

A Voz do Rio Opará no Xamanismo de um Pajé

The Voice of Opara River in a Pajé's

La Voz del Río Opará em el Xamanismo de un Pajé

TOMÁZ, Alzení de Freitas

UNEB/PPGEcoH – Doutoranda

E-mail: alzeni@efa.g12.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3661-797X>

SOUZA, André Luís O. P. De

UNEB/PPGEcoH - Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental

E-mail: andrecarta@gmail.com

SILVA, Washington Tenório da

SABEH – Especialista Indígena Pankaruru Opará

E-mail: editora.sabeh@gmail.com

MARQUES, Juracy

UNEB/PPGEcoH - Campus III – Pós-Doutor

E-mail: juracymarques@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0466-7035>

LINS, Leonardo Diego

UNEB/PPGEcoH – Campus III – Doutor

E-mail: ldlins@uneb.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7072-0930>

Recebido: 11/01/2023| Revisado: 25/02/2023| Aceito: 12/03/2023| Publicado: 30/12/2023

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10473698>



Fonte: Tomaz, 2020

RESUMO: “A Voz do Rio Opará no Xamanismo de um Pajé”, versa sobre a cosmologia da práxis do Pajé Jaguriçá Pankararu Opará, que vem na luta pela reterritorialização de seu Povo que autodemarkaram um território às margens do Rio São Francisco, a jusante da Barragem de Itaparica no município de Jatobá – Pernambuco, Brasil. Há um pouco mais de cinco anos, os Pankararu Opará, reivindicam da FUNAI, a regularização de uma Reserva Indígena, isto porque, para este Povo, trata-se de um território considerado o mais sagrado, próximo às antigas Cachoeiras Sagradas submersas após a construção da hidrelétrica de Itaparica, que naufragou a gruta dos padres, entre outros lugares de rituais realizados pelos antepassados da Nação Pankararu. O estudo com base etnográfica e revisão bibliográfica através da Nova Cartografia Social do Povo Pankararu Opará (2022) e dos estudos, sobre a ontologia fenomenológica pensado a partir de Foucault (2007), Sartre (1997), entre outros autores clássicos, vem a possibilitar caminhos em torno da multiculturalidade, na sustentabilidade simbiótica que promova o equilíbrio dos ecossistemas e da vida humana. O Rio São Francisco ou Rio Opará, na cultura dos Povos Originários, é considerado mais que uma divindade, é o Rio que cria e recria os elementos da vida, e a vida humana como parte integrante dele, tornando-se guardiões. É nesta cosmologia, que os enunciados do Rio com um ente, aparecem na ritualidade xamânica do Pajé Jaguriçá, tornando-se um ser personificado, detentor de direitos.

Palavras-Chave: Identidade. Tradição Indígena. Ontologia. Fenomenologia. Multiculturalidade.

ABSTRACT: “The voice of Opará River in a Pajé’s Shamanism” discusses the cosmology in the work of Pajé Jaguriçá Pankararu Opará, who has been fight for the territorialization of his people, which self-marked a territory by the São Francisco river, downstream the Itaparica dam, in the city of Jatobá – PE, Brazil. More than five years ago, the Pankararu Opará people has been demanding from FUNAI the regulation of an indigenous reserve, since the territory is considered the most sacred one for that people for being located close to the Sacred Waterfalls, which have been submerged by the construction of the Itaparica Hydroelectric Power Station, also responsible for the sinking of the Gruta dos Padres and other ritualistic places used by the ancestors of the Pankararu people. The study, with ethnographic foundation and bibliographic revision based on the New Social Cartography of the Pankararu Opará People (2022) and the studies on phenomenologic ontology by Foucault, Sartre and other classic authors, opens paths towards multiculturality and a symbiotic sustainability that promotes balance between ecosystems and human life. São Francisco river, called Opará River by some native people, is considered more than a divine entity, it is the river that creates the elements of life and humans, as part of it, are meant to be its guardians. It is in this cosmology that the River is seen as an entity, which shows in the shamanic rituals of pajé Jaguriçá as a personified being owner of its own rights.

Keywords: Identity, indigenus tradition, ontology, phenomenology, multiculturality

RESÚMEN: “A Voz do Rio Opará no Xamanismo de um Pajé”, aborda la cosmología de la praxis del Pajé Jaguriçá Pankararu Opará, que lucha por la reterritorialización de su Pueblo, que autodemarkó un territorio a orillas del río São Francisco, aguas bajo de la Represa de Itaparica, en el municipio de Jatobá. – Pernambuco, Brasil. Hace poco más de cinco años, el Pankararu Opará, exigió a la FUNAI la regularización de una Reserva Indígena, porque, para este Pueblo, es un territorio considerado el más sagrado, cercano a las antiguas Cataratas Sagradas sumergidas tras la construcción de la hidroeléctrica de Itaparica. planta, que destruyó la cueva de los sacerdotes, entre otros lugares de rituales realizados por los antepasados de la Nación Pankararu. El estudio de base etnográfica y la revisión bibliográfica a través de la Nueva Cartografía Social del Pueblo Pankararu Opará (2022) y los estudios sobre el pensamiento ontológico fenomenológico de Foucault (2007), Sartre (1997), entre otros autores clásicos, posibilita recorridos en torno al multiculturalismo, en sostenibilidad simbiótica que promueva el equilibrio de los ecosistemas y la vida humana. El Río São Francisco u Río Opará, en la cultura de los Pueblos Originarios, es considerado más que una deidad, es el Río que crea y recrea los elementos de la vida, y la vida humana como parte integral de ella, convirtiéndose en guardianes. Es en esta cosmología que las declaraciones de Río con un ser aparecen en el ritual xamánico de Pajé Jaguriçá, convirtiéndose en un ser personificado, titular de derechos.

Palabras claves: Identidad. Tradição Indígena. Ontología. Fenomenología. Multiculturalidad.

INTRODUÇÃO

Como pensar sobre a imaginação, o sentimento ou a voz das coisas inanimadas? Antes de começarmos a experienciar a natureza das coisas e a concepção dos fatos ontológicos da vida, tudo estava vivo: o ar, a água, a terra, o fogo, até nos transformarem em coisas. Eles não viram nossas almas, menos ainda a de meus irmãos. Não me escutaram, mas, também não escutaram a voz de meu irmão mais velho, - o rio; não escutaram a voz de minha mãe, - a terra; não escutaram os gritos de meus filhos – o fogo, e nos colocaram como seres sem alma, inertes, renegaram meu avô – o ar.

Um dia ao me rebelar, pude conquistar o direito da inteligência, da cognição, da cultura, mas não reconheceram, ainda, a cultura de meu irmão mais velho, quando ele fez silhuetas, molhando a pele da terra para dar vida a minha família de gigantes verdes que se erguem aos céus para nos dar oxigênio, não reconheceram que meu irmão molha a terra, fazendo rabiscos por entre o ventre dos areais quentes das praias, ou quando esculpe sua linguagem na minha irmã pedra, deixando sinais de saberes, molha também o fogo da alma que devora minhas tristezas, de um tempo que se foi e um dia virá. Meu irmão Rio é como eu, emotivo.

Lembro daquele tempo que com alegria e compaixão parávamos nas barrancas de minhas pedras gigantes, para assistir ao pôr do sol que se escondia para dar lugar às estrelas, que brilhavam de emoção, reluzindo cores na minha pele, a lua, ah a lua! Gostava de se ver nos espelhos de meu corpo. Quando cheia, alumia todos os seres desvelando suas marcas de um tempo ingrato.

Para Jaguriça, interpretar a natureza do rio é perceber sua existência como um ser vivo, a experiência demonstra que tudo está relacionado de alguma forma numa profunda e complexa dinâmica da vida. Aqui, Jaguriça e o Rio se confundem como narrador, o ser que fala e o ser que enuncia torna-se um só, narrador. Tal constatação, faz do animismo uma cosmovisão muito forte no mundo do universo indígena. Uma visão do mundo, que permeia os grupos em que o xamanismo se faz presente.

De fato, na cosmovisão deste Pajé, a dinâmica do Rio, corresponde a um ser que tudo dele e nele é vivo. Revela um inventário que sua consciência produz e que sua práxis define. Sinaliza a experiência da matéria que se relaciona à dinâmica

da vida fática onde água, ar, terra, fogo, às matas, os animais, estão intrinsecamente relacionados no fenômeno do conhecimento e do ser que está em si.

Uma consciência que Sartre vai chamar de fenômeno ontológico. “A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 1997, p. 22).

Para fazer essa intersecção do método fenomenológico com o enunciado de um Rio na voz de um Pajé, é necessário demonstrar a ruptura que Foucault faz com o estruturalismo europeu numa crítica ao pensamento antropocêntrico. Esse determinismo, coloca a fenomenologia no campo da filosofia da subjetividade e a ontologia no campo antropocêntrico, cujo pensamento, acentua a ideia de que tudo que está fora do Ser (humano), parece não existir nas coisas exteriores ao humano.

Para compreender a ontologia do ser, no rompimento desta vertente determinista, é necessário um percurso no reconhecimento dela, uma passagem da representação clássica à episteme moderna, numa ruptura com as garantias metafísicas que sustentam o Ser em si. O potencial crítico de Foucault, permite pensar outros horizontes do pensamento e da ação, através da analítica do poder, no qual desloca o transcendental em direção àquilo que antes era visto como objeto, do ponto de vista da formação histórica e não da experiência possível ou do sujeito universal.

Ao analisar a personificação do ser inanimado, como o Rio na percepção de sujeitos individuais e coletivos, criam-se multiplicidades rizomáticas que no pensamento de Deleuze e Guattari (2011) consiste numa “ruptura de escala” de análise da realidade. Pensamento atualizado a partir do perspectivismo ameríndio aprofundado por Viveiro de Castro (2015), para o qual, tudo na natureza é personificado.

UM PERCURSO CONCEITUAL DA FENOMENOLOGIA

Fenomenologia Transcendental

Apresentaremos de maneira breve uma introdução ao pensamento fenomenológico e seus desdobramentos na contemporaneidade. A fenomenologia

é considerada uma das mais influentes e importantes correntes de pensamento do século XX, a partir das leituras e aplicação do método criado pelo alemão Edmund Husserl (1859-1938), “a expressão ‘fenomenologia’ significa, antes de tudo, um conceito de método” (HEIDEGGER apud LIMA, 2014, p. 9).

A fenomenologia, tem como concepção aquilo que se manifesta ou aparece. Como método de investigação, tem o propósito de apreender e não de explicar o fenômeno, partindo de uma consciência, de um modo radical de pensar. Husserl captura essa essência do método na filosofia. Sua análise compreensiva da consciência, parte da ideia de que todos vivenciam, experimentam, e tratam da noção de intencionalidade. Para Husserl, a palavra intencionalidade significa apenas a característica geral da consciência de ser, consciência de alguma coisa.

Husserl promoveu rupturas com o positivismo científico e filosófico de sua época: autores como Max Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas e outros desenvolveram suas filosofias à luz desse método de investigação. A fenomenologia de Husserl argumenta que a consciência transcendental estabelece os limites de todo conhecimento possível, sua fenomenologia é conhecida como uma filosofia transcendental-idealista ou fenomenologia transcendental.

Edmund Husserl vai chamar de fenômeno, àquilo que se refere à observação intelectual, isto é, à observação pura. “Para poder chegar a esta observação é necessário deixar de lado todas as ideias preconcebidas, todos os preconceitos. O que o método fenomenológico exige é que se inicie investigação a partir daquilo que se vê diretamente, quando não se deixa desviar do fenômeno. Trata-se de voltar às próprias coisas, interrogá-las na sua própria maneira de nos oferecerem” (LIMA, 2014:12), um método de investigação dos fenômenos como experiência consciente.

Em Husserl, o método da análise intencional é capaz de acessar às leis puras essenciais do conhecimento, os fenômenos enquanto manifestações que só possuem sentido quando interpretados pela consciência humana. O fundamental do fenômeno é sua essência, mas só através de uma superação do aspecto fático do fenômeno e de uma intencionalidade da consciência humana, que é a portadora de significados e sentidos dos fenômenos do mundo, investigando os aspectos formais e ideais, que os fenômenos se tornam puros a consciência.

Posteriormente, pensadores como Michel Foucault (1926-1984) e Theodor Adorno (1903- 1969) associaram a filosofia de Husserl ao pensamento liberal

burguês alemão de sua época. Na aula do dia 07 de fevereiro de 1979, em um curso sobre o Nascimento da Biopolítica (FOUCAULT, 2008), Michel Foucault faz um levantamento sobre os principais economistas que redefiniram o liberalismo alemão na primeira metade do século XX, e das relações entre o pensamento fenomenológico husserliano e a economia neoliberal contemporânea.

Nessa comissão científica de que lhes falei e que havia sido reunida por Erhard em 1948, havia um certo número de pessoas, sendo as principais delas primeiro alguém que se chamava Walter Eucken, que era economista de profissão, discípulos no início do século XX de Alfred Weber, irmão de Max Weber. Eucken havia sido nomeado professor de economia política em Friburgo em 1927, e foi ali que travou conhecimento com Husserl, que entrou em contato com a fenomenologia, que conheceu certo número de juristas que acabaram sendo tão importantes na teoria do direito na Alemanha do século XX, juristas esses também com noções de fenomenologia e que tentavam reelaborar uma teoria do direito que escapasse tanto das injunções do historicismo do século XIX, quanto da concepção formalista, axiomática, estatal de Kelsen (FOUCAULT, 2008, p. 141).

Foucault ressalta os vínculos de amizade entre Walter Eucken, economista de profissão, e Edmund Husserl, da mesma maneira Franz Böhm é um discípulo direto de Husserl; “e que Wilhelm Röpke (que escreveu A crise da sociedade – uma das obras que fundamentam o neoliberalismo) se refere explicitamente à Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental de Husserl” (MANZI, 2018, p. 176). Esses autores tentavam redefinir ou reencontrar a racionalidade econômica, superando o irracionalismo social do capitalismo, tal como havia denunciado Max Weber. A ideia de formalização, de suspensão da atitude natural, de tomar o abstrato como essencial. Essas são as características que Foucault localiza na formação do pensamento neoliberal associado à filosofia de Husserl. (MANZI, 2018, p. 177).

Foucault termina sua aula de maneira peremptória:

A concorrência é uma essência. Não é de modo algum um dado natural. A concorrência é um *eîdos*. A concorrência é um princípio de formalização. A concorrência possui uma lógica interna, tem sua estrutura própria. Seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada. É, de certo modo, um jogo formal entre desigualdades. Não é um jogo natural entre indivíduos e comportamentos... A

concorrência é, portanto, um objetivo histórico da arte governamental, não é um dado natural a respeitar. Temos aqui, está claro, nesse tipo de análise, tanto a influência de Husserl, inútil dizer, como a possibilidade de articular, um pouco à maneira de Weber, a história com a economia". (FOUCAULT, 2008, p. 163-164).

O filósofo da Escola Crítica de Frankfurt, Theodor Adorno escreve entre os anos de 1934- 1937, Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológica, relacionando a experiência de pensamento de Husserl a um certo tipo de economia política burguesa. (MANZI, 2018, p. 177). Ao analisar o pensamento de Husserl, a reflexão de Adorno visa "mostrar que é impossível pensarmos a filosofia fora do seu contexto econômico". Sendo assim, Husserl teria seguido cegamente a burguesia no começo do século. No fundo, sua filosofia reflete a forma-de-vida burguesa. Diz Adorno: "*com Husserl, o espírito objetivo da burguesia se dispõe a perguntar como é que o idealismo seria ainda possível sem ideologia*" (ADORNO, 2015, p. 311).

O sujeito transcendental que fundamenta o campo de experiência transcendental seria uma cegueira: Husserl não faria senão uma reprodução do desejo de dominação do espírito burguês – uma mônada que fundamenta a si e seu campo de experiência, suspendendo tudo aquilo que lhe é exterior. Para isso, essa mônada teria que hipostasiar as verdades que ela mesma cria e validar o campo que ela desvenda. O sujeito husserliano é aquele que só num segundo momento pensa o social – só depois de fundamentar sua individualidade – mesmo que esse fundamento conte com uma linguagem e princípios comuns a outros indivíduos. (MANZI, 2018, p. 180).

Segundo a crítica de Adorno, ao tomar a si mesmo como fundamento e como objeto de descrição, Husserl teria reificado a própria noção de sujeito; aprisionando o sujeito a "uma região absurda", pois a "região consciência" seria independente da "região mundo". Colocando o mundo entre parêntesis, o fenomenólogo visa *subverter* a relação todo/partes, algo a ser superado no que ele denomina de atitude natural. "A redução seria uma inversão: o sujeito não é parte de um todo maior, o mundo, mas este é parte da subjetividade transcendental, portanto, sem nada exterior a si, incluindo o conjunto de objetos a qual ela se reporta". Para Adorno, Husserl seria um historiógrafo inconsciente, fiel à autoalienação do pensamento. "O humano só adquire

valor para a fenomenologia em sua desumanidade: como algo completamente estranho ao homem, no qual ele não consegue se reconhecer, algo que se torna eterno enquanto algo morto” (ADORNO apud MANZI, 2018, p. 190).

FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Martin Heidegger (1889-1976) foi o aluno mais conhecido de Husserl e escolhido pelo mesmo como seu sucessor. Em sua obra mestra *Ser e Tempo* (1927), Heidegger não só pretende colocar a questão do Ser, mas ressaltar a excelência do ser enquanto questão fundamental que move o próprio sentido da existência. Sua obra aponta que toda e qualquer ontologia regional é histórica, e busca estabelecer uma ontologia fundamental do existente humano (TRZAN-ÁVILA, 2020).

O conceito de “Ser” e sua universalidade abriga uma amplitude tal, que seu significado resulta vago, indeterminado, uma mera palavra vazia, condenando previamente ao fracasso todas as investigações que osem apreender seu sentido” (GUIMARÃES, 2014, p. 52)

Mas, o Ser continua impossível de localizar, quase tanto quanto o Nada ou mesmo inteiramente como o Nada. Assim a palavra ‘Ser’ é, de fato, apenas uma palavra vazia. Não diz nada de efetivo, palpável, real. Sua significação é um vapor irreal. Ao fim de contas Nietzsche tem, pois, toda razão, ao chamar esses ‘conceitos supremos’ como Ser, a ‘última fumaça da realidade evaporante’ (Crepúsculo dos deuses, VIII, 78). Quem ainda se disporia a correr atrás de um tal vapor, cuja designação verbal é o nome de um grande erro! ‘De fato, até agora nada teve um vapor de persuasão mais ingênuo do que o erro do Ser’ (HEIDEGGER apud GUIMARÃES, 2014, p. 52).

Em *Ser e Tempo*, o problema do sentido da “presença” ontológica abriu o problema da questão do ser e do ente para pensar o homem como o ser existente, o “ser-aí”, o Dasein, diferente das outras coisas do mundo. Nesse processo, Heidegger passa por uma dissolução do sentido de sujeito e objeto, aproximando-se da perspectiva fenomenológica. Ela seria um caminho para retorno à ontologia e a investigação do problema do esquecimento do ser.

A proposta de Heidegger, pela sua estruturação, exige uma

aproximação, um assumir por parte do homem, do próprio momento histórico que o constitui. A radicalidade da proposta heideggeriana demanda muito mais que a supressão da distância; ela exige um mergulho, um aprofundamento do homem rumo às condições de relacionamento consigo mesmo e, ao mesmo tempo, com o próprio mundo. O que se quer dizer com tudo isto é que, antes de qualquer espécie de referência do homem para com o mundo, para com os entes, para com tudo o que “é”, faz-se necessário que já exista, previamente, uma referência original, possibilitadora de todas as outras: a compreensão por parte do homem do que significa Ser. (GUIMARÃES, 2014, p. 53).

Se a espacialidade, a temporalidade e corporalidade são *locus* da pesquisa fenomenológica, partilhados por Husserl e Heidegger em suas análises sobre o mundo da vida (cotidiano e imediato) onde nos encontramos de forma indissociável, imediata e direta com o mundo, Heidegger, diferentemente de Husserl, tratou de incluir a historicidade em suas reflexões fenomenológicas. Husserl vai dizer que a fenomenologia é a ciência que descreve como as coisas se dão a ver. Heidegger que se dão a ver historicamente, enquanto o primeiro se coloca na ideia de que as coisas falam por elas mesmas, o outro observa a fenomenologia como interpretativa, por uma hermenêutica da historicidade.

A fenomenologia é uma hermenêutica, pois atua como tentativa de determinar o sentido do ente em geral. Heidegger, vai chamar isso de '*Dasein*', para designar a manifestação do ser como ente ou '*ser-aí*', o ser no mundo, na projeção da liberdade humana, portanto, a fenomenologia é uma hermenêutica do espaço finito, do espaço vazio, capaz de conter e de buscar qualquer projeção dessa liberdade. Também é analítica existencial, em razão de buscar demonstrar a estrutura fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo e projeção da liberdade do homem.

Para Heidegger, todo fenômeno é expressão da vida histórica, de forma que as opiniões, gostos, sonhos, imaginação, são determinados historicamente. Para ele, compreender um fenômeno só é possível a partir da totalidade da vida do fenômeno, essa totalidade é historicamente constituída. Em outros termos, cada um de nós é ser-no-mundo e compreende o mundo a partir de certo horizonte histórico sedimentado por tradição, a isso nomeamos de círculo hermenêutico.

O pensamento heideggeriano tem sido retomado em diferentes áreas do

conhecimento: filosofia, biologia, história, direito, arquitetura, antropologia, entre outras. O filósofo italiano Giorgio Agambem retoma a questão do *Aberto* deixada por Heidegger, à luz da Filosofia Política contemporânea (AGAMBEM 2013; RIBAS, 2013), a questão da relação do homem-animal, os dispositivos científicos e sua incapacidade de definição sobre o humano e sobre a vida, apresentando de tempos em tempos através de recortes imprecisos, conceituações que incidem diretamente na jurisdição, que instituem formas de legislar e de governar.

Para Agambem, o aberto não se situa unicamente numa analítica fenomenológico-existencial do ser: politicamente, o lugar privilegiado de movimentação desse conceito situa-se especificamente na biofilosofia dos graus do orgânico. A definição desses graus torna-se cada vez mais imprecisa à medida em que se propõe distinguir o limite entre o que é o animal e o que é o humano”. (RIBAS, 2013, p. 01).

Agambem inova em sua abordagem sobre o tema, na maneira como traz para o campo da política a questão do “aberto”, situando-o numa zona estratégica entre a zoologia e as políticas do homem. “A ciência, especificamente, a biofilosofia e as ciências do homem, são legisladoras da decisão pública acerca do que é homem. E quem decide o que é o homem, decide ex ante, qual política e qual moral deve dispor sobre a ordem pública”. (RIBAS, 2013, p. 01).

Fenomenologia Existencial

O que Sartre (1997) chama de transfenomenal, é o Ser-Em-si (ser dos objetos) e Ser-Para-si (ser da consciência), ou seja, a consciência e os objetos. A consciência de si e a percepção que os elementos das coisas lhes propiciam. Não se trata com isso, de dizer que o fenômeno é apenas fruto das impressões do sujeito, não se reduz os fenômenos apenas à consciência, nem também há separação entre consciência e objeto. Para Sartre, só existe consciência porque tem algo, o que resulta que tanto a consciência como o objeto só se dão em conjunção. O fenômeno, portanto, é a vivência da experiência consciente de algo.

Sartre em um maior contato com o pensamento marxista e com a história,

discute a fenomenologia existencial, que culmina no método progressivo-regressivo, a partir de uma filosofia do concreto, ocupa-se na compreensão do ser humano concreto e seu fazer-se no mundo. Mas, Sartre percorre por uma tendência a explicar os fatos com base em um conceito geral e a-histórico, numa crítica à razão dialética. Diferente da abordagem marxista de processo histórico como universalizantes e totalizantes, Sartre recoloca o particular na universalização. O caráter singular dado por ele, evidencia o movimento singular no universal e do universal no singular, num movimento dialético.

O método em Sartre, nos abre caminhos para um olhar fluido, que não é vazio de totalizações, mas reconhece que toda compreensão possível requer sempre um equivalente movimento destotalizante, num jogo constante e infindo de constituir-se.

Rizoma e Cartografia

O conceito de Rizoma, tomado da Botânica, aparece em Deleuze e Guattari como um contraponto às estruturas arborescentes do pensamento, os filósofos propõem uma maneira de entender o indivíduo, o conhecimento e os agenciamentos entre pessoas, ideias e territórios, assumindo uma perspectiva de multiplicidades, linhas e fluxos, desprovidos de um centro ou raiz, multiplicidades acêntricas. “O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos”(DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 22).

O rizoma é descrito a partir de alguns princípios como a *conexão e heterogeneidade*, - qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado com qualquer outro, um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais; *princípio multiplicidade* - é diferente do múltiplo que faz relação com o uno, como sujeito ou como objeto, a multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem mudar de natureza; *princípio de ruptura assignificante* - o rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e retomado por alguma de suas linhas. Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído etc.; mas, compreende também

linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar, daí a sua característica movente e impermanente. Por Fim, *o princípio da cartografia e decalcomania*, - fazer um mapa permite uma experimentação ancorada no real, ao invés de reproduzir um inconsciente fechado sobre ele mesmo, o mapa constrói ou agência novos modos de ver e ouvir, é aberto, conectável, reversível, desmontável, suscetível de modificações constantemente.

No mapeamento, a atividade cartográfica permite trazer à tona novas perspectivas, ao atualizar os processos e transmutações dos fenômenos ou indivíduos de um dado campo de pesquisa. O mapa é um platô, uma plataforma que desenha ou performatiza o campo de forças à qual o fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente. Nesse sentido:

Um platô está sempre no meio, nem início nem fim. Um rizoma é feito de platôs. Gregory Bateson serve-se da palavra “platô” para designar algo muito especial: uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior... Chamamos “platô” toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender o rizoma (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 44).

A inspiração dos platôs vem de “Mente e Natureza” (1979), do antropólogo Gregory Bateson (1904-1980), cujo conceito de Ecologia da Mente resulta de uma rede de intercâmbios de informações entre a humanidade, as forças bióticas e abióticas da terra mediadas pela tecnologia, interconectadas e em transformação contínua. O conceito batesoniano de Informação é o da diferença que produz diferença. Bateson “declarou que o mundo mental - a mente - o mundo do processamento de informação - não é limitado pela pele” (BATESON *apud* INGOLD, 2015, p. 140), essas “*tramas que conectam*” a mente e o mundo onde são elaboradas essas informações culturais e ecológicas não está limitado pela epiderme, constitui um todo coerente e caótico.

Uma das grandes influências do conceito de cartografia como um princípio do rizoma vem da filosofia de Michel Foucault, a quem Deleuze referiu-se como

cartógrafo, e que o próprio Foucault assumiria a partir de seu vínculo com o campo da geografia. O método foucaultiano transita na arqueologia do saber, genealogia do poder e genealogia da ética. A linha metodológica saber-poder- subjetividade é uma derivação e uma incorporação na análise cartográfica como proposta metodológica do rizoma deleuziano.

Há no procedimento empreendido por Foucault uma discussão sobre a “especialização da história” presente em suas genealogias, uso da arqueologia como cartografia ou geopolítica dos discursos, que se tornam evidentes a partir da utilização de “metáforas espaciais”, “como: posição, campo, deslocamento, território, domínio, solo, arquipélago, geopolítica, paisagem, entre outras, dando mostras de uma dimensão espaço-temporal em suas análises” (PRADO FILHO & TETI, 2013, p. 46).

Mas, a cartografia de que falam Deleuze e Foucault não diz respeito às cartografias tradicionais, ligadas ao campo da geografia e que busca ser um conhecimento preciso, fundado em bases matemáticas, estatísticas, traçando mapas referentes a territórios, regiões e suas fronteiras, demarcações, topografias, acidentes geográficos, etc. A cartografia social aqui descrita liga-se aos campos de conhecimento das ciências sociais e humanas e, mais que mapeamento físico, trata de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade.

O método cartográfico não está posto como uma proposição de regras, protocolos de pesquisa, mas como procedimento de análise crítica e ação política, olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, a composição de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência. Fazer o mapa nesse sentido é também um ato performático do pesquisador, a partir de diagramas, “que não se referem à topografia, mas a uma topologia dinâmica, a lugares e movimentos de poder”, o mapa “traça diagramas de poder, expõe as linhas de força, enfrentamentos, densidades, intensidades”. (DELEUZE *apud* PRADO FILHO & TETI, 2013, p. 47- 48).

O diagrama em Deleuze não é mais o arquivo (auditivo ou visual), mas o mapa, a cartografia, coextensiva a todo o campo social, é o que o filósofo define como máquina abstrata, cuja definição se dá por meio de funções e matérias informes, ignorando as distinções de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma

formação discursiva e uma formação não discursiva. Uma máquina quase muda e cega, mas cujo aparecimento cria campos de visibilidade e dizibilidade. Todo diagrama é uma multiplicidade espaço-temporal, há tantos diagramas quanto campos sociais na História. (DELEUZE *apud* PRADO FILHO & TETI, 2013:47-48).

O mapa, a escritura cartográfica revela a relação de forças à medida que não decalca a “grande política” (do Estado, da sociedade, das instituições), mas cria, desenha um esboço de relações capilares de poder, dando visibilidade à dinâmica micropolítica de um campo social, invisibilizado ou silenciado.

Perspectivismo Ameríndio e Ecologia da Comunicação Indígena

Viveiro de Castro (2015), ao propor uma nova antropologia, redimensiona questões que tangem a reflexão sobre a esfera da Natureza e Cultura e sobre a existência concreta de diversas perspectivas oriundas de mundos distintos. O perspectivismo ameríndio insere o ponto de vista xamânico indígena, diferente do antropocentrismo europeu, diz ele: “o xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 50). É um cruzar de barreiras corporais de perspectivas subjetivas, que faz do xamã “interlocutor ativo no diálogo transespecífico”. Mas isso não o coloca necessariamente em pé de igualdade com o antropólogo que detém a forma, o xamã detém a matéria.

Todavia, nesta nova perspectiva, há uma inversão de valores importantes, os ameríndios apontam um multinaturalismo, não como uma representação ou uma unidade cosmológica, ou mesmo um ‘ativado’ ou ‘agenciado’, mas como manifestação da ‘multiplicidade biossocial’. A natureza como lugar de potência, garante novos modos de conhecer, materializados a partir da ação e da experiência. O multinaturalismo se opõe ao multiculturalismo do pensamento europeu, ele entende que ao invés de diferentes culturas habitando e partilhando uma natureza única, só existe uma cultura, a humana, partilhando diferentes naturezas.

É uma nova epistemologia do ponto de vista indígena, que desobjetifica todas as coisas e os coloca como detentores de alma, “Se todos têm alma, ninguém é idêntico a si. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade forma” (VIVEIROS, 2002, p.377). O xamã reconhece a forma do outro e o personifica (humano, animal, planta,

água, espírito) como manifestação da 'multiplicidade biossocial'. Todos veem-se a si próprios e aos outros seres do mundo, o Xamã passa a ser interlocutor ativo do diálogo transespecífico.

Ao passo que na perspectiva ameríndia, reconhecer é personificar a forma do Outro como pessoa, portanto, reconhece cada evento como sendo, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente. Na visão da epistemologia objetivista, se coloca ao contrário, estabelece o aprisionamento do sujeito e objeto, convertendo em 'coisa' a forma do outro. A subjetividade indígena e seus ecossistemas, desconstrói conceitos como 'natureza', 'cultura' e 'sobrenatural'. Neste sentido, uma perspectiva para Viveiro de Castro (2015) não é uma representação, mas um multinaturalismo, epistemologia constante e ontologia variável.

O pensamento de Viveiros de Castro é retomado na teoria da comunicação, proposta por Massimo Di Felice e Eliete S. Pereira organizadores de "Redes e Ecologias Comunicativas Indígenas" (DI FELICE, *et al.*, 2017); Sobre a dimensão conectiva da ecologia indígena, não pode ser sistêmica, nem separada, nem delimitada, possui esfera social complexa, não apenas dialética entre os vários membros que habitam um território, mas, possui emergências, uma dimensão conectiva que permite uma *'transubstanciação'*, torna-se outro por meio da circulação ao interno de diversas entidades.

Para Di Felice (2017), o papel do Xamã, da curandeira, passa a ser fundamental na intermediação entre as forças do mundo não-humano e humano, uma vez que na ecologia comunicativa ameríndia, "tudo no cosmos é capaz de assumir um ponto de vista (universalidade do espírito ou da humanidade)" (DI FELICE, 2017, p. 136-137). A comunicação é resultado do encontro pragmático com o mundo, adquirindo materialidade onde a natureza é viva, com suas potências, seus dons, onde os espíritos encantados são percebidos. O xamanismo se converte em mediação, entre o mundo humano e não-humano dotado de capacidade comunicativa.

MÉTODOS E MATERIAIS

As Águas Sagradas

A Água é o segredo da vida dada ao fluxo.

O fluxo é o segredo da vida. Mesmo parado irradia alegria.

A origem da vida do espaço da terra é dada à água.

Osun tem essa consciência e a protege com a sua vaidade, exuberante e a sabedoria feminina.

A louvação é ao sol que condecora a coroa do Osun mostrando o rosto estratificado em degraus. Tal beleza feminina, não deve ser a própria terra, que é água.

Osun é essa água adorada no coração pulsante a nascer de uma criança. (BADIRÚ, 2016)

Figura 1: Pajé Jaguriçá, na ritualidade no Território Pankararu Opará às margens do Rio São Francisco



Fonte: Tomáz, 2023

Da fenomenologia como método de análise à cartografia como método rizomático

O presente trabalho, se fundamenta numa abordagem bibliográfica que permeia as ideias teóricas do método fenomenológico ao método cartográfico, o que nos permite trazer o pensamento dos clássicos ao contemporâneo, numa imersão quanto as rupturas da narrativa que giram em torno do antropocentrismo aos novos paradigmas ecológicos, ecocêntricos. A concepção ecocêntrica para Guattari (1990) é entendida como um modelo prático e especulativo, ético-político e estético, uma

simples e eficaz renovação das antigas formas de concepção do ser humano, da sociedade e do meio ambiente.

A maneira como compreendemos e interpretamos as coisas determina a epistemologia de um saber, que para Foucault (2007) é fruto de uma construção histórica não linear, de caráter não natural e de uma invenção de animais inteligentes. Sua postura contra instintivo e contra natural, expõe uma ideia do saber como fruto de relação de luta e poder, dominação e guerra, procedimento de exclusão.

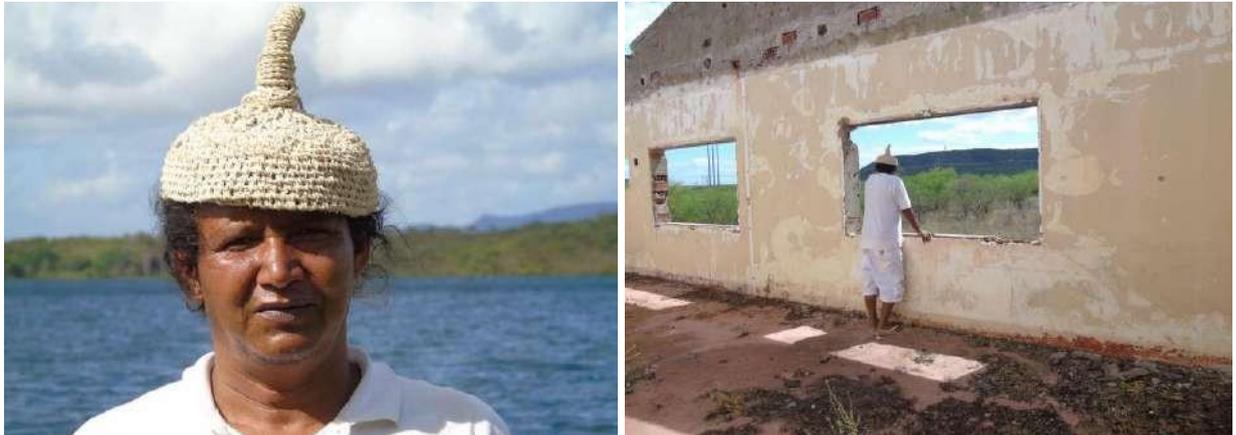
Foucault (2007), rompe com o pensamento empírico-transcendental, para um pensamento 'quase-transcendental', ou seja, uma analítica da tripla raiz da finitude: vida - trabalho - linguagem. Para ele, a gênese material do transcendental não visa nos esclarecer sobre estruturas formais que tenham valor universal, mas, questiona as condições formais através da pesquisa históricas, desvelando o que nos levou a se constituir como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos.

A cartografia surge em Deleuze como método de análise de dispositivos, para o filósofo, dispositivo é um conjunto multilinear, composto de linhas de diferentes naturezas que percorrem os dispositivos em todos os sentidos, desenrolando processos diversos em permanente desequilíbrio. A cartografia seria um método apropriado para desemaranhar as linhas de um dispositivo, tal qual se desfaz um novelo, assim, percorre caminhos desconhecidos, Foucault chama isso de 'trabalho de terreno'. Não se compõe apenas um dispositivo, mas, atravessa-o por todos os ângulos.

Deleuze e Guattari defendiam a cartografia como uma política cognitiva do cartógrafo, como um ato performático, a atividade cartográfica promove a criação de um território de observação, faz emergir um mundo que já existia como virtualidade e que, enfim, ganha existência ao se atualizar. Para tal, o cartógrafo deve valer-se tanto dos dados qualitativos como quantitativos para enriquecer a percepção sobre o tema (PASSOS, KASTRUP E ESCÓSSIA, 2015), uma vez que os processos de produção da realidade se expressam de maneiras diversas. "O objetivo da cartografia é justamente desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente." (BARROS E KASTRUP, 2015, p.57).

As dinâmicas territoriais e o fenômeno historiográfico

Figura 2: Pajé Jaguriçá, realizando visitação no Território na constru o da Nova Cartografia Social



Fonte: Tomáz, 2023

O Rio Opar , também conhecido como Rio São Francisco,   um ente que alimenta e d  vida a todo o povo. *“Tudo que Deus criou   vivo, todos os seres são apoiadores que suprem nossas necessidades do corpo e da alma. Porque a água   vida, e nossa gera o vem da  gua”* (Pajé Jaguri , 2023). O Rio Opar  encontra-se quase todo inserido no semiárido brasileiro, percorre seis Estados do Brasil, sendo quatro deles no Nordeste no Bioma Caatinga (Goiás, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Sergipe e Alagoas), mais de 60 territórios indígenas se localizam em sua bacia e mais de 32 Povos possuem modos de vida que dependem exclusivamente de suas  guas.

A denomina o Opar , que significa *rio-mar*, representa a artéria por onde circula a vida de diversos Povos. Para os Povos Originários, os sentidos das coisas passam pela experimenta o aberta do complexo sist mico que gera a vida e constitui suas rela es.

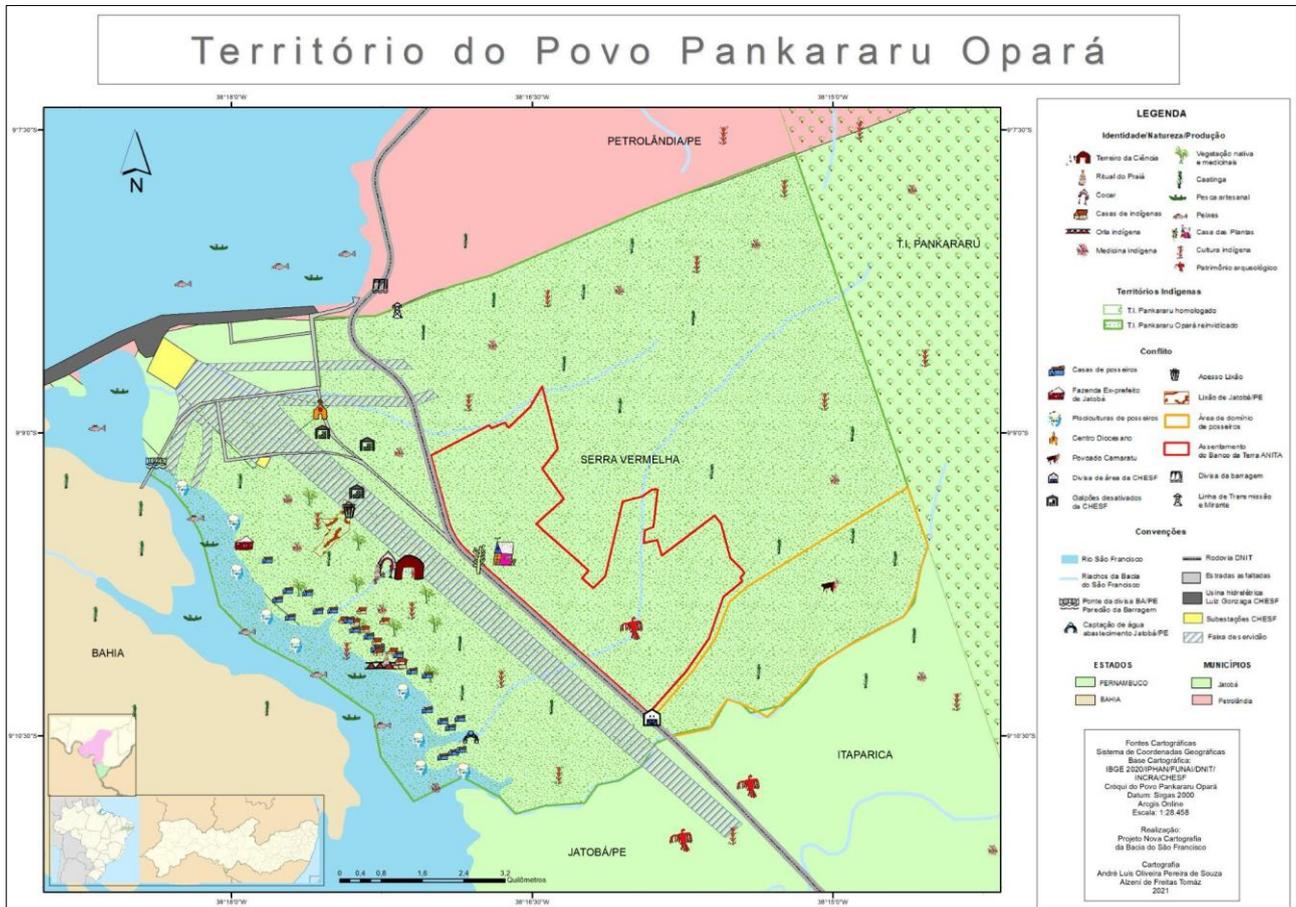
O Povo Indígena Pankararu Opar  está situado   margem esquerda do Rio, a jusante da Barragem de Itaparica, no município de Jatobá - PE.   um povo que se reagrupou em uma dinâmica nova de reterritorializa o, num lugar de pertencimento ancestral. São parte dos Povos Pankararu do Brejo dos Padres, que tinham a tradi o e o seu modo de vida integrados ao Rio Opar , que no processo de coloniza o foram aldeados no território hoje conhecido como Brejo dos Padres e Entreserras (Jatobá -

PE e Tacaratu - PE). Algumas das suas principais famílias, possuem relações interétnicas entre o Povo Pankararu (PE), Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio (AL) e Xukuru- Kariri (AL). As perseguições missionárias ainda no século XVII, criaram dinâmicas, dispersões e ataques de natureza necropolítica, que complexificavam as estratégias de sobrevivência dos Povos Originários. O Rio São Francisco, ao servir de rota para os colonizadores no Sertão do Nordeste, era também o principal veículo de sustentação das tradições étnicas.

Os Pankararu Opará, criam seu próprio etnônimo, numa nova dinâmica de reorganização e reterritorialização, pelos quais se fundem relações interétnicas e movimentos em torno dos direitos. Essa dinâmica, oferece novos mecanismos de nomeação de lideranças, constituídas, sobretudo, pela família Tenório de Pankararu (PE) e a família Tavares de Kariri-Xokó (AL), ambas vêm de uma tradição de lideranças religiosas numa linhagem de Pajés. As famílias carregam a condição de “tronco velho”, isto é, para os Kariri-Xokó, o sentido é de *‘status de pajelança’*, já para os Pankararu “tronco” refere-se aos seus *‘antepassados’* (ARRUTI, 1996).

Essas relações étnicas firmadas a partir das relações de casamentos e parentescos, no caso dessas duas famílias, ocorre num cenário no qual a conjuntura social e política de Pankararu era extremamente desfavorável, viviam em momentos de fortes investidas de violências, secas e perseguições. As circunstâncias históricas permeiam por novas configurações interétnicas e recriando novas formas de territorialidade, configurados como territórios de pertencimento, que incidem em relações étnicas, organizativas e espirituais.

Figura 3: Nova Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará



Fonte: Publicada no fascículo da série Povos Indígenas do Rio São Francisco, 2022.

As novas dinâmicas territoriais são importantes veículos de resistência e sobrevivência para nos aproximarmos desta realidade, nos valem da história e da experiência de vida de Jaguriça, coautor deste texto, que nos levou, como pesquisadores, para dentro da sua realidade situacional. Jaguriça não é apenas transmissor de conhecimentos, mas responde a uma virtualidade entre-ouvida na compreensão e construção dos conhecimentos que evidenciam possibilidades num mundo de aberturas e relações. Nós pesquisadores, pesquisamos e participamos efetivamente, na proeminência de uma cartografia do saber.

Tomamos como base, a etnografia descrita pelo Pajé Jaguriçá, contida principalmente no fascículo da Nova Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará Jatobá - Pernambuco (2022), numa pesquisa que não é apenas sobre os Povos, mas com os Povos, uma vez que a relação dialógica acontece em conjunto na construção dos saberes que o tema exige.

RESULTADOS

Quando nos tornamos peregrinos na luta

Figura 4: Pajé Jaguriçá, no apoio a luta de retomada dos parentes no Território Kariri-Xokó da Bahia



Fonte: Thomás Bauer, 2019

Eu sou Washington Tenório, conhecido na língua indígena Kariri-Xokó como Jaguriçá, que significa *peixe com cobertura de tigre*, minha Mãe Lindaura Tenório disse: *“meu filho você tem que ser Pajé do Povo Pankararu Opará para ajudar suas irmãs que estão na luta pelo território. Precisa de um Pajé para equilibrar as forças de uma luta como essa”*. Meu avô, Sebastião Tenório, pai de minha mãe era de uma linhagem de Pajé, os espíritos escolhiam o Pajé que sempre caía na mesma família. E eu caí pela luta. Os espíritos atuam de um jeito ou de outro.

Nosso território é de pertencimento sagrado. Antigamente, antes da barragem hidrelétrica, a gente vivia das grandes cachoeiras sagradas, a cachoeira de Itaparica onde banhávamos nossos antepassados que faziam a passagem, onde cantávamos, rezávamos

e dançávamos o toré com a força dos espíritos que nos ensinavam. Nessa luta, que também foi uma luta de nossos antepassados, chegamos de volta para nos reintegrarmos novamente ao meu irmão, o Rio Opará, que nos abraça com carinho.

Antigamente meu Povo falava três dialetos, com a chegada dos Jesuítas perdemos nossa língua materna e muitas de nossas terras, apenas algumas palavras ainda estão vivas entre nós. Eu já venho desde criança, acompanhando a luta porque não tínhamos terra. Lá em Kariri-Xokó vivíamos numa área que dividia uma estrada, e a primeira luta que eu participei foi essa, em que o Povo conseguiu a demarcação da Fazenda Modelo, uma fazenda que estava sob o domínio da CODEVASF, lá em Porto Real do Colégio - AL, mesmo com a demarcação desse território, os indígenas não tiveram o domínio dela porque estava ocupada por não indígenas.

Nesse tempo nós só tínhamos um pedacinho de terra para praticar nossos rituais, mesmo assim, meu pai contava que saiam 11 horas da noite para fazer os rituais escondidos dos não indígenas, porque éramos perseguidos, eram nesses lugares que praticávamos a ciência e a medicina indígena. Depois, com as perseguições que estavam acontecendo lá, voltamos para Pankararu, eu tinha 13 anos de idade, viemos porque lá tinha família nossa em Xukuru- Kariri de Palmeira dos Índios – Alagoas, uma parte de minha família estava lá, aí nós fomos ajudar nossos parentes na luta.

Mas a convivência de meu pai com minha mãe não deu certo e aí ele voltou para Porto Real do Colégio em Kariri-Xokó e nós voltamos para Pankararu. Foi aí que minha mãe percebeu que as terras que eram de nosso avô, o pai dela, os parentes tinham tomado conta, até um rancho que ela morou, um parente pediu de volta. Foi aí que ela pediu muito aos espíritos de luz que nos desse uma solução. Uma noite veio uma pessoa muito precisada que estava doente e pediu um remédio, minha mãe, através das forças dos Encantados, fez o remédio com a medicina indígena e a pessoa foi valida (alcançou a cura), ela cobrou a quantia que o espírito tinha orientado, a pessoa pagou e ainda deu mais outros suprimentos que ela precisava. O dinheiro deu para comprar um pedacinho de terra, eram 7 tarefas na mão de um primo.

Então, passamos a viver nesse lugar, que fica fora da demarcação do território Pankararu. Fizemos um rancho de palha e fomos viver aí. Com o tempo eu viajei para Salvador para fazer uma apresentação de nossas danças e vender uns artesanatos, o dinheiro que conseguimos lá, deu para fazer uma casa melhor. Minha mãe começou a trabalhar na parte da ciência, fazendo as garrafadas e ajudando muita gente, tinha remédios

para banhos, chás e garrafadas. E assim fomos sobrevivendo em Pankararu. Ela ajudou muitos parentes na parte espiritual e eu a acompanhava, quando ela precisou sair para acompanhar minhas irmãs, eu fiquei fazendo essa parte espiritual, rezava em crianças. Acontece que nossas terras eram muito poucas para a demanda da família. Foi quando minhas irmãs resolveram partir pra luta. Durante o processo da Cartografia Social em 2022, a Anciã Lindaura Tenório, se posiciona diante da luta pela demarcação do território:

Eu sou Lindaura Tenório, liderança tribal. Eu sou a mãe dessa comunidade que está aqui retomando esse território. A nossa vida sempre foi sofrida, porque ficamos deserdados de nosso território sagrado a muito tempo. Tiraram esse direito nosso e, até hoje, estamos tendo que fazer luta para conseguir um lugar de moradia. A beira do Opará é esse lugar que meus filhos têm direito, é o território sagrado que meus filhos são herdeiros, é a beira do Opará queom a força divina, que atua na nossa ancestralidade a segurança que meu Povo tem para viver. Nós sempre vivemos para ajudar aos outros, na esperança que um dia Deus nos permitisse a honra de resgatar de volta nós pra o lugar Sagrada de onde nós nunca deveríamos ter saído. O rio é nossa alma e nosso espírito. Sem isso, Pankararu fica pela metade, porque se distanciou das beiradas do Opará. (Lindaura Tenório, Anciã da Aldeia Pankararu Opará) (Cartografia social, 2022).

Figura 5: Anciã Lindaura Tenória, mãe do Pajé Jaguriçá



Fonte: Tomáz, 2020

As marcas coloniais, conduziram os povos a obliteração cultural. Fanon (2022) infere que o colonizador tortura o colonizado a confessar uma inferioridade de sua cultura, as consequências disso é um território usurpado, a miséria consagrada, o banimento de qualquer sorte de organização. Nesse desfecho, o colonizado realiza uma luta aberta e organizada. Sua libertação é a libertação da própria natureza em disputa. O rio amarrado na técnica, grita horrores sob a voz dos Opará, ao denunciar o lixo, as amarras, sua poluição, sua desilusão. O tensionamento provocado pelo conflito é libertário.

Os dispositivos do Método e da Técnica do aprisionamento

“[...] deixamos de lado essa Europa que não para de falar do homem, ao mesmo tempo que o massacra por toda parte onde o encontra, em todos os cantos de suas próprias ruas,

em todos os cantos do mundo” (FANON, 2022, p. 323). Reconhecendo a sua história no contexto da coletividade, é preciso quebrar os paradigmas que envolvem a exploração e a segregação, e criar um novo pensamento experiencial capaz de dignificar a vida. Por muito, o pensamento determinista do ser na totalidade, em grande medida, influenciou e legitimou a ação política de objetificação das pessoas e da natureza. As novas dinâmicas territoriais, ao influenciarem uma consciência étnica, instaura disputas entre diferentes forças sociais, como as que os Pankararu Opará instauram, ao enfrentar a Chesf - Companhia Hidrelétrica do São Francisco como uma empresa que aprisionou o Rio São Francisco nas paredes das hidrelétricas.

Os dispositivos técnicos que sequestraram o Rio São Francisco e seu Povo, nas velhas tramas dominantes, moveram-se por uma concepção ideológica da ‘verdade’ desenvolvimentista, isso envolve modelos de dominação como a concentração de terras, imobilização da força de trabalho e continua a reduzir o humano pobre a condição de coisa, acentuando a objetificação da natureza, como sua maior estratégia. Foucault diz no livro *Vigiar e Punir* (1987), que o discurso de poder acontece no controle dos corpos e na regulação da população, configurado numa biopolítica.

A rota de fuga para os sujeitos coletivos, é o de escapar da armadilha do relativismo, da normalidade, na afirmação do território da terra e da água, na interlocução guiada politicamente. Mas como chave epistemológica, isso acontece numa cartografia de saberes de novos movimentos identitários, territoriais e culturais, quiçá ontológicos, ou melhor dizendo, “guerras ontológicas”⁶, na crítica ao relativismo antropológico. A guerra é contínua. Abaixo, algumas imagens do rio Opará ocupado pelas hidroelétricas e o lixão no município de Jatobá – PE.

Figura 6: Território Pankararu Opará sendo reivindicado junto ao governo Federal à ser demarcado, áreas de conflitos com a Chesf, Lixões da Prefeitura de Jatobá e produção de tilapia em áreas de captação de água de beber



Fonte: Tomáz, 2020

A retomada de um território de pertencimento, significa para os indígenas a libertação dos 'encantados' que aprisionados também permaneceram por décadas, incorporando pelo critério político-organizativo uma diversidade de situações específicas, como movimentos reivindicatórios de direitos para si e para o ambiente da natureza, as lutas reivindicatórias são

econômicas e identitárias. É uma quebra de correntes entre o paradigma da tutela, a guerra política e a concepção desenvolvimentista. Uma cartografia de saberes ecológicos: o Ser Pajé, as lendas, o campião, cantos danças e rezas.

Uma cartografia de saberes ecológicos: o Ser Pajé, as lendas, o campião, cantos danças e rezas

Figura 7: Pajé Jaguriçá e suas contações de histórias



Fonte: André Luís, 2019

Não há nada mais libertador que a Encantaria [...]

Diz a lenda que um espírito que fica na água é peixe, já na terra é humano e animal: gente, réptil, ave ou felino, depende de como o espírito queira se apresentar. De modo que nem todo peixe que está no rio é meio de produção, pode ser meio de equilíbrio que a natureza precisa. Nossos antepassados nos contavam como os espíritos lhes ensinavam a entoar um canto e a dançar um toré, contam que uma voz saía das águas e, no idioma dos antigos, ensinavam as palavras, a entonação e a batida do toré. Um dos idiomas de meu Povo era o Natu.

Sou Pajé, não por acaso, houve necessidade do Povo de ter uma liderança espiritual,

e minha mãe chamou para assumir essa missão. Os espíritos me levaram a assumir. Em meus sonhos muitos ensinamentos estão presentes, quando descubro um achado arqueológico ou aprendo uma trama do manto de Pajé que devo usar. Nas beiradas dessas águas aparece muito ensinamento, desde os antigos até hoje. Muitos Fulni-ô vinham para essas cachoeiras, para aprender os cantos no idioma dos antigos, as forças energéticas ensinavam até as defesas. Das lendas muitas lendas que escutei: Tinha um casal de índios nativos, que preparavam as ervas medicinais de cura e o cachimbo com fumo que eram os campiôs de cura. Num certo dia, o pai e a mãe esqueceram de dar para os três filhos o caqui para se defumar, os filhos se deram falta desse momento e procura do pai e da mãe: cadê o campiô? porque estavam esperando esse momento para ir dançar para pegar força pra poder pescar. Os pais avisam que o fumo havia acabado, mas, os filhos, continuaram então o ritual, onde cantaram e dançaram, mas, ao término do ritual eles conversaram entre si, quanto os pais foram fazer a pescaria, um dos filhos não participava da dança, porque não tinha a idade certa, mas, ele achava aquilo muito bonito. Ele não podia entrar na dança, mas, observou que no aió dos pais ainda tinha fumo num campiô, observando aquilo como uma negação do pai, o filho mais velho resolveu ir embora, os outros acompanharam.

Embora o irmão mais velho tivesse convencido o mais novo a ficar para cuidar dos pais, o mais novo não aceitou, queria ir junto com os irmãos. Juntos eles começaram a fumar o campiô e a fumaça saia pelos poros dos braços, o mais novo foi indagado, que se a fumasse não saísse dos poros teria que ficar com os pais. Ocorre que o mais novo passou no teste e a fumaça sai pelos poros.

Os pais nas corredeiras perceberam o que estava acontecendo e que os filhos estavam seguindo para as cachoeiras dos Veados em Paulo Afonso. Os filhos, ao chegarem na grande cachoeira, o mais velho ao conversar com a água, percebe que uma grande laje se erguia e percebeu que era uma grande pedra de diamante. O mais velho, o do meio e o mais novo entram e desaparecem na água, mesmo escutando o chamamento dos pais. Ocorre que quando eles desaparecem em água, a mãe transforma-se num pequeno animal e o pai em um Umbuzeiro.

É por isso que para nós Pankararu, temos a tradição da flechada do primeiro Umbu para dar início ao grande ritual dos Praiás. Que dançam conforme os passos da natureza, os pássaros, os ventos, etc., como foi a mãe que se encantou como animal, as danças acontecem imitando esses pequenos animais como homenagem a esta mãe que se encantou. Quanto aos filhos, ao se encantarem nas cachoeiras eles vivem lá como aqueles que nos dão proteção. (Pajé Jaguriçá, NCS, 2022).

Importa saber, que a relação que entrelaça os sujeitos coletivos com a vida do ser da

natureza, torna-se uma coisa só, um complexo sistema de simbiose. O saber, a linguagem e a ritualidade são marcadas pela ecologia sonora ou musical (SOUZA, 2018), por uma ecologia da estética, que instaura fenômenos de cura e do sagrado.

A performance ritualística indígena evoca uma cadeia intersemiótica complexa a música como sistema pivotante que intermedia na performance ritualística “os universos das artes verbais (poética, mito) em relação àqueles das expressões plástico-visuais (grafismos, iconografia, adereços) e coreológicas (dança, teatro)” (MENEZES BASTOS, 2007, p. 297). No caso da performance ritualística ameríndia, Anthony Seeger (2015) entende como a música, dança, movimento, ritual e a linguagem das artes verbais são fundamentais nas relações e processos sociais e conceituais: “Cada performance recria, restabelece ou altera a significação do cantar, bem como a de pessoas, ocasiões e lugares” (SEEGER, 2015, p. 139 *apud* SOUZA, 2015, p. 92).

O horizonte ecológico nos enunciados da linguagem artística das sociedades indígenas demonstram um laço inseparável entre o entorno ambiental e as interações do conjunto de *artes e artisticidades*; Cruciais no que a etnologia apresenta como uma ampla malha comunicacional que se estenderia por toda a paisagem sul americana, do Brasil até os Andes, “esse estado geral [...] cobrindo não apenas o que o Ocidente consagrou como ‘belas artes’, é uma característica marcante das culturas da região, para as quais, as coisas e os seres do mundo são (e constantemente vem a ser) obras de arte.” (MENEZES BASTOS, 2007, p. 295 *apud* SOUZA, 2015, p. 93).

O Pajé Jaguriça compartilha das ecologias comunicativas de dois importantes troncos indígenas do São Francisco, o Pankararu (Pernambuco) e Kariri-Xocó (Alagoas), povos onde há predominância por uma linguagem oral. Essa partilha de experiência faz com que o pajé seja detentor de um rico acervo de cânticos utilizados de diversas maneiras e distintos contextos. Os cantos compõem uma dimensão ampla das artes narrativas e de sua ecologia simbólica, ao que somariam-se: a oratória (contida na fala pública), a contação de história, o conjunto de rezas, que nos permite traçar um paralelo com essa característica de invocações empregando a palavra cantada, onde a partir da entonação do falante, seja: pajé, xamã, curandeira, rezadeira, (fazendo ou não uso de plantas); que conhece a maneira de invocar o poder da cura e empregá-lo através da palavra-canto no corpo da pessoas doente; entre os povos Kisêdjê da Amazônia, as invocações ou cânticos de cura eram diferentes dos cantos rituais, e na farmacologia desse povo "as invocações tinham importância maior que as plantas medicinais (SEEGER *apud* SOUZA, 2015:83 *apud* SOUZA, 2015, p. 102).

São caminhos de multiplicidade, multiculturalidade, que nos ensinam a ideais de sustentabilidade e equilíbrio. Fanon (2022) desconstrói a imagem do colonizado depreciado e demonstra a possibilidade emancipatória, os Povos Originários colonizados e massacrados, descobrem mecanismos de luta, uma luta desde a autoconsciência ao reconhecimento, desde a ressignificação de sua própria estética às suas contações de histórias e estórias que geram ritmos respiratórios.

Nesse ambiente cultural e político, Sartre (1997) em sua filosofia existencialista, aponta a condição humana para se construir sua própria existência, como um ser que existe para aquilo. Isso significa dizer que o ser humano não possui uma essência que o define de imediato, mas ele é definido de acordo com o modo como vive.

A fenomenologia como método, procura entender a essência das coisas, por meio das impressões que o fenômeno provoca nas pessoas. Contudo, em vez da implantação de um universalismo relativista ou da aceitação de um multiculturalismo absoluto, conceitos como verdade e ética universal entre culturas, devem dimanar de um processo autopoietico; reconhecendo direitos e conferindo dignidade aos membros de quaisquer povos, culturas ou comunidades. O conceito de autopoiese ou autopoietico, para Félix Guattari (1986), se define como ferramenta para entender a realidade cotidiana como autoprodução de modos de existência, forma de problematizar as dinâmicas sociais e os sistemas relacionais.

A multiplicidade e os fluxos das dinâmicas sociais, são fenômenos que dizem respeito não apenas a fatores biológicos, mas a fatores que envolvem as dinâmicas políticas, tecnológicas, do Estado, dos espaços cartográficos, da vida do cotidiano e das formas variadas de agenciamento. Guattari chama atenção para uma multiplicidade de vetores que se entrelaçam constante e incessantemente, de modo que a subjetividade no método cartográfico é indissociável da multiplicidade, pelos quais se constituem nos próprios vetores ao invés de simplesmente advir deles. Tal concepção, se alinha com a afirmação de uma condição ontológica da subjetividade pensada antes como Diferença (DELEUZE, 1968), sendo puro devir, solo pulsante que faz variar todo esse plano de multiplicidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No esboço do método fenomenológico, há um dualismo do ser como produto de uma consciência, ainda difícil de ser superada, a ciência ainda se encontra nas amarras do

positivismo analítico, do determinismo eurocêntrico. No entanto, o modo de viver dos Povos Originários, nos ensina sobre o reconhecimento da forma do outro e sua personificação, todas as coisas como integradas, conectadas de forma rizomática.

A Cartografia traça as redes de forças que conectam os sucessivos atravessamentos que perpassam as vidas dos indivíduos e coletividades dos povos indígenas no Brasil, e seus embates contra os sucessivos ataques dos dispositivos do Estado. Cartografar a ecologia comunicativa indígena e seus códigos visuais, códigos sonoros/acústicos que vão além do puramente musical, é cartografar uma malha complexa capaz de intermediar aspectos imagéticos, ecológicos, políticos, lúdicos e religiosos que gravitam sobre as ecologias desses povos.

A interlocução do Pajé Jaguriça, num movimento de resistência étnica e cultural traz a natureza da interlocução ativa onde o humano aprende a se humanizar com a natureza. O giro biocêntrico que permeia o modo de vida dos Povos Originários impõe condições substantivas aos modelos deterministas e desnuda suas contradições.

O percurso sobre a fenomenologia nos coloca no dilema que permeia as sociedades no jogo entre o antropocêntrico dominante e o biocentrismo expressado em relações simbióticas, que inaugura o marco de ideais do direito da Natureza.

Meu irmão Rio, mesmo que em lágrimas, não perde a esperança de seguir em seu curso e abraçar o mar, espalhando esperança de continuação da vida na sua plenitude. *Estou para a terra, como o pulsar de suas veias.*

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. (2013). **O Aberto. O Homem e o Animal.** Civilização Brasileira. Rio de Janeiro.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa. **Caipora, mandioca e outros conflitos ontológicos.** São Carlos, 2007. Palestra proferida no Departamento de Antropologia, Universidade Federal de São Carlos.

ARRUTI, J. M. P. A. **O reencantamento do mundo: trama histórica e Arranjos territoriais Pankaruru.** 1996. 247 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, RJ.

BARROS, L.P., KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. In. *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. – Porto Alegre: Sulina, 2015. p32-51.

BATESON, Gregory. *Mente e Natureza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1986.
Cartografia Social do Povo Indígena Pankararu Opará Jatobá - Pernambuco. [recurso eletrônico]. /Alzení de Freitas Tomáz e Juracy Marques (coord.). Paulo Afonso, BA: SABEH, 2022. (Série Povos Indígenas do Rio São Francisco, 4).
de Rodelas/BA. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, UNEB, Juazeiro, 2018.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. São Paulo: Graal, 1968.

DELEUZE, Gilles. 1925-1995. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, Vol. 1 / Gilles Deleuze, Félix Guattari; tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. - São Paulo: Editora 34, 2011. (2º Edição).

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

FOUCAULT, Michel. F86v Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p.

GRUNEWALD, R.A. As Múltiplas Incertezas do Toré. In: GRUNEWALD, R. (org.). Toré: Regime encantado do Índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana,. 2005.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990. GUIMARÃES, C.R. **Heidegger e a excelência da questão do ser**. In LIMA, ABM., org. **Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty** [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2014. link . <https://static.scielo.org/scielobooks/pcd44/pdf/lima-9788574554440.pdf>

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

KASTRUP, V. **O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo**. In. *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. – Porto Alegre: Sulina, 2015. p32-51.

LIMA, ABM., org. **Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty** [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2014. Link: <https://static.scielo.org/scielobooks/pcd44/pdf/lima-9788574554440.pdf>

MANZI, R. **O impensado em Husserl** 177 *Kínesis*, Vol. X, nº 22, Julho 2018, p.176-191 Link: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/8071>

MENEZES BASTOS, R.J. **Música nas Sociedades Indígenas das terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte**. *Revista Maná*, v. 13, n. 2, p. 293-316, 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000200001, acessado no dia 10/01/2017.

PASSOS, E., BARROS, R.B. **A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In. Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade /** orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. – Porto Alegre: Sulina, 2015. p17-31.

PRADO FILHO, K., & TETI, M. M. (2013). **A Cartografia como método para as ciências humanas e sociais.** *Barbarói*, (38), 45-59, 2013. <https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/2471>

RIBAS, R. **O aberto: o homem e o animal de Giorgio Agamben.** *Pensando – Revista de Filosofia* Vol. 4, Nº 8, 2013. link: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/1418/1411>

SANTOS, S.L. Originalidade e precariedade do método fenomenológico husserliano. In LIMA, ABM., org. *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty* [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2014. <https://static.scielo.org/scielobooks/pcd44/pdf/lima-9788574554440.pdf>

SARTRE, Jean-Paul (1946). **O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica.** Tradução e notas de Paulo Perdigão Ih Editora Y Vozes Petrópolis: Vozes, 1997.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kisêdjê – Uma antropologia musical de um povo amazônico.** Tradução Guilherme Werlang. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

SOUZA, André L. O. P. **Ecologia Sonora Tuxá: Uma Cartografia das paisagens sonoras dos Tuxá de Rodelas – BA/** André Luís Oliveira Pereira de Souza, Juazeiro, 2018

TRZAN-ÁVILA, Alexandre. **Encontros e Desencontros entre o Pensamento de Husserl e Heidegger: Fenomenologia em Movimento. Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Vol. spe, 2020. Retirado do link: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/56655/36210>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural.** Ed Cosac Naify, 1ª ed. São Paulo, 2015. ZUMTHOR, Paul. *Performance, Recepção, Leitura.* Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. Ed Cosac Naify, 1ª ed. São Paulo, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**, MANA 8(1): 113-148, 2002