídias e territórios estão imersos de forma incindível na natureza que os constitui e os envolve ao mesmo tempo. (DI FELICE, 2009, p.29).

Para entender esse processo, devemos considerar tanto a comunicação no ambiente como também com o ambiente. Existe aqui uma complexidade. As redes digitais amplificam e trazem a cena a produção de outras redes, já que a rede em si não é algo novo.

Bateson (1985, p.471) certa vez disse que todos os organismos biológicos e em evolução (organismos de modo geral, animais, humanos, ecossistemas e outros semelhantes) estão integrados por redes cibernéticas complexas e toda essa complexidade comportaria modos formais de composição.

Na complexidade, de acordo com Di Felice (2009), devemos pensar que a forma comunicativa não é mais aquela do sujeito que está à parte da natureza, mas uma ecologia que coloca a condição de interação entre sujeitos, mídias, circuitos, organismos, no ambiente. Ou seja, por mais que o homem construa seus ambientes imanentes, toda interação não está separada da natureza.

Por tanto, é uma condição que opera de modo externo e interno ao mesmo tempo. As formas comunicativas em rede possibilitam a superação do antropocentrismo – que de acordo com Di Felice (2009) o modo antropocêntrico é responsável pela cultura da destruição –, e então podemos pensar uma transição da forma do diálogo externo para uma forma do diálogo em rede.

Di Felice (2009) narra as formas comunicativas do habitar por meio da definição analítica de paisagens. A cada momento temporal o homem ocidental desenha formas de habitar e ao mesmo tempo revela um modo ou uma forma de comunicação.

1.4 As ecologias das paisagens e as formas comunicativas do habitar

Ao pensar os cenários que nos envolve, podemos cair em diversas definições do conceito de paisagem. Concomitantemente, ao que perece, o termo paisagem não é um conceito acabado. Passaremos por dois modos diferentes de compreensão da paisagem: um pensado por Tim Ingold e outro por Massimo Di Felice. Ambos os modos fornecem para essa tese alguns elementos para começar a sair da imagem pronta, formatada pelo ocidente.

1.4.1 O cenário paisagístico

Ingold (1993) entende que o conceito de paisagem pode ser encontrado em um pensamento naturalista praticado pelas ciências naturais e pela cartografia, que constitui um cenário neutro e externo, pensamento que já abordado nesse texto e voltaremos a retratar. O autor argumenta também que a visão culturalista se apropriou do conceito e o transformou em cognição do espaço.

Portanto, segundo Ingold (1993) podemos pensar a paisagem da seguinte forma:

> Primeiro, a vida humana é um processo que envolve a passagem do tempo. Em segundo lugar, esse processo de vida é também o processo de formação das paisagens nas quais as pessoas viveram. O tempo e a paisagem, então, são para mim os pontos essenciais de contato tópico entre arqueologia e antropologia. [...] Em particular, acredito que esse foco poderia nos permitir avançar para além da oposição estéril entre a visão naturalista da paisagem como um cenário neutro e externo para as atividades humanas e a visão culturalista de que toda paisagem é um determinado ordenamento cognitivo ou simbólico de espaço. Eu acredito que devemos adotar, em lugar de ambos esses pontos de vista, o que eu chamo de "perspectiva da habitação", segundo a qual a paisagem é constituída como um registro permanente - e testemunho - das vidas e obras das gerações passadas que moraram dentro dele, e ao fazê-lo, deixaram lá algo de si mesmos[12]. (INGOLD, 1993, p. 152, tradução minha).

[12] First, human life is a process that involves the passage of time. Second, this life-process is also the process of formation of the landscapes in which people have lived. Time and landscape, then, are to my mind the essential points of topical contact between archaeology and anthropology. [...] In particular, I believe that such a focus might enable us to move beyond the sterile opposition between the naturalistic view of the landscape as a neutral, external backdrop to human activities, and the culturalistic view that

Basicamente Tim Ingold está propondo perceber as paisagens para além da dicotomia natureza/cultura. A paisagem não é um mundo externo, e muito menos acabado. Do mesmo modo, não pode ser pensada sem os seres que a habitam. Ao habitar às paisagens, elas também nos habitam. Além do mais, o pesquisador percorre o caminho da paisagem com elementos extraídos do pensamento antropológico e arqueológico.

De acordo com Ingold (1993) tanto para um arqueólogo que investiga paisagens como para o morador nativo, a paisagem conta uma história. Ela envolve as vidas e os tempos dos ancestrais que ao longo das gerações, se dedicaram ao seu papel na sua formação.

Perceber a paisagem é a sensibilidade de um ato de lembrança. Contudo, lembrar não é exatamente uma questão de chamar uma imagem interna, que está armazenada na mente, lembrar deve ser uma percepção de um fenômeno que está de acordo com o ambiente e que narra um passado.

Ingold (1993) entende que a percepção da lembrança ligada a paisagem por um nativo tanto quanto por um arqueólogo será diferente, assim como as histórias que eles contam. Porém, eles estão envolvidos em projetos fundamentalmente do mesmo tipo.

Arriscaria a acrescentar nesse último pensamento, de Tim Ingold, uma percepção a partir da experiência da *Gestalt*. A arcabouço fenomenológico de percepção do mundo se revela em texturas diferentes para o pesquisador e para o nativo. A bagagem simbólica modifica a relação de percepção. Os Esquimós, por exemplo, reconhecem mais de 50 tipos de texturas de neve assim como os Krahô reconhecem tipos diferentes de terra.

Segundo Ingold (1993) existe um cenário de tarefas, que ele chama de *taskscape*. Essencialmente, a *taskscape*[13] é o entendimento de que ao habitar o mundo, todos são envolvidos em múltiplos fios vitais que estão na paisagem. Esse

---

every landscape is a particular cognitive or symbolic ordering of space. I argue that we should adopt, in place of both these views, what I call a 'dwelling perspective', according to which the landscape is constituted as an enduring record of - and testimony to - the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves. (INGOLD, 1993, p. 152).

[13] Preferi não traduzir *taskscape,* pois em algumas literaturas de língua portuguesa aparece como trabalho. Tim Ingold é leitor adepto de Heidegger e me parece mais adequando associar o *taskscape* a ideia de corporação que desvela um cenário de tarefas no mundo, mas que também é modificado. Ou seja, é bem mais complexo do que uma visão engajada de trabalho.

“todos” não é uma característica exclusiva dos humanos, mas de todas as coisas que habitam o mundo. Para ele, a paisagem é constituída de um registro duradouro de vidas e *taskscape.*

Taskscape é uma definição poética de uma relação ecológica, onde o mundo é percebido para aqueles que nele habitam, que habitam seus lugares e viajam pelos caminhos que os conectam. A paisagem é um cenário de tarefas não apenas postas, mas também envolvida em um processo de descoberta e percepção. Logo, habita-se o mundo através das tecnologias de construção e habitação.

Além disso, a paisagem (*landscape*) não pode ser confundida com a terra, muito menos com a natureza ou com o espaço. A terra é um tipo de denominador comum do mundo fenomenal, inerente em cada porção da superfície terrestre e que simultaneamente é visível em nenhuma dessas porções.

De acordo com Tim Ingold (1993), onde a terra é quantitativa e homogênea, a paisagem é qualitativa e heterogênea. Supondo que um observador qualquer esteja de pé ao ar livre e ele vê uma porção de terra como um todo, no entanto, há uma superfície com contornos e texturização, repleta de objetos diversos - vivos e não-vivos.

A paisagem também não pode ser confundida com a natureza. Ingold (1993) lembra que o mundo da natureza, muitas vezes é descrito por aquilo que está lá fora. Nessa concepção, todos os tipos de entidades estão lá fora, “mas não você e eu” (INGOLD, 1993, p. 154).

Você e eu, esse Nós, é descrito em vários momentos do ocidente como os que vivem em um espaço intersubjetivo marcado por representações mentais. Contudo, para Ingold (1993) essa narrativa é a aplicação da lógica que força um dualismo insistente, “entre objeto e sujeito, o material e o ideal, operacional e cognitivo, *'etic' e 'emic'*” (INGOLD, 1993, p.154).

Daí vem a crítica de Ingold (1993) aos escritores que distinguem a natureza e a paisagem apenas nestes termos. O primeiro é considerado o último como realidade física para sua construção cultural ou simbólica. Ele cita, por exemplo, Daniels e Cosgrove que apresentam uma coleção de ensaios sobre a iconografia da paisagem, que não passa de uma imagem cultural, uma forma pictórica de representar ou simbolizar o meio ambiente.

Ingold (1993) rechaça essa visão e rejeita a divisão entre os mundos interior e exterior, mente e matéria, significado e substância.

> A paisagem, eu asseguro, não é uma imagem na imaginação, examinada pelo olho da mente; nem, no entanto, é um substrato estranho e sem forma que aguarda a imposição da ordem humana. "A ideia de paisagem", como Meinig escreve, "é contrário ao reconhecimento de qualquer relação binária simples entre homem e natureza" (Meinig, 1979). Assim, a paisagem não é idêntica à natureza, nem está ao lado da humanidade contra a natureza[14]. (INGOLD, 1993, p.154, tradução minha).

Velho (2001) lembra que a argumentação de Ingold segue baseada em uma fenomenologia com elementos que resgatam posicionamentos de Merleau-Ponty e Heidegger. No entanto, a ecologia como argumento holístico é uma referência-chave que vem desde Gregory Bateson, que coloca na discussão a polaridade entre sujeito e objeto. Porém, essa noção que rechaça as dicotomias é amplificada com os conceitos de ser e habitar o mundo que propicia uma ecologia, que oferece os elementos favoráveis para um deslocamento do sujeito cartesiano e, com ele, uma série de oposições que inclui aquela entre natureza e cultura.

Gregory Bateson também defendia uma mente conectada, de modo ecológico. A imanência da mente rompe a dicotomia mente/corpo para se conectar ao ambiente externo como parte integrante de um sistema maior e mais complexo:

> Analogamente, podemos dizer que a mente é imanente aos circuitos do cérebro que estão completos dentro do cérebro ... Ou que a mente é imanente aos circuitos que são completos no sistema, cérebro e corpo. Ou, finalmente, que a mente é imanente ao sistema mais amplo, o do homem e o ambiente. (BATESON, 1985 p.347, tradução minha)[15].

Velho (2001) enxerga a aproximação entre as teorias de Ingold e Bateson. No entanto, Ingold diferencia a ideia de ambiente e paisagem e traz o conceito de habitar para dialogar com o corpo e o ambiente.

---

[14] The landscape, I hold, is not a picture in the imagination, surveyed by the mind's eye; nor, however, is it an alien and formless substrate awaiting the imposition of human order. 'The idea of landscape', as Meinig writes, 'runs counter to recognition of any simple binary relationship between man and nature' (Meinig 1979). Thus, neither is the landscape identical to nature, nor is it on the side of humanity against nature. (INGOLD, 1993, p. 154).

[15] De manera análoga, podemos decir que la "mente" es inmanente a aquellos circuitos del cerebro que están completos dentro del cerebro... O que la mente es inmanente a circuitos que están completos dentro del sistema, cerebro más cuerpo. O, finalmente, que la mente es inmanente al sistema más amplio, el del hombre más el ambiente. (BATESON, 1985 p.347).

Para explicar essa relação, Ingold (1993) faz uma análise dos cartógrafos tradicionais, já citados neste texto. Já dissemos que na tradição da pesquisa geográfica, parte-se da premissa que somos todos cartógrafos em nossas tarefas diárias. Usamos nossos corpos na mesma medida em que um topógrafo usa seus instrumentos. Nessa perspectiva, um sinal sensorial de múltiplos pontos de observação é processado por nossa inteligência como um mapa na nossa cabeça. Esse mapa poderia ser a metáfora da própria linguagem.

Contudo, a cartografia produz uma mosaico que implica na divisão do mundo, logo, implica na divisão de segmentos externamente limitados de significados espaciais. De acordo com Ingold (1993), os segmentos dessa cartografia não podem ser enxergados como paisagem.

O lugar na paisagem não é cortado/separado do todo, “nem no plano das ideias, nem na substância material” (INGOLD, 1993, p.155). Cada lugar incorpora o todo em um nexo particular dentro dele e, do mesmo modo, é diferente de todos os outros. Um lugar revela o caráter ou as experiências para aqueles que vivem o tempo lá, experiência que leva em consideração as imagens, sons e cheiros que constituem um ambiente específico

Para Ingold (1993) existe um contexto relacional do envolvimento das pessoas com o mundo. Ao estabelecer uma habitação, cada lugar desenha uma significação única. Portanto os significados estão ligados ao mundo e reunidos na paisagem. A paisagem não tem limites, mesmo quando as fronteiras são aparentes.

A paisagem é o mundo como é conhecido por aqueles que nele habitam, que habitam seus lugares e viajam ao longo dos caminhos que os conectam. Assim, não se pode confundir paisagem com ambiente, aquilo que está simplesmente externo, no entorno.

Nesse contexto, o organismo e o ambiente, o corpo e a paisagem são termos complementares. Existe uma interação ecológica entre eles, onde um não antecede o outro, mas se dão juntos.

> O conceito de paisagem, ao contrário, coloca a ênfase na forma, do mesmo modo que o conceito do corpo enfatiza a forma, e não a função de uma criatura viva. Como o organismo e o ambiente, o corpo e a paisagem são termos complementares: cada um implica o outro, alternativamente como figura e terra. No entanto, as formas da paisagem não são preparadas antecipadamente para que as criaturas as ocupem, nem as formas corporais dessas criaturas nomeadamente

> especificadas em sua composição genética. Ambos os conjuntos de formas são gerados e sustentados em e através do processo de desdobramento de um campo total de relações que atravessa a interface emergente entre organismo e meio ambiente.[16] (INGOLD, 1993, p.156, tradução minha).

Ingold (1993) entende que o processo de desdobramentos das relações conjuntamente com a *Taskscape* acarreta em um movimento que é comumente conhecido como o ciclo de vida. Assim, pode-se dizer que os organismos incorporam, nas suas formas corporais, os processos do ciclo de vida que os originam, dentro de uma temporalidade.

A temporalidade não deve entendida ou comparada com cronologia ou história. A temporalidade é uma condição que está diretamente ligada ao conceito de *Taskscape.* As tarefas são os atos constitutivos da habitação e estão dispostas diretamente e junto à temporalidade. Cada tarefa leva o seu significado a partir de sua posição dentro de um conjunto de tarefas, realizadas em série ou em paralelo, e geralmente por muitas pessoas trabalhando juntas.

Assim a paisagem é uma série de recursos relacionados e a *taskscape* é uma série de atividades relacionadas. Nessa "tarefagem", Ingold (1993) não separa o social da técnica. Logo não existe um tempo do social e outro da técnica. A passagem do tempo é a nossa própria jornada através do cenário de tarefas diante da nossa condição de habitar um lugar.

Outro autor que trabalha com a ideia de paisagem, onde o social não está separado da natureza é Massimo Di Felice. Di Felice (2009), além da natureza, não separa o social da técnica e narra as paisagens por temporalidades que revelam em cada momento formas comunicativas do habitar.

Diferente de Tim Ingold, Di Felice (2009) percorre as paisagens destacando os laços comunicacionais que a temporalidade tratou de tecer diante de cada modo de linguagem adotado pelo homem ocidental. Cada linguagem disposta dentro de um

[16] The concept of landscape, by contrast, puts the emphasis on form, in just the same way that the concept of the body emphasizes the form rather than the function of a living creature. Like organism and environment, body and landscape are complementary terms: each implies the other, alternately as figure and ground. The forms of the landscape are not, however, prepared in advance for creatures to occupy, nor are the bodily forms of those creatures independently specified in their genetic makeup. Both sets of forms are generated and sustained in and through the processual unfolding of a total field of relations that cuts across the emergent interface between organism and environment. (INGOLD, 1993, p.156).

espaço temporal estabelece uma experiência comunicativa e determina uma forma de habitar.

O habitar como prática comunicativa modela paisagens e estabelece modos de comunicar com o ambiente e no ambiente. O comunicar com o ambiente revela a distância do sujeito com a natureza e o comunicar no ambiente possibilita a ecologia das relações comunicativas.

1.4.2 Formas ocidentais de habitar o mundo e a comunicação reticular

Di Felice (2009) ressalta que dentro da perspectiva do comunicar com o ambiente, a tradição do pensamento ocidental estabeleceu uma relação dialética entre o homem e o ambiente, ou seja, entre o sujeito e o território natural. Essa dialética ganha ênfase com a paisagem de tradição bíblica, na relação homem-natureza que é representada por meio da relação entre Javé-criador e o homem-criatura. Existe aqui uma hierarquia de separação.

> A visão bíblica da natureza como criação passiva e inferior, em relação ao homem criado à imagem e semelhança de Deus, é traduzida no pensamento filosófico moderno pela representação do objeto-natureza como entidade submissa, alteridade inferior, “coisa”, cuja identidade e cujascaracterísticasforamsempreredefinidaspelaaçãoepelainterpretação da razão humana. (DI FELICE, 2009, p. 33)

A separação opositiva entre o homem e o ambiente continuará a se propagar no interior das temporalidades até as paisagens mais recentes. Di Felice (2009) ressalta que as ciências sociais, desde o seu surgimento, não conseguiram distanciar-se de tais percepções e, ao contrário, estimularam as dicotomias que passaram a reger o pensamento ocidental.

Porém, existiram pensadores que transitaram fora da linearidade ocidental e que perceberam a natureza como linguagem, como uma percepção de aproximação, mas não plenamente ecológica. Tradição que estabelece uma relação da sensibilidade com o ambiente e que muitas vezes ganhou pouca visibilidade na literatura.

> A água de Tales, o devir da natureza de Heráclito, os átomos de Demócrito, além de representar a introdução, no pensamento ocidental, de uma forma de conhecimento não mítico da natureza, constituem também um dos primeiros exemplos de saber baseados na

> observação e, portanto, de uma abordagem – mais do que proto-científica – relacional e comunicativa entre o homem e o ambiente. (DI FELICE, 2009, p. 39).

Di Felice (2009) também retoma autores que criticam o modo ocidental das dicotomias como Gregory Bateson e Martin Heidegger. Bateson é pensado através das redes de comunicação ecológica estabelecidas com o ambiente e Heidegger é recuperado para explicar os modos de habitar.

> A ideia de pensar em uma estrutura comunicativa comum entre os sistemas biológicos, os humanos e os sociais gerou preocupação, visões distintas e discordantes. Mesmo dentro da própria Cibernética existiram concepções diversas; entre elas, uma das mais interessantes é aquela de Gregory Bateson, que, apesar de ter contribuído com Wiener para a elaboração da chamada Segunda Cibernética, introduz a consciência dos limites do observador, por meio do estudo da circularidade dos processos informativos e, portanto, da individuação das formas de interdependência entre os elementos constituintes do sistema. O observador é reintroduzido por Bateson nos sistemas interagentes e é, portanto, pensado como parte integrante deles e não mais como um elemento externo, separado e objetivo. (DI FELICE, 2009, p. 41-13).

A linguagem enquanto natureza em Bateson extrapola com a separação entre sujeito e objeto e o ambiente não pode mais ser pensado como algo externo. Aqui, novamente, veremos a superação da posição opositiva, que mais uma vez sugere a substituição do conceito de fronteira. Assim, a ausência do conceito de limite passa a ser pensada por uma interação circular comunicativa.

Ao invés de pensar por limites e separações, Bateson se preocupava com as interações.

> Todos os organismos são determinados em parte pela genética, isto é, por constelações complexas de mensagens levadas principalmente nos cromossomos. Somos o produto de um processo comunicacional, modificado e condicionado de diferentes maneiras pelo impacto do meio ambiente.[17] (BATESON, 1985, p.260, tradução minha).

Os elementos de interação de Bateson; as extensões do homem pensadas por McLuhan; as paisagens dos passantes – a figura do *flâneur* –, de Walter Benjamim; e

[17]Todos los organismos están determinados en parte por la genética, es decir, por complejas constelaciones de mensajes, portadas principalmente en los cromosomas. Somos producto de un proceso comunicacional, modificado y condicionado de distintas maneras por el impacto del ambiente. (BATESON,1985, p.260).

o habitar de Heidegger são fundamentos que dão contorno a um conjunto de interações com e no ambiente, que Di Felice (2009) chamará de formas comunicativas de habitar.

As formas comunicativas do habitar devem ser entendidas, de acordo com Di Felice (2009), como as práticas e os significados a partir das interações simbióticas e *poiéticas* de elementos com combinam atores e paisagens. O conceito passa por uma ótica transdisciplinar de estudos ambientais, informativos, sociais e comunicativos, que levam em consideração o habitar.

As formas comunicativas do habitar são também relatos das guinadas comunicacionais, ao longo da trajetória ocidental com o mundo e com o modo como o ocidente estabelece suas relações paisagísticas a partir da linguagem. O homem ocidental modifica sua percepção de habitar o mundo, de acordo com as mudanças comunicacionais.

Nos últimos seis milênios o ocidente passou pela percepção oral, a manuscrita ou quirógrafa, a tipográfica, a eletrônica e mais recentemente a digital. Em cada mudança de linguagem, um modo de narrar o mundo. Di Felice (2009), embasado na leitura de Martin Heidegger, mostra que o homem habita sua própria linguagem e que modifica suas paisagens de acordo com as mudanças comunicacionais.

De fato, as paisagens vêm sendo modificadas e ao mesmo tempo eletrificadas/informatizadas, basta observar as «metropoleletrônicas», as tecnologias empregadas nos campos de soja ou nos campos de extração de minérios. Do ponto de vista da forma comunicativa do habitar, cada vez mais não se estabelece a relação do homem com a natureza, na verdade, a interação passa a ser uma ecologia, não divisória, do “sujeito-mídia-circuitos-natureza, no ambiente” (DI FELICE, 2009, p.30).

Martin Heidegger procurou no habitar e no construir o sentido daquilo que “é” e não a relação imediatista, do pensamento comum, com as teorias da construção. Ele começa enfatizando que a palavra do antigo alto-alemão *baun* significa construir no sentido de habitar. Logo, dentro das variações verbais desse termo, ele entende que “a antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que habita” (HEIDEGGER, 1994, p. 129, tradução minha). Além disso, significa abrigar, cuidar, e ainda pode ser cultivar (construir) um campo.

Assim, o filósofo levanta três constatações considerando os elementos da quadratura[18], relacionados ao ser, que de certa forma, delineia o habitar:

> 1. Construir é propriamente habitar;
> 2. Habitar é o modo como os mortais são/estão sobre a terra;
> 3. Construir como habitar se desdobra em: construir, entendido como cultivo, ou seja, que cultiva o crescimento; construir no sentido de levantar edifícios. (HEIDEGGER, 1994, p.130, tradução minha).

Se para Heidegger (2008) o habita sua linguagem, Di Felice (2009) mostra que habitar a linguagem é elencar elementos comunicacionais que moldam a paisagem. Desse modo, na história do ocidente cada guinada comunicacional é possível perceber distintas paisagens.

Di Felice (2009), como a figura do *flâneur,* caminha entre as viradas comunicacionais, no ocidente, e mostra como estão configuradas as paisagens de acordo com formas comunicacionais. Basicamente, essas formas estão divididas em três modos de habitar: o habitar empático, o exotópico e o atópico.

A forma comunicativa do habitar empática está ligada à experiência tecnológica da leitura. A exotópica está relacionada a eletricidade e pelas experiências midiáticas de massa. A atópica pode ser entendida de acordo com os ambientes digitais. Em cada forma comunicativa de habitar emerge uma relação de paisagens, são modos como ocidente declara o mundo e cria experiências para narrá-lo ao habitá-lo.

Arrisco dizer, que uma crítica que está por traz da teoria de Massimo Di Felice é que ocidente organiza suas próprias paisagens em modelos de separação (sociedade-natureza), no entanto, essas paisagens sempre proporcionam modos de habitar, que muitas vezes passam despercebidas pelos seus habitantes já que as arquiteturas são dadas.

As paisagens não estão fora do mundo. A mente não está fora do corpo, logo do ambiente, como diria Bateson (1979). Di Felice (2009) mostra como em cada instante o ocidente habitou sua própria linguagem, mesmo criando modos de operação para dissecar o sujeito e a natureza.

A forma empática de habitar é galgada pela escrita e o modelo filosófico grego de moldar o mundo. Principalmente de acordo com a cidade perfeita de Platão, que o

---

[18] A quadratura não será aprofundada nesse momento, mas em termos gerais significa permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses, e em conexão com os mortais. Quadratura é o modo originário de o homem permanecer sobre esta terra.

ocidente nunca conseguiu colocar em prática. Porém, o traço marcante desse processo é a mediação da escrita que fez coincidir o habitar com a prática da leitura. A forma comunicativa da escrita alcançou o seu auge com a invenção da prensa no século XV. A relação passa a ser entendida como a ecologia do sujeito-paisagem que é trasposta às páginas escritas. Não é necessário mais conhecer o mundo *in loco*, basta lê-lo ou imprimi-lo, como nos mapas de Theodore De Bry.

Contudo, ao mesmo tempo em que ocidente habita a escrita e suas cidades racionais, cria o modelo antropocêntrico de organizar o mundo. O espaço da leitura solitária estabelece as novas relações com o ambiente.

> No nível filosófico, o antropocentrismo, surgido com a difusão da escrita, não situa o indivíduo na natureza, mas o coloca diante dela, tornando-o habitante da própria razão e somente morador temporário e ativo do ambiente ao seu redor. Desta forma, o homem consegue enxergar a paisagem somente através de textos, preenchendo-a de significados e, portanto, edificando-a à sua imagem e semelhança. Nasce, assim, uma forma comunicativa unidirecional entre o sujeito e o espaço onde, de um lado do processo comunicativo, tem-se o emissor ativo e, do outro lado, a paisagem receptora e passiva. (DI FELICE, 2009, p. 76).

A dicotomia emissor-receptor, presente no ocidente já na Poética de Aristóteles, separa o homem da paisagem ao mesmo tempo em que cria o modo ler escrever o mundo. As cidades, os ambientes, as relações sociais são organizadas de acordo com o que está escrito nos livros e manuscritos.

O segundo modo de habitar ocidental, de acordo com Di Felice (2009), é o exotópico. Essa forma comunicativa de habitar coloca a paisagem definitivamente naquilo que externo. O marco seria o telescópio de Galileu, que modificou a relação entre o sujeito observador e o território, mediado por um instrumento de técnica visual.

A astronomia copernicana, marcada a posteriori pelas confirmações de Galileu Galilei encurta as distâncias de paisagens longínquas, proporciona a descoberta de novos mundos e da própria confirmação de movimento da Terra. Temos, então, as imagens de mundos em movimento e mediadas tecnicamente que, após alguns séculos, passarão a ser fílmicas, eletrônicas, televisionadas etc. O exotópico propõe o deslocamento contínuo em espaços-imagens e em metageografias. É o movimento do mundo moderno, de novas formas de transporte que encurta as distâncias e que desloca mecanicamente o sujeito na paisagem.

> São essas as formas do habitar que se desenvolvem nos grandes centros industriais metropolitanos na época das grandes Exposições Universais, do aço, da indústria, da eletricidade, da fotografia, do rádio, do cinema e dos novos meios de transportes, a se consolidar um novo tipo de paisagem, duplicada e móvel, à qual os transeuntes ou o espectador assistem como a um espetáculo. Mas, ao lado dessa paisagem-migrante, o próprio sujeito, movido pelos trens, pelos trólebus e pelos elevadores, passa a vivenciar a experiência de um habitar exotópico, isto é, de uma inédita forma deslocativa, que acontece sem mais o seu movimento, da qual ele faz parte mediante a movimentação mecânica e a percepção visual. (DI FELICE, 2009, p. 119-120).

A Revolução Industrial transformou as relações nas formas visuais das massas urbanas. A imagem industrializada, móvel e mecânica se coloca externa ao sujeito. Mais do que móvel e independente, se posiciona como imitação das paisagens, e mantem a relação observador-observado. Contudo, trata-se agora de uma relação sintética com a natureza e/ou com sua cópia.

A terceira e atual forma comunicativa de habitar o mundo é a atopia. Houve a passagem da com comunicação feita de cabos de cobres para cabos coaxiais e fibras ópticas. Não foi uma mudança mecânica. As tecnologias de comunicação digital realizaram outra revolução alterou novamente os modos de habitar o mundo e de narrá-lo.

Está passagem recente envolve uma forma distinta de habitar as diversas paisagens, em relação aos modos anteriores. Antes o território era posto de frente ao observador. Agora são extensões que nos convidam para além do olhar.

Di Felice (2009) argumenta que com o digital surge uma forma de habitar onde não há território para atravessar. Agora são relações simbióticas que resultam das práticas comunicativas entre redes digitais e ecossistemas inteligentes.

> O que caracteriza o habitar na época das redes digitais é, portanto, não apenas a perda do sentido do lugar, mas o fim do território e o desencadeamento de uma ulterior transformação da relação entre o sujeito, espaço-informação, marcada pelo surgimento de uma forma simbiótica e interativa. (DI FELICE, 2009, p. 227).

A forma comunicativa de habitar atópica é marcada pela condição transorgânica, que combina o trânsito contínuo de organismos, circuitos, algoritmos, linguagens etc. A palavra grega atopos é composta pelo prefixo «a», que no início da

palavra anula o significado do termo que o segue. Já a palavra topos significa lugar. Logo, a tradução literal significaria a ausência de lugar. Porém, Di Felice (2009) também define o termo como lugar de difícil explicação.

Desse modo a atopia não propõe o habitar externo ao sujeito, mas se coloca no processo comunicativo e tecnológico no ato de alterar suas percepções, de acordo com Di Felice (2009; 2017). A atopia pode ser percebida ainda como uma ecologia, que estabelece interações férteis de tecnologias informativas, territorialidades e vidas.

1.5 Considerações para a percepção do caminho

Até o momento, percebemos que o ocidente construiu uma extensa narrativa do mundo. Desde a era grega clássica, o homem foi supostamente colocado a parte da natureza: em nome de um modo de racionalização do pensamento sobre o ambiente; criando novos ambientes de acordo novas linguagens; configurando os ambientes de acordo com as linguagens; e exercendo a autoridade do sujeito pensante sobre o objeto observado, a própria natureza.

Além disso, pode-se perceber a expansão dos modos da linguagem ocidental sobre outros modos de habitar o mundo. O fato do ocidente empregar um modelo de habitar, não significa que os não-ocidentais aceitaram passivamente.

Como veremos nos próximos capítulos, a digitalização de tudo vem chegando aos territórios tradicionais. O fato interessante é que a linguagem digital que desloca o antropocentrismo, vem proporcionando um fenômeno que é narrativa das próprias comunidades em complexidade com as formas comunicativas digitais. Estabelece-se uma ecologia entre as práticas tradicionais e as linguagens digitais que chegam às aldeias.

Não é de interesse desse trabalho debater se o fenômeno é bom ou ruim. Ao contrário, fujo das dicotomias. O interesse é me deixar ser lançado dentro dos eventos que posso perceber, sem entrar no mérito do *tecnofilia* ou *tecnofobia*. A tecnologia ocidental está nos territórios nativos e esse é um assunto emergente.

De um lado está claro que todo modo de linguagem é apropriador. A linguagem é o lugar de morada do Ser. Contudo, o ocidente sempre promoveu a captura simbólica, ele captura os elementos variados, sujeitos e complexidades. A

linguagem digital não é diferente. Já está presente nas aldeias e aldeias estão presentes na Internet.

Sobretudo, é importante destacar que o digital, assim como, outros modos linguísticos que estão presentes nas aldeias ganham novos sentidos ao entrarem em contato com os elementos tradicionais. A difusão dessa hibridação pode até ser limitada, mas não significa que não é apropriada pelos habitantes locais.

Pereira (2013) lembra que os elementos míticos, xamânicos, cosmológicos, alianças e redes tradicionais são reconfigurados de acordo com as formas comunicativas de habitar. No entanto, as paisagens midiáticas, *mediascapes*, principalmente da música, do audiovisual, do digital vem fortalecimento os projetos desses coletivos, de acordo com as resistências e necessidades que vem surgindo em cada território.

O próximo capítulo propõe um modelo de navegação nesse novelo, que envolve cosmologias distintas, modos de perceber e habitar o mundo, modos de narrar o mundo. A proposta lança um grande desafio que é sair do modelo antropocêntrico de pesquisa, de separação de sujeito e objeto.

O percurso foi «caminhado » de acordo com a atopia – nas formas comunicativas do habitar –, combinado com a fenomenologia. Escolhi esse caminho, pois, como mostra Pereira (2013), as formas comunicativas do habitar permitem as percepções das localidades para além dos seus limites geográficos, desvelando um habitar formado por deslocamentos informativos, interações ecológicas, transorgânicas entre sujeitos, interfaces e territórios. Porém, não foi um caminho fechado, pois a proposta da fenomenologia sempre deixou as possibilidades em aberto e as escolhas foram tomadas ao longo do exercício de caminhar.

CAPÍTULO 2

Tecer os caminhos e as experiências comunicacionais

Nesta pesquisa, a fenomenologia aparece como suporte metodológico de fundo e é o embasamento de outro método, a Atopia, que leva em consideração as formas comunicativas do habitar, a partir de Massimo Di Felice. As formas comunicativas do habitar, de Di Felice (2009), é um conceito elaborado e que transita em autores como Martin Heidegger, Gregory Bateson, Edgar Morin, Mario Perniola, Marshall McLuhan, Pierre Lévy, Félix Guattari e Gilles Deleuze, entre outros. O conceito busca alguns caminhos para a pesquisa contemporânea combinando diversos outros autores e modos distintos de perceber o mundo.

As formas comunicativas do habitar não são simplesmente o morar. Existe uma complexidade que adota a conexão da mente com as coisas, com o ambiente, com as paisagens etc. Sempre na perspectiva da conexão e não da separação. O habitar é uma vivencia que leva em consideração os fenômenos e a linguagem. Nesse sentido, percorreremos a fenomenologia enquanto base do método ao encontro da Atopia, destacando alguns elementos da fenomenologia de Heidegger.

Conforme lembra muito bem De Castro (2014), o pensamento de Heidegger implica na desconstrução da ideia de Sujeito/objeto, posição que toma corpo a partir da modernidade cartesiana, reforçada na visão kantiana e se que estende ao período atual. Se a presente tese assumisse o papel da relação sujeito-objeto perderia a percepção fenomenológica sobre as formas comunicativas do habitar. A ideia não é descrever os ameríndios enquanto linguagem objetada, na percepção ôntica.

Durante um curso sobre a lógica, Martin Heidegger lembra que:

> Este eu, ego, compreende-se desde Descartes como sujeito e subjectividade, como sujeito que se contrapõe ao objecto e à objectividade. Este ela é *res cogitans*. Em Kant este eu é consciência de qualquer coisa ou de si mesmo, num sentido mais amplo, razão, uma determinação que, no desenvolvimento subsequente, foi compreendida como espírito. (HEIDEGGER, 2008b, p.84).

Descartes e Kant são protagonistas da separação sujeito-objeto. Contudo, alguns séculos antes do período cartesiano, existia uma linha distinta de raciocínio sobre essa separação. Heidegger (2008b, p. 219) lembra que na Idade Média a

concepção de sujeito tinha o significado de uma coisa em si, aquilo presente, *an sích vorhanden*. O sujeito poderia ser o que está em uma casa, uma árvore, uma pedra.

Simultaneamente, a Idade Média reconhecia o *obiectum* como aquilo que se contrapõe, o que está contra, na tradução exata “o que se me opõe” (HEIDEGGER, 2008b, p.220), aquilo que na medida eu o coloco diante de mim. Em outras palavras, *obiectum* é o que é representado.

De acordo com Heidegger (2008b) o significado dos conceitos sujeito e objeto transformou-se radicalmente com os modernos. Ele sugere que se pode perceber as mudanças historicamente. Essa mudança não é simploriamente uma modificação de significados, na verdade, é a transformação de uma postura que reside na relação com o mundo do Ser antigo para o Ser medieval e para o Ser atual do homem. O Ser muda de instância de acordo com cada época.

Dessa forma, deve-se lembrar que em Heidegger (2008b; 2014) não se pode comparar a relação sujeito-objeto com a ser-com-os-outros. E, nesse sentido, estamos em busca justamente da condição ser-com-os-outros. Além do mais, esse outro não pode ser reduzido à categoria.

> Os ‘outros’ não significam todo resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os ‘outros’, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado em conjunto dentro de um mundo. O ‘com’ é uma determinação da presença. O ‘também’ significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. ‘Com’ e ‘também’ devem ser entendidos existencialmente e não categoricamente. À base desse ser-no-mundo determinado pelo ‘com’, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é copresença. (HEIDEGGER, 2014, p. 174-175).

Os outros estão em uma condição de existência junto ao Ser-aí, o ser lançado no mundo, pois não há um eu e um outro. A convivência sempre ocorre em copresença, um com os outros, em uma instância eventual. O copresença é a própria percepção de convivência, de mais de um Ser no mundo compartilhado.

A copresença não é meramente dada, ela necessita de uma possibilidade. A possibilidade de Ser-no-mundo leva em consideração que o mundo não é um encontro dado de humanos, mas um encontro compartilhado de sentidos. Uma coexistência

pode ser apreendida no momento em que o outro compartilha de um mesmo modo de Ser-no-mundo.

Ainda em relação à coexistência, associo o sentido de Ser-com-os-outros com outro conceito, o *Spiel.* O conceito de *Spiel* aparece em Heidegger (2014, 2010, 2008a) como algo próximo a ideia de jogo. Pode ser aproximado também do sentindo de recreação, dança, aquilo que remete ao movimento.

Inwood (2002) acredita, de acordo com Heidegger, que possa ser também um espaço para se mover, jogar no mundo. O sentido de jogar é anterior ao próprio jogo. Se existem jogos é pelo motivo de jogarmos. Nesse sentido devemos considerar que:

> 1. Jogar não é uma sequência mecânica de eventos, mas um acontecimento livre sempre governado por regras. 2. O que importa no jogar não é realmente o que se faz, mas o estado de cada um, o peculiar encontrar a si mesmo no jogo *[Sich-dabei-finden]*, ou seja, a disposição de cada um. Portanto, 3. As regras formam-se ao longo do jogo. Elas nos ligam com um tipo especial de liberdade. Nosso jogar desenvolve-se em um jogo, que pode ou não destacar-se como um sistema de regras. Portanto, 4. A regra de um jogo não uma norma fixa que adotamos; ela varia no decorrer do jogo. (INWOOD, 2002, p.101).

Logo, Ser-no-mundo é jogar um jogo e o jogo se faz durante o jogar, assim como, o caminho se desvela no caminhar. Inwood (2002) lembra que jogar é transcendência e o jogo o próprio mundo. Interessante nessa perspectiva é que jogar não é uma estrutura isolada. Mesmo se um só jogador estiver jogando, ainda assim, ele estará na presença do jogo. Desse modo, “o jogar não é um comportamento em relação a um objeto”. (INWOOD, 2002, p.101), mas um copertencimento, o jogar do jogo e o jogo do jogar.

Michael Inwood ao comentar Heidegger entende que:

> Neste sentido de ser-no-mundo, transcendência, chamamos ‘jogar’ superar os entes. Ser-no-mundo já sempre de antemão jogou além [überspielt] e em torno [umspielt] dos entes; neste jogar, forma em primeiro lugar o espaço (até mesmo o sentido literal) dentro do qual nos deparamos com os entes. A formação-de-mundo não é empreendimento individual, mas conjunto, assim como um jogo não é jogado em um sujeito. Entes, humanos e não-humanos são formados pela transcendência, justamente do modo como, em nosso jogo, uma lata de cerveja torna-se uma bola, árvores torna-se traves de gol e nós nos tornamos jogadores de futebol. (INWOOD, 2002, p.102).

Os Krahô possuem uma forma distinta de estar no mundo. É uma condição não ocidental. Como veremos nos próximos capítulos, o *Spiel* entre os Krahô emerge de acordo com a tarefagem, dentro da coerência de uma paisagem específica nativa. E mesmo em comunidades tradicionais, o jogo é governado por regras e as regras se modificam de acordo com o andar do jogo. São as próprias regras da comunidade.

Ao longo dos últimos anos, os Krahô me mostraram que os métodos clássicos não funcionariam com eles. Quando me refiro ao termo clássico, me posiciono em relação ao sistema de purificação[19] dos modernos. Historicamente parte dos métodos científicos separam sujeitos e objetos (sociedade e natureza), para a composição de um estudo. A questão é que os Krahô não se enxergam separados do que chamamos de natureza. Quando digo Krahô, não me refiro apenas aos humanos, mas todos os elementos que constituem o ambiente Krahô.

Durante o campo, em um dia de conversa na aldeia falávamos sobre o homem e a natureza, falávamos sobre como os *kupẽ* (aquele que não é Krahô) devastam a natureza como se não fizessem parte dela.

> *Ahkêt kam amã ipa*, não nos dividimos da natureza. Tudo que conhecemos vem da natureza. Isso é coisa de kupẽ: dividir homem de natureza; dividir animal, vegetal, pedra... É por isso que ainda existe waiká (pajé). É ele que nos leva através da natureza. Também somos natureza. [20]

Com essa única oração, meu *Keti*[21] me pôs a pensar sobre a minha posição de pesquisador. Ora, se os Krahô me dizem claramente que não reconhecem a divisão, não sou eu na posição de pesquisador que vou fazer a separação. Nesse sentido, Bruno Latour lembra que a divisão de sociedade e natureza é uma prática metodológica dos modernos que foram “vítimas de seu sucesso” (LATOUR, 2013, p. 53).

Como veremos nas próximas páginas teremos elementos da prática Krahô, que não se enquadram em sujeitos e nem em objetos, pois são elementos que existem

---

[19] Colocação parafraseada a partir da leitura de Latour (2013).
[20] Conversa com Roberto Cachêt 05/04/2016.
[21] *Keti* é uma espécie de padrinho de batismo. O *keti* passa acompanhar seu *Ipãtuw* (aquele que ganhou o nome)para o resto da vida. Schiavini lembra os Krahô adotam os *kupẽ* (não-nativo-Krahô), que eles percebem que lhes serão úteis no relacionamento com a sociedade envolvente. Dão a eles um nome, em ritual. “Na verdade, fizeram a adaptação de um ritual tradicional para membros da própria tribo, que moram em outras aldeias. ” (SCHIAVINI, 2006, p. 110).

além das dicotomias. Nada mais justo... devemos discutir nossos problemas ocidentais, para depois dialogar com os Krahô. Rifiotis (2016, p. 94) sugere, por exemplo, que o social e a cultural deixem de ser considerados exclusivamente como um domínio específico e indica que isso possa ser o resultado das conexões.

Parafraseando Latour (2013, p.53-54), podemos dizer que o modelo de ciência clássica moderna quebrou, pois, o sistema de purificação está entulhado de elementos que escapam das divisões. As separações de natureza e sociedade não cabem mais e o social precisa ser repovoado.

Esboço as primeiras considerações sobre o assunto, relembrando um texto de Lévi-Strauss (1973), que relata o ponto de vista do observador a partir das ciências exatas e naturais em contraste com as ciências humanas e sociais. Nesse texto é possível notar uma questão primordial, que é a noção de sujeito e objeto (reduções clássicas de sociedade e natureza).

Lévi-Strauss é perspicaz ao questionar o lugar das ciências humanas e sociais. Ele diz que o termo “ciência” antes das palavras humanas e sociais é uma espécie de ilusão já que essas denominações não possuem a intenção de estabelecer o inventário concreto das ciências “exatas” e “naturais” e “de fato, muitos especialistas das pesquisas arbitrariamente enfileiradas sob a etiqueta das ciências sociais e humanas seriam os primeiros a repudiar qualquer pretensão de fazer obra científica.”. (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 296).

Dessa forma, tudo que não é parte das ciências exatas e naturais são ciências de outro tipo, que podem cair em alguma forma de pesquisa rasa e/ou sem objeto. A resposta do antropólogo foi mostrar que o dilema não tem saída. Porém, mostrou também como esses campos não podem ser comparados, pois se tratam de formas diferentes de fazer pesquisa, até mesmo dentro das etiquetas humanas e sociais.

Lévi-Strauss argumentou que toda pesquisa cientifica (exata e natural) postula um dualismo do observador e de seu objeto. Nesse sentido, as ciências sociais e humanas para serem verdadeiramente ciência “devem preservar este dualismo, que elas apenas deslocam para instalá-lo no próprio seio do homem: passando então o corte entre o homem que observa e o que, ou os que são observados.”. (LÉVI-STRAUSS, 1973, p.298).

Igualmente, ele demonstra a percepção de outro problema: o objeto da observação quando se tratando do homem tem consciência que é observado. Isso

modifica a experiência. Dessa forma, para o antropólogo, a consciência pode se revelar um inimigo das ciências do homem sob a égide de dois aspectos: de um lado consciência espontânea, imanente ao objeto de observação; do outro, a consciência refletida (consciência da consciência), no cientista. Ele identificou dois problemas chaves que também permeiam esse trabalho. Mesmo consciente dessas armadilhas, Lévi-Strauss manteve os fundamentos das ciências naturais e exatas, a divisão de sujeito e objeto. Categorias que parecem definir e/ou ao menos subjugar aquilo que se pretende estudar, antes mesmo de sair para uma pesquisa.

O presente trabalho não pretende fazer essa divisão e se propôs a pensar, de forma modesta, algum tipo de tangência a problemática. Começou a se questionar... E se considerarmos que todos são sujeitos? Foi quando se alcançou outro problema. Na língua portuguesa o termo sujeito[22] pode ser entendido como submetido. A palavra apresenta a mesma raiz do latim *sŭbjēctus* que significa sujeição. Na psicologia pode ser interpretado como "animal experimental" [23]. O termo objeto parece ser mais submisso ainda. Objeto é uma redução de coisa/matéria e/ou um algo objetivo, fechado em si mesmo, na sua própria forma.

Ao narrar um texto com o uso desses termos, pode-se cair em um solipsismo. Não se trata de uma acusação, na verdade, pretende-se alcançar uma precaução. Além disso, deve-se considerar que o termo sujeito tem uma estreita ligação com a palavra "substrato". O termo substrato já estava definido entre os gregos antigos que "é aquilo que são predicados de todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma" (ARISTÓTELES, 2002, p. 291-293).

É um qualificar o outro, enquanto ele mesmo (o substrato) não tem predicado. Nesse sentido, Reale (2002) interpreta Aristóteles mostrando que a matéria é o substrato relativamente à forma. Para o pesquisador, em Aristóteles, a forma se refere à matéria, enquanto que a matéria não se refere a mais nada, logo é o "substrato último". (REALE, 2002, p.336).

Substrato é aquele que pode ganhar títulos predicáveis. Porém o que se questiona é que o termo "pré-julga" antes mesmo de ganhar predicado, pois parece ser limitado e isso passa uma falsa segurança da certeza. Se lermos pensadores da

---

[22] CUNHA, A. G. da. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
[23] BURGE, M. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Nova Perspectiva, 2002.

filosofia da ciência, veremos que até mesmo as ciências naturais e físicas estão diante do questionamento das certezas.

Parafraseando nas incertezas, recupero Prigogine (2011, p.70), que nos convida a perceber aquilo que está longe do equilíbrio, em que matéria adquire novas propriedades, nas quais as flutuações e instabilidades tornam a matéria mais ativa.

O que parece estar em falta é o convite aos “sujeitos/objetos” para uma conversa, deixar e fazer ver que eles existam, sem “pré-julgar”, ou ao menos os conjugar em uma situação de gerúndio. Pode-se perceber que aqueles que são estudados, humanos e não-humanos, não são tão submissos e obedientes. Eles aparentam ser diferentes do que é ensinado, na boa cartilha metodológica, aquela que nos foi oferecida dentro de uma estrutura já dada, da dicotomia estabelecida e que não pode ser questionada, pois fere o princípio de ser ciência.

Wagner (2010) na década de 1960 já tinha percebido que os observados não são tão subordinados assim.

> Se a "cultura" se torna paradoxal e desafiante quando aplicada aos significados de sociedades tribais, podemos especular se uma "antropologia reversa" é possível, literalizando as metáforas da civilização industrial moderna do ponto de vista das sociedades tribais. Certamente não temos o direito de esperar por um esforço teórico análogo, pois a preocupação ideológica desses povos não lhes impõe nenhuma obrigação de se especializar dessa maneira, ou de propor filosofias para a sala de conferências. (WAGNER, 2010, p. 67).

Wagner (2010), em sua época e com o seu conceito de “antropologia reversa” já nos apontava que aquilo, que se convencionou ser observado (sujeito/objeto), não era apenas os observáveis, mas também eram os observadores. Ora somos sujeitos, ora somos objetos. Contudo não temos que esperar filosofia nas práticas nativas, temos sim é que respeitar os conhecimentos profundos dos povos originários. Um conhecimento que percorre caminhos distintos do ocidente.

Estar na condição observador e observado causa insegurança e essa insegurança nos leva a cabo de um limite que indica o começo de outra coisa. A saída do moderno, da ciência clássica, é delimitar a estrutura já dada é predicar um sujeito/objeto antes mesmo de desvelar os sentidos envolvidos.

A ciência no modo clássico exige a determinação do objeto, ou seja, já lhe dá significado e depois vai para campo conferir se o objeto é a forma dada esperada. Assim, questiona-se a validade para manter tais termos (sujeito/objeto).

Note que o recurso que será empregado nas próximas linhas não é linguístico, mas é conceitual. Mudar as palavras e preservar os sentidos não nos leva a lugar algum. Propõe-se então questionar os termos sujeito e objeto teoricamente, para adotar uma visão mais aberta, ao mesmo tempo tangencial aos horizontes postos historicamente na ciência. Tomar essa atitude é assumir a instabilidade, o que nos coloca meio a uma areia movediça e, desse modo, não existe zona de conforto.

2.1 Faz-se o caminho ao caminhar

Um bom observador das certezas aparenta ser um excelente purificador de sujeitos e objetos. Obviamente, não podemos esquecer que um cientista-observador faz suas aferições utilizando o seu próprio corpo. Heidegger (2009, p.130-131) lembra que a teoria da relatividade introduziu a posição do observador e ao mesmo tempo não conseguiu definir que posição deveria ser essa. Evidentemente, a posição de um observador é continuamente um eu-estou-sempre-aqui. Porém que posição é essa?

Este "estou-sempre-aqui", expressão heideggeriana, revela uma questão da corporeidade do homem, que está sempre em jogo no mundo ao experiencia-lo. O autor sugere a superação crítica da relação sujeito-objeto, a partir do corpo que também deve estar no ambiente de "experienciar", termo empregado pelo próprio Heidegger.

> [...] então o fenômeno do corpo só pode ser enfocado se na superação crítica da relação sujeito-objeto, válida até agora, o ser-no-mundo for propriamente experienciar, propriamente assumido e suportado como traço fundamental do *Dasein* humano. Trata-se de ver a ciência como tal, que o conhecimento teórico-cientifico como tal, é um modo fundamentado do ser-no-mundo, fundamentado no ter corporal do mundo. (HEIDEGGER, 2009, p. 131).

Uma observação importante, que será útil nas próximas páginas: em Heidegger, não se trata de colocar o corpo entre as relações sujeito-objeto, mas de se evolver no próprio jogo de ser-junto-com as coisas, no momento da copresença. Convido, o leitor a guardar essa chave, para pensarmos as posições de Bruno Latour, que virão nos próximos tópicos.

Ao se colocar na posição de observador, o cientista cria a própria dicotomia e simultaneamente esquece que ele mesmo está em jogo, que o corpo dele está inserido no ambiente. A corporeidade do cientista está junto aos objetos. Nesse

sentido, tenta-se aqui fugir dos relativismos e das armadilhas que isso nos pode ensartar.

Para tal monta, Heidegger (2009) continua dizendo que no fenômeno corpo, a superação da crítica relacional sujeito-objeto tem que abandoar a posição de observador para assumir o *Dasein* propriamente dito. Isso implica não só a mudança ou o posicionamento do olhar, ou de se posicionar, mas o próprio entendimento de "ser-no-mundo" (HEIDEGGER, 2009, p.131).

Ao abdicar da relação sujeito-objeto, Heidegger (2009) entende que o método da ciência clássica moderna não só cria a dicotomia, mas desloca a possibilidade de um ponto de vista, ou de uma essência da verdade, para a imposição da certeza de um sujeito, que passa a ser dominante sobre o objeto. Como então definir um método para fugir dessas dicotomias ou ao menos não cair nelas? Pode-se pensar uma situação mais radical ainda: o conceito de método em si mesmo é dualista?

Quando se pensa em método na forma clássica, quase que automaticamente nos vem à cabeça a divisão sujeito-objeto e esse é um adorno que foi oferecido pela repetição das práticas dadas desde a invenção da ciência. Ao fugir desse modelo, Heidegger (2009;1994) em um primeiro passo mostra que, além de ver, é preciso saber habitar em um movimento de saber ouvir e saber falar, pois essas características mostram o co-pertencer ao mundo.

Assim, pode-se questionar também dentro de uma pesquisa de campo: o que é mensurável? Se versarmos as coisas físicas, obviamente entra a questão do tato. Contudo, a medição coloca novamente o pesquisador em jogo, em uma ambivalência, pois o medir pressupõe um comportamento de quem mede ao passo que existe um ser da coisa e isso deve ser levado em consideração.

> Existe algo que nomeia <u>ambos</u> no seu co-pertener? A mensurabilidade não pertence à coisa, ela também não é exclusivamente uma atividade do ser humano. A mensurabilidade pertence à coisa como <u>objeto</u> [*Gegenstand*]. O medir só é possível quando a coisa [*Ding*] é pensada como objeto, representada em sua objetidade [*Gegenständlichkeit*]. Medir é uma maneira pela qual eu posso deixar uma coisa presente por si mesma me confrontar; isto é, em relação ao quanto de sua extensão. Quando uma mesa de certo tamanho é encomendada ao marceneiro, na ocasião de sua fabricação, ela se torna objeto de medição de largura e altura. Mas estes números de medidas tomados por si só não determina a realidade da mesa como mesa, isto é, como este objeto de uso definido. Embora a mensurabilidade seja condição necessária para a possibilidade de fabricação da mesa, ela nunca é

> condição suficiente para o seu ser-mesa como tal. (HEIDEGGER, 2009, p. 135-136, grifos do autor).

O que está evidente é que além da questão da submissão, a palavra objeto é insuficiente para definir o que é pesquisado, pois se deve considerar o a coisa em aberto, é aí que se dá a pesquisa, no que é possibilidade durante o ser-das-coisas, aquilo que escapa das medidas.

Heidegger mostra que os conceitos de objeto e *objetidade* ainda não existiam entre o período grego clássico e Idade Média. Esse conceito é uma proposta moderna que significa o mesmo que objetividade [Objektivität]. Então quando se fala de *objetidade,* leva-se em consideração a representação de algo relativo a um sujeito. Assim, a *objetidade* se coloca em contraposição e isso não ocorre no que é dado, mas no que é "ob-jetado [ob-jiziert] para dentro de mim" (HEIDEGGER, 2009, p.136), a partir de um sujeito pensante.

A observação dicotômica e a relação homem-medida não alcançam o que é mensurável qualitativamente, na verdade, se limita a quantidade. Quando Heidegger (2009, p.137) diz que a relação pertence à própria compreensão do Ser, ele está abandonado à relação da divisão para se aproximar dos vínculos qualitativos. Ele vai um pouco mais longe, quando diz que na física nuclear não existem mais objetos, em decorrência das limitações já implicadas.

Teríamos que abandonar também o que seria o método? Heidegger (2009, p.138) mostra que o método se voltou contra a escolástica, pois naquela época as afirmações ditas como certas se limitavam as autoridades. O sujeito é autoridade máxima sobre o objeto. Toma-se a liberdade de acrescentar que o método se volta, agora, contra a ciência clássica moderna.

De acordo com Heidegger (2009, p. 139), a palavra método é uma derivação da junção de dois termos gregos: *ἡόδος,* que significa o caminho; e *μετά,* que significa: além, para lá. Então, o método em si não é dualista, é um caminho-para-lá.

O método é o próprio caminho, o modo de caminhar de desvelar o mundo enquanto jogo, enquanto um ser lançado que aos poucos tateia a escuridão e retira o véu do que emerge enquanto fenômeno. O fenômeno só é percebido na co-presença das coisas, no mundo compartilhado.

Não é apenas Heidegger que enxerga o método enquanto caminho. Edgar Morin também faz a recuperação do termo. No entanto, esse caminho aparece sob

outra perspectiva na teoria da complexidade. Edgar Morin nos ajuda a pensar a relação entre caminho e caminhar.

> Na origem, a palavra método significava caminho. Aqui temos de aceitar caminhar sem caminho, fazer o caminho no caminhar. O que dizia Machado: *Caminante no hay camino, se hace camino al andar*. O método só pode formar-se durante a investigação; só pode desprender-se e formular-se depois, no momento em que o termo se torna um novo ponto de partida, desta vez dotado de método. Nietzsche sabia-o: Os métodos vêm no fim [O Anticristo]. O regresso ao começo não é um círculo vicioso se a viagem, como hoje a palavra *trip* indica, significa experiência, donde se volta mudado. Então, talvez tenhamos podido aprender a aprender a aprender aprendendo. (MORIN, 1977, p.25).

Em outro momento, Edgar Morin lembra que termo método é frequentemente confundido com metodologia. Para o autor, o método deve ser compreendido como uma disciplina do pensamento para a elaboração de uma estratégia cognitiva. O método está na aprendizagem a partir da “errância e na incerteza humana” (MORIN, CIURANA, MOTTA, 2003, p. 13-14). Já a metodologia está relacionada à questão programática do método.

Para percorrer esse caminho Morin (2005) desloca a dicotomia. O autor arrasta a separação para a consciência de distinção do sujeito/objeto. São distintos, mas não estão separados do ambiente, ou seja, existe uma complexidade que os conecta. “O conhecimento de toda organização física exige o conhecimento de suas interações com seu ambiente. O conhecimento de toda organização biológica exige o conhecimento de suas interações com seu ecossistema” (MORIN, 2005, p.333).

> De toda parte surge a necessidade de um princípio de explicação mais rico do que o princípio de simplificação (separação/ redução), que podemos denominar princípio de complexidade. É certo que ele se baseia na necessidade de distinguir e de analisar, como o precedente, mas, além disso, procura estabelecer a comunicação entre aquilo que é distinguido: o objeto e o ambiente, a coisa observada e o seu observador. Esforça-se não por sacrificar o todo à parte, a parte ao todo, mas por conceber a difícil problemática da organização, em que, como dizia Pascal, "é impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, como é impossível conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes". Ele se esforça por abrir e desenvolver amplamente o diálogo entre ordem, desordem e organização, para conceber, na sua especificidade, em cada um dos seus níveis, os fenômenos físicos, biológicos e humanos. Esforça-se por obter a visão poliocular ou poliscópica, em que, por exemplo, as dimensões físicas,

> biológicas, espirituais, culturais, sociológicas, históricas daquilo que é humano deixem de ser incomunicáveis. (MORIN, 2005, p.30).

Morin (2005, p. 31) procura a conexão entre a esfera dos objetos e a dos sujeitos que concebem esses objetos. Ele tenta estabelecer a relação entre ciências naturais e ciências humanas, sem as reduzir umas às outras. Logo a complexidade foge das separações, simplificações e/ou reduções, para tecer um caminho de ecologias, de interações com o ambiente.

Já na visão heideggeriana para pensar o método, temos que levar em consideração o modo de acesso à percepção sensível, que é o sentir intuitivo, aquilo que não se mede. Isso não quer dizer que o pesquisador tenha que permanecer apenas na intuição. Ao contrário, estimula-se um exercício de deixar e fazer ver, conceito heideggeriano que será tratado no decorrer do texto.

Parte-se então do entendimento que aquilo que será pesquisado está conjugado no gerúndio, pois não pode ser definido ou ao menos pré-definido, é sempre um "sendo", um algo em condição de desvelamento. Ao se utilizar a fenomenologia abre-se o *dasein* para as possibilidades. Além disso, a fenomenologia pode ser entendida tanto como método, como também teoria.

Peter Sloterdijk é um dos principais críticos e comentadores de Heidegger na atualidade. Ele lembra que quando o lugar do "saber" se convulsionou por conta de uma invasão, de repressão impossível, daquilo que estava no oculto, buscou-se um modelo de investigação. Convencionou-se a chamar essa investigação de fenomenologia, que pode ser entendida como: "teoria de saída dos « objetos » na cena do aparecer e reconhecimento lógico de sua existência junto ao resto do contingente do saber". (SLOTERDIJK, 2006, p. 63, tradução minha).

De acordo com Sloterdijk, a fenomenologia é a teoria que narra a explicação daquilo que no começo só pode estar dado implicitamente. O implícito deve ser interpretado como "pressuposto" em estado não revelado, aquilo está deixado, em repouso cognitivo, e/ou:

> abdicado da precisão de desenvolvimento e menção pormenorizada; dado no *modus* de proximidade obscura; que não está sempre na língua; não interpretável no mesmo instante; não articulado pelo regime discursivo e não instalado pelo procedimento. (SLOTERDIJK, 2006, p. 63, tradução minha).

De fato, a língua é importante, mas a velocidade na formação de sentidos a torna insuficiente para desvelar o oculto. Para alcançar o que habita no implícito, é necessário a mobilidade de argumentos elaborados, que não buscam a certeza, o controle dos fatos e as hipóteses científicas. Não devemos investigar apenas as superfícies das coisas, mas o que está implícito. Busca-se o desvelamento dos elementos ocultos.

Assim, esse método de investigação:

> [...] repousa no eixo do que o implícito designa um lugar não existente, em que se encontra o botão para um desabrochar, para uma articulação, uma explicação. Por isso, a autêntica história do saber tem a forma do devir-fenômeno, do em outro tempo não-revelado, do passo do não-iluminado ao iluminado, dos dados-na-sombra a temática-em-primeiro-plano. (SLOTERDIJK, 2006, p.64, tradução minha).

Ao mesmo tempo, Sloterdijk (2006) mostra que a investigação cientifica caiu em uma teatralidade, em um sensacionalismo publicitário de decifração constante, que deixa revelar o caráter de uma altiva arrogância sobre os objetos. “Cada vez menos se pode falar de uma apropriação do objeto pelo sujeito investigador”. (SLOTERDIJK, 2006, p.70).

Santaella (2007, p. 23) destaca que na esferologia, Peter Sloterdijk se dedica à denúncia da ontologia e da lógica tradicional, que acarreta e pratica as velhas divisões dicotômicas (corpos e alma; espírito e matéria; sujeito e objeto; liberdade e mecanismo; eu e mundo; natureza e cultura). Ela continua ao mostrar que todas essas divisões requerem um outro modo de pensar, requerem novas expressões e novas palavras.

Sloterdijk (2006, p.70) brinca com as palavras, em um sentido sempre muito ácido e é praticante de uma fenomenologia da desconstrução, em busca da origem. Para ele a possessão sobre os objetos acaba revelando o sentido bizarro dos pronomes possessivos, que ganham aspectos folclóricos: o meu objeto de estudo. Como se o objeto fosse da posse do pesquisador.

2.2 O caminhar do método

Na era do ambiente virtual, do Big Data, das tarefas algorítmicas *autopoiéticas,* colocar um objeto em estado de submissão é algo que soa um pouco incoerente, como uma condição para a pesquisa em comunicação.

O interesse fenomenológico dessa investigação são as formas de comunicação no habitar Krahô. Pressupõe-se que os Krahô estão envolvidos em uma rede complexa que abrange uma diversidade cosmológica que faz outro caminho além das dicotomias impositivas e, que nesse momento, essa diversidade está passando por um processo de digitalização. Portanto, essa complexidade digital está em um ambiente de difícil explicação/definição, que Di Felice (2009) nomeia de Atopia.

O problema da pesquisa buscou entender como estavam conectadas as paisagens a partir das formas comunicativas do habitar Krahô, em ambientes não-digitais e digitais. Nesse sentido, a pesquisa foi disposta a partir de objetivos gerais e específicos junto à experiência Krahô:

- **Objetivo geral**: teve-se como objetivo geral investigar a conexão de paisagens das formas comunicativas do habitar Krahô, em ambientes não-digitais e digitais.

Os objetivos específicos foram organizados em teóricos e empíricos:

- **Objetivo teórico (a):** contribuir para a elaboração de uma teoria reticular da comunicação, que compreenda as redes de redes, a partir de uma experiência junto à comunidade Krahô;

- **Objetivo teórico (b):** de acordo com as particularidades étnicas, contribuir para as especificidades comunicacionais, a partir do ponto de vista do nativo.

Para compor os objetivos teóricos, se fez necessário ressaltar a importância de objetivos complementares de ordem empírica, que abrangeu as ecologias e as formas comunicativas do habitar Krahô.

- **Objetivo empírico (1):** identificar as formas comunicativas do habitar Krahô;

- **Objetivo empírico (2):** desvelar o arranjo arquitetônico que envolve formas comunicativas do habitar Krahô;

Conforme já citado, a presente tese não considerou a separação de sujeito e objeto. Não considerou na pesquisa e não considerou na argumentação metodológica. Também não seguiu a recomendação de Lévi-Strauss (1973), conforme debatido em páginas anteriores, de manter as categorias sujeito e objeto em estado de imanência, para fins de organização da pesquisa.

Justamente por não considerar as separações, a pesquisa não tem objeto e todo o peso do campo foi focado no objetivo, que se mostrou um arranjo tênue, imperfeito e inseguro durante a condução. Ou melhor, não houve condução. O que existiu foram convites para ser conduzido. Os fenômenos emergentes que apareceram nesse trabalho não são certezas, porém, são possibilidades. A insegurança, o não-palpável foram necessários à pesquisa enquanto arranjo metodológico.

O caminho dessa pesquisa não foi percorrido para provar certezas. A ciência nunca prova nada, sempre investiga, como diria Bateson (1979, p. 33). Desse modo, o caminho está embasado em elementos velados que se apresentam enquanto fenômeno durante o caminho e em uma estrutura que permite chegar em algumas possibilidades de percepção do problema proposto.

Antes de ir para campo, a principal desconfiança era que havia uma infinidade de conexões complexas entre as paisagens Krahô e que essas poderiam ser rastreadas. Nesse sentido, o trabalho está próximo ao pensamento de Gregory Bateson quando diz que:

> A ciência, como a arte, a religião, o comercio, a guerra e mesmo o sono, e baseada em pressuposições. Ela difere, entretanto, da maioria dos outros ramos da atividade humana no sentido de que não só os caminhos do pensamento cientifico são determinados pelas pressuposições dos cientistas, como também suas metas são a verificação e a revisão dos antigos pressupostos e a criação de novos. (BATESON, 1979, p.31).

Porém, como continua Bateson (1979, p.32), as pressuposições de uma pesquisa não devem ser rígidas e/ou autoritárias. Ao mesmo tempo, deve evitar o fundamentalismo de qualquer natureza, principalmente aqueles que já atribuem o que deve ser certo.

> Estranhamente, essa lacuna é menos visível em dois grupos de estudantes que deveriam normalmente contrastar violentamente entre si: os Católicos e os Marxistas. Ambos os grupos pensaram ou aprenderam um pouco sobre os últimos 2.500 anos do pensamento humano, e ambos os grupos reconhecem de certa maneira a importância das pressuposições filosóficas, cientificas e epistemológicas. É difícil ensinar tanto a um grupo quanto a outro, pois ambos atribuem importância tão grande a premissas e pressuposições "certas" que a heresia se torna para elos uma ameaça de excomunhão. Naturalmente, qualquer pessoa que sinta que a heresia e um perigo, dedicara algum cuidado em ser consciente de suas próprias pressuposições e se tornara uma espécie de especialista nesses assuntos. (BATESON, 1979, p. 31-32).

Bateson (1979) argumenta que mesmo em um jogo de números, a matemática ainda pode nos por outras possibilidades porque a interpretamos pela simplificação do nosso próprio conhecimento, pois é a única base treinada que temos. Acertamos uma adição porque aprendemos a somar, mas esse é um modo de ver as coisas. Eu diria um modo ocidental.

Quando se trata de possibilidades, Bateson (1979) entende que os padrões podem ser quebrados ou alterados. Quando se trata de possibilidades nunca haverá a certeza absoluta. Ainda sobre cálculos possíveis o autor mostra que:

> Não sabemos ainda o suficiente sobre como o presente passará para o futuro. Nunca poderemos dizer, "Ah! Minha percepção, meu cálculo dessa série, certamente abrangerá seus próximos e futuros componentes", ou "Quando encontrar novamente estes fenômenos, estarei em condições de predizer seu curso completo." A previsão nunca pode ser completamente válida e consequentemente a ciência nunca pode provar uma generalização ou mesmo testar uma única declaração descritiva e dessa maneira chegar a verdade final (BATESON, 1979, p. 35).

Assim, esse trabalho não buscou uma verdade. Até porque verdades são passiveis de verdades dogmáticas e não é essa a intenção. Bateson (1979) lembra que a verdade significaria uma correspondência precisa entre a nossa descrição e o

que descrevemos, ou seja, é um modo de estar na nossa malha de abstrações e um total de entendimento do mundo exterior.

De acordo com Bateson (1979) não existe a verdade no processo de descrição, porque existe uma lacuna, entre o descritor e o que é descrevido. Não haverá verdade mesmo se ignoramos as barreiras do código, mesmo se o fato de que nossa descrição seja em palavras, desenhos ou pinturas, “mesmo sem levar em consideração aquela barreira de tradução, nunca poderemos reivindicar conhecimento seja lá do que for. ” (BATESON, 1979, p.33).

Se não existe verdade, o que a ciência possibilita? Para Bateson (1979) a ciência é uma maneira de perceber e é uma maneira de perceber a diferença. A grande questão é que a diferença está limitada pela entrada, pelo nosso modo programado de ser. As categorias ocidentais não são as mesmas das não-ocidentais.

> Não somente não podemos saber o que ocorrerá no próximo instante no futuro, como, mais profundamente, não podemos fazer previsões dentro da dimensão seguinte no microscópio, da distância telescópica ou da idade geológica. Como um método de percepção – e isso é tudo que a ciência pode ter a pretensão de ser - a ciência como todos os outros métodos de percepção está limitada em sua habilidade de recolher os sinais visíveis do que possa ser verdadeiro. A ciência investiga; ela não prova. (BATESON, 1979, p. 36).

O fenômeno termo que também aparece no texto de Bateson (1979) não está relacionado a verdade, mas a possibilidade. Nesse sentido, a fenomenologia não faz previsões do futuro, mas estabelece as relações do momento apropriador do acontecimento, do momento em que o pesquisador é capturado. O fenômeno está aberto às possibilidades assim como o caminho está para o caminhar.

2.3 O caminho

No intuito de desvelar as formas comunicativas do habitar particular Krahô, o primeiro passo é não confundir *corpus* com o que seria objeto. Para essa pesquisa, *corpus* é o que emergiu durante o investigar e, nesse sentido, pode-se atingir certa materialidade como: matérias jornalísticas, registros históricos, gravações audiovisuais, textos relatados em campo, material colhido nas redes digitais, entre outros. Tudo isso é o que compõe o *corpus* dessa pesquisa.

Porém, procurou-se o desvelar dos fenômenos durante a condição de experienciar o mundo Krahô. O processo de desvelamento ocorreu no comunicado,

quando os próprios Krahô expuseram a versão deles sobre narrativas específicas, deixando emergir as formas comunicativas de se habitar.

Nesse caso, não houve submissão na pesquisa. O que existe são trocas de experiências que se dão em três etapas que serão descritas logo adiante. O trabalho foi disposto em conjunto, em co-pertencimento, no qual o fenômeno de interesse ocorre, no sentido de se deixar e fazer ver, de participar durante o fazer espaço, na tarefagem que molda as paisagens.

A intenção foi perceber não como dominamos a relação com os objetos (relação dualista), mas ao contrário, pretendeu-se fazer uma crítica ao dualismo no desvelar dos fenômenos, na forma complexa de estar no mundo. A ideia foi deixar e fazer ver os fenômenos comunicacionais, fenômenos que não passam pela condição de substrato ou matéria submetida à pesquisa.

Considerando que a Internet já estava na aldeia e que existia uma demanda para a utilização do digital nas escolinhas indígenas, foi proposto um trabalho de habitar as mesmas redes – que não se limitaram ao digital –, e que os Krahô fazem parte há séculos.

Di Felice (2009) entende que ao habitar se estabelece em uma relação comunicativa complexa no ambiente. Essa comunicação não é separada do ambiente. Como vimos, a Atopia navega no habitar a partir de Heidegger, mas também leva em consideração as conexões da complexidade.

Assim, seguindo Di Felice (2009), adotou-se a Atopia como um caminho. O atópico pode ser entendido como um trânsito comunicacional, um caminho que começa fora do digital, passa pelo digital, se transforma numa pós-geografia, pode ser transubstanciado, voltar para o não-digital, ou seja, a substancia pode mudar de substância. Na verdade, ponderou-se as situações que extrapolaram a noção de rede, enquanto produto tecnológico.

Veremos que a organização reticular Krahô já estava formada, antes mesmo de estar no digital. As redes não-digitais Krahô sempre estiveram lá, sempre existiram. O que foi possível experienciar se deu em um trânsito entre o não-digital e o digital.

Santaella, Lemos (2010) e Musso (2004) mostra que o conceito de redes não se limita as redes digitais. Rede social e rede digital são conceitos com características distintas. Os capítulos 05 e 06 tratarão sobre a diversidade das redes na prática.

Contudo, para entender um pouco mais dessa dinâmica reticular, primeiro pensou-se o método.

Adotou-se como proposta ao método principal a “Pesquisa rede de redes e ecossistemas reticulares (a perspectiva Atópica)”, de Di Felice, Torres e Yanaze (2012, p.178-205). Esse método chama atenção por não considerar apenas as redes digitais, o que parece ser muito valioso para o que se propõe.

> Oferecendo à virtualidade uma potencialidade e um significado que descrevem uma transformação qualitativa da ação social, da sociabilidade e dos territórios (e não apenas seu deslocamento no ciberespaço), procuramos experimentar uma abordagem cognitiva ecossistêmica coerente com as noções de interatividade, de Atopia, e de interdependência entre os diversos co-atores do processo de transformação, a saber: coletivo (humanos e não-humanos), tecnologias da informação e da comunicação (TICs) e territórios. (DI FELICE, TORRES; YANAZE, 2012, p. 185-186).

Di Felice, Torres e Yanaze (2012, p. 186) consideram que ao invés de fazer uma análise frontal, observando apenas o lado externo, opta-se por navegar ente os dinamismos interdependentes e reticulares do “Ser” dos entes. Dessa forma, não se considera apenas as redes digitais, mas o trânsito entre as redes não digitais e digitais.

Além do mais, o pesquisador deve se tornar hospede da própria pesquisa. De acordo com Di Felice, Torres e Yanaze (2012, p. 182), o pesquisador que opta por esta abordagem, além de relatar a própria interferência no interior do conjunto das arquiteturas vivas e reticulares que o hospedam, descreve o processo do dinamismo ecossistêmico. O modelo promove, conecta, reúne tecnologias, indivíduos, territórios, sob o aspecto do habitar, na perspectiva de Martim Heidegger.

Portanto não existe um caminho sem o experienciar o mundo, sem estar lançado as possibilidades. Aqui, o experienciar, termo explicado anteriormente, passa por uma ideia heideggeriana de habitar, de se lançar no mundo. A experiência da co-presença, que promove o fenômeno enquanto evento é o jogo de experienciar.

Foi proposta a seguinte metodologia para a composição do método:

- **1º fase** - Habitar a aldeia, com a presença da fenomenologia e uso observação participante, no sentido de se lançar junto a coisa[24];

[24] Sobre o modo de se lançar junto a coisa ver tópico 2.5.

- **2º fase** – Habitar as imagens Krahô, em conjunto, dentro de uma perspectiva da produção do conhecimento compartilhado;

- **3º fase** - Habitar os ambientes virtuais (redes digitais – especificamente o Facebook), que os Krahô estão inseridos, com uso de cartografia digital e rastreamento com uso de software;

Note que a pesquisa considera um habitar digital e não-digital. Di Felice (2009, p.38) lembra que as condições do habitar estão diretamente ligadas com o "conceito dos quatro". Na verdade, o ser é completo apenas na permanência dos elementos da quadratura. Dessa forma, os verbos (habitar e construir em Heidegger) têm fundamental importância para pensar também a *Geviert* (quadratura): terra e céu, deuses e mortais. O habitar parece ser colocado como uma espécie de conexão com o Ser do homem, sobre a terra e ao mesmo tempo sob o céu, diante dos imortais.

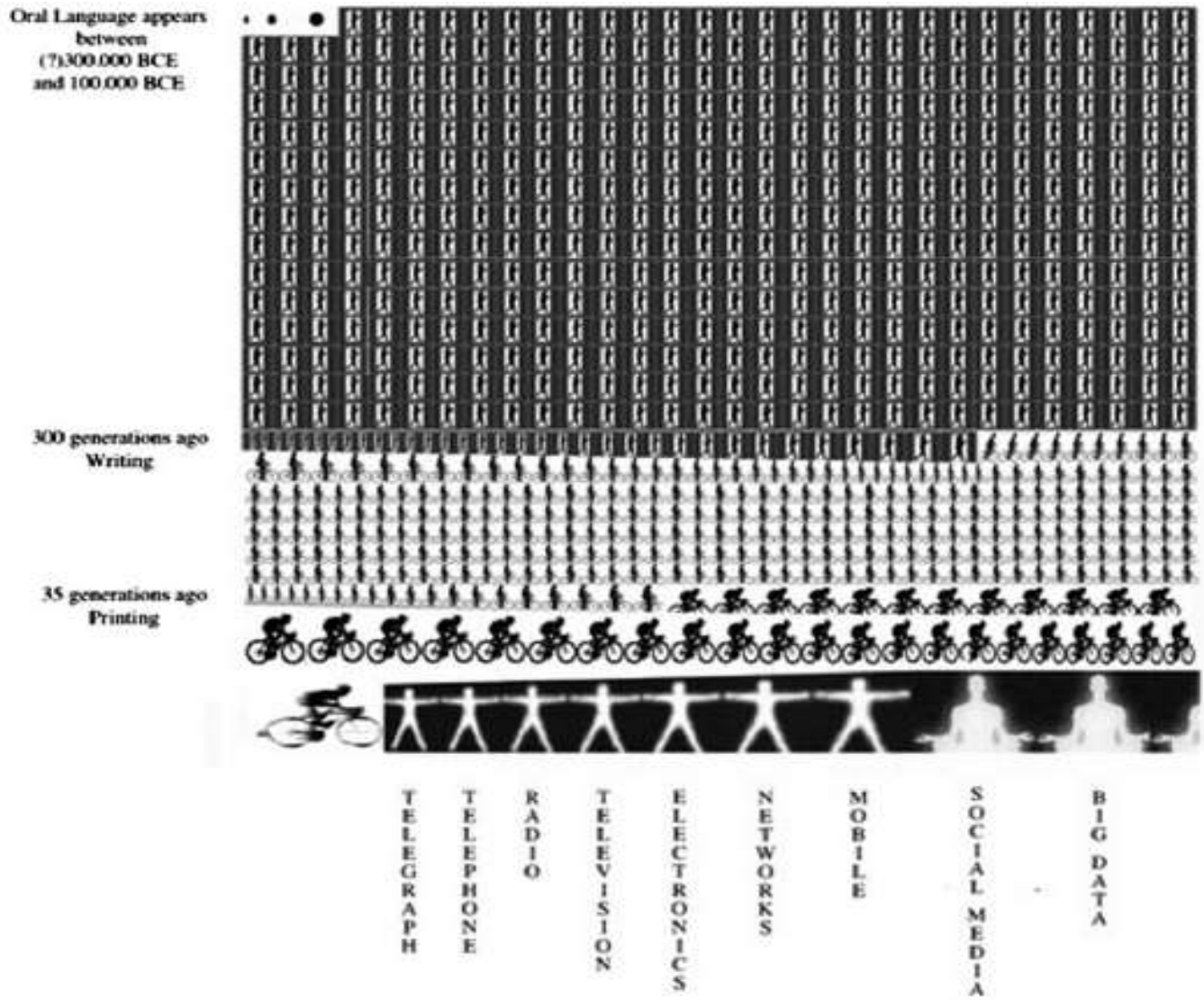
> [...] nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra. "Sobre essa terra" já diz, no entanto, "sob o céu". Ambos supõem conjuntamente "permanecer diante dos deuses" e isso "em pertencendo à comunidade dos homens". Os quatro: terra e céu, os divinos e os mortais, pertencem um ao outro numa unidade originária. (HEIDEGGER, 1994, p. 130, tradução minha).

Com esse argumento, Di Felice (2009, p.38) defende que o habitar não se restringe ao residir ou apenas ao estar. O habitar diz respeito ao "relacionar-se" com algo/alguém, logo, existe a possibilidade do comunicar. Consequentemente, o conceito de habitar considera um permanecer junto às coisas. Sabe-se que o *dasein* (Ser-aí) heideggeriano se orienta, no mundo, pelas coisas.

Na medida em que se caminha, os fenômenos se desvelam e ao mesmo tempo se perde a condição humano-cêntrica. Os significados passaram a assumir relações simbióticas com as redes informativas e, em vista disso, temos os nossos "ambientes tecno-midiáticos contemporâneos" Di Felice (2009, p.41). Esses ambientes tecno-midiáticos contemporâneos não surgiram do nada. Houve um caminho comunicacional/linguístico/tecnológico que modificou a forma do homem ocidental habitar o mundo, de estar lançado no mundo.

Kerckhove (2014) corrobora ao dizer que as mudanças cognitivas da linguagem modificaram as ambiências na história ocidental. Toda vez que a linguagem sofreu uma alteração, modificou-se a forma de compreender o mundo. Assim, o caráter conectivo pode ser considerado nas relações no ambiente e no habitar, a partir da instalação dos aparatos tecnológicos/comunicacionais.

Figura 8 - Modificações temporais da linguagem



Fonte: Adaptado de Kerckhove (2014).

Conforme a Figura 8 de Kerckhove (2014), a escrita foi desenvolvida há 300 gerações e começou a ser impressa faz 35 gerações. Há pouco mais de um século surgiu o telégrafo, a fotografia, o telefone, o cinema, a televisão, o fax, o computador

pessoal, a internet, os dispositivos portáteis de comunicação, as redes sociais digitais e o Big Data.

> As tecnologias que sustentam ou gerenciam a linguagem também afetam a mente, por necessidade, simplesmente porque a linguagem é um sistema para a articulação da mente, um tipo de sistema operacional amplamente editado. Deste modo, a linguagem possui uma relação próxima e íntima com nossa mais interna sensibilidade e também com o conteúdo e com a estrutura de nossas mentes. (KERCKHOVE, 2003, p. 07).

Kerckhove (2003) entende que as sociedades orais possuíam menos suporte de memória verbal e eram obrigadas a lembrar. O autor continua o raciocínio ao dizer que duas grandes tecnologias modificaram os relacionamentos com a linguagem: a escrita e a eletricidade.

> A escrita através da separação entre texto e contexto e também através do isolamento do leitor e da liberação das mentes individuais de uma mente única e coletiva que era a mente das tribos. A eletricidade traz todos os sentidos de volta para a linguagem, mas, ao mesmo tempo, ela externa as mentes dos leitores na tela e torna mais uma vez públicos os conteúdos e os traumas da mente privada da escrita. (KERCKHOVE, 2003, p. 07).

Di Felice (2009) aborda o tema de modo mais amplo, não só do ponto de vista da linguagem. Toda vez que a linguagem sofre uma alteração, modifica-se a forma de compreender o mundo, de habita-lo e, logo, estabelece-se outra forma de comunicar.

Sugere-se então pensar o conceito de comunicação de acordo com as formas comunicativas do habitar, explicadas anteriormente no capítulo 01: o empático, o exotópico e o atópico. As três categorias comunicativas mantêm relações estreita com as guinadas históricas cognitivas da linguagem, que transitam sequencialmente: de oral para manuscrita/impressa (empático), de impressa/mecânico-imagética para eletrônica (exotópico), de eletrônica para digital (atópico).

Di Felice (2009) completa a tríade do habitar comunicativo ao expor o processo binário, a digitalização do *geniusloci,* que rompe com o próprio sentido do espaço e do lugar.

> Além da arquitetura da geografia, o habitar atópico não é mais ligado as coordenadas topográficas nem a um *genius loci,* mas a fluxos informativos e uma espacialidade mutante, nem externa nem interna,

> um habitar nem sedentário nem nômade que por meio da tecnologia *wireless* e da computação móvel, faz do corpo o suporte da informação, aglomerando a "biomassa" com a "infomassa", numa inter-relação fluida. (DI FELICE, 2009, p. 211).

A grande questão é que as guinadas dos modelos comunicacionais são narrativas de uma perspectiva ocidental. Porém, as redes quebram o monismo de visão do ocidente e promove, de acordo com Di Felice (2009; 2017), a possibilidade de narrativas advindas das florestas. As tecnologias digitais chegam as aldeias e esses povos narram seus modos de ser, de modo reticular, junto a todo o globo terrestre.

A perspectiva atópica proporciona a possibilidade de entender esse movimento em redes, e aí serve a qualquer modo de habitar o mundo. É importante dizer que os povos da floresta não seguem as sequencias de viradas comunicacionais, relatadas por Kerckhove (2014), mas se apropriam de vários desses elementos para fazer novas alianças, em defesa de seus territórios, práticas e modos de ser no mundo.

Movimento que começa, no Brasil, com a Rede Povos da Floresta, no início dos anos 2000.

> Essas conexões inauguradas pelas dinâmicas da Rede Povos da Floresta parecem, assim, apontar para uma ação colaborativa em rede – entre as comunidades tradicionais – e na rede digital – com interação desses povos com as arquiteturas digitais de informação –, para aquilo que chamamos de "net-ativismo ecossistêmico", onde a ação na rede pressupõe as suas partes interagentes: as comunidades tradicionais (com os seus saberes locais), o ambiente e os fluxos comunicativos. É uma ação integrada, aberta às relações entre as suas partes pelas quais também formam esse ecossistema informativo. (PEREIRA, 2010, p. 12).

É nesse sentido, que mantenho a perspectiva atópica, pois ela mesmo é reticular e, ao mesmo tempo, é uma fuga do modo monista e/ou dicotômico ocidental de ser. Por intermédio da perspectiva atópica, pode-se perceber que:

> Além de dispositivos técnicos móveis e conexões invisíveis, celulares, computadores, acesso à Internet e programas (softwares), a Floresta é uma agente essencial da Rede e, por sua vez, todos os seus organismos vivos estão arranjados em forma de rede. É um sistema vivo reticular por excelência; seu composto mais expressivo, como rios, clima, vegetação, animais, não são objetos passivos dessa ação, mas actantes, cuja existência compõe uma dinâmica relacional fundamental. (PEREIRA, 2013, p. 134).

Pereira (2013) ressalta ainda que, a metodologia pensada pela perspectiva habitava atópica, deixa o caminho em aberto. Isso deve causar propositalmente uma promiscuidade metodológica. A pesquisa é experimentada no caminho, ao se percorrer e/ou ao caminhar. Apesar de fases pré-determinadas, relatadas anteriormente neste texto, elas não foram determinantes a ponto de fechar a pesquisa, para as possibilidades que surgiram no campo. Houveram técnicas que não deram certo, mas que abriram possibilidades para outras perspectivas.

A exemplo dessa experiência, posso citar que inicialmente estava previsto a construção de um site junto à comunidade Krahô, projeto que falhou no caminho. No início, todos queriam montar junto comigo essa plataforma, mas em determinado ponto, a comunidade me mostrou que preferia se manter no Facebook. Não que uma coisa anulasse a outra. Porém, a rede de relacionamentos já cumpria o que a comunidades esperava da Internet.

Não fazia sentido ter outra plataforma, quem em pouco tempo ficaria obsoleta. A partir dessa falha, fui convidado para participar da rede da comunidade e assim começou o mapeamento de relações no âmbito digital, que acabou identificando etnias conectadas, por todo Brasil.

O momento do BIG DATA é uma pós-geografia em pleno mapeamento, uma arquitetura resultante das práticas comunicativas entre redes digitais e ecologias inteligentes. A definição das formas comunicativas serve para nos orientar sobre o nosso habitar, que em algum instante temporal encontra com o habitar Krahô. Todos esses modos de comunicação chegaram ao território nativo em maior e/ou menor medida e, assim, provocou mudanças.

De acordo com Pereira (2013, p.177) a metaterritorialidade reticular é acessada por intermédio de espacialidades comunicativas, na qual possibilita trocas informativas. O novo fluxo de informação, que chega ao território, altera a paisagem física e simbólica, conforme já aponta a teoria da atopia. Apesar disso, é capaz de proporcionar uma forma particular e reticular de interação entre o território, a biodiversidade e os povos locais.

Nesse ponto de encontro, ocorreu de se deixar e fazer ver os contrastes emergentes, o desvelar das formas comunicativas do habitar Krahô. Isso reforçou o pressuposto de investigação que buscava conferir se os Krahô, em uma rede digital,

abrangiam uma diversidade cosmológica, que escapava das dicotomias impositivas do ocidente.

Nessa parte da pesquisa além de se habitar a aldeia também foi possível habitar as redes digitais Krahô. Com o uso de software foi possível deixar emergir o modo como os Krahô se conectam com outras etnias. A partir das conexões Krahô foi possível ainda perceber o local de onde as outras etnias acessavam a Internet e como estavam dispostas de acordo com o tronco-linguístico e grupo étnico. O capítulo 06 tratará esse tema com mais profundidade.

2.4 A produção do conhecimento e as experiências compartilhadas

Ainda no ano de 2015, uma das visitas – antes da minha permanência no território – revelou a insatisfação de alguns Krahô com as pesquisas que foram até então realizadas na região. A reclamação era que a comunidade vinha servindo apenas de objeto de estudo e não se priorizava o acesso dos mesmos aos resultados acadêmicos. Assim, nesta fase houve um terceiro elemento de importância. Trata-se da produção partilhada do conhecimento.

O que de fato fica da pesquisa, na comunidade? Isso me fez pensar na "invenção da ciência rápida" que Isabelle Stengers vem debatendo e criticando nos últimos anos. É o resultado de um modelo moderno, modelo que apresenta uma narrativa da verdade ocidental e que oferece poucas oportunidades à comunidade. É o modo em que os resultados científicos são produzidos em escala cada vez mais veloz e que, de certa forma, é colocado em suspeita neste texto.

Os modelos de mapeamento do mundo a partir do olhar do ocidente, estabelece um ponto de vista autoritário que elege uma verdade, um modo de olhar soberano sobre os outros, um único modo narrativo de narrar o mundo. Modo plano, que relembra as primeiras cartografias modernas, que divide, que desseca as paisagens dos corpos humanos e de Gaia[25].

Stengers (2013) não se coloca contra a produção cientifica. Contudo, questiona essa verdade e a qualidade da produção na ciência.

> É inútil assinalar que o futuro duradouro que estamos enfrentando, com o acúmulo de verdades perturbadoras que vêm à luz com relação ao clima, a poluição, o esgotamento dos recursos, o envenenamento

[25] Gaia, conforme relembra Stengers (2013, p.116), é uma antiga divindade grega. Uma mãe que não é bondosa e que cobra justiça e punição quando algo não vai bem.

> do meio ambiente e de nossos corpos, que exigem outra coisa. Não há volta à idade de ouro da simbiose entre "ciência e desenvolvimento", mas a invenção do que, aqui, se chama "ciência lenta". (STENGERS, 2013, p. 104, tradução minha).[26]

Stengers (2013) aponta que somos nós, os que praticam a ciência, que devemos nos ocupar da responsabilidade com os habitantes da Terra, mais do que isso, com os habitantes de Gaia. Acrescento aqui a responsabilidade de enxergar a multiplicidade dos modos de perceber esses habitantes, a responsabilidade em oferecer possibilidades de narrar em conjunto com a academia em formas que escapam do modo ocidental de informar o mundo.

Na intenção de perceber a multiplicidade de habitantes e de outros modos de estar lançado no mundo, houve aqui um esforço de um trabalho em conjunto, que agregou o conhecimento Krahô ao conhecimento praticado na universidade, no intuito do conhecimento partilhado.

Seguindo alguns dos rastros wagnerianos[27] e sabendo que os nativos estão familiarizados com a oralidade, a produção partilhada não foi construída na forma de texto, “mas, fundamentalmente, com imagens e/ou sonoridades, que foram pesquisadas” (BAIRON, 2004, p.116).

Não é pela escrita que a comunidade Krahô se expressa. Não pelo fato de serem analfabetos, mas pelo fato de serem ágrafos e de estarem organizados na oralidade. Sobre a oralidade e a diversidade encontrada nos grupos tradicionais do Brasil: Lazaneo, Bairon e Battistella (2015, p.250) lembram que as comunidades da oralidade carregam em si o saber que habita o corpo e que se expressa pelo ato de contar histórias.

> Acreditamos que a comunicação, enquanto ação partilhada, múltipla de sentidos, pode sublinhar um processo de produção de conhecimento quando inaugural de um lugar de partilha, um habitar de

[26] Il est inutile de souligner que le futur retoutable auquel nous sommes confrontés, avec l’accumalation des vérités tès dérangeantes confrontés, avec l’accmulation des vérités très dérangeantes qui se font jour à propôs du climat, de la pollution, de l’épuisement des ressources, de l’empoisonnement de l’environement et de nos corps, demande tout autre chose. Non um retour à l’âge d’or de la symbiose entre « science et développement », mais l’invention de ce qui, ici, est nommé «slow science». (STENGERS, 2013, p. 104).

[27] Trata-se do posicionamento, já mencionado, no qual não se pode esperar por um esforço teórico análogo, pois a preocupação ideológica desses povos não lhes impõe nenhuma obrigação de se especializar como propositores “de filosofias para a sala de conferências”. (WAGNER, 2010, p. 67). A partir desse posicionamento, considera-se aqui que um ameríndio não faz filosofia, pelo simples motivo de ser invenção grega. Isso não quer dizer uma não-intelectualidade, na verdade, parece se tratar de diversidades intelectuais que escapam ao entendimento do ocidente.

> diálogos. Destarte é este, fundamentalmente, o ponto de partida e, quiçá, o de chegada, a esboçar um ininterrupto processo em que os fios de uma trama de saberes plurais hão de ser sempre tecidos sob uma abertura dialógica. (LAZANEO; BAIRON; BATTISTELLA, 2015, p.250).

Os Krahô, nas aldeias pesquisadas, preferem falar entre eles, em Jê. O espaço de diálogo com a comunidade não ocorreu no texto desse trabalho. Alguns dos mais velhos falam português, muitos de forma tímida. Assim, todo o material foi captado em audiovisual pelos próprios nativos na língua Krahô e traduzido em um trabalho conjunto. Esse material audiovisual faz emergir a ecologia comunicativa existente no habitar Krahô.

A partir dessas percepções, procurou-se indicar que:

> A diversidade dos depoimentos, junto da diversidade de rostos em meio a toda esta criação, expressa características imagéticas e sonoras impossíveis de serem descritas numa escrita científica, inclusive pelo fato de os depoimentos se transformarem em co-autoria. (BAIRON, 2004, p.124).

Ponderou-se que a condição de total imersão foi de extrema importância. O que se buscou foram as conexões comunicacionais entre os Krahô. Dessa forma o conceito de prótese parece ajudar no processo metodológico atópico e de produção partilhada do conhecimento.

A intenção foi desvelar os fenômenos comunicacionais durante o protetizar. Sloterdijk (2006, p. 237) reforça que existe uma diversidade de mundos, que podem ser desvelados por intermédio de uma fenomenologia que valoriza o espaço, na produção da prótese. Esses mundos estariam organizados como ilhas banhadas pelo mar, que são arquipélagos e/ou rizomas do mar e para entender uma ilha, nada melhor que criar outra.

> O fazer técnico é essencialmente um substituir ou protetizar. Quem quiser entender a ilha deve construir próteses de ilhas que repitam todas as características essenciais das ilhas naturais mediante correspondências-ponto-a-ponto na réplica técnica. Na forma substituta se entende, no fim, a forma primeira. Assim, o desenvolvimento da construção da prótese – o núcleo do acontecimento explicativo – é fenomenologia do espírito autêntico. A repetição da vida em outro lugar mostra quanto se entende da vida em sua forma primeira. (SLOTERDIJK, 2006, p. 237, tradução minha).

Primeiro habitei as práticas Krahô e vivi ao máximo o mundo que me foi permitido. Depois comecei a etapa de prótese que justamente deixou emergir recortes da vida cotidiana, a partir da prática fílmica. Em seguida, ao entender melhor esse contexto das práticas Krahô, partiu-se para a compreensão das conexões comunicacionais na Internet. Nesse sentindo, a repetição da vida acabou por desvelar alguns dos fenômenos da forma primeira.

Quando um Krahô edifica seu próprio habitar, deixa rastros e, sobretudo, dentro desse arranjo metodológico o compartilha com o pesquisador. Ao fazer esse arranjo surgiu a oportunidade para entender parte da comunicação entre os Krahô. Talvez, apenas um Krahô a compreenda de fato, mas a metodologia se mostrou eficaz no propósito geral da pesquisa. Dentro da condição fenomenológica foram consideradas também as interferências e a presença das tecnologias.

Parece ser mais coerente mostrar que os Krahô são co-autores desse trabalho na elaboração dos filmes que ocorreram em campo e que são descritos no capítulo 05. O projeto intelectual, de modo geral, não parte apenas da voz do pesquisador. Essas vozes se confundem entre os entes envolvidos no decorrer do narrar e do desvelar as práticas nativas, os fenômenos ocorreram no encontro, no compartilhar e na possibilidade de co-pertencer.

Mesmo durante a produção fílmica houve a preocupação de não cair nas dualidades narrador-narrado, sujeito que filma e objeto filmado. Dessa forma, a produção fílmica foi baseada no campo de dois pesquisadores norte-americanos que desconstroem a relação objetiva do filme, junto às comunidades ameríndias.

O estilo – que Canevacci (1990) chama de cinema dirigido *undergroud –,* surge ainda nos anos de 1960 e foi experimentado junto à comunidade Navajo por Sol Worth e John Adair. O modo de narrativa pode ser chamado de biodocumentário e propositalmente embaralha os papeis de observado e observador. Sol Worth era pintor, fotógrafo, cineasta, professor de documentário e comunicação visual. John Adair era antropólogo e era dedicado a antropologia visual.

Worth e Adair relatam que:

> No verão de 1966, começamos um estudo para determinar se é possível ensinar pessoas com uma cultura tecnicamente simples a fazer imagens de cinema retratando sua cultura e a si mesmas como bem entenderem. Presumimos que, se pudéssemos ensinar essas pessoas a usar imagens em movimento, elas seriam usadas de

> maneira padronizada, e não aleatória, e que os padrões específicos usados refletiriam sua cultura e sua cognição. (WORTH; ADAIR, 1970, p.09, tradução minha)[28]

Worth e Adair (1970) observaram que na antropologia clássica a coleta de histórias ocorreu com técnicas de observação e narração do ambiente. O que sempre gerou um problema do narrador externo a comunidade que narra a história. Os mitos e os textos linguísticos nos deram extensos registros verbais, as fotografias registraram o ambiente, usou-se ainda desenhos feitos por artistas nativos para estimular um fluxo verbal de informantes, mas as técnicas se mostram incompletas quando se trata de sensibilidade na visão do próprio nativo.

Para ser um pouco mais preciso recupero nas palavras de Marilyn Strathern o modo como a primeira fase da antropologia narrava seus estudos:

> Enfim, era inevitável que os antropólogos fossem criticados por tratar as pessoas que estudam como "objetos". Mas essa objetificação era produto de um posicionamento das próprias ideias dos antropólogos (as molduras analíticas) sobre aquelas atribuídas a seus outros sujeitos. Isso permaneceu como um arcabouço estruturante para a escritura de monografias muito tempo depois do funcionalismo de Malinowski ter sido considerado de interesse teórico – o holismo que primeiro compeliu à relação subjetivo-objetivo não era mais requerido para a investigação interminável daquela relação crucial em si. O efeito da dicotomia observador-observado tinha sido o de criar um sentido de alheamento ou outridade, introduzindo o leitor ao bizarro e, simultaneamente, o de superar o mesmo sentido, localizando o que "nós" vemos como bizarro em um contexto que, para "'eles", é familiar e comum. (STRATHERN, 2013, p.56).

Strathern (2013) usa o termo ficção para demonstrar a distância entre o mundo descrito e/ou imaginado pelo observador, da academia, e o ambiente, de fato, como é de acordo com cada comunidade. Mesmo em um texto cientifico não existem termos suficientes para traduzir determinadas especificidades de uma comunidade.

Até àquele momento, os antropólogos clássicos chegaram a usar meios visuais de comunicação, mas na intenção de relatar suas próprias análises. Contudo, Worth e Adair (1970) afirmam que o olho do observador externo a comunidade não era o

[28] The summer of 1966 we began a study to determine whether it is possible to teach people with a technically simple culture to make motion pictures depicting their culture and themselves as they see fit. We assumed that if we could teach such people to use motion pictures they would use it in a patterned, rather than a random fashion, and that the particular patterns used would reflect their culture and their cognition. (WORTH; ADAIR, 1970, p.09).

olho do próprio integrante da comunidade e isso provavelmente sempre ocasionou ruídos. Foi percebendo essa lacuna que Sol Worth começou a ensinar os jovens Navajo a se comunicarem por intermédio do cinema e isso os permitiram a mostrar sua própria sensibilidade, o ambiente que os rodeava.

A mesma técnica foi emprega nesse trabalho, contudo, do ponto de vista da prática não é algo novo, no Brasil. Os Krahô durante o campo já tinham alguma técnica de audiovisual. Outros pesquisadores já haviam trabalhado com eles.

O Vídeo nas Aldeias (VNA), por exemplo, é pioneiro no Brasil e desde a década de 1980 trabalha com a inversão da lógica audiovisual, conforme lembra Eliete Pereira.

> A inversão da lógica - do ver os brancos para o ver a si mesmos -, proveniente da apropriação dessa linguagem audiovisual, de modo nativo e original, fez-se concreta com o Projeto Vídeo nas Aldeias (VNA). Criado em 1987 dentro das atividades da ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o Vídeo nas Aldeias foi pioneiro na área de produção audiovisual indígena no Brasil, a partir do qual a produção compartilhada com os povos indígenas tornava-se uma narrativa poderosa de apoio a esses povos no intuito de fortalecer suas identidades e seus patrimônios territoriais e culturais. (PEREIRA, 2010, p. 67).

A linguagem audiovisual é potencialmente um modo expressivo da comunicação indígena, pois deixa emergir a oralidade e a corporeidade. Pereira (2010) entende que a linguagem audiovisual proporciona o mundo coletivo que é captado pelos olhos e pelos sentidos e resulta em uma tecno-magia.

> Do esplendor da TV à força arrebatadora e irresistível das imagens em movimento, geradora de curiosidade coletiva nas aldeias indígenas, repercute, aos poucos, uma nova forma de olhar e de vivenciar um tempo diverso, aquele da reprodução visual. Tudo isso sem a necessidade de alfabetização prévia. (PERERIA, 2010, p. 66).

De acordo com Pereira (2010), o embaralhamento de papeis de expectadores e produtores, de suas próprias imagens, proporciona a oportunidade não só na reprodução do espelho dos grupos originários, mas também, estabelece a condição de deixar registrado – e/ou estabelece na produção de sentido –, o que de fato é importante no habitar da comunidade. Desse modo, é possível perceber as paisagens

audiovisuais produzidas pela comunidade, a partir da tarefagem da vida cotidiana, que é mesclada com o modo próprio de produção cinematográfica do nativo.

2.5 Abandonar o objeto e repensar a emergência da coisa

Se a pesquisa abandona o conceito de objeto, como pensar a investigação científica? A primeira resposta óbvia que vem à mente é dizer que não se deve levar em consideração a dicotomia sujeito-objeto. Contudo, como sair da explicação simplificada?

O primeiro sinal de qual caminho tomar é justamente caminhar no modo distinto do ocidente. Sair da ciência plana que cartografa o que aparece a partir do estudo do objeto. Nessa perspectiva, Marylin Srathern alerta sobre o modo ocidental de ser:

> Os ocidentais imaginam-se como duplamente proprietários. Por um lado, possuem-se naturalmente a si próprios e aos seus atributos pessoais, aí incluídos seus gêneros. Por outro, sua capacidade de comunicação uns com os outros se baseia na propriedade comum de uma cultura. Mas, se possuem a cultura, esta também os possui. A propriedade introduz, pois, uma relação sujeito-objeto, na qual cada um pode tornar-se uma coisa nas mãos do outro. Por isso, a visão contratualista da cultura - como valores coletivos e superestruturais da vida social aos quais os indivíduos se submetem espontaneamente com vistas a se comunicarem reciprocamente - implica que a cultura se apresente a eles numa forma específica, reificada. (STRATHERN, 2006, p. 441).

O modo de operação sujeito-objeto é a redução cartografada de cultura-natureza. O modo comunicacional se baseia na propriedade da cultura, ou ainda mais grave quando se restringe ao conceito de mídia. Esse modelo reduz as relações ao contrato social, ao entendimento de um modo social, é o próprio conceito de sociedade simplificado que amortiza o indivíduo a objeto.

O social é um contrato entre humanos e a natureza aparenta estar externa, à parte. Ora ou outra, no molde moderno, desseca-se a natureza. Em outro ponto, Srathern (2014) se mostra ainda mais descontente com as divisões do ocidente e reforça que o conceito de social deve ser abandonado. Se cultura e natureza são categorias de uma ficção ocidental, o conceito sociedade é um produto dessa narrativa.

> [...] ao considerarmos as pessoas como objeto de estudo antropológico, não podemos concebê-las como entidades individuais.

> Infelizmente a culpada disso e a nossa própria ideia de sociedade. A consequência lamentável de termos concebido própria sociedade como entidade foi fazer as relações secundárias e não primárias para existência humana. Assumimos simplesmente, pois, o ponto de vista teórico do reconhecimento de que o conceito de "sociedade" interferiu muito na nossa apreensão da socialidade. Proponho, portanto, que ele seja descartado por conta de sua obsolescência. (STRATHERN, 2014, p. 239).

Ainda no mesmo sentido, Descola (2013) acredita que a antropologia reivindicou desde sempre uma autonomia, dentro do ambiente acadêmico, fundada na crença que todas as sociedades constituem compromissos entre a natureza e a cultura. A tarefa antropológica se ocupou em examinar as muitas expressões deste compromisso. A dualidade que foi dada ao mundo tornou-se o desafio original.

O que pode ser observado é que, em outros campos, a dualidade percebida pela antropologia se estendeu a outras áreas sem um debate apropriado. As categorias foram dadas e aceitas. Nesse sentido, desde o século XX, a antropologia caminhou sempre à frente do debate.

No entanto, em outras áreas das ciências sociais, na comunicação, o debate demorou a ser percebido. Autores diversos, mas que circundam a área como Canclini (1995), Habermas (2012) e Williams (1969) debatem a cultura na simplificação das relações humanas, como algo dado pelo ocidente. A investigação da comunicação, durante o século XX, ocorreu no mesmo âmbito das relações contratuais humanas. O problema duro da ciência das divisões não foi encarado.

Para promover esse debate, no âmbito da comunicação, recupero aqui três autores: Bruno Latour, Tim Ingold e Massimo Di Felice. A intenção é mostrar o que cada tem a oferecer ao método dessa pesquisa e ao mesmo tempo trazer a cena o debate sujeito-objeto para a teoria da comunicação.

Então recorrendo a antropologia e fugindo desse modelo clássico de debate sobre a cultura, no âmbito da comunicação, Tim Ingold propõe a ideia alternativa da malha, *meshwork*, "para pensar a cultura material e as relações de comunicação, integração e fluxos entre coisas". (INGOLD, 2012, p. 25).

Ingold (2012), faz a discussão inspirada em Heidegger e Deleuze, desafia a noção de objeto e propõe a retomada da noção de coisa, que na descrição dele deve ser percebida como porosa e fluida. A coisa é tomada por fluxos, integrada à ciclos e dinâmicas da vida e do ambiente, enquanto paisagem.

Desse modo, conforme relatado antes, a pesquisa não considera a observação a partir de um objeto, mas se deixa levar no sentido da coisa, noção que Tim Ingold recupera de Heidegger. Qual seria a diferença entre a observação do objeto e o se lançar junto a coisa?

Ingold (2012) entende que o objeto está diante de nós como fato consumado, é uma forma dada e reduz a nossa percepção às suas superfícies congeladas. Já a coisa está sempre na escala do acontecer. A coisa é o lugar onde vários aconteceres se entrelaçam. Muito mais do que o limite da observação, a coisa nos convida para participar.

Emerge aqui o conceito de *affordances,* que Tim Ingold toma emprestado de James Gibson (1979). A cadeira não é simplesmente um objeto, ela o convida a se sentar; a caneta o convida a escrever; os sapatos na tela de Van Gogh não são objetos, a tela de Van Gogh não é um objeto, mas um convite a refletir sobre a própria condição da coisa.

O termo *affordances* é um neologismo que Gibson (1979, p.127) reivindica a autoria. James Gibson se ocupava de investigar aquilo que ia além da composição e do *layout* das superfícies. Ele buscava perceber o que era oferecido fora da perspectiva do conceito de objeto, ou que ele chamava de superfície. Uma cadeira é uma superfície que te convida a se sentar. As *affordances* no ambiente são as coisas que podem oferecer ou fornecer, ou ainda melhor, convidar.

Desse modo habitamos os ambientes e as coisas nos convidam a participar desse ambiente. “Literalmente, um ambiente é aquilo que cerca alguma coisa, mas não se pode cercar nada sem envolvê-lo, convertendo os fios ao longo dos quais a vida é vivida em limites dentro dos quais ela é contida” (INGOLD, 2012, p.38-39.).

Essas linhas estão evolvidas em um lugar de acontecimentos. É uma malha de entrelaçamento, que lembra uma teia. Contudo não se trata do molde das teias descritas por Diderot. Pode ser conferido, logo em seguida uma pequena amostra dessa concepção.

2.5.1 O caminho por fora das teias de Diderot

As redes, nas quais abordo, não são as redes de Diderot e/ou Stuart Mill. Podemos relembrar esse caminho pela teoria dos fluxos, ao abordar divisão do trabalho e dos fluxos informacionais que consumiram os homens durante a Revolução

Industrial. Esta, enquanto cenário pertencente às organizações, abarca a comunicação que, portanto, serviu de base não só para organizar o trabalho coletivo no interior das fábricas, como também estruturar espaços econômicos.

A teoria dos fluxos é o primeiro indício de se pensar teoricamente as conexões pela informação das coisas e que chega ao âmbito da administração sob as estruturas funcionalista e/ou sistêmica. É um processo visto como pertencente à mecanização existente, principalmente no interior das fábricas, das organizações e nos modos de transporte da época (motores à vapor, mecânicos, novas estradas e ferrovias), que passaram a conectar negócios, pessoas, produtos, territórios, cidades e fronteiras.

As junções desses componentes referidos estão inseridas na compreensão da escola de economia clássica inglesa, verificadas por Stuart Mill (1806-1873), na qual configurou a priori um modelo embrionário cibernético dos fluxos materiais, os combinando com o modelo de *feedback* de circulação do dinheiro (Mattelart; Mattelart, 2012).

Nesse sentido, desde o século XVIII a sociedade já era apreendida como possibilidade orgânica e, logo depois, enquanto fluxo informacional.

> Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) renova a leitura do social a partir da metáfora do ser vivo. É o advento do pensamento do "organismo-rede" [Musso, 1990]. A "fisiologia social" de Saint-Simon pretende ser uma ciência da reorganização social, administrando a passagem do "governo dos homens" à "governo das coisas". A sociedade é concebida como sistema orgânico, justaposição ou tecer de redes, mas também como "sistema industrial" gerado por e como indústria". (Mattelart; Mattelart, 2012, p.16).

A sociedade ocidental passa também a ser explicada enquanto rede, nos moldes teóricos de Denis Diderot (1713-1784), que tencionava os extremos centro-periferia. A cidade era uma rede de poderes, onde os sujeitos de deslocavam entre suas extremidades, mas dentro de uma visão dicotômica.

O que veremos a seguir, as redes que abordamos não se referem aos modelos econômicos e nem aos tensionamentos centro-periferia. As redes digitais nos colocam novos desafios e esses moldes de explicar o mundo já não nos cabem mais. Conforme explica Musso (2004), a rede é e assume poliformas em suas significações, teorias, formações de sentido e deformações de estruturas.

2.5.2 Primeiros passos para a saída dos objetos

Conforme já lembramos em Latour (1994, p. 53-54), podemos dizer que o modelo de ciência clássica moderna entulhou, pois, o sistema de purificação está repleto de elementos que escapam das divisões. Então, como se segue a pesquisa? As separações de natureza e sociedade não cabem mais na Forma[29] social e precisa ser repovoada.

Basicamente, os modernos – conforme Latour (1994; 2004) chama os praticantes das divisões clássicas –, trabalham no plano dos valores e dos fatos. Na era do ambiente virtual, do Big Data, das tarefas algorítmicas *autopoiéticas,* colocar um objeto em estado de submissão é algo que soa um pouco incoerente, como uma condição para a pesquisa em comunicação. No universo digital, o mundo natural e social foram datatificados. Perdeu-se a essência primeira da matéria que os distinguia. Esse processo é conhecido como transubstanciação, de acordo com Di Felice e Franco (2018).

[29] A reforma ortográfica de 1971 retirou o acento circunflexo da palavra forma. Agora pode significar tanto a forma aberta como a fechada, o que muda a entonação da pronúncia. Lendo fica difícil distinguir. Manterei a palavra Forma com letra maiúscula quando me referir a molde. As “for-mas |ó|” primeiras, aquelas ligadas a natureza podem ser pensadas a partir de outros modos. Basta lembrar os fragmentos de Heráclito. Heigel faz uma interpretação interessante sobre isso. “[...] a natureza é isto que jamais repousa e o todo é a passagem de um para o outro, da divisão para a unidade, da unidade para a divisão. As determinações mais próximas deste processo real são, em parte, falhas e contraditórias. Sob este ponto de vista, afirma-se, em algumas notícias, que Heráclito teria determinado o processo assim: "As formas (mudança) do fogo são, primeiro, o mar e, então, metade disto, terra, e metade, o raio" (HEIGEL, 1996, p.117). As “for-mas |ó|” do fogo para Heráclito não são “For-mas |ô|”, são mudanças contínuas regidas pelo tempo e as mudanças parecem influenciar na condição do “Ser”, pois é próprio princípio temporal. Quando Heráclito (1996, p.101) diz “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” existe um aspecto da “for-ma |ó|” enquanto mudança, condição lugar-temporal. Não se entra no mesmo rio duas vezes. As águas já correram, outras sobrepuseram. Assim, a condição “somos e não somos” indica que o “ser-não-é”, pois as formas/mudanças são contínuas, por um tempo, que é “puro devir”. Heidegger (2014, p. 39) mostra que o “ser” não pode ser definível e ao mesmo tempo o “Ser”, é um conceito evidente por si mesmo. Isso não quer dizer que as “for-mas |ó|” não configuram o “Ser”, nem que seja por um instante. Com relação a moldura, pode-se deduzir que é diferente das “For-mas |ô|”. Uma moldura pode indicar algo, mas não determina o que está dentro. As telas *Blossoming Almond Branch in a Glass* e *Blossoming Almond Branch in a Glass with a Book* foram criadas por Vincent van Gogh, em 1888. Ambas possuem o diâmetro de 24x19 cm e são obras totalmente diferentes, apesar de poderem caber na mesma moldura. Logo, as “for-mas |ó|” são diferentes nas duas obras e não obedecem “For-mas |ô|”. A partir dessas indagações, pode-se sugerir que as molduras indicam o começo de outra coisa. As “For-mas |ô|” podem ser “mudanças” cristalizadas, pinçadas de épocas já sobrepostas por outras. As “For-mas |ô|” podem emergir das “for-mas |ó|” que são primeiras e depois outras “for-mas |ó|” podem emergir das “For-mas |ô|”, em um movimento constante, um rio incessante. Contudo, não parece existir uma obrigatoriedade das “for-mas |ó|” serem submissas às “For-mas |ô|”.

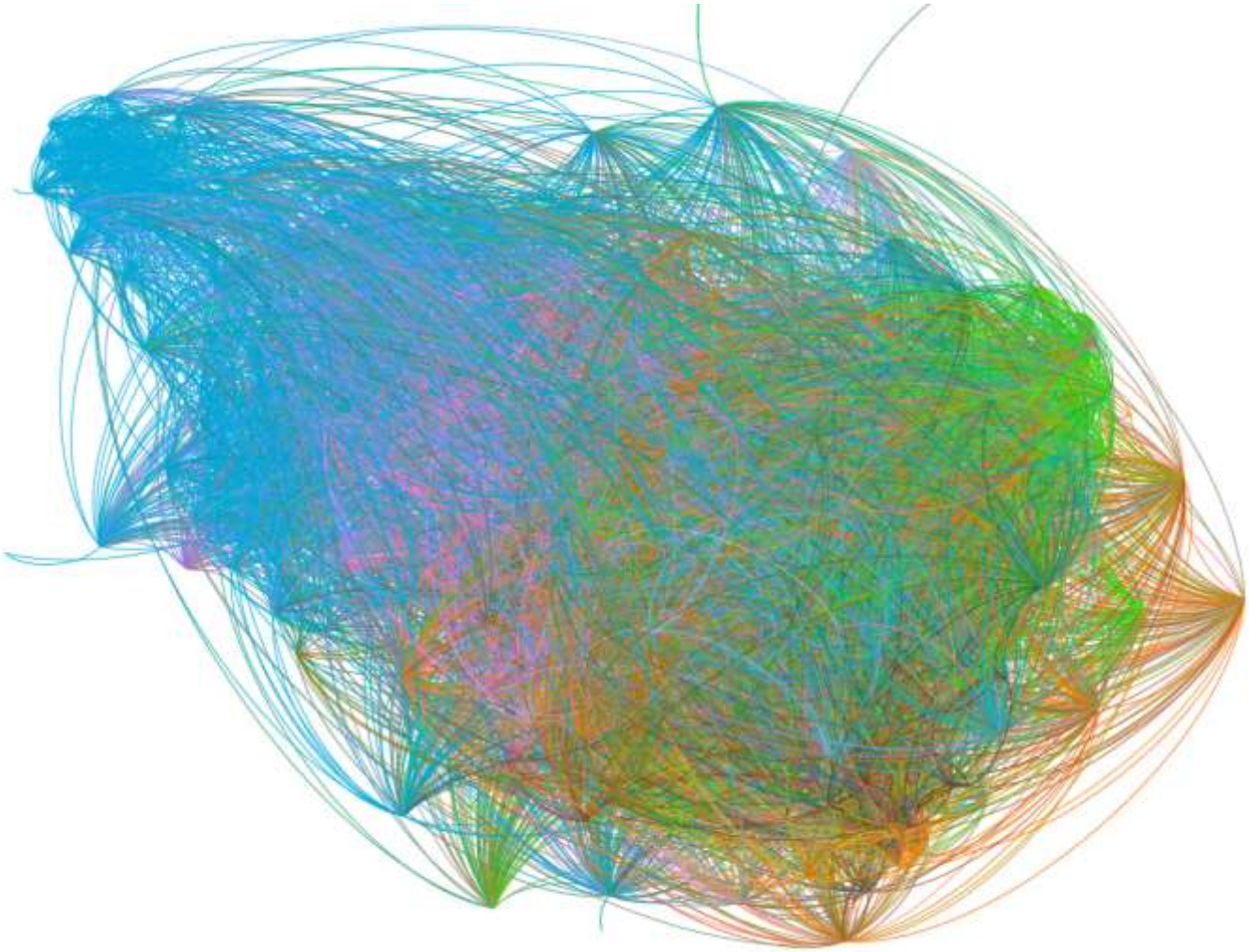
Quadro 1 - purificação dos modernos

Configuração do dualismo	
Natureza	Cultura
Fatos	Valores
Não-humanos, animais, plantas, minerais, água, fogo etc.	Humanos
Ciências Naturais	Ciências sociais e humanas

Fonte: autoria própria

As florestas, os animais, os homens, as palavras, os lugares, os sentimentos estão incidindo na datatificação. Logo, estão sendo transformados em outra substância, que é o próprio dígito. Todos os elementos do mundo tradicional agora são dados, segundo Mayer-Schönberger e Cukier (2013). Aqui adoto o fenômeno como a condição de transubstanciação.

Mapa 3 - Exemplo de modelagem de dados entre etnias no Brasil



Fonte: Laboratório de RP da UFG, dirigido por Thiago Franco.

O grande volume de dados que emprega variedade e velocidade, nas redes digitais, ficou popularmente conhecido como Big Data. Hoje o Big Data proporciona não somente a internet dos objetos, Internet das Coisas, mas possibilita a Internet de Todas as Coisas. Os golfinhos, as árvores amazônicas, as comunidades tradicionais, o relevo no fundo do oceano... tudo está conectado nas redes e compartilham da mesma substância, os dados. Humanos e não-humanos interagem e atuam no mesmo ambiente.

Durante os anos de 2017 e 2018, estive a frente de algumas experiências que foram realizadas na Universidade Federal de Goiás (UFG), junto aos alunos de Relações Públicas (RP) da Faculdade de Informação e Comunicação da UFG. Montei um curso de análise de redes e um projeto de pesquisa voltado para modos de conexões digitais.

O exercício com os alunos era simples. Eles deviam fazer uma modelagem de redes identificando seus atores, de acordo com um banco de dados, desenvolvido no Centro Internacional de Pesquisa Atopos da Universidade de São Paulo (USP).

Basicamente, os alunos tinham que ligar os nós da rede, usando as métricas matemáticas da ARS, e logo começaram a perceber que a redes não eram compostas só de humanos. Tudo se conectava: imagens, pessoas, perfis, algoritmos, robôs, etc. Parte do banco de dados era uma amostra desta tese, referente a perfis do Facebook, de pessoas que se declaram de alguma etnia, que foi coletado durante quatro anos.

O exercício em conjunto com os alunos foi importante, pois acabou me mostrando algumas falhas no tratamento de dados e qual caminho eu deveria seguir. O que emergiu no *software* foi uma rede de conexões, rede que é matematicamente possível desde às métricas de Harvard, estipuladas no século XX, que podem ser conferidas em Scott (2000; 2013), Marmo (2016) e Gabardo (2015). Assim, os alunos foram colocados no desafio de saírem do modelo matemático de análise.

A quantificação no Big Data é importante para entender o ambiente, mas ela revela apenas uma superfície contabilizável da rede. Começamos, então, a pensar modelos de valores para analisar esses dados qualitativamente. O valor dos dados é um dos princípios do Big Data de acordo, Mayer-Schönberger e Cukier (2013).

Porém, a base qualitativa/quantitativa deveria ser pensada sob outro aspecto, para se alcançar os resultados sensíveis esperados. No aspecto do repovoamento do mundo por esses elementos, Segata e Rifiotis (2016) mostram que não faz mais

sentido pensar por divisões. Talvez possamos pensar essa perspectiva por conexões reticulares, associações de atores, interações em malha. Destacamos alguns autores, logo adiante, que trabalham nessas perspectivas, que nos ajudam a pensar qualitativamente os bancos de dados.

2.5.3 A rede inacabada de Bruno Latour

Quando Ingold (2012) fala de emaranhado de coisas, ele se refere ao sentido preciso e literal não de uma rede de conexões, mas de uma malha de linhas entrelaçadas que estão em crescimento e movimento. E se esforça para diferenciar esse conceito do termo ator-rede de Bruno Latour e Michel Callon.

> O termo "ator-rede" (actor-network) chegou à literatura anglófona como tradução do francês *acteur réseau*. E como um de seus principais proponentes, Bruno Latour, observou em retrospecto, essa tradução lhe emprestou um significado que não era pretendido. No uso comum, que inclui inflexões relativas a inovações no campo das tecnologias de informação e comunicação, o atributo definidor da rede é sua conectividade (Latour, 1999, p. 15). Mas *réseau* pode se referir tanto a rede (network) como a tecer (netting) – tecer uma malha, o bordado de uma renda, o plexo do sistema nervoso, ou a teia de uma aranha. (INGOLD, 2012, p.40).

Nesse ponto, concordo com Ingold (2012), quando ele diz que a teoria ator-rede (TAR) de Latour (2012) se mostra insuficiente para dar conta do fenômeno de investigação. A TAR não é algo acabado e, até o momento, se mostra insuficiente em ao menos nos seguintes aspectos:

A. Bruno Latour desvenda o modelo de purificação dos modernos, mas se mantem nas dicotomias;

B. Bruno Latour mantem as relações sob o aspecto do contrato, um exemplo é o parlamento das coisas.

A TAR, de acordo com Latour (2012), dá um passo importante mostrando que o modelo do conceito de sociedade é obsoleto. Critica os termos sujeito e objeto, para trabalhar os conceitos atores e actantes[30] dentro da perspectiva da rede. Sai do

[30] Latour (2001, p.346) usa o termo emprestado da semiótica actante para se referir a elementos náo-humanos.

aspecto do social para associação, da assimetria para a simetria radical entre humanos e não-humanos.

Sob esse aspecto, Latour também acredita que tanto quanto a sociedade, a natureza é uma narrativa construída.

> Mas a sociedade, como sabemos agora, também é construída, tanto quanto a natureza. Se formos realistas para uma, devemos sê-lo para a outra; se formos construtivistas para uma, também devemos sê-lo para ambas. (LATOUR, 1994, p.95).

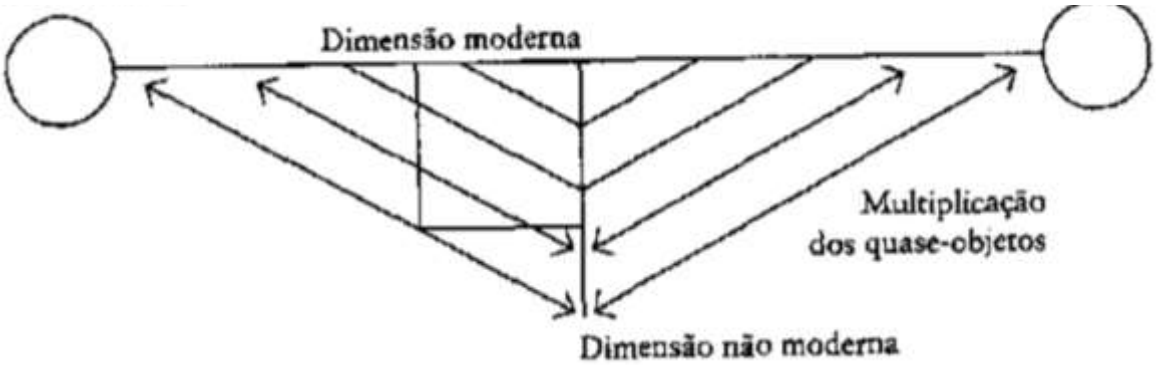
Sociedade e natureza são categorias ficcionais, construídas. Latour (1994) demonstra o modo de operação de como os modernos sempre separam e classificam seus objetos. De um lado está a natureza e no outro o polo o sujeito/sociedade. É um ringue. De um lado o homem tentando dominar a natureza e do outro obtendo suas respostas no duplo sentido: alimentando a ciência e/ou sendo arrasado pelos desastres climáticos.

Esquema 1 - Modelo de Purificação dos Modernos

Fonte: Adaptado de Latour (1994, p. 77).

No entanto, para Ingold (2012), Latour (1994; 2012) continua mantendo e reproduzindo o esquema dos modernos logo acima, propondo um modelo de mediação não moderna que não escapa das dicotomias (compare o esquema acima com o subsequente).

Esquema 2 - Modelo da dimensão não moderna proposta por Latour



Fonte: Adaptado de Latour (1994, p. 55).

De acordo com Latour (1994) o termo moderno designa duas práticas totalmente distintas: a prática por tradução e a prática da purificação. A tradução se ocupa da identificação de seres totalmente novos e a purificação é a separação dos humanos e não humanos.

> NÃO-HUMANO: Esse conceito só significa alguma coisa na diferença entre o par "humano-não-humano" e a dicotomia sujeito-objeto. Associações de humanos e não-humanos aludem a um regime político diferente da guerra movida contra nós pela distinção entre sujeito e objeto. Um não-humano é, portanto, a versão de tempo de paz do objeto: aquilo que este pareceria se não estivesse metido na guerra para atalhar o devido processo político. O par humano-não-humano não constituí urna forma de "superar" a distinção sujeito-objeto, mas urna forma de ultrapassá-la completamente. (LATOUR, 2001, p. 352).

Para a pesquisa ser simétrica, « não moderna » no processo de mediação, o pesquisador deve transitar na prática de tradução e purificação. Na verdade, se posicionar exatamente no meio. Não deve pensar os dois elementos em separado. Em resumo, o natural e o social não devem ser dissociados. Porém, conforme observaremos, o esquema de Latour não se perde os polos. As tensões continuam lá. A representação gráfica nos mostra isso.

Latour tenta elaborar sua própria teoria desconstruindo outros modos de investigação e, nesse processo, faz uma crítica ácida aos fenomenólogos. De acordo com ele:

> A fenomenologia iria realizar, uma última vez, a grande separação, mas desta vez soltando lastro, abandonando os dois polos da consciência pura e do objeto puro, e deitando-se, literalmente, no

> meio, para tentar cobrir com sua grande sombra o espaço agora vazio que ela sentia não ser mais capaz de absorver. Novamente, o paradoxo moderno é levado mais longe. A noção de intencionalidade transforma a distinção, a separação, a contradição em uma tensão insuperável entre o objeto e o sujeito. As esperanças da dialética são abandonadas, uma vez que esta tensão não oferece nenhuma resolução. Os fenomenólogos têm a impressão de ter ultrapassado Kant e Hegel e Marx, uma vez que não atribuem mais nenhuma essência nem ao sujeito puro nem ao objeto puro. Eles têm a impressão de falar apenas de mediação, sem que a mediação esteja ligada a polos. Entretanto, tudo o que fazem é desenhar um traço entre polos reduzidos a quase nada. Modernizadores inquietos, podem apenas estender a "consciência de alguma coisa" que somente uma fina passarela sobre um abismo que aumenta aos poucos. Só podiam mesmo rachar. E racharam. (LATOUR, 1994, p. 58).

Lendo as palavras do pensador francês, vê-se automaticamente que a fenomenologia não é da prática de estudos dele. Bruno Latour é um autor que deve ser respeitado. Seus argumentos colocam em xeque o modelo social de pesquisa. Contudo, nem tudo que ele escreve deve ser visto como posição fiel aos fatos.

A fenomenologia não é homogênea e não é uma escola. Desde a criação do método em Edmund Husserl, os autores que se propuseram ao tema, tomaram diversos caminhos. Por isso, não é correto dizer que a fenomenologia tem um objetivo geral institucionalizado. Ao contrário, à fenomenologia fugiu da pesquisa enquanto método formal, basta reler a introdução ao método fenomenológico em Heidegger (2014).

Qual seria o modo mais apropriado de posicionar a fenomenologia?

Pode-se partir do obvio, pela definição do verbete fenomenologia. De acordo com Audi (1999) não existe na filosofia contemporânea nenhuma escola chamada «fenomenologia». Logo a fenomenologia não é nem escola e nem uma tendência na filosofia contemporânea. O verbete mostra que é um movimento cujos os proponentes, por várias razões, tomaram direções distintas, e que o termo é o resultado que hoje significa coisas diferentes para pessoas diferentes. Não dá para colocar todos no mesmo patamar.

> Enquanto no movimento fenomenológico como um todo existem várias correntes relacionadas, elas também não são de forma alguma homogêneas. Embora estas correntes tenham um ponto comum de partida, eles não projetam para o mesmo destino. O pensamento da maioria dos fenomenologistas mudou tanto que seus respectivos pontos de vista podem ser apresentados adequadamente se mostrando-os em seu desenvolvimento gradual. Isto é verdade não só para Husserl, fundador do movimento fenomenológico, mas também

> para fenomenólogos posteriores como Scheler, N. Hartmann, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. (AUDI, 1999, p.664, tradução minha)[31].

Então não se trata de debater a fenomenologia, mas de apresentar uma proposta que caminhe por outras trilhas distintas do que já foi proposto na ciência clássica. O próprio Latour (1994) alerta que a pesquisa clássica não dá conta de mapear os híbridos que aparecem durante as separações sujeito e objeto.

Quadro 2 -Redistribuição de posições segundo Latour

	O que conservamos	O que rejeitamos
Dos modernos	- *redes extensas* - *tamanho* - *experimentação* - *universais relativos* - *separação da natureza objetiva e da sociedade livre*	- *separação da natureza e da sociedade* - *clandestinidade das práticas de mediação* - *Grande Divisão exterior* - *denúncia crítica* - *universalidade, racionalidade*
Dos pré-modernos	- *não-separabilidade das coisas e dos signos* - *transcendência sem oposto* - *multiplicação dos não-humanos* - *temporalidade por intensidade*	- *obrigação de ligar sempre a ordem social e natural* - *mecanismo de acusação expiatório* - *etnocentrismo* - *território* - *escala*
Dos pós-modernos	- *tempo múltiplo* - *desconstrução* - *reflexividade* - *desnaturalização*	- *crença no modernismo* - *impotência* - *desconstrução crítica* - *reflexividade irônica* - *anacronismo*

Fonte: Latour (1994, p. 133).

[31] While within the phenomenological movement as a whole there are several related currents, they, too, are by no means homogeneous. Though these currents have a common point of departure, they do not project toward the same destination. The thinking of most phenomenologists has changed so reatly that their respective views can be presented adequately only by showing them in their gradual development. This is true not only for Husserl, founder of the phenomenological movement, but also for such later phenomenologists as Scheler, N. Hartmann, Heidegger, Sartre, and Merleau-Ponty. (AUDI, 1999, p.664, tradução minha).

No entanto, Di Felice (2017) parece concordar com Tim Ingold ao dizer que Latour não propõe algo novo dentro de um modelo que escape das dicotomias ocidentais:

> Mesmo explicitamente declarada como “não moderna”, a proposta de Latour não consegue narrar uma ecologia qualitativa diversa daquela dialética e antinômica e nos aparece, francamente, mais como a continuidade da ampla tradição ecológica ocidental do que como a sua superação. (DI FELICE, 2017, p.217).

Ao tentar fundar sua própria associação, Latour (2002) invoca seu fetiche particular, e não consegue fugir da velha estrutura moderna, que sempre polariza a partir de dois: na dialética; deuses e demônios; céu e inferno; bem e mal.

Se Latour (1994) continua reproduzindo o modelo dos modernos, qual seria a proposta de Tim Ingold para compreender a saída dos objetos e a perspectiva de percepção das redes?

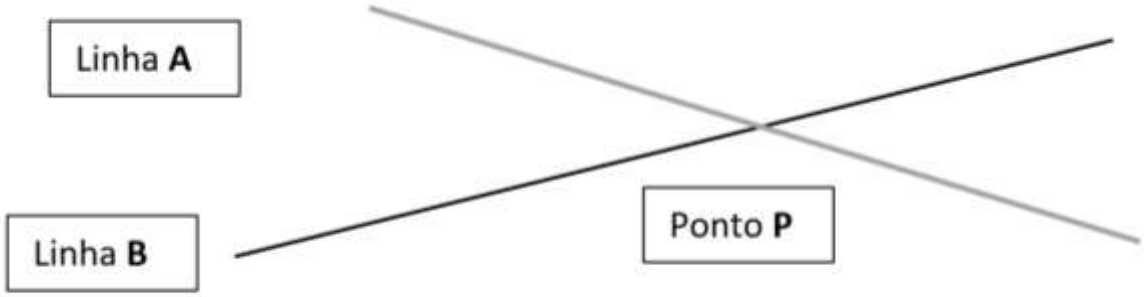
2.5.4 As linhas da vida de Tim Ingold

Na obra Estar vivo, Ingold (2015) reúne uma série de ensaios que trata o sobre o curso da vida. Modo que pode ser percebido desde uma simples caminhada que liga um ponto ao outro até um emaranhado de linhas que formam o tecido da vida. Tim Ingold recupera o princípio fenomenológico de estar-no-mundo, um mundo que está em movimento e que abriga coisas em movimento.

Fontgaland (2014) comenta e lembra que Ingold (2015) defende a prática epistemológica dos percursos da vida ao mesmo tempo em que renuncia as categorias social, estrutural e cultural. Desse modo, Ingold (2015) convida a busca e a prática da pesquisa durante o caminhar, nas paisagens, na habitação, no convívio entre humanos e não-humanos.

A linha da vida não se dá por conexões, segundo Ingold (2015). Imaginemos duas linhas A e B. Ambas se cruzam em algum ponto e formam o ponto P. Ingold mostra que matematicamente o ponto P poderia ser considerado uma conexão, mas na linha da vida não.

Esquema 3 - Linhas da vida



Fonte: Adaptado de Ingold (2015)

Cada linha no percurso da vida não pode ser simplificada como um traço abstrato, que cruza outra coisa. É sempre uma condição de movimento e crescimento. As linhas são possibilidades de encontros, logo de interação. O conjunto dessas linhas formam uma imagem tradicional de rede, mas Ingold (2015) convidada ao entendimento do que está por detrás dessa superfície. Estado de entrelaçamento que ele nomeia de malha e que pode ser entendido da seguinte forma:

> Este é o mundo que habitamos. Meu argumento, do início ao fim, é o de que o que é comumente conhecido como a «rede da vida» é precisamente isso: não uma rede de pontos conectados, mas uma malha de linhas entrelaçadas. (INGOLD, 2015, p.111).

Desse modo existem dois pontos importantes para serem destacados: o primeiro é que no tecido, não existe as categorias sujeito-objeto, elas não são consideradas; o segundo é que Ingold (2015) prefere pensar o entrelaçamento, pois a vida está sempre em movimento, a conexão não é fixa, mas dinâmica.

Ainda de acordo com Ingold (2015, p.182), não se pode pensar por objetos, pois na fenomenologia, os objetos são fechados em si mesmo e isso é uma barreira para estar no mundo. As interações ocorrem em mundo aberto. E para um mundo verdadeiramente aberto, não há objetos.

Ingold (2012), a partir de uma leitura de Martin Heidegger, argumenta que o objeto se coloca diante de nós como um fato consumado. Se o objeto já é fato consumado, qual o motivo de investiga-lo? O objeto está dado e fechado na sua própria forma.

Já a coisa é aberta na sua forma. É sempre um acontecer ou o que Ingold (2012) chama de lugar onde vários aconteceres se entrelaçam. Observar uma coisa é sempre ser convidado para a reunião, porque a coisa é uma praticante da *affordance.*

> Se pensamos cada participante como seguindo um modo de vida particular, tecendo um fio através do mundo, então talvez possamos definir a coisa, como eu já havia sugerido, como um "parlamento de fios" (Ingold, 2007b, p. 5). Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas. (INGOLD, 2012 p. 29).

O mundo aberto não tem interior ou exterior, não tem limites de exclusão, o que existe é movimento, idas e vindas. Os movimentos no mundo aberto podem gerar ocorrências, mas não objetos. O mundo aberto está mobiliado com colinas, rochas, florestas, mas não está preparado para as criaturas que o habita, pois está sempre em processos formativos e transformativos.

Mais uma vez recupero a coexistência em Martin Heidegger. O sentido de ser-com-os-outros é um processo que Ingold toma emprestado. As linhas da vida se formam ao longo do caminho, em um modo de *Spiel.* O *Spiel* é aquilo que coloca em jogo e sempre remete ao movimento.

É importante destacar ainda que Ingold (2015, p.236) mostra que os fios são tecidos no decorrer da vida, mas podem ser destacados no contar as histórias. Contar uma história é relacionar em uma narrativa os pontos desse fio no passado.

2.5.5 As ecologias de Massimo Di Felice

Ao contrário de Tim Ingold, Di Felice (2009; 2017) preserva os termos conexões, redes e ecologia. Todavia, não são as mesmas redes e conexões de Latour. As redes não são estruturas/Formas a partir do conceito de social. Di Felice (2009; 2017) trabalha com as redes de infomatéria, com as tecnologias digitais, que tanto quanto Ingold (2015), Latour (1994) ignora e/ou trata com distância na base de suas teorias.

> Diferentemente das diversas teorias e abordagens sobre os estudos das redes que preferiram colocar em evidências as dinâmicas agregadoras e desagregadoras, descrevendo seus movimentos associativos [B. Latour, M. Callon etc.] e contando suas ligações [Barabasi, teoria matemática das redes], a forma transorgânicas não é baseada uma ideia social e compositiva das redes. As redes conectivas sócias não devem ser, portanto, consideradas sociais pois não se formam por um meio de um movimento agregador de um ponto de vista a outro, ou a partir uma ação do actante, mas enquanto infomatéria, são já redes antes de qualquer tipo de interação e combinação. (DI FELICE, 2017, p. 226).

As ecologias transorgânicas não devem ser entendidas na perspectiva do natural e nem nas relações humanas. Di Felice (2017) argumenta que essa perspectiva também não deve ser pensada enquanto produto mecânico da técnica. Enfim, as redes devem ser repensadas no evento da interação da matéria informatizada, das tecnologias digitais, dos dados informativos, dos ambientes e da condição habitativa.

Esta condição leva em consideração os fenômenos da comunicação que agora conecta homens, animais, minerais, orgânicos, inorgânicos. As substâncias ao serem digitalizadas assumem outras formas, mas não perdem sua composição básica. As formas estão abertas para interações. Todo esse processo, supera o social e nos mostra as situações transorgânicas que ocorrem nas redes durante as interações entre os agentes que participam do tecido reticular.

Consoante Di Felice (2017), as iterações transorgânicas supera o conceito de social, pois não se trata mais associações entre homens. Um perfil em uma rede de relacionamento não pode ser social, pois a própria dinâmica comunicacional envolve tecnologias, pessoas, algoritmos etc.

Um perfil, em uma rede de relacionamento, pode ser mapeado pela ARS, mas a estatística que emerge do mapeamento é apenas a superfície da análise. Di Felice (2009; 2017) propõe que para se conhecer profundamente a substancia desse perfil, a análise deve acompanhar os movimentos de dados que transitam entre e fora do digital. A matéria se transubstancia, pode ser rastreada, mas qualitativamente deve ser observada nas conexões que formam a rede e nas substâncias iniciais que as compõe.

A página de um robô, o perfil de um humano ou de um animal de estimação não compõe no digital a matéria que os constitui primeiro. No entanto, todos são agentes que modificam significados nas redes digitais. Os perfis estão lá, existem,

são ativos. As modificações só podem ocorrer na co-presença de diversas entidades que proporcionam a comunicação. Comunicar nas redes, e estar envolto na própria rede com uma diversidade de elementos, segundo Di Felice (2009; 2017), que recupera um conceito compartilhado heideggeriano de habitar o mundo com mortais e imortais.

2.6 Arquitetura da pesquisa

Para facilitar a visualização da pesquisa, foi elaborado um quadro com os pontos chaves que balizaram a pesquisa: questão problema, pressupostos, objetivo geral e objetivos específicos, método, metodologia, corpus, modelos de análise, principais teorias de fundamentação teórica. Todo esse conjunto combinado me proporcionou a pesquisa enquanto cartografia atópica. Essa cartografia leva em consideração lançar o pesquisador em ambientes digitais-não-digitais. Trata-se de considerar não como ambiente de pesquisa em separado, mas como ecologia e/ou lugares conectados. Para mapear é necessário lançar-se no ambiente, e em seguida, seguir os fluxos contínuos visíveis e invisíveis de composição da rede.

Quadro 3 - Caminho da pesquisa

Quadro guia da pesquisa	
Sujeito-Objeto	* A pesquisa não está organizada em Sujeito-objeto. É sempre um exercício de conhecimento compartilhado. Todos os exercícios de campo envolveram a participação de vários grupos na percepção dos dados.
Questão problema	* Como estão conectadas as paisagens a partir das formas comunicativas do habitar Krahô, em ambientes não-digitais e digitais?

Pressupostos	* Os Krahô, em rede digital, se conectam com uma diversidade cosmológica, que escapava das dicotomias impositivas do ocidente; * Ao tarefar suas paisagens, os Krahô deixam rastros, que podem ser percebidos; * Os entes Krahô passam pela transubstanciação sem perder a essência primeira.
Objetivo geral	*Investigar a conexão de paisagens das formas comunicativas do habitar Krahô, em ambientes não-digitais e digitais.
Objetivos teóricos	* Contribuir para a elaboração de uma teoria reticular da comunicação, que compreenda as redes de redes, a partir de uma experiência junto à comunidade Krahô; * De acordo com as particularidades étnicas, contribuir para as especificidades comunicacionais, a partir do ponto de vista do nativo.
Objetivos empírico	* Identificar as formas comunicativas do habitar Krahô; * Desvelar o arranjo arquitetônico que envolve as formas comunicativas do habitar Krahô e que formam suas paisagens.

Objeto da pesquisa	* Não existe
Investigação da coisa	* A coisa é o lugar onde os aconteceres entrelaçam. Logo investigamos os lugares do acontecer.
Método/caminho	Atopia associada à fenomenologia.
Metodologia/ o caminhar	* 1º fase - Habitar a aldeia, com a presença da fenomenologia e uso observação participante, no sentido de se lançar junto a coisa ; * 2º fase – Habitar as imagens Krahô, em conjunto, dentro de uma perspectiva da produção do conhecimento compartilhado; * 3º fase - Habitar os ambientes virtuais (redes digitais – especificamente o Facebook), que os Krahô estão inseridos, com uso de cartografia digital e rastreamento com uso de software.
Corpus	* Revistas, jornais, literatura, caderno de campo, dados de campo, material audiovisual, dados digitais etc.
Análise	* Análise fenomenológica das narrativas;

	* Análise de redes digitais (ARS).
Principais teorias de fundamentação teórica	* Atopia, fenomenologia e complexidade.

Fonte: Autoria própria.

O próximo capítulo é uma homenagem ao professor Sérgio Domingues, conhecido como *Xàj* (Pica-Pau), entre os Krahô. Tivemos a oportunidade de passar dois dias juntos, poucas semanas antes dele morrer. Foi um curso intensivo longe das formalidades. Aprendi muito nessa imersão, que faço questão de compartilhar, parte da gravação com a autorização do próprio professor. O capítulo revela minhas inseguranças, pouco antes de ir morar com os Krahô.

CAPÍTULO 3

Xàj: o último canto de um pássaro Krahô[32]

Durante dois dias seguidos, tive a oportunidade de ter uma aula inesquecível com o professor e pensador Sérgio Domingues. Ele era chamado de *Xàj* (Pica-Pau), pelos Krahô. Foi um curso intensivo longe das formalidades e dos rituais que a academia exige. A intenção da minha visita era apenas ouvir e aprender com quem já havia vivido muito com os *mehĩ*[33]. A conversa foi muito agradável e pedi para gravar. Em seguida, ele me pediu para explicar novamente o meu estudo.

Thiago Franco: A tese ainda está em construção, mas eu estou muito interessado na ideia de rede, entre os Krahô. Percorri o território e vi as aldeias conectadas às trilhas. Porém, as redes não são apenas geográficas. Existem conexões com os não-humanos, uma ideia muito forte de imagética em movimento (anímica) e tudo isso me faz pensar em uma forma comunicativa do habitar Krahô. Essa forma comunicativa encontra em algum momento as redes digitais. Os Krahô estão conectados à Internet. Então, de modo geral, eu estudo as relações comunicacionais Krahô nas redes digitais e não-digitais. É o trabalho, que venho desenvolvendo junto com o professor Massimo.

Sérgio Domingues: Então é como eu estava te falando, tem um livro muito antigo do Sérgio Buarque de Holanda[34]. Nesse livro, ele faz referência às trilhas dos índios do Brasil. Se não fossem as trilhas, os portugueses não entravam. Os índios com sua boa alma, vamos dizer assim, viabilizaram as entradas dos portugueses. Isso sempre me chamou atenção, lá no Pierre Clastres, em um texto que trata sobre a tortura entre os índios[35], ele está falando das cicatrizes de certos ritos, que marcam o corpo, a questão da dor e da identidade. Ele também faz referência as trilhas, como uma escrita sobre a terra. O Clastres tenta negar uma versão clássica seja na antropologia ou seja em outros dispositivos das ciências sociais de que essas sociedades sejam exclusivamente ágrafas. Não! Não tem sociedades ágrafas, é isso

---

[32] Texto em memória ao professor Sérgio Domingues.
[33] Os Krahô preferem ser reconhecidos como *mehĩ*.
[34] HOLANDA, S. B. de, **Caminhos e fronteiras**. 3º ed., São Paulo: Cia. das Letras, [1956] 1994.
[35] CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify. [1974] 2004.

que vai dizer o Clastres. Não tem. Não é porque você não identifica um alfabeto, que a sociedade é ágrafa. Ele se refere a pintura corporal como sistema comunicativo, assim como as trilhas como uma escrita sobre a superfície da terra. O Deleuze[36] também fala sobre isso. Eu fui nos Krahô, em 1982, a minha formação é em outro setor, é em filosofia eu fui para trabalhar como professor e não como pesquisador. Eu fui para o CTI (Centro de Trabalho Indigenista), a convite de Gilberto Azanha. Antes, eu trabalhava em São Paulo, como professor da história da pintura, em um colégio especializado em artes plásticas. O tema da arte e do visual sempre foi uma coisa que me chamou muita atenção. Antes eu também passei pelo candomblé. Eu fiquei sete anos no candomblé e dali fui para os Krahô. O meu contato com os alunos Krahô, me levou a pensar algumas coisas, por conta de uma época, eu ter estudado japonês. O radical semântico, que a gente chama em semiologia, ou seja, o suporte do japonês é a imagem. Você olha a escrita e vê que é uma árvore. Ao contrário, no nosso sistema de escrita, você tem que transformar um grafo em som fonético. Então, eu comecei a perceber nas crianças uma dificuldade, que evidentemente não era de ordem neurológica. Eu comecei a pensar a partir do japonês, levando em consideração que o Lévi-Strauss vai dizer que o pensamento indígena é mito-poético. Portanto, a imagem é o suporte. Daí eu comecei a pensar… que maluquice! Se você for parar para pensar desde 1600 a alfabetização indígena, eu diria que ela é falida. São raros os indígenas que escrevem. Tem o caso dos Xavante, em que os salesianos pegavam uma criança e a internavam por 20 anos e aí ele saia de lá escrevendo. Mas, eu já ouvi os próprios Xavante reclamarem da necessidade de eles terem que se envolver com uma outra escrita gramática e não com a fonética. Enfim, eu levantei essa discussão. Depois eu saí dali (do território Krahô), fui pensar outras coisas, fui para os Xavante, fui dar aula na universidade federal (Universidade Federal do Mato Grosso), em Cuiabá. Então fui pensar outras coisas e meio que ficou de lado isso. Mas, eu levantei essa questão na época… essa coisa da sociedade indígena pensar via imagem. Tem muita gente percorrendo um caminho semelhante, numa de tentar reorganizar o alfabeto. Eu pensei na poesia concreta, nos irmãos Campos (Aroldo Campos e Augusto Campos). Eles construíram a poemática, no sentido de explorar o máximo do lado visual do alfabeto. Por isso eles montam imagens com letras. Nessa

[36] DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

época, não era frequente o vídeo, mas o slide sim. O slide foi a minha primeira experiência de sair do alfabeto para a imagem. Logo na sequência veio o vídeo. Aí veio o “Vídeo nas Aldeias”. Apesar de o “Vídeo nas Aldeias” não estava pensando exatamente a mesma coisa que eu, pensava-se o vídeo como extensão da escola. Era uma forma de promover o encontro entre as aldeias. Eu me lembro uma vez os Gaviões, que são timbiras também e que já tinham perdido muita coisa. Então primeiro, eu me lembro deles verem o vídeo como estímulo, com as danças e tudo mais. Depois vai um caminhão de Krahô para lá e foi legal, porque foi o primeiro impacto eu me lembro do vídeo entre uma aldeia e outra, de um povo para outro. Hoje eu estou trabalhando com cinema indígena. Eu estive agora em Belo Horizonte, em um evento que juntou cineastas indígenas de toda a América Latina e dos Estados Unidos. Então eu estou nessa pegada aí. Acabei de entregar um trabalho sobre isso, aqui, na universidade. O que eu posso te falar é um pouco dessa experiência, que está ligada aos Krahô.

T: Você falou sobre as imagens e a ideia de *me karõ*[37]*?* A Manuela Carneiro da Cunha tem um texto sobre isso. Eu tenho a impressão que ali existe também uma ideia comunicacional de um *karõ* que se desloca. O termo tem mais de um sentido. Ele pode ser traduzido como fotografia…

S: *Karõ* é imagem.

T: Então… e é uma imagem que se desloca…

S: Sim ela se desloca, como toda imagem indígena se desloca. Por isso que eu acho que foi compatível o cinema com eles. Caiu em cheio o vídeo. O alfabeto… você nunca vai ter um escritor Krahô, um romancista. Você não vai ter um Drummond de Andrade lá. Mas, você pode ter grandes videomakers, como tem nos Xavante. É isso aí! O *Karõ* tem esse deslocamento. Ele é traduzido por imagem, é sonho, é fotografia, é vídeo…

[37] Carneiro da Cunha (1978, p.10) lembra que *karõ* éo que habita o corpo e ao mesmo tempo que pode ser aquilo que é projetado.

T: Imagem mental…

S: Imagem mental. O Tonacci vai filmar os Kanela em 1977, um filme que se chama Conversas no Maranhão. Ele vai junto com o CTI para lá, para discutir uma questão de demarcação de terra. Ele tinha um contato mais frequente com os Krahô e com os Kanela. Então, ele se apega a esse conceito de *karõ.* Falavam para ele: olha você está fazendo *karõ,* você está fazendo filme. O *karõ* tem essa abertura para vários significados, dentro de uma certa estrutura linguística indígena. Então você tem desde o deslocamento do *karõ* até deslocamento da imagem fílmica. Nesse festival que teve em Belo Horizonte, tinha dois Krahô lá, dois meninos que eu pedi para mandar. Eles já estão filmando, viram um documentário deles e o pessoal gostou. O documentário é sobre a festa dos espíritos. Então, tem um monte de coisa bicho.

Uma vez, eu estava na Funai com os Krahô e chegou uns Kanela que eles nunca tinham visto. Aí, eles trocam a língua. Uma das primeiras coisas que os Timbira perguntam é o nome. É a primeira pergunta, tem que dar seu nome. Ao contrário, os Yanomami não dão nome. Você não pode perguntar para o Yanomami: qual o seu nome? E nos Timbiras, você tem isso. Aí, eu vi isso lá em Brasília. O cara dá nome e começa uma choradeira, porque o nome significa que aquele menino que chegou lá é filho do velho Krahô… então se dá uma empatia imediata. Você tem uma afetação que eu considero uma estrutura comunicacional, porque te introduz dentro de uma comunidade virtual. Você já parou parar pensar a sua inserção lá? Se você não é Krahô, como é que você ganha um nome lá? Esse nome que você ganha tem uma história. Quem é que ganha o mesmo nome que seu lá? O meu é *Xàj,* o seu …

T: O meu é *Xôhxô*. O outro *Xôhxô* é sobrinho do meu *Keti* (espécie de padrinho de batismo), o Roberto.

S: Pois é, mas você não é sobrinho do Roberto. Oficialmente você é *kupẽ* (aquele que não é Krahô) mesmo. Para você estar lá com eles, inclusive ter acesso, dormir… O Roberto é teu *keti*? Quando chegar lá, você vai dormir na casa dele, não é? Na casa do seu *keti*? Para você estar lá fazendo parte – a essa altura é uma comunidade virtual, porque você não é de lá –, é preciso o nome. Se você não tem um nome Krahô, você não é nada.

T: O nome é a ligação de fato.

S: É a ligação, porque você está fora da aldeia…

T: É o passaporte.

S: É o passaporte. Eu chamo de passaporte. Você tem a sua pertinência em função do nome. Quem escreve sobre nome é a Maria Inês Ladeira. Ela é uma das raras pessoas que estudou parentesco nos Krahô. Talvez o Melatti, um pouco. O Eduardo Viveiros de Castro vai dizer que por razões históricas, pouco se estudou parentesco no Brasil. Na África e em outros lugares existem estudos exaustivos sobre parentesco. Aqui se estudou muito pouco. É isso que o Eduardo Viveiros de Castro vai dizer. A obsessão de uma certa esquerda no Brasil acabou definindo uma estratégia de pesquisa, que é sempre estudar crise entre os índios com o branco, que vai desde o Roberto Cardoso de Oliveira, com o conceito de fricção… e pouco se estudou uma sociologia interna. Se você pensar que toda sociologia é comunicação, o Lévi-Strauss é comunicação. Então você não tem um levantamento dessa estrutura comunicacional, mas você tem o parentesco, você tem uma rede territorial, as trilhas que permite as conexões, que saem fora e vão parar nos Kanela, um pouco nos Gavião, tem os Apinajé. É como eu te falo, você gera uma estrutura de afetação, portanto, de comunicação.

T: Eu não sei se o parentesco é exatamente o meu foco.

S: Eu também nunca dei muita bola para o parentesco, mas o buraco ali é grande.

T: Estou mais interessado na forma comunicativa do habitar, pensada a partir do estudo do Di Felice. Existe um antepassado nômade entre os Krahô. É interessante, porque quando eu estava na aldeia Manuel Alves (em 2015), eu conheci dois Krahô que não tinha aldeia fixa. Eles eram nômades dentro do território. Nesse contesto, o

termo ficar[38] vem me chamando atenção, no sentido de morar. Então, pensando a partir do Massimo, a forma de habitar define um modo de se comunicar. A forma que você habita revela a forma que você vai se comunicar com o mundo. A partir disso, eu tenho a intenção de investigar as relações comunicacionais entre os Krahô.

S: O Clastres em algum momento, ele vai dizer que aldeia seria um lugar de estocar. Ele está pensando isso a partir do nomadismo típico das populações ameríndias. Então você dá uma parada ali, mas o negócio é o cerradão mesmo. É uma parada mesmo. Ali você dorme, no dia seguinte você toca o seu barco. Eles tratam a aldeia como um lugar para a interrompida de um trânsito contínuo. Eu tive sensações muito loucas lá, do tipo andar no cerrado com um grupo e você cruzar com outras pessoas, igual você estar andando na Paulista. A gente tem essa imagem de mato, de floresta, dos perigos da floresta que tem cascavel, tem aranha, mas para eles o cerrado é o habitar. Para os Xavante também. Os Xavante chamam de *Ró.* O *Ró* tem sete círculos. Eu não me lembro disso nos Krahô, mas os Krahô têm o *Ká,* que é o entorno. É aquilo que circunda a palavra.

T: Então, o *ká* não é apenas o centro, o pátio da aldeia? Serve de sentido para outras coisas?

S: O *ká* se refere a pele do veado, aquilo que contorna. É claro que o pátio é por excelência o *ká,* mas o *ká* é tudo que é entorno, é a pele mesmo, é tudo que te cobre. Ali no pátio as palavras são cobertas por aquele entorno-do-pátio. Agora, faz tempo que eu não falo com o Massimo. Existem algumas coisas que eu não concordo com o Massimo, como por exemplo, o fim da política. Ele faz uma crítica ao conceito de *polis*, no sentido da palavra grega, que tem uma centralidade, como tinha na Grécia. Agora, daí você deduzir o fim da política, portanto a comunicação substituindo a política… a gente está vendo aí que a coisa não é tão simples assim. Política é comunicação. Na época em que eu trabalhei com o Massimo, eu dizia que as sociedades indígenas tinham se antecipado a certas coisas. Então, eu não tenho

[38] Entre os Krahô existe o verbo *-pa,* que pode indicar um ficar, no sentido de "Estar" ou ainda um "ali", no sentido de lugar. Contudo, existe uma estreita relação com o pronome "Eu". A mesma palavra pode indicar um "eu" e um "ali". Roberto Cahxêt foi o revisor Krahô desse texto. Ele explicou que depende do contexto para o entendimento correto da palavra. Dessa forma, existe uma relação estreita entre o Eu e o Ficar, como um ser e um indicativo de lugar.

muito claro o que ele está chamando de habitar. Para mim o habitar dos Krahô é o cerrado. Se você pergunta a um Krahô onde ele mora, ele vai te falar que é no cerrado ou no *Krĩ* (aldeia).

T: Acho que o senhor estar certo em ralação ao habitar. Ainda mais com essa questão que percebi sobre o ficar. Na aldeia existe um trânsito. Por enquanto, o nome da tese é "A comunicação no cerrado: uma abordagem reticular do habitar comunicativo Krahô".

S: Sim. Se você parar ver o Tadeu, um Krahô que existe lá na Aldeia Pé de Coco – uma aldeia de fundo –, ele mudou. Eu falei com o Felipe, um aluno meu que está lá e ele me disse que o Tadeu mudou, que ele está lá na roça. Muitas vezes você vive lá um certo tempo e depois vai para a roça. Está de saco cheio, teve algum conflito que eles não seguram dentro da aldeia, o cara pega e vai para roça.

T: Sim e ficam seis, sete meses na roça…

S: O cara fica lá. Eu já passei um tempo na roça e é uma família só. O negócio é nuclearizado. Aí você não tem as festas ou se tem, você tem que ir até a aldeia. Na roça você não tem os ritos. Se tem uma festa importante que eles não estão afins de perder, eles têm que ir para a aldeia. Então é isso: para mim o habitar é o cerrado mesmo. Esse é o sistema de comunicação e não é simples. Uma vez, eu estava aqui em Marília e três Krahô estavam indo para São Paulo. A gente marcou um encontro em São Paulo, na casa de um amigo meu, que eu já tinha levado ao território. Então eles já conheciam esse meu amigo. A gente tinha pego alguns dados por telefone e combinamos o horário que cada um ia chegar. Eu me atrasei e não cheguei no horário que tinha prometido, mas cheguei. Eu cheguei umas duas horas depois. Eles estavam discutindo. Na casa do meu amigo tem um quintal grande e sentou um pássaro, que eles conheciam e que tem também no cerrado. Esse pássaro tem vários cantos e eles estavam tentando interpretar esses cantos. Um dos cantos era para dizer se eu estava indo ou se eu não estava indo. Aí abriu uma certa polêmica entre os Krahô, porque um tinha interpretado que estava indo e outro disse que parecia que não. Então você tem essa conversa com os animais. Para mim o pássaro só tem um canto, mas os

caras conseguem identificar … tem pássaro que imita gavião. Uma vez na aldeia, chegou um sertanejo com uma história maluca de uma onça que foi até o quintal dele e ele foi atrás da onça… eles riam, porque o cara não sabia ligar com a onça. A onça quase não o matou, porque ele teve sorte. Existe um nível informacional, que a gente não entende.

T: Sim e não só com os animais, mas também os minerais e os vegetais. Como você vê essa questão do perspectivismo e do multinaturalismo entre os Krahô?

S: Tem uma coisa que Eduardo está insistindo ali que é a questão da mente xamânica. Você sabe que o perspectivismo e o multinaturalismo tem uma certa dificuldade com os Jê. Agora, tem um ou outro tentando fazer uma ponte.

T: A Eliete coordena um grupo de estudos e nós estamos relendo o Metafisicas Canibais. Eu venho discutindo isso no grupo. Me parece haver a intenção de uma teoria geral ameríndia sobre essa questão, mas não abarca todos os povos.

S: Não abarca. Tem gente tentando fazer essa ponte. Eu acho que em uma entrevista que o Lévi-Strauss concede ao Eduardo, ele diz “não, eu não concordo”. Não existe esse plano de universalidade. Outra coisa, eu sou um leitor do Deleuze há muitos anos, desde 1972. Eu vejo muito o Deleuze nos textos do Eduardo.

T: Sim. Ele assume né. Ele assume o Deleuze. No livro Metafísicas Canibais, por exemplo…

S: É deleuziano. É um modelo que ele achou mais eficiente para dar conta de questões que realmente estavam paradas. Nos anos 1980, estavam pensando só em fronteiras e que o capitalismo estava acabando com os índios. O Eduardo um pouco que reverte. Ele vai pensar a partir dos índios, o que os índios pensam. Então é isso.

T: Eu tenho uma curiosidade: primeiro você foi morar com os Krahô e depois fez doutorado?

S: É. Eu primeiro sai da faculdade. Eu fiz a USP, fiz filosofia. Eu dava aula em um colégio técnico. Depois entrei em um momento tranquilo da minha vida. Eu fui morar em um sítio, lá em Parelheiros. Eu fiquei lá dois anos. Eu tinha feito a graduação com a Maria Inês Ladeira, com o Gilberto Azanha e Vincent Carelli. O Vincent chegou a estudar ciências sociais. Aí o Gilberto me sugeriu dar aula lá para os índios. Entre ficar em Parelheiros, em um sítio sem fazer nada, eu escolhi ir para lá. Eu estava muito afim, mas dentro dessa questão de pensar a arte e fui. Eu fiquei muitos anos lá. Depois dei aula na federal de Cuiabá, que não exigia títulos. Foi a partir da federal, que eu decidi ir para São Paulo fazer mestrado e doutorado. Eu tinha que fazer, ganhar algum dinheiro, eu tinha filho para criar. Eu fiz o curso da Funai. Eu fui técnico indigenista. Um curso de 1985. Eu fui chefe do posto. Eu fiquei na aldeia Pedra Branca um tempo, mas a gente sonegava a função. A gente fazia outras coisas… o posto é o que aprisionou a Pedra Branca. Isso é um problema. Os caras fazem uma casa de alvenaria lá e a aldeia não sai dali. As aldeias se movimentam. Eu morei na Cachoeira. A Cachoeira já estava no quarto lugar dela. Essa é uma questão do habitar também. A aldeia que muda. É claro que as pessoas mudam mais que a aldeia, mas a aldeia muda. Nos Xavante também muda a aldeia inteira. Sai daqui vai para lá.

T: Mudando um pouco de assunto, você falou da Pedra Branca. Eu estive recentemente na aldeia e conversei com o Martinho Penõ o atual tutor da machadinha *Kàjre*[39]. Ele me disse que se ninguém construir um museu para a machadinha, ele vai quebra-la. Eu disse que eu não poderia fazer um museu, que era um estudante, um interessado na história, mas que não poderia prometer aquilo para ele…

S: Krahô é assim. Ele quer que você monte um museu lá para ele. Qualquer um que for lá, ele vai dizer isso. Eu não sei quem enfiou isso na cabeça dele. Não era para ter essa ideia.

[39] Em 1986, a *Kàjre* ficou muito conhecida, quando um grupo de Krahô foi até São Paulo para recuperá-la. Ela foi levada pelo antropólogo Harald Schultz décadas antes e foi incorporada ao acervo do Museu Paulista da Universidade de São Paulo (USP), onde passou cerca de 40 anos, de acordo com o arquivo histórico do jornal Folha de São Paulo, Educação e Ciência (1986, p. 6). No mesmo ano, após três meses de negociação, a machadinha foi devolvida pelo então reitor da USP, José Goldemberg, aos Krahô.

T: Eu acho que isso vem desde o período, em que a machadinha foi recuperada na USP, na década de 1980. O pai dele (Pedro Penõ) já havia pensado em um museu. O ministro da Cultura da época prometeu apoio e o projeto acabou não acontecendo.

S: Ah sim! Depois essa ideia foi reativada. Primeiro é preciso ver: o que é um museu? O museu já é um negócio complicado. Quando eu fui para a Itália atrás do outro *Kàjre,* eu tentei repensar o que é um museu. Pensei em um etnomuseu. Tem lá um machado, na Itália, em um museu etnográfico, o *Luigi Pigorini*. Aí tinha escrito lá machado Krahô. Supõe-se que tem mais de mil anos. O que eu vi lá foi jovens estudantes de colégios, professores de escola etc. O que é para um jovem italiano de 15 anos, o Krahô, o machado de pedra? Não é nada. É uma pedra. Sabe uma pedra neolítica e não passa disso. O que eu tentei fazer e o pessoal lá gostou, foi tentar dizer o que é o machado. Eu tentei dizer para que serve, como os Krahô conservam esse machado, porque ele é uma entidade viva.

T: É vivo e é um Ser, não é?

S: É um Ser. Alguns velhos dizem que ele se deixou levar, para vir ao mundo do "branco" e escutar, porque ele é um contador de histórias, o machado. Ele canta também. Então ele deveria escutar a história dos brancos e algum dia deveria voltar e contar. Essa foi mais ou menos a interpretação que eles (os Krahô) deram. O machado não retorna mais. Sem contar o conflito inicial. O machado na minha cabeça era uma peça que iria circular por todas às aldeias. Quando o machado é adquirido de volta, o Pedro Penõ vai dizer que o machado é da Pedra Branca e o Fernando Schiavini foi desse lado. O Aleixo que era da Galheiros se atritou com o Pedro Penõ e nunca mais conversaram. O Aleixo queria que o machado circulasse pelas aldeias e era o que eu pensava. Eu nunca soube se ele andou por outras aldeias. Como dizia o Aleixo "o machado é o coração dos Krahô". Acho que é bom começo para você pensar a comunicação.

T: Ah sim! O *Kàjre* terá um bom espaço na tese, porque ele é um símbolo da comunicação com os não-humanos. Aliás, se você pensar pela lógica indígena, ele é humano.

S: É isso. Eu tenho uma pessoa que estuda o *jepota* guarani, foi minha aluna e é mãe do filho meu. Estão lá nos Guarani. O *jepota* nos Guarani é quando uma pessoa se torna animal. Às vezes um bom animal, às vezes um animal esquisito. Eles por vezes o identificam, dependendo da convivência da pessoa, se a pessoa é tal. Quer dizer… entre aspas a alma dessa pessoa é um jaguar, é um tatu. De modo geral, a gente chama isso de transformismo, no pensamento indígena. Então essa minha amiga acabou se dedicando ao estudo dos Guarani. Eu dizia a ela: olha Ana, o *jepota* é um termo Guarani, mas o transformismo é mais amplo. Lá nos Krahô você pode pensar por aí, pelo transformismo.

T: O *me karõ* é uma espécie de transformismo. A pessoa pode morrer e voltar em outro bicho.

S: Pode voltar em outro bicho. Então, a partir daí pode-se dizer que é extensível sim, o perspectivismo. Talvez não dentro da intensidade que o Eduardo Viveiros de Castro descreve, que de modo geral está relacionado aos povos de origem Tupi-Guarani, que é de onde ele vai tirar todo o grosso do argumento dele. Ando conversando com os Xavante, que também tem essas coisas. É isso que defendo no meu doutorado: existe o xamanismo Jê. Ele não tem a mesma teatralidade que tem o xamanismo Yanomami, o xamanismo xinguano, que é um teatro imenso. O *waiká* (Krahô)é o xamã. Eu estou relendo esse livro aqui (A queda do céu), que é maravilhoso. Aí tem uma expressão do Davi que é o “ver-saber”. O xamã Yanomami vê a floresta e nós a lemos via livro. Ele faz uma crítica a essa epistemologia. Está aí! Olha! É só ver essa quantidade de livros aqui. Então, eu estou trabalhando essa noção do ver, pensando a questão cinematográfica a partir daí: para o Krahô e para os índios a questão é ver. Por isso que eu falo: isso me leva ao japonês, me leva ao chinês. Os índios não são analfabetos, eles não têm alfabeto.

CAPÍTULO 4

Caminhos entre os modernos e os Krahô

Conforme já foi revisado em Heidegger (2009, p. 139), a palavra método é uma derivação da junção de dois termos gregos: *ἡόδος,* que significa o caminho; e *μετά,* que significa: além, para lá. Então, o método em si não é dualista, é um caminho-para-lá que inclui o pesquisador na caminhada.

A palavra caminho tomou importância nesse trabalho, porque pode-se perceber que é no caminho e na prática do caminhar que se desvelam as coisas em uma aldeia e/ou em um território. Caminhos são partes integrantes das redes que conectam aldeias, corpos, percepções, espíritos, modos de habitar etc. O caminhar é o que promove as sensações e o desvelamento do mundo.

As páginas que virão a seguir são um relato da ciência clássica que envolve os Krahô, mas também, esse capítulo é um texto de transição que aborda o caminhar-junto a etnia. Sobre o termo caminhar, o tomo como base a partir da definição do método/metodologia, para descobrir um mundo que escapa das percepções do ocidente.

É importante ficar claro que não se trata aqui de um estudo etnológico Krahô, mas é uma percepção sobre as conexões comunicacionais em ambientes digitais e não-digitais, a partir de uma contribuição da cosmovisão Krahô.

Trata-se do relato de um convívio, onde o habitar não é estático e necessita da definição de caminhos. É uma tentativa de quem procura traços distintos dos modos ocidentais de interpretar o mundo. Além de ser uma pesquisa que vem exercitando o campo, junto aos nativos, provou-se ser uma experiência de vida, que apresenta desafios para um pesquisador, como os primeiros passos de uma criança que se lança na tentativa de caminhar.

Ainda sob a metáfora do caminhar não podemos nos esquecer que os povos do cerrado são de origem nômade e seus modos de habitar têm uma estreita ligação com os deslocamentos, o nomadismo e seus antepassados históricos que serão repassados brevemente.

4.1 Trânsito e pré-história

De acordo com Melatti (2014), há uma gama de evidências de que o Brasil foi habitado desde o período Pleistoceno, que termina com a última glaciação – há cerca de 10 mil anos a.C. –, e dá início a um período mais recente conhecido como Holoceno. Júlio Melatti acredita que a explicação de deslocamento de povos pelo estreito de Bering ainda é a mais plausivel para o povoamento das Américas.

No Brasil, os sítios arqueológicos mais antigos remontam entre 14 mil e 48 mil anos atrás. Ficam no sudoeste do Piauí, na toca do Boqueirão em um lugar conhecido como Sítio da Pedra Furada. Melatti (2014) acredita que as evidências da presença humana, no Brasil, podem chegar há 60 mil anos. A data é uma estimativa a partir de vestígios. Contudo, de fato, o crânio mais antigo é datado de 11,5 mil anos e foi apelidado de Luzia, uma refêrencia a mulher pré-histórica africana Lucy.

Após o recuo glacial, inicia-se o Holoceno. Momento de vida e extinção de grandes mamíferos, como por exemplo a preguiça gingante. O holoceno é basicamente dividido entre os periodos Arcáicos e Cerâmico.

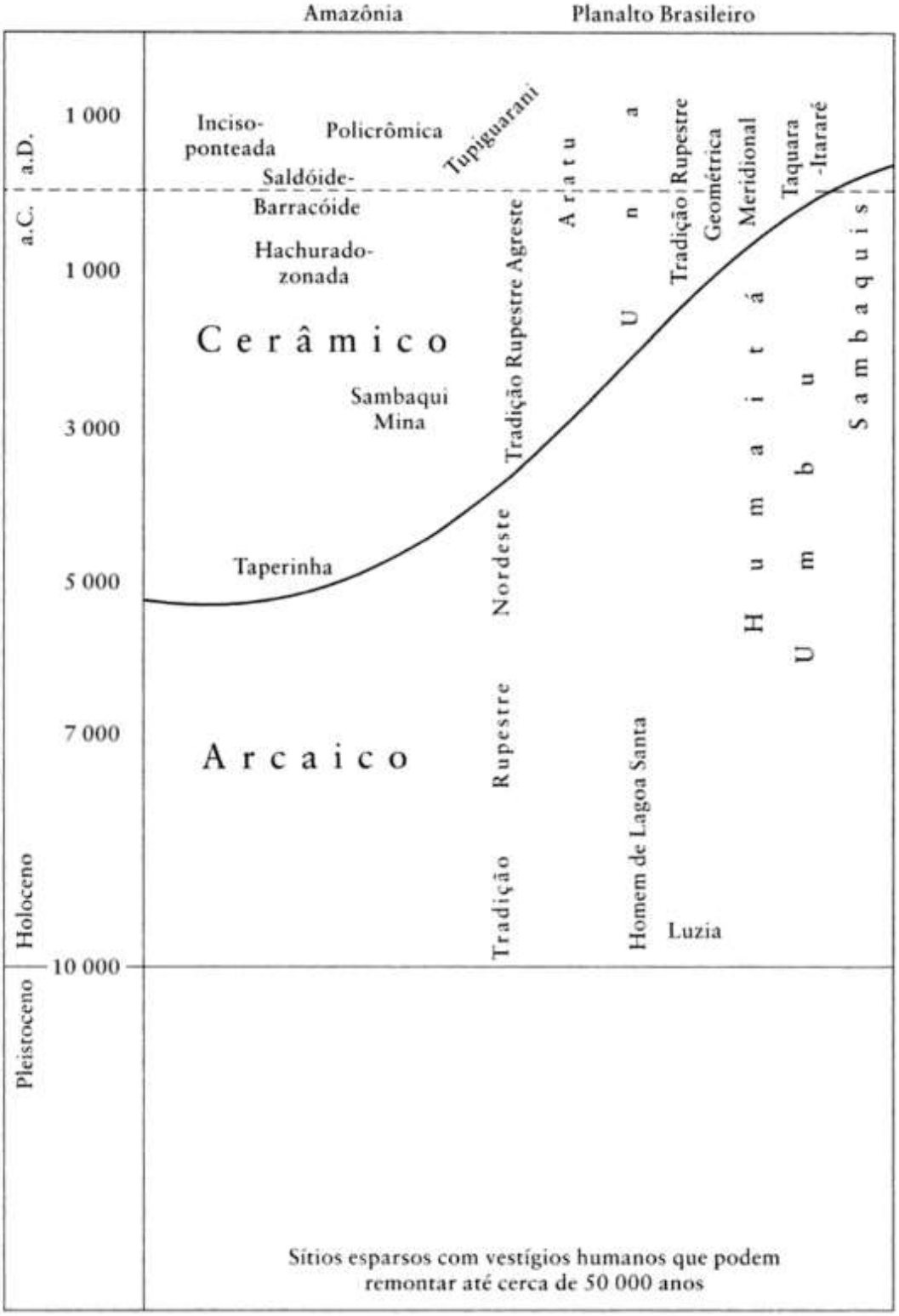
Há tantos vestígios sobre o periódo Arcaíco que é possivel pensa-lo por tadições:

> No que tange o arcaico, os sítios são mais numerosos e o material encontrado mais variado, permitindo os arqueólogos classifcá-lo em tradições, isto é, artefatos, construções, disposiçõe espaciais, elaborações artísticas que resultam da persistência temporal da aplicação de determinadas técnicas. Por exemplo, na parte meridional do planalto brasileiro, é possivel disntiguir duas tradições. Uma delas, chamada Umbu, presente em campos elevados de vegetação mais aberta, é representada por artefatos construídos pelo núbcleo da pedra trabalalhada. A outra, denominda Humaitá, localizada nos vales de vegetação florestal, tem ferramentas feitas de lascas, retocadas, retiradas dos blocos de rocha, e pontas de projetis. Mais ao norte, uma outra tradição é representada por indústrias de lascas não acompanhadas de pontas de projeteis. Em Minas Gerais, os artefatos deste período são fabricados por habitantes de abrigos naturais. Também são encontrados vestígios de atividade humana do mesmo período no Nordeste de Goiás. (MELATTI, 2014, p.21).

Já de acordo com Prous (2006) no periódo ceramista há indícios de domesticação das plantas e da criação de reservas. Provavelmente os primeiros ceramistas eram também agricultores. Sobretudo a partir do período entre 2.500 e 1.200 anos atrás, as evidências apontam depósitos de espigas de milho, mandioca, caroços de algodão, cascas de amendoim e outros elementos perecíveis.

Note logo em seguida a divisão de perídos.

Gráfico 1 - Linha do tempo de sítios arqueológicos



Fonte: Adaptado de Melatti (2014, p. 29).

De acordo com Prous, há cerâmicas mais comuns do início da Era Cristã, embora existam datações mais antigas encontradas ao norte, em sítios do tipo sambaqui[40], que beiram entre 7.000 e 5.000 anos atrás. O período cerâmico é marcado por, em geral, vasilhas de tamanho reduzido que apresentam formas globulares e não são decoradas.

> No Brasil central, geralmente se reúnem sob a denominação de cerâmica de Tradição Una, e, no Nordeste, de "Tradição Pedra do Caboclo". As peças menores são fabricadas por modelagem, e as maiores formam pilhas de roletes – cilindros de argila – posteriormente reunidos por pressão e alisamento. Essa técnica se manteve até a chegada dos europeus, pois os ameríndios não utilizaram o torno. O uso de moldes, comum nos Andes, não parece ter chegado ao Brasil. Os agricultores do início da nossa era frequentavam, portanto, os abrigos, mas não moravam neles. Utilizavam-nos para proteger seus depósitos vegetais e sepultar eventualmente seus mortos. No norte de Minas Gerais e no oeste baiano cavavam fossas no sedimento, por vezes no meio dos "silos", onde deitavam ou sentavam os mortos, cujo corpo era mantido flexionado com tiras de embira (entrecasca). (PROUS, 2006, p. 50).

Porém, qual seria a relação desses povos com os ameríndios atuais? Pela arqueologia a referência está na tradição. Melatti (2014, p. 27) acredita que a tradição não pode ser considerada segura, contudo indica uma linha de aproximação. Por exemplo: na arqueologia a tradição Tupiguariani[41] indica um determinado modo de fazer cerâmica e acredita-se que está relacionada as etnias de tronco linguístico Tupi-guarani.

Recentemente outras tradições vêm sendo atribuídas a outras etnias. Melatti (2014, p. 27) lembra que a tradição Taquará-Itararé estaria relacionada as Jês do sul; a tradição Aratu estaria relacionais aos Jês centrais e Macro-Jês, com suas aldeias redondas.

Prous (2006) faz essa referência ao tentar associar o espaço com os modos das aldeias atuais:

---

[40] O termo sambaqui vem etimologicamente do tupi-guarani, significa depósito de conchas. Povos históricos fizeram os sambaquis e ficaram conhecidos como povos do sambaqui. Os montes, que podem variar entre 2 e 20 metros de altura, são formações construídas com o acúmulo de conchas de moluscos.

[41] Antropólogos e arqueólogos não usam hífen no termo Tupiguariani, quando se trata do nome da tradição, justamente para diferenciar o que seria tradição de etnia e/ou tronco linguístico.

> Quase sempre existe uma ou várias dezenas destas casas. Formam um anel simples ou duplo (até triplo, em Goiás) ao redor de uma praça central que mede cerca de 100m de diâmetro. A praça devia constituir um espaço cerimonial, onde não se encontram vestígios – a não ser, em alguns casos, enterramentos em urnas. Essas aldeias circulares ou em forma de ferradura evocam as aldeias atuais dos grupos de língua jê, tradicionais moradores das regiões de cerrado do Brasil central. As casas clânicas onde vivem as mulheres de uma mesma família com seus maridos formam o espaço feminino e rodeiam uma praça central – espaço político, cerimonial e masculino por excelência. (2006, p. 66).

Prous (2006) acredita que a partir do estudo da cerâmica e dos vestígios das aldeias, essa tradição ceramista, citada logo acima, são atribuídas a uma Tradição chamada Sapucaí em Minas Gerais (e Aratu, nos estados vizinhos de Bahia e Goiás). Essas tradições vão se prolongar até o século XVII, período que atinge que ultrapassa o início da colonização europeia no litoral. “Embora não se possa ter certeza de que todas as casas fossem habitadas ao mesmo tempo, estima-se que as maiores aldeias poderiam contar com até 2.000 habitantes. ” (PROUS, 2006, p. 66).

Ainda sobre a associação dos povos históricos com as populações atuais, Prous (2006) coloca uma situação interessante. A visão marcada e desenvolvida a partir da história mediterrânea e europeia, que pensa o Estado e a dominação econômica de certas categorias socioeconômicas sobre outras provoca a fatalidade de outras narrativas a longo prazo.

O modelo tradicional ocidental de narrativa pré-histórica deixa de lado várias características de diversificação e hierarquização tipicamente indígenas que são pelo menos tão importantes quanto as nossas formas de narrar uma história ou de concentração de poder.

> Por exemplo, a divisão dual da sociedade, que encontramos entre os grupos Jê tanto quanto nas populações andinas. Todas essas sociedades são formadas pela união de dois grupos ao mesmo tempo antagônicos e complementares, e cujas relações ritualizadas asseguram a continuidade do conjunto social. Mesmo entre os Tupi e os Guarani, onde não há divisão dual entre os integrantes de uma mesma aldeia, a construção da personalidade e a manutenção da coletividade se faz por intermédio do outro – o adversário capturado e até basicamente integrado. Habituados a uma divisão essencialmente vertical da sociedade, não percebemos facilmente as divisões horizontais, que esquecemos quando avaliamos o “grau” de complexidade dos outros e alcunhamos as tribos indígenas de “sociedades simples”. (PROUS, 2006, p. 95).

Outra dificuldade que arqueologia encontra são os modos de entender as relações intertribais, pois não funcionam pelas categorias de submissão e dominação, nos moldes ocidentais. Assim, Prous (2006) entende que as redes de integração entre populações vizinhas são de difícil decifração, porque se enxerga, em geral, cada unidade arqueológica como uma sede de uma etnia isolada.

Junto às populações atuais, o presente trabalho começa então a revelar algumas dessas redes, que continuamente estiveram lá, desde sempre. Passaremos pelas conexões Krahô e em seguida as ligações com outras etnias. O percurso incialmente é geo-histórico.

4.2 Nomadismo e deslocamentos Krahô

Os Krahô constituem uma etnia de origem Timbira (pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê), cuja a terra demarcada está situada em uma regiãodecerrado,nonordestedoEstadodoTocantins,quasenadivisacomoMaranhão.De acordo com os estudos realizados no Memorial do Cerrado[42], há cerca de 12 mil anos já existia população em áreas do Planalto Central brasileiro.

Nessa mesma perspectiva, Barbosa (2002) defende que o Planalto Central já apresentava indícios de povoamento há cerca de 12 mil anos atrás. Basicamente, os grupos viviam da caça e da coleta.

> Entre 12.000 e 11.000 anos A.P., dois sistemas ocupacionais bem definidos já estão implantados no interior do continente. Trata-se da Área Nuclear do Vale do Guaporé, nas quebradas do planalto brasileiro, cuja cobertura vegetal é caracterizada pelos cerrados, e a região das coxilhas gaúchas, cujas ocupações se relacionam com as ocupações das estepes patagônicas, formando com essa um horizonte descontínuo. (BARBOSA, 2002, p.320).

No entanto, de acordo com Barbosa (2002) os sítios arqueológicos demonstram que evidências do povoamento inicial são mais fortes a partir de 11 mil anos atrás e abrange os Estados de Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Tocantins, uma parcela do oeste da Bahia e grande parte de Minas Gerais.

[42] O Memorial do Cerrado é um complexo científico que funciona no Campus II da PUC Goiás, é um projeto que representa as diversas formas de ocupação do bioma e os modelos de relacionamento com a natureza e a sociedade. As Informações aqui citadas foram retiradas do site do Memorial do Cerrado. Disponível em: <http://www2.ucg.br/flash/Memo.html>. Último acesso em: 04 ago. 2014.

Costa (2013) recorda que no ano de 2004, a revista *National Geographic* lançou uma pequena reportagem sobre a visita de um grupo Krahô aos sítios arqueológicos da Serra da Capivara. A reportagem mostrava que vários daqueles desenhos se pareciam com alguns dos rituais da etnia Krahô.

Costa lembra ainda que os Kayapó, outro grupo Jê, "se reconhecem nas pinturas rupestres estampadas nas serras do sul de Goiás (município de Serranópolis), o que poderia comprovar a grande mobilidade desses grupos em todo o Planalto Central brasileiro" (COSTA, 2013, p.27).

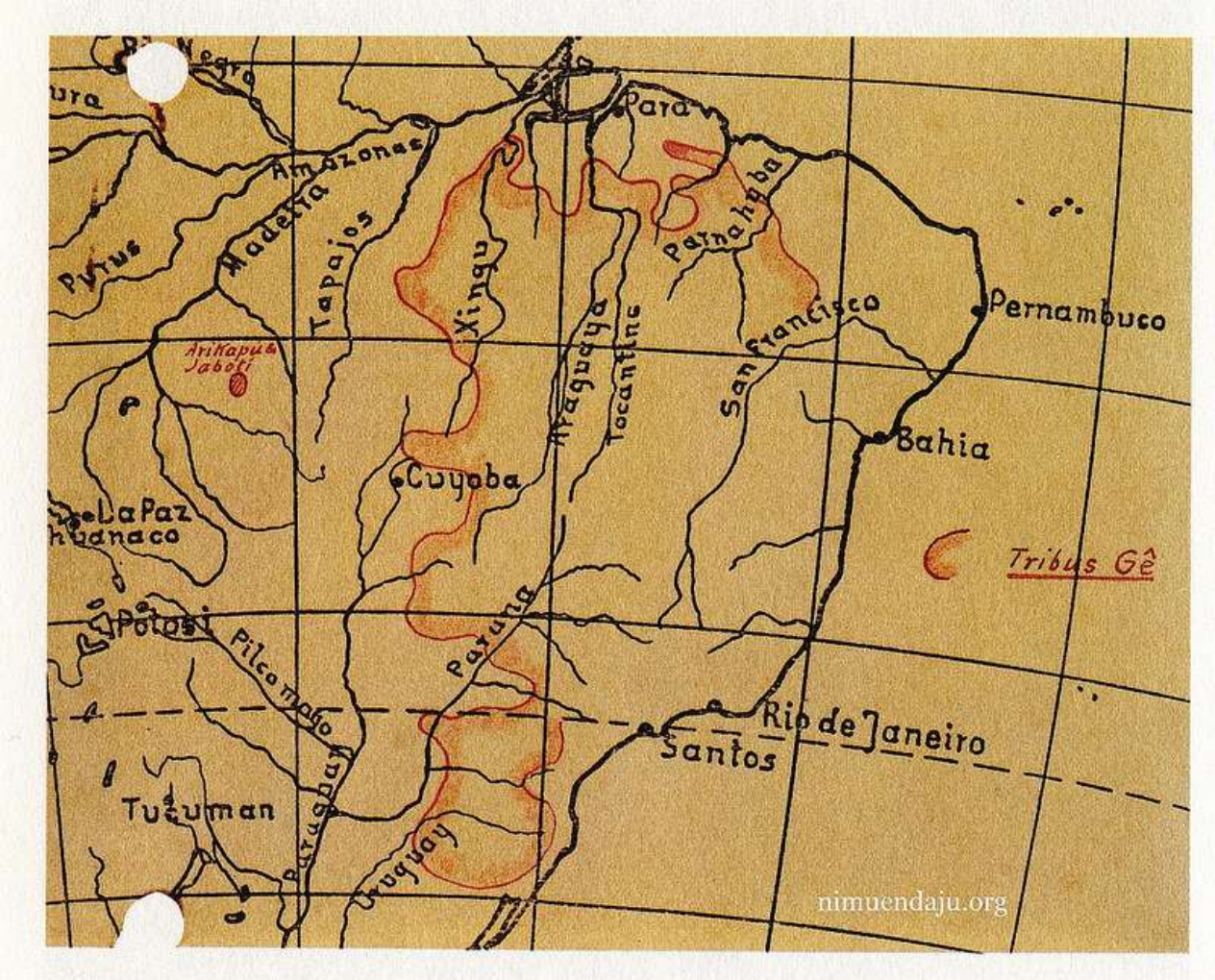
Os primeiros registros da etnia Krahô só aparecem a partir do século XIX. Costa (2013) defende que:

> [...] percebe-se que não foram encontrados registros do nome Krahô entre os anos de 1722 a 1800. Todavia existem registros e histórias contadas sobre um grupo que se denominaria Timbira, e a autora comprova que os próprios Akroá, sujeitos históricos de seus estudos, eram falantes dessa língua. Do grupo étnico Timbira não restou descendentes, ao menos um que usasse essa autodenominação generalizada. Os espaços ocupados por eles eram bastante extensos, situados entre as fronteiras do Piauí, do Maranhão e de norte de Goiás (atual Tocantins), mais especificamente, nas margens dos rios Sono, Manuel Alves, Balsas, Palma e Ribeiras do Paranã, todos da margem direita do Rio Tocantins. (COSTA, 2013, p. 30-31).

Aliás o nome Krahô não é uma autonominação. Todos os Krahô preferem ser chamados de *mehĩ*, a tradução seria algo do tipo aqueles que são daqui. No entanto, existem divisões entre eles. Existem os *Pãrekamekrã* (uma referência a ave caboré), os *Kenpocateyê* (uma referência a pedra), os *Põcatêjê* (uma referência a chapada) e os *Mãkraré* (uma referência a ema).

4.3 Entre o território e a constituição da terra demarcada

Mapa 4 - Mapa Jê de Nimuendajú



Fonte: Adaptado de Nimuendajú.org. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú.

No território Krahô existem várias aldeias interligadas, que estão orquestradas em linhas conectadas, que lembram uma rede. Cada uma constitui um núcleo, com um cacique[43] e outras lideranças, que utilizam o pátio para ações do uso comum, partilha da comida, rituais, tomada de decisões e comunicação das decisões. Contudo, não se pode dizer que o território é mesmo que terra demarcada entre os Krahô.

[43] O cacique nem sempre toma as decisões sozinho. Cada aldeia conta com um conselho formado por homens mais velhos que podem mudar ou até impedir a decisão do cacique. Periodicamente existem reunião para tratar dos assuntos diversos da aldeia.

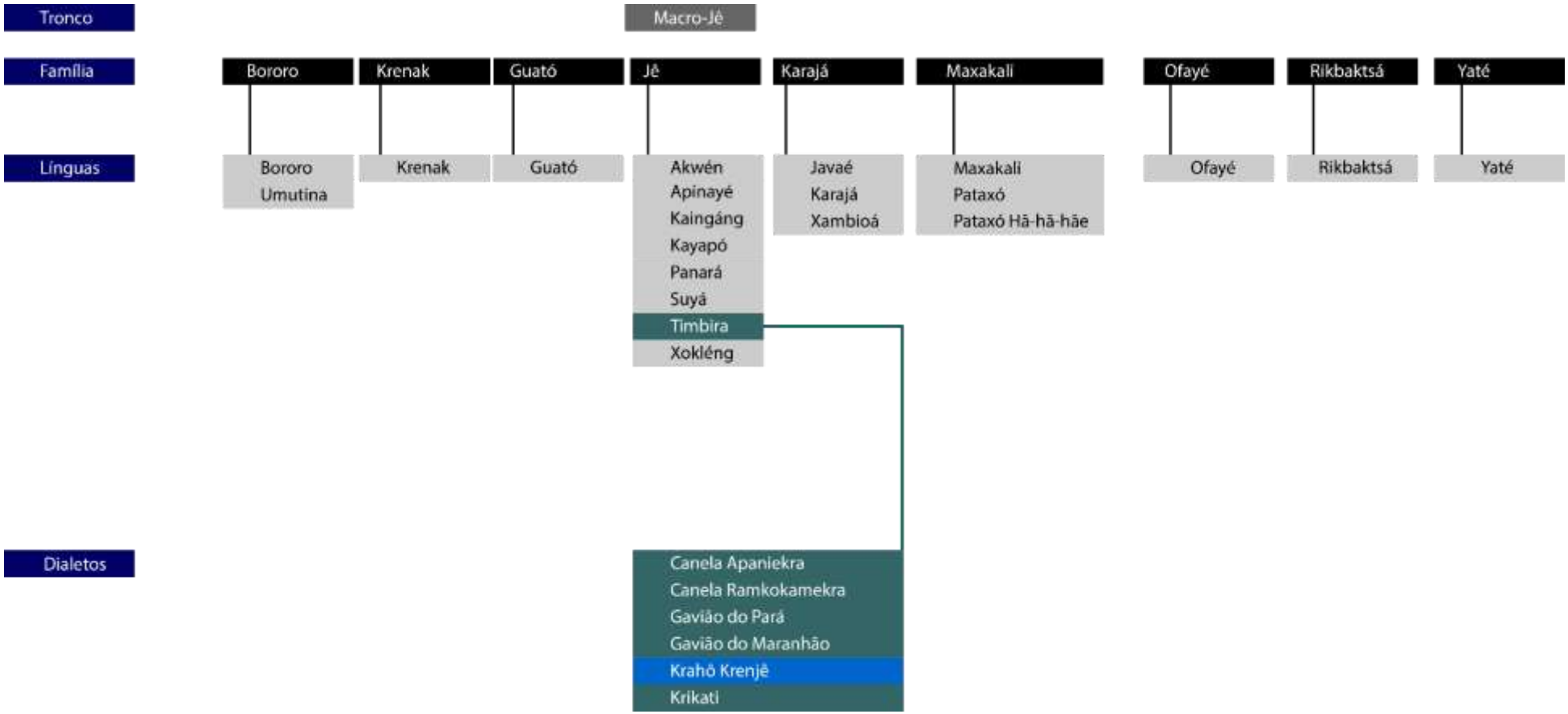
Os *mehĩ*, como os Krahô preferem ser chamados, antes do século XIX eram conhecidos simplesmente como integrantes dos povos Timbiras. De acordo com Costa (2013) e Nimuendajú (1946), a nação Timbira desde o início do século XIX era numerosa e ocupava uma parte importante da região central da capitania do Maranhão conforme os mapas que virão na sequência.

Melatti (1978, p.21) lembra que os Timbiras falam línguas muito próximas e se assemelham nos seus modos ritualísticos e modos de vida. Entre os Timbiras podemos destacar as etnias: Canela, Krikati, Gavião e Krahô. Melatti (1978) recorda ainda que Nimuendajú (1946) se dedicou exaustivamente a identificação dos povos que constituem a nação Timbira, povos existentes e que já desapareceram.

De acordo com Nimuendajú (1946, p.02) o território Timbira foi ocupado ao longo de quatro regiões distintas: de São Luiz do Maranhão até o Mearim e Itapicuru; do Para ao Rio Tocantins; de Goiás pelo Rio Tocantins; pela Bahia através das estepes para o noroeste, através do Piauí. Nesse sentido, é interessante notar como a noção de povos de etnias Jê já se encontrava bem estabelecida no ano de 1934.

Pode-se ter uma ideia melhor da aproximação das etnias a partir da divisão de tronco linguístico. A ilustração a seguir é uma adaptação atual e não contém todas as subdivisões, contudo apresenta um destaque aos Krahô.

Organograma 1 - Tronco linguístico Macro-Jê



Fonte: Adaptado de acordo com dados da ISA (Instituto Socioambiental). Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br>. Acesso em: 4 fev. 2018.

Nimuendajú (1946) acredita que os portugueses provavelmente não entraram em contato com os Timbira até depois da expulsão dos franceses da ilha de Maranhão. A partir de 1624, Bento Maciel Parente, notório como assassino de índios, estabeleceu um forte na foz do Itapicuru, abaixo da atual cidade de Rosário, quando passou a atacar as etnias das redondezas.

Logo após os ataques, diversas etnias passaram a ter contato com as missões jesuítas. Nimuendajú (1946) defende que ao longo do final do século XVII, os portugueses ocuparam o nordeste do Maranhão. Contudo, não se sabe ao certo, se os ameríndios daquela região incluíam os Timbira. De todo modo, a resistência de diversas etnias tornou a ocupação relativamente lenta.

Durante a descrição da ocupação, Nimuendajú cita os Krahô a partir do século XIX, ao fazer referência a um conflito que acontecera naquela época.

> Em 1808 apareceu neste rio o comerciante Francisco José Pinto de Magalhães, proveniente de Goyaz. Em 1810, ele fez as pazes com o Krahõ´, que havia sido derrotado no ano anterior, e fundou o assentamento de São Pedro de Alcântara, local que é hoje Carolina. Na mesma época, o criador de gado Elias de Barros, a partir de sua fazenda no Rio Sereno, chegara ao Tocantins, descendo o Rio Manuel Alves Grande e estabelecendo uma conexão terrestre com Goyaz. (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 04, tradução minha) [44].

O significado da palavra Krahô aparece pela primeira vez nos escritos de Nimuendajú (1946) como cabelo da paca. Ele diz que poderia ser interpretado também como folha de buriti, mas os ameríndios lhe disseram que o primeiro sentido era o que os representavam melhor.

Bezerra de Freitas (2001, p. 265) também entende que a nominação “Krahô” pode ter sido um termo externo surgido mediante ao contato com outras etnias Timbiras da região, Krá (paca) e Hõ (pelo), ou seja, “Cabelo de paca”. A outra versão também está de acordo com a descrição e Nimuendajú. Ikrá (filho) e Hõ (folha), “Filhos das folhas”, versão que foi registrada por um pastor.

[44] In 1808 there appeared at this river the trader Francisco Jose Pinto de Magalhaes, coming from Goyaz. In 1810 he made peace with the Krahõ´, who had been defeated in the previous year, and founded the settlement of Sao Pedro de Alcantara on the site of what is today Carolina. About the same time the stockbreeder Elias de Barros, starting from his fazenda on the Rio Sereno, had reached the Tocantins, descending the Rio Manuel Alves Grande, and had established a land connection with Goyaz. (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 04).

Krahô é um nome recente e talvez esse tenha sido o motivo da dificuldade de encontrar registros antes do século XIX. Nimuendajú (1946, p,23) recupera que os Akwe-Serente, seus vizinhos do Sul, chamavam os Krahô pelo nome de *Worazurie*, a tradução seria pequenos alienígenas. Foram citados em textos históricos também de Carails, Caraous, Maquemecrans, Pepuxis e Tamembos.

Com expansão da ocupação de terras no extremo norte do Brasil, os Krahô foram empurrados para a região do Rio Tocantins.

> Aqui também foram perseguidos por bandeiras e empurrados para além do Tocantins. Eram considerados amargos inimigos dos criadores de gado que morreram em 1808 e Vargem de Pascoa na região de Balsas em 1809. Cerca de cento e cinquenta voluntários e vinte soldados atacaram vitoriosamente uma de suas aldeias, levando setenta prisioneiros, que foram enviados para São Luiz. Então os Krahõ´imploraram pela paz, que foi concedida sob a condição de que eles cumprissem o tratado. Seus números foram estimados em 3.000 no mesmo período. No ano seguinte, eles entraram em acordo com o fundador de São Pedro de Alcântara (agora Carolina), Francisco José Pinto de Magalhães, e definitivamente se mudaram para o Tocantins. (NIMUENDAJÚ, 1946, p.24, tradução minha) [45].

Na primeira metade do século XIX os Krahô sem envolveram em diversos conflitos com etnias, oficiais das capitanias e criadores de gado. Nimuendajú (1946, p.24-25) diz que os Krahô foram atacados em 1829 por funcionários do Maranhão, que por sua vez resistiram com a ajuda de uma aliança com os Apinajé. O grupo acabou por incomodar muito o comandante da fronteira da Carolina e a aliança durou quase cem anos, especificamente até 1923, quando os Apinajé acusaram os Krahô de terem sidos tomados por feitiçaria.

Melatti (2009) lembra que os Krahô foram formados a partir das alianças e do contato com a diversidade de povos.

---

[45] Here, too, they were pursued by bandeiras and pushed toward and even beyond the Tocantins. As bitter enemies of the stockbreeders, who had ousted them from their former country, they destroyed the fazenda do Sacco in 1808 and Vargem de Pascoa in the Balsas region in 1809. Thereupon one hundred and fifty volunteers and twenty soldiers victoriously attacked one of their villages, taking seventy prisoners, who were sent to Sao Luiz. Then the Kraho' begged for peace, which was granted on condition that they would abide by the treaty. Their numbers were at that time estimated at 3000.'" In the following year they commenced friendly relations with the founder of Sao Pedro de Alcantara {now Carolina), Francisco Jose Pinto de Magalhaes, and definitively moved to the Tocantins. (NIMUENDAJÚ, 1946, p.24).

> Os craôs, mancamecrás ou mancrares, antes mesmo de serem transferidos em 1848, por um capuchinho, do sul do Maranhão para as vizinhanças de Pedro Afonso, no atual estado do Tocantins, já tinham absorvido os ponrecramecrás. Também receberam sobreviventes quencateiês em 1913. Grande parte dos craôs contam entre seus ascendentes apaniecrás, com cuja aldeia continuam a manter contatos frequentes, xerentes, que não são timbiras, bem como brancos e negros. (MELATTI, 2009, p.147)

Rafael Tuggia é o nome do capuchinho que aparece citado no texto de Melatti (2009). Em 1848, o frei fundou a missão de Pedro Afonso na foz do Rio do Sono e com ele levou os Krahô. Nesse período, a etnia foi dizimada por uma doença e sua população teria diminuído de cerca de 3000 para 620 pessoas, em 1859. Eles habitavam três aldeias próximo de Pedro Afonso.

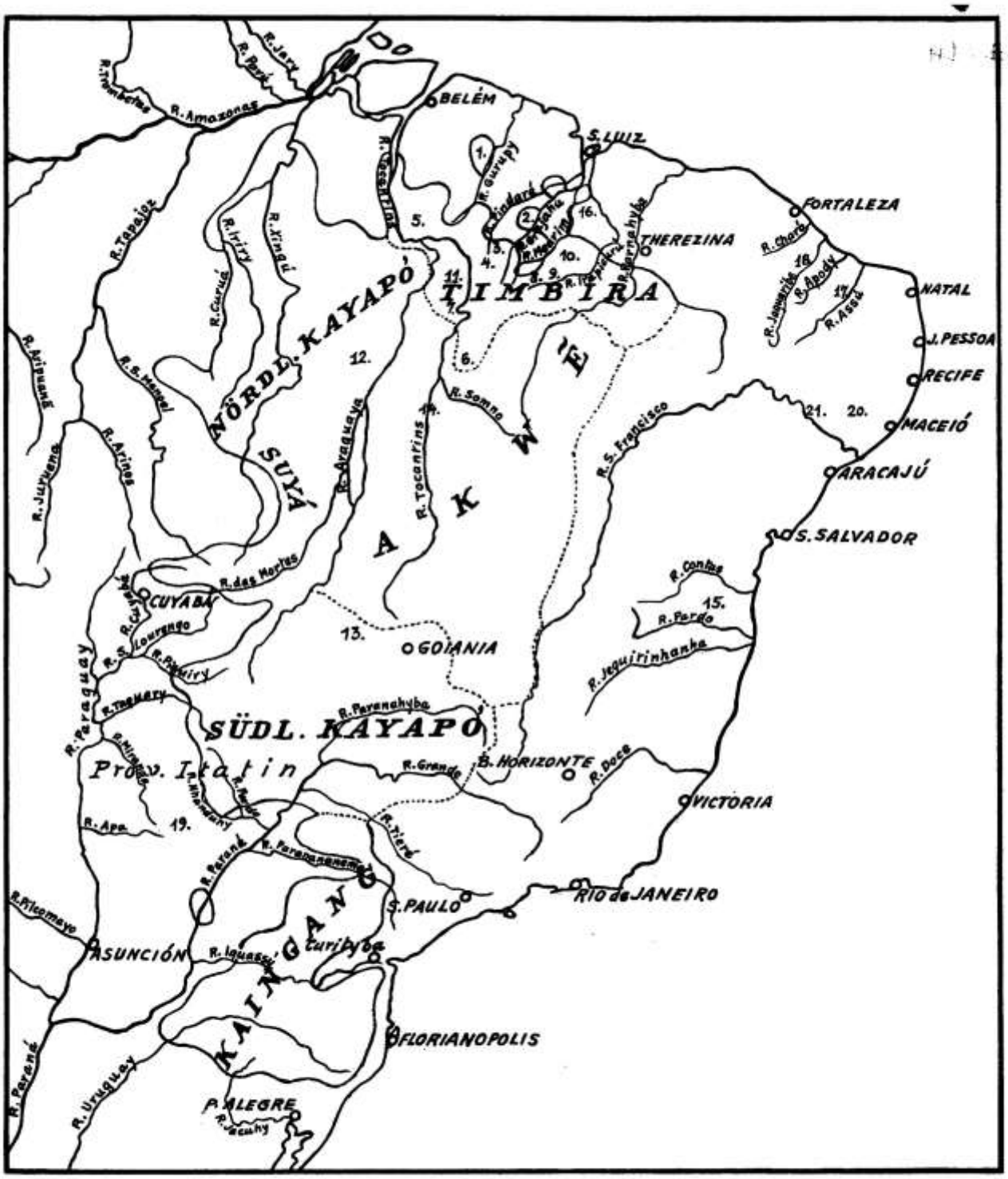
Não se sabe a ao certo quando os Krahô saíram de Pedro Afonso rumo ao nordeste daquela região. O fato é que se estabeleceram entre os rios Manuel Alves Pequeno e Manuel Alves Grande. Em 1940, eles se evolveram em um grande conflito de terra.

> Nesta data, fazendeiros da região, irritados pelos furtos de gado, atacaram duas aldeias Krahô e fizeram mais de vinte vítimas. Uma consequência deste massacre foi a demarcação em 1943, de um território de 320.000 hectares, cedido em 1944 pelo Estado de Goiás. (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 5).

Dessa forma, a primeira demarcaçãoda terra Krahô foi feita em 5 de agosto de 1944, na qual se delimitava o montante de aproximadamente 320 mil hectares, a partir de um decreto do Governo de Goiás. No entanto, a homologação por parte do Governo Federal foi feita somente em 1990, com uma extensão menor, cuja a amplitude é de 302.533 hectares.

É importante perceber que já no começo da década de 1940, Nimuendajú já havia comprovadocom um mapa, que a noção de território estava bem além da compreensão do Estado sobre o local da etnia ou de uma terra demarcada. Àquela altura dos fatos, os Krahô já tinham estabelecido relações ancestrais com outras partes de uma região que não poderia ser contida em uma terra delimitada.

Mapa 5 - Mapa Timbira



To accompany Curt Nimuendajú, "The Eastern Timbira," Univ. Calif. Publ. Am. Arch. & Ethn., Vol. 41.

Map 3. Distribution of log races. 1. Araparytíua; 2. Kre'pũmkateye; 3. Pukóbye; 4. Krikatí; 5. Western Gaviões; 6. Krahõ'; 7. Põrekamekra; 8. Apa'nyekra; 9. Ramkõ'kamekra; 10. Ca'kamekra; 11. Apinayé; 12. Northern Kayapó; 13. Southern Kayapó; 14. Serénte-Savánte; 15. Kamakan; 16. Barbados; 17. Otshukayana; 18. Payacú; 19. Provincia Itatin; 20. Fulnió; 21. Brejo dos Padres.

Fonte: Adaptado de Nimuendajú (1946).

Outro fator importante sobre a terra demarcada é a diferença de valores entre uma demarcação da década de 1940 e a de 1990. Com a ajuda do Arquivo Histórico do Estado de Goiás foi possível o acesso ao primeiro documento de demarcação, que se encontra em anexo. A demarcação exata é de trezentos e dezenove mil oitocentos e vinte sete (319.827) hectares, conforme o anexo 01.

Estranhamente a demarcação que aparece na década de 1990 ganha outra proporção. A terra encolhe cerca de 17 mil hectares. Um informante Krahô, que prefiro não revelar o nome, disse que uma parte da terra foi grilada por uma liderança religiosa da região.

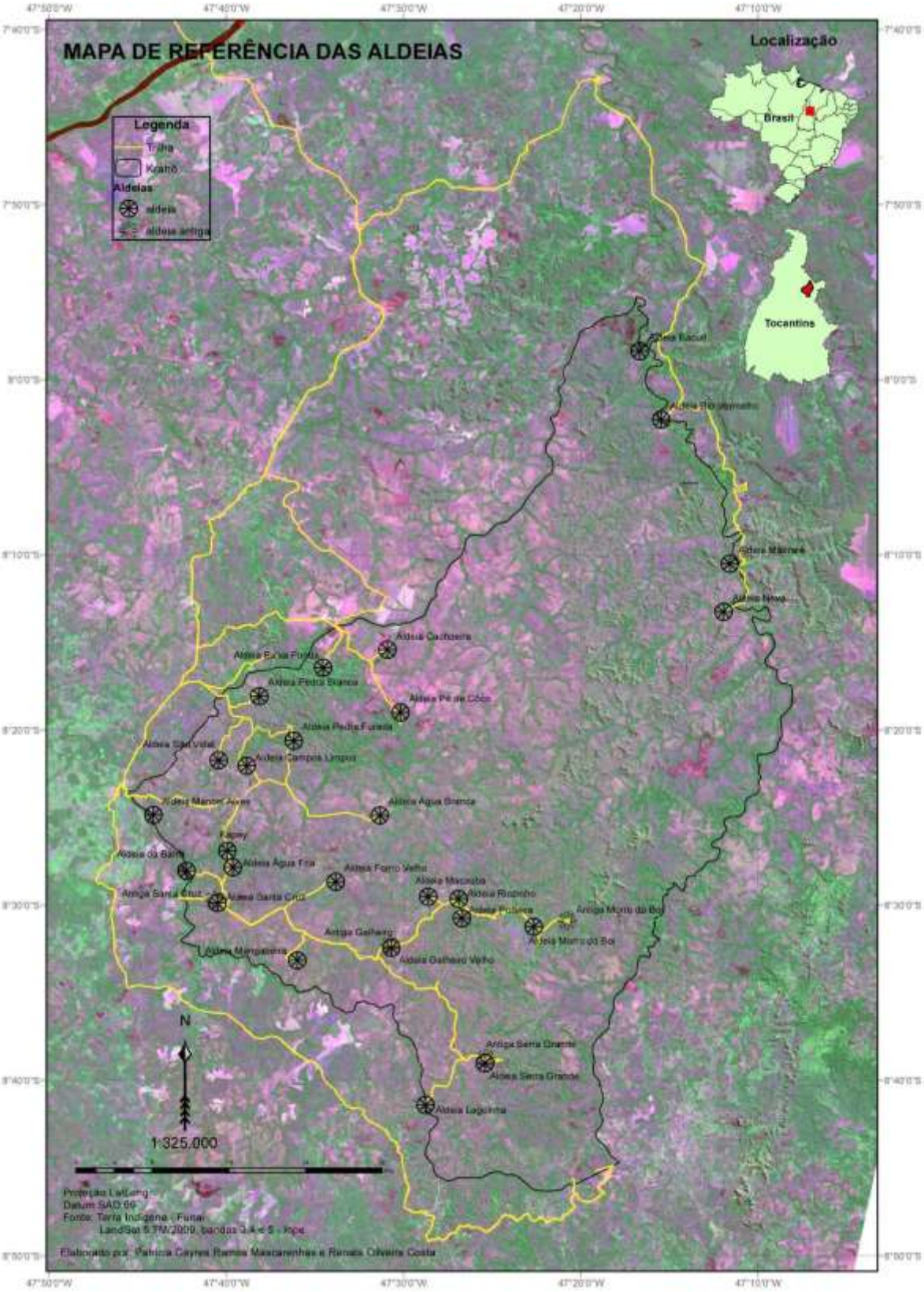
Dessa forma, é necessário diferenciar terra demarcada de território, a partir da relação conflituosa com o entorno e o interior do espaço habitado. No mapa 6, a linha amarela representa as trilhas que vão tecendo a rede Krahô. Galloi (2004) defende que a ideia de território entre as etnias brasileiras é algo mais volátil. O território não é necessariamente a terra demarcada. Logo, é possível dizer que entre os Krahô, a concepção de território passa pelas lembranças passadas de outros locais que lhes são comuns.

A terra demarcada foi uma imposição de fixação de lugar. Note no mapa 6 que as linhas amarelas (trilhas) extrapolam a demarcação da terra, que está sublinhada em preto. A terra demarcada está ligada à questão jurídica/política, enquanto que o território não tem limites bem definidos. Lembro ainda que essa terra[46][47]demarcada não é original da etnia Krahô. Galloi (2004) salienta que essa concepção mais ampla de território pode levar, em muitos casos, ao conflito e às disputas por terras.

O território Krahô parece ser um emaranhado de conexões. Uma aldeia é um ponto de encontro. É na aldeia que todos se encontram depois do trabalho na roça, para rituais e para o compartilhar. As aldeias são partes constituintes de uma complexidade maior.

[46] Para saber mais sobre a dispersão Krahô a partir do Maranhão e o conflito de terras ocorrido durante as primeiras décadas do século XX, pode-se consultar Costa (2013) e Melatti (1978).

Mapa 6 - Disposição do território: imagem de satélite



Fonte: Elaborado por Ramos e Costa (2009) *apud* Costa (2013, p.54).

Nas ilustrações anteriores, pode-se ter uma noção visual da configuração do *pjê* (território), mas também existe a percepção de uma quadratura não-ocidental, que estabelece uma profunda relação com a sustentabilidade. Costa (2013) mostra que existe um imenso espaço vago entre as aldeias, não por acaso, mas para a gestão de recursos alimentares e equilíbrio da biodiversidade do território.

Assim, notoriamente um território é gerido e constituído de acordo com um período de ocupação/apropriação do espaço. Essa perspectiva histórica alimenta uma especificidade territorial, uma ligação ancestral entre os que habitam e a terra habitada, como elemento simbólico.

O antropólogo Carlos Vladimir Zambrano, a partir de uma experiência colombiana, nos ajuda a entender um pouco melhor a propriedade da terra e a formação do território ao dizer que:

> A propriedade da terra como fundamento do território é deslocada pela noção de soberania, que é a ação de domínio sobre o espaço de pertencimento real ou imaginado. Sem os laços de propriedade, o territorial aparece com mais clareza como espaço de relações políticas entre as representações que legitimam as ações de domínio sobre ele. É por isso que, em cada território, vários sentidos de dominância se juntam-na maioria das vezes produzidos além das fronteiras locais - que diminuem o caráter aberto sob formas jurisdicionais. A jurisdição tem fronteiras difusas que não são físicas, ou seja, são desterritorializadas política e socialmente, razão pela qual o sentido de propriedade é transferido com os atores que deixam rastros nas localidades. Assim, aparecem as jurisdições guerrilheira, paramilitar, municipal, indígena, afro-colombiana, ecológica, judicial, eclesiástica, etc. no mesmo lugar, configurando nela uma arena própria para a luta territorial. (ZAMBRANO, 2001, p.17) [48].

Pode-se dizer que, de acordo com Zambrano (2001, p.29), o território aparece como espaço terrestre, real e/ou imaginado, que um povo (etnia ou

[48] La propiedad de la tierra como fundamento del territorio es desplazada por la noción de soberanía, que es acción de dominio sobre el espacio de pertenencia real o imaginado. Sin las ataduras de la propiedad, lo territorial surge con más claridad en tanto espacio de relaciones políticas entre las representaciones que legitiman las acciones de dominio sobre él. Por ello es que en cada territorio se dan cita diversos sentidos de dominio–las más de las veces producidos allende las fronteras locales– que disminuyen el carácter abierto bajo formas jurisdiccionales. La jurisdicción tiene fronteras difusas que no son físicas, es decir, son desterritorializadas política y socialmente hablando, razón por la cual el sentido de dominio se traslada con los actores que dejan huellas en las localidades. Así, aparecen las jurisdicciones guerrilleras, paramilitares, municipales, indígenas, afrocolombianas, ecológicas, judiciales, eclesiásticas, etc., en un mismo lugar, configurando en él una arena propia para la lucha territorial. (ZAMBRANO, 2001, p.17).

nação) ocupa ou utiliza de alguma maneira. Para o sentido de imaginado, prefere-se pensar em uma condição de virtualidade sobre o território físico. Tema que será tratado nos próximos capítulos.

Ainda de acordo com Zambrano (2001) pode-se destacar que o território gera um sentido de pertencimento, que confronta com o sentido de outros, e se organiza de acordo com os padrões de diferenciação produtiva (riqueza econômica), social (origem de parentesco) e sexo/gênero (divisão sexual dos espaços) e que exerce jurisdição.

A forma do território extrapola a terra demarcada, por conta das lembranças de um habitar passado, com fronteiras fluídas e heranças que emergem a partir de conflitos. Contudo, existe um terceiro elemento que deve ser levado em consideração que é a territorialidade. O termo territorialidade coloca em outra perspectiva a experiência com a paisagem.

A palavra jurisdição no texto de Zambrano pode assumir o mesmo sentido de territorialidade. Quem sustenta essa posição é o pesquisador Rogério Haesbaert. De acordo com Haesbaert (2004) o caráter desterritorializado das jurisdições compete a esses espaços o próprio sentido de territorialidade, pois são identificados espaços de diversidades culturais, sociais e políticas, com conteúdo jurisdicionais em tensão, que produzem formas particulares de identidade territorial.

A territorialidade de acordo com Costa (2013) é o conceito utilizado para enfatizar as questões de ordem simbólico cultural, principalmente no que se refere aos grupos étnicos. Grupo étnico é entendido pela coletividade de indivíduos que se diferencia dos demais grupos por sua especificidade sociocultural.

A especificidade pode ser percebida pela forma da língua, da cosmologia, modos de vida, formatação da paisagem etc. É possível acrescentar ainda que a territorialidade extrapola as fronteiras da paisagem local (moldada pela tarefagem), as fronteiras da terra demarcada e do território.

Os Krahô ser organizam em aldeias de círculos irregulares que estão conectadas umas às outras e a partes importantes do território, como por exemplo a roça e aos espaços de preservação de caça. Acredita-se que uma aldeia surja da cisão de outra. São grupos que transgredem a liderança e resolvem viver sob outro aspecto, mas que preservam a paisagem anterior, os

modos gestão da terra e as relações diplomáticas com a aldeia transgredida e com o exterior.

No que diz respeito aos Krahô, a compreensão do território envolve também as relações e intervenções externas, que promovem interferências no sentido simbólico do território. Costa (2013) mostra que no ano de 2009 foram mapeadas 25 aldeias, na terra demarcada. A pesquisadora sugere que as disputas internas vêm aumentando e com isso as cisões das aldeias. Em muitos casos, por conta da concorrência dos cargos políticos, em consequência do dinheiro que transita nas aldeias, em efeito de fatores externos.

> O próprio sistema de saúde, de forma indireta, incentiva muitas dessas cisões. Quando uma nova aldeia é formada, o DSEI implementa o saneamento básico mínimo (encanamento de água, que é trazida dos córregos com o uso de bombas a combustível fóssil ou captada em poços artesianos) e o posto de saúde, contratando um agente de saúde indígena para atuar na aldeia. Em consequência, o Ministério da Educação ou o município contratam um professor indígena para atuar naquela aldeia. Muitas vezes, o professor de determinada aldeia inicia a cisão, quando perde o cargo e sai para construir outra aldeia, não perdendo assim, o salário. (COSTA, 2013, p.101).

Observando o mapa de Costa (2013), tem-se a primeira impressão da rede não-digital Krahô. As trilhas e/ou os caminhos feitos por nativos ameríndios já foi tema de Holanda (1994) no começo do século XX. O pesquisador detalha como as cartografias de povos originários extrapolavam a redução da ideia de mapa mental, para um emaranhado de dispositivos de orientação geográfica, o que revela uma forma particular de se caminhar na mata.

4.4 Arquitetura das aldeias

Acredita-se, de acordo com Melatti (1970, p. 54), que cada aldeia tenha surgido da cisão de uma aldeia anterior, devido aos atritos entre facções. Os atritos são comuns e na medida certa são necessários para ampliação do território.

Além disso, aldeias inteiras podem mudar de um lugar para outro, por diversos motivos como o acesso à água e comida, ou seja, condições melhores de abrigo, de conforto e proteção. O interessante é que cada aldeia está ligada a outras por trilhas, em forma de rasgos na vegetação.

Fotografia 1 - Krĩ (aldeia)

Fonte: Autoria própria

Por que a aldeia é redonda? A pergunta já tinha sido respondida em um estudo iniciado na década de 1960 por Melatti.

> Ele lhes perguntava mais ou menos assim: "Por que as casas estão em círculo? Por que nos reunirmos no pátio?" Suas palavras mostram que o líder associava a forma da aldeia à solidariedade que devem manter entre si os habitantes da mesma. Há, portanto, um outro tipo de resposta. O primeiro tipo de resposta ("porque os antigos também faziam assim") se baseia na continuidade temporal dos costumes de cada sociedade: uma grande quantidade de elementos culturais de que dispõem os membros de uma sociedade são herdados dos antepassados. Mas o segundo tipo de resposta se baseia nas relações que os elementos culturais mantêm entre si: a aldeia é redonda porque essa forma tem algo a ver com a solidariedade que devem manter entre si seus moradores. (MELATTI, 1974, p.35).

Mellati (1974) percebe a forma geométrica relacionada a solidariedade assim como a descrição geral de Sloterdijk (2014). A forma redonda remete ser-

junto, ao compartilhar. A maioria dos rituais, nos quais a alimentação é dividia, passa por um caminhar em círculo. O cantor chama as pessoas e divide a carne, sempre seguindo o círculo externo do *krĩ* (aldeia).

Essa forma circular, historicamente foi atacada, como relata Nimuendajú, em um texto que remete o começo do século XX:

> Por enquanto, duas aldeias de dezessete e dezesseis casas, respectivamente, permanecem estreitamente unidas e ainda estão organizadas até certo ponto na antiga forma Timbira. Com certeza, os missionários batistas brasileiros estacionados perto de Pedra Furada estão se esforçando para acabar com a antiga organização. Desejam estabelecer junto aos índios de acordo com as noções dos missionários de uma colônia, com a abolição das corridas de toras, etc. Mas como a influência desta divisão é claramente muito pequena, permanece a esperança de que esses planos, cuja realização significaria o começo de o fim para o Krahô não será executado no futuro imediato. (NIMUENDAJÚ, 1946, p.26, tradução minha) [49].

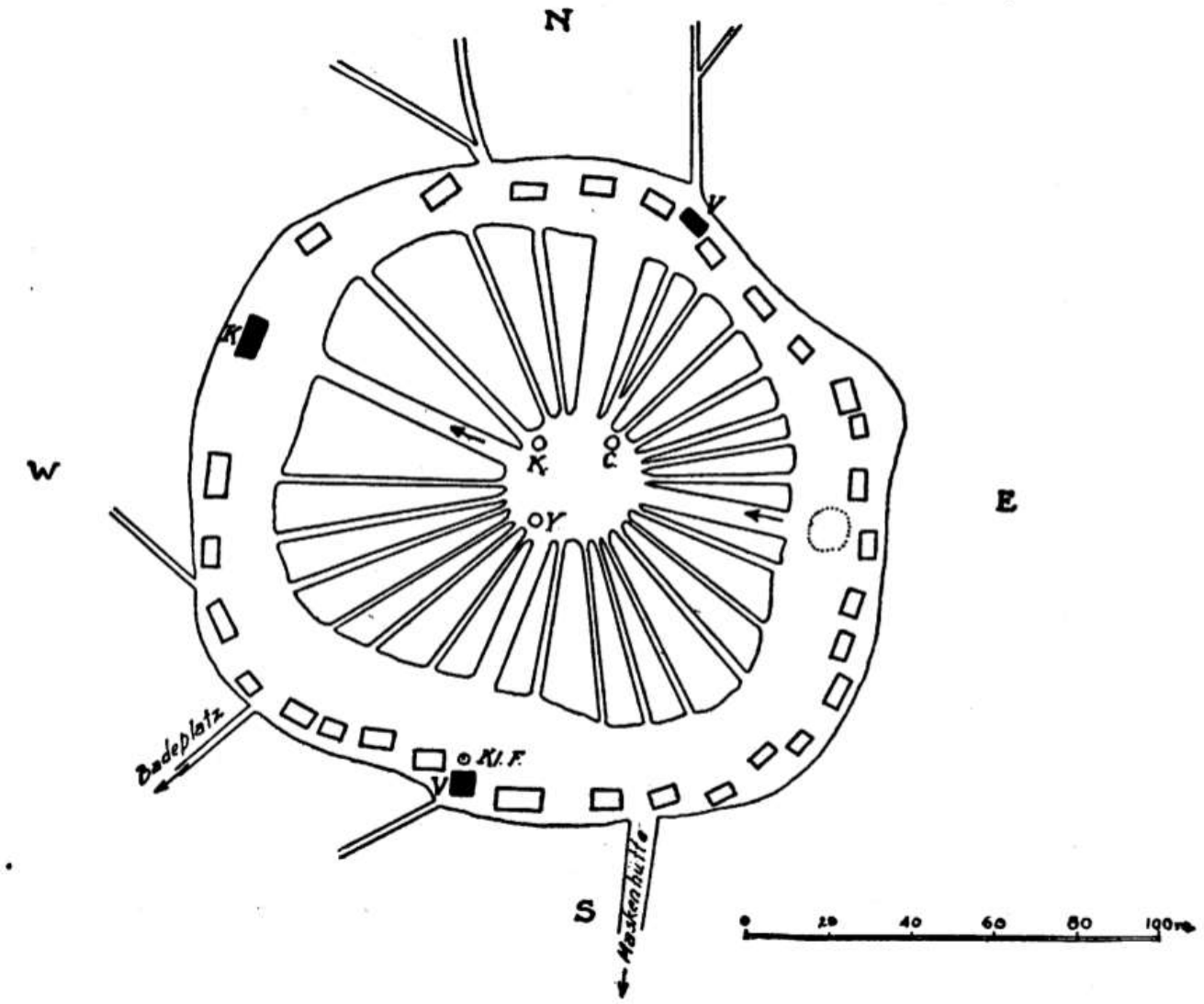
De acordo com Nimuendajú (1946) – curiosamente em um capítulo em que o autor usa a palavra ecologia para associar a habitação com o lugar de assentamento –, a características mais marcante entre os Timbira e na própria opinião dos nativos o plano circular da aldeia.

Nimuendajú (1946) defende que o modo circular está intimamente ligado à organização sóciocerimonial. Por esse mesmo motivo, as missões batistas, no Brasil reconheceram o significado desse aspecto e fizeram ao máximo para convencer essas comunidades ao abandono do modelo circular.

Outro detalhe interessante é que Nimuendajú (1946) consegue enxergar as imperfeições da geometria Timbira. Seu plano de aldeia aparece a partir de um modelo Canela.

[49] For the time being two villages of seventeen and sixteen houses, respectively, remain closely knit communities which are still organized up to a certain point in ancient Timbira fashion. To be sure, the Brazilian Baptist missionaries stationed near Pedra Furada are exerting themselves to break up the old organization. They wish to settle the Indians according to the missionaries' notions of a colony, with abolition of log racing, etc. But since the influence of this lllission is clearly very slight, the hope remains that these plans, whose realization would signify the beginning of the end for the Kraho' will not be executed in the immediate future. (NIMUENDAJÚ, 1946, p.26).

Mapa 7 - Mapa orgânico de uma Aldeia Timbira



Fonte: Nimuendajú (1946, p. 38).

Não existe aqui a geometria da cidade perfeita de Platão. Como veremos nos próximos capítulos a forma da aldeia é a própria forma Krahô de habitar o mundo e em comunidade, nas suas relações internas e externas. Historicamente os Krahô lutaram para manter a língua e os seus modos de habitar o mundo.

4.5 Modos de caminhar

Até o momento, apresentei as descrições existentes sobre os Krahô, no modelo clássico da antropologia e arqueologia. É como os ocidentais os descrevem e como os enxergam durante uma linha histórica. As descrições são uteis para posicionar o leitor, sobre os dados colhidos ao longo da história sobre a etnia. Porém, esses dados não são a etnia. O modo como os Krahô traçam seus caminhos, não são os traços colhidos por cientistas.

Fotografia 2 - O caminhar Krahô

Fonte: autoria própria.

Destaco a partir de agora a metáfora do caminhar para dizer que os Krahô se descolocam no mundo de forma diferente da minha. O habitar Krahô é distinto do meu. Isso não significa incompatibilidade, mas o reconhecimento de diversidades humanas e não-humanas. Na verdade, por mais impossível que possa ser essa experiência de caminhar como um Krahô, a tentativa aqui é o esforço de reaprender a desvelar um mundo mais próximo deles. Durante essa caminhada, os Krahô se tornaram os meus parceiros de pesquisa.

Heidegger (2014) lembra que o “Ser” sempre está em uma condição contínua, caminhando e desvelando novos sentidos no mundo. Minha percepção de não saber andar como um Krahô se deu em uma das trilhas desses nativos. Para desvelar esse novo mundo que se apresentava para mim, era preciso saber caminhar junto com eles.

Voltando de um ritual, eu caminhava e tentava me colocar ao lado de um nativo, o Pykaj Krahô. Ele apressava o passo e se mantinha na minha frente, em fila. Naquele dia ventava e eu não conseguia ouvi-lo bem. Então eu insistia em andar ao seu lado para facilitar a conversa. Ele diminuía o passo e me deixava passar. Aquela situação se tornou desconfortável.

Pykaj logo me disse que um Krahô não anda ao lado do outro, nem mesmo quando vai à cidade. Atravessando uma avenida, passando por calçadas e/ou em uma estrada ampla e larga, caminha-se um atrás do outro. Ele me disse que é como se as trilhas estivessem lá (nas ruas pavimentadas), e que é comum caminhar como um caititu[50], todos em fila. Obviamente, essa observação de Pykaj não é uma máxima. Ele queria me chamar atenção, mostrando que os Krahô andam de forma diferente da minha.

O caminhar demonstra diferenciado se mostra nas relações políticas, no modo de organizar o mundo, na maneira de tratar os outros. Está relacionado não somente a tarefagem, mas também a um fazer espaço.

Contudo, o fazer espaço indica o vínculo. Sloterdijk (2004, p.173-174) mostra que por vezes esse elo é interpretado pela chave da palavra *politikós,* que é um modo contratual da associação*.* Ao mesmo tempo, o autor mostra que o termo acerta em parte a circunstância da associação, mas o acerto é limitado.

> [...] a palavra *politikós*aponta – sem acertar exatamente – os motivos pré-políticos e não-urbanos da associação humana. Sugere que os seres humanos são desde o princípio os-viventes-que-não-vivem-só e que não somente se reúnem para o acasalamento, embora não seja unicamente também para a questão cidadã. Quem trata dos seres humanos como animais «políticos» admite que entre esses seres atuam forças de ligação que seriam muito difíceis de entender do ponto de vista individualista. O individualismo é a forma de pensar que reserva o predicado «real» para os indivíduos e que somente dá valor às comunidades como estruturas de partes autônomas – estruturas revogáveis, secundárias, reais, somente em segunda instância

[50] Animal típico do cerrado brasileiro.

> –, é dizer «sociedades», em sentido teórico-contratual. (SLOTERDIJK, 2004, p.174, tradução minha).

Sloterdijk (2006) não nega a presença da política, mas tentar ir além, ou melhor, tenta buscar o que vem antes, ou ainda, o que está implícito sob a política. Ele entende que já no período aristotélico se interpretava os vínculos pelo viés de um ser humano como *zóon pólitikon*. Porém, o autor argumenta que esse tipo de imbricação incide no entendimento fraco das relações humanas. Ele acredita que com essa imbricação se perde a sensibilidade para a percepção das relações de intimidade humana.

Peter Sloterdijk procura o que existe no conceito de vínculo fora do entendimento de Estado e/ou anterior a isso, procura o entendimento anterior ao conceito de *polis.* Podemos tentar exemplificar a presença do laço fraco, com uma passagem não-ocidental. Note como um Krahô percebe a relação da política ocidental no território.

****

Aldeia Galheiros (território Krahô), 08 de junho de 2016.

Estávamos percorrendo o território que era de difícil mobilidade. Já tínhamos visitado nove aldeias. Algumas delas ficavam 60 km de distância da nossa base de pesquisa, que estava na Aldeia Manuel Alves. O responsável pela educação formal indígena estava verificando as condições das escolas e aproveitei a carona, para conhecer melhor a região.

Além do pessoal do governo tocantinense, estávamos acompanhados do Krahô e presidente do Conselho Estadual Escolar Indígena, do Tocantins, Renado Yahe Krahô. A situação não era amistosa. A secretaria estadual de educação prometeu a merenda escolar, mas a comida não chegava de forma completa há mais de três meses. O pouco que era fornecido dava para alimentar as crianças durante uma semana de cada mês.

Yahe se preparava para gravar um vídeo no celular, com a intenção de denunciar nas redes digitais o descaso com os alunos. Antes da gravação, Yahe vem ao meu encontro:

Yahe: — Xôhxô[51] isso acontece muito por aqui.

Xôhxô: — O que?

Y: — A falta de merenda, os professores com salários atrasados por mais de seis meses, a falta de material para escola, telhados desabando ...

X: — Como começou tudo isso?

Y: — Primeiro chegou o poré (dinheiro). O poré já causou muita briga por aqui. Muita gente já ficou inkryk (irritado/nervoso), por conta do poré. Depois veio a política dos kupẽ. Hoje cada mehĩ[52]aqui vota. Aí vem um político de um partido, depois vem de outro e isso vai dividindo a aldeia. Um promete uma coisa, outro promete outra. O pahi (cacique) apoia um... então isso causa divergência. As aldeias enfraquecem, porque com os desentendimentos metade da aldeia se muda... A metade que se mudou cria outra aldeia e aí consegue manter os empregos oferecidos pelo Estado dos kupẽ, mas enfraquece na plantação, enfraquece o amjikin (cerimônia), porque não tem gente suficiente para praticar o ritual.

Yahe fez o vídeo denunciando a falta de merenda escolar e disse aos representantes do governo estadual, que levaria ao Ministério Público e às redes digitais. Na semana seguinte a alimentação foi normalizada, antes mesmo da postagem do material.

****

Como se pode perceber a política presente na aldeia, mais próxima do sentido *politikós,* é algo que invade o território Krahô, é que os separa/enfraquece. A política no sentido ocidental é externa e chega às condições deturpadoras, como relatou Yahe. Não quero cair na ilação de dizer que os Krahô não fazem política. Pierre Clastres já apontava um tipo de política dos nativos, mas é algo bem diferente do pensamento ocidental.

Clastres (2014, p. 137-139) lembra que as sociedades nativas estão organizadas sem Estado, são sociedades em que o corpo não possui órgão

[51]Xôhxô Cahxêt é o meu nome Krahô. O primeiro tem vários significados, mas pode ser entendido como árvore com frutos. Já o segundo é colorido. Participei do ritual de nomeação no ano de 2003. Os Krahô só me chamam pelo nome nativo.

[52]

separado do poder político. Enquanto isso, toda sociedade com a presença do Estado está dividida, pois existem dominantes e dominados.

Já as sociedades que ignoram o Estado são indivisas, o poder não se separa da sociedade. Dentro desse raciocínio, Clastres (2014) convoca a se levar a sério as sociedades nativas, para entendê-las não como sociedades inacabadas, mas como arranjos maduros. Ele faz um contraste entre o pensamento político do ocidente e do não-ocidente.

O autor revisita o posicionamento grego *zóon pólitikon* para argumentar que o ocidente soube entender a essência da política na divisão dos que sabem (os que mandam) e os que não sabem (os que obedecem). Não concepção ocidental:

> O social é o político, o político é exercício do poder (legitimo ou não, pouco importa aqui) por um ou alguns sobre o resto da sociedade (para seu bem ou seu mal, pouco importa também): tanto para Heráclito como para Platão e Aristóteles, só existe sociedade sob a égide dos reis, a sociedade não é pensável sem a divisão dos que mandam e os que obedecem, e onde não existe o exercício do poder caí-se no infracional, na não sociedade. É mais ou menos nesses termos que os primeiros europeus julgaram os índios da América do Sul, no começo do século XVI. Constatando que os «chefes» não possuíam nenhum poder sobre as tribos, que ninguém mandava e ninguém obedecia, eles disseram que esses povos não eram «policiados», que não eram verdadeiras sociedades: selvagens «sem fé, sem lei, sem rei». (CLASTRES, 2014, p.138).

Clastres (2014, 141) completa, de forma geral, ao argumentar que os grupos originários são sociedades indivisas, no sentido de não existir dominantes e dominados. Ele vai dizer que existe uma “totalidade una”, ou seja, são sociedades sem classes, sem dominantes e dominados, não há órgão separado do poder, não há ricos, não há pobres e o chefe está sob a vigilância do grupo.

De fato, o ocidente não conseguiu compreender que a política-não-ocidental não estava no poder do líder. Isso não quer dizer que não exista o rompimento e desavença entre facções. Ora, o que se exalta é que os líderes nativos não praticam a política das divisões de classe.

Sobretudo, a exemplo dos Krahô, se uma decisão é tomada de acordo com uma atitude totalitária, provavelmente uma facção discordante irá

abandonar o *pahi* (cacique). O número de aldeias vem aumentado drasticamente devido à interferência política externa. Em uma aldeia Krahô, as principais decisões são tomadas em conjunto, sempre junto à comunidade.

Então, quando Pierre Clastres está falando de “totalidade una”, ele quer dizer que a política dos nativos é:

> [...] exatamente opor-se o tempo todo ao aparecimento de um órgão separado do poder, impedir o encontro de antemão fatal entre instituição da chefia e exercício do poder. Na sociedade primitiva, não há órgão separado do poder porque o poder não está separado da sociedade, porque é ela que o detém, como totalidade una, a fim de manter seu ser indiviso, a fim de afastar, de conjurar o aparecimento em seu seio da desigualdade entre senhores e súditos, entre o chefe a tribo. Deter poder é exerce-lo; exerce-lo é dominar aquele sobre os quais ele se exerce: eis aí, muito precisamente, o que as sociedades primitivas não querem (não quiseram), eis aí porque os chefes não têm poder, porque o poder não se separa do corpo uno da sociedade. (CLASTRES, 2014, p. 142).

Mesmo considerando as relações a partir da política nativa, parece-me que algo escapa do que configura o elo. Clastres (2014) chega ao entendimento de que, a exemplo dos nativos, a divisão não é intrínseca ao ser do social. O entendimento não é uma conclusão. O autor encerra o raciocínio com perguntas, questionando as origens.

De fato, independentemente de ser uma política ocidental ou não, a ideia de política em si continua sendo o elo mais fraco. As relações fortes podem estar dispostas pela intimidade, de acordo com uma condição inicial, que se molda desde o espaço uterino. É o próprio sentido de comum e/ou comunidade. A relação forte está na solidariedade de um para com os outros.

4.6 A trilha, o falatório e a bicicleta

Aldeia Santa Cruz, 05 de abril de 2016

Eu estava percorrendo o território com integrantes do Governo do Tocantins. Não sabia até quando teria essas caronas. Existem aldeias com distâncias de quase 100 km da minha. Resolvi adotar uma segunda estratégia para conhecer toda a região.

Encomendei uma bicicleta. Fiz a compra pela internet e aluguei uma caixa postal em uma cidade há alguns quilômetros da aldeia, de onde eu estava morando. A bicicleta me daria agilidade, já que existiam muitas trilhas no meio do cerrado e eu me sentia lento para conhecer e percorrer todas elas.

Cada trilha sempre me desvelava uma descoberta, afinal, não era apenas na rotina pacata das aldeias que os fenômenos aconteciam. Com o tempo ganhei independência entre o grupo e passei a caminhar sozinho, sem a supervisão de um mehĩ.

A encomenda chegou e fez sucesso entre a meninada. A informação espalhou na aldeia rapidamente. Logo descobri que a bicicleta não seria minha por tempo integral e não ficaria comigo definitivamente em poucas semanas. Então resolvi andar ao máximo que podia nas trilhas, antes de deixa-la para a comunidade, e com isso tentei descobrir o que não me aguardava, o inesperado.

Ficou claro também que eu não tinha preparo físico suficiente para andar nas trilhas de areia. Então comecei por aquelas que margeavam os córregos e eram tomadas de cascalhos. O deslocamento era mais rápido e mais seguro contra o desgaste das peças da bicicleta.

Me sentia nas trilhas descritas por Holanda (1994). Competia e ultrapassava os caules tortos das arvores da vegetação local e ainda cortava os rastros das cascavéis que desenhavam o cerrado. Em uma dessas jornadas encontro um casal em uma situação absolutamente corriqueira.

Eles estavam em pleno ato sexual às margens de um ribeirão, próximo a Aldeia Manoel Alves. Eu precisava continuar a minha jornada e além de interrompe-los, precisava atravessar a correnteza. O mehĩ veio ao meu encontro. Nunca havia o visto antes. Hába, Xôhxô (Bom dia Xôhxô!), disse-me ele. Me perguntou em seguida como estava meu Keti.

Ainda desconcentrado com a cena, pensei como ele saberia meu nome, já que eu nunca o tinha visto. As trilhas não conectam apenas as aldeias, mas alimentam as informações, as novidades, as fofocas, os falatórios que mobilizam o território. Perguntei se ele me conhecia e a resposta foi não, mas já tinha ouvido falar que eu estava vivendo no território e pelas características físicas, ele já sabia de quem se tratava.

De fato, o falatório é a repetição do comum como diria Heidegger:

> *O falatório não tem o modo de ser que apresenta conscientemente algo como algo. Porque o que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechamento. Pois o que foi dito já sempre foi compreendido como algo 'que diz', ou seja, que descobre. O falatório é, pois, por si mesmo, um fechamento, devido à sua própria abstenção de retornar à base e ao fundamento do referencial (HEIDEGGER, 1986, p. 229).*

Para Heidegger o falatório conduz a fala inautêntica. O falatório é um repetir e passar adiante a fala. Contudo, fora dos períodos ritualísticos é o falatório que toma conta das conversas no pátio, nos caminhos que ligam as aldeias e durante apanha do andu. É no falatório que se desvela o desconhecido.

O meu novo conhecido, ainda nu, se ofereceu para me ajudar a atravessar o ribeirão, com a bicicleta. A mulher continuou do outro lado da margem observando a situação. Ele meio equilibrista navegava no ribeirão com a bicicleta arcada para alto. Não demorou muito e todos já estávamos do outro lado da margem.

Despedi-me de ambos e segui meu caminho. As trilhas são veias que alimentam as aldeias. São por elas que chegam a comida, as visitas e as informações.

Em outro ponto encontrei com um grupo de mulheres que naquele momento coletavam algumas frutinhas no mato. As mulheres andam em bando, caçando frutas e tudo aquilo que pode servir de alimento. Elas andam como se fossem caititus, diria meu Keti.

Uma delas me perguntou se havia encontrado com alguém pelo caminho. Eu disse que sim e descrevo a pessoa que encontrei. Em seguida digo que eles estavam namorando, na beira do rio. Todas riem e o falatório prossegue.

***

Ler uma narrativa sobre os Krahô não é o mesmo que viver entre eles. O pesquisador ocidental que habita sua linguagem, muitas vezes se distancia dos lugares-de-acontecimentos ao idealizar a leitura como único modo de alcançar o conhecimento. As próximas páginas são um relato de imersão, de busca, entre o habitar nativo.

CAPÍTULO 5

Caminhos comunicativos do habitar Krahô

Toda cidade próxima de um território ameríndio, parece indicar uma fronteira, que deixa emergir modos cosmológicos distintos. A fronteira não é o fim de um lugar, mas a indicação do início de uma outra coisa. Itacajá, no Estado do Tocantins, é uma dessas fronteiras. O lugar circunda o território Krahô, sempre propiciou o trânsito entre vários mundos e, assim, proporcionou o comércio de produtos modernos e tradicionais. Essa pequena cidade é uma das fronteiras entre os modernos e os Krahô.

É interessante pensar o território em Simmel (2013), quando se tem formulações iniciais da condição moderna. O autor nos mostra concepções básicas de território e nesse sentido, destaco duas para nos ajudar: uma ligada às fronteiras políticas do Estado e a outra como o território das cidades.

> Daí que a consciência mais intensa de se estar cercado por limites talvez não se dê em relação às assim chamadas fronteiras naturais (montanhas, rios, mares, ermos), mais precisamente em relação a fronteiras políticas, que apenas estabelecem uma linha geométrica entre dois vizinhos. (SIMMEL, 2013, p.80).

Obviamente voltamos a condição de contraposição de homem e natureza, que permeia a própria história moderna. Ainda assim, Simmel (2013) mostra outro entendimento sobre o termo território.

> [...] dentro dos limites de uma cidade só pode de fato haver essa cidade; e se, por acaso, efetivamente surgir uma segunda nesses mesmos limites, então não são duas cidades no mesmo chão e na mesma terra, mas em dois territórios outrora de fato unidos, porém agora separados. No entanto, essa exclusividade não é tão absoluta como aquela do Estado. A zona de significado e efetividade de uma cidade – no interior de um Estado – não termina, afinal, em sua fronteira geográfica, mas se estende de modo mais ou menos perceptível, em ondas espirituais, econômicas, políticas, pelo território todo [...]. (SIMMEL, 2013, p.77).

As duas citações foram evocadas para mostrar que já na época de Simmel o entendimento de território moderno não era tão concreto. A fronteira não

necessariamente é o fim do território. O que parece distinguir o território do espaço (*τόπος*) é a própria condição envolvente. O espaço atravessa e/ou cede espaço aos territórios e lugares. O espaço é recipiente aberto que recebe os outros.

Simmel (2013, p.79) faz ainda um paralelo curioso sobre a moldura da obra de arte e o limite espacial, que parece estar mais próximo do entendimento de *spătĭum* geométrico. A moldura isola a obra de arte do mundo circundante. Assume-se o risco de associar a essa ideia ao conceito de imunização, usado por Peter Sloterdijk. A moldura anuncia que em seu interior se encontra um mundo organizado de acordo com um jogo e suas próprias normas.

Na verdade, a condição de um território parece não obedecer a moldura enquanto contorno impermeável. O próprio Simmel percebe as condições instáveis e limiares como relações humanas. Para ele, os limites de um território não estão exatamente em barreiras naturais, mas sim, nas relações de seres humanos entre si, pois uma personalidade encontra um limite conforme a "esfera de outro, estabelecendo, com o próprio limite, o limite da primeira de modo mais perceptível". (SIMMEL, 2013, p.81).

Assim, veremos que em cada moldura instável as relações obedecem aos dispositivos de operações distintas. No caso dos Krahô e dessa cidadezinha, os conflitos partem tanto quanto na aproximação e na distância dos corpos.

5.1 Fronteiras e passagens

Itacajá é um povoado, que ganha suas primeiras casas na virada do século XIX para o XX. Surgiu nas terras de um grande criador de gado, conhecido como Capitão Agostinho Soares Correia. O fazendeiro teria abrigado alguns ameríndios que saíram do Maranhão e que apareceram por lá. A cidade se consolidou com a chegada de missionários batistas, na década de 1930. A missão se instalou com o objetivo de evangelizar os ameríndios. Logo foram criados um orfanato e uma escola.

Hoje, no sentido de Leste-Oeste a cidade conta com 11 ruas e no sentido Norte-Sul são 9 vias. A avenida principal abriga quase todo o comércio. As estradas de acesso a cidade não estavam pavimentadas, até 2016, último ano da minha hospedagem no vilarejo.

A primeira vez que passei por Itacajá foi em 2002[53]. Havia pouco ruas e apenas dois mercados. Com a expansão agropecuária, impulsionada pelas fazendas de soja e gado que tomam a região, os supermercados invadiram a cidade. No ano de 2015, somente na avenida principal, contei dez empreendimentos.

Logo entendi que não era apenas a agropecuária que movimentava a economia local. Um representante da câmara dos lojistas, da região, me informou que 45% da reserva financeira do comércio era aquecida pelas bolsas de transferência de renda, Programa Bolsa Família (PBF)[54].

Quase metade da economia da cidade era movimentada de acordo com a transferência de renda aos ameríndios que habitavam a região. Isso já me indicou uma mudança de comportamento, entre 2002 e 2015. Agora, com o poder de compra, os ameríndios estavam consumindo mais produtos industrializados e bebidas alcóolicas.

Devo relatar que agentes da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), me informaram que dez anos antes[55], os números de crianças nativas com deteriorações dentárias eram bem menores. O alcoolismo também atingia uma parcela menor de pessoas. A questão é que a interferência do Estado ocasionou outras práticas de dieta, inseriu mensalmente o álcool e o açúcar industrializado na base alimentar dessas populações.

Existe outro problema grave, que observei, quando passei por Itacajá. Imaginem que cada dono de mercado é um grande criador de gado. Para ter lucro, precisam alimentar seu rebanho. Agora imaginem que esses empresários literalmente compraram caminhões para manter o rebanho próximo da alimentação.

Funcionava assim: os empresários convenciam os ameríndios a comprarem em seus estabelecimentos. Quando eles aceitavam, o cartão do

---

[53] Na época visitei a aldeia por intermédio do projeto Rádio Magnífica Mundi, coordenado pelo professor Nilton José dos Reis Rocha, da UFG.

[54] O Programa Bolsa Família (PBF) é um programa de transferência de renda do Governo Federal, com status de lei. Foi sancionado em 9 de janeiro de 2004, Lei Federal n. 10.836, que unificou e ampliou os seguintes programas: Programa Nacional de Renda Mínima vinculada à educação - Bolsa Escola (Lei nº 10.219, de 11 de abril de 2001); Cadastramento Único do Governo Federal (Decreto nº 3.877, de 24 de julho de 2001); Programa Nacional de Renda Mínima vinculada à Saúde - Bolsa Alimentação (Medida Provisória nº 2.206-1, de 6 de setembro de 2001); Programa Auxílio-Gás (Decreto nº 4.102, de 24 de janeiro de 2002);Programa Nacional de Acesso à Alimentação - Fome Zero (Lei nº 10.689, de 13 de junho de 2003).

[55] Dado colhido em 2016.

benefício federal ficava retido, no mercado, situação que é totalmente ilegal. Cheios de boas intenções, esses empresários buscavam os ameríndios nas aldeias e garantiam o lucro com o rebanho.

O ganho era certo e vinha de duas jogadas: na supervalorização dos preços, quando o produto era vendido a um ameríndio e na retenção do cartão. Essa situação era conferida livremente quando chegava um caminhão com o rebanho e quando algum funcionário distribuía a informação do valor que era permitido gastar.

Fotografia 3 - Caminhão pau-de-arara em Itacajá

Fonte: Autoria própria

Quando voltei à cidade, em 2015, vi a grande movimentação de caminhões na região. A carga notadamente era de pessoas. Me dirigi ao posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para comunicar minha entrada no território e perguntei qual seria a maneira mais fácil de chegar na aldeia pretendida.

Um agente me respondeu que eu poderia ir com um dos caminhões que circulavam pela cidade. Os grandes não cobravam frete, no período de compras. Era um «agrado» à comunidade, praticado pelos donos de mercado. Já os veículos menores cobravam um valor pela viagem. Dessa forma, a prática do transporte público, em pau-de-arara, era comum na região.

Os veículos eram precários e não ofereciam nenhuma segurança. Todo Krahô sabia alguma história de acidente, envolvendo os donos do frete. Não existia uma tabela fixa. Os valores podiam mudar de acordo com o proprietário do carro. Porém, com o tempo, cheguei a um resultado de valores, em referência à algumas aldeias. O valor era pago por viagem, independentemente da quantidade de pessoas lotadas na carroceria:

Tabela 1 - Frete para caminhão de médio porte

Aldeia	Valor
Aldeia São Vidal	R$ 130,00
Aldeia Kapey	R$ 130,00
Aldeia Barro	R$ 180,00
Aldeia Forno Velho	R$ 200,00
Aldeia Gameleira	R$ 200,00
Aldeia Galheiros	R$ 250,00
Aldeia Santa Cruz	R$ 250,00
Aldeia Macaúba	R$ 350,00
Aldeia Porteira	R$ 400,00
Aldeia Mangabeira	R$ 400,00

Fonte: Autoria própria.

Lancei-me nesse lugar e comecei a perceber os valores de troca, de acordo com cada cosmologia. A cidade e seu modo feudo-moderno expunha-se pelo poder, pela domesticação do outro e se baseava na acumulação de riquezas. Já os Krahô pareciam enxergar esse modelo como um local de coleta facilitada do alimento, diplomaticamente estratégico, como lugar de conexão e manutenção das relações internas e externas ao território.

Quando digo domesticação do outro, me refiro ao modelo como as cidades ocidentais são pensadas para serem parques humanos, de acordo com Peter Sloterdijk.

> Desde o Político, e desde A República, correm pelo mundo discursos que falam da comunidade humana como um parque zoológico que é ao mesmo tempo um parque temático; a partir de então, a manutenção de seres humanos em parque ou cidades surge como uma tarefa zoopolítica. O que pode parecer pensamento sobre a política é, na verdade, uma reflexão basilar sobre as regras administração de parques humanos. (SLOTERDIJK, 2000, p.49).

Se as cidades são grandes locais de criação/domesticação de pessoas, o que é um supermercado, neste contexto?

Na visão dos modernos, eu diria um local de armazenamento e comércio de alimentos, para acúmulo de bens. Para se alcançar um fluxo considerável de dinheiro é necessário cevar os clientes que ali habitam. A questão é que os Krahô não têm o conceito de acúmulo e ao mesmo tempo foram capturados numa relação de poder desigual.

Devemos lembrar que, originalmente, os Krahô são nômades e coletores. Isso não quer dizer que não exista sistema de trocas. As trocas entre os Krahô aparentemente sempre marcaram seu modo de vida. As trocas de objetos e alimentos podem ser observadas nos favores, nos casamentos etc. A troca é a primeira relação de cordialidade.

Contudo, não existe uma ideia de armazenamento. O que se consegue neste instante, também é gasto no agora. Além disso, as fruteiras no território podem pertencer a alguém, mas seus frutos provavelmente serão do coletivo, se estiverem próximo a aldeia. Assim também funciona o modo da troca e do dinheiro. Pertence a alguém, mas o uso final é coletivo.

Vale lembrar que dinâmica da roça é pouco diferente. A vida é afastada da aldeia e dos rituais. A alimentação é do núcleo familiar, que consome o que pode ali mesmo. Contudo, no momento da colheita parte dos alimentos serão compartilhados.

Percebemos no modo solidário, o que é comum a todos na partilha da comida durante os rituais. É claro que cada unidade residencial preserva

alguma reserva de comida, mas tudo é muito provisório e dinâmico, quando se trata de provimentos.

Fotografia 4 - coleta de frutas

Fonte: autoria própria

A mesma lógica se aplica ao lixo industrializado que fica na aldeia. Se o comum é partilhar e descartar os restos naturais, o que vem de fora também fica espalhado no meio da vegetação. Não existe a prática do local de guardar ou armazenar. O que existe são as trocas que fortalecem as relações. Os resultados dessas trocas são partilhados e consumidos rapidamente.

Fotografia 5 - Cascas pelo caminho

Fonte: autoria própria

É obvio que os Krahô sabem que as trocas com os citadinos são desiguais, desonestas, quando se trata dos donos de mercado. Mesmo assim, tentam se adaptar à situação. Porém, as reclamações são comuns nas aldeias e eles se organizam da forma que podem. Os produtos mudam de valor rapidamente. Certa vez Secundo Krahô (Secundo Tôhtôt Xicun) me disse:

> Lá na cidade as regras são deles e aqui na aldeia as leis são nossas. Eles têm o poré (dinheiro) para mandar. Lá eu ando como eles. Aqui eles andam como a gente quer. Não precisa de porezinho (dinheiro) não. Tem que fazer o que a gente quer[56].

Quando aventureiros desavisados chegam na aldeia e não entendem a dinâmica, as relações são todas baseadas no dinheiro. No território os papeis se invertem e ao mesmo tempo sofrem uma pressão de fatores. Se na cidade os donos do dinheiro podem, no território, os Krahô que determinam o que é possível.

[56] Diálogo colhido em 15 de maio de 2016.

Nesse sentido, o primeiro contato com um Krahô ocorre pela troca. Como veremos é um coletivo que tem como base a troca, desde a nominação no nascimento. As medidas muitas vezes não são proporcionais. O que vale é a troca, é o primeiro modo de aliança.

Somente depois de um tempo que as relações deixam de ser somente pela permuta material e se estabelecem em outros modos de convivência e de troca. Ao mesmo tempo, o dinheiro e as políticas ocidentais, inegavelmente, vêm modificando a arquitetura do território com outros valores simbólicos, estradas, prédios de alvenaria, modelos de economia que estimulam os conflitos nas aldeias.

5.2 Conexões nominais

A primeira vez que caminhei no território Krahô foi em abril de 2003. Desde então, a aldeia Manuel Alves sempre me abrigou. Na primeira experiência, cheguei a noite. Naquela época não existia estradas com acesso à comunidade. Caminhava-se pelo mato do cerrado até o Rio Manuel Alves Pequeno, onde em um determinado ponto uma canoa nos aguardava. Do outro lado da margem, se avistava as terras Krahô.

***

Aldeia Manuel Alves, 15 de abril de 2003.

Estou caminhando a noite pelo mato. Um guia Krahô me leva por uma trilha que corta a vegetação deformada do cerrado. As árvores com seus caules tortos se expõem em silhueta com a intensidade do reflexo da luz da lua. Com o tempo, meu olho se acostumou com a paisagem e parece enxergar melhor na escuridão.

Ouço algumas crianças correndo pela vegetação, mas não consigo vê-las. Os arbustos as escondem. Provavelmente estão curiosas com o novo estrangeiro que acabara de ingressar em suas terras. Já está muito tarde e fui orientado a armar acampamento. O dia seguinte será de muita explicação.

A minha barraca amanhece rodeada de crianças. Todos parecem aguardar que eu abra o zíper e me revele. Assim faço e provoco muitos risos.

Um estrangeiro engraçado acabou de sair de uma barraca, pensaram eles, certamente. Em seguida, sou chamado para falar com o conselho da aldeia. Levo-lhes algumas porções de tecido, em retribuição a hospedagem.

Começamos a conversa e a explicação do motivo de estarmos lá.

***

Mais tarde eu iria descobrir que o riso faz parte da essência Krahô. Nessa primeira viagem éramos dez pessoas, em um projeto de Rádio Comunitária (Projeto Magnífica Mundi), coordenado pelo professor Nilton José dos Reis Rocha. Todos ligados a Universidade Federal de Goiás.

Fomos ao território estudar a viabilidade de montar uma rádio comunitária Krahô, projeto que posteriormente foi financiado pelo Governo Federal. Nesse primeiro momento, a intenção era orientar e combater a cólera, modos de tratamento de água etc. Meses depois, eu já não fazia parte da equipe, o projeto foi aprovado, chegou a ser implantado e durou cerca de cinco anos.

Enquanto estávamos no território foi proposto que fôssemos batizados. Explicamos que era uma honra, mas não poderíamos comprar um boi para fazer a festa, como era de práxis durante os rituais. A canoa foi retirada do rio e fomos impedidos de voltar. Ficamos alguns dias a mais no território, até a FUNAI intervir na negociação e conseguir carne suficiente para fazer o ritual. Foi perfeito para conhecer melhor a comunidade. Depois de muitas trocas de presentes, o segundo laço de aproximação foi o batismo.

***

Aldeia Manuel Alves, 25 de abril de 2003.

São quase quatro da manhã e fomos acordados com cantorias e gritos de guerra. Temos que nos preparar para um banho no rio. O ritual de batismo começou. Nossos corpos são pintados por mulheres, integrantes das famílias que nos escolheram, de acordo com as relações que estabelecemos na comunidade durante a estadia.

O batismo é uma adaptação ao modo de nomeação tradicional. Um nome é uma espécie de passaporte, que simboliza o fortalecimento dos laços. Ao mesmo que se ganha um nome se herda a posição ocupada de quem o batiza na aldeia.

A água está coberta por uma névoa e está muito gelada. Enquanto entramos no leito do rio, o mestre de cerimônias narra a importância dos laços que temos neste momento com os Krahô. Agora, enquanto ipantu (sobrinho batizado) deveríamos defender os Krahô.

***

Os Krahô não são proeminentes seguidores de regras. Contudo, os nomes masculinos, tendem a serem transmitidos do irmão da mãe para o filho da irmã e os nomes femininos se faz de modo inverso, da irmã do pai para a filha do irmão. Esses modelos se encaixam de acordo com Melatti (1973) e Ladeira (1982) nas equações do tipo Crow e Omaha.

Quadro 4 - Referência de parentesco

Legenda	
P = Pai m = mãe I = Irmão I = irmã	F = Filho f = filha E = esposo E = esposa

Fonte: autoria própria

Os espíritos[57] são reorganizadas no modo de classificação parentesco. O morto habita uma aldeia distinta e recebe uma nomenclatura diferente. Não entrarei nessa complexidade. A tabela está distribuída de acordo com os vivos, nas categorias de Melatti (1973). Não tenho a intenção em trabalhar com estrutura de parentesco. Contudo irei expor as principais nomenclaturas.

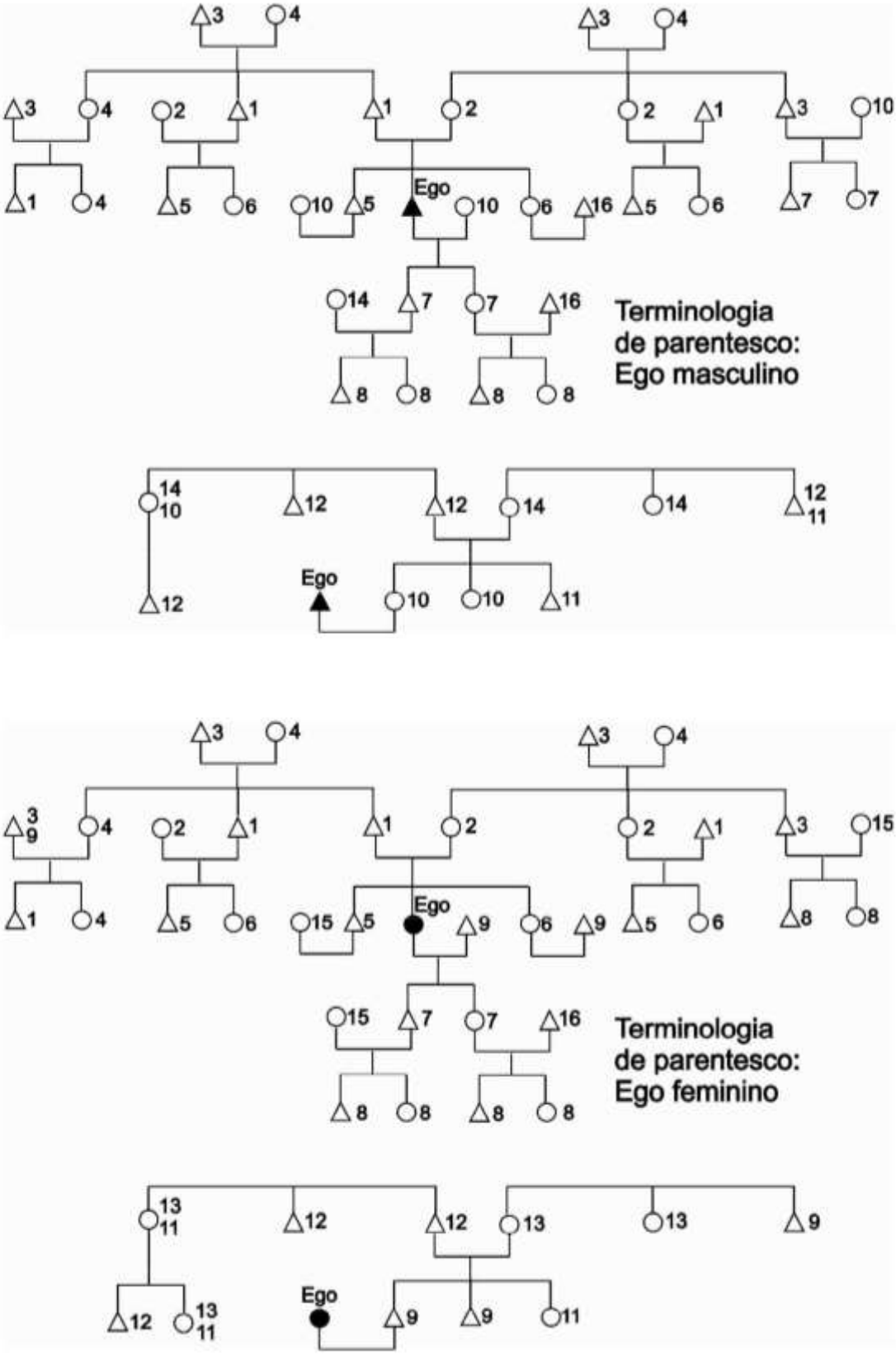
[57] Durante o campo, em 2015, Renato Yahe Krahô, atualmente responsável pela gramática *mehĩ,* disse-me que existe uma aldeia repleta de espíritos que praticam os mesmos rituais. Na literatura pode aparecer como aldeia dos mortos, mas Yahe acredita que palavra morto não dá conta dessa complexidade. Ele prefere pensar como aldeia dos espíritos.

Quadro 5 - Parentesco de acordo com Melatti e os Krahô

ID	Parentesco	Exemplos	Observações
1	Inxũ	P, IP, FiP, ImP, Em, Eim	Todos os homens que têm ou podem ter relações sexuais com a genitora de Ego. Considera-se genitores, pois entre os Krahô, um indivíduo pode ter mais de um pai biológico.
2	Inxe	m, im, eP, eIP	Todas as mulheres que podem ter relações sexuais com o genitor ou genitores de Ego.
3	Keti	Im, Imm, Pm, IPm, PP, IPP	É o nominador. Tanto o termo keti como o termo kederé constituem variações de um termo que poderíamos grafar como ket, que nunca aparece na sua forma simples, acompanhado dos sufixos ti e ré. O termo também é referenciado pelo Ego para se referir a todos os homens que uma mãe chame de itõ.
4	Tyj	iP, fiP, ffiP, mP, imP, mm, imm	É a nominadora. São todas as mulheres cujo o pai é itoĩ
5	Itõ	I, Fm, FP, Fim, FI	Filhos de um homem cuja referência seja inxũ.
6	Itoĩ	i, fm; fP; fim; fIP	Filhas de um homem cuja referência seja inxũ.
7	Ikhra	F, f, FI (Ego masc.), fI (Ego masc.), FIm (Ego masc.), fIm (Ego masc.), Fi (Ego fem.), fi (Ego fem.)	Todo filho ou filha de qualquer indivíduo com quem Ego possa ter relações sexuais ou de qualquer indivíduo que Ego masculino possa chamar pelo termo n° 5 ou Ego feminino pelo termo n° 6. Os parentes não muito próximos designados por esse termo podem ser designados também por ituahum, se são do sexo masculino, ou de ituamẽtxi, se do feminino. Trata-se de termos descritivos, significando "pai de meu itua" e "mãe de meu itua" respectivamente. Quanto ao significado do termo itua, veja-se o que dizemos do termo n° 8. Existem também as formas akam'tére ("teu filho") e akatxwöi ("tua filha")
8	Itamtxua	FF, fF, Ff, ff, Fi (Ego masc.), fi (Ego masc.), FI (Ego fem.), fI (Ego fem.), FIm (Ego fem.); fIm (Ego fem.)	Filho (a) do filho (a). Todos os filhos ou filhas de quem Ego chama pelos termos n° 7 e n° 8 e também todos os filhos ou filhas dos indivíduos que Ego masculino chama pelo termo n° 6 e que Ego feminino chama pelo termo n° 5. Quando Ego dá seu próprío nome pessoal a um indivíduo, passa a designá-lo pelo termo ipantu. O termo ipantu rotula uma sub-classe incluída na classe constítuída pelas categorias de parentesco denominadas pelo termo n° 8, pois Ego só pode transferir seu nome pessoal para indivíduos que designe por itamtxua. As categorias mais afastadas genealogicamente cobertas por este termo são também designadas pelo termo itua.
9	Impien	E, IE, FiE, Ei (Ego fem.)	Todos os indivíduos com que Ego feminino possa ter relações sexuais.
10	Iprõ	e, ie, eI, eIm, eFi	Todos os indivíduos com quem Ego masculino possa ter relações sexuais.
11	Ipré	Ie, iE, fiE	Convém esclarecer que este termo tem dois sinônimos: impöye, usado exclusivamente por Ego masculino, e Ityctyjê, usado exclusivamente por Ego feminino. Aliás, estes dois últimos termos são de utilização mais frequente do que ipré, que pusemos em destaque
12	Ipréket	PE, IPE, FiPE, Pe, Ipe, FiPe	Este termo tem como sinônimo o termo ikrãtumye
13	Iprékei	mE, imE	Este termo possui um sinônimo mais usado, parece. Trata-se de propéikei. Pusemos em destaque o menos usado simplesmente por questão de simplificação, pois ele tem um radical em comum com os termos n°11 e n° 12.
14	Hotxwïye	me, ime, eF (Ego masc.)	Possui como sinônimo o termo ipan
15	Itxwïye	eI, (Ego fem.), eF (Ego fem.)	
16	Ipiayõye	Ei (Ego masc.), Ef	Ego feminino também usa este termo em uma forma mais simples: ipiayõ

Fonte: Adaptado de Melatti (1973) e consultado junto à comunidade.

Esquema 4 - Estrutura de parentesco



Fonte: Melatti (1973, p.10).

Apensar de se enquadrar em um modo estrutural clássico, o próprio J. Melatti acredita que dinâmica, diferente da estrutura, é bem fluida. Basicamente, de acordo com Melatti (1973), tem-se dois grupos no parentesco Krahô: os genitores e os nominadores. As crianças estabelecem um profundo vínculo de respeito com os nominadores tanto quanto com os genitores. Lições de vida são repassadas pelos nominadores durantes as iniciações e são esses os responsáveis por estabelecerem junto ao nominado os papeis sociais e rituais.

O meu Keti (padrinho de batismo, nominador) é Roberto Cahxêt Krahô. Ele me nominou como Xôhxô, que pode significar árvore de frutífera. O mesmo nome de um de seus sobrinhos. Nesse caso, a regra Crow foi aplicada. Sou bem mais velho que o sobrinho de Roberto. Como herdo sua posição, ganhei o status de *itõ* (tio) e também de nomeador em relação ao sobrinho/batizado, por conta da idade. Ganho não só a condição de Keti, mas herdo também toda a família (irmãos, filhos, sobrinhos, pais, esposa).

No meu caso, o nome ocorreu de acordo com a tradição de transmissão. Contudo, esse modo não é estático. Melatti (1973) ainda dentro de uma perspectiva de estrutura dos nomes, entre os Timbiras, já percebe que as regras não são estáveis.

Durante o campo prolongado no ano de 2016, ganhei outros nomes. Os nomes são agregados de acordo com as relações de intimidade com a família, com a comunidade e durantes as atividades na aldeia. Roberto me repassou o próprio nome, Cahxêt, que quer dizer colorido.

Na prática, além da estrutura de parentesco, os Timbiras podem nomear de acordo com situações cotidianas. Existe uma passagem interessante entre os Canela descrita por W. Crocker e J. Crocker:

> Um doador de nomes pode criar um nome ali mesmo na hora, quando for requerida uma troca com um irmão de sexo oposto, ou pode valer-se de um dos nomes que já façam parte de seu próprio conjunto. Um exemplo da criação de nomes é o seguinte: uma mulher que estava com raiva de seu marido retirou a metade das varas da cama-jirau deles – as do lado do marido – deixando-o sem espaço para unir-se a ela à noite. Mais tarde, lembrando da sua grande raiva pelo marido, deu à filha de seu irmão o nome de *Pàl-rë* (cama-jirau jogada-para-baixo), possivelmente envergonhando seu marido para sempre. (CROCKER; CROCKER, 2009, p.92).

Os nomes podem surgir pelo andar, pela forma de se vestir. Em 2016 ganhei outro nome. Na verdade, é um apelido engraçado para a comunidade. O apelido era invocado apenas quando estávamos em momentos descontraídos. Qualquer Krahô no território sabia me chamar de *Cupõ*. Nomes e apelidos transitam rápido.

***

Aldeia Manuel Alves, 24 de abril de 2016

No dia anterior chuviscou. Hoje a temperatura está mais quente. São quase 15h e resolvo ir até o rio me refrescar um pouco. Calço meu tênis. A areia está muito quente e os meus dedos estão tomados de pequenas feridas. Ontem passei a manhã retirando os bichos-de-pé, que se entranharam na minha pele. Nessa época do ano é epidemia no território, ao ponto do Ministério Público intervir para combater a praga. Acredita-se que a infestação é constante por conta da alta concentração de cachorros nas aldeias, que carrega o inseto, uma espécie de pulga. Existe o risco de tétano, então preciso me cuidar bem.

No caminho encontro com um mehĩ[58] *e o cumprimento.*

– Habá me!

_ Habá, Cupõn!

Cupõn... o que deve ser isso? Pensei!

Quando volto a aldeia todos estão me chamando de Cupõn. O apelido pegou e vai durar por muito tempo. Cupõn seria algo parecido com homem calçado. Isso virou motivo de piada. Sempre que os homens querem me criticar por algo, me chamam pelo apelido.

[58] Os Krahô se autodenominam como *Mehĩ* (aquele que é daqui mesmo, como me disse Getúlio Krahô ao traduzir o termo). Krahô foi um nome externo dados aos *Mehĩ.* Contudo, hoje a palavra *mehĩ* tem um sentido mais amplo e ao mesmo tempo simplificado. O termo *mehĩ* pode ser estendido a um nativo de qualquer etnia. Já o termo Krahô pode ter origem de acordo com uma interpretação equivocada do etnólogo Curt Nimuendajú, que associou o grupo aos termos paca (*cra*) e pêlo (*hô*).

Todos sabem que o calçado me protege contra os insetos, isso de alguma forma revelou a minha vulnerabilidade diante da situação e, por isso, se tornou muito engraçado para a comunidade. Tem a ver também a condição de resistência, de aguentar a situação sem ser fraco.

Fazer piada de tudo é uma característica Krahô. Talvez por conta da figura do Hotxuá, que é uma espécie de animador da comunidade. Não dá para leva-los muito a sério.

Semana passada estava andando com meu ipantu. Toda pessoa que passava, nos perguntava para onde estávamos indo. Respondíamos, indo para a aldeia. Em seguida o ipantu completava e apontava para mim,

– Itã ma iprõ (Esta é minha esposa).

Até entender um pouco língua, servi de piada coletiva. É da essência Krahô o riso. Está no cotidiano e os rituais possuem momentos específicos para o riso.

***

Os nomes não são os únicos modos de aliança. Paulino (2016) desenvolveu uma pesquisa computacional pertinente sobre as combinações de alianças Krahô, recuperando Héritier (1981) e Viveiros de Castro (1990). A tentativa foi sair das dicotomias clássicas para pensar modelos de redes.

As alianças podem ser percebidas entre os segmentos residenciais, troca de nomes, troca de cônjuges, na relação entre amigos formais[59] e outras categorias que servem ao mapeamento computacional. O fato é que toda aliança evolve troca de utensílios, nomes, pessoas, casamentos etc. A troca parece sempre estar presente nos acordos.

[59] A amizade formal – de acordo com Azanha (1984), Melatti (1973) e Carneiro da Cunha (1978) – coloca em jogo uma série de regras. O nome de um amigo formal não pode ser pronunciado pelo outro, ele não pode ser encarado e nem ultrapassado numa corrida de toras. Existe uma relação de solidariedade e um pedido qualquer feito pelo amigo formal não pode ser recusado. São vedadas as relações sexuais. Como não podem tratar pelo nome, pois é falta de decoro, utiliza-se o termo pinxwôj para o alter feminino e hõpin para o masculino.

Os modos sistêmico/estrutural de redes são caminhos de mapeamento, mas quero recuperar aqui o capítulo 02 deste trabalho. Precisamos nos atentar que essas estruturas de parentesco nos revelam superfícies. A pergunta que faço logo em seguida é: o que vem por traz das superfícies?

5.3 Construir, habitar e pensar junto aos Krahô

É cativante quando pensamos as redes estruturais de nomeação e/ou parentesco. Contudo, essas redes também são fechadas na lógica estrutural do ocidente, são Formas de categorização. Obedece a um modelo sistêmico abstrato de organização social. Voltarei a tratar a estrutura de rede no Capítulo 06.

Por enquanto, estou seguindo os rastros dos modos que me convida a entrar na rede, enquanto ecologia. A nomeação/batismo claramente é um modo de convite. Porém, cartografar essas superfícies parece nos prender a um emaranhado que não ataca a multiplicidade de pontos das redes.

Aparentemente, encontrar a multiplicidade da rede não é o objetivo da estrutura de parentesco. Então, de acordo com Gibson (1979) e Ingold (2012), não busco as superfícies, mas os lugares de acontecimentos. Nesses locais procuramos as *affordances* enquanto coisa, que nos convidam a nos lançar no jogo. Não há outra forma de compreender essa perspectiva, se não habitarmos as paisagens da pesquisa pretendida.

5.3.1 Habitar o corpo-em-rede

Aldeia Manuel Alves, 16 de junho de 2015.

Meu Keti está aproveitando o período da seca para refazer o telhado da casa anexa à residência principal. Maria, a esposa dele, está grávida. Ele precisa garantir que mais uma pessoa saia da casa principal e passe para residência ao lado. Provavelmente o segundo filho mais velho sairá. Instigo o meu Keti a me falar sobre a arquitetura da casa.

Xôhxô: — Por que um Krahô tem casa?

Fotografia 6 - Troca de palha do telhado

Fonte: autoria própria

Cahxêt: — Do lado de fora é frio! A noite faz frio. Antes a casa do mehĩ era só de palha. Ainda tem algumas, aí, só de palha. Quando eu era novo nem dormia na casa, dormia no pátio. Depois que casei com a Maria não dormi lá fora, aí ficou muito impej mesmo. Ipantu agora você também vai dormir do lado de fora da casa.

X: — Por que devo dormir do lado de fora?

C: — Lá no seu vau[60], você é casado?

X: — Não sou.

C: — Então precisa ficar do lado de fora. Você vai dormir junto com homens solteiros.

Roberto quer que eu veja com os mais jovens um pouco da rotina dos solteiros. As vezes eles dormem no pátio em volta da fogueira, mas normalmente estendem suas redes na área externa aberta da casa. Às 4h da manhã saem para tomar banho e em seguida correr com toras. Voltam a tomar banho, comem alguma coisa em casa e às 7h todos estão chegando no pátio para ouvirem as orientações dos mais velhos. Os assuntos geralmente são demandas cotidianas, situações que devem ser resolvidas, festas que se aproximam. Os mais velhos falam, os jovens ficam calados.

***

Na fenomenologia da origem, busca-se a percepção e a experiência do lugar que muda de interior para outro interior. O humano que habita primeiro o útero, o estende a suas moradas e, por fim, busca o conhecimento no interior do mundo. Cada cosmologia molda seu próprio modelo de busca.

Podemos perceber que os Krahô têm alguns modos de habitar o corpo-em-rede. Entre as possibilidades, destaco ao menos quatro formas:

a) O corpo habita a linguagem e é moldado por ela;

b) O corpo habita os nomes que estão interconectados;

[60] Inicialmente, era conhecido como Porto do Vau, devido ao vau que se formava no verão onde hoje está construída a ponte e porto. Logo acima, era o porto. Criado pela lei estadual de número 891 de 12 de novembro de 1953, Itacajá foi fundada e tornou-se um grande município.

c) O corpo habita o útero e o mundo é moldado de acordo com as extensões da primeira arquitetura;

d) O corpo habita as virtualidades xamânicas.

O corpo Krahô é moldado de acordo com suas expressões comunicativas estéticas pela pintura, corte de cabelo, brincos etc. São condições para o ritual. A linguagem molda o corpo de acordo como um Krahô a habita. A forma é dada, mas ao mesmo tempo é dinâmica e está constante transformação. É pela linguagem que se faz a manutenção estética, a prática dos rituais, as arquiteturas.

Os Krahô habitam suas redes de nomes. A comunidade Jê, como lembra Carneiro da Cunha (1978), é uxorilocal. O nome pessoal estabelece uma íntima relação com o lugar de residência. O homem deve sair da casa materna para residir na casa da esposa e, concomitantemente, deve deixar em sua antiga residência uma imagem sua, no filho da irmã, por intermédio da nominação.

Alguns nomes masculinos tendem a se concentrar em determinados grupos e segmentos residenciais e os nomes femininos são repassados pelos homens no seu deslocamento de uma residência para a outra. Há então uma espécie de equilíbrio da rede. Assim como as mulheres habitam suas casas por toda vida, os nomes masculinos habitam as casas maternas de origem, por toda vida.

Quando uma criança nasce em uma casa Krahô, seu nome deve ser dito em voz alta. Desse modo, todos sabem sobre sua descendência. Existe uma conexão entre nomes, casas e próprio útero materno.

Sloterdijk (2004, p.173-174) sugere que os seres humanos são desde o princípio, desde as primeiras hordas, os-viventes-que-não-vivem-só, ou seja, a humanidade vive em bando e não somente está reunida para o acasalamento, embora não seja unicamente também para a questão cidadã e/ou política.

O útero materno é a primeira arquitetura climatizada em que homem habita. É a primeira conexão. Desse modo os laços fortes são estabelecidos em um ambiente seguro e possibilitam a primeira experiência de solidariedade e intimidade coletiva, de conexão. Obviamente cada comunidade molda o mundo de acordo com sua cosmologia, aquilo que nos liga, pelo comum.

***

Aldeia Manuel Alves, 11 de abril de 2016.

Por volta das 2h da manhã, todos os dias, alguém assovia imitando um pássaro perto da minha rede. Parecia chamar alguém. Um dos rapazes se levantou, saiu e voltou apenas na hora do banho. No dia seguinte, quando a situação se repete, eu joguei a luz da lanterna para ver quem era. Acho que eles não gostaram muito. Em tom de riso, perguntaram se eu não tinha medo de morrer.

As madrugadas são longas e existe muita movimentação na aldeia. Perguntei para o meu sobrinho, o que eles estavam fazendo. A resposta era que estavam caçando kahãj (mulher). Indaguei quem era e respondeu-me dizendo que eu não a conhecia. Eu sabia que era uma mulher casada. O irmão mais velho havia me dito. Questionei se ele não tinha medo do marido. Por sorte, o marido estava passando alguns dias em outra aldeia.

***

As relações extraconjungais são comuns à aldeia. Principalmente, quando as mulheres estão grávidas. O feto é formado de acordo com a doação de vários homens. Quanto mais relações sexuais uma mulher tiver durante a gravidez, melhor será a formação da criança.

Melatti (1976) mostra que, na verdade, tanto quanto o homem, a mulher contribui com substâncias que formam o organismo da criança. As substâncias vêm dos alimentos que os genitores ingerem e dos homens com os quais as mulheres se relacionam. O indivíduo somente terá uma genitora, mas há a possibilidade de ter mais de um genitor.

Após o nascimento até a idade adulta, todo Krahô continua a manter ligação biológica com aqueles que o geraram. Parte de todos os genitores formam o novo ser e se, por algum motivo, um fenômeno afetar o corpo do genitor, afetará também o corpo do último que nasceu.

> As ligações entre os corpos dos indivíduos assim relacionados são particularmente sensíveis durante os períodos em que um deles apresenta estado de debilidade ou fragilidade: o período após o nascimento, uma enfermidade grave ou após uma picada de cobra. De fato, logo após o nascimento de uma criança, seu pai ou pais biológicos e sua mãe biológica devem respeitar, durante certo tempo, determinados tabus: estão proibidos de comer carne, de fumar, de terem relações sexuais, de fazerem serviços pesados, de falarem em voz alta; nesses primeiros dias após o parto os genitores só podem comer batata-doce, inhame, milho branco, coco-macaúba. Tais restrições não terminam todas ao mesmo tempo, mas vão sendo suspensas pouco a pouco. Assim, depois de algum tempo, os genitores podem comer carne de algumas espécies animais, mas não de todas; o pai pode manter relações sexuais, enquanto a mãe só o pode fazer quando a criança já estiver a ponto de andar. O último tabu a ser suspenso talvez seja a proibição de matar cobra, coisa que nenhum indivíduo craô faz se tem filho mais novo do que uns sete anos de idade. O rompimento de qualquer um desses tabus pode afetar o corpo da criança com alguma doença, defeito ou mesmo a morte; pode ter consequências desagradáveis também para o próprio corpo do genitor. (MELATTI, 1976, p.143).

Para Sloterdijk (2004), o útero materno é o primeiro habitar[61] que dá condição e existência, não do sujeito, mas da díade (mãe-filho), da conexão umbilical. Logo, o fazer espaço, e/ou a configuração do lugar, etária associado à relação inicial conectiva de díade e/ou estaria associado ao poder de transplantar esse ambiente íntimo a outros lugares.

Eu diria que entre os Krahô não se trata apenas da díade, mas já no útero materno, o lugar se apresenta como arquitetura de conexões. Há uma condição solidária para a melhor formação do Ser que nascerá. A formação da nova criança já é compartilhada antes mesmo de nascer e o modo coletivo se estende de forma altruísta a toda comunidade.

Obviamente, existem as características particulares que molda cada pessoa. Começo a desconfiar da possibilidade de corpos em estado coletivo. Isso fica claro nas palavras de Pykaj. A intimidade é coletiva. Parece contraditório, mas vou debater um pouco mais essa condição.

****

[61] Esse trabalho faz um tensionamento entre o ambiente e o habitar as redes a partir de uma leitura de Di Felice (2009).

Aldeia Manuel Alves, 05 de maio de 2016.

Cahxêt: — Hába me, Ipantu! (Bom dia, Ipantu!).

Xôhxô: — Há, Keti! Impéj? (Bom dia, Keti! Tudo bem?).

C: — Pej! Háku ka mã txuá? (Bem! Vamos tomar banho?).

X: — Naré Keti (não Keti)... Está muito cedo.

C: — Você quer comer alguma coisa?

X: — Comi beiju Keti...

C: — Você precisa tomar banho, se não vai ficar velho rapidinho. Tem que tomar banho na água gelada, aí fica impéj darne (bom mesmo). Eu já estou indo agorinha...

X: — Mas são seis da manhã e o córrego está muito gelado a essa hora.

C: — Está vendo os kraré (criança)? Olha o Capu[62] *pulando de alegria no meio dos outros kraré. Estão indo para o banho sem reclamar... Eles querem ficar jovens.*

X: — Mas são os mẽhkaré (velhos) que têm a sabedoria... Quero ser mẽhkaré.

Cahxêt me olha com um sorriso largo no rosto e diz:

C: — Ipantu, você não gosta de tomar banho mesmo...

X: — Não às seis da manhã, com esse frio, neblina e água gelada... Ta na (está certo). Eu vou lá com você Keti... Mas eu não sei se vou tomar banho...

Os banhos sempre foram coletivos e percebi que com o tempo a intimidade ia aumentando. Os Krahô gostam de andar acompanhados na aldeia. É interessante como sempre caminham em dupla ou em grupos maiores. Quando caminhava só, eu sempre era abordado e me perguntavam para onde estava indo. Em um primeiro instante, achei que seria uma espécie de controle por ser kupẽ (e parecia ter um rigor maior mesmo), mas depois, vi que todos sempre estavam acompanhados de alguém. Tanto o Keti quanto Pykaj acabaram se tornando os meus grandes amigos de caminhada.

[62] 5º filho de Roberto Cahxêt. Na época tinha quatro anos.

Chegando ao riacho, a neblina tocava o solo e se estendia pelo leito das águas.

Xôhxô: — Impéj, Pykaj? (Tudo bem, Pykaj?). A água está fria?

Pykaj: — Naré... Está boa demais.

X: — Quando eu vim aqui pela primeira vez, em 2003, as mulheres andavam nuas frequentemente... Agora estou vendo todo mundo tomando banho de pentxe (tecido enrolado em volta da cintura, usado pelas mulheres).

P: — Naré (não) Xôhxo! As cahãj (mulher) estão com pahãm (vergonha).

X: — Vergonha de mim?

P: — É... Você não está vindo cedo, aí elas ficam assim, mas logo acostumam novamente. O seu Keti fica te trazendo na hora que tem pouca gente, assim elas não acostumam com você. Tem que trazer agora, quando o rio está cheio.

Com tantos olhares, senti que estava incomodando o banho alheio. Ora, eu iria me banhar onde todos se confraternizavam. Comecei a despir-me, para me juntar ao grupo de homens solteiros, que banhavam em um ponto logo acima de onde estavam os casados. Notei que o meu Ipãtuw, que tem o apelido de Magayve Kraho, olhava-me curiosamente. Resolvi provocar:

Xôhxô: — Ipãtuw sua esposa está rindo de tanto você me olhar.

Magayve: — Ela não importa não Keti. Sempre é bom olhar um rom re re diferente.

Pronto! A turma toda caiu na gargalhada. Rom re re é um termo que pode ser usado pra quem tem disenteria. A tradução seria algo do tipo "rabo solto". Magayve é neto e filho de hotxuá (uma espécie de confraternizador sagrado). Ele aprendeu a fazer os outros rirem desde cedo. Após muitas gargalhadas, resolvo fazer o meu caminho de volta e dessa vez eu estava acompanhado de Pykaj.

Pykaj: — Hamre Xôhxô? (Pronto Xôhxô?).

Xôhxô: — Hamre! (Pronto!).

P: — Teu Ipantu é apuhanere (engraçado)...

X: — É sim!

P: — Você tem que vir tomar banho todo dia cedo mesmo. Aí logo ninguém vai ter pahãm de você.

X: — Vou fazer isso!

P: — Um dia um kupẽ apareceu por aqui e me chamou para ir conhecer um rio, que era um lugar de nudismo. Eu não sabia o que era isso, nudismo. Depois, descobri que era kupẽ sem roupa.

X: — Você foi?

P: — Fui.

X: — E o que achou?

P: — Achei impèj darné (bonito mesmo), mas tive muita vergonha.

X: — Mas Pykaj você toma banho nu com os mehĩ e não sente nada, eu não entendo essa pahãm... Por que vergonha?

P: — Xôhxô está vendo aquelas cahãj (mulher) alí? Eu conheço cada pedaço do corpo delas e elas me conhecem. Os velhos já cuidaram de mim e das crianças eu ajudo a cuidar... Então aqui todo mundo conhece o corpo de todo mundo. Não preciso ter vergonha. Todo mundo que mora no Krĩ (aldeia) é parente um do outro. Agora... Eu não chego a um lugar estranho e tiro a roupa não.

X (risos): — Aqui todo mundo sabe tudo de todo mundo...

P: — Sabe mesmo! É desse jeitinho mesmo, que eu estou te contando.

****

Quando Pykaj me diz que anda nu entre seus pares, mas tem vergonha em outros lugares, ele deixa nítido que a presença de intimidade modifica a relação. Ora, o exercício da intimidade necessita de um ambiente confortável, bem climatizado. Além de tudo, esse ambiente comum deve ser solidário.

Sloterdijk entende que essa solidariedade, na qual me refiro, é algo bem diferente do que se pratica nas “sociedades modernas”. É algo que não passa por divisão de classes ou contratos estabelecidos, é algo que supera barreiras,

paredes e muros. Ele chama esse fenômeno de “estufa sem paredes e de solidariedade esférica” (SLOTERDIJK, 2004, p. 178, tradução minha).

> Falar de solidariedade em forma de estufas é algo que deve indicar, na linha de frente, que no caso de pessoas que vivem realmente em comum, suas relações internas têm uma proeminência absoluta sobre as relações com o entorno. Precisamente as hordas mais primitivas mostram essa tensão ao primado do interior: à medida que, como estufas de relação realmente existentes, procura-se aos membros uma situação relativamente agradável, orientam-se sobre tudo em seu auto-abrigo de trans muros não construídos e paredes não levantadas. (SLOTERDIJK, 2004, p. 178, tradução minha).

Então, o que mantem junto um grupo sem paredes? Pode-se dizer que grupos vivendo juntos produzem, em suas estufas, um clima interior que funciona para os habitantes como se fosse um “nicho ecológico privilegiado” (SLOTERDIJK, 2004, p. 179, tradução minha). A palavra nicho não foi empregada por acaso. Nicho em sua etimologia deriva do francês *niche*, forma francesa regressiva de *nicher*, fazer seu ninho, do latim vulgar *nidicāre*, do latim clássico *nidum*, ninho.

De acordo com Sloterdijk (2004, p. 180) toda sociedade – independente da cosmologia –, é um projeto uterotécnico que extrai de si mesma uma proteção e ao mesmo tempo uma projeção. Assim, o projeto uterino é transplantado para as arquiteturas externas.

Porém, para o filósofo, o habitar não pode ser pensado apenas pela ótica de Heidegger, do proteger-se. No habitar, tem que se levar em consideração as esferas protegidas e não protegidas, afinal, os ambientes climatizados não estão imunes aos elementos estranhos e externos ao comum.

Essa divisão de esferas, a primeira vista, é uma dicotomia interna/externa?

Dicotomias infernais![63] As alternativas[64] dicotômicas são invenções do ocidente e já perderam o seu poder de mobilizar. Diga-se de passagem, a díade é bem diferente da dicotomia ou do dualismo. A díade é uma forma de conexão,

[63] Me aproprio da expressão parafraseando Viveiros de Castro (2015, p.33).
[64] Para saber mais sobre as alternativas infernais ver Stengers e Pignarre (2005).

um fenômeno ecológico. Já a dicotomia pode ser o que resulta da purificação, da oposição, da herança dialética do dualismo.

Não! A díade não é uma dicotomia. É algo complementar. Uma “estufa-sem-paredes-de-solidariedade-esférica” é constituída de conexões que tencionam ao mesmo tempo em que transita na endosfera-exosfera. Não existe separação. Existem zonas de conexão. As conexões não são totalmente internas e nem totalmente externas, estão contidas umas nas outras.

Sloterdijk (2004) entende que:

> [...] o ser humano é um animal que, junto com seus outros itens essenciais, cria atmosferas em quase qualquer situação, porque segue marcado pela memória de um outro ter-sido-ou-estado-dentro e pela antecipação de um último envoltório. Ele é o ser vivo que nasce e morre, que tem interior porque muda de interior. Em qualquer lugar do ser humano atuam tensões de mudanças. (SLOTERDIJK, 2004, p. 180, tradução minha).

Basicamente o ser humano é o primeiro abrigo de sua própria imanência. Ele se auto-abriga em receptáculos. É a vida intrauterina e a sua continuação de dupla vida mãe-filho pós-natal que proporciona a capacidade amplificada de habitar.

No caso dos Krahô, eu diria que seu modo de habitar está estreitamente ligado a condição íntima e ao mesmo tempo coletiva. A díade mãe-filho, a conexão umbilical, já é uma rede de conexões, que várias pessoas contribuem com substancias para a formação do feto. Se geneticamente as conexões não ocorrem, fenomenologicamente os laços estão dados.

A partir de uma leitura heideggeriana, Sloterdijk (2004) diz que a experiência de abrigar é uma espécie de êxtases primitivo do “ser-aí-em-um-espaço-compartilhado”. O ser e/ou estar dentro remete ao habitar de um ser vivo envolvente. Assim, primeiro o ser humano viverá em seu flutuar fetal, que depois o projetará – de acordo com as diversidades –, nas geometrias sociais, nas geografias políticas específicas, nos úteros coletivos.

Ora, se pensarmos apenas os grupos ameríndios teremos uma infinidade de envolturas, de formas de habitar, de geografias específicas. Somente no Brasil esses grupos estão constituídos por centenas de populações. Cada população é constituída por complexidades particulares.

****

Aldeia Pedra Branca, 01 de junho de 2016.

Kruwakraj Krahô: — Xôhxô... Impej? (Tudo bem Xôhxô?)

Xôhxô: — Impej darné Cruacraj! (Tudo bem!)

K: — O que você está fazendo?

X: — Estou limpando a câmera. Tirando a areia.

K: — Fez muitas fotos?

X: — Fiz.

K: — Eu me lembro da primeira vez que vi uma câmera. Faz muito tempo. Eu era criança. Nessa época a gente andava nuzinho mesmo.

X: — Mas as crianças andam nus aqui.

K: — Naquela época todo mundo andava. Só as mulheres que tampavam.

X: — E os homens?

K: — Não a gente não. Uma vez chegou um Kupẽ. Disse que era da igreja dos Kupẽ. Aí falou que a gente não podia andar pelado. Foi quando eu vi a máquina de fotografar. Colocaram umas roupas na gente e fizeram a foto. Colocar roupa... foi a primeira prisão.

X: — Como assim, prisão?

K: — A roupa prende nossa alma. Quando eu sonho a noite, atrapalha.

X: — E a fotografia?

K: — Também prende o karõ.

****

Pykaj e Kruwakraj, nas narrativas anteriores, nos mostra dois elementos interessantes: a prisão da alma a partir da roupa e a *pahãm* em relação ao corpo nu. Lima (2010) mostra que a ideia do nu e vestido, pode ser um complemento da hipótese de que o hoxwa[65] é aquele que pode adquirir outras roupas.

[65] Hoxwa ou hotxwa é um animador ritualístico na aldeia. Faz as pessoas rirem durante um ritual, ou durante uma caçada. Aprac é Hoxwa na aldeia Manuel Alves. Ele me disse que os hoxwa podem brincar com as pessoas sem medo, pode beijar uma mulher no pátio e ninguém vai se importar. Hoxwa faz brincadeira em momentos rituais.

Fica claro no resgate da memória de Kruwakraj, que a vestimenta teve uma influência externa, provavelmente ligada a moral cristã. Hoje as mulheres usam o kupentxê (-txê: pano; kupen-: não-mehĩ), que cobre a vagina e deixa os seios à mostra. Muitas vezes se referem ao tecido pela abreviação, pentxê.

O pentxê é retirado na hora do banho, quando os corpos são coletivos e íntimos. Se houver um elemento estranho no grupo, provavelmente permanecerão com o tecido. Retiram o pano também na hora das relações sexuais.

Lima (2010) lembra que o hoxwa, na mitologia Krahô, é um mekarõ (espírito). Inicialmente está no corpo de abóbora e se revela na forma humana. Como se trocasse de roupa. A hora do banho pode ser arriscada para as mulheres, pois há a possibilidade de serem seduzidas pelos mekarõ e, nesse sentido, não devem deixar o sexo exposto. No entanto, devo ressaltar que a figura do hoxwa também pode ser feminina.

Existe uma infinidade de possibilidades para as relações corporais: conexões de acordo com os resgados; o fato do corpo das mulheres aparecerem na mitologia relacionado aos das cabaças e os corpos dos homens relacionados com a herbácea croá; a relação dos corpos com as toras em momentos de resguardo, ritual de passagem, cerimônia funeral etc. O fato é que somente esse tópico renderia uma pesquisa específica, que vale a pena investigar em outro momento.

5.3.2 Habitar a casa-em-rede

O aspecto da Ikré, ou casa Krahô, claramente foi modificado. O modelo de residência é muito próximo ao dos sertanejos no interior do Brasil. Secundo Krahô me disse que, antes, era tudo de madeira e palha. Temos que lembrar que os Timbiras são nômades, logo as residências eram pensadas para terem uma fixação curta no lugar da instalação. Com a formação e delimitação do território, as moradias ganharam o adobe nas paredes, de acordo com a interferência externa.

A estrutura da casa é retangular e composta por encaixes de madeira bruta, coberta com palhas de buriti. O teto é de duas águas. As paredes ainda podem ser feitas com a mesma palha do teto, de estacas fincadas no chão ou de barro. Há uma abertura que serve de porta. Poucas sãs as casas com janelas.

A construção com janelas é uma prática mais recente. Existe um aspecto inacabado nas construções. Sempre há algo por fazer.

Internamente a casa tem poucas divisões, mas cada espaço parece pertencer a alguém. As crianças ficam no fundo e os idosos dormem mais próximo da porta. Parece ser um modo de acolhimento e, ao mesmo tempo, uma proteção dos mais novos. A parte com parede é reservada ao casal genitor mais novo. Essas divisões internas mudam de acordo com cada realidade de família e existem casas sem separação alguma.

***

Aldeia Manuel Alves, 10 de abril 2016.

Xôhxô: — Keti, gostaria de aprender mais sobre a língua.

Cahxêt: — Vou te ensinar ipantu.

X: — Ok. Como se diz casa em Krahô?

C: — Ikré.

X: — Do que é feito o telhado?

C: — Pe krow ho (de palha de buriti). Ates tudo era feito de palha: casa, cesta, rede para dormir.

X: — Como se fazia a rede Krahô?

C: — A areti (rede) era uma trança de palha bem juntinha mesmo. Hoje quase não se faz mais. Mas tudo a gente faz trança, igual a areti. As mulheres fazem o cesto bem feitinho mesmo. Minha mãe faz um bem bonito. A palha tem que ficar bem juntinha.

Fotografia 7 - Troca de palha do telhado

Fonte: autoria própria

X: — E o telhado?

C: — O telhado a gente faz trança também, mas é diferente.

X: — Que nome o Krahô dá a madeira que sustenta a casa? Essa daqui (aponto para as vigas da casa).

C: — Ikré wrêhi. Costela de animal. É como se esse pau fosse uma costela de animal.

***

Fotografia 8 - Ikré (Casa Krahô)

Fonte: autoria própria

Há alguns aspectos importantes que gostaria de destacar na casa Krahô: a perspectiva orgânica, a concepção de receptáculo e o estar-em-rede. A arquitetura da casa, relativamente simples, vela a complexidade das relações internas. Contudo o *mehĩ,* de fato, parece transplantar o interior uterino para outro interior e o percebe a partir da condição orgânica.

A casa mantém a esposa no seio do seu lugar de origem. O homem recém-casado, que ao se mudar para a nova habitação, ganha uma nova família e uma dívida com o sogro que deve cumprir durante toda a sua vida. O homem deve prover a casa, ser generoso, prestar favores e presentear seus novos

familiares. Se a casa não puder abrigar todos, o novo genro constrói sua morada nos fundos, em respeito aos pais da esposa que já moram ali primeiro.

Outra explicação interessante está na perspectiva ecológica, de conexões entre as mulheres-cabaças e suas casas. Versão que aparece no discurso feminino da aldeia e que pode ser acompanhado no trabalho de Prumkwyj Krahô. Conforme, já foi abordado, a mulher aparece no mito inicial.

> Sol e Lua eram dois compadres, dois homens, existiam só os dois no mundo. Lua tem preguiça, xinga, briga e atrapalha, por sua vez, Sol trabalha e organiza. Eles não são parentes (hõpin), mas compadres. Eles fizeram uma roça e plantaram somente cabaças. Lua perguntou por que Sol estava plantando somente cabaças. Sol disse que queria uma mulher, porque delas se originam as pessoas. Depois Sol pegou uma semente do croá e plantou na mesma roça. Assim, metade da roça era de cabaça e a outra metade era de croá. Lua perguntou por que Sol estava plantando croá, ele disse que eram os homens. Em seguida, Sol deixou uma marca na futura aldeia das mulheres-cabaças e dos homens-croás. Trata-se do círculo redondo, base das aldeias Mehi, no centro deste círculo encontra-se o pátio. Ao redor do pátio, Sol fez várias estruturas de palha, que serão as casas de cada mulher-cabaça. (KRAHÔ, 2017, p.26).

Na mitologia cabaças (mulheres) e croás (homens) foram reunidos nas águas de um rio. “Assim, cada mulher pegava no braço dos homens e o casal saía andando em direção a suas casas de palhinha, cada casa tinha um casal. E, assim, foi feita a aldeia (Mehi)” (KRAHÔ, 2017, p.26). O Sol avisou a todos os casais, que o sinal marcado no chão, o círculo, seria o sinal dele. Disse ainda que se um dia esse sinal sumisse todos morreriam.

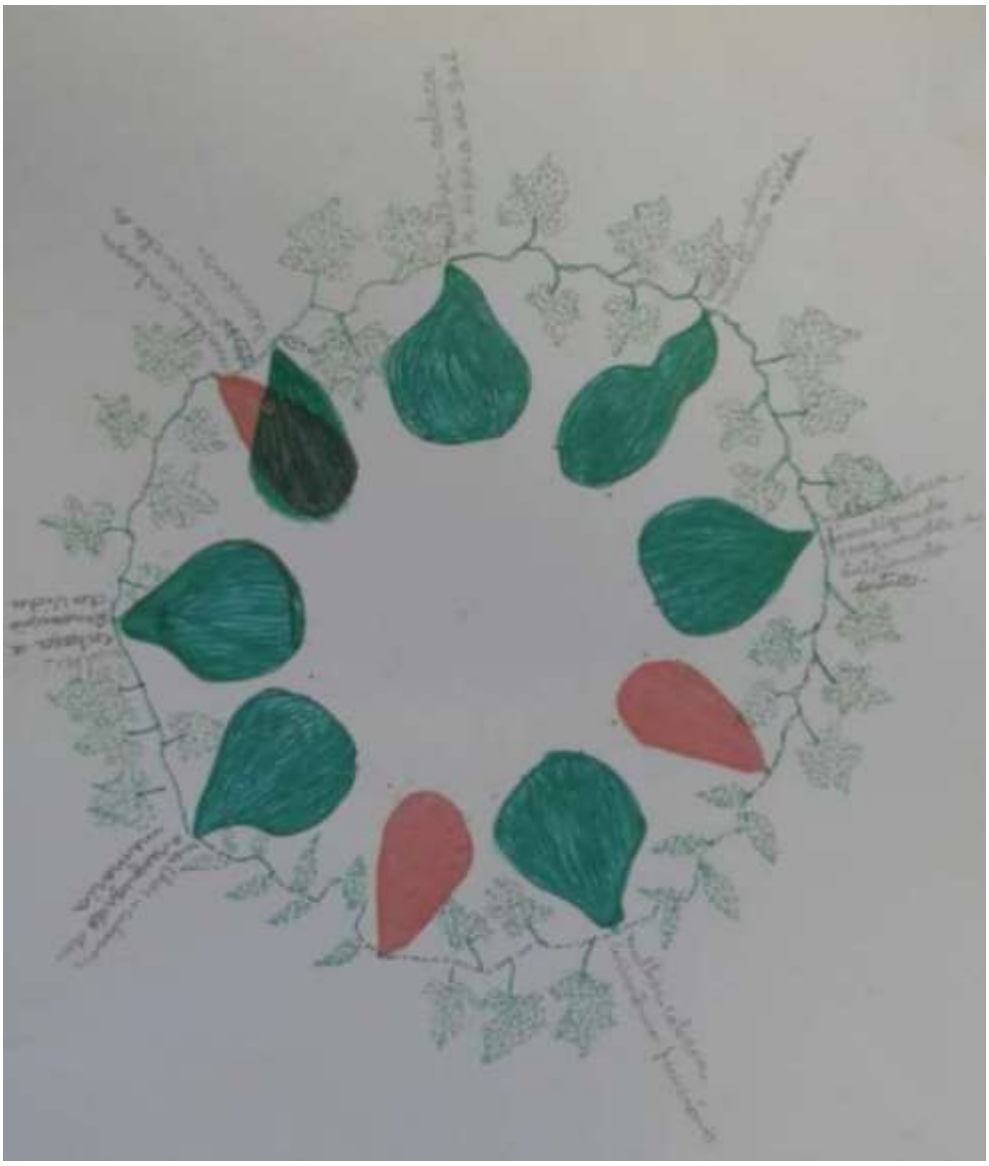
A visão feminina quebra a centralidade masculina, que aparece na literatura. É comum ler que a aldeia vive em função das decisões do pátio. Contudo, Krahô (2017) mostra que as decisões do pátio já são uma consequência em função da mulher. O que parece existir é um equilíbrio de conexões, apesar da dicotomia centro-periferia o tempo todo ser invocada, nos textos da academia, para mostrar a disposição do pátio e das casas nas aldeias.

> A casa é da mulher (mehi), ela é quem faz tudo. Ela faz a vida dos Mãkrarè, povo que originou os Mehi. Elas mantêm a casa, os rituais, as festas, as relações sociais. As mulheres fazem e os homens acompanham. Os rituais e festas acontecem quando há algum resguardo para ser feito com uma pessoa de uma casa. Assim, quando isso acontece, é feito um comunicado pelo homem-chamador no centro da aldeia para os outros homens,

> que repassam essa informação em suas casas. Assim, todas as mulheres da aldeia iniciam a organização da festa. (KRAHÔ, 2017, p.26).

Ao mesmo tempo a rede de mulheres-cabaças não passam exatamente a ideia de centro-periferia. Na visão da mulher mehĩ, cada casa é um elemento conectado. Como mostra perfeitamente Krahô (2017), as mulheres fazem e os homens acompanham. Isso é tão evidente nas reuniões de pátio, que as vezes geram atrito.

Figura 9 - Aldeia de cabaças



Fonte: Adaptado de Krahô (2017, p.29).

Houve uma semana que os homens estavam deliberando sobre quais parentes iriam visitar, de acordo com rituais que ocorreriam em vários pontos do território. Não era possível acompanhar tudo. Isso implicava nas relações com as outras aldeias. Chegava-se em uma conclusão no pátio. Quando o homem comunicava as mulheres da casa, algumas insatisfeitas mudavam a opinião masculina. No outro dia, o debate voltava ao mesmo ponto, pois os homens apareciam no pátio com uma nova posição e alegando simplesmente que haviam mudado de ideia. Ora, as decisões não são autoritárias e exclusiva do universo masculino.

Além de tudo, suspeito da centralidade do pátio a partir da perspectiva do sol. Os Krahô entendem as direções de acordo com o nascer e pôr do sol (Leste-Oeste). Melatti (1978) lembra que vários dos ritos estão dispostos de acordo com esse movimento. O Sol não é estático na mitologia Krahô. Os astros estão sempre em movimento, logo o pátio não pode ser o centro originalmente.

De onde vem a ideia de centro?

Mais uma vez me parece ser uma interferência externa. Note como Nimuendajú (1976) coloca a questão:

> No centro da praça cuja periferia é formada pelo círculo das casas, está o que eu chamarei "o pátio" (ká), uma área também circular, de uns 50 metros de diâmetro, igualmente limpa de toda vegetação. Cada uma das casas está ligada a este pátio por um caminho reto, de 2 a 5 metros de largura, que chamarei "caminho radial", de igual modo conservado inteiramente limpo, pelo menos em tempo de festa. Nas áreas triangulares entre esses caminhos radiais, cresce o capim livremente, não se deixando, porém, crescer arbustos; e da antiga arborização do cerrado apenas se poupou um grande pé de sucupira na beira do pátio, por ter esta árvore um certo valor estimativo para os Ramkókamekra. (NIMUENDAJÚ, 1976, p. 78).

Isso me fez lembrar da conversa (ver cap. 03), que tive com o antropólogo, Sérgio Domingues. Ele viveu mais de dez anos entre os Krahô e suspeitava que o pátio não era o centro e sim entorno. O Ka seria uma referência a pele do veado. Então, seria aquilo que contorna a palavra.

A ideia centro-periferia está claramente articulada no discurso ocidental de Nimuendajú (1976). Respectivamente se convencionou chamar o Ka de pátio ou centro. É muito confortável essa ideia aos olhos do ocidente. É uma

arquitetura lógica para nós. Contudo, ainda veremos neste texto que os Krahô utilizam recursos linguísticos e estéticos para conversar com o externo, mas não necessariamente isso corresponde ao sentido original de fato. Nesse caso, o centro parece ser uma convenção linguística de tradução.

É obvio que o pátio ocupa uma importância ritual e deliberativa na aldeia, mas não é um elemento único e central. Ele compartilha com outros ambientes, o lugar de deliberação. Um deles é o wỳhtỳ, que é apelidado de pensão. Seria um ambiente das relações exteriores. Um exemplo é quando chega alguém que não é batizado e provavelmente essa pessoa ficará hospedada nessa «pensão».

Fotografia 9 - Deliberação sobre viagem para a aldeia Pedra Branca, no wỳhtỳ

Fonte: Autoria própria

O wỳhtỳ é um lugar, uma casa e sua extensão, onde moram pessoas queridas pela aldeia. Geralmente são pessoas com livre trânsito e com poucos atritos com a comunidade, já que recebe um número elevado de visitantes. Existe um wỳhtỳ que recebe os homens e outro as mulheres.

5.3.3 Habitar o território

Costa (2013), durante boa parte de sua tese, mostra que a imagem mental do lugar onde se mora entre os Krahô também está diretamente relacionada ao *mekarõ.* Por exemplo: se alguém pede para um Krahô desenhar onde ele mora, o mapa mental refletido no papel é o *Pjê Mekarõ* (o lugar dos espíritos). Não do espírito enquanto mente (enquanto ciência do espírito), mas aquilo que habita o Outro, sem restrição de corpo.

Mapa 8 - Pjê Mekarõ

Fonte: Adaptado de Costa (2013).

O *Pjê* parece ser um grande território habitado por espíritos abrigados em uma ecologia diversa e que estão organizados em consonância com a forma reticular das aldeias, um lugar em trânsito. O trânsito passa por uma ideia de reticularidade. Cada aldeia sabe o seu limite no território e as divisões são

virtuais (obviamente existe um grau de volatilidade nessas divisões). Nesse contexto, as novas aldeias emergem como ilhas, frutos das divergências.

Costa (2013) nos permite pensar, como se constitui essa ecologia, com informações geográficas de satélite e o uso de mapas mentais (mapa 7). No lado esquerdo temos imagens de satélite que transubstancia o território em algo digital e em consonância temos no lado direito, parte do território que foi desenhado no estilo mapa mental.

No lado esquerdo, temos uma imagem de satélite, precisamente construída a partir do recolhimento de informações. No segundo caso, o desenho do território foi feito pelos próprios Krahô. O que emerge do desenho é uma ecologia obedecendo aos padrões do *mekarõ.* Devemos ressaltar a influência ocidental da pesquisadora Costa (2013), pois entre os Krahô não existem rosa dos ventos. Contudo, o desenho revela a harmonia ecológica não-ocidental entre homem e natureza. A aldeia está conectada com o que existe a sua volta.

Assim, no mapa 7 , pode-se ter uma noção da formação ecológica Krahô. Na imagem de satélite, as linhas amarelas representam as trilhas, que no meio de cerrado dão forma a rede não-digital nativa. No mapa mental podemos ter uma noção de como os Krahô imageticamente entendem sua própria ecologia. Note ainda que as linhas amarelas revelam um território muito além da terra demarcada.

Um elemento importante a ser observado é que as casas não são fixas. Elas podem mudar de lugar, junto com aldeias inteiras ou com parte delas. São diversos os motivos para o deslocamento de uma casa ou de uma aldeia. Os deslocamentos arquitetônicos geralmente estão ligados aos recursos de sobrevivência básica dos Krahô. Outro fator que leva o deslocamento é o rompimento entre facções. Um grupo transgredi a autoridade do cacique e decidi viver em outra aldeia ou até mesmo fundam uma nova aldeia.

Caminhando pelo território é possível ver os vestígios no chão de aldeias que existiram há mais de 50 anos. Populações inteiras se deslocaram em busca de água e alimentos. Quando percorri o território várias casas na aldeia Mangabeira estavam abandonadas. Uma facção decidiu fundar uma nova aldeia, por não concordar com a visão do cacique.

Fotografia 10 - Chão batido da antiga Aldeia Santa Cruz

Fonte: Autoria própria.

Isso acaba enfraquecendo a comunidade por um tempo. Quanto maior a comunidade, mais pessoas para plantar as roças e praticar os ritos. Elementos externos também estão modificando a arquitetura do território. Promessas políticas partidárias causam atritos na aldeia por conta de cargos em escolas e posto de saúde.

O trânsito se estende para além das terras demarcadas. Atinge outras comunidades, etnias, territórios. Os Krahô sempre caminharam para além do cerrado. Estabeleceram relações de trocas com outras etnias, realizaram casamentos, migraram etc.

Costa (2013) mostra que as quatro maiores terras indígenas Timbira (Kraolândia, Apinayé, Krikati e Porquinhos – Canela Apãnjekra) conservam relações de permuta de sementes. Comunidades Krahô e Canela se visitam e realizam rituais constantemente.

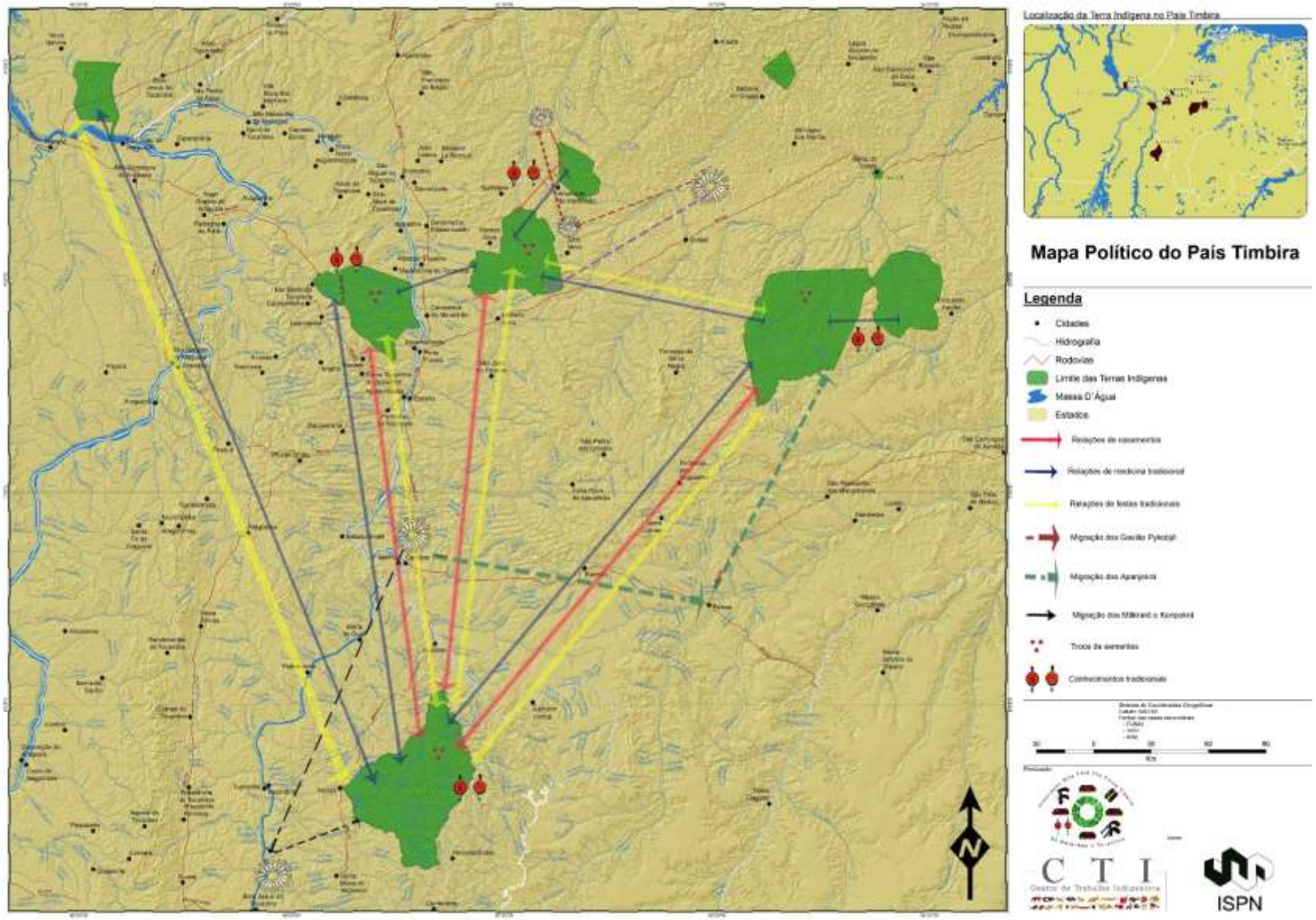
Ainda de acordo com Costa (2013), essas comunidades enxergam as relações na troca de saberes entre os povos Timbira e de dentro de uma visão ampla se autodenominam integrantes do que chamam de «País Timbira».

Fotografia 11 - Casa abandonada

Fonte: autoria própria

Todo o território está em trânsito e dentro dele as pessoas, as aldeias, as trilhas, os animais, as plantas, os minerais e os espíritos. O que se pode notar é que o processo de desvelamento que reflete na aldeia apresenta possibilidades de um trânsito em rede. O território, mesmo com as interferências ocidentais, preserva muito da conexão Krahô e parece ser o espelho da formação reticular e do conhecimento nativo, que ultrapassa o sentido clássico ocidental.

Mapa 9 - País Timbira



Fonte: Costa (2013, p. 66).

5.4 Modos de perceber as imagens

A palavra mekarõ foi adaptada para fotografia, mas é bem mais profunda que a imagem simplesmente capturada. A pesquisadora Manuela Carneiro da Cunha explica melhor o termo ao falar dos princípios vitais entre os Krahô. O primeiro princípio vital é a respiração e:

> Um segundo princípio vital é o karõ (no plural mekarõ). Habita o corpo, embora se ausente nos sonhos e nas doenças; sobrevive ao homem, e é ele quem vai estabelecer entre os mortos e lá levar uma existência insípida e diminuída. Talvez por isto karõ conte entre outros sentidos o de morto, que lhe é mais usual quando usado na forma coletiva (mekarõ), um pouco como nós usamos os termos "espíritos ou almas de defuntos". O significado de karõ, no entanto, parece ser bem mais amplo: o termo abrange seus denotata a fotografia, o reflexo, toda "imagem do corpo". Mas não só: o karõ pode assumir, mesmo enquanto ligado ao corpo hospedeiro, aparência diferente desse corpo que ele habita: foi-nos descrito, certa vez em que se nos contava a reinserção de um karõ vagabundo, como um objeto branco, do tamanho de um dedo, parecido com um pequeno sapo (prokayê), algo portanto mais manipulável pelo curador. (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.10).

Em outro ponto Carneiro da Cunha (1978, p.115) mostra que o karõ pode assumir uma forma mais livre durante o processo de trânsito. Se primeiro ele era um animal de grande porte, após a morte, o mesmo pode vir ar ser uma pedra ou um cupim. As possibilidades de metamorfose são múltiplas.

Entre idas e vindas às aldeias Pedra Branca e Manuel Alves, passei a fotografar também o artesanato. Quase sempre feito pelas mulheres sentadas no chão do quintal, algumas próximas às trempes improvisadas. As sementes de tiririca e miçangas ficavam espalhadas junto às mulheres. Elas faziam pulseiras e colares. Todas as peças apresentavam figuras geométricas de círculos e/ou triângulos. As que continham triângulos formavam uma espécie de aldeia quando a pulseira era fechada no braço.

Conheci Luiz Cacoxen nesse ambiente. Ele me pediu que fizesse uma foto nossa. Apontei o smartphone para nossos rostos e em seguida, disse que tínhamos acabado de fazer uma Selfie. Ele disse que via apenas o nosso mẽkarô.

Fotografia 12 - Selfie- mẽkarô

Fonte: autoria própria

O termo mẽkarô está relacionado a uma complexidade que vai totalmente contra o que se entende por Selfie. A tradução do nosso desencontro resumidamente era: ao mesmo tempo em que eu via um “eu” enquanto carne, ele via o “eu” enquanto espírito.

Mẽkarô é o espírito e/ou o espírito refletido. O reflexo do corpo na água reflete aquilo que está contido no corpo, assim todos aqueles que são «gente», – gente em corpo de animais, vegetais, minerais etc. –, são espíritos que transitam e podem ser refletidos. A palavra foi adaptada para fotografia. Contudo é bem mais profunda que a imagem simplesmente capturada.

O Pjê (território) se apresenta como o grande lugar habitado por imagens/espíritos, em movimento. As naturezas são diversas e estão organizadas em consonância com a forma reticular das aldeias e o lugar xamânico em trânsito. Tudo está em movimento.

Tendo em vista a discrepância de nossos olhares, resolvi propor que nós habitássemos as imagens. O objetivo era expor como as práticas comunicacionais tradicionais aconteciam entre os Krahô, assim como, as

práticas de apropriação do audiovisual/digital. Deixei que eles me mostrassem sua própria concepção de imagem.

Fotografia 13 - Estúdio de áudio improvisado

Fonte: Autoria própria

Levei em consideração, que se tratava de uma comunidade tradicional, que há poucas décadas tinha quase nada ou nenhum contato com os recursos tecnológicos. Contudo, nos últimos anos, os Krahô englobaram totalmente o audiovisual/digital na sua maneira de registrar e narrar histórias.

Por intermédio da produção do conhecimento compartilhado, do material roteirizado, dirigido e gravado pela comunidade durante a minha estadia no território, ficou evidente que a perspectiva do audiovisual a partir do conceito de *cinema underground*, quebra a relação de sujeito de objeto. Ao invés de impor regras, os deixei livre para as possibilidades. A comunidade filmou e foi filmada, pelo olhar local. Porém, os pontos de vista foram embaralhados propositalmente.

> Nessa imposição metodológica, que teve um seu momento de afirmação de vanguarda nos anos 60 e uma tomada de tipo antropológico nos anos 70, há uma confusão experimental entre sujeito e objeto. O observado é o mesmo observador e vice-versa. (CANEVACCI 1990, p.92).

Além das imagens fílmicas registradas pela comunidade, pude perceber que a memória transita, enquanto essência imagética, proposta na teatralidade das performances, nos mitos narrados, nas danças, nas corporeidades, no imaginário coletivo.

5.4.1 Imagens para os modernos e para os Krahô

No ano de 2015, montamos junto com a comunidade um grupo de audiovisual chamado Manoel Alves Catêjê. Esse grupo ficou responsável pelos vídeos produzidos, na aldeia Manoel Alves. A ideia buscou registrar as diversidades imagéticas e sonoras impossíveis de serem abordadas numa escrita científica. Durante um ano, das 7 propostas originais foram produzidos 5 vídeos. Cada um tem uma temática organizada pelo coletivo de cineastas.

Eu pedi para que cada cineasta apresentasse o material a comunidade e me trouxesse a descrição do vídeo depois de pronto.

- Cuhkõnre Jarkwa (A língua da cabacinha. Vídeo de Joel Krahô): é um curta metragem que explica a importância da cabaça na música Krahô. A cabacinha não é um instrumento de som agudo, como os Kupẽ costumam dizer. Ela é da família dos cantores (não-humanos). A cabacinha tem vida própria e também seus rituais. Se um Krahô quiser aprender a cantar-junto com a cabacinha deve passar muito tempo com ela. A cabacinha tem uma linguagem própria e apenas algumas pessoas conseguem traduzi-la. O som que sai da cabacinha é a língua dela. O cantor que toca a cabacinha, apenas traduz o que ela diz.

Fotografia 14 - Cuhkõnre Jarkwa

Fonte: Cena do filme Cuhkõnre Jarkwa

- Hũmre mẽ crow (Corrida de toras dos homens. Vídeo de Roberto Krahô): é um curta metragem que retrata a rotina dos treinos, de corrida com toras.

- Garkwa to ihtýj xa (A força da língua. Vídeo de Roberto Krakô): é um curta metragem que mostra como a língua é importante para o modo de ser Krahô.

- Amjĩ kĩn mã ihkat to ihtỳj xà (O ritual da batata. Vídeo de Pykaj Krahô e Roberto Krahô): é um vídeo longa metragem que mostra o ritual da batata. Mostra a figura do chamador passando pela aldeia; a retirada da tora, no meio da mata; a preparação dos corpos para o ritual; a colheita da mandioca para a preparação do paparuto; a produção do paparuto; os cantos no ká durante às 36h que dura o ritual; a corrida de toras; a iniciação das crianças do gênero

masculino; a performance das flores de abóboras, realizada pelos hoxwa.

Fotografia 15 - Equipe de produção Krahô

Fonte: Cena do filme Rãj Jõ Amjĩ kĩn.

- Rãj Jõ Amjĩ kĩn (O ritual da laranja. Vídeo de Xôhxô Krahô e Roberto Krahô): é um vídeo longa metragem que mostra o ritual da laranja. Mostra a figura do chamador passando pela aldeia; a preparação das tintas e dos corpos para o ritual; a busca da lenha para a grande fogueira.

Assim foi possível proporcionar, de acordo com Lazaneo, Bairon e Battistella (2015), a produção de conhecimento em um lugar de partilha e dentro da possibilidade de habitar diálogos não-ocidentais. A intenção foi perceber outros modos de estar lançado no mundo.

Escolhi não descrever o conteúdo na íntegra de cada um dos vídeos. Os elementos percebidos de acordo com as produções estão espalhados por toda a tese. Grande parte do meu diário de campo está armazenado em imagens. Os vídeos fazem parte da tese, mas é um material que merece estar a parte. Aliás,

os filmes são os Krahô atuando em coautoria e estão disponíveis no arquivo que acompanha este texto.

Fotografia 16 - Equipe de produção Krahô

Fonte: autoria própria

Contudo, quero destacar dois fenômenos bem interessantes, em relação ao conceito de imagem Krahô a partir da prática da produção compartilhada do conhecimento. Os fenômenos ocorreram no processo de produção.

Joel Krahô me relatou que participou de vários vídeos, feitos por kupẽ, que foram captados na aldeia e nunca estava satisfeito com o resultado. Ele sempre me falava que existia diferenças entre as formas de filmar dos mehĩ e dos kupẽ. Eu perguntava qual era a diferença e ele não sabia me responder.

Dizia que o vídeo mehĩ era assim: sem pronunciar nenhuma palavra, me mostrava o movimento de uma mão passando sobre a outa em um ritmo frenético. Como se imitasse uma roda em movimento. Joel foi cinegrafista em

parte de quase todos os vídeos. Pedi que ele fizesse as filmagens na forma mehĩ e que mostrasse.

Uma das características evidentes é que ele não usava tripé para estabilizar a câmera, gostava de filmar sempre com o equipamento na mão. E se movimentava muito durante as filmagens. Outro elemento veio na montagem. O vídeo deveria sofrer o mínimo de interferência possível. A narrativa imagética deveria rodar da mesma forma como a vida Krahô, que se conectava de acordo com suas práticas cotidianas e ritualísticas.

Assim, um vídeo para os Krahô é a imagem da vida espelhada, como o mekarõ (imagem/espírito) se espelha na água em movimento. Não deve haver cortes. Todos os detalhes precisam ser levados em consideração, na manutenção da memória registrada e empregada na gravação.

Uma coisa que Joel sempre reclamou é que os Kupẽ não têm paciência para ver os filmes feitos pelos mehĩ. Os filmes mostram todos os detalhes e acabam cansativos aos nossos olhos, mas para a comunidade é uma forma de ser reconhecerem, enquanto cosmologia distinta.

“Essa é a forma do Krahô fazer filme. Os kupẽ não sabem fazer filme dos Krahô. Eles colocam a imagem de uma aldeia que não tem nada a ver com a história. No meio do Amjĩ kĩn (ritual) filmam uma casa, que não tem a ver com história”, me dizia Joel.

O segundo fenômeno aparece quando começo a comparar as imagens de um vídeo com o outro. Os vídeos de curta metragem foram feitos para exposição, não só para a comunidade. Como foram pensados para os Kupẽ, as imagens são bem paradas e centralizadas.

Volto a conversar com o Joel sobre a diferença de estética. Ele me diz que fez as imagens centralizadas, porque eram assim que elas apareciam para ele na televisão e no You Tube. São as linguagens jornalísticas e de vlogueiros que chegam à aldeia. Os filmes menores foram propositalmente traduzidos, porque são mensagens ao externo. Nos maiores, o grupo decidiu que as imagens não receberiam legenda.

É um pouco irônico, porque os filmes Krahô de menor duração reproduzem as imagens ocidentais e, que de certa forma, reforçam a centralização da figura humana. São filmes para dialogarem com o ocidente.

Ora, abordei no primeiro capítulo, como desde o Renascimento, o ocidente narras suas histórias de forma antropocêntrica.

É obvio que existem várias estéticas cinematográficas, mas o que importa aqui é que os Krahô criaram um dispositivo para diferenciar ambas cosmologias, que são refletidas na imagem capturada. Enquanto o ocidente centraliza a figura humana – na egocentricidade do vlog (no *self*) –, os Krahô nos filmes de longa-metragem abordam o caráter orgânico e de partilha com a comunidade. Existem então os filmes para os estrangeiros e os filmes para a comunidade. Assim, deixa-se emergir a ecologia comunicativa Krahô, em âmbitos que extrapolam o território.

CAPÍTULO 6
A ecologia comunicativa Krahô

No intuito de entender como a comunicação ocorre entre os Krahô, deve-se levar em consideração que o *mehĩ* (nativo Krahô) não se comunica apenas com humanos, mas também com os não-humanos. Essa perspectiva reticular é ampliada para as categorias dos animais, dos vegetais e dos minerais. Todos esses elementos estão dispostos de acordo com modo específico de habitar dos Krahô.

Viveiros de Castro (2013; 1996), apesar de não tratar diretamente daqueles que falam a língua *Jê,* descreve de forma geral como ocorre o processo comunicacional na floresta. Humanos e não-humanos são «gente», compartilham de «espíritos» semelhantes, logo o que muda é o corpo e por esse motivo a comunicação é possível.

***

Aldeia Manoel Alves, 06 de julho de 2016

Estávamos caminhando no meio do cerrado e muitos pássaros cantavam naquele instante. Roberto para de caminhar e decidi me contar uma história de caça. Geralmente uma caçada farta depende da relação comunicacional com os animais.

Cahxêt: – Ipantu vou te contar uma história sobre os pássaros.

Xôhxô: – Legal Keti.

Cahxêt: – Vou te falar sobre os animais e os seres-humanos. Uma vez meu pai foi dar uma volta na mata e o cachorro acuou uma cotia. Quando ele chegou perto, a cotia respondeu lá da janelinha do pau. O cotia disse assim: o que você está procurando? Meu pai respondeu: nada. Foi o cachorro que acuou. Mas não era cotia, entende? Era um mekarõ de um pajé antigo. Ele disse (o mekarõ): eu sou teu sobrinho. Você não pode me matar. Quando ele (meu pai) viu, o cachorro não escutou a conversa e ficou latindo. Ele tentou desviar o

cachorro. A própria cotia indicou, para o meu pai, que se ele fosse a tal lugar ele acharia um tatu. Ele foi caminhando no lugar onde a cotia indicou e chamou o cachorro. Um pássaro passou e comunicou ao meu pai que aquela cotia não era para matar. Ela era para defender os povos. Ele era um mekarõ para defender o povo contra acidente, contra picada de cobra. Existem muitos mekarõ por aí existem muitos waiká (pajé). Mas a cotia disse vai até tal lugar que você vai achar o tatu. Então ele disse: vou fazer essa prova. Quando ele chegou no lugar, logo na entrada, tinha um tatuzão grande mesmo. Ele achou e matou. O mekarõ informou que tal lugar tinha tatu. Esse mekarõ não é brincadeira não. Desde então eu venho pesquisando os pássaros. Ainda existe karõ.

Xôhxô: – Como é a vida dos pássaros?

Cahxêt: – Muitos cantores dizem que foram os pássaros que transferiram as músicas todas. Tem música da arara, que pode ser transmita para os cantores. Mas tem também as músicas da anta, da madeira, do macaco, do tirereré (Bem-te-vi). Tudo isso tem relação. A festa que a gente realiza também é do pássaro. Teve uma pessoa que foi lá no céu. Entrou um cupim na orelha dele. E ele ficou lá um bocado de tempo. O urubu observou e levou para o céu. Lá ele aprendeu todas as músicas.

Xôhxô: – Essa é a história do Tirkré[66]?

Cahxêt: – Sim. Você conhece?

Xôhxô: – Não. Pode continuar Keti, quero saber mais.

Cahxêt: – Existem pássaros vivos e os pássaros mortos. Então existem os mekarõ para transmitir as experiências. Então com isso, os Krahô adquiriram tudo através dos pássaros.

Xôhxô: – Os pássaros fazem festa?

Cahxêt: – Eles têm os próprios rituais. Os Krahô não têm ritual. Aprendeu foi com os pássaros. Isso é igual o wỳhtỳ. O wỳhtỳ existe por conta do caititu que

[66] Tirkré é o primeiro waiká Krahô. O mito diz que ele ficou doente e a aldeia o abandona, embaixo de um teto de palha. Os urubus começam a rodear a aldeia. Um dos urubus resolve falar com ele e saber o que ele estava sentindo. Em seguida, promete que vai achar alguém para cura-lo. Tirkré vai até o céu com os urubus, em busca do conhecimento de cura. Lá ele aprende sobre plantas e modos de tratamento.

reuniu com os pássaros e resolveu fazer uma aldeia redonda. O wỳhtỳ é a pensão. É respeitado por toca comunidade. É joga onde joga krow (tora). Quando você chegou aqui, se eu não tivesse te dado um nome, você tinha que procura o wỳhtỳ. É lá que se recebe todas pessoas de fora. Por isso que quando os pássaros se reuniram, os pássaros que vinham de fora procuravam a casa do wỳhtỳ, que era do caititu.

Xôhxô: – Você ainda ouve os pássaros?

Cahxêt: – Vai chegar um momento que vai faltar caça. Hoje eles quase não falam com a gente. Estão desmatando, matando a riqueza dos alimentos dos bichos. Quando você está andando no mato e ver um pássaro, ele pode de apontar: não me mata. Ele vai te pedir, aí você pode deixar o animal né. Você não pode matar, é mekarõ. Se ele não falar alguma coisa, aí pode matar.

Xôhxô: – E se for uma onça?

Cahxêt: – Se a onça responder pode deixar. Se ela não responder, ela está esperando que você se transforme e um alimento dela. Então, você ataca. Se você for valente, você vence. Se não for valente, ela te mata. Mas depois que estamos modernizando, a gente não sai mais no mato. Os animais não querem mais saber. A gente não convive mais na natureza, como era. Os bichos já não estão dando mais conhecimento pra nós. Os animais ficaram mudos. Meu tio falava que pra ouvir agora, tem que ter preparação. Meu tio mesmo é waiká. Ele conversa com vários mekarõ dos pássaros. Ultimamente os animais falam só com os waiká.

****

O Krahô aparentemente tem uma mente xamânica e não necessita de substâncias alucinógenas para alcançar a comunicação xamânica. A comunicação com elementos não-humanos sempre está relacionada ao sonho e/ou com o contato com a música e a performance. Qualquer *mehĩ* discorre sobre a comunicação entre humanos e não-humanos. É evidente que algumas figuras da aldeia conseguem desenvolver melhor a comunicação com os não-humanos.

Provavelmente o *wayaka* e/ou *kai*[67] estabelecem laços mais estreitos e diretos com elementos de naturezas distintas, que vão além da comunicação tradicional.

Fotografia 17 - Discurso com o kô po

Fonte: Autoria própria.

[67] O *wayaká* é o curador da aldeia. O Kai pode ter equivalência de sentido com o *wayaká*, como se as palavras fossem sinônimas. Contudo um curador prefere ser chamado de *wayaká*, pois o *kaí* tem tendências às práticas xamânicas ruins, assume o papel de feiticeiro. Essa nota é fruto da explicação do *waiká* José Pinto (Pàtpê Krahô), coletada no dia 23 de junho de 2016.

Morin (2013) ressalta que os cantores também apresentam particularidades comunicacionais. Durante os rituais é possível perceber que os músicos estabelecem uma dimensão intima de comunicação junto aos seus companheiros musicais: *cuhtoj* (maracá), *xy* (cinto com cabaças, que apresenta som de chocalho), *cukõnre* (pequena cabaça furada, de som agudo), a machadinha *Kàjre* que não emite som, mas canta junto.

Ainda em situações diversas, pode-se perceber a presença do o *kô po* (bastão de madeira), que durante uma fala da liderança divide o espaço do discurso. Nesse sentido, pude participar de modos diferente de entonação da fala, de acordo com ambientes específicos. Fala que divide espaço comunicacional, com não humanos.

A comunicação em determinados espaços ganha tons distintos. Assim, emerge os espaços e as formas da fala acompanham nos modos de instruir, narrar, relatar e/ou invocar. Destaco alguns ambientes logo abaixo:

Quadro 6 - Espaços de fala

Ambiente	Formas da fala
Ambiente com a presença de cantores	Para os Krahô, em determinados cantos, a música seria a tradução dos que nós chamamos de instrumento. A *cukõnre,* por exemplo, tem música própria. Quando o cantor a canta, seria apenas a reprodução da fala da cabacinha. A cabacinha fala e o cantor traduz. Esse é um tema de um dos filmes feitos pela comunidade (ver cap. 05).
Ambiente do Ká	A fala é feita pelos mais velhos em tom de explicação discursiva, no modo oratório. Os jovens não devem dizer nada. Estão em momento de aprendizado.
Ambiente do Wýtý	Também é um espaço de discurso e oratória dos mais velhos, assim como o Ká. Pode dividir a fala com o Kô po, que transmite sabedoria a quem está falando.
Ambiente de início de ritual	O chamador invocará a comunidade gritando de forma ritmada, a partir do pátio e as vezes passando pelas casas até completar o círculo.
Ambiente com presença do hotxuá	A fala é limitada, mas quando ocorre é do tipo cômica e cênica.
Ambiente com a presença da Kàjre	A machadinha Kàjre fala e o cantor traduz em forma de música.

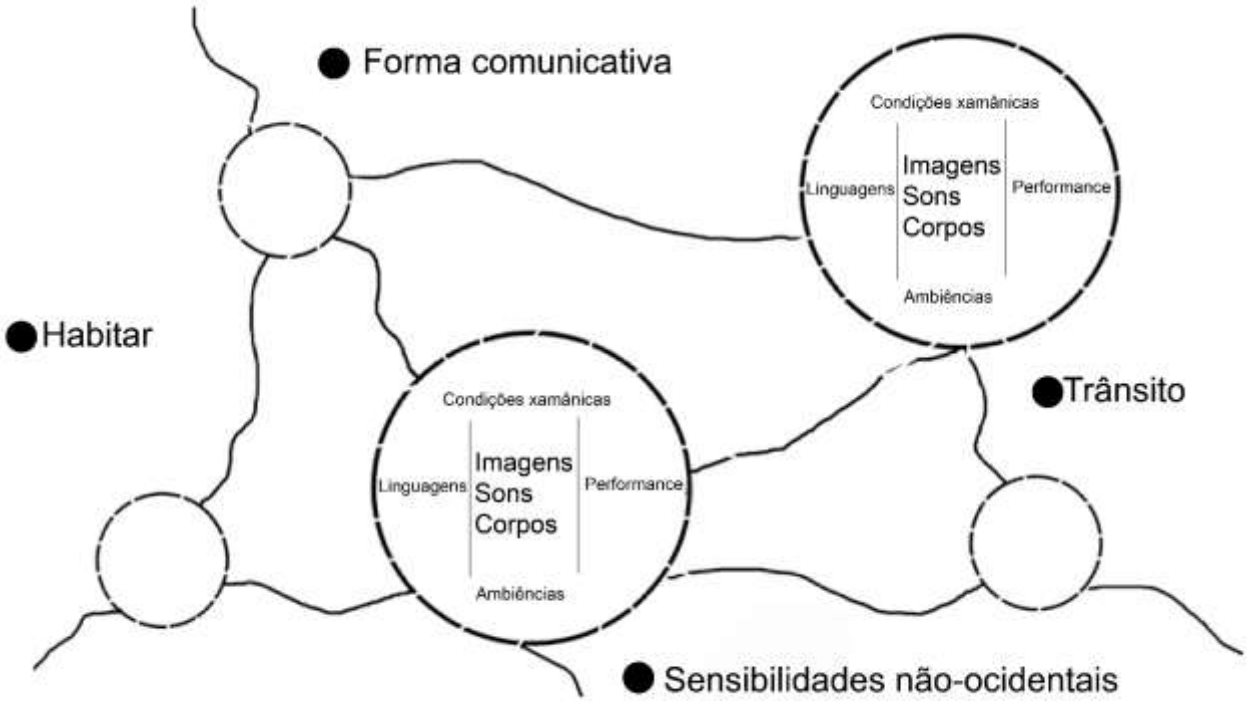
Fonte: Autoria própria.

Todos esses elementos ambientados reúnem humanos e não-humanos. Formam uma paisagem própria dos Krahô, que não distingue sociedade de natureza e que em parte poderá ser conferida nos tópicos que virão a seguir. Além disso, será apresentado como essa ecologia se conecta com as redes digitais.

Durante um ritual "a machadinha não faz barulho, mas cochicha a letra da música no ouvido do cantor, que canta-junto com ela"[68]. A machadinha *Kàjre* canta e se comunica. As cabacinhas *Cukõnre* também têm linguagem própria. Ambas são companheiras nos momentos dos rituais, mas não é a todo instante que esses entes se comunicam.

Pode-se notar que a comunicação ocorre de modo diferente em momentos de rituais e não-rituais. Com o passar do tempo nas aldeias, alguns elementos começaram a se repetir na observação de campo.

Esquema 5 - Percepções sobre a forma comunicativa do habitar Krahô



Fonte: Autoria própria

[68] Depoimento de Roberto Cahxêt, coletado no dia 10/04/2016.

O esquema 5 representa a repetição elementos que foram notados durante o campo. A forma comunicativa Krahô apresenta um conjunto de linguagens imagéticas, sonoras e corporais que podem resultar em performances. Existem variações de acordo com as ambiências habitadas e elementos não-humanos fazem parte desse processo. Além do mais, existe um trânsito informacional que trafega no território, nas aldeias (e/ou entre elas), nas matas, nas trilhas, etc. Todos esses elementos criam uma experiência estética/sensível Krahô, que dá forma ao modo de habitar.

6.1. A forma performática do habitar Krahô

Na intimidade de uma *Ikré* (casa) Krahô, em momentos não-rituais, percebe-se a oralidade descontraída durante os afazeres domésticos. Basta chegar uma pessoa que não tem intimidade com a família para o ambiente mudar de configuração, principalmente se a pessoa que chegar for do sexo masculino. Nesse momento, cria-se um instante de formalidade e, por conseguinte, as mulheres se organizam de forma separada dos homens. “As mulheres são outro tipo de bicho. Elas têm mundo próprio”[69]. Forma-se grupos divididos por gênero até o visitante formal ir embora.

Habitar junto aos Krahô nos permite vivenciar os momentos cerimoniais e as performances se tornam mais evidentes. Seeger (2015) descreve bem as performances em seu trabalho de campo junto aos Kĩsẽdjẽ. Tanto os Krahô como os Kĩsẽdjẽ são de origem Timbira e existem algumas aproximações que podemos notar.

Seeger (2015) percebe a performance entre os Kĩsẽdjẽ da seguinte maneira:

> A performance de qualquer cerimônia, como a Festa do Rato, implica relações aparentemente atemporais entre homens, mulheres, animais, genitores, doadores e receptores de nomes sendo todas elas expressas pelo canto, pela dança, pelo silêncio, pela oferta e pelo consumo de alimento durante o período cerimonial. Mas cada performance implica também atores específicos, que fazem certas escolhas quanto a quem irá cantar, para quem se cantará, quem caçará, quem comera o quê, e às minúcias de uma infinidade de decisões e relações potenciais envolvidas na cerimônia apenas em abstrato. (SEEGER, 2015, p.36).

[69] Conversa com Roberto Cahxêt, coletada no dia 15/07/2015.

Nesse caso, Seeger (2015) está centrado na Festa do Rato. É um ritual que não existe entre os Krahô. Contudo, o antropólogo consegue estabelecer uma definição geral das características do arranjo performático que se aproxima dos Krahô. Todos os elementos percebidos por Anthony Seegger foram identificados entre os Krahô nos *amji kin* (rituais comemorativos), como os da Festa da Batata e da Festa da Laranja (*Jàt Jõ Amji kin* e *Rãj Jõ Amji kin*), que são rituais de passagem. Nesses rituais, pode-se perceber toda orquestração, desde a escolha dos cantores, com a participação de outras aldeias, até as dietas alimentares sugeridas de acordo com a idade.

Nesse sentido, pode-se indicar alguns elementos de performance que se repetiram durante o período de rituais, que se pode acompanhar no momento da estadia entre os Krahô;

- A ingestão de alimentos específicos de acordo com um ritual (a dieta poder começar antes do período cerimonial e se estender por semanas após o ritual);
- A liberação ou iniciação de resguardos;
- A formação de agrupamentos para o preparo de alimentos coletivos;
- A escolha específica de cantores e chamadores do ritual, de acordo com cada cerimônia;
- O preparo dos corpos, tanto como a pintura, empenamento e o corte de cabelo, durante ritual específico, de acordo com as divisões grupais da aldeia;
- Apanha de madeira e pedra, para os fornos e fogueiras;
- A escolha do hotxuá que irá performatizar o cômico (em aldeias menores, o hotxuá é escolhido em outra região do território de acordo com as afinidades);
- O uso de máscara de acordo com ritual específico;
- O choro das mulheres durante um ritual fúnebre;
- A posição espacial e específica dos corpos humanos e não humanos durante um ritual;

- O preparo dos ornamentos;
- A performance corporal durante os rituais;
- A performance musical;
- As corridas de tora.

Alguns elementos da performance que se repetiram durante o período não ritual Krahô:

- O caminhar em fila, nas trilhas (o caminhar das famílias é distinto dos solteiros);
- O caminhar em grupos de solteiros (homens separados das mulheres);
- O caminhar das mães com suas crianças;
- O caminhar carregando os frutos de uma colheita na roça;
- O caminhar na mata durante uma caçada;
- A formação performática diante de uma visita formal;
- A brincadeira aleatória do *ihkên*[70], pós caçada ou dentro de casa;
- Os banhos durante o dia;
- A rotina das mulheres em contraste com a dos homens;
- Os treinos com as corridas de tora (é interessante, pois o jovem deve acordar todos os dias no mesmo horário, antes das 6h da manhã, banhar-se, correr com a tora e em seguida tomar outro banho).
- O momento de dormir. Os homens jovens devem dormir fora da casa, quando não no pátio (durante pré rituais ou aproximação de caçada). Ocorre também em casos de reforma da casa. A prioridade do abrigo é sempre para os mais velhos e crianças.

É óbvio que são atividades que nomeio performáticas, no entanto, estão dentro de um momento da tarefarem em períodos não rituais. Considero como performance pois exercem uma estética corporal sobre as atividades cotidianas,

[70] Palhaço do cotidiano.

que moldam a paisagem. São elementos que se repetem na vida cotidiana e geram movimentos corporais característicos, impares entre os Krahô.

A performance estabelece ligação com a linguagem. Ao performatizar[71], elementos sonoros, imagéticos e corporais emergem durante o ritual ou fora dele. Logo, a organização linguística Krahô parece não estar presa apenas à oralidade. Em um ritual do tipo *Tep me Têre* (Ritual dos peixes e das lontras), usam-se máscaras de esteiras que cobrem todo o corpo. Além das músicas, existe um caminho a ser percorrido, o que adiciona trânsito às cenas. Mais do que isso, o ritual repete situações que ocorrem na mata e que são implicadas em histórias mitológicas. Toda a performance é sincronizada com a linguagem corporal, sonora e imagética.

Os elementos imagéticos estão presentes no habitar Krahô na forma de imagens mentais, sombras projetadas, reflexos na água e no que convencionamos chamar de "espírito", conforme descrito no capítulo 4. Carneiro da Cunha (1978, p.10) lembra que *karõ* é o que habita o corpo e ao mesmo tempo que pode ser aquilo que é projetado. Logo *karõ* (*me karõ*, no plural) pode ser espírito ou reflexo, a própria imagem. Deve-se ressaltar que esses elementos não são estáticos.

Observa-se também as sonoridades implícitas. Uma comunicação nem sempre está arranjada em uma estrutura linguística/semântica. Um assovio durante a madrugada pode dizer muitas coisas, desde o convite a uma caçada e até mesmo o encontro com uma amante. Existem diversas maneiras sonoras de se comunicar, de entoar o *cuhtoj* (maracá) e, em certas situações, o silêncio de uma pessoa revela uma música inteira.

Durante o *Jàt Jõ Amji kin* (ritual referente à batata), os Krahô correm com toras de madeira maciça. Desejando que o ritual transcorra bem, o *hotxuá*[72] Jõwàt Krahô (Paulo Krahô) canta junto as toras. Nenhum som é emitido da boca dele. Apenas Jõwàt sabe qual é a música que está sendo cantada. O canto é um

---

[71] Pode-se encontrar mais informações sobre neologismos da performance na antropologia pela apresentação de Lucas (2005).

[72] *Hotxuá* frequentemente é traduzido como palhaço. Roberto Cahxêt considera que apesar de ser engraçado, apresentar pinturas que lembram um palhaço, a tradução não faz jus ao papel sagrado do *hotxuá*. "O *hotxuá* é engraçado. Você pode rir com ele, mas não é um palhaço. Ele participa de rituais sagrados. Pra mim, na nossa etnia, o palhaço é o *ihkên*. O *ihkên* faz brincadeira a qualquer hora, não tem preocupação com o que é sagrado. Muitas vezes a mesma pessoa que é *ihkên*, é também *hotxuá*. Aí fazem confusão né. O *hotxuá* faz o ritual com alegria e o *ihkên* faz alegria fora do ritual". Conversa com Roberto Cahxêt, coletada no dia 20/07/2016.

conjunto, um transe que relaciona a conexão do cantor com as toras e o ritual coletivo. A letra não pode ser revelada, pois é de grande importância.

Fotografia 18 - Hotxuá canta sem revelar a letra

Fonte: autoria própria

Note que dois Krahô gravam o som e as imagens. Algumas das imagens foram compartilhadas pelo *Whatsapp*. O registro busca o som que o *xy* invoca. Tudo é ritmado com o *xy* que está amarrado logo abaixo do seu joelho. O pisar no chão dá o movimento, dá o ritmo ao ritual e ao *xy.* O silêncio de Paulo e as sonoridades do *xy* desvelam não o sagrado, mas aquilo que escapa da estrutura semântica, aquilo é de importância[73].

Quando descrevo o *xy* como um cinto ou a *cukõnre* como uma cabaça com quatro, três ou dois furos, que transmite som agudo, deixo o modo de ser ocidental tomar conta das minhas palavras. Um Krahô provavelmente não a descreveria assim. Cahxêt certa vez me disse que a "cukõnre é um espírito que tem língua própria"[74]. Ele não é cantor, mas me disse que estudou a *cukõnre* com o seu tio *wayaka* Pàtpê (José Pinto Krahô).

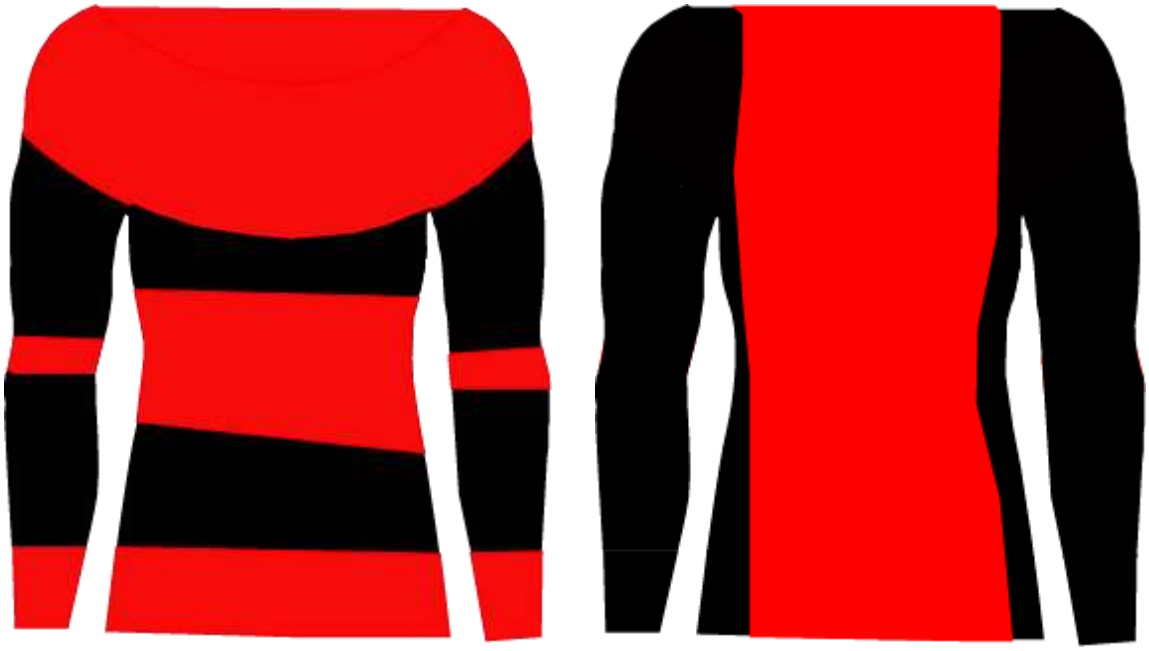
[73] Entre os Krahô, Renato Yahe defende que não existe a ideia de sagrado. A literatura ocidental traduziu mal o termo. A machadinha não é sagrada. Ela é Hakràj. Tem importância cerimonial, assim como um hotxuá tem importância cerimonial. A Kajré é um membro da cerimônia e não um objeto sagrado.
[74] Conversa com Roberto Cahxêt, coletada no dia 25/04/2016.

As músicas, os sons, as sonoridades e os ruídos revelam possibilidades comunicacionais que se diferem da oralidade compreendida apenas como estrutura linguística. Considera-se nas possibilidades comunicacionais a descoberta daquilo que está velado. Dessa forma, “através de cordões umbilicais psicoacústicos todo indivíduo está continuamente ligado, em maior ou menor escala, ao corpo sonoro do grupo” (SLOTERDIJK, 1999, p.25).

Dentro desse panorama, a configuração espacial dos corpos se dá de acordo com cada ambiência, que varia de acordo com o momento ritual e não-ritual. Independentemente do instante, os corpos humanos e não-humanos podem compartilhar os mesmos espaços e eventos xamânicos.

As pinturas corporais são distintas de acordo com cada grupo existente na aldeia. Os rituais sempre são organizados por grupos de dois. Conforme já exemplificado em capítulos anteriores, Melatti (1978, p.81) mostra que os grupos são metades sazonais e existem outras subdivisões. As subdivisões podem ocorrer de acordo com o sexo, com a descendência de batismo e também por escolha própria.

Figura 10 - Disposição da pintura corporal



Fonte: autoria própria

A aldeia Krahô se organiza de acordo com suas formas *Katãmje* e *Wakmẽje.* Essas divisões são herdadas já no batismo. Quando se ganha o

nome, ganha também a representação daquele que batizou. A transferência é automática.

Os *Katãmje* representam a metade do inverno e são identificados por pinturas com listras horizontais. Já os *Wakmẽje* representam o verão e são identificados por pinturas com listras verticais. Cada disposição de pintura comunica qual metade o indivíduo representa. Numa disputa de tora, os grupos concorrem entre si, mas também significa o equilíbrio das forças da natureza. Uma metade não deve ganhar sempre, pois assim desiquilibra a outra.

Em paralelo com a linguagem, tem-se a prática performática. Quando digo performance, me refiro a um conjunto de práticas que estabelecem uma estética corporal, que junto a tarefagem e a linguagem molda a paisagem. Dawsey (2005; 2006) mostra que a palavra performance é um termo que vem do francês antigo. *Parfournir* pode ser traduzido por completar ou realizar inteiramente e se refere ao momento da expressão. Dawsey (2005, p.164) entende que a performance possibilita o completar de uma experiência.

Nesse sentido, acrescenta-se que a combinação de linguagens e performances, ordenadas de acordo com cada ambiência estabelece uma ecologia estética, sensível. Entre os Krahô, trata-se de uma experiência nativa, que leva em consideração as condições xamânicas para a atuação.

6.2. Habitar a linguagem Krahô

Quando se debate a essência da linguagem, pode-se incialmente reduzia-la a expressão. No entanto, para Heidegger (2008) limitar a linguagem a expressão seria um erro. Existem elementos que escapam da simples transmissão de sentidos. Segundo com o pensamento dele, a linguagem não é expressão e também não é atividade do homem. A linguagem fala por si mesma. Ao mesmo tempo, os mortais falam à medida que escutam.

> Os mortais falam à medida que escutam. Os mortais atentam mesmo sem saber à evocação e ao chamado da quietude da di-ferença. A escuta extrai do chamado da di-ferença o que é levado a soar em palavra. A fala que escuta e extrai é uma correspondência. Ao extrair o seu dito do chamado da di-ferença, a fala dos mortais já segue a seu modo a sua convocação. Extraindo mediante uma escuta, a correspondência é ao mesmo tempo uma resposta e um reconhecimento. Correspondendo duplamente à linguagem, ou seja, extraindo e

> respondendo, é que os mortais falam. A palavra dos mortais fala a medida que co-responde, no múltiplo sentido do termo. Toda escuta autêntica sustenta-se na saga de um dizer próprio. (HEIDEGGER, 2008, p.25).

Heidegger (2008) não pretende dar um novo significado para a linguagem. A intenção foi mostrar que a linguagem fala e essa fala chama a diferença. Está em jogo o aprendizado de morar na fala. Habitamos não apenas os lugares de fala, mas a própria linguagem. Lugar aqui deve ser entendido como o sentido original da palavra, a ponta de lança, onde tudo se converge.

Convergir não é pensar a distinção, mas a percepção da diferença. Para Heidegger (2008, p. 19-20), a diferença não é distinção entre dois objetos, estabelecidos por representações, também não é a relação entre o mundo e a coisa. Logo não é distinção e nem relação. A diferença é a percepção da dimensão para o mundo e coisa. A medida da diferença é a medida da dimensão.

Nesse sentido Heidegger (2008) escreveu um capítulo mostrando a dimensão de um espaço de fala entre um pensador e um japonês. Nesse capítulo, ambos começam a medir as dimensões limitadas de cada pensamento: um ocidental e outro oriental.

Nessa conversa, a noção de estética é muito interessante. A palavra estética e o que ela conclama provém da filosofia europeia e é originalmente estranha ao pensamento oriental. No entanto, o oriental diz que a palavra estética lhes empresta conceitos necessários para se aprender sobre arte e poesia. Ao mesmo tempo o pensador europeu percebe que não consegue alcançar sensibilidades de uma dimensão própria oriental.

A partir dessa experiência de Heidegger, decidi medir as dimensões da linguagem junto aos Krahô, que possuem um pensamento que não é oriental, mas que considero aqui também como não-ocidental. É uma dimensão própria dos Krahô.

O exercício era provocar um olhar não-ocidental a partir da dimensão fílmica. Os Krahô deveriam deixar emergir a dimensão da linguagem a partir de um filme. Os deixei livres para criarem a narrativa. A única coisa que pedi era que o tema deveria ser sobre a linguagem. Eis que surge o curta-metragem *Garkwa to ihtỳj xà.*

Diante de dimensões tão distintas a tradução do título tem a possiblidade de ser: A força da linguagem. A tradução é um problema que trataremos logo adiante, pois ao traduzir o conceito, cada língua não alcança a outra. O que se tem são aproximações de dimensão.

Segue adiante o texto que explica a linguagem segundo os Krahô no filme *Garkwa to ihtỳj xà.*

***

Garkwa to ihtỳj xà (A força da língua)

Narrador - Cahxêt Krahô

Se não existisse a língua, não haveriam as festas, as cantorias e os cortes de cabelo.

Não existiriam os nossos costumes.

Sem a língua, ficaríamos azuis.

Como se estivéssemos em um céu vazio.

Por isso, sempre ouvimos os mais velhos, sobre os nossos costumes.

Personagem cantor – Cuhkõ Krahô

Eu sou cantor e vivo sempre cantando.

Por que eu canto?

Porque nossos antepassados nos deixaram isso.

Então, eu não posso esquecer.

Assim, a nossa língua não vai sumir.

Eu sempre vou repassar também.

Existem outras línguas.

Existem vários povos que nascem, mas não falam mais os seus idiomas.

Nós não ensinamos outros idiomas as nossas crianças.

Já nascemos com a nossa língua.

Quando nascemos não falamos, mas ao crescer vamos aprendendo.

Isso é o que distingue a língua Krahô e é que não podemos perder.
Não podemos esquecer e nem deixar de lado.
Esse é meu plano.

Narrador - Cahxêt Krahô

É por intermédio da língua que nós nos pintamos, cantamos, cortamos os cabelos e corremos.

Personagem ancião – Cuhkõ Krahô

Então é por isso que vocês vão me ouvir.
A nossa língua está indo embora.
Não vejo mais a cantoria no pátio até tarde.
Não vejo ninguém correndo, não vejo ninguém pintando.
Não os vejo juntos, da mesma forma que nós éramos, da mesma forma que nós brincávamos.
Agora nada disso acontece.
Me ouça e a nossa língua não seguira esse caminho.
Vocês devem se comunicar melhor para fazer as festas.
Vocês devem andar com os cabelos longos para ficarem bonito.
Assim é muito bom.
Cortar o cabelo o cabelo é muito bom.
Pintar é bom e ficar cheiroso também.
Ondo vocês estão para praticarem a música em volta da aldeia?
Nada mais acontece.
Antes eu acompanhava os mais velhos para o mato.
Eu corria, já preparávamos a tora no mato para correr.
No final da tarde fazíamos as danças com as cantorias.
Eu brincava durante a noite e na madrugada também.
Eu corria pela manhã e depois de tomar banho.
Eu saia para trabalhar em algum lugar.
Então, é dessa forma que vocês estão me ouvindo.

E como está se aproximando de uma festa, eu não vejo nenhum dos jovens cantando essa música.

Começa assim:

[...]

***

Não existe a intensão de fazer uma análise linguística, comparando frase por frase durante a tradução. Provavelmente cairia na incompletude dos sentidos. A língua portuguesa não alcançará todos os sentidos, pois são dimensões diferentes. A intenção é perceber a dimensão Krahô que molda o ser a partir da sensibilidade, da percepção sensível.

Ainda na aldeia, quando esse filme foi produzido em 2016, debatíamos como seria a tradução. Reunimos os mais experientes na língua e em tradução. Pessoas que transitavam nas duas dimensões. Basicamente três pessoas ajudaram diretamente no entendimento do filme: *Cahxêt Krahô* que até então tinha um projeto de dicionário Krahô; Yahé Krahô que no período fazia um mestrado em linguística na Universidade Federal do Tocantins.

Tivemos muitos debates durante a edição. Pykaj Krahô irmão de Yahé era o editor e também ajudava na conversa. A principal preocupação era entender até que ponto poderíamos dar um sentido para uma palavra dentro de outra dimensão. Isso nos custou um mês, para achar o sentido de cerca de 10 minutos de filme.

Conforme a narração a ausência da língua é o mesmo que o céu vazio. Muito além de uma tradução literal do sentido, entende-se uma sensibilidade da não existência, ou seja, da incapacidade de perceber o mundo sem a língua. O exercício da língua molda não só as práticas, mas também a estética corporal. Percebe-se uma ecologia entre aquele que habita a língua e o lugar propriamente habitado.

Aquele que habita a língua a percebe como dada, algo que vem anterior, que molda os costumes e os corpos. O lugar habitado propõe a possibilidade de acesso aos modos de habitar, as perspectivas comunicacionais humanas e não humanas. Correr, cantar, se pintar, cortar o cabelo são elementos da presença ritual, são elementos que remetem a ecologia Krahô, que não considera apenas

uma rede de pessoas, mas da categoria “gente”. Nessa categoria, “gente”, encontramos os animais, os vegetais, os minerais, os mundos invisíveis, toda a existência, que não necessariamente é palpável.

6.3. A ecologias das redes de redes: do não digital ao digital

Quando se diz a ecologia Krahô é formada por redes, de quais redes tratamos aqui? A rede na sua adjetivação é reticular, um tecido. Contudo, podemos usar essa figura de linguagem, a redundância, para pensar camadas de tecidos interconectados, modulados em um pluriverso em consonância com a atopia. Pluriveso é um neologismo empregado, pensado para explicar a diversidade de universos possíveis e/ou em potência, inclui-se aqui as possibilidades do virtual. O virtual xamânico e o virtual digital. Atópico, pois existe o trânsito informacional entre o digital e não digital.

A partir dessa diversidade e suas possibilidades de combinações infinitas, pode-se destacar coisas em suas formas elementares. Esses elementos formam os tecidos que emergem e aparecem constantemente na pesquisa:

- Elementos e/ou substâncias palpáveis;
- Elementos não-palpáveis, virtuais e/ou invisíveis (Ex: mekarõ, imagens, sonhos);
- Elementos na condição transubstanciada e a infomatéria;

Os elementos existem em transito, um com os outros. Aparentemente são *autopoiéticas*, contudo interdependentes. Nenhum deles está separado da condição humana, não-humana e da natureza. Por esse motivo, fala-se em ecologia e fala-se em redes de redes. Nesse sentido, no pluriverso as substâncias das redes podem ser tocadas, outras vezes não tocadas – no entanto, percebe-se sua presença – e em outras situações transubstanciadas.

Até o momento, foram mostrados elementos palpáveis e não-palpáveis da rede. A partir de agora, tratarei sobre a transubstanciação. Na ilustração, que virá a seguir, resgatarei a narrativa da Kàjre que vai do mito ao Big Data. Desse modo, consigo abordar várias instâncias das redes Krahô. O caminho continua

pela atopia, proposto por Massimo Di Felice, em um transito entre o digital e não-digital. Não existe ponto de partida nessa relação, nem de chegada.

Assumo ainda, uma influência da fenomenologia, de Tim Ingold, para compor a narrativa de fatos. Como se trata de uma rede, as arestas se encontram e formam lugares férteis para a pesquisa. Seguir esse caminho fenomenológico é um processo de escolha, de possibilidade, proposta pelo próprio pesquisador e não uma imposição.

Portanto, nesse próximo momento, consigo escapar das superfícies, das estruturas dos esquemas gráficos, para pensar as relações nos modos qualitativos, com os quais os Krahô estão envolvidos. Até este ponto, já foi possível perceber a ecologia do habitar, dos modelos de comunicação entre humanos e não-humanos, das relações com o ambiente etc.

Logo adiante, sigo os rastros visíveis e invisíveis, na intenção de abordar os lugares das redes de relações (a coisa de investigação), que se entrelaçam em linhas históricas, míticas e digitais. Busco os lugares do acontecer, que é um exercício que se repete em toda pesquisa. Lanço-me no mundo, entre as coisas já lançadas, de acordo com os Krahô e com os modernos.

6.3.1. Estar entre as redes e a saga da machadinha Kàjre[75]

Eu estava na Aldeia Manoel Alves, quando meu Keti pediu para acompanha-lo até a Aldeia Pedra Branca. Ele queria gravar um depoimento com um tio dele, sobre a machadinha Kàjre. Eu já conhecia a machadinha e estávamos nos preparando para fazer um filme sobre ela. Filme que nunca foi finalizado. Acredito que nunca consegui terminar as gravações, por conta da própria condição da machadinha que é uma narrativa sem fim.

Saímos em direção a Pedra Branca. No meio do caminho havia uma ponte. Meu Keti não quis atravessa-la. O sol estava quente e eu insistia com ele, para que passasse logo. Roberto titubeou e não atravessou antes de tomar um banho no ribeirão, que cortava a estrutura pré-moldada, feita pelo Governo Federal.

Ainda dentro da água, Roberto me revelou porque não quis atravessar a ponte. Na noite anterior, ele teria sonhado que a estrutura iria cair. Então

[75] Esta parte da tese foi orientada pela professora Ecléa Bosi, durante a disciplina de memória social, no Instituto de Psicologia da USP.

resolveu fazer uma inspeção nas pilastras de sustentação. Em seguida disse que iria comunicar ao cacique sobre o sonho, na intenção de alertar a comunidade, com o propósito de evitar riscos de acidente. O sonho revela possibilidades aos Krahô. Muitas vezes são portas de acesso a cura de doenças, respostas sobre quais decisões tomar etc.

Ao chegar na aldeia, pedimos para falar com Martinho Peno, o atual tutor da Kàjre.

***

Aldeia Pedra Branca, 25 de julho de 2015.

Thiago Franco (TF): –Hepe (Olá!)!

Martinho Peno (MP): – Hepe!

TF: – Impèj (Tudo bem) Sr. Martinho?

MP: – Impèj Xôhxô!

Eu estava lá no meu hipe (roça). O Cahxêt mandou o kharé (menino) com recado. Tem muito tempo que kupẽ está aí?

TF: – Não tem muito tempo. O senhor já sabe meu nome?

MP: – O kharé me contou.

TF: – O que o senhor plantou no hipe?

MP: – Plantei andu.

TF: – Seu hipe fica longe daqui, da aldeia?

MP: – Fica depois daquele irom (mato).

De onde o kupẽ tá vindo?

TF: – Estou vindo de São Paulo.

Fotografia 19 - Martinho Penõ

Fonte: autoria própria

MP: – Hoje em dia até que não é muito longe não. Tem carro, tem avião né. Dá um dia e meio de viagem, né? E o kupẽ (não-índio) tá querendo saber o que?

TF: – Gostaria muito que o senhor me contasse a história da Kàjre?

MP: – "Ihhhh"! Essa história aí é muito grande... Tem que ter tempo pra contar. Dura tempo demais e leva muitos dias pra contar tudo.

TF: – Mas eu vim de muito longe Sr. Martinho, na esperança de ouvir essa história. Me disseram que o senhor é quem cuida da Kàjre.

MP: – É! Papai deixou ela pra mim. Ele me pediu pra cuidar. Tá! Eu vou contar só o começo pro kupẽ (não-índio).

Muito tempo atrás tinha aí um caçador muito bom. Não sei dizer a época não. O nome dele era Hartant. Era mehĩ (índio) né. Não era kupẽ não. Um dia ele saiu para caçar com outros mehĩ. Depois de um dia sem achar nada, eles decidiram parar no irom (mato). Eu não sei onde não. Aí teve uma hora, que todos passaram a ouvir um cantando. Aí perguntaram: "quem está cantando Hartant?"

Foi quando Hartant disse: "é a machadinha que está com o dono dela. Eles que estão cantando". Não sei quem é o dono não, mas Hartant encontrou eles. Ele foi sozinho deixou os outros mehĩ e foi sozinho. Pediu pra todo mundo esperar, que ele ia voltar com a machadinha. Quando chegou lá no lugar da cantoria pediu a machadinha. Aí o dono disse que naquela noite não ia dar não, só no outro dia. A machadinha continuou a cantar a noite inteira até amanhecer.

O dono fez do jeitinho que falou. Pela manhã ofereceu a machadinha, mas perguntou: "Hartant eu tenho duas machadinhas. A pequena é a fêmea e a maiorzinha é o macho. Qual você quer?"

Aí Hartant pediu o macho e deixou a outra, mas antes ele teve que aprender todas às músicas pra cantar junto com a machadinha. Aí no caminho de volta era cheio de onça, cobra e pra passar de volta no lugar cheio bicho perigoso, ele pediu para a machadinha ficar calada.

O Hartant voltou e mostrou para todos os Krahôs quem é que estava cantando. Foi ele que ensinou as músicas. E ela é macho viu! Foi assim que ela ficou muda e agora só canta com Krahô profissional, aqueles que sabem cantar junto com ela, que sabem as músicas. Não pode saber uma ou duas. Ele tem que saber todas pra ser profissional.

TF: – Sr. Martinho, eu passei na aldeia Manuel Alves, antes de vir para cá, e lá me disseram que a Kàjre é fêmea. Como o senhor pode ter certeza que essa é o macho?

MP: – Essa é o macho mesmo. Eu sei a história, mas você pode falar com o Pascoal. Ele também sabe. Só se for pro lado de lá. Aqui a machadinha não é fêmea não.

TF: – E como a machadinha apareceu em São Paulo?

MP: – Um dia a machadinha sumiu. Os mehĩ precisava de arma boa pra caçar. Aí trocaram. Faz muito tempo mesmo. Naquela época todo mundo andava pelado.

TF: – Trocaram por poré (dinheiro)?

MP: – Uns falam que trocaram por poré, mas trocaram foi por arma que atira longe. Aí trocaram. Faz muito tempo mesmo. Depois de muito tempo o papai descobriu que ela estava no museu, lá em São Paulo. Foi o Fernando que disse que estava lá. Aí chamaram outros Krahô pra ir buscar. O Osvaldo foi, o

Aleixo foi e o papai foi. Quando chegaram lá viram a machadinha. Era ela mesma, mas não quiseram devolver não. Foi uma luta.

TF: – O Fernando que senhor está falando é o Fernando Schiavini, o indigenista?

MP: – Ele mesmo.

TF: – E como foi pra trazer de volta?

MP: – Papai ficou morando lá. Foi no ano 1987?

TF: – Acho que foi em 1986.

MP: – 86! Acho que é isso mesmo.

MP: – O papai mostrou pra eles que os mehĩ perdem costume sem a Kàjre. Ele disse que ela estava lá presa, sem poder andar. A Kàjre serve para as festinhas que a gente faz aqui né. Sempre que tem festinha, um cantor vem aqui me pedir pra usar e eu empresto.

TF: – O senhor era muito próximo do seu pai?

MP: – Papai sabia muita coisa e era profissional pra caçar.

TF: – Mas, me conta mais. Como os Krahôs conseguiram trazer de volta a Kàjre?

MP: – Eu tenho uma foto vou mostrar. (Matinho me mostra recorte de jornal – Ilustração 1 – matéria da folha de São Paulo).

Figura 11 - Folha de São Paulo – 1986

36 — EDUCAÇÃO E CIÊNCIA — Quinta-feira, 12 de junho de 1986 FOLHA DE S. PAULO

Oposição tentará impugnar eleição da UNE em encontro

Índios Krahô recuperam a machadinha

Católicas recebem Cz$ 30mi

Fonte: Jornal Folha de São Paulo de 12 de julho de 1986.

TF: – Ah! O senhor guarda os recortes de jornais sobre a Kàjre...

MP: – É sim. Esse homem aqui (referência ao então reitor da USP, José Goldemberg) foi quem ajudou meu pai a trazer de volta. Foi ele que entregou. Papai foi sofreu muito aí. Quando ele conseguiu de volta a machadinha disse "a Kàjre não tem fábrica, ela é obra da natureza". Trouxeram ela de volta e teve uma grande festa. Todos ficaram felizes. Impèj mesmo!

TF: – E os mehĩ tem cantado muito com a Kàjre?

MP: – Os jovens não estão muito interessados não. É por isso que eu to pedindo um recursinho pra mode fazer uma casinha, um museuzinho, pra mode por dentro. Por a família dela, pra todo mundo ver. Todo mundo que vem aqui eu peço. Uns falam que vão ajudar e outros não. Os que falaram que vão ajudar nunca voltaram, nunca ajudaram nada. Se eu fizer o museuzinho quem quiser ver paga poré, pra tirar foto.

Fotografia 20 - Martinho Peño com a machadinha Kàjre

Fonte: autoria própria

TF: – Como o senhor teve essa ideia?

MP: – Papai quando deixou ela pra mim, me disse que eu podia fazer uns negocinhos com ela. Quem quiser ver, paga poré.

TF: – Posso ver como é a Kàjre?

MP: – Eu gosto muito do seu Kéti (padrinho de batismo). De você, eu não vou pedir poré não.

TF: – Posso segurar?

MP: – Pode sim.

TF: – É bem pesada Sr. Martinho...

MP: – Não é nada.

TF: – Posso tirar uma foto do senhor com ela?

MP: – Pode!

TF: – Onde que o senhor guarda a machadinha?

MP: – Guardo aqui, pendurada na parede. Ia ser muito bom ter um museuzinho pra guardar ela direto, pro jovem vê né. O jovem já não anda interessado né.

TF: – Por que não consigo ouvir a Kajré?

MP: – Porque você não tem preparo Krahô!

***

O filme nunca foi terminado, mas a história da Kàjre[76] me levou a vários questionamentos sobre a forma comunicativa Krahô. Voltei então ao debate sobre a relação sujeito-objeto, a relação comunicacional de humanos e não-humanos e de Ser da coisa.

Em 1986, a machadinha de nome Kàjre[77] foi devolvida pelo então reitor da Universidade de São Paulo (USP), José Goldemberg, aos Krahô. Ela tinha

[76] Alguns Krahô dizem que são duas machadinhas. Uma delas ainda estaria andando por aí. Em 2017, cheguei a visitar o Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, em Roma. Nesse museu, haveria uma outra machadinha Krahô, de acordo com uma conversa que tive com o professor Sergio Domingues. O acervo de etnias do Brasil estava bem reduzido. Os funcionários não souberam informar sobre a suposta Kàjre. Domingues me disse que chegou a trabalhar no museu, em Roma, e os ajudou a organizar a exposição.

[77] A palavra *Kàjre* (*kaj* > machado, *-re* > indica apenas o diminutivo Krahô, não indica o gênero) aparece escrita de várias formas na literatura. No entanto, foi decidido adotar a versão do livro de alfabetização da língua Krahô, de acordo com Albuquerque e Krahô (2013). Nas citações, do

sido levada pelo antropólogo Harald Schultz décadas antes e foi incorporada ao acervo do Museu Paulista, onde passou cerca de 40 anos, de acordo com o arquivo histórico do jornal Folha de São Paulo, Educação e Ciência (1986, p.6).

Pedro Peño (liderança Krahô) soube do paradeiro da Kàjre e decidiu buscá-la na presença de outros nativos, que permaneceram aproximadamente noventa dias em São Paulo, na esperança da estimada machadinha ser devolvida.

> Eu sou mais velho e vejo que o índio novo perde o ritual, costume, e vim até a capital São Paulo para trazer a Kyiré de volta. Vocês não sabem o que a Kyiré pode fazer. Ela é de casamento, batizado dos meninos. E por isso que ela é importante. Por isso vim buscar nossa peça e fiquei até o fim (EDUCAÇÃO E CIÊNCIA, 1986, p. 6).

A situação dividiu opiniões. Melo (2010, p. 88) resgata que o então reitor da USP, o físico José Goldemberg, inicialmente era contra a devolução por se tratar de um “objeto de patrimônio da humanidade”. Porém, a situação ganhou os jornais e a pressão para a devolução aumentou, com a participação do indigenista Fernando Schiavini e do antropólogo Sergio Domingues, que apoiaram o retorno da Kàjre ao território Krahô.

Melo (2010, p. 92) mostra também que entre os argumentos de parte dos integrantes do Museu Paulista estava que a machadinha iria se perder novamente, caso voltasse para aldeia. Esse fato é muito interessante, pois as versões dos mitos de origem da Kàjre revelam as perdas e conquistas da machadinha.

De acordo com as práticas Krahô, a Kàjre tem o poder de cantar e harmonizar a aldeia. Além disso, é uma machadinha que foi conquistada diversas vezes ao longo da história e assim passou por vários «donos». A mitologia da machadinha é marcada por extravios, roubos e recuperações, fato que é confundido com a própria história relatada nos jornais.

---

presente texto, o termo pode aparecer escrito de forma diferente, isso se deve ao rigor com a originalidade da publicação feita em época. É importante dizer que Morin (2013) e Melo (2010) coloca o *Kàjre* como um ser-objeto masculino. Mas o presente trabalho de campo nos revelou no dia 21/07/2015 que o nome *Kàjre* é entendida entre os Krahôs da Aldeia Manuel Alves como feminino, tanto na língua portuguesa como na língua Krahô. A informação foi confirmada junto à Renato Yahé e Roberto Cahxêt, ambos responsáveis respectivamente pela gramática e dicionário Krahô.

A matéria jornalística continua a explicação de Pedro Peño: “Deus deixou uma única Kyiré. Ela não precisa de escritura, porque não existe fábrica, ela é obra da natureza e foi deixada por Deus. Quando vim buscá-la, fiquei preso, mas Deus abriu a porta e eu saí da cadeia.”. (EDUCAÇÃO E CIÊNCIA, 1986a, p.6).

A ideia de obra em oposição ao fabricado é muito marcante no discurso de Pedro Peño. Sentido que será discutido no próximo tópico e que está disseminado nas aldeias Pedra Branca e Manuel Alves. Deus aqui também não deve ser interpretado como a figura cristã.

No dia 29 de maio de 1986, a Folha de São Paulo divulga oura matéria sobre o impasse e a tentativa de um acordo curioso. A reportagem trazia que:

> Goldemberg disse ontem que a proposta é do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH) e Associação Brasileira de Antropologia. “Em troca da machadinha, os índios fabricarão uma réplica para ser exposta no museu que daria a devida explicação ao público. É uma proposta bastante razoável”, afirmou o reitor. (EDUCAÇÃO E CIÊNCIA, 1986b, p.40).

Na mesma matéria aparece a resposta Krahô.

> O índio Krahô, Aleixo Pohi, líder da aldeia Galheiro, deixou transparecer que a proposta será bem recebida, no entanto faz a ressalva: “Queremos que o museu nos forneça a lama para produzirmos a machadinha porque não sabemos em que lugar encontrá-la. O cabo e os enfeites nós colocamos. ” (EDUCAÇÃO E CIÊNCIA, 1986b, p.40).

Durante as negociações, a divisão de opinião entre os docentes levou a publicação do artigo “A Universidade e a Machadinha”, no dia 02 de maio de 1986, assinado pela professora do departamento de antropologia Eunice Ribeiro Durham, que argumentava que a machadinha não tinha sido roubada por Harald Schultz e que ela se posicionava a favor da devolução.

Contudo, a narrativa revela também a divisão de posicionamento cosmológico sobre a Kàjre. Note como começa o artigo:

> A machadinha Krahô, denominada *Kyjre*, atualmente incorporada ao acervo do Museu Paulista, é um objeto ritual de grande significação para os índios. Trata-se de uma acha de pedra pré-histórica, do período neolítico, que os Krahô veneram como objeto ritual, desde tempos muito remotos. (DURHAM, 1986, p.3).

Para os Krahô, a Kàjre é um Ser cantante, apesar de não emitir som. Morin (2013, p.186) lembra, conforme já citado, que a machadinha faz parte de um conjunto, de uma família de «companheiros musicais». Entre eles estão: *cuhtoj* (maracá), *xy* (sinto com cabaças, que apresenta som de chocalho), o *kô po* (bastão de madeira), entre outros.

A partir da rápida descrição do impasse histórico da *Kàjre,* pode-se notar diferentes tratamentos para o "Ser" da *Kàjre*. Na voz oficial a *Kàjre* parece assumir o papel de um objeto de estudo da ciência, que compõe um acervo. Já para os Krahô trata-se de uma obra da natureza. O impasse reflete questões cosmopolíticas entre o discurso moderno da academia e os Krahô.

Quando Durham (1986, p.3) diz que a machadinha é um objeto ritual de grande significação para os Krahô e trata-se de uma acha de pedra pré-histórica, do período neolítico, a incongruência cosmológica fica evidente. Nesse contexto se medirmos a machadinha, levá-la para pesagem, identificar os extratos minerais que ela contém, datá-la a partir do teste de carbono, vamos chegar a números exatos e impressos em uma folha de papel. Esses números dizem o que sobre a machadinha? Os distintos modos/formas de pensar saltam aos olhos.

A exposição no museu impediu a Kàjre de ser obra entre os kupẽ. Fato registrado por Schiavini (2006) quando os Krahô reclamaram a machadinha. "Vocês não entendem nada! Assim vocês vão matar a machadinha, ela não pode ficar trancada num cofre. Ela precisa ficar em movimento, não pode ficar assim fechada, no escuro. O senhor prometeu que nos entregaria nossa kàjre." (SCHIAVINI, 2006, p. 158).

Morin (2013) lembra que no contexto de Harald Schultz a atividade do antropólogo era entendida como «colecionamento de culturas», na qual a construção da identidade ocidental passa necessariamente pelo ato de colecionar, no receito da história se perder. Schultz foi responsável por montar cerca de 130 coleções, com 7057 «objetos». O sentido de coleção, não significa proximidade, mas parece ser a ressignificação do «objeto» na posição de algo colecionado.

Vale lembrar que Heidegger (2008) faz uma distinção entre perto e próximo. Durante 40 anos a Kàjre esteve perto dos kupẽ, mas nunca próximo,

no sentido completo do termo. O sentindo de proximidade se dá com os Krahô, que mesmo com a machadinha ausente, ainda assim era invocada no “status virtual” (MELO, 2010, p.66).

A Kàjre parece ser entendida pelos kupẽ como apetrecho reduzido a um objeto de pesquisa submisso, pois apenas expõe o caráter-coisal do apetrecho. A Kàjre pode ser desvelada enquanto Ser da coisa, apenas no habitar Krahô. O Ser da coisa é a própria obra da natureza descrita por Penõ. Presa em um cofre é apenas apetrecho, tem a manejabilidade de objeto pesquisado.

O objeto porque na visão do ocidente:

> A pedra é destituída de mundo. A planta e o animal também não têm qualquer mundo, mas pertencem à aglomeração velada de uma ambiência, em que se encontram inseridos. Pelo contrário, a camponesa tem um mundo, porque se mantém na abertura do ente. (HEIDEGGER, 1977, p. 35).

Se para Heidegger o ocidental entende que a pedra é destituída de mundo, para os Krahô a Kàjre não é apenas uma acha de pedra, ela possui mundo e não pode ser apenas uma coisa do tipo apetrecho. Além disso, um Krahô não conduz a fabricação da Kàjre, pois não existe fábrica, é obra-da-natureza. Porém, qual natureza?

Na perspectiva ameríndia, temos que trilhar outro caminho distinto do ocidente. Viveiros de Castro sugere outros modelos de natureza.

> Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 348-349).

O que Viveiros de Castro (2013) está mostrando é que a “cultura” entre os ameríndios da região amazônica é apenas uma, o que muda é a “natureza” dos corpos. Entre os nativos amazônicos humanos e não-humanos

compartilham do mesmo mundo. O que habita no outro é o espírito, assim como o outro nos vê como espírito.

O outro não é diferente enquanto espírito, o que muda é o corpo. Os animais conferem as mesmas categorias e valores que os humanos, “seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos…” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.127).

Porém, Viveiros de Castro (1996) lembra que os corpos nas múltiplas naturezas enxergam também por perspectivas distintas. O que para o homem é sangue, para o jaguar é *cauim* ou que vemos como uma região de barro, para as antas é uma grande casa de cerimonial. Dessa forma, tem-se o perspectivismo ameríndio que toma outro rumo em relação ao entendimento heideggeriano de mundo.

Durante um encontro[78] ocorrido em 2012, Viveiros de Castro parece dar uma resposta a Heidegger, sobre a destituição de mundo dos animais e das coisas.

> Eu me lembro da famosa tripartição do Heidegger entre: os seres inanimados, que são os seres sem mundo; os animais, que são os seres pobres de mundo; e os homens que são configuradores de mundo. Hoje a impressão que se tem é que nós estamos pedindo emprestado aos pobres. E vários pobres, porque esses configuradores de mundo não só são os homens, como sobre tudo são os homens ocidentais e de preferência os filósofos alemães, que tem mundos para dar e vender. Mas hoje o que se percebe é que estamos pedindo emprestado aos pobres, como os Yanomamis e até mais longe como os animais, que pertencem ao mundo dos Yanomamis de outra maneira e certamente não são pobres em mundo[79]. (COMUNICAÇÃO ORAL).

Viveiros de Castro (2015, p. 27) já havia feito a mesma crítica a Heiddegger em outro momento, a partir de uma leitura de Giorgio Agambem. Toda a problemática gira em torno de que Heidegger (2011) questiona a

[78] O encontro "Informação, tecnicidade, individuação: a urgência do pensamento de Gilbert Simondon" ocorreu nos dias 2, 3 e 4 de abril de 2012 no Auditório I do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
[79] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xeiVzUIAlzs> . Último acesso em: 2 mar. 2015.

metafísica, enquanto que Viveiros de Castro (2015) a assume como condição primordial para a compreensão dos modos ameríndios.

Assim, Viveiros de Castro desvenda uma perspectiva inovadora, reveladora de outras possibilidades na antropologia. Ao mesmo tempo, uma incoerência salta aos olhos. "A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular." (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 348-349). O antropólogo continua reproduzindo o posicionamento de imanência dualista de Levi-Strauss (1973), mesmo tentando superar as dicotomias por um caminho do múltiplo, e ainda preserva a noção de cultura como ponto de tensão.

O multinaturalismo caberia entre os Krahô, se eles não assumissem que não existe divisões entre cultura e natureza. O que me parece mais coerente é pensar numa rede conexões, onde sim, existe a multiplicidade de corpos. E cada corpo conectado a um ambiente absorve sua paisagem de acordo com performances específicas. Os Krahô desvelam suas performances assim como os pássaros, as plantas, os minerais, também desvelam seus modos rituais de habitar o mundo.

Humanos e não-humanos são sim considerados «gente» e dentro de cada ambiente assumem uma perspectiva, de acordo com o corpo habitado, colocado em cena, mas sempre na condição conectiva entre as partes envolvidas em cada paisagem.

Note como é registrado uma conversa sobre uma das versões sobre o mito inicial da *Kàjre*. Na ocasião Melo (2010) conversava com dois Krahô, entre eles, um *padré* (aquele que conhece os ritos e mitos da aldeia).

> Quando perguntei-lhe quem era esse "dono da *kàjré*", o *padré* titubeou e Pascoal, que ouvia a conversa, sugeriu que fosse o macaco. "É, mas também é gente mesmo", respondeu Kraté para o cacique e, voltando a mim: É gente, mas não sei quem é, de onde é. *Mẽhĩ* não sabe. E também Hartant, não sei de quem é filho. Morava lá onde *kàjré tava,* conhece tudo... Diz que veio cantar nos Krahô, casou lá e depois foi levar Krahô lá onde nasceu, pra banda de onde tinha *kàjré*, e pediu pro dono dessa machadinha. Mas isso é de antigo mesmo... Pra mais de dois mil anos... (MELO, 2010, p.79, grifo meu).

Tem-se aqui uma complexidade. O macaco teria sido o primeiro dono da *Kàjre.* Uma forma particular (o macaco) dono de outra forma particular (a *Kàjre*),

que agora convive com os Krahô. Para os Krahô, a *Kàjre* antes de ser coisa já é obra, obra da natureza, ou seja, uma forma particular dotada de espírito. A machadinha não é fabricada ou mesmo criada pelo homem, ela vive em conjunto, em ecologia.

A "obra-da-natureza", então, parece ser um corpo dotado de espírito e de natureza particular, mas a simples "presença" não a determina no mundo. O momento ritual e a particularidade da forma são levados a sério entre os Krahô. Morin (2013) reforça a existência de outras machadinhas que foram encontradas na roça, fruto de antepassados, no entanto, apenas a *Kàjre* seria a autêntica. Melatti na década de 1970, já havia percebido isso.

> Desde 1962 nunca vi nenhum khëiré em uso pelos craôs. A julgar por uma informação, parece que os modernos craôs não sabem confeccionar a lâmina de pedra; aproveitam machados confeccionados por populações já desaparecidas, que tornam a guarnecer com um cabo e enfeites. O khëiré não é utilizado como instrumento de corte ou arma. É simplesmente levado pelo homem que canta. É pendurado debaixo do braço, bem junto à axila, ou então empunhado pelo cabo, estando o cantador com o braço levantado, mas com o cotovelo dobrado, de modo que os pendentes de algodão caiam ao longo de seu antebraço. (MELATTI, 1974a, p.11).

Quando Peño diz "Ela é de casamento, batizado dos meninos. E por isso que ela é importante", escapa da simples manejabilidade da Kàjre. Ela assume a possibilidade de "ser-junto-com-os-outros" nos rituais. Uma réplica poderia ser uma coisa/apetrecho, a Kàjre parece ser um corpo habitado. Além disso, o que parece impedir o não-índio de experimentar a Kàjre é a cosmologia que é distinta. Apenas um Krahô "profissional"[80] sabe "cantar-junto" e conseguirá vivenciar a experiência estética da Kàjre por completo.

Desse modo, toda essa narrativa nos leva a crer na diversidade otológica, que revela o modo diferente de pensar dos Krahô e dos que não são Krahô. A diversidade revela também às inúmeras possibilidades ontológicas entre os próprios Krahô.

[80] É muito comum ouvir entre os Krahôs a palavra profissional. Não está relacionada à profissão ou o trabalho, o lavoro em si. Pode-se ter um exímio caçador que, no entanto, domina todos os cantos da *Kàjre*. A palavra profissional é aquela que sabe mais que os outros, aquele que passou por um aprendizado especial de domínio de práticas rituais. O significado do termo foi descrito por Roberto Cahxêt, durante trabalho de campo.

Vale lembrar que entre os nativos amazônicos, a conversação supera o espaço do pátio ou os lugares comuns e privados. Ela ocorre também no encontro na floresta entre aqueles que são “gente”. A mitologia geralmente mostra o encontro entre um homem (sempre sozinho) e um ser que se mostra primeiramente como animal ou uma pessoa que...

> [...] revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem (a dinâmica dessa comunicação é muito bem analisada por Taylor 1993a). Esses encontros podem ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o "locutor": morto, espírito ou animal. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.135).

Viveiros de Castro descreve o encontro e a comunicação no processo do xamanismo amazônico e os Krahô pertencem ao conjunto étnico Timbira, grupo que se deslocou da região amazônica até o cerrado, ainda na região norte brasileira, conforme mostra Neves (2012) e Costa (2013). Neves (2012) dá uma ideia da quantidade de povos que habita e/ou habitou tanto a região amazônica, como outras partes do Brasil.

A machadinha Kàjre também foi criada em um ambiente da conversação. Entre as versões mais comuns do mito de origem da machadinha estão a de Hartant, o guerreiro. Versões colhidas em diversos[81] trabalhos contam que a *Kàjre* foi buscada em lugar muito distante. Muitas das histórias mostram que Hartant a recebeu durante uma grande caçada. Hartant conduzia um grupo de Krahô e no percurso chegaram a um local onde se podia ouvir o canto da *Kàjre*. Dessa forma, Hartant decidiu seguir sozinho o canto e deixou o grupo em um determinado ponto do local da caçada. Ele conheceu o dono da *Kàjre* e pediu para levá-la e volta para os Krahô que ficaram no local anterior. Junto com a machadinha Hartant trouxe as músicas, que foram repassadas para alguns.

Melo (2010) fez a tradução de parte de uma das versões para todos ouvirem.

> tia, tia, preste muita atenção, e tio também
> é bom lembrar àquele menino
> de tomar um banho
> todos os dias de manhã cedo
> guarde na sua cabeça, menino

[81] Versões distintas podem ser encontradas em trabalhos como o de Melatti (1974a), Borges (2004), Melo (2010), Morin (2013) entre outros.

pode tomar um banho
antes de o sol sair (MELO, 2010, p.79)

A machadinha canta sempre em um movimento de «cantar-junto-com» e através do canto se tem o conhecimento. O aprendizado não é sobre a machadinha, mas sobre a «facticidade» do saber. Note que são ensinamentos simples, cotidianos. Obviamente não são todos que podem manejar à machadinha. Apenas aqueles que sabem cantar com ela, podem passar os ensinamentos. Esse teria sido um dos motivos, segundo Martinho, que me impediu de ouvi-la.

Assim a conversação e/ou o canto se dá pelo contato, no «ser-junto» aos não-humanos e no «ser-com» os outros. O canto é sempre a partir de dois que estão em sincronia, para que outros possam se agregar, ou seja, uma conexão. Contudo, entre os ameríndios, o que seria objeto assume outra perspectiva, uma perspectiva simétrica entre humanos e não-humanos, pois "humanos são aqui organismos como os outros, corpos-objetos em interação "ecológica" com outros corpos e forças, todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física; as "forças produtivas" aplicam as forças naturais" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.121).

A partir do exemplo histórico da *Kàjre*, pode-se dizer que existe uma forma Krahô que aparenta estar configurado em uma ecologia não-ocidental, uma «condição reticular»[82] específica. Seu formato ecológico aparenta estar constituído pelos laços do *mẽhĩ* (índio) com outros *mẽhĩ,* do *mẽhĩ* com não-humanos e com o *kupẽ* (não-índio), todos inter-agentes a um território complexo, que, do ponto de vista dos nativos, aparenta ser outra forma de organização, que não obedece aos parâmetros ocidentais. Na verdade, apresenta um cosmos próprio, de ontologias diversas.

[82] Musso (2004, p. 17-38) lembra que a palavra rede tem um sentido muito antigo, já presente entre os gregos. O termo foi comumente usado entre os tecelões, para falar sobre aquilo que era tecido. Contudo foi Marcello Malpighi que usou o termo rede pela primeira vez para falar da constituição reticular da pele. Estamos usando a expressão "condição reticular outra" para tentar mostrar que se trata de uma rede, mas é uma rede não-ocidental, que tem configurações muito particulares, que revela diversidades ontológicas.

6.3.2. A forma transubstanciada da Kàjre

A reticularidade Krahô coloca em jogo o lançamento de humanos e não-humanos, no mundo. Nas últimas décadas a experiência mundana foi estendida ao digital. Os sinais de telefonia móvel passaram a conectar os territórios e consequentemente os ameríndios e suas particularidades emergiram nas redes digitais.

A Kàjre está nas redes digitais, mas antes de ser digitalizada já estava de acordo com outra forma reticular, que é a própria formação ecológica Krahô e/ou uma forma particular comunicativa de habitar o mundo. A machadinha ao encontrar o digital parece não perder sua importância essencial. Aquilo que a diferencia de uma pedra. Nos comentários das postagens, na qual ela aparece, existe reverência a condição Hakràj (de grande importância), da Kàjre. No entanto, a substância que emerge no digital é outra.

Os Krahô vem acessando as redes digitais desde 2013. O acesso é feito por celular na cidade de Itacjá-TO ou em alguns pontos do território. Pode-se perceber a facilidade deles se encontrarem no ambiente digital. A figura 12, logo adiante, revela o mekarõ da machadinha que ao ser digitalizada transpõe a substância primeira.

O fenômeno é a transubstanciação. Não se trata apenas da digitalização da coisa em si, mas da permanência da essência da coisa, enquanto o corpo é transposto por outra substância. Nesse caso, a Kàjre da propriedade mineral é transposta para o corpo digital e ao mesmo tempo mantém sua essência de Ser, que atua junto à comunidade.

Contudo, a transubstanciação pode ser percebida em outras situações, entre os Krahô. Nesse sentido, devemos levar em consideração o mekarõ, que pode ser percebido em termos gerais como o espírito e/ou imagem refletida (já abordamos essa temática no Cap. 05).

Sobre a complexidade Krahô, podemos perceber que: o reflexo do corpo na água reflete aquilo que está contido no corpo, e não é exatamente a matéria do corpo. Aassim, todos aqueles que são habitados, se enxergam como «gente», são espíritos/imagens que transitam e podem ser refletidos, independente da aparência da superfície dos corpos, os quais habitam.

Figura 12 - A Kàjre no Facebook

Fonte: adaptação de imagem do Facebook.

Os mekarõ se conectam a outros corpos, assumem outras substâncias, mas não perdem a essência imagética da categoria «gente». Em consequência, existe sim a pluralidade dos corpos, que assumem perspectivas distintas, mas não se trata da tensão natureza-cultura. É uma ecologia.

Cada corpo contido em sua paisagem mantém seu modo ritual conectivo, forma que o permite o trânsito. Os Krahô praticam seus rituais, assim como, os pássaros também possuem seus próprios modos ritualísticos, no entanto, todos são gente.

Em outro momento, Massimo Di Felice[83] e eu, abordamos que no processo de digitalização, transubstanciação e conectividade é impossível pensar os objetos nos mandamentos da filosofia ocidental clássica, de acordo com a tradição de Platão, de Descartes e de Kant.

Na abordagem da transubstanciação é necessário deixar emergir o caráter conectivo das coisas, de acordo com a condição ecológica. Isso implica levar em consideração a paisagem e suas formas comunicativas de habitar. Ao mesmo tempo, a ecologia de forma geral não pode ser interpretada apenas por uma forma associativa, modelo que é proposto por Bruno Latour. Não se trata de criar outro parlamento e dividir tarefas políticas.

No caminho da atopia, as conexões xamânica e as ecologias digitais são formas para alcançar transubstanciação. A substância se transpõe, logo a ecologia não se apresenta apenas como processos de relações e de interpretações. As escolhas estão lançadas nas possibilidades diversas de acordo com reconhecimento da existência das alteridades de cada ambiente.

***

No próximo capítulo, abordarei os modos Krahô transubstanciados, em ambiente digital. Ilustrarei que o ritual de forma atópica começa no território, passa pelas redes digitais e volta a aldeia. Além disso, pode-se perceber as redes de conexões que os Krahô estabelecem com seus pares.

Como os exemplos estão em redes sociais digitais, resgatarei o sentido de rede e de social, de acordo com a tradição antropológica, que é berço da análise

[83] Para acompanhar essa abordagem, o leitor pode encontrar mais detalhes em Di Felice e Franco (2018).

de estruturas e que irá influenciar os métodos estruturalistas de investigação comunicacional, métodos do tipo ARS (Análise de Rede Social).

A fenomenologia não está interessa na estrutura. No entanto, as estruturas são superfícies. São modos de visualização que emergem. A estratégia é deixar as redes emergirem para depois se lançar na complexidade da estrutura. Para essa manobra, a rede precisa estar propositalmente contaminada com a minha presença.

Portanto a intenção não é ficar preso as superfícies da estrutura complexa que emerge das conexões Krahô. Novamente, me lançarei entre os mehĩ, agora em ambiente digital, para ser capturado e ao mesmo tempo tentar compreender as conexões, enquanto *affordances.*

CAPÍTULO 7
Modos para mapear as redes

A era digital, mais especificamente, a Internet criou outra lógica de interação e interatividade entre seres atuantes para além daquilo que chamamos de sociedade, mediada por bits e pela possibilidade de ecologias distintas. Por meio desse processo, as formas de relação, expressão, conversação e até identidade dos atuantes passaram (e ainda passam) por mudanças profundas. Para que a conexão entre os entes ocorra, tais atores estabelecem possiblidades entre si. Conexões dotadas de significados que podem ser estudados graças aos rastros deixados por eles no ambiente digital.

A estrutura básica formada entre esses atores por muitas vezes foi nomeada como rede social. E, para entender a rede, é preciso conceber suas partes constituintes, sem que, para isso, haja o isolamento delas. Afinal, a abordagem em rede procura estudar a conexão e não os elementos em separado.

O primeiro elemento de uma rede são os atores que atuam em seus lugares de fala em um recorte temporal específico. Um analista de redes estuda a complexidade dessas conexões. As redes são dinâmicas e o que se averigua é um pequeno vídeo de *frames*, de um momento determinado, pois a todo o instante laços são feitos e desfeitos.

Este capítulo abordará os modos de analisar as redes digitais, para em seguida, estabelecer uma visão crítica além da estrutura das redes sócias tradicionais de conexão. Em outro ponto, mostrarei um emaranhado de conexões, de diversas etnias espalhadas pelo Brasil, a partir dos Krahô. Será possível verificar como as etnias brasileiras estão dispostas de acordo com pontos de acesso à Internet. Pode ser observado também as conexões organizadas em troncos-linguísticos.

Os atores de uma rede emergem em um grafo como nós ou nodes, isto é, como pontos que estabelecerem ligações. Contudo, esse ambiente complexo cabe dentro do termo redes sociais? O que seria esse social? O termo rede social não diz muito sobre a nossa atual condição. A ideia de rede social surge muito antes de parte da Internet estar configurada em redes de relacionamento.

Mais uma vez as redes, nesse caso a digital, chegam aos territórios pelas tecnologias do ocidente. É por esse caminho de resgate ocidental que vamos contrastar às especificidades das redes Krahô. Percorreremos os sentidos do ocidente no exercício de destoar, das paisagens do não-ocidente.

7.1. Rete

Musso (2004, p. 17-38) lembra que a palavra rede tem um sentido muito antigo, já presente entre os gregos. O termo foi comumente empregado pelos tecelões da Grécia para indicar os tecidos por eles produzidos. Hipócrates (460 a.C. – 370 a.C) já utilizava a metáfora da tecelagem e do labirinto para descrever as veias do corpo que se comunicavam entre si.

A metáfora foi transmita ao longo dos séculos. Herófilo (335 a.C. — 280 a.C.) desenvolveu um estudo sobre a retina mais tarde retomada por Galeno de Pérgamo (130-200), que a descreve usando o termo *amphiblestron* (*ἀμφίβληστρον* em grego), que significava qualquer coisa colocada ou jogada ao redor, embora, a mesma palavra também significasse rede de peixe[84].

Gerard de Cremona (1114 –1187) adaptou o termo árabe *reschet*[85], equivalente à palavra *amphiblestron*, com sentido de *retiforme,* e assim se inventou a palavra retina. Contudo, de acordo com Musso (2004), provavelmente foi Marcello Malpighi (1628-1964) o primeiro a se apropriar do termo rede (*rete* em latim) para explicar a constituição reticular da pele e de outros tecidos.

7.1.1. Redes construídas

Outra mudança de sentido ocorre quando a ideia de rede sai do corpo para explicar estruturas quem podem ser construídas. Possivelmente essa mudança ocorreu na virada do Século XVIII para o XIX, com o auxílio das engenharias. Porém a rede passa a obedecer uma ordem já com Descartes e Leibiniz, para representar um modelo de racionalidade, ainda no século XVII.

> A rede aparece, no início, como uma forma observada ou imaginada na natureza enquanto “efeito de rede” identificável sobre ou dentro do corpo, como um vínculo invisível de lugares visíveis. Tal é a metáfora fundadora que corre de Hipócrates a

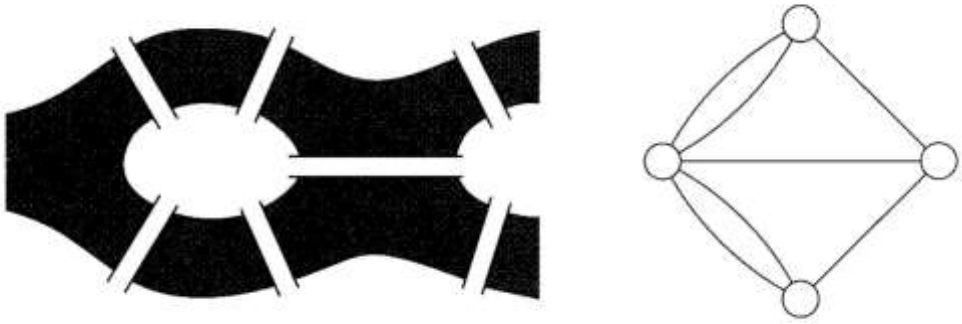
[84] Para saber mais detalhes sobre a genealogia da palavra rede na literatura médica pode-se consultar Haubrich (2004) e Skinner (1949).
[85] Idem.

> Bichat e que é encontrada na cibernética de Norbert Wiener: o cérebro ou a circulação sanguínea são paradigmas de rede. Dessa observação dos "efeitos de rede" deriva uma representação, quem sabe até uma formalização da "ordem da rede", nitidamente definida a partir do século XVII, por Descartes e Leibiniz. A rede é conhecida, refletida (pensada) e mesmo formalizada: ela se torna um modelo de racionalidade, representativo de uma ordem formalizável que a teoria matemática cuidará de pôr em evidência. (MUSSO, 2004, p.21).

Um matemático importante que Musso (2004) deixa de citar é Leonhard Euler (1707-1783), que em 1723 se tornou mestre por meio de um trabalho comparando as filosofias de Descartes e de Newton e, em 1734, publicou o livro "Mechanica", que juntava os trabalhos de Newton e Leibniz em uma só obra.

Leonhard Euler escreveu um artigo sobre um enigma matemático que ficou conhecido como *Königsberg Bridge Problem*. A cidade de Königsberg foi construída às margens do rio Pregel, então Prússia, onde existiam duas ilhas. Sete pontes conectavam suas margens e era comum tentar cruzá-las, passando por elas apenas uma vez, conforme Figura 13.

Figura 13 - Königsberg Bridge Problem



Fonte: Newman, Barabási e Watts (2006).

Newman, Barabási e Watts (2006) lembram que Euler provou a impossibilidade do problema. Não era possível passar por todas as pontes sem repeti-las. A prova que nos parece um pouco trivial agora, em 1736 faz uso de um gráfico matemático com vértices (ou nós), linhas, também chamadas de bordas ou links, que abstraem todos os detalhes do problema original, exceto pela sua conectividade.

O problema de *Königsberg Bridge* solucionado por Euler foi a primeira representação com grafo de uma rede, tema ao qual voltaremos logo adiante, quando tratarmos da ARS (Análise de Redes Sociais) com uso de software.

7.1.2. Redes Sociais

Musso (2004) acredita que quatro disciplinas são responsáveis pela formação do conceito moderno de rede: a medicina misturada á economia política, a engenharia e o pensamento militar para a vigilância de território. Porém, é Saint-Simon que elabora uma concepção moderna de rede, uma filosofia do organismo-rede.

> O nascimento do conceito moderno de rede, enquanto ele permite conceber e realizar uma estrutura artificial de gestão do espaço e do tempo, é contemporânea à obra de Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). A rede sai do corpo e torna-se um artefato superposto a um território e anamorfoseando-o. (MUSSO, 2004, p.23).

Saint-Simon elabora uma epistemologia do corpo não apenas orgânico, mas organizado. O organismo é tomado, inicialmente, como totalidade, ao mesmo tempo em que as redes são compostas do que é visível e invisível. “O organismo é a forma superior de organização, o paradigma de toda totalidade complexa racional” (MUSSO, 2004, p.23).

Não é novidade que Sant-Simon é uma das bases do pensamento de Auguste Comte, que funda o modelo positivista aliado à ideia de organismo social, enquanto unidade. Modelo que influencia a obra de Émile Durkheim, que, por sua vez, coloca o conceito social de Comte em debate, já que o comtismo não considerava a pluralidade de outras sociedades.

Assim podemos ver como o conceito de rede muda enquanto passa de autor em autor. Note como Durkheim define as redes, quando pensa a variedade de pequenos mundos sociais.

> O mundo é feito de um número incalculável de redes que une as coisas e os seres uns aos outros. Estas redes são formadas de malhas complexas e são relativamente independentes. Os elementos que a elas se unem não são fixos e a forma dessa rede está sujeita a mudança: consistindo em uma pluralidade de pequenos sistemas, cada um dotado de uma vida autônoma. Ele

> se forma, se deforma e é constantemente transformado[86]. (DURKHEIM, 2002, p.34, tradução nossa).

A ideia de rede social não surge com a Internet. Tornamos a perguntar: de que social estamos falando? Nesse sentido, continuamos com a linha de pensamento. O próximo passo é mostrar como os conceitos de social e rede se unem em estruturas a partir do pensamento antropológico e, em seguida, com a matemática e a estatística, para a formação de um método que ficou conhecido como Análise de Redes Sociais (ARS) ou *Social Network Analysis* (SNA).

7.2. Sobre a história das métricas da Análise de Redes Sociais (ARS)

Na terceira edição do livro *Social Network Analysis,* de John Scott (2013), o autor adiciona novos elementos ao prefácio e traz uma visão interessante sobre a estrutura das redes sociais. Scott (2013, p. 01) argumenta que a ARS se desenvolve de modo não-técnico, mas estrutural, a partir de conceitos de Radcliffe-Brown, leitor assíduo de Durkheim. A partir dos anos 1930 a 1970, cresce o número de antropólogos e de sociólogos que utilizam o conceito de estrutura social e, com ele, as metáforas de «tecido» e «*web*» da vida social. *Web* pode ser entendida como teia e/ou rede.

Essa vertente a partir da Radcliffe-Brown é uma das correntes que surge em Harvard, como lembra o próprio John Scott (2000). É a tradição teórica que trabalhou as configurações interpessoais, as relações informais, modelos de grupos e subgrupos.

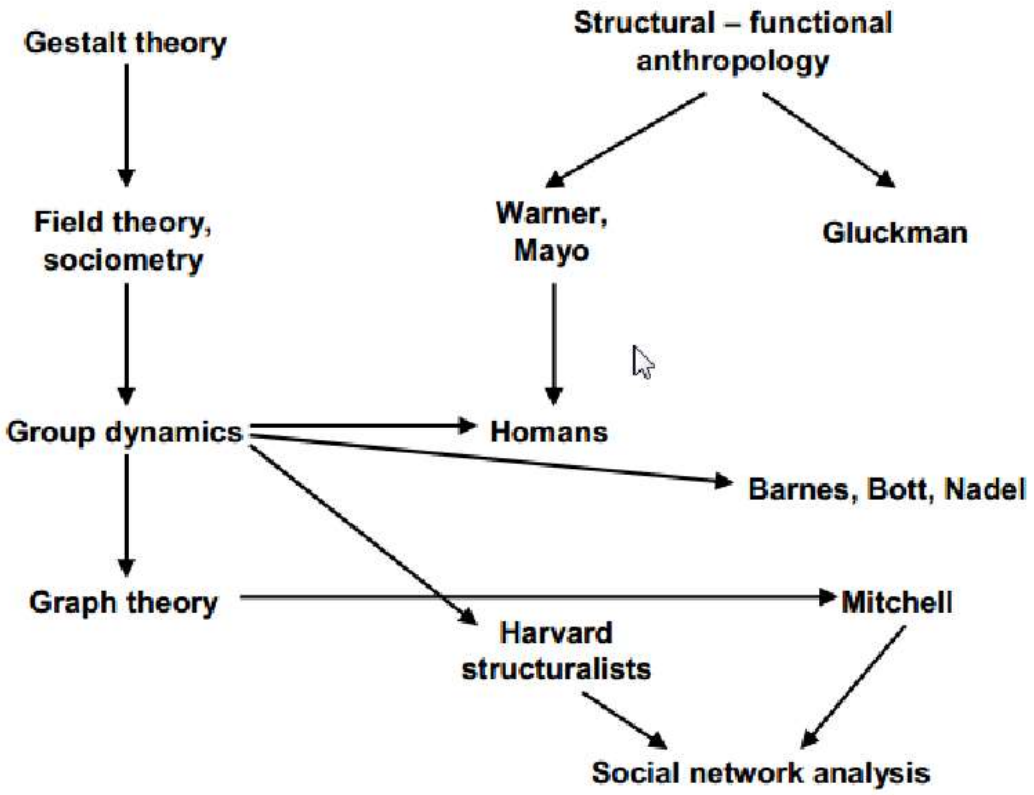
> Radcliffe-Brown e, através dele, Durkheim foi a principal influência nesta tradição de pesquisa. As ideias de Radcliffe-Brown foram especialmente relevantes entre os antropólogos na Austrália, onde ele havia ensinado por vários anos. Sua influência foi particularmente forte no trabalho de W. Lloyd Warner, que se mudou para Harvard em 1929 para se juntar ao seu colega australiano, o psicólogo Elton Mayo. Ambos trabalharam em uma série de investigações estreitamente relacionadas às fábricas e à vida comunitária nos Estados Unidos, e viram essas investigações como aplicações das

[86] Le monde est fait d'un nombre incalculable de réseaux qui unissent les choses et les êtres les uns aux autres. Ces réseaux sont formés eux-mêmes de mailles compliquées et relativement indépendantes. Les éléments qu'elles unissent ne sont pas fixes, et la forme même du réseau est soumise au changement : constitué d'une pluralité de petits systèmes doués chacun d'une vie autonome, il se forme, se déforme et se transforme sans cesse. (DURKHEIM, 2002, p.34).

> preocupações estruturais da Radcliffe-Brown[87]. (SCOTT, 2000, p. 16, tradução nossa).

De acordo com Scott (2000), na prática, uma série de correntes muito diferentes contribuíram para formatar a ARS.

Esquema 6 - Cartografia da ARS



Fonte: Adaptado de Scott (2000, p.08).

Basicamente existem três tradições: os analistas do societário, que trabalharam, em pequenos grupos, métodos de teoria dos grafos, com fundamentação na teoria da *Gestalt*; os pesquisadores de Harvard da década de 1930 (já mencionados); e os antropólogos de Manchester, que se baseiam nas correntes anteriores para investigar a estrutura das relações em sociedades

[87] Radcliffe-Brown and, through him, Durkheim were the major influences on this tradition of research. Radcliffe-Brown's ideas had been es Pecially influential among anthropologists in Australia, where he had taught for a number of years. His influence was particularly strong in the work of W. Lloyd Warner, who moved to Harvard in 1929 to join his fellow Australian, the psychologist Elton Mayo. The two men worked together in a series of closely related investigations of factory and community life in America, and they saw these investigations as applications of the structural concerns of Radcliffe-Brown.(SCOTT, 2000, p.16).

étnicas. Todas essas tradições foram reunidas novamente nos anos 1960 e 1970, em Harvard, quando a ARS foi criada de fato (vide esquema 5).

Outra corrente que merece destaque são os pesquisadores que surgem a partir da teoria da *Gestalt*. Na década de 1930, um grupo de emigrantes alemães influenciados pela teoria da "*Gestalt*", de Wolfgang Köhler, estavam trabalhando nos Estados Unidos com psicologia cognitiva e social.

Durante os anos de 1930, muitos dos principais teóricos da *Gestalt* fugiram da Alemanha nazista e se instalaram nos Estados Unidos, entre eles Jacob Moreno. Ele usou métodos psicoterapêuticos para descobrir a estruturação das escolhas de amizade. A intenção era explorar as formas em que as relações grupais das pessoas ocorriam de acordo com limitações e oportunidades. Era uma sociometria, que marcou toda uma geração de pensadores e que tinha como base o pensamento social alemão clássico que passa por Max Weber e Georg Simmel.

De acordo com Luke, Harris (2007), Scott (2000), Fragoso, Recuero e Amaral (2011), Simmel é um dos precursores do estilo estruturalista nas ciências sociais. A partir da pesquisa na metrópole, Simmel antecipa em muitos aspectos a sociologia urbana, interação simbólica e análise de rede social

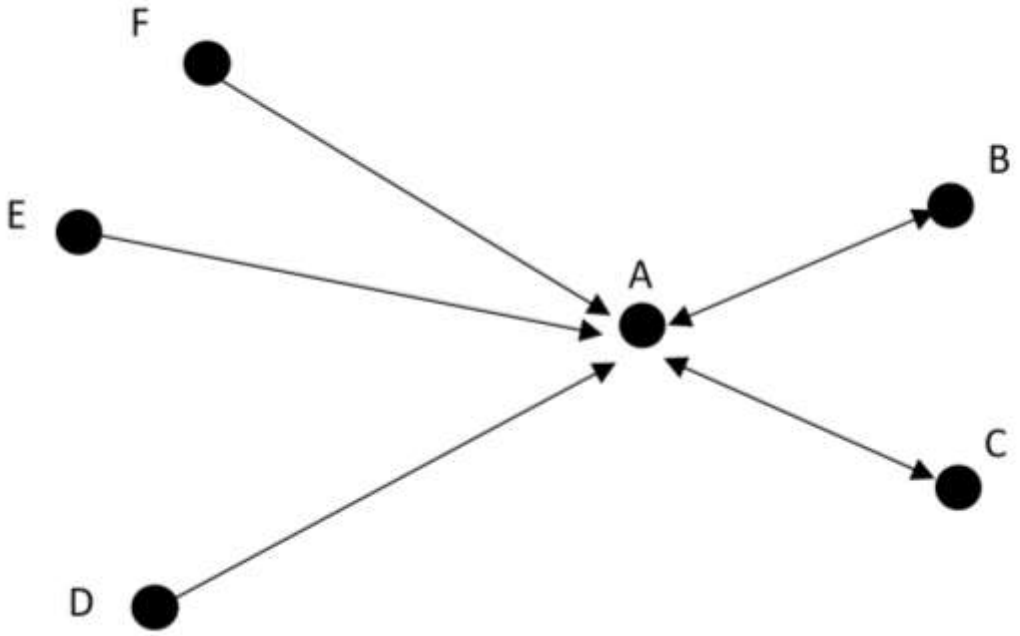
Com fundamentos simmelianos, Moreno funda um periódico científico chamado *Sociometry*, em 1937. Investigava o bem-estar psicológico relacionado às características estruturais do que ele chamou de configurações-sociais. Estas configurações são basicamente estágios da escolha interpessoal: atração, repulsão, amizade e outras relações nas quais as pessoas estão envolvidas. É naturalmente parte da base ARS, que já era pensada a partir de relações de larga e pequena escala.

> A preocupação de Moreno com as configurações das relações de pequena escala e agregados sociais de grande escala é uma expressão muito clara de algumas das principais ideias da sociologia clássica alemã, mais notavelmente as desenvolvidas nas obras de Weber, Tonnies e Simmel. De fato, a chamada sociologia formal deste último antecipou diretamente muitas preocupações sociométricas[88]. (SCOTT, 2000, p. 09, tradução nossa).

[88] Moreno's concern for the relationship between small-scale interpersonal configurations and large-scale social aggregates is a very clear expression of some of the leading ideas of classical German sociology, most notably those developed in the works of Weber, Tonnies and Simmel.

Contudo, a principal contribuição de Moreno foi provavelmente o «sociograma» como uma forma de representar as propriedades formais da configuração social. A representação já possuía em 1930 diagramas análogos aos da geometria espacial, com indivíduos representados por pontos e as relações sociais estabelecidas entre si configuradas por linhas. A figura 03 representa pessoas conectadas a partir de amizades e repulsão. Antes de Moreno as "pessoas haviam falado de teias de conexão, o tecido social e, ocasionalmente, de redes de relações, mas ninguém tentou sistematizar essa metáfora em um diagrama analítico"[89] (SCOTT, 2000, p.10, tradução nossa).

Esquema 7 - Estrela sociométrica



Fonte: Adaptado de Scott (2000, p.10).

Indeed, the latter's so-called formal sociology directly anticipated many sociometric concerns. (SCOTT, 2000, p.09).

[89] [...] people had spoken of 'webs' of connection, the 'social fabric' and, on occasion, of 'networks' of relations, but no one had attempted to systematizc this metaphor into an analytical diagram. (SCOTT, 2000, p.10).

A outra geração que merece destaque é a do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Manchester. Os antropólogos de Manchester também foram fortemente influenciados por Radcliffe-Brown e a corrente de Harvard. Uma figura central em Manchester foi Max Gluckman, que trabalhava com sociedades complexas africanas. Gluckman se ocupou ao desenvolver uma abordagem estrutural que reconhecia o conflito, o poder, a manutenção e a transformação das estruturas sociais. Para Gluckman, conflito e poder eram elementos integrantes de qualquer sociedade.

A partir da década de 1960, todas essas influências voltam a aparecer em Havard, onde segundo Scott (2000), a ARS foi de fato criada. Duas tendências surgem nesse contexto: o desenvolvimento de modelos algébricos usando a teoria de conjuntos para modelar o parentesco e as relações de espírito levantadas por Lévi-Strauss. As teorias dos grafos que tem início com Euler e o *Königsberg Bridge Problem* e outros ramos da matemática foram conduzidos a uma confluência de saberes na investigação do papel de cada ator na estrutura social.

De acordo com Scott (2013) o crescimento do interesse nas técnicas de redes sociais tem sido significativo desde a década de 1970. Desse modo, a ARS passou, nos últimos 40 anos, por refinadas fórmulas matemáticas, cálculos estatísticos e representações gráficas. A ARS sai de um modelo estrutural clássico para assumir um modo complexo de fórmulas matemáticas. O interesse nesse tipo de análise aumentou com a proliferação de sites de relacionamento como o Facebook e o Twitter, que oferecem redes instantâneas e muitas vezes indesejadas.

7.3. Considerações para além do social

Não faz muito tempo, o professor Luca de Biase (2016) lançou um livro na Itália, intitulado *Homo Pluralis,* na tentativa de explicar a diversidade humana nas redes. O livro retrata a pluralidade de pessoas em uma rede mediada por tecnologias, presa à noção de singularidade e do coletivo. Essa perspectiva parece elencar algumas limitações que estão enraizadas na concepção de rede social e também na ARS.

Onde estão os não-humanos nas redes digitais? Eles não fazem parte dessa ecologia? Quando dizemos Redes Sociais acabamos por aceitar um

conceito de social humanista, que surge em um dado momento, entre o Renascimento e o Iluminismo.

Por mais que digamos redes sócias, o social não é mais o homem separado da natureza descrito por René Descartes ou mesmo o social dos primórdios da ciência social. De fato, como afirma Recuero, Bastos e Zago:

> A abordagem de estudo das redes sociais nasce na esteira de uma série de estudos que buscavam superar o Cartesianismo, focando no estudo dos sistemas como o produto das interações entre suas partes. Assim, herdou do Sistematismo o foco na busca e compreensão dos padrões. Ao mesmo tempo, a Análise de Redes Sociais se distancia dessa abordagem pelo seu foco na chamada "análise-estrutura", que, por sua vez, tem suas raízes no estrutural-funcionalismo. (RECUERO; BASTOS; ZAGO, 2015, p.41).

Contudo, o sistematismo propõe ferramentas estatísticas para contar conexões humanos em redes sociais. É a busca de padrões sociais, a identificação de perfis, que possibilitam a análise de reputação, imagens humanas, entre outros. Porém, quando se faz uma captura com *software*, hora ou outra, aparece um perfil que não é humano.

Existem perfis ciborgues, espalhados por algoritmos que geram conteúdo e também estabelecem padrões. Recentemente, o *Institute for Strategic Dialogue and the Arena Program at the London School of Economics* desenvolveu um método para desmarcar perfis «duvidosos» no Twitter, perfis que provavelmente são mantidos por robôs. Então, ainda podemos nos apegar ao sentido social clássico quando dizemos Redes Sociais?

Como todos sabem, o sentido da palavra social, em sua etimologia moderna, é uma herança que passa pela sociologia de Augusto Comte (1789-1857). O termo *sócius* vem do latim, significa associação. Nesse sentido a sociologia surge com a intenção inicial de juntar todos os estudos sobre a humanidade, ou seja, um social povoado apenas por humanos. As derivações das ciências sociais, como ciências sociais aplicadas (ciência da comunicação) se ocuparam, desde então, das relações humanas.

Não podemos mais negar o fato de que estamos conectados em Big Data, com robôs, onde também vegetais, animais, minerais estão chipados e gerando terabaytes de informação. Simultaneamente, não se trata apenas de informação, mas de modelos emergentes de comunicação. Para além de uma teoria da

mídia, do conceito de social ou da ideia de *homos pluralis,* habitamos espaços complexos, redes de redes ou melhor *retes pluralis* que conectam o orgânico com o inorgânico. Redes de diversidade, como veremos logo adiante.

7.4. A emergência e a complexidade das redes Krahô

Os Krahô possuem, de acordo com sua língua e suas memórias, uma biblioteca virtual, de conhecimento inalcançável. Além do volume de dados imateriais, esta etnia também passou a navegar na Internet, gerando outro Big Data, que ficou impossível de acompanhar sem uso de *softwer*.

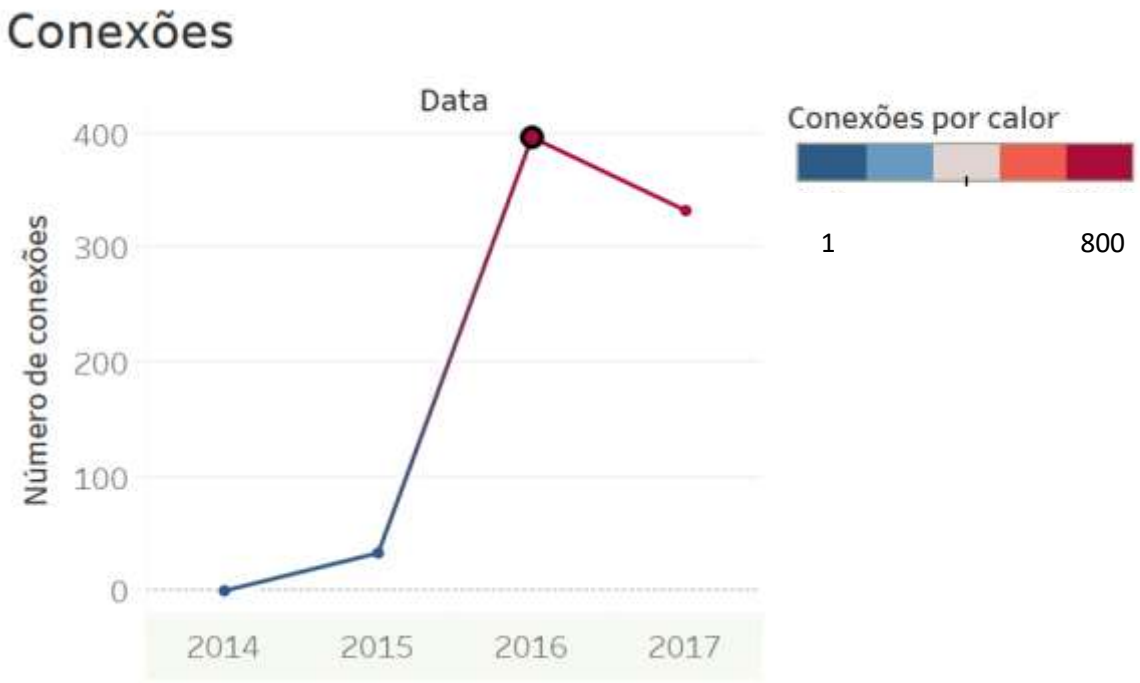
Fotografia 21 - Acessando a internet na aldeia

Fonte: autoria própria.

Percebi a presença Krahô no digital, ainda no ano de 2012, quando surgiram as primeiras postagens. Desde então, comecei a investigar como eles alimentavam suas redes de relacionamento digital. De imediato, ficou evidente que as postagens faziam referências a uma ecologia não-ocidental e que deixava emergir elementos não-humanos.

Em 2005 e 2006, grupos independentes, haviam feito testes de sinal no território. Contudo, apenas em 2013, os Krahô marcam presença nas redes, com maior intensidade no Facebook. E a partir do ano de 2014, comecei a registrar cada novo usuário que entrava na rede.

Fluxograma 1 - Volume de conexões



Fonte: Autoria própria, com uso de Power BI.

O trabalho se intensificou quando retornei do campo. Nesse momento, o trabalho passou a ser virtual. Entre os anos de 2017 e 2018, montei um laboratório de observação na Universidade Federal de Goiás (UFG). Junto com esse espaço foi possível oferecer um curso de análise de redes e um projeto de pesquisa voltado para modos de conexões digitais.

O resultado final me exigiu uma modelagem que consistiu em alguns aspectos: o primeiro deles foi que eu me dediquei às mesmas redes que os Krahô, de modo integral; busquei mapear os elementos estatísticos que

compunham a rede; era evidente que os modelos estatísticos refletiam justamente, o que vinha tentando escapar; no entanto, percebi que com os grafos matemáticos era possível ver além da superfície formada; a atopia me ajudou nesse processo, porque não se tratava de redes matemáticas, mas sim de conexões sensíveis. Todo esse resultado chegou no que venho chamando de mapeamento atópico.

A base do banco de dados pode ser conferida no anexo 02, disponível no final deste trabalho. Não ajuntei ao trabalho escrito as combinações, pois seria muito dispendioso. No entanto, os arquivos podem ser acessados no formato digital que acompanha este trabalho. Pesquisei apenas os dados públicos gerados no Facebook, apesar de ter notado a presença de outras redes de relacionamento digital, na aldeia.

É imprescindível ficar claro que a quantificação no Big Data é importante para entender o ambiente, mas ela revela apenas uma superfície contabilizável da rede. A base qualitativa/quantitativa foi pensada de acordo com os elementos colhidos *in loco,* nos anos anteriores. A base estática não é capaz de demonstrar a sensibilidade colhida em campo.

7.4.1. A emergência quantitativa das redes Krahô

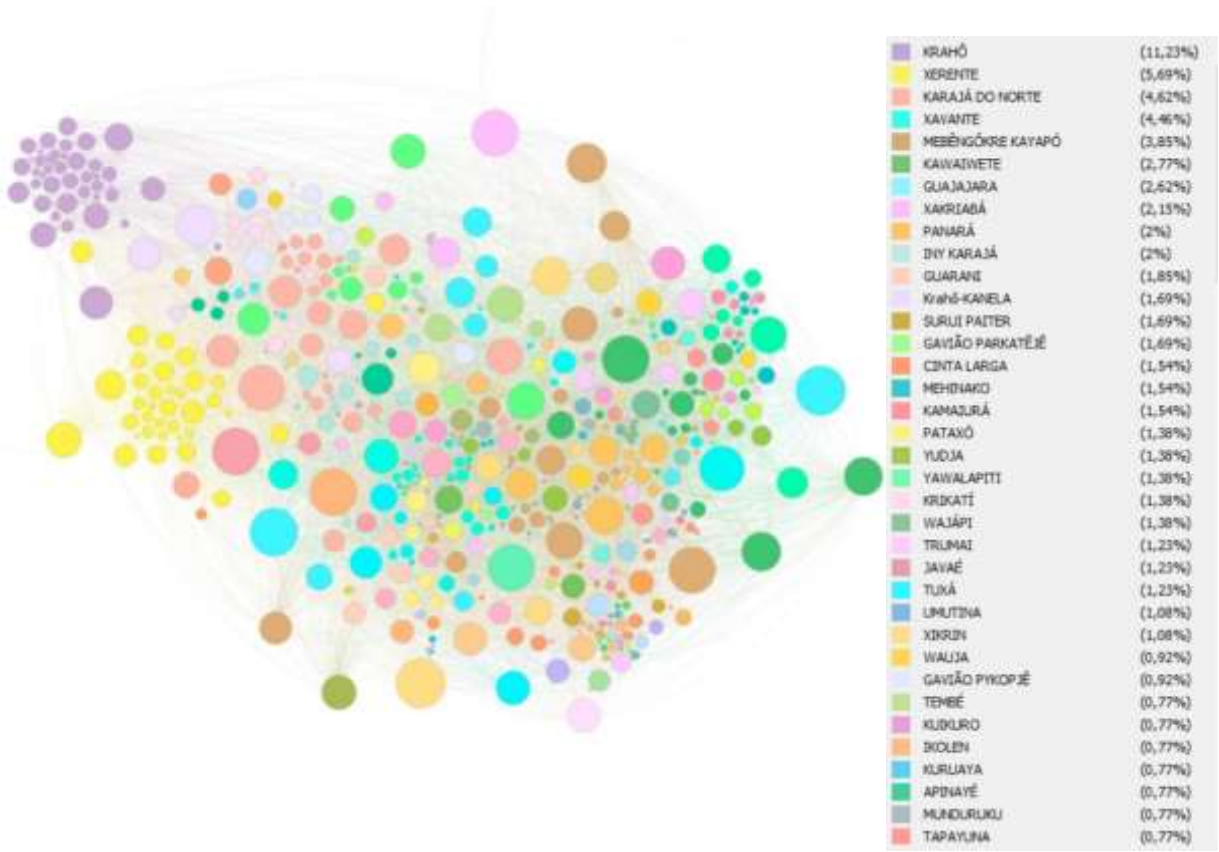
Durante o período que habitei o território Krahô, observei que parte da comunidade acessava a Internet pelo wifi das escolinhas indígenas ou pelo sinal de telefonia móvel, em seus celulares. Mesmo, em 2015, quando não havia energia no território, o acesso era constante. Todas as combinações que estão em exposição, logo adiante, são conjuntos de conexões a partir da rede Krahô.

Contudo, a amostra está tão ampla que é possível verificar etnias acessando a Internet, em todo Brasil. Foi possível mapear, com uma amostra de 650 perfis: 9288 conexões entre esses perfis do Facebook, totalizando 127 etnias identificadas, de 36 troncos linguísticos. O último Censo[90] brasileiro aponta a existência de 305 etnias que falam 274 línguas distintas. Cada coletivo e cada língua é uma possibilidade, uma forma distinta de habitar o mundo.

[90] Para mais detalhes sobre a pesquisa do IBGE, acessar o endereço: <http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/lingua-falada>. Último acesso: 12 dez. 2016.

A partir da rede Krahô, vi que seria possível mapear os pontos de acesso das etnias no Brasil. Para chegar ao número ideal de 650 perfis, recorri ao cálculo amostral, com 99% de confiança e margem de erros de 5 pontos. Considerei o universo de 808134 ameríndios existentes no Brasil, segundo dados da Funasa, IBGE e ISA.

Mapa 10 - Mapa de Etnias

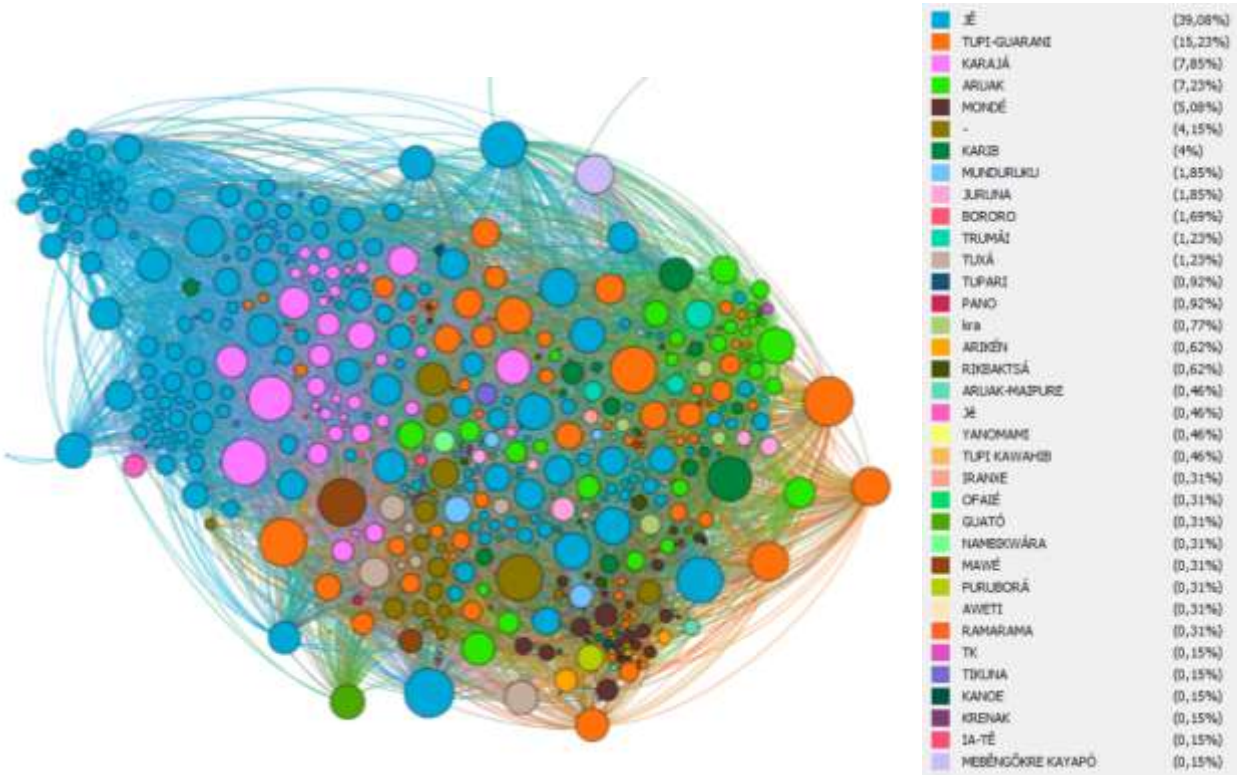


Fonte: Autoria própria, modelado de Gephi.

A rede é claramente contaminada, pois comecei pelos perfis dos Krahô que aparecem no canto superior esquerdo e estão densamente conectados com os Xerentes (em amarelo). Mostrei em capítulo anterior o País Timbira, mas

aparentemente a extensão dos mehĩ é bem mais ampla. Os Xerentes são vizinhos geográficos e evidentemente apresentam laços estreitos.

Mapa 11 - Mapa de troncos linguísticos



Fonte: Autoria própria, modelado de Gephi.

Como parto da rede Krahô, o tronco linguístico que predomina é o Jê. Em segundo vem o Tupi-Guarani e em terceiro o Karaja. Nas postagens existem trocas de informações na língua Jê. A rede está ordenada no Jê tanto quanto na língua portuguesa. Mais uma vez aparece na timeline dos timbiras o discurso, enquanto fenômeno, para quem é externo a aldeia e para quem faz parte da etnia.

7.4.2. Modo qualitativo de percepção da rede Krahô

Com a intensão de pensar para além das superfícies que acabei de expor, resgato o debate sobre a o modo de mensurar as coisas. É bem verdade que

que a fenomenologia está no âmbito qualitativo. Contudo abordo aqui a identificação de superfícies, e suas mensurabilidades, para prosseguir no caminho.

Noto que a medição das coisas, de acordo com Martin Heidegger, coloca o pesquisador em jogo, em uma ambivalência, pois o medir pressupõe um comportamento de quem mede ao passo que existe um ser da coisa e isso deve ser levado em consideração.

Estou ciente que em Heidegger (2009) a mensurabilidade pertence à coisa enquanto objeto. Nesse sentido o ato de medir só é possível quando a coisa é pensada como objeto, representada em sua objetidade. Logo, o ato de medir é uma maneira pela qual posso deixar uma coisa me confrontar. No entanto, ao medir permaneço apenas na relação enquanto sua extensão superficial.

A medição não é a coisa em si, mas sua extensão. Medir diz muito sobre o caráter objeto da coisa, mas não fala sobre sua essência. As proporções de uma rede não dão conta da complexidade que está para além dessa superfície que salta aos olhos, quando é capturada no software.

Desse modo, é interessante ver como os Krahô estão conectados e deixam seus rastros na Internet, mas estes números e medidas não determinam as práticas da comunidade enquanto coletivo não-ocidental. Heidegger (2009) mostra que a mensurabilidade, em determinadas situações, assume o papel de fabricante de determinada coisa. Contudo, os números que saltam nos mapas, enquanto superfícies, objetificam as conexões e não apresentam a condição suficiente para o seu ser-rede como tal.

A mensurabilidade nos serve para revelar a superfície e deixar emergir os rastros visíveis, a superfície conectada. Nada obstante, diante de tudo que foi exposto até agora, fica claro que a ecologia Krahô é tão ampla que mensurá-los é um ato de ingenuidade científica. Ao mesmo tempo, essa possibilidade é válida para ilustrar as redes Krahô, que sempre estiveram lá e que agora são digitais.

Os rastros que são perceptíveis aos olhos, somente reforçam a necessidade de se pensar o que venho chamando de cartografia atópica. Pesquisas que envolvem essa complexidade não podem usar apenas um método de investigação e/ou apenar propor a observação tencionando a linearidade de sujeito-objeto.

É necessário habitar múltiplos espaços (digitais e não-digitais), e entender a conexão entre eles. O cartografar atópico ocorre ao colocar o seu próprio corpo entre os rastros visíveis e invisíveis, mantendo-se próximo das redes digitais e não-digitais, que estão em constante deslocamento. É necessário pensar os ambientes digitais-não-digitais como ecologia e/ou lugares habitados e conectados.

Ora se queremos habitar, sentir e pensar sobre as redes não podemos simplesmente criar estatísticas estruturais. Existem outros âmbitos que nos exigem uma tomada de posição, que é exatamente se lançar nas ecologias diversas que estão no mundo.

Provavelmente em uma pesquisa moderna, cada ponto nos mapas 10 e 11 seria considerado como um perfil de um usuário. Porém, não pretendo reduzir a pesquisa a essa ótica. Um perfil não é uma pessoa, mas um ponto de encontro ecológico. Não são pessoas conectadas entre si, em uma rede de relacionamento. Prefiro interpretar como um lugar de conexões entre humanos e não-humanos e, logo, o *sócius* não existe. Cada perfil da rede, de cada etnia distinta, é um universo cosmológico diverso e conectado.

O que é evidente sãos as conexões entre os elementos xamânicos, as performances, os algoritmos, as pessoas, os vegetais e os animais que habitam os territórios digitais-não-digitais. Não há separação. Tudo pode ser percebido em transito. Nesse modo de pesquisa, o corpo do pesquisador é lançado na diversidade dos lugares, na coisa entendida como local de encontro, que se desloca nas redes virtuais/digitais tanto quanto no território.

7.4.3. Habitar a rede digital enquanto extensão da aldeia

Aldeia Manoel Alves, 29 de julho de 2016

A aldeia amanheceu vazia. O silêncio tomava conta de todos os espaços. Procurei a minha família, mas não encontrei ninguém. As casas vizinhas também estavam abandonadas. Fui até o rio e um mehĩ que tomava banho me informou que uma senhora havia morrido em uma roça, perto da Aldeia Pedra Branca. Mais tarde, um carro viria me buscar a pedido do meu Keti.

Quando cheguei na Pedra Branca, um choro ritmado dava forma ao ambiente. As mulheres Krahô emitem um choro performático durante o ritual

fúnebre, que lembra as carpideiras nordestinas. O corpo estava no chão forrado com camadas de tecido e a cabeça apontava para o leste da aldeia. Entre um choro e outro, a morta recebia uma nova camada de tecido. Em volta, as mulheres se revezavam em momentos específicos de choro.

O corpo da senhora foi pintado e preparado para seu último ritual. Do lado de fora da casa, as pessoas estavam se ajeitando e pedindo abrigo aos familiares. Todos iriam dormir ali, naquela noite. No quintal, haviam trempes com panelas de alimentos e uma outra vasilha de ferro gigantesca continha água quente.

Já era madrugada quando um princípio de briga começou, entre o viúvo e outros homens. Perguntei a Yahe o motivo da briga. Ele me respondeu que todas as pessoas com as quais o morto teve algum tipo de relação sexual, forma-se uma espécie de fila para que essas pessoas se despeçam. Outros Krahô que estavam a minha volta, diziam que no velório deles, eles esperavam um grande volume de mulheres se despedindo.

Houve outros momentos de tensão entre os familiares, que acusavam o cadáver de tê-los abandonado. Entre os Krahô, morrer é um ato de traição. Por volta das 7h da manhã, descobri que a água que estava fervendo seria para banhar o cadáver. Até hoje consigo sentir o cheiro da cena. Logo pela manhã, o corpo foi enterrado com vários pertences. O que sobrou foi doado. Nada pessoal do morto deve permanecer em sua casa, pois o karõ deve ir embora e se desprender da casa onde viveu.

***

O ritual fúnebre Krahô foi um dos momentos mais difíceis da minha estadia entre eles. O banho escaldante que o corpo levou, nunca saiu das minhas lembranças. A água que escorria do corpo seguia em direção ao quintal. Várias ameríndias espantavam as galinhas que por ali estavam. Se um animal bebe da água do morto, no pensamento Krahô, a família toda pode adoecer mesmo se a carne não for ingerida, pois o Karõ pode querer voltar.

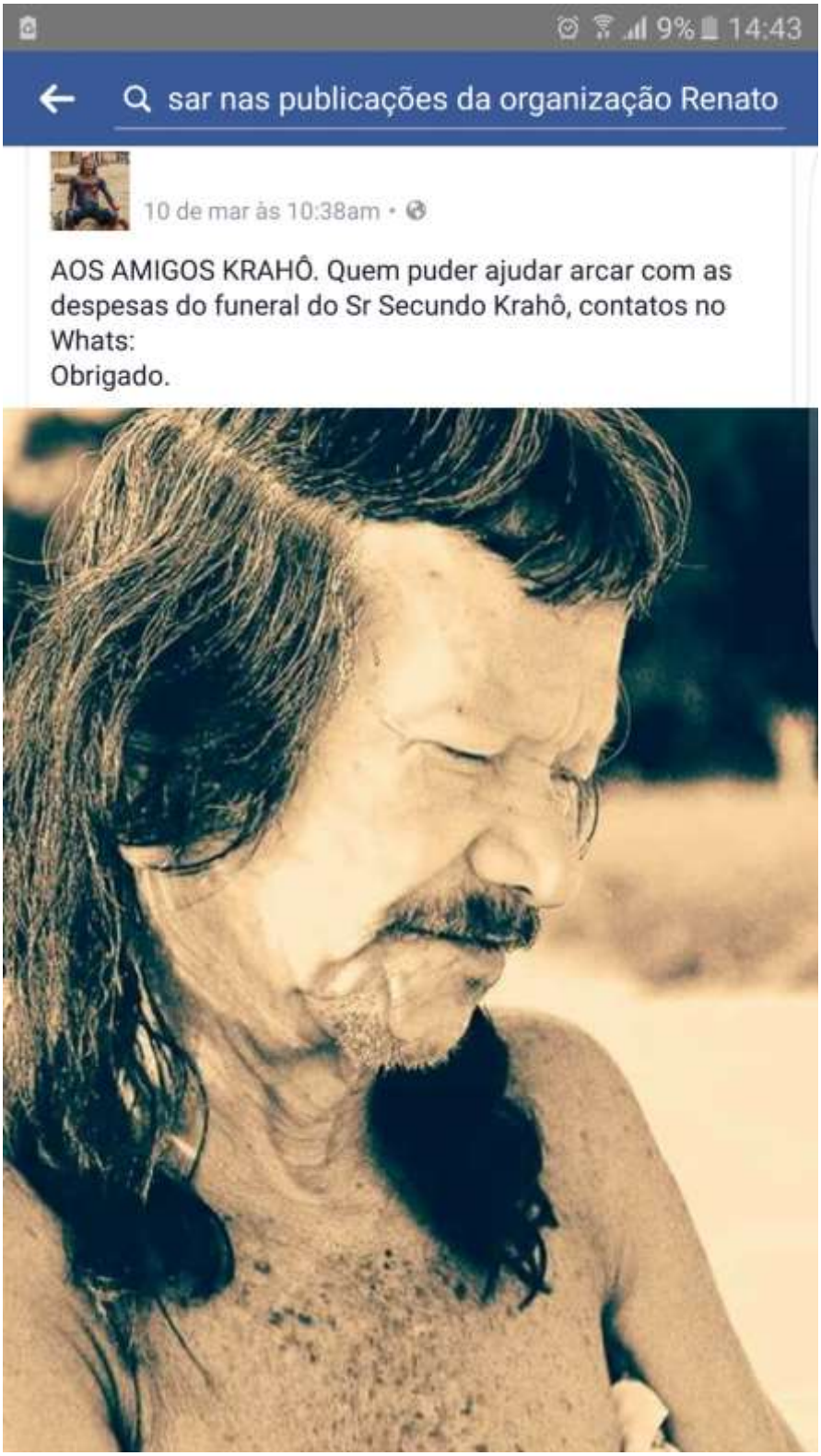
Fotografia 22 - ritual de luto transmitido ao vivo pelos Krahô

Fonte: Facebook

O luto demora alguns meses e um ritual com corrida de toras marca seu fim. Recentemente, um outro idoso morreu na aldeia. Parte do ritual foi transmitido ao vivo na Internet. A pessoa que filmava narrava com todos os detalhes a cada momento, como se traduzisse as cenas aos seus espectadores.

Outro detalhe interessante é que durante o ritual, um dos netos do idoso morto promove um *crowdfunding.* Todo velório Krahô recebe muitas pessoas e acaba se tornando oneroso, devido a quantidade de comida que é distribuída entre os participantes.

Figura 14 - crowdfunding Krahô



Fonte: Facebook

Os doadores recebiam agradecimentos online na medida que faziam os depósitos do dinheiro na conta determinada. Claramente foi um ritual atópico que

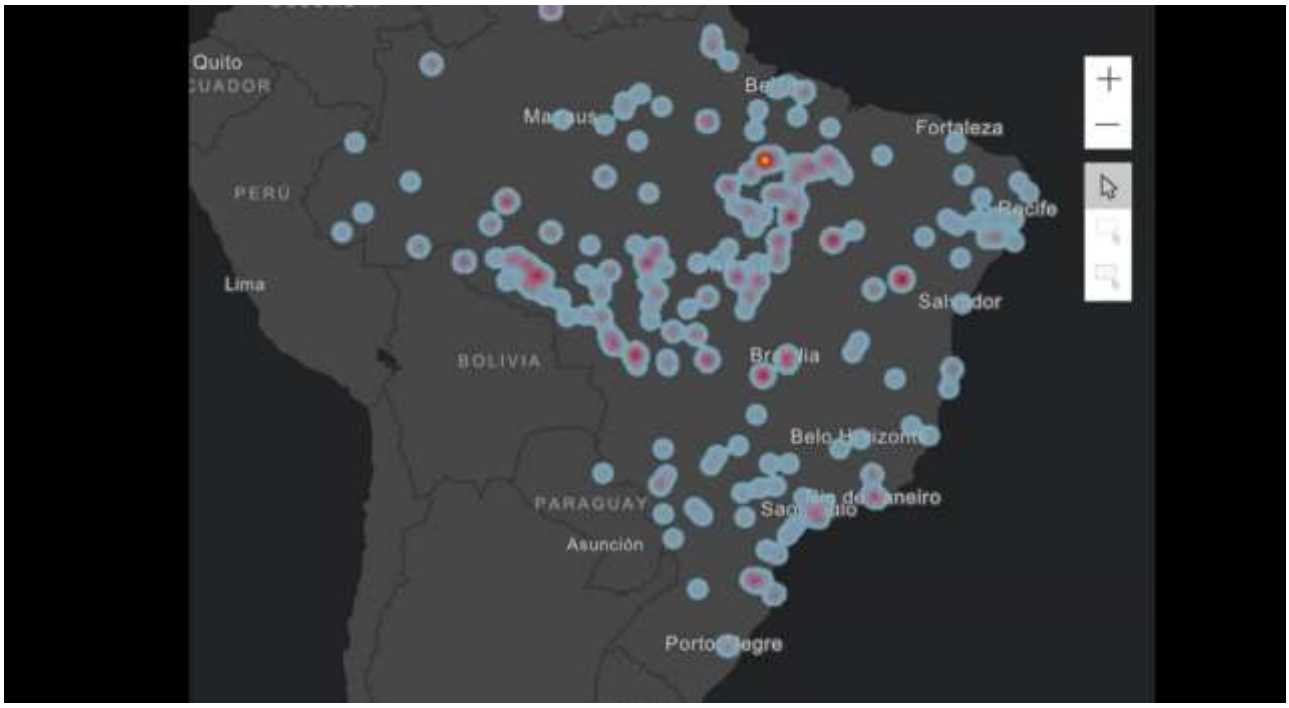
transitou entre o território, o ambiente virtual e em seguida ao retornar à aldeia. Assim, a ecologia Krahô estende suas redes ao digital proporcionando a diversidade não só dos humanos, mas de toda sua cosmologia.

Evidentemente os Krahô parecem ser tecelões de areti (rede na língua Krahô). Tecem suas formas entremeio o cerrado, aos ambientes xamânicos e fora dele, agora nas paisagens digitais.

CAPÍTULO 8

Considerações finais

Mapa 12 - Ameríndios Conectados à Internet, no Brasil



Fonte: Autoria própria com uso de Power BI.

O mapa logo acima foi possível com os dados de geolocalização colhidos durante o campo (dados que podem ser verificados no anexo 02). Os Krahô representam apenas um ponto de conexão neste mapa. Imagine quanta diversidade existe em cada lugar de acesso as redes, que estão distribuídas pelo Brasil.

De modo geral, este trabalho cumpriu seu objetivo que era investigar a conexão de paisagens das formas comunicativas do habitar Krahô, em ambientes não-digitais e digitais. Nesse sentido, quando tensiono humanos e não-humanos, considero toda a ecologia que os conecta e não as dicotomias descrita pela antropolia e as ciências sociais.

Ao fazer esse mapeamento, busquei caminhos distintos organizados em três fases: habitei várias das aldeias Krahô e pude perceber suas formas de narrar o mundo de acordo com sua cosmologia; habitei as imagens Krahô, no

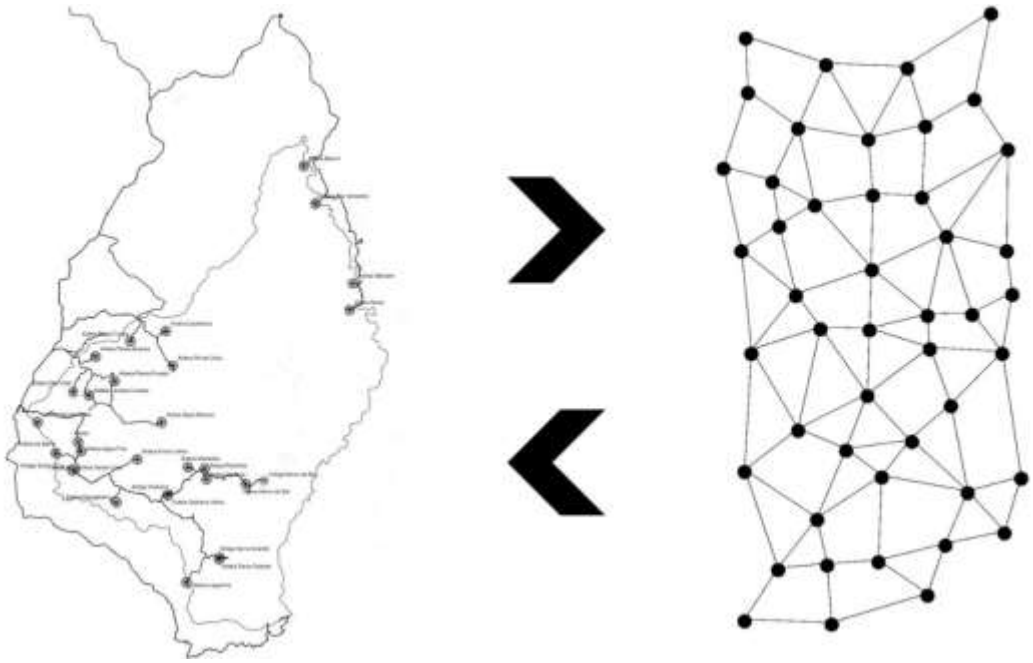
mais amplo sentido do termo; habitei os ambientes virtuais, que os Krahô estão inseridos, com uso de cartografia digital e rastreamento com uso de software.

Percebi que as redes Krahô sempre existiram, mas agora passam por uma transformação comunicacional. A digitalização dos territórios proporciona outras experiências que conectam diversos modos de habitar o mundo, em um mesmo ambiente, em um movimento atópico, de fluxo contínuo digital-não-digital.

Outro elemento interessante é que os Krahô criaram dispositivos para transitarem entre diversos ambientes. O poder diplomático Krahô é inegável. A prática do batismo já demonstrava essa tendência. Agora, este trabalho mostra que eles possuem modos adaptados para dialogarem, com cada cosmologia específica. Articulam seus discursos e imagens para falarem com os modernos que chegam pelas aldeias ou pelas redes digitais. Ao mesmo tempo o discurso tradicional é distinto e mantém suas práticas entre a comunidade.

Certa vez, parafraseando Sloterdijk, Latour (2009, p.7) fez um trocadilho dizendo que *dasein* é *design.* As formas e o *design* (ser-aí) pensados nesse texto não passam pela certeza matemática, apesar de se apropriar delas. O que se tem são percepções que extrapolam as superfícies.

Mapa 13 - Redes de redes entre os Krahô



Fonte: Autoria própria.

Consequentemente, foram consideradas as incertezas, as possibilidades, as perspectivas comunicacionais do ponto de vista do nativo e, também, a complexidade dos fenômenos analisados. O estudo passa por uma fenomenologia, que de certo modo apresenta possibilidades para o desvelar as formas específicas Krahô, que conectam paisagens do território ao ambiente virtual digital. Tudo ornamentado como uma areti (rede de palhas trançadas).

Isso acaba por revelar uma ecologia de humanos e não-humanos que agora estão conectados ao Big Data. O xamanismo, o trânsito, as performances, a linguagem, o modo de habitar são elementos que formam a paisagem Krahô enquanto possibilidade ecológica e não enquanto dicotomia.

Seu coletivo organizado em metades (*Wakmẽje* – verão; *Katãmje* – inverno) e suas subdivisões competem para a manutenção da partilha, do equilíbrio da comunidade e da solidariedade conjunta. Desse modo, baseado nessa experiência, prefiro ver os Krahô não como dualistas ou dicotômicos, mas dentro de uma forma conectiva de habitar o mundo.

O modo conectivo pode ser percebido na transubstanciação dos elementos, que transitam entre as aldeias dos espíritos, as aldeias dos mehĩ e os ambientes digitais. Este trabalho abordou os extremos e as fronteiras, não como fim, mas como início de algo diferente. Navegou na ecologia de nomes, de redes de conexões, com estreitas ligações com a casa e o território. Desvelou parte da rede Krahô que se transubstancia em redes de bits, em meta geografias dispostas de acordo com a forma comunicativa de habitar Krahô.

As impressões estão de acordo com a pesquisa de Pereira (2012), que já mapeia etnias na Internet há algum tempo. Percebe-se que as apropriações são realizadas de forma peculiar obedecendo a contextos específicos. No caso dos Krahô, seria quase impossível obter a riqueza de detalhes observando-os apenas pelas redes matemáticas digitais.

Cada detalhe dos assuntos abordados até momento exigiu um esforço colaborativo de pesquisa que é pensada em conjunto com os Krahô. Ao envolvê-los na pesquisa, passamos e repassamos várias vezes o conteúdo, na tentativa de traduzir o que estaria mais perto da forma Krahô, enquanto experiência estética própria, que escapa da visão clássica ocidental.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, F. E.; KRAHÔ, R. Y. **Krahô jõ ihkàhhôc Kryjre me cati**. Campinas SP: PONTES EDITORA, 2013.

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1985.

AUDI, R. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. 2. ed. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1999.

AZANHA, G. **A forma "Timbira": estrutura e resistência.** São Paulo: USP, 1984 (Dissertação de mestrado).

BAIRON, S. Tendências da Linguagem Científica Contemporânea em Expressividade Digital: uma problematização. **Informática na Educação: teoria & prática**, Porto Alegre, v.7, n.2, p. 101-156, jul./dez. 2004.

BARABÁSI, A. **Linked. How Everything is Connected to Everything else and What it means for Business**. **Science and Everydai Life**. Cambridge: Plume, 2003.

BARAN, P. **On Distributed Communications**. Series: I. Introduction to Distributed Communications Networks, Santa Mônica, Califórnia: RAND Corporation, 1964.

BATESON, G. **Pasos hacia una ecología de la mente.** Buenos Aires, Argentina: Carlos Lohlé, 1985.

BORGES, J. C.. **O retorno da velha senhora ou a categoria tempo entre os Krahô.** Dissertação de Mestrado. PPGAS-UNB, Brasília, 2004.

BRIGGS, A.; BURKE, P.. **Uma história social da mídia.** Tradução Maria Carmelita Pádua Dias; revisão técnica Paulo Vaz. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BURGE, M. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Nova Perspectiva, 2002.

CANEVACCI, M. **Antropologia da comunicação visual**, Rio de Janeiro, DP&A., 1990.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas:** estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os Mortos e os Outros**. Uma Análise Do Sistema Funerário e Da Noção De Pessoa Entre os Índios Krahô. SP: Hucitec, 1978.

CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify. [1974] 2004.

_____. **Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política.** São Paulo: Cosac Naify. [1980] 2014.

CHRISTINO, D. **Do discurso ao diálogo: o conceito de comunicação em Heidegger e Gadamer**. 2010. 197 f. Tese (Doutorado em Comunicação)- Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

_____. **A arte de conversar – existência, epistemologia e comunicação**. GT Epistemologia da Comunicação, XXIV COMPOS: Brasília/DF, 2015.

COSTA, R. O. **Na trilha dos Timbiras: sustentabilidade e territorialidade Krahô**. Tese de Doutorado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília: Brasília, 2013.

CUNHA, A. G. da. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DE CASTRO, F. F. Linguagem e comunicação em Heidegger. **Galáxia** (São Paulo, Online), n. 27, p. 85-94, jun. 2014. http://dx.doi.org/10.1590/1982-25542014116332.

DESCOLA, P . **Outras naturezas, outras culturas.** Trad. Cecilia Ciscato. São Paulo: Editora 34. 2016.

_____. **The ecology of others.** Chicago: Prickly paradigm press, 2013.

_____. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. Texto, contexto, hipertexto: três condições da linguagem, três condições da mente. **Revista Famecos** nª 22, 2003, pp.7-12.

DI FELICE, M. **Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar**. São Paulo: Annablume, 2009.

_____. **Net-ativismo:** da ação social para o ato conectivo. São Paulo: Paulus Editora, 2017.

DI FELICE, M.; FRANCO, T. **Connective Ecologies:** Digital Animism, Computerized Ecology, and Matter in a Network. Palabra Clave, v. 21, p. 964-991, 2018.

DI FELICE. M.; TORRES, J. C.; YANAZE, L. K. H. **Redes digitais e sustentabilidade: as interações com o meio ambiente na era da informação**. São Paulo: Anablume, 2012.

DOUGLAS L.; HARRIS K.. Network Analysis in Public Health: History, Methods, and Applications. In: **The Annual Review of Public Health,** 2007**.**

DURHAM, E. R. A Universidade e a Machadinha. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 02 de mai, 1986, p.3.

DURKHEIM, E**. Pragmatisme et sociologie**. Paris: Edité par Librarie Philosophique J. Vrin, 2002.

EDUCAÇÃO E CIÊNCIA. Índios Krahô recuperam a machadinha. **Folha de São Paulo,** São Paulo, 12 de jun, 1986a, p.36.

_____. Índios podem ter machadinha se museu receber uma réplica. **Folha de São Paulo,** São Paulo, 29 de mai, 1986b, p.40.

FONTGALAND, A. "Estar Vivo". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2017.

FRANCO, T; LICA, F. Genealogia da análise de redes sociais e as contribuições para a comunicação**.** In: TUZZO, S.; PEREIRA, L. (Orgs.). **Comunicação e relações públicas:** novas realidades sociais. Goiânia: Gráfica UFG, 2018.

FRAGOSO, S; RECUERO, R; AMARAL, A. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

GABARDO, A. **Análise de redes sociais:** uma visão computacional. São Paulo: Novatec, 2015.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: FANY, R. (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. 1ª ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 37-41.

GIBSON, J. J. **The ecological approach to visual perception**. Boston: HoughtonMiffl in, 1979.

GRANOVETTER, M. **The Strenght of Weak Ties**. In: American Journal of Sociology, n.78, 1973.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo:** racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HAUBRICH, W. S. **Medical Meanings: A Glossary of Word Origins**. Philadelphia: American College of Physicians, 2004.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Seminários de Zollikon**. 2 ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. **Ensaios e conferências**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **Construir, Habitar, Pensar. In: Conferencias y Artículos**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

_____. **A Origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1977.

HEGEL, G. W. F**. Preleções sobre a História da Filosofia**. In: Os Pré-socráticos. S. Paulo: Nova Cultural, 1996.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: **Os Pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HERITIER, F. **L'exercice de la parente**. Paris: Gallimard: Seuil, 1981.

HOLANDA, S. B. **Caminhos e fronteiras.** 3º ed., São Paulo: Cia. das Letras, [1956] 1994.

INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São Paulo: Vozes, 2015.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

INWOOD, M. **Dicionário de Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1ª ed. 2002.

KERCKHOVE, D. **Psicotecnologie connettive, a cura di M.G**. Mattei. EGEA, Milano 2014.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRAHÔ, P. **Wato ne hômpu ne kãmpa: convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Màkrakè).** Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, 2017.

LADEIRA, M. I. **O Caminhar sob a Luz**: o território mbya à beira do oceano. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

_____. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya**: Significado, Constituição e Uso. Tese (Doutorado em Geografia Social). São Paulo: FFLCH – USP, 2001.

LATOUR, B. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede**. São Paulo: Edusc; Salvador Edufba, 2012.

_____. **Reflexão Sobre o Culto Moderno aos Deuses Fe(i)tiches .** Bauru: EDUSC, 2002.

_____. A esperança de Pandora. Bauru: Edusc, 2001.

_____. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. Trad. de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

LAZANEO, C; BAIRON, S. ; BATTISTELLA, R. N. . Fundamentos da Produção Partilhada do Conhecimento e o saber do Mestre Griô. **Revista Diversitas**, v. 3, p. 246-265, 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: USP, 1970.

_____. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. **Race et Histoire**. Paris: Mediations, 1987.

LIMA, A. G. M. **Hoxwa: Imagens do Corpo, do Riso e do Outro. Uma abordagem etnográfica dos palhaços cerimoniais Krahô**. Dissertação (Mestrado em Sociologia - com concentração em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2010.

_____. Uma biografia do Kàjre, a machadinha Krahô. In: GONÇALVES, J. R. S.; GUIMARÃES, R. S.; BITAR, N. P.. (Org.). **A Alma das Coisas. Patrimônios, materialidade e ressonância**. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2013, v. 1, p. 185-210.

MAFFESOLI, M. **Saturação**. São Paulo (SP): Iluminuras Ltda.; 2010.

MARMO, R. **Social Media Mining:** estrarre e analizzare informazioni dai social media. Itália: Ulrico Hoepli Milano, 2016.

MATTELART, A.; MATTELART, M. **História das teorias da comunicação.** 15. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MAYER-SCHÖNBERGER, V; CUKIER, K. **Big data:** como extrair volume, variedade, velocidade e valor da avalanche de informação cotidiana. Tradução de Paulo Polzonoff Junior. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

MELATTI, J. C. “Nominadores e Genitores: um aspecto do dualismo krahó”, in: Schaden, E. **Leituras de Etnologia Brasileira.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, pp. 139-48.

_____. **Contos de Guerra dos Índios Craôs**. Reedição, com modificações, de: MELATTI, J. C.. In: Reflexões sobre Algumas Narrativas Krahó. Série Antropologia, n° 8, Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1974a.

_____. Por que a aldeia é redonda? **Informativo FUNAI**, nº 11, 1974b, p. 34-41.

_____. **O sistema social Krahô**. Tese de doutoramento. Brasília: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1970.

_____. O mito e o xamã. Revista do Museu Paulista. São Paulo - Nova Série, vol. 14, 1963, p. 60-70.

MELO, J. H. T.. Kàjré: a vida social de uma machadinha krahô. 2010. 155 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORIN, E. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Tradução do francês: Eliane Lisboa -. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2005.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez 2000.

_____. **O método 1. A Natureza da Natureza**. 1.ed. Portugal: Publicações Europa-América Lda., 1977.

MORIN, E.; CIURANA, E.; MOTTA RAÚL, D. **Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana**. São Paulo: Cortez, 2003.

MUSSO, P. A filosofia da rede. In: PARENTE, A. **Tramas da Rede. Novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação**. Porto Alegre, Sulina, 2004.

NEWMAN, M.; BARABÁSI, A.; WATTS, D. **The Structure and Dynamics of Networks.** Princeton Studies in Complexity, Paperback, 2006.

NEVES, E. G. **Sob os tempos do Equinócio: oito mil anos de História na Amazônia Central (6.500 AC - 1.500 DC).** 2012. Tese (Livre-Docência) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

NIMUENDAJÚ, C. **The Eastern Timbira**. University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology, Vol. 41, 1946.

_____. A habitação dos Timbira. In SCHADEN, E**. Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, pag. 44-61.

NORBERG-SCHULTZ, C. **Genius loci: paysage, ambiance, architecture**. Bruxelles: Ed. Mardaga, 1981.

OLASAGASTI, M. **Introducción a Heidegger**. Madrid, Revista de Occidente, 1967.

PAULINO, C. M. O. **A rede mehi: em busca de estruturas de troca e parentesco Kraho**. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - São Paulo, 2016.

PEREIRA, E. S**. O local digital das culturas – as interações entre culturas, mídias digitais e territórios**. ECA, 2013. 295f. Tese (Doutorado) – Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

_____. Mídias Nativas: a comunicação audiovisual indígena – o caso do projeto Vídeo nas Aldeias, **Revista Ciberlegenda**, n. 23, 2010.

PRIGOGINE, I. **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza**. São Paulo: UNESP, 2011.

_____. **Ciência, Razão e Paixão**. São Paulo: Ed. Livraria da Física, 2009.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. 'On social structure', Journal of the Royal Anthropological Institute 70, 1940.

RECUERO, R. **Redes Sociais na Internet.** Porto Alegre: Sulina, 2014.

RECUERO, R.; BASTOS, M.; ZAGO, G. **Análise de redes para mídia social**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

RIFIOTIS, T. Etnografia no ciberespaço como "repovoamento" e explicação. In: **RBCS** Vol. 31 n° 90 fevereiro/2016.

SCHIAVINI, F**. De longe toda serra é azul – histórias de um indigenista**. Brasília: Criativa Gráfica Editora LTDA, 2006.

SCOLARI, C. **Hipermediaciones. Elementos para una Teoría de la Comunicación Digital Interactiva**. Barcelona: Gedisa, 2008

SCOTT, J. **Social Network Analysis**. SAGE Publications, 2000.

_____. Networks and Relations. In: **Social Network Analysis**. SAGE Publications, 2013.

SEGATA; J; RIFIOTIS, T. (Orgs.). **Políticas etnográficas no campo da cibercultura.** Brasília: ABA Publicações, 2016.

SIMMEL, G. **Sociologia do espaço**. In: Scielo. vol.27, n.79, 2013, pp. 75-112.

SKINNER, H. A. **The origin of medical terms.** Baltimore: Williams & Wilkins Co., 1949.

SLOTERDIJK, P. **Esferas III.** Madri: Ediciones Siruela, 2006.

_____. **Esferas II**. Madri: EdicionesSiruela, 2004.

_____. **Esferas I.** Madri: Ediciones Siruela, 2003.

_____. **No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica.** São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

STENGERS, I.; PIGNARRE, P. **La Sorcellerie Capitaliste**, La Découverte, Paris, 2005.

STRATHERN, M. **O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Trad. André Vilalobos. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP. 2006 [1988].

_____ **Fora de Contexto: as ficções persuasivas da Antropologia**. Trad. Tatiana Lotierzo & Luis Felipe Kojima Hirano. São Paulo: Terceiro Nome. 2013 [1987].

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac&Naify, 2014.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac &Naify, 2013.

_____. (Entrevista) Lévi-Strauss nos 90. A antropologia de cabeça para baixo. In: **Mana** v. 4, n. 2, Rio de Janeiro, 1998.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: **Mana**. 1996, vol.2, n.2, p. 115-144.

_____. **"Princípios e parâmetros: um comentário a L'exercice de la parente"**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antrologia Social – Museu Nacional – UFRJ, 1990.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo. Cosac Naify, 2010.

WIENER, N. **Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humano**. São Paulo, Cultrix, 1968.

WILLIAMS, R. **Cultura e Sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

WORTH, S, ADAIR, J. **Navajo Filmmakers. American Anthropologist**. New Series, Vol. 72, No. 1 (Feb., 1970), pp. 9-34.

ZAMBRANO, C. Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural. **Boletim Goiano de Geografia** 21(1): 9-49. jan.-jul, 2001.

Filmografia

Conversas no Maranhão
Diretor: Andrea Tonacci
Duração: 120 min.
Brasil, 1977

ANEXOS

Anexo 01 – Primeiro decreto de demarcação de terras Krahô.

DECRETO-LEI N.º 102, DE 5 DE AGÔSTO DE 1944
(Publicado no D. Of. de 10-8-944)

Concede terras devolutas aos Índios Craós.

O Interventor Federal no Estado de Goiaz, usando da atribuição que lhe confere o art. 6.º, n.º V, do decreto-lei federal n.º 1.202, de 8 de abril de 1939, e devidamente autorizado pelo Presidente da República, decreta:

Art. 1.º — São concedidos aos Indios Craós o uso e gôzo de um lote de terras pertencentes ao Estado, denominado «Craolândia», situado no distrito de Itacajá, do Municipio de Pedro-Afonso, medindo trezentos e dezenove mil oitocentos e vinte e sete (319.827) hectares, sessenta e um (61) ares e cinco centiares, e limitado: ao norte, pelo ribeirão dos Cavalos e rio Riosinho; ao sul, pelo ribeirão Cachoeira e rio Gameleira; ao este, pelos rios Vermelho e Suçuapara e ao oeste, pelo Rio Manoel Alves Pequeno, ficando, todavia, ressalvado expressamente que a União regularizará as ocupações, porventura existentes nesse terreno.

Art. 2.º — O lote indicado no artigo anterior fica sujeito ao regime estabelecido pelo artigo 154 da Constituição para as terras em que os índios já se acham localizados em caráter permanente.

Art. 3.º — O Govêrno do Estado, para a perfeita execução dêste decreto-lei, entrará em entendimento com o Serviço de Proteção aos Índios e porá em prática as medidas que se tornarem necessárias.

Art. 4.º — O presente decreto-lei entra em vigor no dia de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Palácio do Govêrno do Estado de Goiaz, em Goiânia, 5 de agôsto de 1944, 56.º da República.

DR. PEDRO LUDOVICO TEIXEIRA
João Teixeira Alvares Júnior

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
326	Usuário 1	XAVANTE	JÊ	MT	BARRA DO GARÇAS	-15,88871145	-52,26032976	42737
67	Usuário 2	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42836
264	Usuário 3	WAJURU	TUPARI	RO	ROLIM DE MOURA	-11,72225891	-61,78578094	42742
471	Usuário 4	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	42731
523	Usuário 5	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SANTA TERESINHA MT	-12,77285177	-39,52114006	42730
677	Usuário 6	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	ARAGUAÍNA	-7,19132894	-48,20870525	42705
564	Usuário 7	KARIPUNA DE RONDÔNIA	TUPI-GUARANI	RO	PORTO VELHO	-8,76889179	-63,83144565	42729
445	Usuário 8	GUARANI	TUPI-GUARANI	MS	DOURADOS	-22,22723554	-54,81128912	42732
664	Usuário 9	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42726

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
574	Usuário 10	GUARANI	TUPI-GUARANI	MS	DOURADOS	-22,22723554	-54,81128912	42728
48b	Usuário 11	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42169
239	Usuário 12	XAVANTE	JÊ	MT	BARRA DO GARÇAS	-15,88871145	-52,26032976	42745
348	Usuário 13	WAJÃPI	TUPI-GUARANI	AP	PEDRA BRANCA DO AMAPARI	0,776882861	-51,94659427	42735
356	Usuário 14	IKPENG	KARIB	MT	FELIZ NATAL	-12,38324703	-54,93390407	42734
85	Usuário 15	WAJÃPI	TUPI-GUARANI	AP	PEDRA BRANCA DO AMAPARI	0,776882861	-51,94659427	42819
1	Usuário 16	MEHINAKO	ARUAK	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42964
01b	Usuário 17	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42653
386	Usuário 18	SATERÉ MAWÉ	MAWÉ	AM	PARINTINS	-2,627052586	-56,73629215	42733

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
130	Usuário 19	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	ALDEIA BACURIZINHO GRAJAU	#N/D	#N/D	42779
284	Usuário 20	BANIWA	ARUAK	AM	TAPURUGUÁRA	-0,397268	-65,026688	42740
517	Usuário 21	MACUXI	KARIB	RR	BOA VISTA	2,816681919	-60,67053267	42730
407	Usuário 22	XAKRIABÁ	JÊ	MG	JANUÁRIA	-15,48787281	-44,35980533	42733
412	Usuário 23	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42732
334	Usuário 24	KARO	RAMARAMA	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132	-61,94509458	42736
81	Usuário 25	KISÊDJÊ	JÊ	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42823
25b	Usuário 26	KRAHÔ-KANELA	JÊ	TO	FORMOSO DO ARAGUAIA	-11,80514197	-49,52686036	42476
209	Usuário 27	TENHARIM	TUPI-GUARANI	AM	HUMAITÁ	-7,512224951	-63,02669802	42750

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
506	Usuário 28	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42730
44	Usuário 29	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42863
511	Usuário 30	APINAYÉ	JÊ	TO	TOCANTINÓPOLIS	-6,325634376	-47,42741293	42730
593	Usuário 31	MUNDURUKU	MUNDURUKU	PA	JACAREACANGA	-6,223551731	-57,76633986	42728
389	Usuário 32	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	SANTA FÉ DO ARAGUAIA	-7,149936385	-48,6939418	42733
515	Usuário 33	BANIWA	ARUAK	AM	SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA	-0,136462788	-67,0836429	42730
02b	Usuário 34	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42592
40b	Usuário 35	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42169
578	Usuário 36	PURI		AC	RIO BRANCO	-9,978298753		

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
80	Usuário 37	XAVANTE	JÊ	MT	PARANATINGA	-14,42769848	-54,05409199	42826
116	Usuário 38	YUDJA	JÊ	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42786
109	Usuário 39	TUXÁ	-	BA	BANZAÊ	-10,57409194	-38,61186963	42790
118	Usuário 40	PANARÁ	JÊ	MT	SINOP	-11,85800531	-55,500922	42785
658	Usuário 41	YAWALAPITI	ARUAK	MT	QUERÊNCIA	-12,59229963	-52,20989192	42728
28b	Usuário 42	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42200
435	Usuário 43	GUARANI	TUPI-GUARANI	SP	MIRACATU	-24,28392947	-47,457104	42732
311	Usuário 44	WARI'	TXAPAKURA	RO	GUAJARÁ-MIRIM	-10,77388374	-65,32395182	42738
503	Usuário 45	PATAXÓ	-	RJ	NITERÓI	-22,89645239	-43,07582317	42730

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
164	Usuário 46	YUDJA	JURUNA	MT	MARCELÂNDIA	-11,08059141	-54,51930623	42764
398	Usuário 47	AIKEWARA	TUPI-GUARANI	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42733
185	Usuário 48	KAMAIURÁ	TUPI-GUARANI	MT	XINGU	-10,55608	-53,526444	42756
338	Usuário 49	ARARA DO RIO BRANCO	-	MT	ARIPUANÃ	-10,1725237	-59,44861638	42736
245	Usuário 50	TABAJARA	-	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42744
439	Usuário 51	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	ARAGUAÍNA	-7,19132894	-48,20870525	42732
603	Usuário 52	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728
573	Usuário 53	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728
346	Usuário 54	KAMAIURÁ	TUPI-GUARANI	MT	XINGU	-10,55608	-53,526444	42735

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
482	Usuário 55	JAVAÉ	KARAJÁ	TO	FORMOSO DO ARAGUAIA	-11,80514197	-49,52686036	42731
588	Usuário 56	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	CAPOTO/JARINA	-10,219793	-53,121664	42728
161	Usuário 57	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	CAPOTO/JARINA	-10,219793	-53,121664	42764
167	Usuário 58	YUDJA	JURUNA	MT	XINGU	-10,55608	-53,526444	42761
406	Usuário 59	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	PA	NOVO PROGRESSO	-7,034835913	-55,41987012	42733
610	Usuário 60	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	42728
431	Usuário 61	PANARÁ	JÊ	MT	GUARANTÃ DO NORTE	-9,954073234	-54,91605731	42732
533	Usuário 62	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	PA	OURILÂNDIA DO NORTE	-6,740617086	-51,09083277	42729
628	Usuário 63	PANARÁ	JÊ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
35	Usuário 64	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	SP	SAO JOSE DOS CAMPOS	#N/D	#N/D	42872
621	Usuário 65	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	PA	NOVO PROGRESSO	-7,034835913	-55,41987012	42728
674	Usuário 66	SURUI PAITER	MONDÉ	RO	PIMENTA BUENO	-11,67753699	-61,18366567	42725
659	Usuário 67	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	PEIXOTO DE AZEVEDO	-10,24484208	-54,9922974	42727
411	Usuário 68	PANARÁ	JÊ	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	42733
492	Usuário 69	URU-EU-WAU-WAU	TUPI KAWAHIB	RO	GOVERNADOR JORGE TEIXEIRA	-10,61207177	-62,74045764	42730
98	Usuário 70	BANIWA	ARUAK	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42799
606	Usuário 71	GUARANI	TUPI-GUARANI	MG	JUIZ DE FORA	-21,76092431	-43,34881727	42728
647	Usuário 72	KISÊDJÊ	JÊ	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
501	Usuário 73	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	
3	Usuário 74	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42957
653	Usuário 75	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	XINGU	-10,55608	-53,526444	42728
514	Usuário 76	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42730
336	Usuário 77	XOKLENG	JÊ	SC	VITOR MEIRELES	-26,88157762	-49,83075196	42736
508	Usuário 78	TUXÁ	TUXÁ	BA	IBOTIRAMA	-12,18401357	-43,21869626	42730
392	Usuário 79	PURUBORÁ	PURUBORÁ	RO	SERINGUEIRAS	-11,76711664	-63,038761	42733
521	Usuário 80	KUIKURO	KARIB	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42730
500	Usuário 81	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42730

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
620	Usuário 82	XUKURU	-	AL	PALMEIRA DOS ÍNDIOS	-9,406158798	-36,6309841	42728
656	Usuário 83	BAKAIRI	KARIB	MT	CUIABÁ	-15,56998901	-56,07325204	42728
545	Usuário 84	BAKAIRI	KARIB	MT	SANTA RITA DO TRIVELATO	-13,81618973	-55,27769288	42729
139	Usuário 85	IKOLEN	MONDÉ	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132	-61,94509458	42774
372	Usuário 86	KURUAYA	MUNDURUKU	PA	ALTAMIRA	-3,20565951	-52,21437631	42733
7	Usuário 87	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	PA	TUCUMÃ	-6,749972007	-51,13953925	42948
425	Usuário 88	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42732
479	Usuário 89	APINAYÉ	JÊ	TO	TOCANTINÓPOLIS	-6,325634376	-47,42741293	42731
630	Usuário 90	KRENAK	KRENÁK	MG	RESPLENDOR	-19,32548393	-41,25396711	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
676	Usuário 91	UMUTINA	BORORO	MT	BARRA DO BUGRES	-15,06625794	-57,18640869	42725
251	Usuário 92	PARINTINTIN	TUPI-GUARANI	AM	HUMAITÁ	-7,512224951	-63,02669802	42744
498	Usuário 93	PARESÍ	ARUAK	MT	CAMPO NOVO DO PARECIS	-13,65473317	-57,88854648	42730
554	Usuário 94	AIKANÃ	AIKANÁ	RO	CHUPINGUAIA	-12,55684076	-60,90184775	42729
254	Usuário 95	PARESÍ	ARUAK	MT	TANGARÁ DA SERRA	-14,62378475	-57,49129915	42744
641	Usuário 96	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42728
555	Usuário 97	YAWALAPITI	ARUAK	MT	XINGU	-10,55608	-53,526444	42729
149	Usuário 98	HIXKARYANA	KARIB	AM	NHAMUNDÁ	-2,188983767	-56,71676991	42769
39b	Usuário 99	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42169

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
580	Usuário 100	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	PEIXOTO DE AZEVEDO	-10,24484208	-54,9922974	42728
49b	Usuário 101	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42066
53b	Usuário 102	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42474
552	Usuário 103	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42729
256	Usuário 104	XIPÁYA	#N/D	PA	ALTAMIRA	-3,20565951	-52,21437631	42743
234	Usuário 105	TRUMAI	TRUMÁI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42745
15b	Usuário 106	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42517
124	Usuário 107	SURUI PAITER	MONDÉ	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42781
211	Usuário 108	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42750

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
92	Usuário 109	XAKRIABÁ	JÊ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42804
46	Usuário 110	KAMBEBA	TUPI-GUARANI	MG	BELO HORIZONTE	-19,93752429	-43,92645317	42857
393	Usuário 111	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	ARAGUAÍNA	-7,19132894	-48,20870525	42733
380	Usuário 112	JAVAÉ	KARAJÁ	TO	FORMOSO DO ARAGUAIA	-11,80514197	-49,52686036	42733
567	Usuário 113	SURUI PAITER	MONDÉ	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42728
47	Usuário 114	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	ARAGUAÍNA	-7,19132894	-48,20870525	42856
114	Usuário 115	BORORO	BORORO	MT	BARÃO DE MELGAÇO	-16,19509945	-55,96712113	42788
543	Usuário 116	KARIRI-XOKÓ	-	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42729
437	Usuário 117	XAVANTE	JÊ	MS	DOURADOS	-22,22723554	-54,81128912	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
524	Usuário 118	PATAXÓ	-	MG	ARAÇUAÍ	-16,8517814	-42,06420655	42730
617	Usuário 119	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42728
63b	Usuário 120	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42809
619	Usuário 121	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42728
192	Usuário 122	GAVIÃO KYKATEJÊ	JÊ	TO	PORTO NACIONAL	-10,70856992	-48,41215346	42755
29b	Usuário 123	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42196
26b	Usuário 124	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42474
434	Usuário 125	XAVANTE	JÊ	MT	CAMPINÁPOLIS	-14,53961743	-52,79749475	42732
415	Usuário 126	GAVIÃO KYKATEJÊ	JÊ	MA	ITAIPAVA DO GRAJAÚ	-5,144582262	-45,7926825	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
519	Usuário 127	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	SANTA FÉ DO ARAGUAIA	-7,149936385	-48,6939418	42730
223	Usuário 128	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42747
585	Usuário 129	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	JUARA	-11,25035998	-57,51312322	42728
624	Usuário 130	TERENA	ARUAK	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42728
568	Usuário 131	GUARANI	TUPI-GUARANI	ES	ARACRUZ	-19,82327774	-40,27622338	42728
19b	Usuário 132	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42507
274	Usuário 133	INY KARAJÁ	KARAJÁ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42741
201	Usuário 134	XUKURU	-	PE	PINDORAMA	-21,18598849	-48,90563754	42752
540	Usuário 135	CINTA LARGA	MONDÉ	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42729

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
672	Usuário 136	PARESÍ	ARUAK	MT	CAMPO NOVO DO PARECIS	-13,65473317	-57,88854648	42725
657	Usuário 137	XAKRIABÁ	JÊ	MG	SÃO JOÃO DAS MISSÕES	-14,88253348	-44,08126229	42728
460	Usuário 138	TUXÁ	TUXÁ	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42732
316	Usuário 139	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	PA	SANTA MARIA DAS BARREIRAS	-8,87055054	-49,71935186	42768
587	Usuário 140	FULNI-Ô	IA-TÊ		ÉVORA	#N/D	#N/D	42728
483	Usuário 141	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42731
196	Usuário 142	Aruá	MONDÉ	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42754
168	Usuário 143	XIKRIN	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42761
37	Usuário 144	APINAYÉ	JÊ	TO	TOCANTINÓPOLIS	-6,325634376	-47,42741293	42870

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
51b	Usuário 145	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42732
627	Usuário 146	IRANXE MANOKI	IRANXE		CRAVARI	-12,46541	-57,966753	42728
14	Usuário 147	XERENTE	JÊ	TO	PORTO NACIONAL	-10,70856992	-48,41215346	42926
643	Usuário 148	TEMBÉ	TUPI-GUARANI	RJ	RIO DE JANEIRO	-22,87665212	-43,22787512	42728
622	Usuário 149	TRUKÁ	-	PE	CABROBÓ	-8,515105483	-39,30984134	42728
258	Usuário 150	JIAHUI	TUPI-GUARANI	AM	HUMAITÁ	-7,512224951	-63,02669802	42743
608	Usuário 151	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	GO	ARAGARÇAS	-15,89776817	-52,24685473	42728
375	Usuário 152	PURUBORÁ	PURUBORÁ	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132	-61,94509458	42733
459	Usuário 153	RIKBAKTSA	RIKBAKTSÁ	MT	JUARA	-11,25035998	-57,51312322	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
214	Usuário 154	RIKBAKTSA	RIKBAKTSÁ	MT	JUÍNA	-11,42201803	-58,76221715	42749
11	Usuário 155	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42934
333	Usuário 156	GAVIÃO PYKOPJÊ	JÊ	MA	MONTES ALTOS	-5,828562504	-47,07043951	42736
328	Usuário 157	IKOLEN	MONDÉ	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132	-61,94509458	42737
558	Usuário 158	TAUREPANG	KARIB	RR	BOA VISTA	2,816681919	-60,67053267	42729
8	Usuário 159	KISÊDJÊ	JÊ	MT		#N/D	#N/D	42945
481	Usuário 160	TABAJARA	-			#N/D	#N/D	42731
468	Usuário 161	APINAYÉ	JÊ	TO	PALMAS	-10,16325333	-48,35104371	42732
176	Usuário 162	KURUAYA	MUNDURUKU	PA	ITAITUBA	-4,26372948	-55,99004886	42759

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
12	Usuário 163	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SANTA TEREZINHA	-7,370355739	-37,48003272	42897
487	Usuário 164	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	PA	SÃO JOSÉ DO XINGU	-10,80026416	-52,73979364	42730
535	Usuário 165	KAMAIURÁ	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42729
293	Usuário 166	WAYANA	KARIB	MT	VILA RICA	-10,01335218	-51,11682258	42740
413	Usuário 167	XERENTE	JÊ	TO	PALMAS	-10,16325333	-48,35104371	42732
27	Usuário 168	XIPAYA	JURUNA	PA	ALTAMIRA	-3,20565951	-52,21437631	42885
88	Usuário 169	UMUTINA	BORORO	MT	CUIABÁ	-15,56998901	-56,07325204	42778
132	Usuário 170	CINTA LARGA	MONDÉ	MT	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42830
74	Usuário 171	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42725

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
666	Usuário 172	TERENA	ARUAK	MT	CUIABÁ	-15,56998901	-56,07325204	42755
188	Usuário 173	TUPI-GUARANI	#N/D	PA	PARAGOMINAS	-2,9941905	-47,35696156	42733
378	Usuário 174	AMANAYÉ	TUPI-GUARANI	PA	PARAGOMINAS	-2,9941905	-47,35696156	42738
312	Usuário 175	HUNI KUIN	PANO	MT	BARRA DO BUGRES	-15,06625794	-57,18640869	42725
671	Usuário 176	UMUTINA	BORORO	MT	BARRA DO BUGRES	-15,06625794	-57,18640869	42740
295	Usuário 177	UMUTINA	BORORO	MT	BARRA DO BUGRES	-15,06625794	-57,18640869	42739
297	Usuário 178	Aikewara	TUPI-GUARANI	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42747
224	Usuário 179	Surui PAITER	MONDÉ	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42739
363	Usuário 180	RIKBAKTSA	RIKBAKTSÁ	MT	BRASNORTE	-12,12493814		

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
17b	Usuário 181	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42513
306	Usuário 182	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	AMARANTE DO MARANHÃO	-5,557662	-46,75063755	42739
667	Usuário 183	UMUTINA	BORORO	MT	COTRIGUAÇU	-9,886253872	-58,60689497	42725
310	Usuário 184	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42738
147	Usuário 185	XAVANTE	JÊ	AM	MANAUS	-3,134691491	-60,02333518	42770
549	Usuário 186	XUKURU	-	PE	PESQUEIRA	-8,355456108	-36,69551472	42729
79	Usuário 187	KRAHÔ	JÊ	GO	SÃO MIGUEL DO ARAGUAIA	-13,27602434	-50,16383827	42826
113	Usuário 188	GUARANI	TUPI-GUARANI	PR	PONTAL DO PARANÁ	-25,59415101	-48,44832703	42789
58b	Usuário 189	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42474

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
414	Usuário 190	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42732
359	Usuário 191	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42734
287	Usuário 192	TAPIRAPÉ	TUPI-GUARANI	MT	CONFRESA	-10,64073058	-51,57103362	42740
4	Usuário 193	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ			#N/D	#N/D	42955
663	Usuário 194	Munduruku	MUNDURUKU	MT	JUARA	-11,25035998	-57,51312322	42726
457	Usuário 195	XERENTE	JÊ	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42732
180	Usuário 196	ASURINI DO XINGU	TUPI-GUARANI	PA	TUCURUÍ	-3,766889084	-49,66718437	42758
466	Usuário 197	TAPAYUNA	kra	MT	QUERÊNCIA	-12,59229963	-52,20989192	42732
636	Usuário 198	JAVAÉ	KARAJÁ	TO	FORMOSO DO ARAGUAIA	-11,80514197	-49,52686036	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
495	Usuário 199	KRIKATÍ	JÊ	MA	CAROLINA	-7,330783005	-47,4700918	42730
186	Usuário 200	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	ARAGUAÍNA	-7,19132894	-48,20870525	42756
36b	Usuário 201	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42170
447	Usuário 202	WAJÃPI	TUPI-GUARANI	AP	MACAPÁ	0,03895101	-51,05740546	42732
488	Usuário 203	XERENTE	JÊ			#N/D	#N/D	42730
43	Usuário 204	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42865
442	Usuário 205	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	PA	BELÉM	-1,459845	-48,48782569	42732
652	Usuário 206	IKPENG	KARIB	MT	FELIZ NATAL	-12,38324703	-54,93390407	42728
34	Usuário 207	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	AMARANTE DO MARANHÃO	-5,557662	-46,75063755	42877

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
78	Usuário 208	GUARANI	TUPI-GUARANI	MS	DOURADOS	-22,22723554	-54,81128912	42827
502	Usuário 209	TRUMAI	TRUMÁI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42730
548	Usuário 210	XIKRIN	JÊ	PA	REDENÇÃO	-8,0276045	-50,02964183	42729
387	Usuário 211	ZORÓ	MONDÉ	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132	-61,94509458	42733
536	Usuário 212	AWETI	AWETI	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	42729
634	Usuário 213	MEHINAKO	ARUAK			#N/D	#N/D	42728
441	Usuário 214	GUARANI	TUPI-GUARANI	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42732
146	Usuário 215	KRAHÔ-KANELA	JÊ	TO	SANDOLÂNDIA	-12,54160017	-49,93338815	42770
46b	Usuário 216	KRAHÔ	JÊ		ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
197	Usuário 217	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	GO	SÃO MIGUEL DO ARAGUAIA	-13,27602434	-50,16383827	42754
600	Usuário 218	TUPINAMBA	#N/D	BA	OLIVENÇA	-9,519456483	-37,19081872	42728
605	Usuário 219	CINTA LARGA	MONDÉ		Cacoal	-11,43386503	-61,44294421	42728
467	Usuário 220	KRIKATÍ	JÊ	MA	MONTES ALTOS	-5,828562504	-47,07043951	42732
314	Usuário 221	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42738
489	Usuário 222	SURUI PAITER	MONDÉ			#N/D	#N/D	42730
166	Usuário 223	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	GRAJAÚ	-5,818548431	-46,14239564	42761
169	Usuário 224	CINTA LARGA	MONDÉ			#N/D	#N/D	42760
105	Usuário 225	WAJÃPI	TUPI-GUARANI	RJ	RIO DE JANEIRO	-22,87665212	-43,22787512	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
103	Usuário 226	TUXÁ	TUXÁ	BA	IBOTIRAMA	-12,18401357	-43,21869626	42827
358	Usuário 227	TIMBIRA	#N/D	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42734
24b	Usuário 228	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42498
227	Usuário 229	XAKRIABÁ	JÊ	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42747
542	Usuário 230	CINTA LARGA	MONDÉ	RO	CAMPO NOVO DE RONDÔNIA	-10,56841647	-63,62499143	42729
390	Usuário 231	KURUAYA	MUNDURUKU	PA	ALTAMIRA	-3,20565951	-52,21437631	42733
474	Usuário 232	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42731
367	Usuário 233	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42734
401	Usuário 234	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42733

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
232	Usuário 235	MAKURAP	TUPARI	RO	GUAJARÁ-MIRIM	-10,77388374	-65,32395182	42746
14b	Usuário 236	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42518
301	Usuário 237	TUXÁ	TUXÁ	BA	RODELAS	-8,844996534	-38,772309	42739
504	Usuário 238	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	BOM JARDIM	-3,544160978	-45,60188939	42730
518	Usuário 239	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ			#N/D	#N/D	42730
383	Usuário 240	MUNDURUKU	MUNDURUKU	PA	JACAREACANGA	-6,223551731	-57,76633986	42733
609	Usuário 241	TRUMAI	TRUMÁI	TO	PALMAS	-10,16325333	-48,35104371	42728
38b	Usuário 242	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42169
490	Usuário 243	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42730

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
319	Usuário 244	ANAMBÉ	TUPI-GUARANI	PA	MOCAJUBA	-2,582872973	-49,50902346	42737
45b	Usuário 245	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42169
648	Usuário 246	YAWALAPITI	ARUAK	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728
432	Usuário 247	PANARÁ	JÊ	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42732
321	Usuário 248	XERENTE	JÊ	TO	PALMAS	-10,16325333	-48,35104371	42737
10	Usuário 249	GUATÓ	GUATÓ	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42942
583	Usuário 250	MACUXI	KARIB	RR	BOA VISTA	2,816681919	-60,67053267	42728
422	Usuário 251	KARITIANA	ARIKÉN	RO	Porto Velho	-8,76889179	-63,83144565	42732
165	Usuário 252	JAVAÉ	KARAJÁ	MG	CAMPINÓPOLIS	-18,681593	-49,570671	42762

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
347	Usuário 253	Tembé	TUPI-GUARANI	PA	SANTA LUZIA DO PARÁ	-1,518827891	-46,9061692	42735
419	Usuário 254	XAVANTE	JÊ	AL	MACEIÓ	-9,660822152	-35,70162991	42732
271	Usuário 255	XERENTE	JÊ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42741
660	Usuário 256	XAVANTE	JÊ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42707
61	Usuário 257	URU-EU-WAU-WAU	TUPI KAWAHIB	RO	JARU	-10,43594877	-62,47623071	42839
675	Usuário 258	BORORO	BORORO	MT	CUIABÁ	-15,56998901	-56,07325204	42725
485	Usuário 259	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	FELIZ NATAL	-12,38324703	-54,93390407	42730
259	Usuário 260	XAVANTE	JÊ	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42743
150	Usuário 261	KRAHÔ-KANELA	JÊ	MA	BARRA DO CORDA	-5,5083395	-45,23901102	42769

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
173	Usuário 262	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	42759
289	Usuário 263	URU-EU-WAU-WAU	TUPI KAWAHIB	RO	JARU	-10,43594877	-62,47623071	42740
613	Usuário 264	KAMAIURÁ	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728
156	Usuário 265	XIKRIN	JÊ	PA	PARAUAPEBAS	-6,072729888	-49,90078063	42765
33	Usuário 266	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42513
137	Usuário 267	YAWALAPITI	ARUAK	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42774
396	Usuário 268	PARAKANÃ	TUPI-GUARANI	AM	MAUÉS	-3,386427926	-57,71503439	42733
394	Usuário 269	YUDJA	JURUNA	MT	NOVA UBIRATÃ	-13,03382772	-55,27321332	42733
595	Usuário 270	GUATÓ	GUATÓ	MT	VÁRZEA GRANDE	-6,542947554	-42,25310162	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
650	Usuário 271	KAMAIURÁ	TK	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728
433	Usuário 272	KARITIANA	ARIKÉN	RO	PORTO VELHO	-8,76889179	-63,83144565	42732
662	Usuário 273	Munduruku	MUNDURUKU	PA	SANTARÉM	-2,43621333	-54,71857017	42726
450	Usuário 274	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MS	TRÊS LAGOAS	-20,78867916	-51,71000063	42732
136	Usuário 275	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	42774
55	Usuário 276	APURINÃ	ARUAK-MAIPURE	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	41750
138	Usuário 277	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42774
62b	Usuário 278	KRAHÔ	JÊ		ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42809
510	Usuário 279	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	GRAJAÚ	-5,818548431	-46,14239564	42730

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
250	Usuário 280	IKPENG	KARIB	MT	FELIZ NATAL	-12,38324703	-54,93390407	42744
364	Usuário 281	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42734
170	Usuário 282	WAJÃPI	TUPI-GUARANI	AP	MACAPÁ	0,03895101	-51,05740546	42760
538	Usuário 283	MEHINAKO	ARUAK	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42729
240	Usuário 284	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	SANTA FÉ DO ARAGUAIA	-7,149936385	-48,6939418	42745
355	Usuário 285	GUARANI	TUPI-GUARANI	MS	IGUATEMI	-23,66190156	-54,55860109	42734
228	Usuário 286	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	SC	PALHOÇA	-27,64704368	-48,67028792	42747
236	Usuário 287	GAVIÃO AKRÃTIKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42745
269	Usuário 288	PANARÁ	JÊ			#N/D	#N/D	42741

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
6	Usuário 289	PANARÁ	JÊ	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42952
436	Usuário 290	Panará	JÊ	MT	FELIZ NATAL	-12,38324703	-54,93390407	42732
377	Usuário 291	IKPENG	KARIB	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42733
550	Usuário 292	TAPIRAPÉ	TUPI-GUARANI	MT	SANTA TEREZINHA	-7,370355739	-37,48003272	42729
212	Usuário 293	JUMA	TUPI-GUARANI	RO	GOVERNADOR JORGE TEIXEIRA	-10,61207177	-62,74045764	42749
673	Usuário 294	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	PA	REDENÇÃO	-8,0276045	-50,02964183	42725
449	Usuário 295	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42732
304	Usuário 296	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42739
64	Usuário 297	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42838

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
547	Usuário 298	KUIKURO	KARIB	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42729
213	Usuário 299	PANARÁ	JÊ	PA	ALTAMIRA	-3,20565951	-52,21437631	42749
323	Usuário 300	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	SANDOLÂNDIA	-12,54160017	-49,93338815	42737
342	Usuário 301	JUMA	TUPI-GUARANI	AM	HUMAITÁ	-7,512224951	-63,02669802	42735
190	Usuário 302	AVÁ-CANOEIRO	TUPI-GUARANI	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42742
420	Usuário 303	APARAI	KARIB	AP	AMAPÁ	2,053921245	-50,79321447	42732
195	Usuário 304	WAJÃPI	TUPI-GUARANI	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42754
625	Usuário 305	KAMAIURÁ	TUPI-GUARANI	MT	NOVA UBIRATÃ	-13,03382772	-55,27321332	42728
472	Usuário 306	TRUMAI	TRUMÁI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42731

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
353	Usuário 307	XERENTE	JÊ	TO	PALMAS	-10,16325333	-48,35104371	42734
475	Usuário 308	GUARANI	TUPI-GUARANI	PR	PIRAQUARA	-25,44655036	-49,06530561	42731
339	Usuário 309	XOKLENG	JÊ	SC	JOSÉ BOITEUX	-26,95468262	-49,62380669	42735
327	Usuário 310	GAVIÃO KYKATEJÊ	JÊ	MA	AMARANTE DO MARANHÃO	-5,557662	-46,75063755	42737
426	Usuário 311	XERENTE	JÊ			#N/D	#N/D	42732
127	Usuário 312	YANOMAMI	YANOMAMI	RR	BOA VISTA	2,816681919	-60,67053267	42781
354	Usuário 313	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	ALTA FLORESTA	-9,871722597	-56,09161044	42734
379	Usuário 314	KRAHÔ-KANELA	JÊ			#N/D	#N/D	42733
423	Usuário 315	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
226	Usuário 316	KRAHÔ	JÊ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42747
655	Usuário 317	MEHINAKO	ARUAK	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728
31b	Usuário 318	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42186
496	Usuário 319	ATIKUM	-	PE	CARNAUBEIRA DA PENHA	-8,320607965	-38,74342195	42730
47b	Usuário 320	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42169
268	Usuário 321	XAVANTE	JÊ	MT	PONTAL DO ARAGUAIA	-15,90247134	-52,25851111	42741
87	Usuário 322	KRIKATÍ	JÊ	MA	SÍTIO NOVO	-5,870629891	-46,69498334	42818
370	Usuário 323	BARÉ	ARUAK	MA	BOM JARDIM	-3,544160978	-45,60188939	42734
09b	Usuário 324	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42527

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
50b	Usuário 325	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42076
35b	Usuário 326	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42170
57b	Usuário 327	KRAHÔ	JÊ		ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42732
187	Usuário 328	KAINGANG	JÊ	RS	PORTO ALEGRE	-30,03003677	-51,22866046	42756
400	Usuário 329	IKOLEN	MONDÉ	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132	-61,94509458	42733
385	Usuário 330	SATERÉ MAWÉ	MAWÉ			#N/D	#N/D	42733
95	Usuário 331	JAVAÉ	KARAJÁ	TO	SANTA FÉ DO ARAGUAIA	-7,149936385	-48,6939418	42801
509	Usuário 332	KRIAKATI	JÊ	MA	SÍTIO NOVO	-5,870629891	-46,69498334	42730
21	Usuário 333	YAWANAWÁ	PANO	AC	TARAUACÁ	-8,155668592	-70,75550106	42901

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
262	Usuário 334	XERENTE	JÊ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42742
61b	Usuário 335	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42725
91	Usuário 336	KRAHÔ	JÊ	TO	GOIATINS	-7,70917239	-47,31543549	42798
286	Usuário 337	TENHARIM	TUPI-GUARANI	AM	HUMAITÁ	-7,512224951	-63,02669802	42740
253	Usuário 338	SURUI PAITER	MONDÉ			#N/D	#N/D	42744
71	Usuário 339	XAVANTE	JÊ	MT	CUIABÁ	-15,56998901	-56,07325204	42739
384	Usuário 340	XAVANTE	Jê			#N/D	#N/D	42733
298	Usuário 341	XAVANTE	JÊ	MT	BARRA DO BUGRES	-15,06625794	-57,18640869	42725
670	Usuário 342	YUDJA	JURUNA			#N/D	#N/D	42773

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
305	Usuário 343	XAVANTE	JÊ	SP	BERTIOGA	-23,8540145	-46,13653834	42760
171	Usuário 344	XAKRIABÁ	JÊ			#N/D	#N/D	42732
417	Usuário 345	KAMBA	-	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42498
23b	Usuário 346	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42729
278	Usuário 347	ARUÁ	MONDÉ	RO	ALTA FLORESTA D'OESTE	-11,9355403	-61,9998239	42842
58	Usuário 348	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42904
17	Usuário 349	JUMA	TUPI-GUARANI	SP	JAÚ	-22,29579099	-48,55814139	42741
273	Usuário 350	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	PA	SÃO JOSÉ DO XINGU	-10,80026416	-52,73979364	42764
162	Usuário 351	SURUI PAITER	MONDÉ			#N/D	#N/D	42729

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
532	Usuário 352	TRUMAI	TRUMÁI			#N/D	#N/D	42765
24	Usuário 353	WAJÃPI	TUPI-GUARANI			#N/D	#N/D	42728
589	Usuário 354	KURUAYA	MUNDURUKU	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42866
40	Usuário 355	XAVANTE	Jê	MT	CAMPINÁPOLIS	-14,53961743	-52,79749475	42732
440	Usuário 356	XERENTE	JÊ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42170
37b	Usuário 357	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42733
408	Usuário 358	OFAIÉ	OFAYÉ	MT	BRASILÂNDIA	-21,24711814	-52,03629679	42754
194	Usuário 359	XAVANTE	JÊ	PE	IBIMIRIM	-8,538762208	-37,69004669	42728
569	Usuário 360	KAMBIWÁ	-	PE	PETROLINA	-9,397375515	-40,49999933	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
438	Usuário 361	KARITIANA	ARIKÉN	RO	PORTO VELHO	-8,76889179	-63,83144565	42748
219	Usuário 362	PARINTINTIN	TUPI-GUARANI		PORTO VELHO	-8,76889179	-63,83144565	42728
626	Usuário 363	KAMBEBA	TUPI-GUARANI	PA	CASTANHAL	-1,295756805	-47,92664314	42731
480	Usuário 364	KRAHÔ-KANELA	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42504
21b	Usuário 365	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42518
13b	Usuário 366	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42733
382	Usuário 367	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42729
541	Usuário 368	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	GRAJAÚ	-5,818548431	-46,14239564	42732
458	Usuário 369	Krahô	JÊ	TO	Goiatins	-7,70917239	-47,31543549	42803

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
93	Usuário 370	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42809
65b	Usuário 371	KRAHÔ	Jê	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42740
294	Usuário 372	YUDJA	JURUNA	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42730
189	Usuário 373	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI			#N/D	#N/D	42870
491	Usuário 374	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI			#N/D	#N/D	42927
38	Usuário 375	KRAHÔ	JÊ	MA	ITAIPAVA DO GRAJAÚ	-5,144582262	-45,7926825	42744
13	Usuário 376	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42175
32b	Usuário 377	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42538
183	Usuário 378	WAPICHANA	ARUAK	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42571

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
06b	Usuário 379	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42767
04b	Usuário 380	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42728
153	Usuário 381	YUDJA	JURUNA	MT	BARRA DO GARÇAS	-15,88871145	-52,26032976	42740
291	Usuário 382	TUPARI	TUPARI	RO	GUAJARÁ-MIRIM	-10,77388374	-65,32395182	42733
151	Usuário 383	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	SANTA FÉ DO ARAGUAIA	-7,149936385	-48,6939418	42734
397	Usuário 384	IKOLEN	MONDÉ	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42728
607	Usuário 385	CINTA LARGA	MONDÉ	RO	ESPIGÃO D'OESTE	-11,52855463	-61,02017311	42838
388	Usuário 386	JAVAÉ	KARAJÁ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42539
63	Usuário 387	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	DF	ALDEIA DIAUARUM	-15,7684003	-47,8893212	42750

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
05b	Usuário 388	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42732
210	Usuário 389	YAWALAPITI	ARUAK			#N/D	#N/D	42879
430	Usuário 390	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	GO	ARAGUAÍNA	-7,19132894	-48,20870525	42731
31	Usuário 391	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO		#N/D	#N/D	42745
241	Usuário 392	TUXÁ	TUXÁ	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42758
179	Usuário 393	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	GO	ARAGUAÍNA	-7,19132894	-48,20870525	42730
551	Usuário 394	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	PR	TERRA BOA	-23,76683327	-52,46214216	42729
368	Usuário 395	TAPAYUNA	kra			#N/D	#N/D	42734
64b	Usuário 396	KRAHÔ	JÊ		ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42861

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
352	Usuário 397	XAKRIABÁ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42532
45	Usuário 398	PATAXÓ		RJ	RIO DE JANEIRO	-22,87665212	-43,22787512	42731
07b	Usuário 399	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42741
470	Usuário 400	MEHINAKO	ARUAK	MT	GAÚCHA DO NORTE	-13,18804319	-53,26151867	42737
280	Usuário 401	TEMBÉ	TUPI-GUARANI	MA	IMPERATRIZ	-5,526524025	-47,47981081	42790
317	Usuário 402	XERENTE	JÊ	TO	MIRACEMA DO TOCANTINS	-9,568346078	-48,38799131	42818
110	Usuário 403	XAVANTE	JÊ	PR	DIAMANTE D'OESTE	-24,94216186	-54,10362643	42764
160	Usuário 404	PATAXÓ	-	BA	SANTA CRUZ CABRÁLIA	-16,33809658	-39,01318258	42740
463	Usuário 405	CANELA APANYEKRÁ	JÊ	MA	BARRA DO CORDA	-5,5083395	-45,23901102	42795

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
288	Usuário 406	TIRIYÓ	KARIB	AP	MACAPÁ	0,03895101	-51,05740546	42735
104	Usuário 407	YANOMAMI	YANOMAMI	RR	BOA VISTA	2,816681919	-60,67053267	42839
349	Usuário 408	KANOÊ	KANOE	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42169
60	Usuário 409	KRIKATÍ	JÊ	MA	MONTES ALTOS	-5,828562504	-47,07043951	42728
42b	Usuário 410	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42772
616	Usuário 411	PATAXÓ	-	BA	PORTO SEGURO	-16,44905618	-39,06211352	42739
143	Usuário 412	AIKEWARA	TUPI-GUARANI	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42742
261	Usuário 413	XIKRIN	JÊ	CE	BATURITÉ	-4,331205156	-38,88002138	42736
332	Usuário 414	XAKRIABÁ	JÊ	SP	RIBEIRÃO PRETO	-21,1848345	-47,80547592	42853

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
48	Usuário 415	XERENTE	JÊ	TO	ARRAIAS	-12,93441986	-46,94610706	42745
272	Usuário 416	KINIKINAU	ARUAK	MS	BONITO	-1,367474357	-47,30589182	42728
243	Usuário 417	KINIKINAU	ARUAK	MS	PORTO MURTINHO	-21,70732456	-57,8884823	42739
300	Usuário 418	XAVANTE	JÊ	MT	BARRA DO BUGRES	-15,06625794	-57,18640869	42725
315	Usuário 419	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42744
668	Usuário 420	UMUTINA	BORORO	MT	BARRA DO BUGRES	-15,06625794	-57,18640869	42748
249	Usuário 421	APURINÃ	ARUAK-MAIPURE	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42755
217	Usuário 422	KATXUYANA	KARIB			#N/D	#N/D	42732
453	Usuário 423	TUXÁ	TUXÁ	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42734

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
357	Usuário 424	Nambikwara	NAMBIKWÁRA	MT	COMODORO	-13,66055992	-59,79043099	42747
221	Usuário 425	AMANAYÉ	TUPI-GUARANI	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42759
174	Usuário 426	BORORO	BORORO	SP	RIBEIRÃO PRETO	-21,1848345	-47,80547592	42886
26	Usuário 427	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ			#N/D	#N/D	42728
631	Usuário 428	NAMBIKWARA	NAMBIKWÁRA	MT	COMODORO	-13,66055992	-59,79043099	42786
117	Usuário 429	XAVANTE	JÊ	MT	JACAREACANGA	-6,223551731	-57,76633986	42725
678	Usuário 430	MUNDURUKU	MUNDURUKU	PA	JACAREACANGA	-6,223551731	-57,76633986	42737
329	Usuário 431	XERENTE	JÊ	TO	MIRACEMA DO TOCANTINS	-9,568346078	-48,38799131	42772
144	Usuário 432	BARÉ	ARUAK	AM	SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA	-0,136462788	-67,0836429	42738

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
313	Usuário 433	KRAHÔ-KANELA	JÊ	TO	PALMAS	-10,16325333	-48,35104371	42729
131	Usuário 434	WAYANA	KARIB	PA	ORIXIMINÁ	-1,7637535	-55,86279952	42732
446	Usuário 435	GAVIÃO PYKOPJÊ	JÊ	MA	AMARANTE DO MARANHÃO	-5,557662	-46,75063755	42756
177	Usuário 436	SURUI PAITER	MONDÉ	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42767
184	Usuário 437	KRIKATÍ	JÊ	MA	SÍTIO NOVO	-5,870629891	-46,69498334	42746
155	Usuário 438	XIKRIN	JÊ	PA	OURILÂNDIA DO NORTE	-6,740617086	-51,09083277	42732
231	Usuário 439	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42768
152	Usuário 440	TAPAYUNA	kra	MT	PEIXOTO DE AZEVEDO	-10,24484208	-54,9922974	42743
341	Usuário 441	PALIKUR	ARUAK			#N/D	#N/D	42734

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
257	Usuário 442	MANCHINERI	ARUAK	AC	RIO BRANCO	-9,978298753	-67,8105287	42846
54	Usuário 443	TEMBÉ	TUPI-GUARANI	PA	BELÉM	-1,459845	-48,48782569	42757
557	Usuário 444	KISÊDJÊ	JÊ	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42809
181	Usuário 445	YUDJA	JURUNA	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42803
90	Usuário 446	GUARANI	TUPI-GUARANI	MG	CARMÉSIA	-19,08708639	-43,1458403	42742
94	Usuário 447	XIKRIN	JÊ			#N/D	#N/D	42773
202	Usuário 448	APURINÃ	ARUAK-MAIPURE	AC	RIO BRANCO	-9,978298753	-67,8105287	42791
424	Usuário 449	TRUMAI	TRUMÁI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42741
107	Usuário 450	XAKRIABÁ	JÊ	MT	XINGU	-10,55608	-53,526444	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
198	Usuário 451	PANARÁ	JÊ	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42841
59	Usuário 452	XAKRIABÁ	JÊ	MG	JUIZ DE FORA	-21,76092431	-43,34881727	42799
513	Usuário 453	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42737
100	Usuário 454	WAJÃPI	TUPI-GUARANI	AP	MACAPÁ	0,03895101	-51,05740546	42831
322	Usuário 455	XAVANTE	JÊ	MT	BARRA DO GARÇAS	-15,88871145	-52,26032976	42732
427	Usuário 456	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42828
145	Usuário 457	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42170
34b	Usuário 458	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42751
516	Usuário 459	KAMAIURÁ	TUPI-GUARANI			#N/D	#N/D	42749

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
207	Usuário 460	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42799
215	Usuário 461	XAVANTE	JÊ	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42861
101	Usuário 462	KRAHÔ-KANELA	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42474
97	Usuário 463	KARIPUNA DO AMAPÁ	CREOULO	AP	OIAPOQUE	3,851130733	-51,83055256	42728
54b	Usuário 464	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42474
633	Usuário 465	WAUJA	ARUAK	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42528
55b	Usuário 466	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42728
08b	Usuário 467	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42522
572	Usuário 468	YAWALAPITI	ARUAK	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
12b	Usuário 469	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42474
16	Usuário 470	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	GO	ARAGUAÍNA	-7,19132894	-48,20870525	42790
52b	Usuário 471	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42943
111	Usuário 472	GAVIÃO PYKOPJÊ	JÊ	MA	AMARANTE DO MARANHÃO	-5,557662	-46,75063755	42758
9	Usuário 473	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI			#N/D	#N/D	42741
178	Usuário 474	KURUAYA	MUNDURUKU	PA	ALTAMIRA	-3,20565951	-52,21437631	42831
277	Usuário 475	KAMBEBA	TUPI-GUARANI	AM	MANAUS	-3,134691491	-60,02333518	42733
73	Usuário 476	KRIKATÍ	JÊ	MA	MONTES ALTOS	-5,828562504	-47,07043951	42728
409	Usuário 477	KUIKURO	KARIB	MT	GAÚCHA DO NORTE	-13,18804319	-53,26151867	42784

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
615	Usuário 478	GAVIÃO KYKATEJÊ	JÊ	MA	AMARANTE DO MARANHÃO	-5,557662	-46,75063755	42764
225	Usuário 479	GAVIÃO PYKOPJÊ	JÊ	MA	MONTES ALTOS	-5,828562504	-47,07043951	42821
25	Usuário 480	XERENTE	JÊ	TO	TOCANTÍNIA	-9,558147734	-48,37587967	42746
229	Usuário 481	KARO	RAMARAMA	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132	-61,94509458	42731
182	Usuário 482	WAPICHANA	ARUAK	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42076
476	Usuário 483	KARIRI-XOKÓ	-	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42084
43b	Usuário 484	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42741
66b	Usuário 485	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42728
282	Usuário 486	MANCHINERI	ARUAK	AC	ASSIS BRASIL	-10,94286568	-69,56345917	42733

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
601	Usuário 487	SURUI PAITER	MONDÉ	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42730
374	Usuário 488	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42504
512	Usuário 489	XERENTE	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42169
22b	Usuário 490	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42171
44b	Usuário 491	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42525
33b	Usuário 492	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42738
11b	Usuário 493	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42834
308	Usuário 494	SURUI PAITER	MONDÉ			#N/D	#N/D	42728
68	Usuário 495	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	LAGOA DA CONFUSÃO	-10,78869556	-49,62008534	42755

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
582	Usuário 496	UMUTINA	BORORO	TO	CUIABÁ	-15,56998901	-56,07325204	42474
191	Usuário 497	KRIKATÍ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42525
56b	Usuário 498	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42742
10b	Usuário 499	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42738
200	Usuário 500	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	42801
309	Usuário 501	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ		ARAGUARI	-18,64826953	-48,19160538	42750
96	Usuário 502	MUNDURUKU	MUNDURUKU	PA	JACAREACANGA	-6,223551731	-57,76633986	42899
49	Usuário 503	OFAIÉ	OFAYÉ	MT	CAMPO NOVO DO PARECIS	-13,65473317	-57,88854648	42745
637	Usuário 504	PATAXÓ	-	BA	SALVADOR	-13,01477191	-38,48806148	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
237	Usuário 505	XERENTE	JÊ	MT	PARANATINGA	-14,42769848	-54,05409199	42746
230	Usuário 506	XERENTE	JÊ	SP	PARIQUERA-AÇU	-24,71254663	-47,8799976	42728
52	Usuário 507	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	ARAGUAÍNA	-7,19132894	-48,20870525	42725
629	Usuário 508	CINTA LARGA	MONDÉ	RO	ESPIGÃO D'OESTE	-11,52855463	-61,02017311	42734
365	Usuário 509	IRANXE MANOKI	IRANXE	MT	BRASNORTE	-12,12493814	-58,00267363	42729
371	Usuário 510	Sakurabiat	TUPARI			#N/D	#N/D	42732
544	Usuário 511	PATAXÓ	-	MG	ITAPECERICA	-20,4728899	-45,12467989	42728
604	Usuário 512	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42759
172	Usuário 513	KAMAIURÁ	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
42	Usuário 514	PANARÁ	JÊ			#N/D	#N/D	42729
584	Usuário 515	SHANENAWA	PANO	AC	FEIJÓ	-8,16024753	-70,35398361	42223
526	Usuário 516	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	GRAJAÚ	-5,818548431	-46,14239564	42732
27b	Usuário 517	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42730
60b	Usuário 518	KRAHÔ	JÊ		ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42734
497	Usuário 519	KRAHÔ-KANELA	JÊ	PI	TERESINA	-5,086341952	-42,80527046	42730
366	Usuário 520	ARUÁ	MONDÉ	MT	ALTA FLORESTA	-9,871722597	-56,09161044	42728
594	Usuário 521	XAKRIABÁ	JÊ	GO	SÃO JOÃO DAS MISSÕES	-14,88253348	-44,08126229	42833
89	Usuário 522	SURUI PAITER	MONDÉ	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
576	Usuário 523	KUIKURO	KARIB	MT	GAÚCHA DO NORTE	-13,18804319	-53,26151867	42728
596	Usuário 524	MEHINAKO	ARUAK	MT	GAÚCHA DO NORTE	-13,18804319	-53,26151867	42734
307	Usuário 525	XAVANTE	JÊ	MT	GAÚCHA DO NORTE	-13,18804319	-53,26151867	42780
369	Usuário 526	APINAYÉ	JÊ	TO	TOCANTINÓPOLIS	-6,325634376	-47,42741293	42745
128	Usuário 527	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42514
242	Usuário 528	KRIKATÍ	JÊ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42732
16b	Usuário 529	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42728
418	Usuário 530	Xerente	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42741
638	Usuário 531	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
281	Usuário 532	MANCHINERI	ARUAK	AC	RIO BRANCO	-9,978298753	-67,8105287	42735
59b	Usuário 533	KRAHÔ	JÊ	MA	CAROLINA	-7,330783005	-47,4700918	42739
340	Usuário 534	PANARÁ	JÊ	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	42729
302	Usuário 535	KULINA PANO	PANO	RO	VILHENA	-12,74137347	-60,13858387	42741
562	Usuário 536	MEHINAKO	ARUAK	PR	CIDADE GAÚCHA	-23,37419739	-52,94052515	42733
276	Usuário 537	XETÁ	TUPI-GUARANI	PR	IBAITI	-23,84982149	-50,19066627	42740
395	Usuário 538	TUPINAMBÁ	-	RJ	ANGRA DOS REIS	-23,00911594	-44,31962726	42884
290	Usuário 539	JIAHUI	TUPI-GUARANI	RO	PORTO VELHO	-8,76889179	-63,83144565	42783
29	Usuário 540	KAMAIURÁ	TUPI-GUARANI	DF	BRASÍLIA	-15,789262	-47,8832	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
120	Usuário 541	TAPAYUNA	kra	MT	SÃO JOSÉ DO XINGU	-10,80026416	-52,73979364	42740
575	Usuário 542	MEHINAKO	ARUAK	MT	GAÚCHA DO NORTE	-13,18804319	-53,26151867	42819
292	Usuário 543	KUIKURO	KARIB	MT	QUERÊNCIA	-12,59229963	-52,20989192	42733
391	Usuário 544	TUPARI	TUPARI	RO	ALTA FLORESTA D'OESTE	-11,9355403	-61,9998239	42924
30b	Usuário 545	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42847
15	Usuário 546	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	COLÍDER	-10,80408978	-55,46423054	42733
53	Usuário 547	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	PA	CUMARU DO NORTE	-7,811106537	-50,77157838	42729
402	Usuário 548	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	CE	BATURITÉ	-4,331205156	-38,88002138	42729
530	Usuário 549	XIKRIN	JÊ			#N/D	#N/D	42751

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
539	Usuário 550	MEHINAKO	ARUAK			#N/D	#N/D	42729
205	Usuário 551	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42744
531	Usuário 552	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42729
255	Usuário 553	BANIWA	ARUAK	AM	MANAUS	-3,134691491	-60,02333518	42732
429	Usuário 554	XERENTE	JÊ	TO	PALMAS	-10,16325333	-48,35104371	42744
247	Usuário 555	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42741
252	Usuário 556	XIPAYA	JURUNA	PA	ALTAMIRA	-3,20565951	-52,21437631	42728
270	Usuário 557	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	JENIPAPO DOS VIEIRAS	-5,369424926	-45,63337911	42732
581	Usuário 558	YAWALAPITI	ARUAK	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
444	Usuário 559	PANARÁ	JÊ	SP	SANTOS	-23,9337375	-46,33137085	42728
592	Usuário 560	TAUREPANG	KARIB	RR	BOA VISTA	2,816681919	-60,67053267	42748
265	Usuário 561	TENHARIM	TUPI-GUARANI	AM	HUMAITÁ	-7,512224951	-63,02669802	42734
220	Usuário 562	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	CUIABÁ	-15,56998901	-56,07325204	42872
361	Usuário 563	XAVANTE	JÊ	MT	BARRA DO GARÇAS	-15,88871145	-52,26032976	42730
36	Usuário 564	WAPICHANA	ARUAK	RR	BOA VISTA	2,816681919	-60,67053267	42745
238	Usuário 565	CINTA LARGA	MONDÉ	RO	ESPIGÃO D'OESTE	-11,52855463	-61,02017311	42735
528	Usuário 566	TRUMAI	TRUMÁI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728
344	Usuário 567	YAWALAPITI	ARUAK			#N/D	#N/D	42730

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
649	Usuário 568	MEHINAKO	ARUAK	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42730
507	Usuário 569	KALAPALO	KARIB	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42728
611	Usuário 570	TRUMAI	TRUMÁI			#N/D	#N/D	42735
478	Usuário 571	Tihi Pahure	#N/D	CE	BATURITÉ	-4,331205156	-38,88002138	42728
640	Usuário 572	ASURINI DO XINGU	TUPI-GUARANI	RJ	RIO DE JANEIRO	-22,87665212	-43,22787512	42732
123	Usuário 573	YANOMANI	#N/D			#N/D	#N/D	42954
454	Usuário 574	GAVIÃO PARKATÊJÊ	JÊ	PA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42891
5	Usuário 575	XAKRIABÁ	JÊ	MG	SÃO JOÃO DAS MISSÕES	-14,88253348	-44,08126229	42733
20	Usuário 576	GUARANI	TUPI-GUARANI	RJ	RIO DE JANEIRO	-22,87665212	-43,22787512	42732

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
404	Usuário 577	XAVANTE	JÊ	MT	CAMPINÁPOLIS	-14,53961743	-52,79749475	42783
456	Usuário 578	XAVANTE	JÊ	MT	CAMPINÁPOLIS	-14,53961743	-52,79749475	42736
122	Usuário 579	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	CONFRESA	-10,64073058	-51,57103362	42838
331	Usuário 580	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	MA	AMARANTE DO MARANHÃO	-5,557662	-46,75063755	42776
62	Usuário 581	KAPINAWA	-	RR	BOA VISTA	2,816681919	-60,67053267	42728
134	Usuário 582	WAUJA	ARUAK	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42783
121	Usuário 583	WAJURU	TUPARI	RO	GUAJARÁ-MIRIM	-10,77388374	-65,32395182	42742
443	Usuário 584	XERENTE	JÊ	TO	BOM JESUS	-9,070948984	-44,36052508	42799
266	Usuário 585	HUNI KUIN	PANO	AC	JORDÃO	-9,19335786	-71,95087512	42729

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
99	Usuário 586	JAVAÉ	KARAJÁ	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42853
565	Usuário 587	TUXÁ	TUXÁ	BA	RODELAS	-8,844996534	-38,772309	42745
235	Usuário 588	WAUJA	ARUAK			#N/D	#N/D	42789
112	Usuário 589	SURUI PAITER	MONDÉ	RO	CACOAL	-11,43386503	-61,44294421	42741
373	Usuário 590	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ			#N/D	#N/D	42732
267	Usuário 591	PARESÍ	ARUAK	MT	TANGARÁ DA SERRA	-14,62378475	-57,49129915	42730
455	Usuário 592	XAKRIABÁ	JÊ	MG	SÃO JOÃO DAS MISSÕES	-14,88253348	-44,08126229	42740
484	Usuário 593	CINTA LARGA	MONDÉ	RO	ESPIGÃO D'OESTE	-11,52855463	-61,02017311	42885
283	Usuário 594	BARÉ	ARUAK	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42842

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
28	Usuário 595	XAVANTE	JÊ	MT	CAMPINÁPOLIS	-14,53961743	-52,79749475	42734
57	Usuário 596	KRIKATÍ	JÊ	MA	MONTES ALTOS	-5,828562504	-47,07043951	42836
360	Usuário 597	XAKRIABÁ	JÊ	RO	PARECIS	-12,17982705	-61,59799797	42760
66	Usuário 598	XAKRIABÁ	JÊ	MG	SÃO JOÃO DAS MISSÕES	-14,88253348	-44,08126229	42742
108	Usuário 599	BORORO	BORORO			#N/D	#N/D	42836
263	Usuário 600	XERENTE	JÊ	PA	CONCEIÇÃO DO ARAGUAIA	-8,26486353	-49,26450081	42776
65	Usuário 601	KAINGANG	JÊ	RJ	RIO DE JANEIRO	-22,87665212	-43,22787512	42732
133	Usuário 602	ARARA	KARIB	RJ	RIO DE JANEIRO	-22,87665212	-43,22787512	42729
451	Usuário 603	KARAJÁ DO NORTE	KARAJÁ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42741

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
537	Usuário 604	KAMAIURÁ	TUPI-GUARANI	AM	XINGU	-10,55608	-53,526444	42732
279	Usuário 605	XAVANTE	JÊ	MS	CAMPO GRANDE	-9,956922603	-36,79084005	42845
30	Usuário 606	AIKEWARA	TUPI-GUARANI	PA	SÃO DOMINOS DO ARAGUAIA	#N/D	#N/D	42511
56	Usuário 607	WAJÃPI	TUPI-GUARANI	AP	MACAPÁ	0,03895101	-51,05740546	42742
18b	Usuário 608	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42772
260	Usuário 609	BAKAIRI	KARIB	MG	BARRA DO GARÇAS	-15,88871145	-52,26032976	42732
142	Usuário 610	MEBÊNGÔKRE KAYAPÓ	JÊ	MT	SÃO JOSÉ DO XINGU	-10,80026416	-52,73979364	42895
416	Usuário 611	KARITIANA	ARIKÉN	GO	LUZIÂNIA	-16,258541	-47,95572006	42732
23	Usuário 612	ZORÓ	MONDÉ	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132	-61,94509458	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
462	Usuário 613	AWETI	AWETI	MT	GAÚCHA DO NORTE	-13,18804319	-53,26151867	42728
632	Usuário 614	KARIRI-XOKÓ	-	SP	CAMPINAS	-22,9073425	-47,06015627	42739
561	Usuário 615	PATAXÓ	-	BA	PRADO	-17,32956399	-39,22923842	42737
296	Usuário 616	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42737
318	Usuário 617	XERENTE	JÊ	TO	PORTO NACIONAL	-10,70856992	-48,41215346	42732
325	Usuário 618	TEMBÉ	TUPI-GUARANI	PA	CAPITÃO POÇO	-1,746187293	-47,06282538	42736
461	Usuário 619	JAVAÉ	KARAJÁ	GO	SÃO MIGUEL DO ARAGUAIA	#N/D	#N/D	42504
335	Usuário 620	RIKBAKTSA	RIKBAKTSÁ	MT	JUÍNA	-11,42201803	-58,76221715	42867
20b	Usuário 621	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42733

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
399	Usuário 622	GAVIÃO AKRÃTIKATÊJÊ	JÊ	SP	MOGI DAS CRUZES	-23,5227065	-46,19676008	42730
41b	Usuário 623	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42779
499	Usuário 624	KRAHÔ-KANELA	JÊ	GO	GOIÂNIA	-16,67330977	-49,25581428	42741
129	Usuário 625	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42733
275	Usuário 626	WAUJA	ARUAK	EUA	WASHINGTON	#N/D	#N/D	42751
403	Usuário 627	INY KARAJÁ	KARAJÁ	MT	SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA	-11,61608233	-50,66198637	42820
204	Usuário 628	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42583

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
556	Usuário 629	GAVIÃO PYKOPJÊ	JÊ	MA	MARABÁ	-5,352605763	-49,14202533	42729
03b	Usuário 630	KRAHÔ	JÊ	TO	ITACAJÁ	-8,390980552	-47,7681124	42765
106	Usuário 631	XAVANTE	JÊ	MT	CAMPINÁPOLIS	-14,53961743	-52,79749475	42732
157	Usuário 632	XAVANTE	JÊ	SP	BERTIOGA	-23,8540145	-46,13653834	42729
428	Usuário 633	GAVIÃO PYKOPJÊ	JÊ	MA	AMARANTE DO MARANHÃO	-5,557662	-46,75063755	42733
566	Usuário 634	CINTA LARGA	MONDÉ	MT	ARIPUANÃ	-10,1725237	-59,44861638	42736
376	Usuário 635	IKOLEN	MONDÉ	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132	-61,94509458	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
330	Usuário 636	MARAGUÁ	-	RJ	NOVA IGUAÇU	-22,75983483	-43,45034533	42751
206	Usuário 637	KISÊDJÊ	JÊ	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42828
125	Usuário 638	YAWANAWÁ	PANO	AC	TARAUACÁ	-8,155668592	-70,75550106	42759
76	Usuário 639	YUDJA	JURUNA	MT	SÃO JOSÉ DO XINGU	-10,80026416	-52,73979364	42737
175	Usuário 640	GUAJAJARA	TUPI-GUARANI	AM	ITAMARATI	-6,437799349	-68,24791744	42728
324	Usuário 641	YAWALAPITI	ARUAK	MT	BARRA DO GARÇAS	-15,88871145	-52,26032976	42866
646	Usuário 642	WAUJA	ARUAK	MT	CUIABÁ	-15,56998901	-56,07325204	42728

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
41	Usuário 643	TAPAYUNA	kra	MT	GAÚCHA DO NORTE	-13,18804319	-53,26151867	42728
639	Usuário 644	WAUJA	ARUAK	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42729
642	Usuário 645	KAWAIWETE	TUPI-GUARANI	MT	CANARANA	-11,68758331	-41,76549223	42732
534	Usuário 646	KALAPALO	KARIB	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42728
465	Usuário 647	TICUNA	TIKUNA	AM	MANAUS	-3,134691491	-60,02333518	42728
614	Usuário 648	KALAPALO	KARIB	SP	SÃO PAULO	-23,5673865	-46,57038318	42733
602	Usuário 649	MUNDURUKU	MUNDURUKU	PA	JACAREACANGA	-6,223551731		

Anexo 02	NOME	ETNIA	TRONCO LINGUÍSTICO	ESTADO	CIDADE	LATITUDE	LONGITUDE	CÓDIGO TEMPORAL DE CONEXÃO
405	Usuário 650	ZORÓ	MONDÉ	RO	JI-PARANÁ	-10,88205132		