

O Estado como fazenda de domesticação¹

Piero C. Leirner

Professor do Departamento de Ciências Sociais & do
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar

1. O político, o doméstico e o estado

Este artigo não é uma tentativa de definição do estado. Como se pretende argumentar aqui, tentar defini-lo seria um exercício de autocontemplação, talvez no duplo sentido, pois somos algo estatais, ao mesmo tempo que a definição é o próprio exercício de estado, do qual não pretende-se ser um decalque. A ideia é explorar certas ambivalências que não cabem em um regime conceitual do estado como entidade singular, isto é, como provido de uma ontologia; mas, também, não se trata de destituí-lo de qualquer especificidade, como se ele fosse uma objetificação de uma “reunião de pessoas”, ou “interesses”, ou “comunidades”; muito menos um contraponto a outras realidades, como “sociedade civil”, “esfera privada” ou, em um caso mais radical e antigo, “natureza”. O estado que queremos tratar aqui é uma relação entre pessoas concretas, conceito com gente dentro (e por isso mesmo grafado com “e” minúsculo; quando aparecer com “E”, trata-se de usos que a Gente faz do conceito). Portanto, pode muito bem correr o risco de sucumbir, justamente porque se pretende provisório, não definitivo, nem a primeira nem a última palavra. Estamos entre a dinâmica do estado em procurar convergências, e “teorias nativas” que divergem ao procurar convergências paralelas, transversais, tangenciais e não lineares, entre elas, a do próprio antropólogo. Uma teoria antropológica do estado, assim, encontra-se numa aporia: como ela pode falar de uma perspectiva múltipla se seu objeto, teoricamente, só aceita explicações unificadas?

Para começar, é preciso abrir uma concorrência explicativa, uma alergia no próprio estado: de certo modo, nesta pequena parte da antropologia que se interessa por este tema de pesquisa, existe a franca percepção que as teorias do desejo do estado (poderiam ser os “objetos do desejo” do Estado - em maiúscula, pois neste caso ele geralmente é tratado com entidade) estão para sua existência assim

¹ Agradeço os comentários de Aline Iubel, e d@s pareceristas anônim@s de R@U.

como as ciências sociais que criam um conceito de estado estão para a antropologia que faz etnografia deste. Ou seja, há uma distância proporcional entre o Estado unificado da ciência política e os estados múltiplos que a antropologia pode pretender explicar ao se aproximar a explicações nativas. Exemplos etnográficos vêm demonstrando, há algum tempo, que o estado é mais ambíguo do que parece (Herzfeld, 1997; Beviláqua; Leirner, 2000; Goldman, 2006). O intuito deste texto é aumentar um pouquinho essa bibliografia. Quando olhamos para uma série de “definições” do estado, tudo que podemos dizer é que o que vemos em campo é algo bastante indefinido, e que, portanto, há um descompasso aí. Para começar, como se pretende mostrar mais à frente numa breve descrição etnográfica, as coisas se complicam quando se vê agentes do estado claramente falando desse como se fosse algo diferente de si. E mais, fala-se de si pressupondo uma ausência, a tal “ausência do estado”, algo que pode parecer meio estranho para uma lógica formal, pois suporia ao mesmo tempo identidade por negação e alteridade por conjunção.

Imagino, assim, que seja mais correto sacrificar os conceitos que fabricam um Estado sociológico, isto é, um contraponto ou mesmo um contínuo de uma outra forma hipostasiada chamada “sociedade”, do que ignorar o que nossos nativos falam – um conjunto de soluções não lineares, fracionadas e parciais. Olharemos para práticas que criam teorias nativas divididas, no limite, caseiras. Estamos longe dos lugares do consenso, das “esferas” como imagens de entidades que totalizam e separam. Por isso mesmo a ideia é se afastar de noções como “público” ou “esfera política” como se fossem sinônimos de estado. Para que isto aconteça pretendo aqui me ancorar numa outra imagem, a da *fazenda de domesticação*. Em primeiro, porque a noção de domesticação pode parecer um contraponto interessante para se pensar o domínio do político, não só porque remete a um mecanismo de internalização e processamento (transformar em doméstico) como também a um domínio, no sentido que impõe uma condição e demarca uma situação. Em segundo, porque a noção de fazenda supõe agência, algo em moto-contínuo, mas, também, algo que pode colapsar, cujos seres habitantes podem imprimir um movimento de fuga. Embora não se trate do famoso conceito de “linha de fuga”, alguma inspiração vem de Deleuze e Guattari (1997) - doravante D&G - ou é clastreana, mas pretende adicionar hora-extra a noções correlatas, como as de “aparelho de captura” e “máquina de guerra”. A fazenda de domesticação é um terreno de atração, lugar do domínio e da realização. Do *domus*, mas também daquilo que faz - daí a etimologia latina da fazenda - e, também, do que está feito, firmado, *firmare*, daí o *farm* anglo-saxão. Na fazenda se quer domar, atrair, controlar essa força conjurada de um devir selvagem. É um latifúndio, não tem cerca, não se sabe bem onde começa e onde acaba; se sabe que ela quer crescer cada vez mais, e que pode até ter uma sede, mas o processo de domesticação ocorre em todo seu horizonte. Sua política, assim, é doméstica. Não há centro preferencial, “centro do centro”; se todos seus espaços se pretendem centrais, nesse nível sua geopolítica se dilui.

A ideia, assim, é falar sobre um processo, que, aqui, é visto como anterior à série de invenções que formaram uma espécie de pedra de toque para se pensar o estado: o público, o político, universal, centro, governo, monopólio. Tais palavras são artefatos da sociologia política, ou mesmo de uma filosofia política prístina, formadas numa exposição conceitual junto com outras imagens caras ao processo de consolidação dessas disciplinas. O que seria da sociologia sem o conceito de sociedade? Da ciência política sem o conceito de Estado?² Que esses conceitos são projeções purificadas de si, já se vem falando há algum tempo (Viveiros de Castro, 2002; Latour, 2007). Não me parece ser o caso aqui de tratar num sentido crítico essas disciplinas, até porque, como se insistiu em outro momento (Leirner, 2012), a antropologia está bem longe de ocupar uma posição redentora, contra-estatal; ela, na falta de opção melhor, quando fala do estado, geralmente usa as palavras da sociologia política, assim como quando trata da natureza, não raro falou através da boca dos biólogos³.

Cabe salientar, como medida de precaução, que não estamos querendo ingressar no terreno das oposições, ou falta delas, entre “pensamentos”, selvagens ou domesticados (Lévi-Strauss, 2007; Goody, 1977). É curioso notar que, sociologicamente, as populações que são tratadas como sendo de “pensamento domesticado”, expulsaram o doméstico para a periferia dos seus interesses acadêmicos, que sintomaticamente identificaram um “centro” a uma imagem de “político” que se diferencia do doméstico (Leirner, 2012). Este é um processo complicado, que não cabe ser tratado aqui, embora reconheça que tangencialmente há alguns pontos de interceptação entre o problema do pensamento social e suas lógicas acadêmicas e o problema das representações do estado como “político” e sua pretensa expulsão do doméstico. Por exemplo, Weber (1994) identifica claramente como passo para a “passagem” para a modernidade, o surgimento de uma burocracia *escrita*, i.e., impessoal, justamente porque esta forma cognitiva garante a unificação de versões de qualquer processo independente dos agentes. Já se sugeriu que a fabricação de um conceito de “político” ganha força extra-sociológica quando a filosofia política inventa um Estado que expulsa a natureza e a guerra (Sahlins, 1972; Fausto, 2001).

De certa maneira, a versão weberiana do monopólio estatal é bastante tributária dessa invenção; também o Estado-Um, que Clastres (2004) recupera da Grécia arcaica, é francamente dependente dessa imagem que elabora a fronteira entre interior e exterior. Isto para mostrar dois pensamentos bastante diferentes, mas absolutamente convencidos por uma mesma matéria prima

² Acho que a antropologia até tentou dizer que o conceito de “cultura” era seu, mas falha na tentativa justamente porque se prende visceralmente aos conceitos nativos. Então, de partida, não pode, ou pelo menos não poderia ter um conceito “seu”, já que “seus” conceitos são de outrem. Talvez seja essa ambiguidade da própria antropologia que nos permita, nesse momento, em falar numa respectiva ambiguidade do estado.

³ Diga-se de passagem, o movimento que contestou esse lugar comum para as representações da natureza foi um desdobramento da crítica à separação entre as *hard sciences* e as ciências humanas (cf. Latour; Woolgar, 1997) e, foi bem anterior a uma quase inexistente detecção de um problema similar quando se trata das *hard social sciences*, i.e., sociologia, direito e ciência política, de um lado, e antropologia do outro.

que apareceu no processo de montagem do conceito de estado, o cimento da unificação. E este retoma outros bem conhecidos do mundo grego, *alétheia*, *phýsis*, *díke*, e suas versões proativas, *arkhé*, *krátos*, e, claro, a *polis*. Dettiene (1988; 2008) mostra, inclusive, que a *alétheia* – traduzida como verdade – que antes era propriedade do sensível, aos poucos foi sendo capturada como peça chave das assembleias, e, associada primeiramente ao diálogo, depois se torna instrumento da razão, produto do inteligível. Coroada por esse instrumento poderoso de associação que é a natureza e o justo torna-se, finalmente, instrumento do triunfo do Um sobre o múltiplo (Vernant, 2011: 48-51). É preciso notar, inclusive, que tais vetores de unificação também dependeram de uma expulsão conceitual de realidades concorrentes, *desidero* e seu substantivo *sidera* (plural), *considerare* e *desiderare*, destino e fortuna incertas, ou, antes, dependentes do adivinho, do poeta ou do mestre-da-verdade (Chauí, 1990: 22-23)⁴, mas também a *doxa*, os *genos*, o privado que supõe justamente uma privação, uma subtração.

Strathern (2006: 151) de fato notou a coincidência dessa terminologia na separação entre um plano público tomado como “social” e doméstico⁵. Este último, em certo sentido, acabou sendo relegado a uma posição residual em termos de associações com a “verdade” ou a “razão” – “o domínio público pode ser compreendido como uma exteriorização do atomismo familiar ou como processo socializador a ele aplicado. Pois a consciência é importante para a constelação de conceitos ocidentais concernentes à noção de sociedade” (Strathern, 2006: 155). Razão, consciência e sociedade são, segundo ela, base da sistemática ocidental que imprimiu um processo de unificação entre os domínios da “verdade” e do “político” (para ela essencialmente imbricados a um androcentrismo), ainda mais visto que tudo isso certamente está na raiz do vocabulário de nossas instituições ocidentais, como mostra Benveniste (1995). Tal convergência conceitual também forja imagens como “centro” e “universal” como se de fato elas pudessem ser realizadas no mundo – mas afinal, onde está

⁴ Interessante notar que este verbo – *desidero* – que está na origem da palavra destino (o substantivo *sidus*, que também remonta ao que hoje concebemos como sideral e siderúrgico, vinha do fato de que o céu noturno, que comandava o destino, era uma espécie de calota de ferro com furinhos que deixavam a luz passar, precisamente as estrelas, planetas, lua), também esteja na bela origem da palavra desejo (Chauí, op. cit.). Este que, precisamente, no longo processo de requalificação do vocabulário de nossas instituições, passa estar intimamente ligado ao duplo negativo do político, o afetivo, o feminino, e, como não poderia deixar de ser, o doméstico. Vide as concepções juristas da antropologia britânica de Fortes e Cia, com sua clara oposição entre jurídico e afetivo (por exemplo, Radcliffe-Brown, em *O Irmão da Mãe na África do Sul*). Claro, esta também pode ser mais uma decorrência do movimento geral do mundo grego que realizou o triunfo da *polis* (agora tomaremos o destino nas nossas próprias mãos), precisando expulsar toda essa parcela da realidade (que não seria propriamente o *óikos*, mas talvez o *genos*, uma mais ampla realização do poder doméstico, origem inclusive para a noção de déspota) para um plano inferior (Dettiene, 1988).

⁵ “A própria atividade de estabelecimento de domínios – a separação entre as questões públicas (‘sociais’) e as privadas, domésticas ocupa um lugar analítico similar ao do tabu do incesto, uma separação que cria ‘cultura’. A divisão é postulada como um modelo de criação da própria sociedade.” (Strathern, 2006: 154).

o centro? E o centro do centro? E o que seria a periferia do centro? Ele é Uno e as periferias múltiplas? E o que seria então uma antropologia central, já que ela supostamente fala *da* periferia⁶?

O Estado como unificação, como monopólio, enfim, é um modelo que ganha uma força surpreendente com a invenção de uma sociologia política que produz todo um léxico associado, coroando de vez o modelo grego: modernidade, racionalização, autonomização das esferas; conceitos que servem para uma engrenagem bastante complexa que vai se reinventando com o pensamento social, agregando elementos e combinatórias, “mudanças estruturais na esfera pública”, mas sempre persistente em expor que, ou bem o modelo é seguido ou estamos diante de um sem-número de persistências ou, pior, distorções de um certo primitivismo: corrupção, nepotismo, clientelismo, patronagem, privatismo, e tantas formas quanto forem possíveis para dizer porque este ou aquele estado “não deu certo”⁷. Me parece, ao contrário, que o estado não deu certo em lugar nenhum, ou melhor, que possivelmente, então, o que não dá certo, é pensar no estado a partir do(s) modelo(s) inventados pelas *hard social sciences* (o que não significa dizer, é claro, que alguma antropologia também não deu bola para a periferização de tudo aquilo que seria uma depreciação dessa imagem de estado moderno).

O que veremos a seguir é um exemplo etnográfico que vai contra a imagem de um estado-Um, deste como processo de unificação absoluta, de um aparelho funcional. A ideia, ainda que não negue que o estado faça este esforço para unificar, para criar versões definitivas, é que seus agentes engendram versões múltiplas, às vezes contraditórias, de um estado com “e” minúsculo. E que nada disso significa uma deturpação de um princípio de estado, uma visão distorcida. Pelo contrário, o estado na prática é várias relações, que ora se relacionam, ora se retiram propositalmente de outras relações. Portanto, a proposta é que mesmo a versão do estado como unificação, se é que ela existe, é

⁶ “Trata-se de indagar sobre o porquê nas ramificações temáticas da disciplina o estudo de objetos ditos “centrais” na nossa sociedade se tornam “periféricos” academicamente, ao passo que se coloca a “periferia sociológica” no “centro disciplinar”. Acredito que isso é parte de uma epistemologia política da disciplina, e não uma prerrogativa dos objetos. [...] Do meu ponto de vista, é notório que se o duo estado/centro tem papel coadjuvante na antropologia, isto não se deve a uma condição de imanência do estado à nossa existência, mas talvez a mais uma “obviação” (cf. Wagner, 2010; Strathern, 2006) dos próprios antropólogos a este tipo de objeto [...]” (Leirner, 2012: 2).

⁷ Como sugere Villela (2009: 207): “No caso dos estudos acerca das relações de poder, ao menos se levadas a sério as análises de Michel Foucault, o estabelecimento de um centro, de um motor imóvel ou de uma realidade transcendente como meio e fonte de compreensão dos fenômenos políticos, no que toca à modernidade ocidental, remonta à Idade Média e percorre os tempos até hoje, sob a forma de uma teoria jurídico-política que teria como protagonista a figura do soberano e como ponto de partida a interdição, a lei. Assim, tanto na Europa quanto nas Américas, toda a reflexão acerca da política, até pouco mais de trinta anos foi feita em torno da e submetida à figura de um centro de poder político para onde confluíam todas as obediências e desde onde emanavam todos os poderes. Figura do soberano, fantasma da centralidade, contraparte sólida para a política do que o dado biológico é para a família. Teoria jurídico-política, por certo, mas igualmente filosófico/religiosa: teoria neoplatônica, plotiniana, das relações de poder, cuja imagem formulada é a de um centro desde onde emana um poder que perde intensidade e eficácia na medida em que ruma para suas franjas. Toda a interpretação do pensamento político responsável pela ideia de isolamento, da ausência de Estado e de “Estado paralelo” é devedora deste ponto de vista que depende, decerto, da criação de um núcleo sólido, seja ele sob a forma de um líder, de um chefe, de um patrão, de um coronel, de um senhor, de um aparelho, de um modelo estatal”.

apenas parcial. Não há um centro definitivo na fazenda de domesticação: nossa paisagem etnográfica, nas bordas ou fronteiras da nação, que, diga-se de passagem, *não estão lá para quem quer ver*, um estado-cidade “isolado”, “homefront”, lugar do estado e de sua ausência absoluta, o exemplo de São Gabriel da Cachoeira (AM), “Cidade do Soldado”, parafraseando a “Cidade do Índio” (Andrello, 2006).

2. Uma paisagem etnográfica: a suposta “ausência de estado” na Amazônia brasileira

2.1 A primeira tentativa mal fadada

1992. Possivelmente esse foi o primeiro ou segundo ano de uma transição para o exército, quando ganha impulso todo um movimento de deslocamento doutrinário-estratégico, mas não só, e principalmente, começa aquilo que Celso Castro e Adriana Barreto mostraram muito bem como sendo a “invenção da Amazônia” como questão militar (Castro; Souza, 2006). Se formos imputar causas contextuais diria que, nesse momento, somaram-se dois fatores que contribuíram para tal movimento: terminada a transição definitiva para o regime democrático, após o período de passagem na presidência de José Sarney, eleito indiretamente como vice-presidente, mas originalmente oriundo do bloco histórico da coalizão da ditadura (a Arena), em 1990 assume Fernando Collor de Mello que, no mais, em princípio, contava com a simpatia dos militares (isso pelo menos é o que alguns deles me disseram). No entanto, após um controverso plano econômico de sequestro de ativos financeiros e de um enxugamento drástico de recursos do estado – entre eles, recursos dos ministérios militares – era notório um descontentamento, tanto pessoal quanto institucional, entre oficiais do exército.

Coincidência ou não, foi nessa época que comecei a pesquisa-los, e ouvia isso em letras claras da boca deles. De maneira mais descontraída, escutava que “Collor traiu os brasileiros”. De maneira mais institucionalizada, também ouvi, sistematicamente durante três anos (período que durou essa primeira incursão etnográfica com militares), que o “Brasil não tinha projeto”, que “precisávamos nos unir para elaborar um projeto para o Brasil” (Leirner, 1997). Mas este era um subtexto, que vinha acompanhado de uma questão que imagino ser de maior interesse antropológico, que era a tal conversa de que efetivamente havia uma “ausência do Estado” no Brasil, e isso estava sendo visto (sim, via-se uma ausência...) sobretudo na Amazônia, que iria se tornar a grande questão a ser resolvida no século XXI. As versões sobre como isso começou variam. Poder-se-ia argumentar que tal fato coincidiu com as discussões ambientais que começaram a ser ventiladas na época da conferência das Nações Unidas Rio-92; que a “questão amazônica” envolvendo militares ganhou força depois da demarcação das terras yanomami em Roraima, numa faixa que seria de “interesse estratégico” para os militares (para o Brasil, diriam eles); que tudo começou, como me disse um coronel à época, “quando

o adido na Inglaterra ouviu numa conferência da **Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN)** que a Amazônia poderia ser um dos prováveis teatros de guerra no meio do século XXI”.

De qualquer forma, é notório que bem antes disso os militares já falavam algo sobre Amazônia: na década de 1920 uma série de esforços coordenados pelo então ministério da guerra é empreendido na demarcação de fronteiras, estabelecimento de fortificações e agências de estado, e, posteriormente, pacificação e sedentarização de coletivos indígenas (Lima, 1995); nas décadas de 1960 e 1970 formulam teses sobre uma “geopolítica pan-amazônica” (Mattos, 1980); dá-se início a um volume considerável de abertura de fronteiras agrícolas, realização de grandes obras de engenharia, etc.; na década de 1980 se implementa o “Projeto Calha Norte”, que prevê a instalação de várias agências estatais (inclusive militares) ao longo de uma extensa faixa de fronteira nacional na região. Mesmo com tudo isso, é só na década de 1990 e, até agora, que aparece de fato a “questão amazônica” para os militares. Não só porque ela engrena uma série de fatores, como os acima citados, e porque coincide com uma invenção que une a auto-representação militar de fundação da nacionalidade com a expulsão holandesa de Guararapes no século XVII com a iminente ameaça de “internacionalização” da Amazônia (Castro; Souza, 2006). Mas, imagino porque isso aparece ligado à suposta causa que permearia tudo isso, a assim chamada “ausência de Estado”.

Me diziam, à época, que esse era o problema: “aquilo é um vazio”; um “nada”; um “inferno verde”; um “espaço morto”; uma fronteira que deveria ser “vivificada”. Ausência de estado, talvez acentuada pelo fato de que ingressávamos politicamente numa época em que justamente se falava em “liberalização” e/ou “retração do Estado” – movimento que curiosamente afetava com “ausência de estado” diretamente a vida de militares no Rio de Janeiro ou qualquer outra parte: ausência de previdência social; ausência de instalações militares; ausência de combustível para as viaturas; ausência de pessoal para preencher funções rotineiras da caserna, mas que curiosamente era hipostasiado apenas como “ausência” quando se falava em Amazônia. Sempre fui tomado por uma boa dose de curiosidade para ver essa condição hobbesiana da Amazônia militar, mas essa primeira incursão foi mal fadada. Após insistentes tentativas para se chegar a uma unidade militar (primeiro o Batalhão de Infantaria em Tefé-AM, depois aos pelotões de fronteira na área de São Gabriel da Cachoeira-AM), foi-me finalmente negada a permissão de visita com uma recomendação expressa de continuar trabalhando no Rio de Janeiro e em Brasília, a fim de buscar um projeto que suprisse o “problema da ausência de Estado” na Amazônia – “projeto para o Brasil”. “Lá não tem nada, seu lugar é aqui”, disse-me um general.

2.2 A segunda tentativa mal fadada

Chamemo-la de fase de transição etnográfica. Aproveitando que um projeto para conhecer pelotões de fronteira na região de São Gabriel da Cachoeira fora aprovado pelo então comandante militar da Amazônia, em 2001, Celso Castro, antropólogo muito amigo meu, me convidou para a oportunidade de realizar uma incursão de duas semanas no local com ele, numa viagem com todas as escalas (ou “pernas”) já demarcadas – 2 ou 3 pelotões em um avião da Força Aérea Brasileira (FAB), que levaria esse tempo num percurso de ida e volta pela região conhecida como “cabeça do cachorro”. A nós bastaria chegar a Manaus, que todo o resto da logística seria providenciado pelo exército. Do Comando Militar na capital (**Comando** Militar da Amazônia - CMA), iríamos para o então Batalhão em São Gabriel (doravante SGC), e de lá aos pelotões. Na época, para se chegar a SGC, ou se ia de barco (três dias, mais ou menos), ou se ia de FAB, ou se ia por uma companhia aérea privada a custos exorbitantes, em voos escassos e geralmente lotados. O combinado era chegar ao Comando, dormir uma noite em Manaus e partir no voo da FAB para os pelotões. Fomos então.

Muito bem recebidos no Comando, pelo comandante que era conhecido de longa data de Celso, foi-nos reafirmado que estava tudo certo para partirmos no voo da FAB que sairia às 05h45min da Base Aérea de Manaus. Nossos papéis foram encaminhados à expedição do CMA, que ia encaminhá-los à FAB para compor a lista dos que embarcariam no dia seguinte. Depois de conhecer as instalações do Comando, tivemos à disposição um motorista e uma viatura do exército, que nos levou para passear em Manaus e finalmente nos deixou no Hotel de Trânsito dos Oficiais para passar a noite, com hora marcada para nos levar dia seguinte à Base. Dito e feito, estávamos pontualmente prontos para o embarque no dia seguinte. Quase na porta do avião, o encarregado olhava a lista e alegava não ver nosso nome lá. Fomos vetados de entrar no avião. Na hora, houve a tentativa de se falar com o Comandante, que não foi localizado. O avião se foi, nós ficamos. Voltamos assim ao CMA, e lá recebidos por um tenente, que nos informou que “sabe Deus quando sairá outro voo, pode ser em duas semanas, pode ser em dois meses”, e que mesmo que chegássemos em SGC de barco ou com o vôo da Rico já teríamos perdido a “perna” para os pelotões. A situação foi constrangedora, e durante todo o dia o Comandante se esvaiu. Sem saber exatamente o que fazer, recebemos a seguinte proposta (de “cima”? do Comando?), que me soou um tremendo *déjà-vu*: poderíamos ficar lá, porque era “melhor”, “tinha o que fazer”, não era “aquele vazio” - em Manaus havia o zoológico do Centro de Instrução de Guerra na Selva, sem dúvida a maior atração do CMA, onde finalmente conheceríamos a famosa onça domesticada do local. E poderíamos continuar frequentando o Hotel de Trânsito dos Oficiais, com piscina, sala de jogos, etc.

Fomos embora. A verdade é que tive nesse momento um protoplasma de ideia que me perturbou desde então; pois a história do zoológico, com sua onça, nunca saiu da minha cabeça e,

reforçava algo que sempre me incomodou nas 15 ou 20 unidades militares que já havia visitado desde o começo dos anos 1990: sempre, e quando digo sempre é sem exageros, me foi mostrado, como locais de importância e orgulho das diversas instalações, suas “atrações turísticas”, os refeitórios. Depois destes, as salas de estar, sempre recheadas de bustos, fotos e quadros. Em academias militares, posteriormente vinham os dormitórios, banheiros e armários. Às vezes, em locais muito grandes, seguidamente a este tipo de instalação, era a vez das instalações esportivas; seguidamente a elas, quando havia, as hortas, pastos, cocheiras; quase nunca, apenas em casos raros, pude ver os paióis de material bélico. Igualmente, essas visitas sempre foram realizadas acompanhadas de militares, que em 99% dos casos versavam ao longo do trajeto sobre a vida cotidiana no local. O que vemos agora neste texto é a tentativa de elaborar, ou pelo menos começar a pensar conexões sobre estes dados que me foram constantemente passados e que estavam sedimentados esperando o momento certo: a vida doméstica de uma instituição de estado, que agora aparece conectada a vida do estado como instituição doméstica. No fundo, o tal zoológico só fez sentido mesmo quando finalmente, quase 10 anos depois, cheguei a SGC.

2.3 Na fronteira, com ou sem o estado

Como bem colocou Aline lubel (2012), chegar em SGC de avião ou de barco nos permite desenhar duas paisagens, em um sentido ingoldiano próximo àquele de *Lines* (que no limite nos induz a traçar contornos sociais, relações), completamente diferentes. É verdade que aeroportos geralmente têm um aspecto diferente de portos, mas no caso, é o caminho que importa. Chegar (ou sair) de barco implica em embarcar/desembarcar em qualquer pedaço de areia ao longo do Rio Negro, e no caso na área urbana de SGC, a qualquer hora do dia ou da noite. Simplesmente se entra e sai do barco, pisando na água até uns 20 centímetros, mais ou menos. O aeroporto, distante uns 11 quilômetros do centro, é conectado por uma estrada pavimentada cercada por floresta. No caminho, da pista de pouso até o centro da cidade, se vê: polícia federal, viaturas do exército (sempre; em todos os voos chegam e/ou saem militares), estrada, floresta, placas de sinalização, área militar da aeronáutica, o radar do SIVAM (Sistema de Vigilância da Amazônia), Universidade Estadual do Amazonas, FUNAI, brigada do exército, área militar residencial do exército, batalhão do exército, outra área militar residencial do exército, e, enfim, o centro da cidade, que basicamente compreende um comércio tímido, casas, ONGs e repartições públicas de várias espécies, entre elas, clube dos oficiais do exército, clube dos sargentos do exército, área militar da aeronáutica, e uma guarnição da marinha, do lado do rio. Onde quer que se olhe se percebe que o estado é parte predominante da paisagem. Se se chega ao fim da tarde ou muito cedo, também se notará que a maior parte, aliás, a incomparável maior parte das pessoas caminhado na rua, é composta por militares.

Cheguei pelo aeroporto, por conta própria, na mesma época que minha orientanda Cristina Silva, que então tentaria iniciar sua pesquisa sobre famílias de militares por lá, e que meu colega Geraldo Andrello, que intermediou a possibilidade de realizar minha estadia durante o campo na sede do Instituto SocioAmbiental (ISA) de SGC. A chegada ocorreu dois dias após a troca de comando da 2ª Brigada de Infantaria de Selva (antes, havia apenas um batalhão)⁸, uma unidade responsável por comandar de 2500 a 3000 homens. Imediatamente após a chegada, eu e Cristina simplesmente fomos à Brigada, e solicitamos uma reunião com o General que a comandava. A intenção era, sobretudo, viabilizar a pesquisa dela (o que de fato aconteceu; já adianto que ela passou vários meses por lá, residindo nas casas de militares, fazendo parte da vida cotidiana e doméstica desses nativos), e começar uma própria sobre os soldados indígenas, conhecidos no exército como os “guerreiros de selva”.

Esta foi uma história curiosa, do ponto de vista dos procedimentos de pesquisa com militares. Havia, desde há algum tempo, uma constatação quase unânime entre pesquisadores da área (Castro; Leirner, 2009), a respeito das inúmeras estratégias de complicação que os militares usam para dificultar pesquisas a seu respeito. A mais usual é um circuito interminável de pedidos e autorizações que têm que subir e descer na cadeia de comando, formando um conjunto de dispositivos de troca de documentação que acaba, por fim, desgastando ou esfriando autorizações, pedidos, ofícios, memorandos no meio da hierarquia militar. Tudo, em princípio, dependeria de autorizações de uma instância superior, o que raramente acontece. Mas é claro, há certos níveis que se permitem um certo grau de autonomia - geralmente, o comandante de uma unidade tem autoridade suficiente para liberar a presença de um pesquisador em seu interior. O artifício de se pedir uma autorização superior, neste caso, é uma clara evidência que se quer despistar o antropólogo de uma maneira polida. Quase sempre isso acontece, quando se resolve fazer o contato pelas vias burocráticas formais.

Em SGC, talvez o “elemento surpresa” tenha engendrado um protocolo diferente. O comandante nos recebeu, explicamos o que queríamos fazer; sua resposta foi: “Me deem 24 horas para o meu oficial de informações levantar a ficha de vocês e, amanhã, vocês terão uma resposta”. Não foi preciso nem 6 horas. Recebemos um telefonema, agendando uma reunião para o dia seguinte, às 7 da manhã. Na Brigada, ouvimos que a pesquisa interessava muito ao exército e, tínhamos total liberdade para realizá-la. Para tal, seríamos apresentados à tropa (aos oficiais) no briefing do dia. Fomos a um auditório, no qual havia umas 150 pessoas, subimos em um palco e, o General disse que “todos que quisessem poderiam ser voluntários” para responder nossas perguntas, conviver com a gente, colaborar com a pesquisa, *dentro e fora do quartel*. Além disso, foi-nos informado que

⁸ Uma Brigada é uma unidade militar de comando, possui um general; sua extensão pode ser de 3 a 5 batalhões, estes comandados por um coronel ou tenente-coronel. Para uma genealogia dos postos e gradações militares, e suas respectivas áreas de abrangência em termos das unidades de comando e ação, ver Leirner (1997).

pegaríamos carona em um avião da FAB, e conheceríamos pelo menos três pelotões de fronteira, sendo que Cristina ficaria em um deles pelo menos uma semana. Grata surpresa, portanto. Há várias coisas que poderiam ser faladas a partir disso, mas para o propósito deste artigo, quero me concentrar nesse ponto em *itálico* logo acima, o “dentro e fora do quartel”, e pensá-lo a partir da organização sócio-paisagística de SGC e seus pelotões, relacionando isto com aquilo que nunca me saiu da cabeça: em primeiro, o discurso da “ausência de estado” na Amazônia; e, em segundo, a tal “onça domesticada no zoológico do Centro de Instrução de Guerra na Selva”, em Manaus.

Vejam os o primeiro ponto. De um certo ângulo, para quem está interessado em entender o estado, é possível olhar para SGC como uma zona militarizada sem igual no Brasil. Seria quase que um equivalente de Fort Bragg, nos Estados Unidos, tão bem descrito por Lutz (2001). A começar pelo fato de ser considerada “faixa de fronteira”, está sujeita a um englobamento militar enquanto área do território nacional, com um regime legal distinto. Mas não é a isto que quero me ater, pois efetivamente o cotidiano de um antropólogo estranho não está muito relacionado com o estatuto jurídico de onde se está pisando, a não ser que haja problemas. O ponto é outro: se se estiver atento ao fato, se perceberá que não existe ângulo que se olhe ali sem que, em alguma medida, o estado não esteja atravessando um fluxo de relações. Diante do céu, tranquilo, o monitoramento do radar mais potente do hemisfério, logo ali, na beira do rio, girando dia e noite. Nos limites urbanos do rio Negro, um posto de observação do exército, outro da marinha. No fim da praia, uma placa alertando para “área militar”. Ao longo das vias públicas, trânsito de militares, que estão em bares, restaurantes, lojas, farmácias ou em um dos dois postos de combustível.

É claro que se pode chegar lá e simplesmente ignorar isso. Ver muitas outras relações, sobretudo quando se vai procurar o “polo indígena”. “Cidade do índio”, como bem coloca Andrello (2006); mas até aí a coisa se complica, pois dos 2500 militares que lá servem, uns 2000 são indígenas. Provavelmente esta é uma das ocupações dominantes, certamente é, também, responsável por uma boa parte do fluxo de caixa dos recursos locais. E, dificilmente, deve haver alguém por ali, indígena, sobretudo, que não tenha um parente ou pessoa muito próxima que seja militar. O que estou tentando sugerir, a partir dessa breve enquadrada paisagística, é que no limite as diferenças, naquele local, entre estar dentro ou fora do quartel, talvez sejam menores que em outros lugares no Brasil. Certamente o quartel, com todas suas especificações, é um lugar com um tipo de controle diferenciado; mas o fato é que, neste caso, na cidade, algum nível do controle da caserna se desdobra também para fora do quartel, fazendo com que a cidade seja de algum modo, também, uma extensão do quartel por outros meios. Cabe dizer, inclusive, a partir de relatos que coletei, que em um período que logo antecedeu a vinda do comandante que conheci, havia pelo menos três oficiais a paisana coletando informações, e que a maior parte dos telefones das principais representações institucionais

(ISA, FOIRN⁹, Polícia Federal, Salesianos, entre outros) estava grampeada, fato que não tenho como dizer se é verossímil.

Diante desse cenário, algo me chamou bastante atenção: durante o período que estive lá, e inclusive depois que voltei, com todos militares (oficiais, brancos e negros) com quem conversei, sempre ouvi a mesma conversa: que lá o estado estava ausente; que era uma zona de vácuo de poder; que era uma fronteira fluida; que precisava de estado lá; que o estado, enfim, não havia chegado à região. Me pergunto, então, o que era tudo aquilo que estava enxergando ali. Porque efetivamente quando vamos ao polo indígena e perguntamos o que existe além das comunidades em SGC, a resposta é patente: estado (e, de repente, isso pode ir do comerciante ao general; no limite, todos interferem nesse amplo aspecto da vida que o estado tenta domesticar que é a política), ou, pior, ausência dele, que não é preenchida por outra coisa (IUBEL, 2012). E, note-se, nem precisamos ir tão longe quanto a concepção clastreana do estado como Um, fator aparentemente onipresente no pensamento ameríndio, ou pelo menos em algum pensamento antropológico sobre o pensamento ameríndio. Ali, o estado é tão múltiplo quanto as pessoas e relações que habitam aquele enclave urbano no meio da selva, sem deixar, contudo, de ser estado (em certo sentido, acredito que os índios mais uma vez saíram na frente dos antropólogos e perceberam a multiplicidade do estado bem antes de Herzfeld, Abélès, do NUAP, de Ciméa Beviláqua ou de mim mesmo).

Agora, por que quando vamos ao polo estatal, ou melhor, ao polo militar, o estado está ausente? Certamente não é, do ponto de vista deles, porque SGC está inundada pela vida selvagem, englobada pelas relações comunitárias das diferentes etnias. Até porque, quando se pergunta a um oficial como é que ficam as relações hierárquicas inter-indígenas (Andrello, 2006) que precedem o serviço militar, a resposta é clara e convergente: "Aqui só tem a hierarquia militar; não tem branco, negro ou amarelo, é todo mundo verde-oliva". Suspeito que isso não seja tão exato assim, mas, em todo caso, é um militar dizendo que as relações militares claramente encompassam as indígenas (sequer as transformam em um híbrido, aquilo simplesmente se converte para a cadeia de comando à velocidade da luz). Portanto, torna-se muito estranho dizer que uma suposta ausência de estado ali se deva ao fato de que a região é tomada por um primitivismo selvagem, como era tão comum de se ouvir nos tempos da ditadura quando se falava na expansão da fronteira agrícola, transamazônica, etc. Observando todo o discurso que permeia a "invenção do exército" (Castro, 2002), há de fato uma ideia de que o exército se constituiu antes da nação, e a partir dele esta se funda. Então, apesar de "estarem no estado", é preciso prestar bastante atenção ao fato de que os militares se percebem como anteriores a este, no sentido histórico e lógico (Leirner, 2001). Possivelmente, veremos mais adiante em maiores divagações, isso está relacionado a um processo de amplitude histórico-sociológica muito maior, daquilo que D&G (1997) chamaram como um momento em que o "aparelho de captura"

⁹ Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

se apropria da “máquina de guerra”, e por isso mesmo, sempre existiu uma enorme tensão entre o estado civilizador, promotor da pacificação da vida social, *civil* por definição, e a “máquina” militar, que nos últimos 30 ou 40 anos se levantou mais de 400 vezes contra estados nos quatro cantos do mundo (Luttwack, 2001). Se isso estiver correto, a máquina militar de fato contém uma ambiguidade, ela pode ser o primeiro e último momento de fuga e desmoronamento do estado¹⁰. Isso explicaria eles serem e não se sentirem estado, ou então dizerem que têm que fazer o “papel” do estado, já que não há estado lá.

Do meu ponto de vista, a “captura” deleuziana é um momento, mas não completa o problema. Não só porque a máquina militar pode de vez em quando desembestar (e de maneiras mais paradoxais do que as linhas de fuga deleuzianas, pois ela pode ser “contra” e a “favor” do estado ao mesmo tempo...), mas principalmente porque ela percebe o estado como uma espécie de “habitação” a que ela pertence, um *domus* que revela ao mesmo tempo um sentido de pertencimento e de dominação: um domínio, portanto. “Ausência de estado”, nesse sentido, não pode ser tomada como “ausência de si”, mas provavelmente como a sensação de estar “fora” desse lugar de pertencimento, um mal-estar em sentido quase freudiano (*unbehagen*, falta de abrigo, falta de lugar).

Aqui, entro no segundo ponto. A aproximação a Freud não é gratuita. A teoria nativa parece bem ter saído de uma mistura de Freud e Norbert Elias. Ela remete a noções como “isolamento”, “abandono”, “incompletude”, e simetricamente, “civilização”, “controle das pulsões” e “pacificação”¹¹. Vamos sintetizar tais concepções com a noção de “domesticação”; principalmente porque na teoria nativa todos esses conceitos remetem às ideias de controle, comando e pertencimento, este no sentido de posse, *domínio*, e, portanto, novamente, *doméstico*, *domesticado* e *domesticação*. “Estamos cercados por esse inferno verde”; “a selva é indomável”; “ninguém sobrevive lá”; “é uma zona morta, precisa vivificar”; “não há limites”; “estado de abandono”; e, por fim, este ponto importantíssimo, mas que ainda não consigo desenvolver a contento (seria necessário um período de campo adicional), que é o fato de que existe uma total dependência do soldado indígena para trafegar na mata, para combater nela, para, enfim, sobreviver e matar nela. E, tal soldado é transitório, não faz carreira, enfim, não pertence plenamente à “família militar” (Silva, 2010). Assim sendo, o estado está ausente justamente porque está ocupado pela selva, o contraponto do incontrolável, impenetrável, secreto,

¹⁰ “O Estado por si só não tem máquina de guerra; esta será apropriada por ele exclusivamente sob forma de instituição militar, e nunca deixará de lhe criar problemas. Donde a desconfiança dos Estados face à sua instituição militar, dado que esta procede de uma máquina de guerra extrínseca. Clausewitz tem o pressentimento dessa situação geral, quando trata o fluxo de guerra absoluta como uma Ideia, da qual os Estados se apropriam parcialmente segundo as necessidades de sua política, e em relação à qual são melhores ou piores ‘condutores’” (Deleuze; Guattari, 1997: 16).

¹¹ Parece ter saído, mas não saiu, de fato. Embora possamos detectar semelhanças na doutrina militar com temas como a animalidade e a cultura; ou a inscrição mnemônica transgeracional que realizaria a passagem de dados inconscientes que explicariam a ligação entre os indivíduos (ontogênese) e os mecanismos reguladores da sociedade (flogênese); ou até mesmo a satisfação de um impulso selvagem, e aí o “controle das pulsões” no processo civilizatório.

irresponsável, cego, surdo e mudo. E aqui entra a tal “onça domesticada” que me apoquentou todo esse tempo. Voltemos às paisagens.

Passeando pelas ruas de SGC, volta e meia nos deparamos com um conjunto residencial militar (vila militar, bairro militar). Os bairros, compostos por casas, cujo padrão varia com a hierarquia, são “área militar”; as casas e seus terrenos são chamados de PNRs – Próprios Nacionais Residenciais –, propriedades do estado, do ministério da defesa, como indicam as placas. O que mais impressiona certamente não é a padronização das casas no local; muito além dela, é a padronização do local em relação aos outros locais militares espalhados pelo Brasil. A hipótese, que venho formulando com Cristina Silva, recai sobre a mobilidade militar: eles se mudam de tempos em tempos (de 2 em 2 anos, às vezes, um pouco mais), mas além de levarem a si e seus objetos “pessoais”, levam também a paisagem; o “Brasil” (ou a imagem militar do Brasil) se desloca junto com os militares¹², a ponto de que, se fôssemos largados no meio de uma vila militar, seria virtualmente impossível dizer se estamos em SGC, Belford Roxo ou Pirassununga. Nesses bairros, ao contrário do resto da cidade, há um recorte que minimiza o impacto paisagístico das cercanias, de modo que somos levados a crer que estamos numa espécie de condomínio fechado, sem sê-lo. No caso de SGC, incrivelmente, a floresta é deslocada para longe, ao contrário de outras casas na cidade, que volta e meia, têm os fundos cercados pela mata. Já nas vilas militares, há o predomínio absoluto da grama, das calçadas e do asfalto; nos quintais, palmeirinhas, roseiras, passarinhos engaiolados, um ou outro cãozinho. As casas, delineadas por cercas baixas, geralmente obedecem a um padrão de pintura branca ou marrom (às vezes com uma soleira de 1 metro pintada de cinza ou verde-oliva). E, como foi observado por Cristina, não são raros os casos de mulheres e filhos de militares ali residentes que nunca foram à praia no Rio Negro (distante uns 700 metros a dois quilômetros), nunca viram a sede do ISA (certamente a construção mais interessante dali para um forasteiro que, além do mais, oferece internet, sessões de vídeo e biblioteca à população), ou seja, mal saíram da vila militar.



Figura 1 - Autor: Piero Leirner



Figura 2 - Autora: Cristina Silva

¹² Quero também agradecer a Luiz Henrique de Toledo pelas percepções em relação a este ponto.

Porém, a descrição não para neste ponto. Pude ver brevemente três pelotões de fronteira (Iaraúeté – a segunda maior comunidade depois da própria sede de SGC, às margens do Uaupés; Paricachoeira, situada nas margens do rio Tiquié; e Maturacá, o pelotão mais distante, situado nos pés do parque do Pico da Neblina, dentro da área Yanomami). Nestes casos, as residências ficam situadas no interior dos pelotões, que estão cercados pela selva e por comunidades indígenas, que não raro têm pessoas circulando no interior dos pelotões, às vezes, sendo atendidas nos postos médicos, utilizando internet, rádio, telefone, e, no caso de Iaraúeté, usando o caixa eletrônico do banco do Brasil. Os pelotões não estão inteiramente cercados por barreiras artificiais mas, ao adentrá-los, é notável o surgimento do padrão grama-asfalto-palmeiras, e, em alguns casos, também hortas, granjas e criações de animais como porcos. As casas voltam à disposição enfileirada tipo “condomínial”, com o padrão de pintura já descrito, sempre cercadas por grama, calçadas, asfalto, placas de sinalização, postes, telas de proteção para insetos, varandas, e tamanhos que variam de acordo com a hierarquia. Novamente, pouco se sai dali, tanto para as praias, selva, etc., quanto para as comunidades circundantes (inclusive, quando estava em Maturacá, havia um certo rumor temerário por parte de certas esposas de militares, que haviam ouvido que dias antes os yanomamis dali haviam realizado um ritual de canibalismo funerário...).

Figura 3 - Autor: Piero Leirner



Figura 4 - Autor: Piero Leirner



Figura 5 - Autor: Piero Leirner

Já os quartéis propriamente ditos, além de toda semelhança com as demais unidades militares espalhadas pelo Brasil – todas têm um busto do Duque de Caxias em bronze; todas têm um hall de entrada com fotos dos comandantes; todas têm frases de efeito ou pintadas ou em relevo na parede; todas têm chão frio de mármore ou alguma outra pedra ou cerâmica; todas têm alguma grama na entrada; todas têm móveis de madeira rústica; várias tem armas expostas no jardim (canhões; aviões; obuses; helicópteros; foguetes), e outras antigas (espadas, espingardas, mas também arcos e flecha, zarabatanas) nos salões.



Figura 6 - Autor: Piero Leirner

E, no caso das amazônicas, há essa incrível peculiaridade: animais selvagens, domesticados, e tomados como mascotes. Tucanos, macacos, tatus, araras e outros pássaros, geralmente circulam por ali, ora com as asas cortadas, ora com correntes (em alguns casos há também búfalos, usados no transporte no meio da mata). Mas, o que é a verdadeira atração mostrada aos *paisanos* que por lá vão,

é a onça. Vários têm uma, pelo menos. Acorrentada, ela geralmente está mansa e segurada por um soldado, indígena.

Sabemos que a onça tem um papel importante nas cosmologias ameríndias. O que não sabemos, e particularmente ainda não sei, é se os militares têm noção dessa importância, e avaliaram que a domesticação dela tem alguma ressonância no modo que isso é percebido no polo indígena – realmente, faz parte do campo, descobrir o que os índios de SGC acham da tal onça domesticada pelos militares, especialmente os soldados indígenas. Mas, ainda que vista de maneira unilateral (i.e, do polo militar), a tal atração turística pode ser compreendida na chave da domesticação do indomesticável.



© Marcelo Cadilhe. Retirado de http://acritica.uol.com.br/manaus/Amazonia-Amazonas-Manaus-Desfile-comemoracao-Independencia-Brasil_5_550194976.html

E, no caso, não me refiro só à onça, mas também, ao soldado, ao índio, e, principalmente, a essa concepção totalizante e ao mesmo tempo etérea que é a “selva”, aqui tomada como categoria nativa. Ela representa o domínio do imprevisível para os militares, de uma natureza maléfica, um óbice ao humano, visto sobre a lógica de um processo civilizador. Olhe-se o exemplo, tomado por Cristina Silva (2010), de que é comum alguns militares afirmarem que artesanato indígena carrega feitiçaria e, portanto, é de mau agouro comprá-lo. Não seria exagero dizer que a selva representa uma

espécie de inferno dantesco-hobbesiano: aciona figuras da morte, da finitude, do isolamento, enfim, *unbehagen*. Dentro disso, há um constante esforço de domesticação e controle, que se revela, por exemplo, numa espécie de “aloha” do militar na Amazônia, que é o grito “Selva!”. Este é sempre realizado junto com a continência – cumprimento por excelência do militar – e, em situações que exigem certa catarse coletiva: dificuldades em transpor obstáculos, exercícios muito puxados e, sobretudo, evocando seu grito quando se está justamente no interior da mata. Em exercícios militares¹³, é possível testemunhar uma situação que julgo antropologicamente bastante interessante: um grupamento de militares disparando fuzis na mata, com milhares de balas rasgando árvores e plantas, e gritando, em uníssono, “Selva!”. Segundo um general, entrevistado já há algum tempo, trata-se de uma situação em que “se reverte o controle da selva sobre nós, e passamos a ter o controle sobre ela”. Mesmo assim, ela continua terrível, persistente na sua selvageria. Sua domesticação impõe fatos que vão bem além do controle desses seres liminares – índios e onças.



Figura 8 - Autor: Piero Leirner

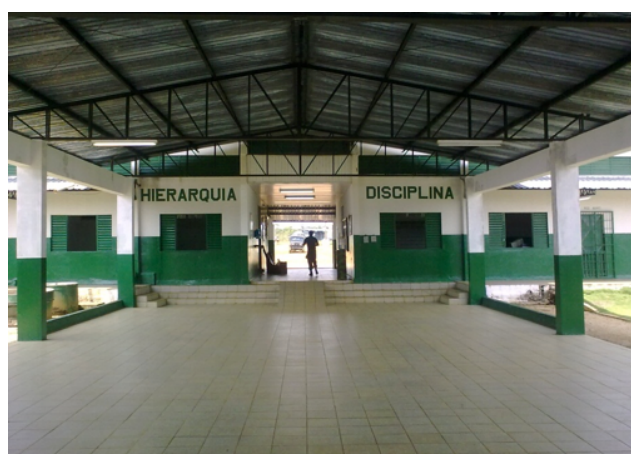


Figura 9 - Autor: Piero Leirner

O que é notável e que, de repente, começou a aparecer de maneira mais sistemática em discursos de militares aqui e acolá (pelo menos desde os anos 1980), é que a selva também cobre, literalmente, um eldorado mineral e petrolífero, e que toda a sorte de interesses alienígenas estaria de olho nesse pedaço do Brasil: a tal “cobiça internacional pela Amazônia”. Aqui, além de todo esse dado que remete a uma natureza indômita, entram representações sobre um inimigo bastante etéreo: nunca se diz exatamente quem é, como faz, de que jeito, com que recursos, esse “inimigo” se personifica. Este é um outro lado não domesticado, aqui no duplo sentido da palavra, pois está fora deste terreno “doméstico” da vida nacional (i.e., o doméstico como oposição ao internacional; pretendo falar mais um pouco sobre isso adiante), ao mesmo tempo que o inimigo forma uma

¹³ Veja o seguinte vídeo, em que são registrados momentos de um curso de guerra na selva. Atente-se para o detalhe de um fuzileiro naval norte-americano “fracassando”: http://www.youtube.com/watch?v=ON0PF_QxPgY&noredirect=1

espécie de terreno complementar à natureza selvagem, no sentido daquilo que não se pode controlar. Os tais “interesses poderosos” exógenos, ainda, se fazem valer de versões contemporâneas do inimigo interno, ONGs de toda sorte, sendo, principalmente, aquelas que justamente “insistem” em patrocinar a “condição selvagem” dos índios e da floresta. Isso quando os índios não são retratados como inimigos imediatos como, por exemplo, ouvi numa palestra de um ex-comandante militar da Amazônia: “Veja esse líder yanomami, índio Joaquim, esse guerreiro astuto, carregando seus distintivos nos ombros...”¹⁴. Assim completa-se um ciclo: todo esforço de domesticação é constantemente desmobilizado por um complexo circuito de inimizadas exteriores que deseja manter a condição selvagem da Amazônia, talvez com vistas à, num futuro relativamente próximo, arruinar de vez as forças armadas e repartir este território.

Nesse sentido, novamente volta à tona o discurso da “ausência de estado”. Se não fosse esta “ausência”, tais ONGs não teriam chão para agir por aqui, pois se valem justamente das carências impostas por esse tipo de situação. E o exército, mesmo estando *preso* à sua condição de estado, “nada pode fazer”: “Não podemos, não é nossa missão cumprir papéis que são do estado”, disse-me um oficial. Interessante notar, inclusive, a análise que um general me fez do contexto político municipal de SGC. À época, a prefeitura tinha sido conquistada por uma coligação entre indígenas de duas etnias: Pedro Tariano e André Baniwa¹⁵. Segundo o general, essa eleição era resultado “de uma armação que o ISA vinha fazendo há muito tempo”. Perguntado se ele não achava que era uma mobilização política que ocorria a partir da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) e que, como SGC era mais de 90% indígena, se isso não era um fato natural, a resposta foi: “Mas o que você acha que é a FOIRN? A FOIRN é o ISA, o ISA fez a FOIRN, com dinheiro da Noruega”. Sejam justos. O mesmo general afirmou logo depois que ele estava em paz com o ISA e que o próprio exército usava os mapas elaborados pela equipe do Instituto, que eram os melhores mapas. Mas, é preciso notar, este general tem um perfil muito diferente da maior parte dos que ocupam postos de comando na Amazônia. Cheguei a ouvir de outros, inclusive, que o dinheiro que chegava à região via ONGs era norueguês, finlandês ou austríaco, somente como forma de velar sua verdadeira origem que era norte-americana ou alemã, já que aqueles eram países militarmente pouco ofensivos¹⁶.

Diante de vários dissensos que ocorreram na gestão desta “prefeitura indígena” (Iubel, 2012), o general ressaltou, ainda, mais o aspecto da “ausência de estado” na região. A partir de dado momento,

¹⁴ Palestra do General Luiz Gonzaga Lessa, realizada no Instituto de Física da USP (São Carlos) em 14/08/2008. Sinceramente, nunca ouvi falar de yanomami que tem distintivo (certamente trata-se de um adorno bastante usual usado nos braços, quase à altura dos ombros); em todo caso, sabemos que militares os usam...

¹⁵ Uma análise deste processo pode ser vista em Iubel (2012).

¹⁶ O que obviamente não procede. Ver uma detalhada pesquisa sobre os circuitos de troca, financiamento e gerenciamento de projetos de cooperação internacional na ótima tese de Morawska Vianna (2011).

no ano de 2011, ele passou a ser conhecido até como “xerife” na cidade: mandava limpar calçadas, pintar muros, podar árvores, tinha um programa de rádio, dizia para madeireiros ilegais “tomarem cuidado”, ajudou na construção de uma casa de recuperação para dependentes de drogas e álcool junto com salesianos, e, inclusive, ofertou a banda de música da brigada para tocar no carnaval. No entanto, isso era sempre tomado como uma “opção pessoal”, que o general teria por “absoluto amor à SGC”, dado que o exército “não deveria estar fazendo aquilo”. Seu papel deveria ser justa e unicamente o de dissuadir o inimigo da cobiça pela Amazônia, pelo Brasil; dissuadir o estrangeiro, dissuadir a selva. Finalmente, chegamos ao nosso propósito: a selva e o estrangeiro são equivalentes, o outro, inimigo potencial, indômito. O nacional é doméstico, estado é processo de domesticação. Chamemo-lo então, novamente, de fazenda de domesticação.



Figura 10 - Autor: Piero Leirner

3. A Imagem da Fazenda

3.1 Uma volta na fazenda: passeio por palavras

Em seu sensacional *Vocabulário das Instituições Indo-Europeias*, Benveniste (1995) segue uma intuição que vinha ocorrendo na antropologia desde os tempos de Morgan – a relação estreita entre o que, para ele, se expressava na terminologia e o que se realizava na sociedade ou, enfim, a ligação inequívoca entre língua e cultura. Por exemplo, esta esteve no centro do debate do parentesco entre “terminologia e genealogia”, também presente de forma inspiradora no vocabulário da dádiva discutido por Mauss ou, ainda, em alguns dos trabalhos de Dumézil (por exemplo, sobre a dupla origem de hospitaleiro e inimigo, da qual ainda falaremos); ou nas conexões entre linguística e antropologia já bem conhecidas de Lévi-Strauss. Obviamente, não procuraremos, nesse texto, pressupor uma substância histórico-etimológica que ligue a fazenda de domesticação à Grécia ou Roma, ou, enfim, a isso que os antropólogos chamam de Ocidente. Nossa ideia é que ela é o construto de uma imagem, algo que, ao nível de uma forma, esteve ligado profundamente à cisão entre o político e o doméstico. Uma etimologia, como bem coloca Herzfeld (1997), não é *das* palavras, mas dos agenciamentos que se faz com elas.

Como foi rapidamente mencionado acima, a antropologia, recentemente, vêm problematizando essa dicotomia sugerindo que, o surgimento de um modo de pensar na Grécia arcaica produziu um esquema cosmológico tão poderoso que as instituições ocidentais ou estão presas por uma certa miopia conceitual, ou bem desejam acreditar que são universais e, por isso mesmo inexoráveis ou, possivelmente, ambos (Strathern, 2006; Detienne, 2008; Fausto, 2001). Curiosamente Herzfeld (1997) que, justamente, vem estudando o estado grego moderno, tem sistematicamente colocado um desenraizamento conceitual dessa origem – ou de um mito de origem do Estado – para entender o funcionamento tanto de sua burocracia, como os efeitos de seus estereótipos na “intimidade cultural” das pessoas. Embora ele não relacione isto diretamente com uma crítica à dicotomia político/doméstico, como faz Strathern e que, em certos momentos, ele mostre que as tentativas de estabilização da vida estatal tenham passado, em grande parte, pela associação com ideias como uma “comunidade de sangue”, é possível avançar esse projeto supondo que, no fundo, uma crítica à noção de “política” como esfera autônoma pode nos conduzir, também, à ideia de que estamos tentando não tratar conceitos como substâncias e, portanto, minimizar a identidade conceitual de “político versus doméstico” para, assim, tratar do *processo* de domesticação. Por isso, o *político também é doméstico*. Como passo para se entender porque tratamos o estado como fazenda de domesticação sugerimos, aqui, que o que é verificável na longa duração do vocabulário institucional, pode implicar também na forma como as pessoas vivem de fato suas instituições. Algo,

aliás, muito próximo ao que os antropólogos, frequentemente, vêm ressaltando, por exemplo, como o duplo sentido da dádiva maussiana – sendo *gift* tomado ao mesmo tempo como dádiva e veneno. É esse tipo de arquitetura argumentativa que pretendo agora esboçar; assim, *fazenda* e *domesticação* têm uma história paralela, bastante interessante.

Começemos pelo último. A domesticação aparentemente tem uma origem comum, tanto grega como latina. Tudo isso que conhecemos como propriedades da “casa”, muitas vezes, esteve associado a um vocabulário institucional com significado político mais amplo. Em um primeiro momento, é possível distinguir o *dómos* grego e o *domus* latino, sendo o primeiro entendido como uma “construção-casa” e o segundo no sentido mais próximo do “lar-casa”, aproximado no grego à *genos*. É verdade que a clássica oposição mais conhecida é aquela que se refere a uma espécie de fratura entre a *polis* e *(w)óikos*; interessante notar, contudo, que o latim *uīcus* também foi uma derivação próxima do grego *dómus*, pois, aparentemente, no vocabulário homérico essa distinção entre *óikos* e *dómos* era irrelevante, sendo, o nome-raiz **dm*, o gerativo das formas **dem* e **dom*. “O grau zero de **dem*, isto é, **dm-*, habitualmente é identificado no homérico *mesó-dmē*, no ático *mesómnē*, que designa a viga central que une dois montantes, dois pilares no interior da casa” (Benveniste, 1995, vol.1: 294). No entanto, é notável que, posteriormente, esta mesma raiz **dm*-servirá para dois elementos bastante associáveis, o *despótes* grego e o *dominum* latino. Ambos estão imbricados à forma de “senhor da casa” que, efetivamente, é a unidade social que nas *genos* gregas vai ser o portador do diálogo como prática das assembleias que são a base institucional de uma série de noções associadas à política.

Contudo, um olhar mais próximo embaralha essas noções em um ponto inesperado. A distância que o *dómos* grego como “construção” assume em relação ao *domus* latino como “unidade moral” da casa rebate em uma outra derivação do vocabulário. “O grego dispõe de um verbo *oiko-domeín*, denominativo composto *oiko-dómos*”, cujo equivalente em latim é a tradução *aedificare* (Benveniste, 1995, vol.1: 296).

“Assim, a *gr. -domeín* corresponde lat. *facio*”, que, por sinal, é a raiz do verbo fazer, que tem como derivação a fazenda. Este é o território que aproxima o latim *domāre* e o grego *damáō* (que no hitita vem como *damaš* – usar de violência, coerção, sujeição), que “indicava inicialmente o amansamento de cavalos” (Benveniste, 1995, vol.1: 303). Curiosamente, “o adjetivo grego derivado de *agrós* ‘campo’ é *ágrios*, que significa ‘selvagem, agreste’, e que de certa maneira nos oferece o contrário daquilo que em latim se diz *domesticus*, por aí nos reconduzindo ao *domus*” (1995, vol.1: 310). Não só *ágrios* pode estar na origem de “agressão”, como se sabe que em, grego, o tal termo também designava aquilo que estava do lado de fora do habitado, o matagal, o campo inculto, que em latim deriva *foresticus*, *forestis*, daí forasteiro, estrangeiro. Ora, o estrangeiro também é objeto de consideração de Benveniste (1995), que, apoiado em Dumézil e Mauss, vai mostrar que está implicado

em outro vocabulário institucional problemático para nós. Trata-se do “hóspede”, de cuja raiz, *hos-pets*, tanto vem uma noção daquele que se converte em amigo a partir de uma dádiva recíproca, quanto no inimigo, cuja raiz indo-européia também levou inicialmente ao inglês *foreigner*.

Mais uma vez, é notável que essa oposição latina *domus/foris* ainda pode ser remetida a um problema grego crucial para nós, que na época homérica se remetia ao termo mais conhecido, *doûlos*, o nome do escravo, que em Homero encontra-se em palavras como *dmôs*. Mas, o escravo era aquele que, justamente, pertencia à casa e estava sujeito ao *dēspotēs*, do mesmo derivado *potes*, cuja raiz greco-latina vai acarretar em *pot-sedere*, ao mesmo tempo “poder” e “possuir”. A posse e o poder estão, assim, vinculados com o *domus*, cuja noção remete ao mesmo tempo ao “dentro”, unidade doméstica por excelência, e ao domínio, em seu duplo sentido, de pertencimento e dominação, coerção. Escravos e mulheres eram o “objeto” de domesticação grega por excelência, e, sabemos, aí a crítica feminista de Strathern começa a sua problemática de questionar a associação da noção de “político” a um estatuto superior, verdadeiro, ontologicamente relevante nas ciências sociais, tendo, aliás, representado isso que (um tanto genericamente) a antropologia tem definido como o “pensamento ocidental”. Mas isso ainda não é tudo. Esse vocabulário ainda permite mais uma órbita.

Ela está na origem de **for* e *fari* (do verbo fazer, e, de novo, da fazenda), que é a formação indo-européia e posteriormente latina de *fas*. Começa com o “particípio de **for*, o neutro *fatum* o “destino”, muitas vezes o “mau destino” (*fatalis*). Isto não só pode estar ligado ao *sider* grego, que mencionamos no início, com suas associações relativas a um mundo anterior à *polis* governado pelos mestres da verdade (Detienne, 1988; Chauí, 1990; Vernant, 2011), o mundo do *genos*, da casa no sentido moral, como também nos mostra Benveniste (1995), vai de novo no latim, estar associado a uma outra imagem, a de *infans*, os que não falam, a infância que, em nosso vocabulário, também se desenvolveu como “criança”. Ora, esta última volta ao tema, tem a mesma raiz de criação, criativo, criar e cria. Mas também de criado, aquele que ocupa posição similar ao doméstico (vide a forma moderna do português, “doméstica”) e, assim, voltamos novamente à fazenda de domesticação. De certo modo, estas órbitas mostram que, em algum ponto, “fazenda” e “domesticação” estão imbricados mas, mais que isso, tiveram uma transformação significativa quando o universo da *polis* expulsou tais termos para as franjas do vocabulário institucional da sociedade grega. Aquilo que entendemos como a dimensão própria do poder, do político e do estado foi, significativamente, concentrado nessa nova área de atuação e suprimido do doméstico, que, ainda mais, sofreu um maior deslocamento nesse mesmo vetor com a invenção contratualista que opunha “laços de sangue” e “laços de solo” e, sob essa, gerenciava toda uma engenharia conceitual que efetivou o domínio da sociedade como sinônimo do político, público, etc. A fazenda e a domesticação estariam, assim, numa suposta “esfera privada” e, sociologicamente falando, ocupariam um segundo plano no mundo dos interesses acadêmicos. O Estado e sua suposta centralidade, de tal modo, seria um duplo-inevitável dessa forma

reversa do doméstico. Portanto, o que esse passeio por palavras nos sugere é que, o doméstico pode ser visto como a imagem que conecta um processo, ao mesmo tempo criativo e coercitivo, que estão nos fundamentos do estado, como nosso exemplo etnográfico acima pôde sugerir. Voltemos à criação, processo fundante que está na paisagem da fazenda de domesticação.

3.2 Sitiando a fazenda

Em *A Invenção da Cultura*, livro já bastante celebrado por aqui, Roy Wagner (2010) diz que cultura é criatividade; o estudo da cultura também é cultura, e, uma das decorrências disso, é que o ser humano inventa sua realidade. Em sua teoria, não há realidade exterior aos símbolos – a cultura é, portanto, símbolo. O modelo da invenção remete, sobretudo, para o contexto em que os símbolos se relacionam, o que pode ocorrer em dois vetores: o da convenção (aquilo que a grosso modo remete ao reconhecimento ligado ao signo) e o da invenção (ou diferenciante, da ordem das mudanças e da metáfora). Um é contexto de controle do outro: as convenções são inventadas, e as invenções são convencionais. O argumento que quero seguir aqui é que a criatividade por si já dá conta dos dois vetores. Aquele (1) da mais-valia simbólica que adicionaria um *quantum* à realidade por seu processo diferenciante, mas que (2) também embute um processo coercitivo, uma espécie de castração: basta lembrar-se do duplo sentido da palavra, um que aborda o excedente de realidade do processo criativo, mas outro do processo impositivo que desemboca em cria, criado, criança, etc. Na fazenda de domesticação, a criação é etapa crucial como parte do convencimento (daí também convenção) do selvagem-inimigo em se aliar: “Vem prá cá, é melhor aqui; estamos seguros, nos protegemos, estamos juntos em um contrato...”. Pois criatividade é invenção, adição ou mais valia de sentido ao mundo, mas, também, é criação, cria, e, nesse sentido, domesticação. Por que nos aliamos a essa imagem? De início, gostaria de insistir que o estado também é cultura, e, portanto, criatividade. Embora a antropologia, por *n* processos que não cabem discutir aqui, tenha deslocado este para as margens de suas análises, geralmente desdobrando isto numa epistemologia política que associa o estado como ente contraposto e castrador da maioria das realidades etnográficas que ela diletta (Leirner, 2012), também, ela própria vem mostrando (algo contra intuitivamente) que o estado tem gente dentro.

A imagem do estado como controle é amplamente conhecida. Talvez quem mais tenha mostrado isso, num inventário sem igual das técnicas de assujeitamento, tenha sido Foucault, em inúmeros trabalhos. Não cabe retomar aqui este gigante, tal tarefa já foi realizada em trabalhos próximos ao nosso de maneiras muito competentes (Villela, 2009). Gostaria de, brevemente, associar uma imagem a este processo: a do cavalo. Em primeiro, porque ele é, dentre todos os animais domésticos, o mais sujeito ao retorno (à) de sua condição selvagem; enfim, ele pode fugir da fazenda de domesticação a qualquer hora. Em segundo, porque de todos os animais, assim como de todas as

ferramentas ou de todas as máquinas, o cavalo é o que está mais intimamente ligado ao estado¹⁷. Talvez só não mais que o humano-objeto, o sujeito da criação.

Historicamente, é possível apontar para várias conjecturas sobre a relação direta entre o cavalo e o estado. No entanto, reforçando a ideia que aqui perseguimos um esforço antes lógico que histórico, gostaria apenas deixar registrado seu papel naquilo que D&G colocam como a “máquina de guerra” (ver especialmente sua reflexão sobre as cruzadas e o nomadismo - 1997: 59-60). Seguindo adiante sua discussão com Clastres, D&G seguem a pista de que uma máquina de guerra poderia ser um ser-contra-o-Estado, “seja contra Estados potenciais cuja formação ela conjura de antemão, seja, mais ainda, contra os Estados atuais a cuja destruição se propõe” (1997: 21-22). Para Clastres, tal fato estaria imbricado numa disposição primitiva à dispersão e ao fracionamento, ancorada, sobretudo, num desejo de autossuficiência (ou uma ontologia autárquica, com conceitos emprestados de Sahlins¹⁸) que impediria a alienação da comunidade de residência a outrem, a divisão de sua autonomia, que ele identifica, sobretudo na figura do Um, tomando o exemplo grego que novamente aparece como uma espécie de “grande divisor”. Embora D&G (1997:23) reafirmem a premissa de que a guerra não produz o Estado, eles entendem que a imagem hipostática da sociedade primitiva como autossuficiente sugere um resíduo evolucionista, já que o Estado era uma mutação brusca, surgida de um só golpe¹⁹. “É preciso dizer que o Estado sempre existiu, e muito perfeito, muito formado”; e “mal

¹⁷ No caso do cavalo, implícito naquilo que D&G chamaram da captura da máquina de guerra, o estado ganhou uma nova velocidade, como bem notou Virilio (1996). Segundo ele, é sintomático que o nomadismo europeu, em contato com o oriental, tenha assumido uma nova proporção em termos da velocidade adquirida pela máquina de guerra. Provavelmente, a energia do cavalo foi um dos pontos cruciais para as consequências que esse novo híbrido cavalheiresco vai engendrar, sua adesão ao processo de domesticação. Portanto, é notável aí que tanto o homem domestica o cavalo, quanto este domestica aquele. É notável, inclusive, que neste mesmo passo, a sede da fazenda – antes mosteiro – passa a ser a fortificação; sua roça, o estábulo; seu campo de caça, o território. Uma curiosidade: veja-se o estábulo. Mais uma vez o vocabulário institucional ligado a ele oferece uma arqueologia incrível. O termo de origem é provavelmente uma das palavras gregas com uma prole das mais importantes – *hístanaí*. O verbo significa “fazer ficar em pé”, donde *statós*, que em latim se manifestou no verbo *stare*, “estar”. Muito vem daí, de “estátua” a “Estado”; de “status” a “estável”; e, claro, estábulo (em grego, *staulou/stablou*; em inglês, *stable*; em francês, *étable*; em alemão, *stabil*). Embora se coloque que o Estado tenha “aparecido” com este termo apenas n’*O Príncipe* (1513), associado ao latim *status* – estar firme, sólido – nota-se ligações anteriores que apontam para oficiais de Estado relacionados à coleta de impostos – já nos Impérios Romano e Bizantino, os “Condes do estábulo” (Kazdhan, 1991). Inicialmente estes coletores de impostos eram coletores de cavalos e o estábulo permanecia como uma espécie de cofre onde se intermediava essa operação.

¹⁸ Aliás, o conceito de autarquia derivado de Sahlins (1972), vem do “Modo de Produção Doméstico” formulado por este último. Embora seja interessante para o que está se desenhando aqui, não caberá nos limites deste artigo uma maior aproximação com este.

¹⁹ Também para outros a ideia de “sociedade contra o Estado” de Clastres lance no plano da política o pressuposto de uma fórmula contratual universal, ela pode acarretar sem querer uma volta a uma espécie de divisor sociológico. Lefort (1999: 314-315 e 320-324) percebe tal fato quando Clastres constrói sua noção de alteridade sobre o Estado, tomando esta “forma da história” como resolução mais bem acabada da diferença. Fausto (1999: 258-259) entende que a solução de Clastres pode recair numa espécie de paradoxo, sugerindo que ele não escapa totalmente dos modelos ao mesmo tempo do “bom selvagem” para expressar uma “liberdade e igualdade” primitivas e do selvagem hobbesiano, contra Lévi-Strauss.

conseguimos imaginar sociedades primitivas que não tenham tido contato com Estados imperiais, na periferia ou em zonas mal controladas”.

De acordo com D&G máquina de guerra é antes um vetor nômade. O guerreiro nômade-bárbaro se corresponde mais a ela que o selvagem primitivo, este último dependente da codificação dos corpos-linhagens à terra, retomando Fortes e Leach n’*O Anti-Édipo* (vide D&G, 1976). Não que o nômade não se ligue ao território, apenas este é redesenhado todo o tempo, seu fluxo é constante²⁰. Mas em *Mil Platôs*, talvez essa distinção marcada entre o bárbaro e o selvagem possa ser atenuada, tendo em vista inclusive que, um dos focos da discussão, vai aparecer brevemente na questão do profetismo indígena clastreano (de H. Clastres e P. Clastres ressalte-se). Na América do Sul, o nomadismo é selvagem. Em outros lugares talvez não. O que importa, sobretudo, é sua associação intrínseca com a máquina de guerra, e esta não poupa meios de se reinventar (e, por isso, ela própria corre os riscos de se tornar domesticada). Homem-animal-arma são de certo uma potencialização nômade extrema: “O que os nômades inventam é o agenciamento homem-animal-arma, homem-cavalo-arco. Através desse agenciamento de velocidade, as idades do metal são marcadas por inovações”²¹; para Vernant (2011), inclusive, no micênico veio junto o carro de combate tracionado pelo cavalo e, por mais mudanças que toda a Ásia Menor tenha sofrido com o fim da soberania despótica, de certa maneira, esse bem poderia ser visto como um modelo de transição para o grande golpe do estado que manteve uma linha constante dessas formas militares, que culminaram posteriormente na transformação das reuniões de guerreiros nas assembleias da palavra que definiram o espírito da *polis*.

Mas para D&G (1997: 119) o Estado sempre esteve lá, assim como aquilo que vai contra ele – o nomológico –, veremos uma convergência com aquilo que aqui se está tentando chamar de um processo de domesticação, incluindo-se aí a forma quase soberana da fazenda. Na perspectiva deles, assim, há uma clara precedência do estado sobre o campo, a agricultura e a *criação*:

²⁰ “É nesse sentido que o nômade não tem pontos, trajetões, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...). Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território” (Deleuze; Guattari, 1997: 53)

²¹ “No cavalgamento conserva-se a energia cinética, a velocidade do cavalo e não mais as proteínas, (o motor e não mais a carne). (...) Ao passo que, na caça, o caçador visava parar o movimento da animalidade selvagem por um abatimento sistemático, o pecuarista aplica-se em conservá-lo, e, graças ao adestramento, o cavalgante se associa a esse movimento, orientando-o e provocando sua aceleração.” O motor tecnológico desenvolverá essa tendência, mas “o cavalgamento é o primeiro projetor do guerreiro, seu primeiro sistema de armas” (Deleuze; Guattari, 1997: 74; a citação é de Virilio, *Métempschose du passager*, e ainda remete à noção da mulher como animal de “condução ou de carga”); nesse caso, contra argumentando, D&G sublinham que o cavalo só entra para a máquina de guerra quando ele deixa de ser transporte, para se tornar vetor. Lembre-se, assim, do vocabulário original que associava o déspota como senhor de animais, escravos e mulheres.

Ora, quando se conjectura sobre impérios quase paleolíticos, não se trata somente de uma quantidade de tempo, é o problema qualitativo que muda. Çatal-Hüyük, na Anatólia, torna possível um paradigma imperial singularmente reforçado: é um estoque de sementes selvagens e de animais relativamente pacíficos, provenientes de territórios diferentes, que opera e permite operar, primeiro ao acaso, hibridações e seleções de onde sairão a agricultura e a criação de pequeno porte. Vê-se a importância dessa mudança para os dados do problema. Não é mais o estoque que supõe um excedente potencial, mas o inverso. Não é mais o Estado que supõe comunidades agrícolas elaboradas e forças produtivas desenvolvidas; ao contrário, ele se estabelece diretamente num meio de caçadores-coletores sem agricultura nem metalurgia preliminares, e é ele que cria a agricultura, a pequena criação e a metalurgia, primeiro sobre seu próprio solo, depois os impõe ao mundo circundante. Não é mais o campo que cria progressivamente a cidade, é a cidade que cria o campo. Não é mais o Estado que supõe um modo de produção, mas o inverso, é o Estado que faz da produção um "modo" (Deleuze; Guattari, 1997: 117-118).

Segundo D&G o Estado é fundamentalmente movimento de "interiorização" e, a máquina de guerra nômade, por sua vez, estaria no movimento reverso. "O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente" (1997: 23). Por isso a hipótese de Clastres apontando para um Estado-interior conjurado, e uma comunidade endogâmica como propulsora da evitação do surgimento do Um são hipóteses parcialmente contestáveis. Tudo aponta para um processo ambíguo, em que coletivos ao mesmo tempo realizam processos de atração e conjuração do estado, desejo e repulsa, como se pode ver inclusive em algumas etnografias recentes realizadas com material ameríndio (Vanzolini, 2011; Allard, 2012; Zoppi, 2012; Iubel, 2012; Iubel; Leirner, 2013)²². Isso não significa que o estado simplesmente englobe tudo e transforme a realidade num decalque de sua existência.

Para D&G (1997: 115), este processo de interiorização é essencialmente *captura*: "se chamamos 'captura' essa essência interior ou essa unidade do Estado, devemos dizer que as palavras 'captura mágica' descrevem bem a situação, uma vez que ela aparece sempre como já feita e se pressupondo a

²² Claro, tais etnografias lidam com material diverso (Alto Xingu; Delta do Orinoco; Kaxinawá; Alto Rio negro), e resolvem o problema clastreano de maneiras diferentes, de modos que não cabe aqui retomar. Tento assim resumir meu argumento com esta passagem de *Mil Platôs*: "É verossímil que as sociedades primitivas tenham mantido "desde o início" relações longínquas umas com as outras, e não apenas entre vizinhos, e que essas relações passavam por Estados, mesmo se estes só fizessem uma captura local e parcial delas. As próprias falas e as línguas, independentemente da escrita, não se definem por grupos fechados que se compreendem entre si, mas determinam primeiro relações entre grupos que não se compreendem: se há linguagem, é antes entre aqueles que não falam a mesma língua. A linguagem é feita para isso, para a tradução, não para a comunicação. E há nas sociedades primitivas tanto tendências que "buscam" o Estado, tanto vetores que trabalham na direção do Estado, como movimentos no Estado ou fora dele que tendem a afastar-se dele, precaver-se dele, ou bem fazê-lo evoluir, ou já aboli-lo: tudo coexiste, em perpétua interação" (Deleuze; Guattari, 1997: 119).

si mesma.” Há diversas consequências que D&G marcam no processo de captura da máquina de guerra pelo estado. Várias delas retomam os processos de disciplinarização, hierarquização, elaboração de dispositivos e agenciamentos que também foram de certo modo mostrados por Foucault. O que quero chamar a atenção aqui é para o fato de que D&G levantam: há sempre a possibilidade de que a máquina se volte contra o aparelho de captura, se volte ao exterior. No limite, isso de fato pode acontecer na fazenda de domesticação, mas nesse caso seria necessário acrescentar mais alguns pontos, para terminar, ou pelo menos emoldurar essa imagem. Os principais seriam voltar ao processo de *convencimento* que o domesticado está sujeito, e uma coloração moderna – no sentido do estado moderno, não contraposto, mas como uma versão local de *Urstaat*²³ – que termine os relevos dessa paisagem. Mas, principalmente, e aqui há uma bifurcação nessa ideia de captura, está na noção de que a própria máquina de guerra, ao se reinventar o tempo todo e no seu anseio de ser cada vez mais eficaz, cria *per se* as condições (diríamos, as contradições iminentes) para se convencer a ser domesticada.

Não se pode supor que a cada “captura”, como colocam D&G (1997), ou a cada processo de domesticação, *Urstaat* continue absolutamente igual. Assim como ele domestica o animal ou coisa ou gente, esta(s) introduz nele um vetor de potência, que pode ser uma transformação qualitativa e quantitativa. Antes de tudo, é uma operação arriscada, pois no processo de domesticação é possível arrastar o estado para fora da fazenda: engendra-se uma contradição, o estado, ao domesticar, pode aumentar a potência do seu devir guerreiro. Simétrico inverso, a selvagerização extrema pode engendrar a potência-estado, o devir-sedentário. Supondo que algum dia a operação, arriscadíssima, com a onça, dê certo, não seria nada impossível pensar que cavalos, bois, frangos e pessoas desistissem e se voltassem ao nomadismo, ao bando, e por fim à selva. George Orwell percebeu isto na sua *Revolução dos Bichos*. Voltemos ao nosso tema.

4. De volta à vida doméstica

Em um texto de Joanna Overing (1999) publicado em português, há uma identificação do problema da antropologia ter jogado para escanteio tudo aquilo que seria do âmbito do doméstico; como mostra a excelente tese de Felipe Vander Velden (2012), tal fato inclusive ressoa no tratamento que a antropologia deu aos animais domésticos. Tomando o contexto karitiana como referência, ele mostra que mesmo já tendo uma história de contato de mais de cinco séculos, de fazer parte absolutamente importante do cotidiano da maior parte dos povos indígenas das terras baixas sul-

²³ “Cidade de Ur, ponto de partida de Abraão ou da nova aliança. O estado não se formou progressivamente, mas surgiu totalmente armado, golpe de senhor de uma vez, *Urstaat* original, eterno modelo do que todo Estado quer ser e deseja.” (Deleuze; Guattari, 1976 [1972]: 275).

americanas, os bichos de criação, estimação, pets ou domésticos ocuparam um lugar absolutamente irrelevante na literatura perto de sapos, cobras, formigas, pássaros e, principalmente, onças (ou jaguares). Seguindo as pistas de ambos, imagino que o problema está justamente na domesticação enquanto processo. Uma análise a jato do campo acadêmico, cujo exemplo mais recente pode ser o *Special Issue* da *Current Anthropology* sobre *As Origens da Agricultura*²⁴, pode-se ver o tema da domesticação borbulhando em discussões arqueológicas que visam, sobretudo, compreender o problema da sedentarização e as origens do estado, ou mesmo das condições pristinas de surgimento dos assentamentos urbanos.

Este é um tema antigo. As hipóteses sobre o entrelaçamento da agricultura, o surgimento de estoques e a emergência do estado vem do evolucionismo. Já está na *Origem do Estado, da Família e da Propriedade Privada*, de Engels. Clastres (2004) sabe muito bem do problema, e em *Arqueologia da Violência* inverte a proposição de Marx, mostrando que o estado é o divisor que impõe os excedentes e a agricultura sedentária, como, aliás, novas evidências arqueológicas na Turquia vêm demonstrando desde os anos 1980 (Deleuze; Guattari, 1997). Porém, mesmo assinando em baixo dessas proposições, cabe se perguntar por que o argumento da sedentarização, bem como o da pacificação que é tributário, por exemplo, de uma sociologia weberiana e eliasiana, talvez até da filosofia de Hobbes, simplesmente se impõem como fatos dados. A fórmula [Estado = território = pacificação porque expulsam “para fora” o nomadismo = guerra = natureza], com suas variações, aproximações e distanciamentos, se entendemos bem, é um construto que teve lá suas coincidências com a emergência de um “pensamento estatal”, grego, romano, ocidental. Tudo bem, o pensamento muda e as práticas mudam, mas nem por isso precisamos deixar de perguntar o porquê; nem deixar de desconfiar de certezas dadas como inatas. Essa breve arqueologia do palavrório, retirada principalmente das teses de Benveniste (1995), teve como intenção primeira reforçar a ideia de que na longa duração o conceito de doméstico foi jogado para um plano politicamente irrelevante, quando na verdade mais parece estar obliterado por um artifício conceitual da polis. Nesse sentido, mesmo a sugestão de Overing (1999) de que a antropologia precisa reconstituir o doméstico como passo necessário para entender os laços comunitários, a “boa vida cotidiana”, não deixa de certo modo de funcionar como uma caixa de ressonância de que os “laços societários” e a “boa vida extraordinária” que definem a política e o “centro” da vida social estariam em um outro plano. A proposta aqui é diferente. Nosso entendimento é que a *política é doméstica, ou melhor, domesticação*. Isso é o que sugerem as imagens que vimos em campo: que o estado é sempre incompleto, que ele se constitui num esforço incessante de digerir o natural, o exterior, o inimigo. A onça não é só o mau encontro na

²⁴ T. Douglas Price; Ofer Bar-Yosef, The Origins of Agriculture: New Data, New Ideas. *Current Anthropology* Vol. 52, No. S4: 163-174, 2011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/659964>

selva, ela é nessa circunstância uma potência a ser domesticada, junto com a selva, o índio e o inimigo.

Começamos este texto sugerindo que o estado, quando tem gente dentro, aniquila noções sociológicas como “esfera pública” ou “o político” como oposto ao doméstico. Se for considerada a sugestão de nossos nativos militares a partir do contexto da Amazônia, cabe levar a cabo de maneira mais detida o papel que o “inimigo” e a “natureza” teriam para se perceber o que se está sugerindo que é o estado, mesmo que tomado pela sua ausência. Se fossemos levar a ferro e fogo a construção do estado que as ciências sociais fazem a torto e a direito, seria um completo absurdo falar em ausência do estado a partir dele próprio, algo como “não estou aqui”. Mas não há aporia; é mais fácil se desfazer do conceito do cientista social do que daquilo que seu nativo está dizendo. No caso, para situarmos o problema *como* este último, diríamos que só existem versões domésticas a respeito do estado. Embora haja um certo esforço em dizer que ele é “o” ponto de vista, ou “um ponto de vista sobre os outros pontos de vista” (Viveiros de Castro, 2008), ele próprio não tem ponto de vista: só existem pontos de vista sobre o que seria “o” ponto de vista. Estamos quase em Marx. Claro que ele notou a parcialidade do estado, mas de certa maneira problematizou a coisa de modo que sua universalidade ainda existisse, mesmo que como uma ilusão. Não descartou assim dois pontos: que ele *se apresenta* como uma totalidade; e que ele de fato *representa* a totalidade burguesa. Haveria assim uma contradição imanente à condição estatal, de se apresentar como universal, mas representar o privado; de se apresentar como a esfera política; mas representar o interesse privado.

Nosso ponto se distingue aí. Não há público, nem universal, dados. Na fazenda de domesticação há muitos públicos, e muitos universais, tanto quanto forem os processos de domesticação, tantas quanto forem as casas de onde se entra e sai. Aliás, entrar e sair não é exatamente um problema: na fazenda de domesticação não há cercado, os seres estão o tempo todo sendo convencidos a ficar, e também fugindo. E fora dela estão, como se diz, “de butuca”, de olho. Isso acontece inclusive com os núcleos duros da política de estado: entrada e saída de capitais, acúmulo e gastos de reservas internacionais, crédito privado girando 40 vezes a capacidade do estado em gerar dinheiro, agências de classificação promovendo ou derrubando países, suas economias e governos (e note-se, não estamos mais a falar de repúblicas de bananas...): todo esforço de um estado é o de domesticar esses fluxos. Que, aliás, não são só “externos”, pois dinheiros paralelos correm soltos, ou quase tão soltos quanto as manadas de cavalos que hoje habitam a Ilha de Marajó. Da mesma forma, quanto um cientista político poderia estar 100% seguro de que as tais “decisões políticas” ocorrem nas arenas dos tais “processos decisórios”? Em Brasília, qual Palácio manda em qual? O Alvorada ou o Planalto? Seriam eles tão distintos assim? Não estaríamos nós muito contaminados por uma versão weberiana da separação de éticas?

Lembrando uma casa lévi-straussiana às avessas, a fazenda de domesticação não é uma unidade moral, ela é política e imoral. Difícil é compreender que isso não é corrupção ou deturpação, pois de fato o que se corrompe é um artifício, uma imagem que, como as convenções de Roy Wagner, compõem uma espécie de “ilusão necessária”, parte de uma ideologia de que somos escravos da filosofia do contrato, que supõe uma passagem ética e/ou ontológica. Mas, também cabe frisar aqui, a fazenda de domesticação também não é uma força conjurada no interior de unidades sociais autárquicas, como diz Clastres. Ela é um atrator, e só funciona como processo. Nunca está completo. A domesticação sempre está em aberto, ela sempre precisa ser mais domesticada, sobrepõe processos, se engole, enxerta contradições em si, e ela ainda por cima tem concorrência. Convencer a máquina de guerra a ficar foi talvez o seu primeiro problema, como já constataram D&G (1997) e tantos outros que viram o potencial autodestrutivo do estado (incluindo Marx). Vários índios já viram isto, e não é à toa que eles aproximaram o estado à onça (Viveiros de Castro, 2008). Tem certos bichos, que por mais que se queira, é melhor não convidar para o jantar.

Referências

- ALLARD, Olivier. Bureaucratic Anxiety Asymmetrical interactions and the role of documents in the Orinoco Delta. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Manchester, 2(2): 234–56, 2012.
- ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio*. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.
- BENVENISTE, Émile. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias, 2 vols.* Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- BEVILAQUA, Ciméa; LEIRNER, Piero. Notas sobre a análise antropológica de setores do Estado brasileiro, in: *Revista de Antropologia*. São Paulo: PPGAS/USP, 43(2): 105-140, 2000.
- CASTRO, Celso. *A Invenção do Exército Brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- CASTRO, Celso; SOUZA, Adriana B. A Defesa Militar da Amazônia: entre história e memória. In: CASTRO, Celso (Org.). *Amazônia e Defesa Nacional*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- CASTRO, Celso; LEIRNER, Piero. *Antropologia dos Militares: reflexões sobre pesquisas de campo*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.
- CHAUÍ, Marilena. Laços do desejo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Desejo*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac&Naify, 2004 [1980].
- DELEUZE, Giles; GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1972].
- DELEUZE, Giles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs, vol. 5*. São Paulo: Ed. 34. 1997 [1980].
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DETIENNE, Marcel. *Os Gregos e Nós: uma antropologia comparada da Grécia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador, vol. 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1990 [1939].
- FAUSTO, Carlos. Da Inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto. (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- GOODY, Jack. *The Domestication of the savage Mind*. Cambridge: CUP, 1977.
- HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. London: Routledge, 1997.
- INGOLD, Tim. *Lines: a brief story*. London: Routledge, 2007.
- IUBEL, Aline. Prefeitura Indígena em São Gabriel da Cachoeira (AM): o que e quem é contra e a favor do quê? In: *28ª Reunião Brasileira de Antropologia*, PUC, São Paulo, 2012.
- IUBEL, Aline; LEIRNER, Piero. 'Bureaucratie' et le mouvement indigène dans le Alto Rio Negro. In: *Colóquio Internacional Los Amerindios frente al Estado y al Derecho: Apropiaciones de la burocracia y de la documentación en Amazonia*. Madrid: Velazquez/EHESS/LSE, 2013.
- KAZDHAN, Alexander Petrovich . *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- LATOURETTE, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A Vida de Laboratório*. Rio De Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- LATOURETTE, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford Un. Press, 2007.
- LEFORT, Claude. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LEIRNER, Piero. *Meia-Volta, Volver: um estudo antropológico sobre a hierarquia militar*. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- LEIRNER, Piero. *O Campo do Centro, na Periferia da Antropologia*. No Prelo 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus. 2007 [1962].
- LIMA, Antonio C. de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LUTTWACK, Edward. *Golpe de Estado: um manual prático*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- LUTZ, Catherine. *Homefront: A Military City and the American Twentieth Century*. Boston: Beacon Press, 2001.
- MATTOS, Carlos de Meira. *Uma Geopolítica Pan-Amazônica*. Rio de Janeiro: Biblex, 1980.
- MORAWSKA VIANNA, Anna Catarina. *Os Enleios da Tarrafa*. Tese (doutorado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo – PPGAS/USP. São Paulo: USP. 2011.
- OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*. vol.5, n.1. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ – Contracapa, 1999.
- SAHLINS, Marshall David. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine Publishing Co, 1972.
- SILVA, Cristina Rodrigues. *A Casa e o Quartel: uma análise antropológica sobre o Exército e a Família na Academia Militar das Agulhas Negras*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos PPGAS/UFSCar. São Carlos: UFSCar, 2010.
- STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006 [1988].
- VANDER VELDEN, Felipe. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2012.
- VANZOLINI, Marina. Eleições na aldeia ou, o Alto Xingu contra o Estado? *Anuário Antropológico*, v. 2010/1, p. 31-54. Brasília: PPGAS-UnB, 2011.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011 [1962].
- VILLELA, Jorge. Família Como Grupo? Política como agrupamento? *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 52, p. 201-246, 2009.
- VIRILIO, Paul. *Velocidade e Política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Conceito de Sociedade: um sobrevôo. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Uma Boa Política é Aquela que Multiplica os Possíveis. In: SZTUTMAN, R. (Org). *Eduardo Viveiros de Castro: encontros*. Rio de Janeiro: Azougue. pp: 228-259, 2008.
- WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac&Naify, 2010 [1981].

WEBER, Max. *Economia e Sociedade vol 1*, Brasília: Ed. UnB, 1994 [1913].

ZOPPI, Miranda J. O. *O índio político, as eleições e a prefeitura da aldeia entre os Kaxinawá do Alto Purus*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Museu nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro PPGAS-MN/UFRJ, 2012.

Resumo: Este artigo pretende explorar as possibilidades de uma divergência em relação ao tratamento usual que se faz em relação ao estado como parte de uma esfera política. Partindo da crítica à própria concepção de “político” como antagonista a uma esfera “doméstica”, ajusta-se a sintonia fina de uma concepção de estado ao *modus operandi* de seus agentes nativos, e tem-se como principal questão justamente o fato de que a faixa de transmissão em que o estado opera tem tantos canais quantos forem possíveis de se realizar através de seus agentes. Buscando entender essa profusão de faixas, tenta-se aqui polarizar em um caso etnográfico que tematiza certas imagens privilegiadas: ausência de estado, domesticação, inimidade, o indômito, o selvagem, tomados a partir do ponto de vista de uma etnografia com militares na Amazônia. A partir disso, busca-se aqui entender como se produziu uma imagem artificial da política como sinônimo de estado, tomando conexões etimológicas, históricas e antropológicas que mostram o imbricamento entre processos estatais e um vocabulário da domesticação, que produz uma espécie de agenciamento que estou chamando de *fazenda de domesticação*. Por fim, a hipótese a ser defendida é que político e doméstico não se constituem em polos antagonistas, mas, antes, que o político é domesticação.

Palavras-chave: estado; domesticação; guerra; política; fazenda; militares.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio