

Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas

Luísa Pontes Molina

Doutoranda em Antropologia Social

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Universidade de Brasília (PPGAS/UnB)

lupontesmolina@gmail.com

Resumo

A que esforço imaginativo as políticas indígenas nos convidam? O presente artigo explorará uma via de encontro entre autodemarcações e retomadas de terra ao examinar, de um lado, as cartas publicadas pelos índios Munduruku durante a autodemarcação da terra indígena Sawré Muybu (PA); e, de outro, a etnografia realizada junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro (BA). Central nesse encontro, a articulação entre terra, vida e luta, enfatizada pelos discursos indígenas, iluminará ainda o esforço deste artigo em discutir a atualidade da tese clastreana do contra-Estado e em sugerir uma certa torção na abordagem que Ghassam Hage (2012) propõe ao pensamento antropológico crítico diante do imaginário político radical.

Palavras-chave: autodemarcação de terra; retomada de terra; política indígena; contra-Estado.

Abstract

To what imaginative effort do indigenous policies invite us? The present article will explore a way of making self-demarcations and retaking of lands meet, by examining, on the one hand, the letters published by the Munduruku Indians during the self-demarcation of the Sawré Muybu (PA) indigenous land; And, on the other hand, the ethnography carried out with the Tupinambá of Serra do Padeiro (BA). Central to this meeting, the articulation between land, life and struggle, emphasized by indigenous discourses, will also illuminate the effort of this article to discuss the current relevance of the counter-state's Clastrean thesis and to suggest a certain twist in the approach that Ghassam Hage (2012) proposes to the Critical anthropological thinking before the radical political imaginary.

Keywords: self-demarcations of lands; retaking of lands; indigenous politics; counter-state.

Diante da sucuri gigante

“Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção”. Assim se inicia o *Comunicado ao governo brasileiro*¹, no qual é denunciado o descumprimento, por parte da Presidência da República, de um acordo referente ao processo de consulta pública. “O governo brasileiro age como a sucuri gigante”, dizem ainda os Munduruku no documento; “vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando”. Tendo travado embates sucessivos com o Executivo federal na última década, esse coletivo indígena se tornou perito nas manobras, nas táticas e estratégias governamentais acerca do que a polidez inócua de certo idioma democrático convencionou chamar de “diálogo”.

Não se trata de exagero; basta recordar, por exemplo, que em junho de 2013, após ocuparem por 17 dias o canteiro de obras da usina hidrelétrica (UHE) de Belo Monte exigindo, justamente, o cumprimento da consulta pública, os Munduruku e os demais integrantes do coletivo que ocupou o canteiro ouviram da Secretaria-Geral da Presidência da República (SGPR) que “consulta não é sim ou não”². Ou mesmo lembrar que em 2011 e 2013 pesquisadores não autorizados entraram em território munduruku para produzir estudos de impacto ambiental para as UHEs previstas para a região – sendo que em 2013 os pesquisadores foram escoltados pela Força Nacional de Segurança Pública (FNSP). E, sobretudo, não se trata de exagero se mantivermos em mente que em 2012, durante uma operação para desativar garimpos no rio Teles Pires, um homem munduruku foi morto pela Polícia Federal *dentro* da terra indígena.

O *Comunicado*, divulgado em 03 de novembro de 2014, marca o que, a meu ver, foi um momento de virada nesses conflitos. Menos de dois meses antes dessa publicação, os Munduruku ouviram da então presidente da Funai, Maria Augusta Assirati, que o processo de regularização fundiária da área que habitam tradicionalmente no Médio Tapajós fora interrompido por efeito da força de interesses contrários aos dos índios. Tratava-se de uma “estratégia de governo”, disse Assirati, tentando explicar como se encontrava paralisado o processo de regularização fundiária de Sawré Muybu, cuja habitação tradicional munduruku já havia sido atestada, há mais de um ano, pela equipe técnica da Funai no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID).³ “Quando a gente conseguiu concluir o relatório [RCID], (...) outros órgãos do governo passaram a também discutir (...) a situação fundiária da região”, disse, sem meias-palavras, a então presidente da Funai. “Por quê? Porque vocês sabem que ali tem uma proposta de se realizar um empreendimento hidrelétrico (...) que vai contar com uma barragem pra geração de energia, e essa barragem tá muito próxima da terra de vocês” (Brum 2014).⁴

Conhecido como “a menina dos olhos do governo federal”, o empreendimento hidrelétrico citado por Assirati é São Luiz do Tapajós, a maior das 43 grandes barragens que compõem um grande complexo hidrelétrico projetado para toda a bacia Tapajós-Teles Pires – incluindo os rios Juruena e Jamanxim. Esse megaprojeto segue “a onda maciça de construção de UHEs, com planos que preveem converter quase todos os afluentes do rio Amazonas em cadeiras de reservatórios”, conta-nos Philip Fearnside (2016: 80). O autor mostra, ainda, como os planos para usinas naquela região estão casados com outros, de

construção de hidrovias voltadas para o transporte de soja de Mato Grosso ao rio Amazonas, uma vez que “a construção de represas é necessária para a passagem de barcaças sobre cachoeiras nos rios” (id.:79). A convergência entre hidrelétricas e hidrovias tem ditado as prioridades do governo federal, indica Fearnside, tratando dos planos decenais de expansão de energia (PDEs), publicados anualmente pelo Ministério de Minas e Energia (MME).

A assimétrica encruzilhada na qual se encontra, de um lado, o processo de regularização de Sawré Muybu e, de outro, o projeto de São Luiz do Tapajós, é atravessada por práticas de gestão da ilegalidade⁵ e daquilo que os Munduruku indicaram, em uma de suas cartas, como um ardil do tipo “faz de conta”. Para não produzir provas contra si mesmo e seus objetivos, digamos, *estratégicos*, o governo brasileiro lança mão do artifício de não reconhecer a ocupação tradicional munduruku numa região de tão rico “potencial hidrelétrico”. Pois, para sair do papel, São Luiz do Tapajós precisaria remover os índios de suas terras, descumprindo o que estabelece a Constituição Federal de 1988, segundo a qual só é possível remover comunidades indígenas de suas terras “em caso de catástrofe ou epidemia que ponham em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional”.⁶ E este, definitivamente, não é o caso de Sawré Muybu.

Explicitada, uma vez mais, a impossibilidade de estabelecer algum diálogo com o governo federal, os Munduruku afirmam no comunicado supracitado: “só voltaremos a falar com o governo depois que a terra indígena Sawré Muybu for demarcada e homologada”. Ali anunciam também que haviam dado início à autodemarcação⁷ daquela TI – um processo que segue em curso, por compreender não apenas a delimitação física como o monitoramento constante dos perímetros da área. Além disso, em dezembro de 2014 (um mês depois de divulgado o *Comunicado*) os Munduruku desenvolveram um protocolo⁸ que determina como deve ser feito qualquer processo de consulta pública junto a eles. A meu ver, tanto a autodemarcação como a escolha de construir um protocolo como esse lançam questões instigantes sobre a política que se faz *com* determinados elementos do aparato estatal, mas ao mesmo *contra* a força centrípete dele (para usar os termos de Clastres, que em breve recuperarei aqui).

Proponho-me a tomar a adoção dos códigos e do aparato normativo estatal por parte dos índios não como uma sujeição destes àqueles, mas como uma estratégia que permite a esses povos movimentarem-se dentro do tabuleiro do xadrez estatal e para fora dele, fazendo com que o jogo se volte contra si mesmo, uma vez que é com os seus elementos que se joga. É nesse sentido, aliás, que vejo a autodemarcação como a produção de uma *dissonância de mão dupla* (Molina 2017): pensando-a a partir do encontro entre perspectivas distintas relacionadas à terra e da adoção do aparato conceitual-procedimental-normativo estatal que faz a passagem de terras indígenas a TIs. O termo “autodemarcação” expressa uma curiosa conjugação: por um lado, sabemos bem – e os índios sabem melhor do que ninguém – que o modelo de TI (seus limites próprios e particularmente construídos, sua ingerência sobre a ocupação da terra, a política de gestão e administração a ela ligada etc.) é alienígena às formas indígenas de habitar e às dinâmicas dos grupos locais de relacionarem-se uns com os outros e com os demais Outros da região (Miras 2015). Por outro lado, uma terra *propriamente* indígena não é, por definição, uma terra *qualquer* – e o problema reside, justamente, na constituição de um entendimento sobre *o que ela é*: algo que o ordenamento jurídico tenta capturar com a noção de “ocupação tradicional” e com o arsenal de procedimentos administrativos, em muitos aspectos problemáticos.

Experimento tomar esse termo menos no sentido de descrever modos de ‘participação’ indígena na criação de TIs, ou de ‘apropriação’ dessa categoria pelos índios, ou de discernir ‘graus’ de autonomia desses grupos em relação ao Estado e a outros atores, e mais sob o enfoque do encontro de perspectivas distintas, justamente – conceitos, modos de agir, de habitar, de relacionar-se com a terra etc. Creio, assim, que menos do que tentar definir a extensão do radical “auto”, seja mais proveitoso entendê-lo como um *indicador da transformação* sobre o termo ao qual é acoplado. Uma hipótese geral que tenho perseguido é a de que a dobra realizada pela autodemarcação faz com que o Estado, por sua vez, dobre-se sobre si mesmo (sobre suas próprias normas, seus conflitos e tensionamentos internos), tendo que ‘lidar’ com a TI que fora constituída sob o seu próprio regime. Reside aí, pois, uma das potências políticas dessa iniciativa.

O guerreiro e o traidor

Duas semanas depois de divulgado o *Comunicado*, foi publicada no recém-criado blog *Autodemarcação no Tapajós a I Carta da Autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi*⁹, que logo ganhou tradução para o inglês e circulou intensamente por websites e redes sociais diversas. “Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, (...) mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas”. A essas palavras, que abrem o documento, seguem: “nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual o tamanduá. É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa”. Remetendo-se à recente reunião com a presidência da Funai e à cassação da liminar que exigia a publicação do RCID de Sawré Muybu, os Munduruku apresentam, nessa carta, a autodemarcação (que se iniciara há 30 dias) como uma dupla reação e como uma via de garantia de vida. De um lado, trata-se de uma reação à insegurança manifesta ao mesmo tempo nas incertezas quanto à vida futura e na degradação da terra pela ação de invasores não indígenas; e, ainda, de uma resposta à morosidade na consolidação da TI, aos interesses diversos em torno da exploração da área e às disputas internas ao Judiciário e ao Executivo federal. De outro, há uma dimensão muito mais profunda e complexa do que a simples reação, pois

(...) garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. *Sem a terra não sabemos sobreviver*. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida. (...) Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. *Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros nos ramais para serem vendidos de forma ilegal nas serrarias* (...). Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como Ipê, áreas imensas de açazais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.¹⁰

Essa articulação entre denúncias e reações à atuação governamental, e indicações de outros sentidos implicados na luta, perpassa todos os documentos produzidos pelos Munduruku no contexto da autodemarcação. Do mesmo modo, os vários sentidos de terra e os registros ora díspares nos quais eles estão inseridos, a exemplo dos trechos citados acima, compõem, na experiência que esses documentos buscam comunicar, uma espécie de imagem com múltiplas exposições – isto é, a reunião de diferentes camadas ou planos de significação em um mesmo “objeto”. A autodemarcação, parece-me, ao conjugar *terra, vida e luta*, opera a mesma multiplicação e condensação semânticas. Entre elas estão dois conjuntos de passagens – um, de caráter mais geral, e outro, uma expressão deste primeiro: (i) da terra vivida e entendida pelos índios (sem a qual não há vida, como é sinalizado na carta citada acima, e cujo entendimento não é acessível aos não Munduruku senão a partir de um denso e extenso trabalho etnográfico) para a TI construída e significada nos termos e moldes do Estado; (ii) e dos perímetros desenhados nos mapas da proposta de delimitação traçada pela Funai para a consolidação da forma física da área, a partir da abertura de picadas, da fixação de placas e do monitoramento dos seus limites. Com essas passagens, a terra passa a existir para o Estado, que não a reconhece senão sob os seus códigos e a sua linguagem.

A segunda carta da autodemarcação, publicada uma semana depois da primeira, ilumina alguns dos pontos citados acima ao aliar uma crítica contundente ao governo e uma afirmação dos sentidos da luta pela terra à denúncia do agendamento do leilão para exploração madeireira da Floresta Nacional (Flona) de Itaituba I e II. Enquanto a primeira Flona faz fronteira com Sawré Muybu, a área da segunda simplesmente coincide com a da TI. Essa sobreposição foi muitas vezes usada como justificativa para interromper o processo demarcatório da terra – um exemplo nítido do “faz de conta”, que constantemente provoca o Estado a esbarrar em seus próprios dispositivos e instrumentos, em suas categorias e imagens, num jogo de luz e sombra que permite, inclusive, *fazer de conta que* uma determinada área é inabitada, por exemplo. Além disso, merece destaque o aparecimento de Karosakaybu, o criador da humanidade para os Munduruku, no conjunto de documentos da autodemarcação; diz a carta:

Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona, ignorando, *fazendo de conta que não sabe* que tem uma terra indígena identificada? (...) A Intenção do governo de expulsar os Munduruku de seu território milenar não é de hoje. Primeiro ele *esqueceu por décadas que nessa região existe populações*: indígenas, seringueiros, pescadores, agricultores, ribeirinhos e outros; segundo, passa como um trator de esteira por cima da lei (...). Se eles pensam que a gente vai desistir da luta pela nossa terra, na proteção da floresta e de todos os seres que vivem nela, na luta pelo futuro de nossos filhos, estão enganados. *Seuimos fortalecidos e unidos pela sabedoria de nossos pajés e caciques, e pela ligação com a natureza e os espíritos que Karosakaybu nos ensinou.*

“Karosakaybu nos transformou do barro (argila) e nos soprou com a brisa do seu vento, dando a vida”, conta-nos – também em uma carta¹¹ – Jairo Saw, um grande pensador munduruku, que também explica: “antes, outros povos não existiam, assim como os *pariwat* [não-índios] não existiam”. Esses *pariwat* – cuja vinda, desde continentes distantes, os Munduruku já sabiam –, foram expulsos da Amazônia por Karosakaybu “devido ao seu pensamento muito ambicioso, que só enxergava a grande riqueza material”. Em sua carta, que mereceria uma discussão específica de mais fôlego, Jairo Saw recupera a história da conquista do Brasil, traçando uma continuidade entre a colonização de então e a exploração da Amazônia hoje; contrasta a legislação indigenista brasileira com as ‘leis da natureza’ e as leis que os Munduruku seguem; e discorre extensamente sobre mudanças climáticas, aquecimento global e iminência de catástrofes. Ele então conclui, chamando a atenção para o caráter *genocida* dos projetos de exploração predatória da Amazônia:

Será que o mundo vai permitir esse genocídio que está sendo anunciado com a decisão do governo brasileiro de construir grandes hidrelétricas na região amazônica, causando impactos irreversíveis para toda a humanidade? É a vida na Terra que está em perigo e nós estarmos dispostos a continuar lutando, defendendo a nossa floresta e os nossos rios, para o bem de toda a humanidade. E vocês? Vocês estão dispostos a ser solidários nessa luta?

A articulação entre as *imagens da terra* e as *imagens da luta*, em todas as publicações dos Munduruku, evidencia a pluralidade de dimensões nas quais as camadas da autodemarcação operam. Pois não se trata apenas de opor-se à política desenvolvimentista de um determinado governo, ou de só confrontar o Estado; tampouco a luta munduruku se resume a garantir para esse povo a subsistência numa porção de terra, num terreno qualquer. Entendo que é eminentemente política a afirmação (como o é a ação e o processo de resistência na terra – os corpos ocupando-a, percorrendo-a, marcando-a) de que Daje Kapap Eypi não é *qualquer* terra. Não poderia sê-lo; não apenas pela “ocupação tradicional” dos índios naquela área, conforme supõe a legislação indigenista, mas também, e sobretudo, porque não ser uma terra qualquer passa pela constituição de um entendimento sobre *o que ela é*. Talvez não exista, do ponto de vista indígena, “qualquer terra”, ou “uma terra qualquer”; talvez o esvaziamento que essa ideia supõe só seja possível em uma lógica que concebe um divisor comum a todas as terras, apagando, de partida, qualquer possibilidade da multiplicidade como o próprio *fundamento* dessa noção. Ao afirmar categoricamente que a sua terra e o rio Tapajós não são negociáveis porque a vida não é negociável, como fazem em pronunciamentos públicos (opondo-se, por exemplo, à ideia de compensação ambiental, prevista em megaprojetos como o de São Luiz do Tapajós) e em suas cartas, os Munduruku não deixam dúvidas quanto ao que para eles está em risco. Existir não é sobreviver, e sobreviver não é suficiente.

A *III Carta da autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi*, publicada em 28 de novembro de 2014, é exemplar para pensar a dimensão propriamente cosmopolítica¹² da autodemarcação e do conflito em torno da TI Sawré Muybu e de São Luiz do Tapajós.

Aliando elementos da mitologia Munduruku a indicações de lugares e relatos com grande densidade sensorial-emocional, esse documento tece imagens densas e complexas, pelas quais o leitor não passa incólume. Já nas suas primeiras linhas, a carta traz a fala de um *guerreiro* do Alto Tapajós a respeito do que ele vira-sentira-lembrara-pensara em um lugar específico desse território, durante o processo da autodemarcação:

Quando nós passamos onde os porcos passaram, eu vi, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva ainda, estamos aqui, somos nós.

O lugar onde os porcos passaram – chamado de *Dajekapap* na língua munduruku e conhecido por não-indígenas como “estreito” ou “Fechos” (como se vê em Chandless 1862 e Coudreau 1896) – é considerado um lugar sagrado pelos Munduruku, que ainda em outra carta contam: “no verão, se pode ver o rastro esculpido na rocha, que é o rastro das marcas do pé do Karosakaybu”.¹³ A terceira carta da autodemarcação liga a experiência de visitar *Dajekapap* durante a realização da autodemarcação com a memória de outro local considerado sagrado, a cachoeira Sete Quedas (para onde vão as almas dos mortos munduruku), no rio Teles Pires, que fora destruída pelas obras de outra hidrelétrica. “Sentimos o chamado”, concluem os Munduruku. “Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: O governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar”.

Apenas em 14 de Julho de 2015 foi publicada a *IV Carta da Autodemarcação* – que acompanha a segunda etapa da abertura de picadas na TI Sawré Muybu, concluída naquele mesmo mês. O foco desse documento reside na denúncia da presença de invasores em Sawré Muybu/Daje Kapap Eypi, e dos impactos da exploração ilegal e predatória de madeira e palmito, além de grilagem de terras. Com essa descrição, os Munduruku ao mesmo tempo em que comunicam imagens outras da terra – lugares de trânsito de pessoas e animais, lugares ‘porosos’, permeáveis –, parecem expor, também, uma imagem da área (talvez um terceiro registro – ou perspectiva – da terra, além daquele concebida pelos índios e daquela definida pela categoria de TI) feita por esses invasores e marcada pela ideia de *exploração* (extração maciça, em contraste com as práticas indígenas de preservação e manejo; abertura de estrada etc.):

Estamos vendo aqui a destruição que o pessoal está fazendo no açaizal. Quem começa tudo isso são os madeireiros. Eles fazem o ramal e os palmiteiros vem atrás destruindo o açaizal. A gente estava preservando para tirar o açaí para os nossos netos, estamos vendo que não temos mais quase nada na nossa terra. Daqui que a gente tira a fruta para dar o suco aos nossos filhos e agora estamos vendo a destruição. Sempre dizemos que o pariwat (branco) não tem consciência disso.¹⁴

As publicações da autodemarcação munduruku são, elas mesmas, uma forma de ação política: tanto por permitir que se desvelem determinados “jogos” do governo e suas estratégias, como por permitir uma disseminação da *dissonância* (e da possibilidade mesma de haver vozes outras) contra o propósito do Estado de ser uma voz dominante, que fala em nome de todos e abarca todas as perspectivas. Esse último ponto foi aludido acima, quando indiquei que uma via particularmente profícua para pensar as autodemarcações de terras é aquela que atente para o que essa forma de ação *faz* com o aparato Estatal. Isto é: aquela que aposta não na dissolução da tensão entre os conceitos estatal e indígena de terra, mas na *permanência da incomensurabilidade* entre eles. O ponto anterior, acerca do desvelamento dos “jogos” do governo, tem uma direta ligação com este último porque, a meu ver, os Munduruku fazem com o jogo discursivo do Estado algo semelhante ao que fazem com o ocultamento de suas terras no labirinto burocrático dos processos administrativos e seus respectivos órgãos: agem *sobre* o ocultamento, quebrando-o de dentro.

Retomadas de terra e de vidas possíveis

Mais próximos da luta munduruku do que a distância de contextos etnográficos poderia de partida nos fazer pensar, os Tupinambá da Serra do Padeiro (no sul da Bahia) têm buscado recobrar as suas terras – que se encontravam em posse de não-índios –, em processos chamados de *retomadas*. Estas, figuraram nos trabalhos de Patrícia Couto (2008) e Helen Ubinger (2012) e têm sido etnografados por Daniela Alarcon (2013a, 2013b, 2014), que as entende como formas de resistência à expropriação territorial e à violência histórica à qual os índios foram submetidos. Além disso, são uma via de garantir o efetivo *retorno da terra*: um processo de recuperação, ainda em curso, vivido pela Serra do Padeiro após uma séria enfermidade que acometeu a terra e os seus habitantes em 1947. Uma vez retomada – e sobretudo cuidada, protegida (com cultivo de roças, limpeza de riachos etc.), a terra passa a ter novamente a sua vida e ser habitada mais uma vez pelos seres que dela haviam recuado após as investidas dos invasores não-indígenas e a sua consequente degradação.

Embora tenham se generalizado de tal forma nas últimas décadas no Nordeste indígena que se tornaram algo como um epítome da mobilização indígena naquela região, as retomadas figuram como objeto de poucos trabalhos acadêmicos. É o que nos conta Alarcon (2013b: 102), criticando algumas noções correntes acerca dos princípios que animam essas formas de ação. Exemplos dessas noções são interpretações que tomam a pressão sobre o governo para a garantia de direitos territoriais como principal objetivo ou causa última das retomadas – quando, no caso da Serra do Padeiro (cuja TI, delimitada, ainda está em processo de regularização), a interface com o Estado é apenas *um* dos fatores que impulsionam essas ações, argumenta Alarcon. Há outros, historicamente constituídos, ligados à crescente degradação do território; às ameaças contra a vida dos índios e aos levantamentos contra a demarcação da TI; ao intuito de promover plantios coletivos e nutrir as comunidades, solucionando problemas de desnutrição; à perspectiva de receber parentes que retornariam à terra; e razões afetivas diversas, ligadas à memória de violências e injustiças (2013a: 57).

E destaca-se, sobretudo, a centralidade da participação dos *encantados* (ou *caboclos*) na vida cotidiana e na ação política da comunidade indígena. A Serra do Padeiro é nada menos do que a *morada dos encantados* (Couto 2008). Eles são “os verdadeiros donos da terra”, e por serem, tornaram-se “sujeitos centrais do processo de recuperação territorial” (Alarcon 2014:213): informam os índios acerca de sua história e da história de sua terra, convocando-os a recuperá-las; indicam as datas certas para a realização dessas ações; vão à frente, para “preparar o terreno” (Couto 2008: 65); intercedem a favor dos índios, manifestando-se corporalmente; dão orientações diversas sobre táticas, modos de afastar os inimigos e de proteger-se; indicam como cuidar de uma área retomada para liberá-la dos seres perturbados que a habitavam etc. As retomadas, Alarcon indica, só são realizadas com o consentimento dos *encantados*; é isso, inclusive, que levou Ubinger a entendê-las como um tipo de “ação político-religiosa” (2012: 30-ss) – uma caracterização, aliás, algo problemática, tendo em vista que a junção que promove parece supor uma separação anterior entre o que seriam domínios distintos da experiência humana, ou algo nessa linha. Ora, a etnografia tupinambá parece justamente desautorizar divisões desse tipo, ao mesmo tempo em que nos convida a ampliar o nosso entendimento do que seriam esses diferentes “domínios”. O conceito de cosmopolítica, ao produzir justamente essa ampliação – na medida em que “o ‘cosmos’ evita os limites estreitos da política, enquanto a ‘política’ evita o fechamento estreito de um cosmos” (como vimos em Latour, *apud* por Sztutman 2012: 100-101, nº59) – parece-me não só mais apropriado, mas sobretudo mais profícuo para pensar o material tupinambá.

Antes de os processos de recuperação territorial se iniciarem, os Tupinambá viviam em fazendas, em pequenos sítios, ou em cidades. Nas fazendas, trabalhavam para os pretensos proprietários como meeiros ou assalariados, e nas cidades, viviam em periferias, onde a organização indígena era dificultada e de onde precisavam ser “resgatados” pelos seus parentes (Alarcon 2013a: 208). Esses resgates, e o movimento mais amplo de retorno efetivo dos índios às suas terras, só foi possível uma vez que as retomadas se iniciaram, mostra Alarcon, indicando, também, como elas permitiram o encontro de parentes que ainda não se conheciam (id: 212). As retomadas, portanto, agem sobre o próprio coletivo tupinambá, que não apenas abarca parentes, compadres e vizinhos, mas também não-índios (afins ou consanguíneos distantes), além de seres não-humanos, como os *encantados*. Mas seria equivocado reduzir essa ação sobre o coletivo somente à (re)constituição de identidades ou de laços sociais (num sentido que reificaria a sociedade ao projetar-se num determinado modo de conceber as relações), sobretudo quando a etnografia tupinambá nos permite vislumbrar que há muito mais em jogo ali. A própria noção de “retorno da terra” – depois que adoeceram, simultaneamente, a terra e os índios (Alarcon 2013a: 109) – desautoriza, a meu ver, uma redução desse tipo.

Sobreviver não é suficiente: falávamos há pouco, a respeito da tenacidade dos Mundurucu e da nitidez com a qual eles nos mostram que Daje Kapap Eypi não é qualquer terra. Do mesmo modo, os Tupinambá não deixam dúvidas da mútua implicação entre a terra, os encantados e os índios. “Sabemos que a ligação direta para a existência do ser Tupinambá é a garantia do território, do território livre”, afirmou a Ubinger o cacique Babau (2012: 59), que em outro momento disse a Alarcon: “nós vivemos em um altar sagrado, no templo dos encantados, não temos o que temer” (2013b: 116). Essa autora ouviu ainda, de outra liderança, que a força dos índios, nascidos e criados na Serra do Padeiro, vem dos

encantados – “dos guias da mata, dos caboclos da mata mesmo” (id.:ibid.). Parece mesmo haver uma continuidade entre os corpos humanos e o corpo da terra na ontologia tupinambá. Vê-se, por exemplo, o que Ubinger fala do “destino pós-morte”, e de uma teoria tupinambá do corpo/espírito: trata-se de algo eminentemente “terreno”; pois, conforme explica a autora, “o espírito depende da agência da terra”. “Se os bichos ou a terra não te comem, não te aceitam”, diz Célia, uma especialista ritual tupinambá, a Ubinger (:57). Célia também explica como a recuperação territorial segue, inclusive, o propósito de garantir àqueles mortos que tiveram as suas terras roubadas um descanso apropriado. A esse respeito, ela diz:

Nós acreditamos que essa terra está saindo não pelos esforços nossos, é porque os encantados querem. Porque o tanto que a gente sofreu, o que a gente apanhou, que a gente foi massacrado, qualquer pessoa em sã consciência nem pensava, nem sonhava em se identificar como Tupinambá.¹⁵ (...) Eu não luto por pessoa, *eu luto por uma coisa maior*. Eu luto pelos encantados, eu luto por aquele povo, os nossos povos, nossos antepassados, que foram assassinados; (...) *hoje, precisam de uma terra, para poder descansar seu espírito. Porque quando as pessoas morrem, a pessoa não vai pra outro plano, não vai pro infinito, não vai lá pro horizonte, lá pra cima do céu, não existe isso* (2012: 59. Ênfases acrescentadas).

Para Susana Viegas, a luta dos Tupinambá “assemelha-se mais a um jardim japonês *que é persistentemente cuidado* do que à capacidade de rejuvenescimento exuberante e abrupto da floresta amazônica”. Isto é: trata-se mais de uma história que se estende ao longo do tempo, continuamente, “do que um fenômeno recente” (2006:764. Ênfases acrescentadas). A meu ver, a aproximação que essa autora faz da luta com o cuidado é especialmente sensível ao que os índios a mostraram em campo, e que se vê extensamente na tese de doutorado de Viegas (2007): que o significado da terra e os sentidos de habitá-la estão, para eles, profundamente ligados à produção da socialidade, processo no qual se destacam o costume de visitar regularmente os parentes e de abrigá-los, de nutri-los e de curá-los (: 99). A discussão da autora acerca da produção da socialidade também parece iluminar aspectos interessantes da continuidade de corpos evocada acima, uma vez que Viegas marca, recorrentemente, a íntima relação entre disposições afetivas, práticas alimentares e vivência nos lugares como elementos centrais do conceito de terra entre os Tupinambá (2007: 98-101). Talvez não se trate apenas de uma continuidade de corpos físicos, pois estes – indago, ao ler as etnografias feitas na Serra do Padeiro – parecem constituir algo como um *momento* pontual de um contínuo viver-na-terra, que não se rompe com o evento da morte do corpo. Talvez a continuidade seja mesmo de *potências*: da terra, dos humanos, dos *encantados* e dos demais seres que habitam os territórios tupinambá. E essa continuidade se expressa na articulação, tão marcada pelos índios, entre luta, vida e terra: “se você não tem onde enterre o seu corpo, você não tem o que lutar”, diz também o cacique Babau, que ainda em um outro depoimento a Ubinger, acerca do processo de colonização da região e a violência nele implicado, afirma:

Nós, indígenas, somos altamente religiosos e acreditamos não muito no acaso das coisas mas, sim, em *alguma mudança* que a gente não sabe bem explicar. Pois aqui chegaram pessoas estrangeiras. *Não sabemos por que a eles foi dado o poder de conseguir, naquele momento, matar o nosso corpo. Mas não mataram a nossa alma, que é mais importante para nós, Tupinambá.* Acreditamos que somos oitenta por cento espírito, só vinte por cento matéria. Então o corpo não tem tanta importância. A gente não teme a morte, então; mas é importante perceber que *nós continuamos vivos* (Ubinger 2012:68. ênfases acrescentadas).

Lutar-habitar a terra

“Tem que pisar na terra para ter direito”, disse uma mulher tupinambá a Alarcon, enquanto ambas olhavam fotos da primeira área retomada pelos índios da Serra do Padeiro. Contrariando nesse ponto a sua própria preocupação em observar outros sentidos da luta que não a pressão sobre o governo, a antropóloga interpretou a frase (que já havia ouvido de indigenistas atuantes na região) nesse registro, justamente: as retomadas, como os movimentos de ocupação que nos últimos cinco anos floresceram ou se intensificaram em diversos lugares do Brasil e do mundo, apareceriam, nesse registro, eminentemente como *ação direta* (Cf. Saraiva, 2017); retomar para “impulsionar as engrenagens do sistema de reconhecimento de direitos, que, do contrário, mover-se-iam muito lentamente, ou não se moveriam de todo” (2013a: 54). A frase da mulher tupinambá, e as etnografias de Alarcon, Couto e Ubinger, no entanto, parecem dizer mais e apontar para a possibilidade de recolocar a questão, de modo a fazer com que ela ilumine os tantos elementos que estão em jogo em “pisar na terra para ter direito”.

O esforço de traçar uma fronteira entre uma dimensão própria da pressão sobre o governo, por um lado, e outras dimensões ou âmbitos da realização das retomadas (cosmológicas, de parentesco etc.), por outro, só me parece interessante na medida em que nos permite entender que a interface com a política governamental é apenas *um* dos problemas com os quais os Tupinambá estão lidando, apenas um dos vetores de sua política. Do mesmo modo, as autodemarcações não se encerram no caráter de pressão sobre o governo, e estão longe de reduzir-se à dimensão técnica e a um momento pontual de um processo que, ele mesmo, não é apenas legal ou administrativo, mas também político – como a literatura antropológica não cansa de frisar há pelo menos três décadas. A “dissonância de mão dupla” que a autodemarcação como forma política promove, como já indiquei, parece se dar não apenas no plano dos procedimentos, mas também, ou principalmente, no dos conceitos – entre distintos conceitos de terra (Molina 2017). Ou seja: tem que pisar na terra tanto para ter direito, como para fazer política.

Penso que um direito vinculado ao pisar na terra não é qualquer sorte de direito; parece haver outro sentido sendo assinalado aí. Do mesmo modo, a luta pela terra – e por um direito que, como Alarcon mesma lembra, “repousa nas determinações dos encantados” (2013b: 121) –, não é qualquer sorte de luta. Como tem um significado específico ser Karosakaybu (que criou os Munduruku e deu a eles a terra, para que dela cuidassem) quem

hoje chama para a luta os *guerreiros* munduruku. A luta como forma de habitar a terra, habitar a terra como forma de luta: tanto o material munduruku como o tupinambá chamam a atenção para o caráter indissociável de existir/resistir nas terras – ocupando-a, percorrendo-a, plantando, nutrindo parentes, constituindo e reconstruindo laços de parentesco, construindo vínculos corporais com a terra (por práticas diversas, como enterrar os umbigos dos recém-nascidos), “emendando” um território então profundamente cindido e marcado pela expropriação e pela exploração dos não-índios (Alarcon 2013a: 169). E fazendo com que a terra *retorne*, restabeleça o seu vigor e volte a ser morada dos índios até então dispersos (os vivos e os mortos) e dos *encantados*, tornando-se “a fundação das bases de um futuro imaginado” (id.:ibid.).

Ou, ainda, zelando pela terra, protegendo-a, como se vê na última carta da autodemarcação munduruku, e a sua explicação acerca dos motivos para preservar Daje Kapap Eypi/Sawré Muybu: “porque esse patrimônio foi dado a nós por nosso guerreiro Karosakaybu, a terra é a nossa mãe de onde tiramos nossa sobrevivência e onde podemos viver de acordo com a nossa cultura”. Menos (ou melhor, muito mais) do que espelhar uma atitude propriamente preservacionista, ou de expressar um ‘ambientalismo indígena’, essa afirmação e a atitude que ela comunica dizem respeito justamente ao habitar-cuidar, isto é, a uma *relação com a terra*. Do mesmo modo, o zelo dos Tupinambá pela Serra do Padeiro – uma terra “para se viver bem” e viver também segundo a cultura tupinambá –, segue um modo específico de relacionar-se com a terra e com os seus frutos: mantendo em mente, a todo momento, que ela *pertence aos encantados*, e não é um meio para acumular riquezas. Perder de vista essa máxima, conta-nos Alarcon, pode levar alguém a transformar-se, “tornar-se fazendeiro” (2013a: 159).

Cuidar da terra também está diretamente ligado à garantia de futuro para a comunidade. Esse é um ponto especialmente sensível no caso dos Munduruku, que o marcam em seus discursos e publicações; pois Daje Kapap Eypi e o rio Tapajós – em suma, a sua vida – está direta e absolutamente ameaçada pelo projeto de barragem. Nesse sentido, penso que a autodemarcação também busca construir as bases para um futuro – como vimos Alarcon concluir acima, acerca das ações na Serra do Padeiro. Considero especialmente potente essa formulação da autora, e aquilo que a sua etnografia nos permite ver sobre a constituição de uma vida presente a partir das retomadas: trata-se de *afirmar a terra* construindo uma aldeia para que os mortos descansem (2013a: 167), os vivos, dispersos, retornem, e o coletivo se fortaleça como tal. “A restituição das possibilidades de [os Tupinambá] desenvolverem sua trajetória como povo repousariam, necessariamente, na recuperação do território”, comenta Alarcon (id.: ibid.), que embora não se estenda nesse ponto, entende os processos de retomadas e a organização coletiva que a partir delas se dá como *sistemas de vida* (id: 168). Em outro lugar, aliás, a autora pontua:

(...) os indígenas entendem que é preciso “aprender a viver” no território retomado, em conformidade com a “cultura” – e os encantados, nesse cenário, ensinam-nos a “construir a aldeia”. Ademais – o que me parece fundamental no contexto das retomadas –, informam os indígenas sobre sua história como povo e, o que é inseparável, sobre a história do território (2014:235. Ênfases acrescentadas).

Creio que podemos ver na experiência tupinambá um exemplo daquilo que argumentei com maior fôlego alhures (Molina 2017) acerca das lutas indígenas pelo amplo reconhecimento de direitos como algo que está longe de restringir-se à demarcação das terras, propriamente: trata-se, antes, de garantir as condições para que a vida se faça possível, e de construir *possibilidades de vida* – algo que não se dá senão *nas* terras. As autodemarcações e as retomadas de terras promovem, assim, um mesmo movimento: voltam-se, antes, para as terras; agem sobre e com elas – com seus seres, sua história, seus lugares e potências. E buscam garantir o reconhecimento dessas áreas pelo Estado para que a vida presente e futura se faça possível. Esses movimentos parecem apontar para sentidos específicos de insubordinação e autodeterminação que subjazem às lutas munduruku e tupinambá: afirmações *radicais* de diferença, isto é, de vida, de mundos que são e que se desejam outros, múltiplos – e possíveis. Em sua *resistência* ao avanço das forças de sujeição e eliminação/ neutralização da diferença (resistência ao cerco sistemático contra aquilo sobre o qual essa diferença repousa: a terra, o cosmos, os corpos), as *lutas* indígenas constituem-se como uma força outra, como movimentos de ampliação e de criação de possíveis, movimentos para-a-diferença. Os ameríndios, em suma, nunca deixaram de *multiplicar o múltiplo*¹⁶.

A antropologia diante do impensado: retomando Clastres

Atentar para a criatividade da política indígena, seus mecanismos imprevisíveis, seus vetores próprios – esse é o desafio que Renato Sztutman apresenta ao propor uma retomada das ideias de Pierre Clastres que volte “a pensar a relação entre povos indígenas e o Estado menos como uma contradição sem qualquer chance de resolução, do que como uma tensão inelutável que faz, no entanto, brotar outras formas de resistência, outros ‘contras’” (2013: 13). Pensar a partir (e não apesar) dessa tensão, permitir que dela se expressem a agência e a potência desconcertantes da grande face da América indígena – para usar uma frase célebre do etnólogo francês. Em suma, assumir as consequências de levar a sério a ideia de uma *política selvagem* (Sztutman 2013: 4, Barbosa 2004: 543), e deixar que ela confronte o pensamento antropológico com o que possui de vivo e perturbador.

Uma política selvagem: uma política irreduzível e anterior, além e aquém do Estado. A operação de um poder não coercitivo que se multiplica nas mais diversas formas de organização e de ação política. A atualização de uma força exterior ao Estado que recusa a unificação e a concentração do poder, inclusive em meio aos paradoxos e demais tensões próprias da coexistência com este – como se vê nos trabalhos de Marina Vanzolini Figueiredo (2011) sobre a participação de chefes alto-xinguanos na política partidária local, e Salvador Schavelzon (2011), sobre o processo constituinte boliviano em 2009, para citar alguns exemplos. Uma política que não é exclusividade dos coletivos ameríndios, uma vez que os sistemas políticos ocidentais também a atualizam, ao resistir a “colaborar para o sucesso dos mecanismos de centralização do poder” e ao rejeitar a “introjeção de mecanismos de hierarquização” (Goldman 2011:581). E tampouco restrita às interações entre humanos, como as etnografias entre povos ameríndios têm mostrado largamente, e a exemplo dos casos vistos aqui.

“Em que condições o poder político é pensável?” – a indagação de Clastres em “Copérnico e os selvagens” (2003: 38) permanece, portanto, bastante profícua. Se as políticas indígenas se multiplicam em distintas formas e âmbitos (no interior das aldeias ou fora delas, em associações, em partidos, etc.), perseguir os seus vetores pode revelar muito sobre a interação de diferentes forças ainda hoje. “[T]alvez misteriosamente, alguma coisa existe na ausência” (id.: 41): misteriosamente, algo persiste em um espaço distinto daquele onde impera a identidade e a obediência; ali onde surgem movimentos contrários à ordem e à coerção, e onde o coletivo não se reduz à unidade sob os signos da civilização. Se o poder e a sociedade devem ser pensados em relação, permitindo que um ilumine faces imprevistas do outro, assumir a hipótese de uma intencionalidade coletiva dotada de endoconsistência e autodeterminação política permite que se revelem coletivos e poderes em funcionamento que escapam dos contornos da sociedade envolvente e da forma-Estado.

Trata-se, portanto, de reconhecer que hoje a “grande face” da sociedade primitiva sobre a qual falava Clastres não cessa de perturbar (desarranjar, desnortear – enfim: *desconcertar*), de tempos em tempos, o cenário da economia e da política. Como o etnólogo francês, os “selvagens” seriam mesmo intempestivos (Lima & Goldman 2003: 11), e a “sociedade primitiva”, um “exterior imanente do Estado, força de antiprodução sempre a ameaçar as forças produtivas” (Viveiros de Castro 2011a: 304). Com efeito, seguindo os argumentos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, a relação do Estado com o seu exterior é uma condição para pensá-lo. E aquilo que lhe escapa e que se erige contra ele, a máquina de guerra, só existe nas metamorfoses nas quais se multiplica.

A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedade com Estado ou sociedade contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O fora aparece (...) também [em] mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder do Estado. (...) Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado (Deleuze & Guattari 2008: 23).

Sempre haverá um exterior, “um contra que não cessa de se metamorfosear” (Sztutman 2013: 15). Experimentar as potencialidades dessa proposição pode render consequências no mínimo interessantes para uma abordagem das políticas indígenas. Especialmente porque significa levar a sério o que ela supõe: que ao relacionarem-se com a política representativa feita por não indígenas, com o Estado e os órgãos de governo, e com os demais agentes que orbitam nesse universo, os índios não estão necessariamente perdendo autenticidade, dissolvendo-se no mundo do branco ou algo semelhante. Antes, suas ações e estratégias políticas (e o pensamento que persiste nelas) indicam que ainda hoje há mais possibilidades de atualizar *contras*, *máquinas de guerra* e suas *metamorfoses* do que sonha nossa “ontologia política gerada no século XVII” (Carneiro da Cunha *apud* Sztutman 2013: 12). Inclusive – é importante frisar – quando os ameríndios mobilizam recursos políticos do *nosso* mundo.

A diferença entre as ontologias modernas e as indígenas não seria tão pequena a ponto de imaginarmos que eles possam ter uma política idêntica à nossa. É preciso levar a sério essas diferenças – e suas escolhas particulares – quando perseguimos as políticas indígenas (...). A reflexão de Carneiro da Cunha sobre as associações indígenas, que se insere num movimento maior de auto-representação diante da interface com o mundo moderno, atenta para a vigência de mecanismos de organização, ação e segmentaridade irreduzíveis ao modelo moderno de política e de representação, mecanismos que revelam não formas fixas, mas *uma criatividade política propriamente indígena* (Sztutman 2013: 12-13. Ênfases acrescentadas).

Como formas potentes dessa criatividade política, as experiências indígenas de auto-demarcação e retomada nos convidam a adotar uma atitude outra em relação à (aparente) contradição entre a existência de coletivos indígenas e o Estado-nação – seu território, seu ordenamento jurídico, seu idioma de direitos, normas e regulações.¹⁷ Trata-se de um deslocamento semelhante àquele do espelho que não nos devolve a nossa própria imagem, como vemos em Clastres, ou que devolva uma imagem na qual não nos reconhecemos (Viveiros de Castro 2011a:304). Pois o movimento necessário aqui é mesmo um deslocamento – para o qual o espelho só se mostra realmente interessante na medida em que deixa de ser apenas reflexo, para ser um lugar onde perspectivas se confrontam. Em outras palavras, para que as múltiplas imagens dos outros nos façam multiplicar a nossa ideia do pensável (Viveiros de Castro 2015a: 115); e para que as perguntas que lancemos aos outros nos devolvam as nossas incompletudes e ausências, nossas falhas e lacunas. Abdiquemos, portanto, da prerrogativa de determinar formas políticas outras ou de traçar, de antemão, os modos de compreensão dessas formas; levemos a sério os seus modos próprios de autodeterminação ontológica e política, deixando de lado o imperativo de decifrar a “grande face” da América indígena para que a *política da multiplicidade* (Viveiros de Castro 2011a: 343) nos desconcerte a todo momento. E nos desconcerte não para que voltemos ao espelho nos debatendo sobre a nossa própria imagem (repito: saíamos do centro), mas que possamos, com esses deslocamentos, nos *transformarmos*.

Políticas radicais

A que esforço imaginativo as políticas indígenas nos convidam? É com essa questão em mente – inspirada na discussão que traçamos até aqui e nas preocupações mesmas de Clastres acerca das condições para pensar o poder e a política –, que confronto outra, feita por Ghassam Hage em um artigo recente. Diz o autor: “que tipo de imaginário inspira políticas radicais hoje, e que papel o pensamento antropológico crítico pode ter na formação desse imaginário?” (2012: 285)¹⁸. Penso que uma sutil inversão da questão pode ser mais interessante para colocar a antropologia em outro lugar – um lugar de menos poder, quiçá: como as políticas radicais de hoje, e o imaginário político no qual elas estão implicadas podem inspirar o pensamento antropológico? A inversão dos termos busca deslocar a centralidade da antropologia nessa questão, num esforço deliberado para que o desconcerto diante da imagem que o espelho nos devolve (aquela na qual não nos reconhecemos) não seja um ponto

de parada, mas de *partida*. Isto é: que o nosso aparato conceitual seja posto em cheque e seja modificado pelos aparatos dos outros – em síntese, a equivocidade como método, seguindo a proposta de Viveiros de Castro (2004) –, e que isso gere um movimento para fora de nós mesmos, mais do que uma busca pela nossa face perdida no outro lado do espelho.

Essa inversão, no entanto, não trai (fundamentalmente, ao menos) o rumo da discussão de Hage, que busca mostrar como os problemas principais da política radical (a constituição de uma política “alter”, e não apenas ou predominantemente “anti”) têm se aproximado paulatinamente do pensamento antropológico crítico – em especial pela capacidade deste de mobilizar; a todo momento, o devir-Outro que o constitui e que faz dele “um complemento para a busca, por parte do pensamento sociológico crítico, de políticas eficientes de oposição” (: 293). É a ênfase na constituição de realidades alternativas (algo próximo ao famoso “um outro mundo é possível”) que tem aberto caminho para “um crescimento relativo da importância do pensamento antropológico crítico”, afirma Hage. O autor explica que enquanto “radical” se refere a um predicado de certa política, “crítico” é uma propriedade intelectual do pensamento – de um modo de pensar (um “critical thinking”) que, no entanto, inevitavelmente implicará no envolvimento daqueles que por ele optam com “uma política que rompe com adesões imediatas (‘routinized’) a uma dada ordem social”. Assim, Hage mostrará que essa aproximação se dá em um movimento recíproco, que se torna ainda mais pronunciado onde a antropologia crítica também busca se afinizar com as políticas radicais (: 295) – a exemplo do que se observa na obra de Eduardo Viveiros de Castro, diz Hage, que se posiciona num espaço onde o outro “é ao mesmo tempo radicalmente outro, mas ainda tem algo a dizer para nós” (: 297). Essa antropologia “tem mais afinidade com o ato xamânico de induzir e assombrar” diz ainda Hage, uma vez que “ela de fato nos encoraja a sentir assombrados a todo momento de nossas vidas pelo que nós somos/poderíamos ser, mas não somos” (: 290).

Não estou certa do sentido dessa afirmação (acerca do que somos/ poderíamos ser), ou do que ela se refere, exatamente. Em uma primeira leitura, parece prevalecer ali um movimento de volta da imagem do espelho para nós mesmos, para que ela diga algo sobre nós – a exemplo do que o autor argumenta acerca das possibilidades que o multinaturalismo (mobilizado por Hage em sua discussão acerca da obra de Viveiros de Castro, evidentemente) nos apresenta: de que nós também podemos viver em realidades múltiplas (: 299). Essas possibilidades estão inscritas na própria definição dos argumentos críticos – sendo o multinaturalismo um deles – pois, como explica o autor, os deslocamentos promovidos pelo pensamento crítico fazem com que reflitamos (sobre nós mesmos, nossa cultura ou nossa sociedade) *de modos antes impensados* (: 287).

É essa ênfase no impensado que me inspira a apostar em uma segunda leitura do argumento de Hage: uma que faz da reflexividade própria da crítica – sua capacidade de nos mover *para fora de nós mesmos* (idem) – um movimento mesmo de abertura para o outro, para o mundo possível que repousa em cada realidade. O imaginário político radical é entendido pelo autor como “uma estrutura cognitiva e afetiva geral”, que menos do que descrever os numerosos aspectos da mudança política radical, busca arranjar e retratar essa mudança “de acordo com os investimentos estratégicos e emocionais” contidos nela (: 291). São esses investimentos que determinarão a importância de um inimigo particular (o Estado, o capitalismo, a mídia etc.) – esta figura que está sempre em jogo no imaginário político radical. Parafraseando Bourdieu, Hage conclui que se trata de um produto de uma *illusio* radical específica: “não apenas uma concepção do mundo, mas um investi-

mento nela”, no que a sociedade deveria ser (: *ibid.*). Hoje há uma convergência entre perspectivas de oposição política com outras, de alternativas políticas, no imaginário político radical, argumenta Hage, apoiando-se nos exemplos (que expõe apenas sinteticamente) de movimentos como os *indignados* espanhóis ou nos *occupy* mundo afora.

Dois imperativos convergem hoje no imaginário radical, argumenta finalmente Hage: pensar os espaços sociais emergentes (externos à ordem de “governamentalidade” [*governmentality*] e inteligibilidade) *em suas diferenças* – i.e., levar a sério as novas realidades que têm emergido fora da racionalidade capitalista; e pensar políticas oriundas de fora do espaço de possibilidades políticas convencionais. O exemplo que Hage então apresenta, a partir do seu próprio trabalho com imigrantes oriundos de contextos islâmicos (e os espaços “ingovernáveis” que emergem no encontro da governança ocidental com esses imigrantes) é inspirador. Esses espaços, diz o autor:

Não podem ser entendidos ou governados facilmente nem por uma lógica multiculturalista, nem por uma lógica da assimilação. Isso nos convida a pensar fora dos parâmetros governamentais existentes para conceber relações interculturais. (...) O ingovernável, pela sua própria natureza, é aquilo que se torna imune à possibilidade de captura por qualquer agregado político existente, e sendo assim, *requer que se repense radicalmente a natureza da política*, ela mesma, em seu interior. *O ingovernável esgota a imaginação política convencional que é parte de uma forma particular de governamentalidade e, sendo assim, demanda uma política radical que venha de lugar nenhum*, por assim dizer. Ele [o ingovernável] pode fazer da busca por uma alter-política não apenas uma mera possibilidade, mas um imperativo (: 294. Tradução minha. Ênfases acrescentadas).

Como sugeri acima, a inversão da pergunta inicial do autor não nos distancia do seu argumento: só nos faz chegar a ele por um caminho talvez menos tortuoso. Pois creio que é justamente esse movimento – de buscar o impensado a partir do que os outros nos dizem e mostram – que Hage faz, a partir da sua etnografia, ao abrir-se para a possibilidade mesma do ingovernável, de algo além da imaginação política convencional (e além dos usuais aparatos conceituais, como não poderia deixar de ser). Nesse sentido, Hage encontra-se com Clastres (e, quem sabe, os imigrantes islâmicos se encontram com os ameríndios): pois, como poucos, o autor francês buscou fazer uma antropologia diante do impensado.¹⁹ E é nesse sentido também que as ideias de Hage e Clastres, destacadas aqui, me parecem especialmente profícuas para pensar o convite que as autodemarcações e retomadas de terras, como formas das políticas indígenas, nos fazem. Pois mesmo que hoje o Estado (como e com o Mercado) pareça estar em todo lugar, e que o capitalismo figure como aparentemente inescapável, alguma coisa persiste na aparente ausência de alternativas e de modos – mais do que de soluções, pois não creio que seja o caso de buscar soluções – para pensar as (também aparentes) contradições próprias, por exemplo, do uso (pelos índios) de um aparato estatal para garantir a consolidação de uma TI, uma categoria tão distante das concepções nativas de terra. Ou mesmo da expressão de uma retomada de terra (com seus múltiplos âmbitos e aspectos) como ação direta e como pressão sobre o Estado.

Referências

- ALARCON, Daniela F. 2013a. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação (Mestrado)*. Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados Sobre as Américas. Brasília: Universidade de Brasília.
- _____. 2013b. *A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro*. In: RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais, v. 7, n. 1. pp. 99-124.
- _____. 2014. *"A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram": participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia*. In: Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais. v. 13, n. 1. pp. 212-246.
- ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) 2016. *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil
- BARBOSA, Gustavo. 2004. *A socialidade contra o Estado*. In: Revista de Antropologia, n. 47, v. 2, São Paulo: USP.
- BOAVENTURA, Luis de Camões. 2016. *Usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós: o alagamento da Terra Indígena Munduruku Daje Kapap E'Ipi e o soterramento da Constituição Federal de 1988*. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil
- BRUM, Eliane. 2014. "Como rasgar a Constituição e massacrar índios, segundo o governo Dilma Rousseff". In: *Desacontecimentos*. São Paulo, 27 nov. Disponível em: <<http://desacontecimentos.com/desacontecimentos/como-rasgar--a-constituicao-e-massacrar-indios-segundo-o-governo-dilma--rousseff/>>
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2011. "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas". In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify
- COUTO, Patrícia N. A. 2008. *Morada dos encantados: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. 2008. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo, Ed. 34, 2008.
- FEARNSIDE, Philipe. 2016. Os planos para usinas hidrelétricas e hidrovias na bacia do Tapajós: uma combinação que implica a concretização dos piores impactos. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil
- GOLDMAN, Márcio. 2011. *Pierre Clastres ou uma antropologia contra o Estado*. In: Revista de Antropologia, n. 54, v. 2.

- HAGE, Ghassan. 2012. "Critical anthropological thought and the radical political imaginary today", In: Critique of anthropology [Online]. 2012 | 32, DOI: 10.1177/0308275X12449105; URL: <http://coa.sagepub.com/content/32/3/285>.
- LIMA, Tânia S. & GOLDMAN, Márcio. 2003. *Prefácio*, in: CLASTRES, Pierre, A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política, São Paulo, Cosac Naify
- MIRAS, Julia T. 2015. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.
- MOLINA, Luísa Pontes. 2017 *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.
- POLLAK, Michael. 1989. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.2, n.º3, pp. 3-15.
- SARAIVA, Leila. 2017. *Não Leve Flores: Crônicas Etnográficas junto ao Movimento Passe Livre-DF*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília.
- SCHAVELZON, Salvador. 2011. "Terras altas e baixas na América do Sul: a criação de uma política ameríndia de multiplicidade", In: Cadernos de Subjetividade, v. 8. São Paulo, PUCSP.
- SZTUTMAN, Renato. 2013. "Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias", In: Ponto Urbe[Online], 13 | 2013. URL: <http://pontourbe.revues.org/893>; DOI: 10.4000/pontourbe.893, 2013.
- _____. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- UBINGER, Helen C. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- VIEGAS, Susana. 2007. *Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

Notas

- 1 Disponível em <<http://www.xinguvivo.org.br/2014/11/04/munduruku-do-tapajos-denunciam-ma-fe-em-negociacao-sobre-consulta-governo-volta-a-recuar/>>. Acesso em 19/01/2017.
- 2 A frase de Maldos, proferida em 06 de junho de 2013, durante uma entrevista à Rádio Nacional da Amazônia, foi discutida pelos índios que ocuparam Belo Monte em uma carta publicada no dia 11 daquele mesmo mês. Ali, eles expõem alguns dos sentidos e das implicações da posição expressa pela SGPR: de que as barragens seriam construídas a despeito de qualquer opinião contrária, com ou sem consulta pública. Há um extenso debate acerca do caráter da consulta – se ela tem ou não poder vinculante, ainda que não tenha poder de veto. E é justamente ambiguidade, parece-me, que está o centro da tensão com a posição de Maldos. A carta indígena, mencionada anteriormente, está

disponível em <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/06/11/carta-10-o-governo-nao-quer-nos-ouvir/>>, acesso em 20/05/2017.

3 O RCID foi oficialmente publicado e encaminhado para as etapas seguintes – contestação (etapa atual), declaração de limites, demarcação física, homologação e registro – em 19 de abril de 2016. Já o processo de São Luiz do Tapajós encontra-se interrompido justamente por não apresentar uma análise consistente de viabilidade socioambiental – na qual figura, com destaque, o chamado “componente indígena” –, o Ibama arquivou, em 4 de agosto de 2016, o processo de licenciamento dessa UHE.

4 Para uma apresentação detalhada dos múltiplos aspectos e dos diversos problemas implicados no projeto do Complexo Hidrelétrico do Tapajós, ver Alarcon et. al., 2016.

5 Andressa Lewandowski, comunicação pessoal.

6 Em minha dissertação de mestrado – a partir da qual elaborei este artigo –, parto de determinada crítica munduruku aos modos pelos quais o governo tem promovido jogos de improviso e ocultamento no contexto do conflito no Tapajós, para discutir o “faz de conta” do qual os índios falam como um determinado modo pelo qual o Estado-nação brasileiro lida, historicamente, com os direitos territoriais indígenas (cf. Molina 2017).

7 Há uma cartilha, produzida pelos Munduruku e alguns de seus apoiadores, na qual se encontram descritas as etapas da autodemarcação. Disponível para download no sítio da associação munduruku Pariri: <http://media.wix.com/ugd/c99e01_7dcfb3cedf6546869a9d9ac542ec73da.pdf>, acesso em 25/01/2017.

8 Disponível para download em <<http://fase.org.br/pt/acervo/biblioteca/protocolo-de-consulta-munduruku/>>. Acesso em 25/01/2017.

9 Daje Kapap Eypi é o nome da área onde se situa a TI Sawré Muybu – mas não sei dizer em que medida há uma total coincidência entre as duas, uma vez que uma terra pode extrapolar, em muitos sentidos, a TI delimitada no processo de regularização fundiária. Utilizo “Sawré Muybu” apenas quando me refiro à área estudada pela Funai e posteriormente autodemarcada pelos Munduruku.

10 As Cartas da autodemarcação de Daje Kapap Eypi estão disponíveis, integralmente, em <<http://autodemarcaoatapajos.wordpress.com/cartas>>, acesso em 19/01/2017. Ênfases acrescentadas.

11 Disponível em <<http://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/munduruku-escreve-a-sociedade-brasileira-9298.html>>, acesso em 19/01/2017.

12 Tomo o conceito de cosmopolítica aqui seguindo a leitura que Renato Sztutman faz de Bruno Latour: “na palavra ‘cosmopolítica’, o ‘cosmos’ sinaliza que toda política que se fecha em si mesma para definir um mundo comum como consenso de alguns humanos deve ser vista como uma impostura, enquanto a ‘política’ sinaliza que a definição de um mundo comum que se imaginaria como acabado ou completo, sem ter sido composto artificialmente, deve ser tido, simetricamente, como uma impostura. Em outras palavras, o ‘cosmos’ evita os limites estreitos da política, enquanto a ‘política’ evita o fechamento estreito de um cosmos em um número finito de entidades. (...) O cosmos também permite à natureza entrar na política, e a política proíbe a natureza de naturalizar o cosmos”. Sztutman então sintetiza: “a noção de ‘cosmopolítica’ permitiria estender a política ao domínio das relações entre humanos e não humanos e, ao mesmo tempo, alargar a noção de cosmos, tendo-o

como algo que resulta dessas relações” (Sztutman 2012: 100-101, nº59).

13 Cf. “Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas”, disponível em < <http://cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=6962#>>. Acesso em 19/01/2017.

14 “IV carta da autodemarcação”, disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/07/14/iii-carta-da-autodemarcacao-3/>> , acessado em 26 de novembro de 2014.

15 A articulação que Alarcon (2013a: 107) faz entre o seu material etnográfico e o conceito de “memórias subterrâneas”, de Pollak (1998) – na qual destaca-se, entre outros elementos, os “índigenas-que-lembraram” no quadro mais amplo da histórica resistência desses índios – é especialmente instigante e vale ser conferida.

16 Relembramos Clastres: “a lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo. E qual é o efeito principal exercido pelo desenvolvimento da força centrífuga? Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico, à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um” (2011: 248).

17 Essa contradição (quando lida sob uma perspectiva que enfatiza um ‘viés fatalista’ no pensamento clastreano) seria, segundo Sztutman (2013:7-11), um dos principais motivos pelos quais muitos antropólogos tenderam a afastar-se da obra de Clastres. A posição de Sztutman a esse respeito – que inspirou profundamente os apontamentos que faço aqui – toma a contradição em sua positividade, isto é: faz da aparente ausência (de soluções para a contradição) um ponto de partida para a reflexão, e não um obstáculo intransponível – uma escolha, digamos assim, bem clastreana.

18 Traduzi por minha própria conta e risco as citações diretas de Hage, para garantir uma maior fluidez na leitura destas páginas – ainda que a tradução não seja isenta de problemas, como inevitavelmente seria.

19 Cf. Saraiva (2017) para uma discussão de fôlego acerca da ampliação do possível e políticas da multiplicidade.

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.