

# O DEVIR XAMÃ DO GEÓGRAFO

Guilherme Marinho de Miranda  
[gmarinhom@gmail.com](mailto:gmarinhom@gmail.com)

## RESUMO:

A reputação do xamã ameríndio justifica-se pelo grau generalizador de um ponto de vista particular, por sua capacidade de conectar uma experiência local e um ponto de vista mais geral possível. A tradução do espaço fractal da rede é a expressão das conexões e a possibilidade de transformação das práticas geográficas. Transformações que passam pela alteração de percepções através de viagens cosmo geográficas, isto é, de mudanças de sentido de localização que estimulam a construção de elos entre o corpo do mundo (os sentidos do rio) e o corpo do sujeito (os rios do sentido). Ao reforçar as perspectivas dos extremos, entre o local e o global, entre o mundo do homem e o mundo do meio, o xamã constrói uma espécie de diagonal cosmo geográfica. Para isto, ele faz de seu próprio corpo um mundo cujo sentido de localização é o sentido da ponte. Entre mundos distintos abre-se aqui um espaçamento propício à expansão da consciência geográfica, histórica e cosmológica de onde estamos.

---

## SER GEOGRÁFICO:

Ensaíamos aqui o mundo das simbioses, o risco de vir a ser outro, nas bordas da Floresta Amazônica. Mesmo sem saber exatamente para onde vamos, o sentido que nos move é o desejo de experimentar a alteridade entre mundos, de atravessar fronteiras. Anos a fio, segue incógnito no geógrafo a possibilidade da tradução, encoberta a transposição de mundos como um trabalho de criação. Até que o devir xamã lhe toca o corpo e junto vem a sensação de que o espírito já tinha sido afetado há anos. Logo, a dinâmica das conexões se liga. Tornar-se tradutor, xamã e geógrafo ao mesmo espaço de tempo: o que isto pode significar? Escrevemos com o cuidado de mostrar o movimento pelo qual estes sujeitos do conhecimento, oriundos de mundos disjuntos, podem vir a se aliar. Criamos uma zona de contato e, para expressar esta íntima associação, desdobramos a questão do devir tradutor através de um exercício transdisciplinar específico.

Compreendi que somos todos geográficos saindo de casa, viajando, especialmente depois de uma viagem de campo, pelo espaço transfronteiriço da Floresta Amazônica; entre Bolívia, Peru e Brasil. Subimos o Rio Acre até Terra Indígena Mamoate, com o intuito de visitar uma aldeia Manchineri. Era minha primeira aproximação com o espaço tribal ameríndio. Fomos recebidos com hospitalidade pelo pajé (*karrunhotí*) que me capturou, já no primeiro diálogo, com a seguinte questão: “– o senhor é antropológico?”. Surpreso com o deslocamento sintático do termo, sem saber o que responder, mas sem hesitar, respondi: “– não, senhor, sou geográfico!”. Com um sorriso enigmático no rosto, lentamente ele me serviu uma boa dose de caçuma<sup>1</sup> e concluiu: “– todos somos!”.<sup>2</sup> Desde então, ao olhar minha cidade pela janela, percebo outros lugares. Vejo enquanto viajo por mundos possíveis.

Com um gole inteiro fui afetado pelo o mundo ameríndio. Bebida certa. Até hoje salivo o gosto daquela breve conversa. Quando a ficha cai, assimilamos a chance de começar um novo dia,

---

<sup>1</sup> Bebida feita de mandioca cozida e fermentada, a cerveja local.

<sup>2</sup> Nem sempre damos conta da multiplicidade de transformações possíveis que nos comporta. Muitas delas só se explicitam ao entardecer. Ritmos e valores parecem querer mesmo variações. Não há tempo incerto para mudanças, nem durações pré-estabelecidas. Ainda assim, quer na metamorfose das essências, quer na conservação, implacável mesmo permanece o movimento.

percebendo que já somos outros. Quando a ficha não cai, o que fica a ecoar? Sinestésias de uma longa digestão. A assimilação de uma boa escuta, além de ser o primeiro passo da pesquisa científica, parece ser também a aprendizagem de maior duração, algo que permanece interminável, impossível de prescindir.<sup>3</sup> Quando superamos os limites do olhar e nos conectamos com a arte de escutar, nossas práticas de campo chegam a criar conexões fenomenais. Ouvir e escutar, escutar até criar. Cerca de oito anos depois, sigo inspirando as aprendizagens mobilizadas por aquela dose.<sup>4</sup>

Este texto é uma expiração. Agora, no gabinete, neste momento de escrita, após tantas viagens, experimentações e leituras de mundo, como comunicar a singularidade da transformação que aquele encontro mobilizou? Seria um equívoco tentar resgatar e expandir os sentidos de uma conversa antiga? Através das memórias e de suas conexões com textos atuais, escolhemos revisitar a imagem da reunião entre um geógrafo que jamais foi moderno e um xamã cada vez menos ameríndio para refletir sobre a possibilidade de transformação destes “seres transespecíficos”<sup>5</sup>. Logo, a potência que aquela vigem de campo carrega não pode vir dissociada da potencialização de um campo prático-teórico. Estamos cientes de quão indissociáveis são esses mundos?

Para traduzir essas relações, entra em cena a imagem do espaço fractal da rede, como mediação. Sem querer descrevê-las, distante das determinações exatas da localização das coisas, dos corpos, o propósito é dar sentido à trama de relações que aproximam as práticas espaciais do geógrafo dos xamãs. Estamos em busca das conexões que colocam mundos em ressonância, dos sentidos de localização capazes de expandir a consciência geográfica, a harmonia do ser-aí no cosmos. Desejamos apontar, assim, as associações íntimas que levam a aproximar esses seres de mundos inteiramente diferentes, embora simbióticos. Vislumbramos um dispositivo de atravessamento sobre a descontinuidade abissal que separa as práticas xamânica e as práticas geográficas, na Amazônia. Uma zona de vizinhança em torno do ofício de traduzir mundos a partir da assimilação dos sentidos de localização dos corpos. O devir geográfico do xamã expressa esse movimento de aliança entre as perspectivas moderna e ameríndia, entre práticas cosmológicas e geográficas. A transformação em jogo corresponde a um devir tradutor do espaço.<sup>6</sup>

Focalizando o espaço das relações criadas pelas redes fluviais acreanas durante o boom da borracha, na virada do século XIX, buscamos contrastar diferentes concepções e experimentações de mundo. Para isto, vamos mobilizar o debate ontológico e epistemológico do perspectivismo ameríndio, sintetizado por Eduardo Viveiros de Castro (1996), e seguir as pistas acerca do fenômeno do xamanismo indicadas por Manuela Carneiro da Cunha (1998). A questão da tradução aparece, aqui, como um desdobramento específico da problemática do perspectivismo. Assim, o problema geral da totalização dos pontos de vista é abordado de modo específico, através do exercício de interpretação do espaço vivido por xamãs e geógrafos em mundos amazônicos. A ressonância e a harmonia necessária à reunião dos pontos de vista particulares e irreduzíveis residem, portanto, na capacidade de se colocar em perspectiva, de assumir o olhar de outrem, de reunir em si mais de um ponto de vista. O ofício do xamã passa pela construção de relações, pela criação de sentidos, pela busca de conexões. “E é por isso que, por vocação, desses mundos

---

<sup>3</sup> Aprender a escutar no sentido de penetrar coisas concretas e ocultas através de elementos que correm o risco de passar despercebidos, pouco notados, restos de nossas observações, o que sobra das experimentações. Enquanto permanece acessível o registro dessas imagens peculiares, na memória, são acessadas também novas camadas de estranhamento intelectual que se tornam férteis e revelam insights, graças à capacidade que temos de « sermos afetados » pelos mundos que visitamos, intencionalmente.

<sup>4</sup> Mas o que ficou implícito na conversa entre o “nativo” e o “estrangeiro”, só cada um deles pode saber. Cabe dizer, entretanto, que um dos seres geográficos não disse, por exemplo, que sua formação era em ciências econômicas e que estava ali, às margens do Acre, sem saber ainda que o projeto arquitetônico em foco no seu estudo – a Ponte da Integração – o levaria a atravessar a fronteira entre as ciências e as artes.

<sup>5</sup> Viveiros de Castro, 2000 [1996], p.423

<sup>6</sup> Mas e nós geógrafos, cientistas humanos, pesquisadores dos mundos amazônicos, podemos vir a ser xamãs também? Onde encontrar esse devir, essa zona de vizinhança, esse lugar de indiferenciação entre o xamã e o geógrafo? Como realizar essa aliança simbiótica? Que movimentos de desterritorialização operam o devir xamã do geógrafo?

disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor.”<sup>7</sup> Mas, afinal, como decifrar o “código geográfico” do xamã ameríndio?

### *O problema da globalização*

Há algo com a obsolescência programada para o século XXI: a ideia de uma aldeia global, de um mundo único, homogêneo e integrado. A perspectiva da multiplicidade dos mundos está cada vez mais explícita. Seria necessário experimentar a diversidade presente para conceber as conexões de um contemporâneo possível? Como praticar outros espaços de comunicação? Onde estão as aberturas que pedem passagem entre mundos? A necessidade de caminhar pelos interstícios e o interesse de interpretar as diferenças mundanas podem nos levar a outros modos de ver e viver a alteridade das escalas espaciais. No entanto, ainda estamos longe de abandonar as noções de global e local e seguimos acreditando na globalização sistêmica e verificável em qualquer localização sem sentido. Essas noções ganham progressivamente novos significados até serem assimiladas como um certo senso comum hegemônico, mas sem evitar confusões sobre o que é o globo, o mundo, o espaço, a Terra, o cosmos e o homem.

Diante de tantos equívocos potenciais, pelo menos um precisa ser evitado: o mundo moderno capitalista não é um sistema fechado; seu modo de produção não engendra uma espécie de cultura global que atravessa todos os lugares. Seria demasiado simplista considerar que os lugares sucumbem à dita ordem global sem colocar outros modos de ordenação, sem margens de ressignificação. Podemos habitar espaços outros. Nosso habitat resulta da confrontação permanente e inevitável entre mundos globais e mundos locais, através da correspondência de sentidos particulares e universais.

O problema da globalização precisa ser entendido juntamente com os sentidos da localização. Para entendermos a globalidade de um fenômeno, precisamos decifrar a trama de relações envolvidas em sua localização. Mesmo em lugares com poucas possibilidades de decodificação dos traços globais da modernidade ocidental, onde as causas e consequências do capitalismo ultrapassam as capacidades locais de entendimento, permanece inevitável a construção de pontos de vistas particulares acerca da universalidade dos mundos. As cosmologias são múltiplas. Os lugares existem na medida em que dão conta de dizer algo do cosmos ao mundo. Daí surgem as inovações, as revoluções, as brechas por onde os novos modos de ver e de viver entram em circulação. Surgem novas contradições, multiplicam-se os paradoxos de uma complexidade que é, ao mesmo tempo e espaço, prática e teórica.

Mas como colocar o problema da globalização, e sua relação com os sentidos de localização, sob novas perspectivas? Estamos preparados para lidar com a conjunção de pontos de vista diferentes? Seguimos em busca desta compreensão, refletindo sobre um modo de relacionar o global e o local, assimilando esta possibilidade a partir de um espaço específico da Floresta Amazônica.

### *O problema do perspectivismo ameríndio*

Os espaços amazônicos parecem mesmo profícuos à reflexão sobre a confrontação de mundos. Ali coabitam as últimas tribos indígenas americanas ainda não contatadas. Ali encontramos as mais altas taxas de urbanização. Ali aparecem fortes contradições do espaço. Se por um lado, certos lugares amazônicos seguem sucumbindo aos dilemas contemporâneos da produção capitalista, outros mundos possíveis podem ser revelados por outras territorialidades em coabitação no ecúmeno.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002) identificou como um traço comum

---

<sup>7</sup> Carneiro da Cunha, 1998, p.17

ao pensamento indígena americano a concepção de que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos.”<sup>8</sup> O perspectivismo ameríndio aparece, portanto, como um pilar de apoio à problemática da tradução, como um caminho possível ao encontro de práticas xamânicas e geográficas. O pensamento perspectivista ameríndio propõe um certo deslocamento da problemática da globalização contemporânea na medida em que propõe a ressignificação do modo de totalização dos pontos de vista intrínsecos ao pensamento moderno ocidental. O pano de fundo da nossa reflexão é, portanto, a possibilidade da ligação de pontos de vista particulares, o envolvimento de perspectivas diferentes, a criação de uma diagonal global – local que expresse a reunião de olhares próprios. Propomos criar um modo de tradução do espaço sobre o abismo que separa dois diferentes modos de ver o mundo. Uma vez criada esta ponte, estaremos mais próximos de compreender a possibilidade de traduzir um espaço comum ao xamã e ao geógrafo.

Pois o problema geral do perspectivismo, aquele que Leibniz e Giordano Bruno descobriram, é justamente a questão da unidade, do invólucro, da convergência no sentido matemático, da série dos pontos de vista. Em suma, o problema da tradução.<sup>9</sup>

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002), há uma concepção ontológica entre os povos ameríndios, localizada de modo perfeitamente ortogonal à oposição moderna ocidental entre relativismo e universalismo, que procede segundo o princípio de que “o ponto de vista cria o sujeito”, não o objeto. Para situar o mote do perspectivismo ameríndio e apontar um ponto de contato entre epistemologias ontológicas distintas, o antropólogo destaca uma afirmação forte de Gilles Deleuze (1988, p.16): “*le point de vue est dans le corps, dit Leibniz.*”<sup>10</sup>

Na Flotesta Amazônica, de modo específico, o invólucro capaz de reunir essas perspectivas particulares é o corpo do xamã, a expressão de uma humanidade comum que assegura a comunicação e a gestão de diferentes perspectivas cruzadas. Logo, o problema do perspectivismo pode ser considerado como uma questão de tradução na medida em que expressa um movimento em busca da convergência entre línguas diferentes. Neste sentido, inspirando-se em Deleuze, Leibniz e Benjamin, Manuela Carneiro da Cunha (1998) destaca sintetizando: “*o que permite a totalização dos pontos de vista singulares e irreduzíveis é a ressonância, a harmonia (Benjamin 1968:79,81; Deleuze 1988:33). Na Amazônia, diríamos: é o xamã.*”<sup>11</sup>

### *O problema da tradução*

Encontramos uma grande empatia com a reflexão de Manuela Carneiro da Cunha (1998) sobre o problema da tradução por diversos motivos. O primeiro deles é a escolha de considerar a tradução em “*um sentido forte, benjaminiano, de procura de ressonâncias e reverberações entre sistemas e códigos diversos, e de totalização de pontos de vista parciais.*”<sup>12</sup> Assim, o problema geral da tradução consiste na busca da coerência relativa entre pontos de vista distintos, no nexo entre sistemas de relação diferentes. O mais fundamental em uma tradução não é a simples

---

<sup>8</sup> Viveiros de Castro, Eduardo, 1996, p. 115. O ponto de partida ou estímulo inicial desta reflexão é a constatação de que uma multiplicidade de teorias dispersas e implícitas ao pensamento ameríndio parece se apoiar numa premissa comum: há uma diferença profunda entre o modo como nós humanos vemos os animais e outras subjetividades que povoam o universo e o modo como esses seres se vêem e nos vêem. “Em suma: os animais são gente, ou se vêem como pessoas.” Na Amazônia, relata Manuela Carneiro da Cunha (1998: 9), “*todos os japós são humanos.*” Ao perceber que o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos e pessoas, humanas e não-humanas, os xamãs experimentam a possibilidade de ligar, de criar nexo e harmonizar pontos de vista distintos.

<sup>9</sup> Carneiro da Cunha, 1998, p.17

<sup>10</sup> Viveiros de Castro, 1996, p. 115

<sup>11</sup> Carneiro da Cunha, 1998, p. 17

<sup>12</sup> Ibid., p. 22

ordenação das coisas vistas, ditas e ouvidas. “A tradução não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de remanejamento mais do que de arrumação”.<sup>13</sup> O tradutor está longe de se comportar como um legislador ou um juiz que regula e revisa as leis gerais da transposição de sentidos. O que mais lhe importa é saber transmitir uma certa essência enunciativa. Para isto, precisa dizer “quase a mesma coisa”. O ofício do tradutor requer a substituição de uma linguagem banal, direta e ordinária, pela expressão do que é mais cabível. Isto passa pela escolha de uma linguagem aproximada capaz de expressar um ponto de vista específico. Traduzir é criar uma versão de “palavras manobradas” através de “palavras torcidas”. Mas como isto acontece? Como se justifica o manejo da aproximação?

Um registro original possui sempre um ar misterioso, nele paira uma dúvida continuada, reside uma incerteza que impossibilita afirmar a exatidão do que está sendo dito. A tradução tende a ser de algum modo a manifestação de uma percepção incerta. O que fazer, então, diante da impossibilidade da certeza do sentido? Estaríamos, enquanto tradutores, inevitavelmente fadados ao engano e à traição? Sim e não. Talvez uma dose de equívoco permaneça sempre presente, mas esta inevitabilidade pode nos levar à conscientização do sentido possível do verdadeiro, isto é, da “verdade da relatividade (e não a relatividade do verdadeiro)” (Deleuze 1988:30, apud. Carneiro da Cunha 1998:13), em detrimento da “verdade absoluta”. Mas o que dizer sobre uma “boa tradução”?

Não é, dirá Benjamin, o que restitui fielmente os objetos designados, já que, afinal de contas, nas diferentes línguas todos os objetos fazem parte de conjuntos, de sistemas diferentes que expressam o que Benjamin chama de modos de intenção. (...) A boa tradução é, então, aquela que é capaz de apreender os pontos de ressonância, de fazer com que a *intentio* em uma língua reverbera em outra. (...) A tarefa do tradutor torna-se grandiosa, por ser ela a busca da verdadeira linguagem, da qual as línguas particulares seriam apenas fragmentos (Benjamin 1968:78).<sup>14</sup>

Logo, a boa tradução se propõe um esmero da coerência interna entre os discursos. Encontramos a “verdadeira linguagem” quando identificamos e superamos as armadilhas existentes nas “passagens entre códigos que jamais são inteiramente equivalentes” a ponto de tornar possível “a transposição de contradições reais” para um distinto conjunto de signos. A eficácia dessa transposição tem mais a ver com o reforço mútuo das perspectivas, de cada modo de expressão, do que com a hierarquização de apenas uma das posições.

Dizer que os xamãs – esses profetas indígenas e viajantes por excelência – são tradutores talvez não seja mais uma novidade, mas tampouco deve ser uma trivialidade. Instigados pelas fronteiras desta condição, encontramos uma associação um pouco mais inusitada: os xamãs também são geógrafos. Precisamos compreender isto melhor. O que envolve o modo de fazer geografia que o xamã mobiliza? Como se dá a prática geográfica do xamã? Em que medida ela se distingue ou complementa a prática do geógrafo moderno? Neste rumo, cabe ressaltar que a relação estabelecida por Manuela Carneiro da Cunha (1998) passa por um elo fundamental: a figura do decifrador.<sup>15</sup>

### *O problema do geógrafo*

Nossa problemática passa também pela reflexão acerca da prática dos geógrafos. Afinal, o que fazem estes sujeitos do conhecimento? De que modo lhes toca a possibilidade de se tornar tradutor? Estariam eles dispostos a traduzir? O quê? Criar uma abertura para que o trabalho do geógrafo entre em sintonia com o trabalho do xamã não é uma tarefa trivial. Ao dizer que o xamã é o geógrafo dos mundos disjuntos, precisamos examinar com cuidado o alcance desta afirmativa.

---

<sup>13</sup> Ibid., p.13

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Até que ponto podemos considerar esses termos como sinônimos? Esses ofícios teriam atribuições semelhantes? Em certos contextos, o trabalho do geógrafo poderia ser substituído pelo trabalho do xamã ou do tradutor? Seriam todos eles decifradores? Seriam eles orientados por uma certa disposição natural e espontânea de geografar o incomensurável? Como se tornar apto a fazer a leitura de mundos disjuntos, a estudar totalidades alternativas?

Cabe lembrar que a geografia e o *métier* do geógrafo seguem incógnitos para muitos de nós. É o que ressalta Milton Santos com sua anedota sobre a equipe de trabalho de Michael Jackson. Segundo seu empresário, “o mais pós-moderno dos pop-stars globalizados ‘não se lembra da América do Sul. Ele pensava que Caracas era na Jamaica’”. Parece até que somos campeões daquele jogo de decorar países e capitais. Mas o geógrafo baiano vai além; ele continua seu gracejo fazendo uma conexão ao dizer que “um dos integrantes da equipe trajava camiseta com os seguintes dizeres: ‘Meu trabalho é tão secreto que nem eu sei o que estou fazendo’.” Moral da história: com um olhar que não evita a perspectiva jurídica, Milton Santos faz uma provocação e chama a responsabilidade dos geógrafos para a reflexão teórica. Mas, estariam os geógrafos conscientes de seu trabalho conceitual?

Já que os geógrafos são algumas vezes acusados de semelhante alienação, é cada vez mais urgente a preocupação de produzir, aperfeiçoar, renovar conceitos, de modo a sempre sabermos o que vamos fazer... em Caracas, na Jamaica, ou em qualquer outro lugar...<sup>16</sup>

Propomos aqui começar pela reflexão crítica acerca de nossas viagens de campo. A partir daí, talvez, possamos pensar o que fazer em nossos gabinetes, com nossas técnicas cartográficas e demais modos de análise e síntese. Discutir a noção de “campo” é bastante instigante por diversos motivos e não apenas pela clássica oposição feita com a noção de “cidade”.<sup>17</sup> O trabalho de campo, com aspirações ditas científicas, é uma prática que atravessa todo o projeto de expansão da modernidade ocidental à diversidade dos mundos.

Se desconsideramos a pertinência das contextualizações históricas, podemos rapidamente esquecer que as chamadas viagens de campo surgem como uma atividade social específica com propósitos econômicos, isto é, como um *métier* cujo objetivo era a visita de novos mundos. Precisamos ter em mente que as chamadas práticas de campo contemporâneas têm como origem as viagens exploratórias do século XV, ou seja, valores associados à chamada “era dos descobrimentos”.<sup>18</sup> Para pensarmos as fronteiras contemporâneas das práticas de campo não podemos negligenciar os vestígios das viagens expedicionárias dos cientistas naturalistas europeus, os rastros deixados pelo ímpeto de acumulação de prata e ouro e pela dominação colonial. Tampouco podemos considerar que essas práticas permanecem as mesmas. Uma distinção marcante das viagens de campo contemporâneas é a complexificação das relações sociais que elas criam.

Com o propósito de dominar a superfície da Terra inteira, multiplicam-se os contatos entre os diferentes mundos. Na medida em que o globo torna-se completamente mapeado, monitorado por satélites e acessível de qualquer lugar, a qualquer momento, com um *palmtop* no topo da palma mão, ganha força a ideia de que o mundo é único e, sem muito mais a dizer, perde criatividade a visita com intenções analíticas, lógicas e empíricas. Hoje em dia, o que vamos fazer quando realizamos práticas de campo? Ainda há mundos distintos dos nossos que precisam ser compreendidos? Que intenções pertinentes nos levam a visitar um lugar?

Um dos sentidos possíveis e ainda pertinentes da prática de campo contemporânea parece ser o fio que vai da segregação multidisciplinar, ao diálogo interdisciplinar, à possibilidade

---

<sup>16</sup> Santos, Milton (2005). “O lugar: encontrando o futuro” In: *Da totalidade ao lugar*, São Paulo, EdUSP, p.156

<sup>17</sup> Sempre que posso, pergunto às pessoas se elas sabem o que fazem os geógrafos. Geralmente a resposta gira em torno de algo cuja síntese é: “geógrafos fazem trabalho de campo”. Mas poucos sabem dizer ao certo o que fazem quando voltam do campo. Não é raro o ponto de vista que confunde a geografia com cartografia. Ouço com frequência: “geógrafos produzem mapas”. Às vezes argumento sobre a complexidade do nosso trabalho, entre em discussões sobre territórios, regiões, paisagens e lugares, mas já não sei mais qual o sentido disto. A que serviriam a produção e o aperfeiçoamento de conceitos se o que se considera prestigioso são as técnicas algorítmicas do processamento? Que conceitos renovar?

<sup>18</sup> A exploração europeia perdurou até realizar o mapeamento global do mundo, resultando numa nova mundivisão e no contacto entre civilizações distantes, alcançando as fronteiras mais remotas muito mais tarde, já no século XX.

transdisciplinar e à transgressão extradisciplinar<sup>19</sup>. Enquanto a fragmentação do conhecimento torna-se praticamente inevitável, o problema do trabalho de campo encontra a necessidade de lidar, ao mesmo tempo, com a busca de certa unidade do conhecimento e a multiplicidade metodológica das práticas de campo. A Geografia Humana, enquanto disciplina científica, é uma área bastante propícia a esta reflexão, pois abarca intensamente o dilema entre o que é universal e o que é particular e organiza-se em inúmeras sub-disciplinas<sup>20</sup>.

Armando Corrêa da Silva já colocava questões muito pertinentes acerca das limitações do trabalho de campo, no início da década de 1980: “*o especialista, multiespecializado, ou a reunião dos especialistas diferenciados? Como se propõe o trabalho de campo em Geografia Humana?*”<sup>21</sup> O geógrafo paulista considerava, à época, que os trabalhos de campo dos geógrafos enquadravam-se sob três perspectivas distintas: a análise empírica, o enfoque lógico e a dialética epistemológica e ontológica.<sup>22</sup> Parecia ficar claro, naquela época, que o dilema fundamental do “campo” residia na distinção dicotômica entre aparência e essência.

No cerne da diferenciação das perspectivas está a especificidade do conceito de “campo” que cada vertente assume. Em última instância, o problema geral do trabalho de campo passa pelos modos de concepção do espaço. “Não existe Geografia sem teoria espacial consistente. (...) Esse conceito [da natureza do espaço] deve ser coerente ontológica e epistemologicamente, para que a práxis do geógrafo em Geografia Humana seja adequada.”<sup>23</sup>

Em suma: a transformação da postura dos geógrafos passa pela mudança do ponto de vista que assumem em relação à noção de espaço. Daí a relevância de atualizarmos os termos do debate espacial colocando em destaque inclusive as contribuições de Henri Lefebvre (1974) e Milton Santos (1996) já que, para Armando Corrêa da Silva (1982) “*até o presente, a proposição de HARVEY (1973) de espaço absoluto, relativo e relacional – com as restrições que se possam fazer a ela – parece ser a mais completa, o que não significa que esgote o assunto.*”<sup>24</sup> Trataremos deste assunto numa outra ocasião. Aqui, nos interessa apenas ressaltar que o modo como o espaço entra em perspectiva para os geógrafos é problemático e precisa ser problematizado como algo que influencia tanto suas práticas de campo quanto suas teorias.

Parece ser unânime a centralidade conceitual do espaço, não necessariamente o objeto, para a Geografia. Menos consensual, entretanto, são os significados que lhe atribuímos e as relações feitas entre teoria e prática, ou entre “espaço” e “campo”. Ademais, parece ser ainda mais problemática a ideia de que espaço e geografia são sinônimos, como se o fundamento geográfico de um ser equivalesse a seu fundamento espacial. Com a reflexão a seguir deslocamos um pouco o debate buscando pensar os sentidos de localização e a consciência geográfica do tradutor do espaço.

---

<sup>19</sup> Do ponto de vista geológico, a transgressão corresponde, entre outros, ao “avanço do mar sobre áreas litorâneas, em virtude de elevação do nível do mar ou de movimentos de afundamento da zona costeira”.

<sup>20</sup> Geografia da População, Geografia Agrária, Geografia Urbana, Geografia Regional, Geografia da Globalização, Geografia Cultural, etc.

<sup>21</sup> Corrêa da Silva, Armando (1982), “Natureza do trabalho de campo em Geografia Humana e suas limitações”. In: *GEOUSP*, São Paulo, n.1, 1982, p. 52

<sup>22</sup> A primeira expressa o ponto de vista do positivismo naturalista que, ao exigir sentidos empíricos tradicionais, confunde e restringe o campo ao passível de ser apreendido com os sentidos comuns humanos, pautando o espaço como a aparência de uma realidade vivida. A segunda expressa a crítica do positivismo lógico (neopositivismo) às limitações da primeira. Diante da impossibilidade de apreensão da essência do real, sendo o campo a pura apreensão psicofenomenológica do observador, melhor seria substituir a análise direta da aparência por estudos indiretos, supostamente mais aprofundados, através da concepção de modelos computacionais. A terceira, por fim, olha para o campo como uma entidade categorial, ou seja, que o conhecimento é uma aproximação da realidade e que o movimento real só pode ser compreendido a partir da apreensão das categorias essenciais do ser.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> Idem.

## O CÓDICO GEOGRÁFICO DO XAMÃ

Alguns estudos antropológicos<sup>25</sup> sugerem que o crescimento do xamanismo coincide com a crise de instituições políticas e econômicas de tipo tradicional, em todo o ocidente amazônico e noutras regiões da América. Portanto, em situações históricas de dominação, quando povos são capturados pela lógica global hegemônica, práticas xamânicas locais tendem a florescer. Considerando a dimensão escalar e os sentidos de localização envolvidos nestas práticas, podemos também pensar o xamanismo como um fenômeno geográfico a ser traduzido. Como pensar a tradução deste espaço?

### *O espaço fractal da rede*

Quando os ritmos de um lugar são capturados pelas engrenagens do mundo global, é como se uma janela de percepção se abrisse em direção à possibilidade de ressignificação dos espaços cotidianos. Manuela Carneiro da Cunha (1998) capta bem este sentido em seu ensaio sobre o xamanismo e a tradução. Interessada na transformação das práticas xamânicas ameríndias em situações de dominação colonial, a antropóloga constrói uma reflexão inovadora com um caráter explicitamente espacial. Suas considerações nos estimula a pensar as relações entre os momentos da produção do espaço<sup>26</sup>, conforme apontado por Henri Lefebvre (1974). Encarnando à sua maneira o espírito do tradutor, a autora constrói relações entre as representações espaciais dos xamãs, seus modos de percepção do mundo e os modos de organização sociopolítica dos povos ameríndios. Para isto, ela toma como mediação a imagem espacial da rede fractal que se torna uma ponte para a tradução do “código geográfico” do xamã.

Fractais são estruturas geométricas complexas, geralmente associadas às “formas da natureza”, que institui um padrão estético cujo mote é o infinito. Imagens abstratas ou concretas que pretendem mediar a compreensão da onipresença do universal e do particular, ou seja, das características do todo infinitamente multiplicadas em cada parte. Dizer que o espaço de uma organização é de tipo fractal significa que cada unidade sociopolítica é semelhante às unidades que a englobam. Estamos, portanto, diante de comunidades autônomas que se agrupam em unidades mais amplas seguindo uma ordem espacial padrão.

Dito de outro modo, uma organização tal que, do macropolítico ao micropolítico, a mesma forma se repita: haverá sempre unidades do mesmo tipo, qualquer que seja a escala em que se as considere. (...) Da família extensa à unidade local, desta à unidade regional, geralmente definida pelo rio ou por um segmento do rio, à província, desta à etnia e à “nação”, cada uma dessas unidades se reveste da mesma forma.<sup>27</sup>

Eis aqui uma primeira sinalização do caminho que busca a ressonância entre mundos. Decifrar o “código geográfico” de um ser que traduz as línguas da natureza passa pela interpretação disso que reveste e dá forma às diferentes escalas, isso que parece inexorável às unidades sociopolíticas do mesmo tipo, essa coisa do rio que causa aos seres humanos uma sensação de alteridade. Encontraremos uma boa tradução da prática do xamã na medida em que alcançarmos os sentidos das relações que ele cria com o meio.

---

<sup>25</sup> Gruzinski, 1988 (no México); Vainfas, 1995 (entre os Tupinambás); Wright & Hill, 1992, Hugh-Jones, 1996 (nos Vaupés)

<sup>26</sup> Assumimos como premissa o conceito de espaço proposto por Henri Lefebvre (1974) que considera que todo o espaço é político, historicamente situado, e produzido socialmente. Superamos assim, qualquer possibilidade de restringir o espaço a um fenômeno físico ou mental.

<sup>27</sup> Carneiro da Cunha, 1998, p. 9



Parece que estamos diante de um certo exercício de tradução do mundo do meio. Seria o caso de buscar as conexões entre a aparência fractal da rede fluvial e a essência do ser que habita rios atravessados por outros fractais? Como conectar o espaço da vida cotidiana de uma rede fluvial amazônica com um espaço urbano concebido por uma rede de comércio global? Seria a tradução do espaço um modo de fazer ligações entre imagens espaciais, práticas espaciais e espaços cotidianos? Talvez resida aí a possibilidade de coerência relativa entre os diferentes pontos de vista particulares.

A respeito da estrutura em rede da organização espacial (social e política) dos povos indígenas subandinos do período colonial, Manuela Carneiro da Cunha (1998) destaca um ponto particularmente importante. Embora a topologia do vasto território Aruaque seja uma expressão pertinente do estado da rede, “dois lugares, no entanto, fazem exceção nessa cartografia fractal: o Pongo Maenike, ‘ponto culminante do xamanismo [...] [e] ponto de encontro de viagens oníricas ou narcóticas, escreve Renard-Casevitz (1993:27), e o Cerro de la Sal, fonte do sal utilizado, simultaneamente, como gênero alimentício e como moeda.”<sup>28</sup> Ambos são considerados como “lugares especiais” e, de certa forma, cumprem o papel de convergência.

Para traduzir o código geográfico xamânico precisamos apontar para um contexto histórico específico, isto é, falar da transformação de relações locais decorrente da extraordinária demanda global por borracha, em meados do século XIX. Focalizamos, assim, o espaço local e global do sistema de aviamento, uma rede fractal em transformação durante o *boom* da borracha. Consideramos relevante, ademais, a explicitação do contexto geográfico correspondente: estamos olhando para a imagem fractal da rede fluvial do Juruá. Assim, para expandir nossa consciência histórica, geográfica e cosmologia, vamos subir e descer rios amazônicos, percorrer seus meandros, buscar a trama relacional que envolve os sentidos de localização do xamã.

Rio mais tortuoso do mundo, com mais meandros do que o Mississipi, o Juruá é um caso extremo, no sentido de que, em sua bacia, ao contrário, por exemplo, do Purus, o comércio se fazia unicamente por via fluvial. Aqui, o sistema desposava a própria geografia.<sup>29</sup>

### *A rede fractal do aviamento*

O olhar que percebe as virtualidades contemporâneas vai em busca dos rastros que nos permitem conectar, no presente, os futuros possíveis. A ocupação dos territórios que formam o atual Estado do Acre ocorreu de múltiplas maneiras, mas pode ser pensada a partir do cruzamento de quatro ondas migratórias: a dos índios, a dos nordestinos, a dos sulistas e a dos haitianos. Desde os primórdios, aquela Floresta Amazônica foi povoada por grupos indígenas de etnias diversas. Entre guerra e paz conviviam os grupos pertencentes a dois troncos linguísticos distintos.<sup>30</sup>

Com a chegada dos colonizadores europeus, com o movimento progressivo de ocupação territorial desde o litoral até o interior do continente, a população autóctone é capturada e transformada em mão-de-obra barata para sustentar a exploração daquelas “tierras no descubiertas”.<sup>31</sup> Eram os índios, muitas vezes, que conduziam as canoas, carregavam os materiais e erguiam as edificações. Eram eles, também, os principais responsáveis por detectar e coletar as

---

<sup>28</sup> Carneiro da Cunha, p.104

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> No Acre, na segunda metade do século XIX, viviam cerca de 150 mil índios, distribuídos entre 50 etnias. No ano de 2001, a FUNAI notificou a existência de 10.478 índios em todo, distribuídos em 12 povos. (<http://www.povosdamazonia.am.gov.br>, acessado em 23 de junho de 2014). Os grupos que falavam a língua Pano distribuíam-se predominantemente ao longo dos rios Juruá, Tarauacá, Jordão, Gregório e outros que compunham a bacia do Juruá. Os grupos Aruak habitavam a região do Purus, do Acre e Abunã. Os grupos de língua Pano penetraram na região do Juruá por volta do século XVII, representados pelos extintos Auanateos, Manobabos e Conivos. Existem evidências de que a região do Juruá, antes da entrada dos grupos Pano, era habitada pelos Aruak, de lá desalojados pelos grupos Pano, que vieram da região dos rios Ucayali e Marañon, de onde foram escorraçados pelos colonizadores espanhóis. (CALIXTO, 1982, p.16)

<sup>31</sup> Pertencente à Bolívia e ao Peru, a região dos altos rios amazônicos era assinalada nos mapas do século passado como “Tierras no Descubiertas”.

“drogas do sertão” a serem enviadas para a Europa. A extração do látex, para a produção de goma elástica, foi o principal motivo da colonização do Alto Juruá e demais territórios do Acre.<sup>32</sup>

Mas a escravidão indígena não bastou. Cobiçada por países euroamericanos, a borracha precisava de mão-de-obra abundante para ser extraída e justificava, assim, um estímulo à migração de trabalhadores para a Amazônia. De simples “droga do sertão”, o látex passa a desempenhar um papel radical na transformação das relações socioeconômicas e políticas, em múltiplas escalas, do local ao global. O seringal tornou-se, assim, a primeira grande unidade produtiva da Amazônia.

Circunscrito por uma caprichosa geometria de árvores-da-borracha (*Hevea brasiliensis*), o seringal definia um núcleo de hierarquias, como se fosse um distrito urbano transposto ao interior da selva. Sucintamente, sua estrutura era dividida em duas vertentes: os seringalistas-comerciantes, localizado no barracão, e os fregueses-seringueiros, espalhados pelo interior da mata. Porém, muitos eram os contrastes no seio de sua organização social. Fruto do encontro *sui generis* entre o patriarcalismo nordestino – com suas relações de apadrinhamento e compadrio – e as diversas tradições indígenas, o seringal pode ser considerado a expressão de hierarquias das sociedades do engenho sendo transformadas por contextos amazônicos.<sup>33</sup>

A partir de meados do século XIX, com o crescimento vertiginoso da demanda por borracha, o seringal insere-se no sistema de aviamento submetendo seus espaços de vida cotidiana aos mecanismos de financiamento concebidos por grupos econômicos internacionais. A razão global impunha uma organização produtiva que mantinha todas as partes do sistema reunidas. Este era o segredo que assegurava o lucro potencial a cada uma das partes. A rede do sistema de aviamento era concebida, portanto, por um olhar distante que mirava, sem afeto, o seringueiro extrator da matéria-prima, mesmo sem deixar de afetá-lo. Podemos dizer, assim, que o cotidiano da migração de trabalhadores nordestinos rumo aos seringais amazônicos relaciona-se, pelo movimento de produção do espaço, com a concepção do espaço capitalista anglo-saxão. As práticas espaciais dos xamãs buscavam transmitir os sentidos daí decorrentes.

A estrutura da rede era mantida sobre o tripé do aviamento, do crédito e da dívida. As mercadorias oriundas da Inglaterra eram recebidas pelos comerciantes de Belém e subiam os rios caucheiros, passando por diversos patrões e sub-patrões até alcançarem o último seringueiro, no último afluente. Cada integrante desta rede era credor a montante e devedor a jusante. Curiosamente, dois lugares escapavam ao sistema do aviamento: as duas extremidades, uma composta pelos tubarões de Liverpool e a outra pelos peixinhos das cabeceiras. Lugares

---

<sup>32</sup> O Acre foi uma realização brasileira do século XIX, posto que a descoberta da vulcanização por Thomas Hancock na Inglaterra em 1844 e por Charles Goodyear nos Estados Unidos, também no mesmo ano, permitiu um amplo processo da industrialização da matéria-prima. Com o processo de vulcanização, John Boyd Dunlop inventou os pneumáticos em 1888 e, a partir de então, estes passaram a substituir as rodas de aro de ferro das carruagens. Logo após, consolidou-se a evolução de algumas invenções que também precisavam da borracha (1875: 1a. indústria de bicicleta; 1903: Ford Motor Company). Assim, a Amazônia e, em especial, o território acreano, passou a ser a única fonte mundial da goma elástica.

<sup>33</sup> A gestão do seringal era feita pelo *patrão*, pelo *gerente* e pelo *guarda-livros*. Tudo funcionava sob as ordens deles. Num patamar inferior, encarregados do controle e do atendimento do armazém achavam-se os *caixeiros*. Fazia parte também do grupo que desempenhava as atividades na sede, os *caçadores*, os *mariscadores*, os *canoeiros* e os *homens do campo* encarregados dos animais e da alimentação dos detentores do poder no seringal. Trabalhando na intermediária, isto é, fazendo a ligação entre a selva e a sede do seringal, apareciam os *comboieiros*, que transportavam em comboios de burros, pelos varadouros, os víveres e mercadorias para os extratores mais distantes, e que traziam, sem perder tempo, as pelotas de borracha para o barracão. Mais distantes, já no interior da selva, encontrava-se o *mateiro*, figura encarregada de fazer o reconhecimento das árvores para a exploração, procedendo a demarcação preliminar das estradas e responsável também pela orientação do trabalho inicial do seringueiro. O *toqueiro*, seu auxiliar direto, desmatava o caminho e dava forma às estradas de seringa. Perdido em seu *tapiri*, encontramos no fundo da floresta, como último elo da estrutura, o *seringueiro-extrator*, o responsável pelo sustento econômico de toda a rede (Rancy, 1981, pp. 81-7).

excepcionais que confirmavam a regra da rede fractal.<sup>34</sup>

A lógica de créditos e débitos que garantiam o lucro, aparentemente adequada mas essencialmente absurda, era a mesma em cada parte do sistema de extração do látex. Quanto mais a montante se localizava o sujeito, maior era sua capacidade de assimilar os valores do sistema. Quanto mais à jusante se localizava o sujeito, maior sua chance de viver um cotidiano aprisionado. Enquanto fornecia trabalho em troca de mercadorias, o seringueiro-extrator amarrava-se à estrutura do seringal como um escravo, aparentemente livre, mas sempre em dívida com o patrão.

O barracão era mesmo um lugar estratégico da rede. Seus sentidos de localização estimulam nossa compreensão do espaço da rede e a possibilidade de sua tradução. Era do barracão que emanavam as leis e as decisões que regulavam a vida cotidiana do seringal, as relações políticas e econômicas dos súditos-aviados.<sup>35</sup> Por ali circulavam os produtos enviados pelas casas aviadoras e o látex coletado pelos seringueiros. Tudo passava pelas vistas do patrão. O barracão era ao mesmo tempo um ponto de controle de pessoas e de troca de mercadorias.

A localização do barracão permitia identificar, então, de uma só vez, devedores e credores. (...) Assim, nessa rede de que necessariamente só se percebia um fragmento, cada um tinha, em suma, uma apreensão legitimamente fundada sobre a ideia de que o todo era semelhante à parte, da qual se podia ter a experiência local. (...)“Nesse caso particular, a rede fractal recobria a fractalidade dos próprios rios, havendo um barracão em cada foz ou boca de afluente.”<sup>36</sup>

A compreensão do sentido de localização do barracão nos permite evitar o equívoco de considerar o espaço da rede fractal do aviamento como sendo idêntico ao espaço precedente, isto é, a rede fractal ameríndia subandina. A despeito da semelhança formal da fractalidade, entre estes espaços reside uma profunda diferença qualitativa. A trama de relações sociais que dá nexos a estas redes é radicalmente diferente. Enquanto o espaço ameríndio é organizado por um sistema social igualitário, o espaço do aviamento resulta de um sistema de dominação. No primeiro, todos os pontos de vista são equivalentes. Por mais independentes que sejam, não há um ponto de vista particular privilegiado sobre a totalidade. Já no segundo, a estrutura de crédito e dívida só se sustenta graças à hierarquização dos pontos de vista. “Cada patrão ou subpatrão, por assim dizer, abraçava com o olhar o conjunto das ramificações e das capilaridades dos rios e afluentes até o menor igarapé que suas mercadorias atingiam, e que, em troca, o abasteciam de borracha.”<sup>37</sup> A diferença qualitativa reside, portanto, na generalidade e na particularidade das perspectivas.

No espaço hierarquizado, um ponto de vista torna-se “mais geral” quanto mais à montante da rede comercial (quanto mais à jusante da rede fluvial) estiver a localização do corpo. A posição

---

<sup>34</sup> Além da regra e da exceção, havia também o desvio, o qual se materializava sobre a figura do regatão. Ele era o principal transgressor da estrutura montada pelo capital internacional monopolista, sobrepondo suas táticas à estratégia capitalista, utilizando uma méti, ou seja, sabedoria calculada e, por que não dizer, uma linha de fuga que escapava à visibilidade do poder, manifestado, nas paragens amazônicas, pelos seringais. O *regatão* desenvolveu um tipo de comércio ambulante, circulando pelos seringais da região através de canoas, meio de transporte comum nas estradas de água da Amazônia. Destacamos também que esta atividade econômica era feita quase que exclusivamente por sírio-libaneses.

(<http://sociologiaemtela.blogspot.com.br>, acessado em 23 de junho de 2014)

<sup>35</sup> Estas três figuras, o patrão, o gerente e o guarda-livros formavam a máquina administrativa do seringal, onde tudo funcionava em torno e sob as ordens deles. Num plano inferior, achavam-se os caixeiros, encarregados da ordem, controle e atendimento do armazém. Compreendendo o grupo que desempenhava as atividades na sede, encontramos ainda, os caçadores, mariscadores e canoeiros, encarregados do complemento para a alimentação dos homens que detinham o poder nos seringais. Compõem ainda esse quadro os homens do campo, responsáveis pelos animais transportadores das mercadorias ao centro. Constituindo o núcleo mediador apareciam, depois, os comboeiros que representavam o elo de ligação entre a sede e o centro, pois transportavam em comboios de burros, pelos varadouros, os víveres e mercadorias para os extratores mais distantes, ao mesmo tempo que traziam as pelotas de borracha para o barracão. (ZEE-AC, 2006, p.20).

<sup>36</sup> Carneiro da Cunha, p.10

<sup>37</sup> Idem.

relativa na rede fluvial torna-se uma metáfora da posição relativa do grau generalizador de um ponto de vista particular. “É isso, creio, o que explica o deslocamento dos poderes xamânicos, [o] que justifica o prestígio xamânico.”<sup>38</sup>

Com o declínio do comércio de borracha, as pessoas foram deixando os seringais e se deslocando rumo às cidades mais próximas e aos grandes centros urbanos do país. Junto com essa clientela potencial viajavam também os xamãs. Para além do fractal dissolvido, torna-se problemática a questão do prestígio xamânico. “*Os xamãs são os viajantes por excelência. Sob o efeito do ayahuasca ou de outros alucinógenos, os xamãs viram tudo. É por isso que nada os surpreende.*”<sup>39</sup> Mas, afinal, quem são esses viajantes que nada escapa ao olhar? Somente das viagens oníricas e alucinógenas provem seu poder? Como se justifica o prestígio xamânico?

### *O código geográfico do prestígio xamânico*

Crispim Jaminawa foi o mais reputado xamã do alto Juruá, até o anos 1980. Antes de fixar sua residência, entretanto, ele viajou bastante e morou temporariamente em dois lugares particularmente significativos: no Ceará e em Belém. No primeiro, buscou assimilar a origem da maioria dos seringueiros imigrantes com quem conviveu. No segundo, foi ao encontro do contexto de uma das extremidades do fractal do aviamento. Enquanto se mexia, suas ideias mexiam com ele. Transitando por novos lugares, Crispim expandiu sua consciência geográfica e cosmológica.

Em jogo estava não apenas a mudança de suas coordenadas cartográficas, mas sobretudo a transformação qualitativa de sua localização, a trama de relações sociais, as distâncias afetivas, o nexos dos ritmos cotidianos. Ao mergulhar em outros espaços de vida, Crispim experimentou a alteridade de seus sentidos de localização. Assim, mapeando distâncias com medidas subjetivas, o xamã pode atravessar geometrias obtusas até torná-las redondamente humanas.

Um dos modos de transformação de nossa percepção do mundo está na mudança de posição em relação às pessoas de nossa rede social. Expandimos nossa consciência geográfica quando percebemos que as distâncias mais importantes são também afetivas, não apenas físicas. Assim, necessitamos de outros modos de correspondência para dizer o que significa estar próximo. Às partidas decorrem chegadas. Desencontros que levam a novos encontros. A permanência da memória de onde viemos alimenta nosso desejo de ir além. Pela via do contraste e das aproximações de nossas relações sociais criamos outros sentidos para nossa localização.

Tanto o xamã quanto o geógrafo possuem a possibilidade de conferir ao inédito sentidos de localização inteligíveis. Cabe a eles a construção de aberturas na desordenada ordem espacial das coisas. Trata-se de um exercício político que requer um esforço imenso, um trabalho que não se faz sem contestação. A harmonia surgirá, muitas vezes, como efeito de árduas disputas, da transformação do status quo. Criar um espaço extra, um espaçamento, transpor sentidos de localização entre mundos, habitar o “mundo do meio”, dominar um outro lugar.<sup>40</sup> Traduzir a ausência e a presença de espírito não é uma simples tarefa de ordenação espacial. O que não significa dizer que haja um código para um mundo novo que passa pelas redistribuições conceituais do espaço. Procurando descobrir o que está oculto, minuciosamente, penetrar no segredo das coisas, “como se escrutasse por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial.”<sup>41</sup> Ele escolhe jogar com a linguagem, ciente da relatividade das coisas, já que só é possível

---

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> Ibid. p.12.

<sup>40</sup> Para que o mundo do meio adquira um sentido é preciso que o sujeito perceba as relações e os nexos que o envolvem, isto é, a “rede de associações que se referem umas às outras, semelhante a um dicionário ou a um banco de dados relacional (Crick & Koch, 1997:33).” A percepção de um espaço (relacional) está, ao mesmo tempo, além de sua concepção (imaginária) e de sua experimentação (simbólica). É o (real) que nos escapa que nos leva à compressão inteira.

<sup>41</sup> Carneiro da Cunha, p.108

ver as coisas do mundo com clareza ao rodeá-las, ou seja, assumindo perspectivas particulares. O cuidado investigativo do xamã chega à abstenção de nomear o que vê com palavras usuais. Ao usar “palavras torcidas”, ele quer dizer “quase a mesma coisa”<sup>42</sup>.

O xamã, também passageiro de viagens oníricas e narcóticas, possui um sentido de localização cosmológico, isto é, uma consciência que extrapola o espaço terrestre, mas sem dele prescindir. Para que permaneça assimilando e traduzindo pontos de vista, interpretando o inusitado, ele necessita estar com o outro, deslocar-se entre mundos a ponto de compreender o que há de mais local e mais global em suas relações. Com esses movimentos percebe, como um geógrafo, que a relação é fruto dos significados atribuídos à localização do corpo e do mundo. Se por um lado são as viagens que cumprem o papel de alteração de seu estado de *consciência cosmogeográfica*, por outro, é com o retorno que se abre a possibilidade de tradução do espaço.

Ao retornar de suas longínquas viagens, Crispim se torna um xamã poderoso e escolhe morar num lugar chamado Divisão, “partilha das águas”, isto é, onde se encontram as cabeceiras de seis distintas bacias fluviais (Humaitá, Liberdade, Gregório, Tarauacá, Dourado e Bagé). Ele atribui o prestígio de suas práticas xamânicas às permanências e passagens por lugares especiais. Ao reforçar as perspectivas dos extremos, traçando uma espécie de diagonal entre o local e o global, o xamã cria suas conexões. Para isto, precisa fazer de seu próprio corpo um universo em expansão. Habitando entre mundos, seu sentido de localização expressa a *consciência cosmogeográfica* do vir a ser ponte, feito um barco. “Assim, Crispim, um homem criado no extremo-jusante, estabelece-se em uma espécie de hipermontante: idealmente situado para encarnar a contento o projeto de junção do local e do global. É nesse sentido que Crispim é um tradutor.”<sup>43</sup>

Carlito Kaxinawa é um xamã da cidade. Ele encontra a maior parte de sua clientela, formada principalmente por antigos seringueiros, nos bairros mais pobres de Rio Branco. Entre um trabalho e outro, ou colabora com antropólogos de uma ONG, ou vende picolé nas ruas da capital acreana. Carlito também viajou bastante, residindo temporariamente em Manaus e Belém, onde assimilou boa parte de suas técnicas xamânicas heteróclitas. Sua singularidade está na combinação entre práticas ashaninkas, técnicas aprendidas com os Yawanawa e Katukina, do rio Gregório e do rio Tarauacá, e os rituais emprestados da umbanda.

Aqui, mais do que uma imagem do espaço, é uma percepção do espaço o que vem fazer a mediação entre este xamã e o ofício de tradutor e geógrafo. Em suma, a possibilidade de reunir mais de um ponto de vista passa pela assimilação da condição humana e das práticas espaciais dos japós. Para ele, assim como para os Ashaninka do alto Juruá, todos os japós são humanos, pois vivem em sociedade, cultivam, bebem e tecem como os índios, mas “*são superiores aos homens, na medida em que observam a paz interna e vivem sem discórdia. São os filhos que Pawa, o sol, deixou na terra, são os filhos do ayahuasca.*”<sup>44</sup>

No mundo dos pássaros tecelões, o *tsirotsi* ou japiim (*Cacicus cela*) ocupa uma posição que suscita um interesse particularmente significativo. Carlito afirma que este pássaro, além de inteligente trabalhador e bom curador, é um poderoso xamã. Ele justifica o prestígio xamânico do japiim por sua capacidade de falar outras línguas, de dominar línguas estrangeiras que, embora não comuniquem nada, servem como instrumento de sedução e predação.

Com efeito, é assim que procede o bom caçador: finge utilizar uma linguagem que não é a sua, uma linguagem de sedução, aquela por meio da qual os machos e as fêmeas se atraem. (...) A única mensagem é o grito que atrai, que seduz. É um chamariz, uma isca. Um som sem sentido, um som com sentido único. (...) Ele é uma ponte ilusória entre formas do ser. Corresponde, no mundo animal, àquela escada xamânica que liga mundos cortados entre si.<sup>45</sup>

O prestígio xamânico encontra-se, portanto, na capacidade de imitar os chamados de outros seres não-humanos e mobilizá-la para o sucesso da caça. Ao se posicionar entre suas próprias

---

<sup>42</sup> Eco, Umberto, 2006.

<sup>43</sup> Ibid., p.12

<sup>44</sup> Carneiro da Cunha, p.15

<sup>45</sup> Idem.

margens e as margens do outro, como um japiim, Carlito expande o grau generalizador de seu ponto de vista particular. É neste sentido que ele se torna um tradutor. A arte de conjugar o que é mais local e o que é mais global se faz através do contato entre mundos distintos, passa pela escada que liga extremidades cosmológicas, requer a travessia da ponte que dá acesso à diversidade. Por isso é que precisam viajar, entre mundos e pelo cosmos, a fim de deslocar pontos vista e tecer relações.

O corpo do xamã vibra ao perceber a mudança de seu sentido de localização. Assim viajam esses “mestres do esquematismo cósmico”. Viagens que passam por movimentos do corpo. Por isso vestem outras roupas. No regresso das viagens xamânicas, criam a possibilidade da tradução através de práticas espaciais cuja intenção é partilhar a verdade da relatividade. De modo análogo lidam com as viagens que nós ocidentais consideramos familiares. Ao transformarem seus *sentidos de localização cosmo geográficos*, deslocam-se também os significados particulares de seus pontos de vista. É neste sentido que o sentido de localização do xamã expressa a consciência geográfica da ponte – o habitat entre mundos. Reside nessa capacidade de assimilar e traduzir mundos disjuntos a justificativa do prestígio xamânico.

### O DEVIR TRADUTOR:

Insatisfeitos com as restritas perspectivas do trabalho de gabinete, os “cientistas do espaço” partem em busca de novas reflexões, mas sobretudo de outras práticas de campo. Seguimos por caminhos diversos, mas o que está em jogo é a especificidade de um desejo comum: reinventar-se; transformar-se em alguém diferente através de formações diferentes, inovar metodologicamente. Essa aspiração singular dos sujeitos do conhecimento integra o problema geral da criação metodológica. “*Tu não usas uma metodologia. Tu és a metodologia que usas.*’ A *passagem extraída de Gonçalo M. Tavares*<sup>46</sup> reforça a imagem de que a metodologia é um invento, uma fabricação que pode ser tão engenhosa quanto criativo é o sujeito que, permanentemente, se põe a reinventar a si próprio.”<sup>47</sup> Mas, enfim, até onde pode ir a criatividade inovadora da prática de campo? Como expandir as fronteiras deste método secular? O que podemos vir a ser a partir de nossas viagens de campo?

A urbanização crescente da Floresta Amazônica e a presença cada vez mais marcante dos xamãs no cotidiano das cidades solicitam uma concepção do espaço e do campo que coloque em perspectiva os contraste entre a cosmologia moderna ocidental e da cosmologia ameríndia. Agora, há um lugar aberto para isto. Aqui, optamos por adentrar a singularidade deste espaço contrastando os pontos de vista do xamã e do geógrafo. Ao criar uma zona de contato especial, apostamos na transformação de nossas práticas científicas contemporâneas sobre o mundo urbano.

A sensibilidade do xamã às contradições do espaço se evidencia pela tentativa de associar imagens, experimentações e práticas espaciais. Para que o geógrafo se aproxime do modo de pensar e agir do xamã, ele precisa superar radicalmente sua concepção absoluta do espaço. Um rio não pode ser apenas a expressão do que passa entre uma nascente e uma foz, entre uma margem e outra. Precisamos considerar todo o potencial metafórico e as relações sociais envolvidas em seus meandros e para além deles, através das pontes que os atravessam. Quando isto ocorre, percebemos que o espaço da ponte comporta uma imagem que serve de mediação entre as margens de mundos disjuntos. A ponte é o mediador, o terceiro que se coloca entre que se coloca “entre-dois”. Quando o intuito é traduzir o que podemos “ver juntos”, das interseções que nos levam a “ser-com-o-outro”, a ponte sobre o rio traz uma imagem plena de ressonâncias, ela abre caminho à harmonização. Esta geografia é um agenciamento, uma tentativa de registrar a ressonância dos sentidos entre o corpo e o mundo, uma busca pelos elos de comunicação.

O sentido de localização da ponte é composto pela trama de relações interessada na criação de espaçamentos<sup>48</sup>. “Entre as margens do mesmo e do outro, o homem é uma ponte”.<sup>49</sup> Ao criar um

---

<sup>46</sup> Tavares, Gonçalo, 2006, p.62.

<sup>47</sup> Hissa, Cassio, 2013, p.127.

<sup>48</sup> Desanti, 2003, p.27

intervalo, um espaço aberto em meio a diferenças, o espaço da ponte se torna um espaçamento onde é possível instaurar o cosmos da colateralidade entre o xamã, o tradutor e o geógrafo. A partir daí, o desafio passa a ser a transposição de significados do espaço entre mundos espaçados. Esta prática demanda uma movimentação permanente entre o que é mais local e o que é mais global. Logo, a tradução do espaço é uma prática da alteridade escalar, um exercício que se constitui através de relações de contraste entre posições de mundo diferentes.

O trabalho do geógrafo-xamã-tradutor torna-se grandioso quando percebe que a fidelidade da transposição dos sentidos não está na universalidade ou na relatividade dos lugares, mas nas perspectivas de cada mundo. A ponte cosmogeográfica que se coloca entre o mundo moderno ocidental e o mundo ameríndio é um instrumento de busca da linguagem verdadeira: essa ressonância que reside no modo “de fazer com que a *intentio* em uma língua reverbere em outra”<sup>50</sup>. A ressonância parte de uma língua e chega na outra, mas a harmonia não se localiza nem na primeira, nem na segunda. Ela habita um terceiro, o mundo do meio: “entre”. Neste sentido a tradução do espaço é um convite: entre! Incomensurável espaço do eco. Território apinhado de contrastes. Lugar de passagem para códigos incomensuráveis. Habitat do intervalo que não se preenche. É nesse sentido que o devir xamã do geógrafo é um movimento pelo qual os mundos são traduzidos. Nesse modo de ver juntos, encontram-se o xamã, o tradutor, o geógrafo e o sentido de localização da ponte.

## BIBLIOGRAFIA:

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995
- CALIXTO, Valdir et al. *Acre: uma história em construção*. Rio Branco: Fundação de Desenvolvimento de Recursos Humanos, da Cultura e do Desporto, 1982.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, abr/1998, vol.4, n.1, p.7-22.
- CORRÊA DA SILVA, Armando (1982), “Natureza do trabalho de campo em Geografia Humana e suas limitações”. In: *GEOUSP*, São Paulo, n.1, 1982.
- DELEUZE, Gilles. *Le pli: Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit, 1988.
- DESANTI, Jean-Toussaint “Voir ensemble”, In: MONDZAIN, Marie José (org.) *Réfléchir le cinema*, Paris: Gallimard, 2003.
- ECO, Umberto. *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2006.
- GRUZINSKI, Serge. *La Colonisation de l’Imaginaire. Sociétés Indigènes et Occidentalisation dans le Mexique Espagnol*. Paris: Gallimard, 1988.
- HISSA, Cassio E.V., *Entrenotas*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2013.
- HUGH-JONES, Stephen. “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”. In: N. Thomas e C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1996, pp.32-75.
- LEFEBVRE, Henri. *La production de l’espace*. Paris: Anthropos, 1974.
- SANTOS, Milton. “O lugar: encontrando o futuro” In: *Da totalidade ao lugar*, São Paulo, EdUSP, 2005.
- MARTINS, Elvio. “Geografia e Ontologia: o fundamento geográfico do ser”. In: *Revista GEOUSP- Espaço e Tempo*. São Paulo: Departamento de Geografia da USP, 2007. n.º 21. pp33-51.
- RANCY, Cleusa Maria Damo. *Raízes do Acre (1870-1912)*. Porto Alegre: PUC/RS, 1981.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- TAVARES, Gonçalo M., *Breves notas sobre a ciência*, Lisboa, Relógio D’Água, 2006.
- TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. I,

---

<sup>49</sup> Vernant, Jean-Pierre, 2009, p.198.

<sup>50</sup> Carneiro da Cunha, 1998, p.14

II e III. 1979.

VAINFAS, Ronaldo. 1995. *Santidade*. São Paulo, Companhia das Letras.

VERNANT, Jean-Pierre. *A travessia das fronteiras*. São Paulo: EdUSP, 2009

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e os perspectivismo ameríndio”.

ALLIEZ, Éric (Org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 421-450.

WRIGHT, Robin e HILL, Jonathan. “Venancio Kamiko. Wakuénai Shaman and Messiah”. In: E. J. Langdon e G. Baer (eds.), *Portals of Power*. pp. 257-286, 1992.