

RAU

Revista de Antropologia da UFSCar

volume 4, número 2 | jul.-dez. 2012

ISSN: 2175-4705

From academic heritage to aboriginal priorities:
Anthropological responsibilities

Barbara Glowczewski

A floresta pode ser plural? Definições de
floresta entre os Kasua da Papua-Nova Guiné

Florence Brunois

O Estado como fazenda de domesticação

Piero Leirner

Perspectivismo e relacionalismo estrutural ameríndios

Rafael Rocha Pansica

Retificando a psiquiatria transcultural: Novas
odisseias nas entrelinhas do Estado, da saúde e da
imigração em Espanha e na União Europeia

J. Flávio Ferreira

Dossiê

Terra de todos os males
Felipe F. Vander Velden

Expropriação dos territórios kaiowá e guarani:
Implicações nos processos de reprodução social e
sentidos atribuídos às ações para reaver territórios

Levi Marques Pereira

Cosmopolítica kaiowá e guarani:
Uma crítica ameríndia ao agronegócio

Spensy K. Pimentel

Sobre política indígena y un cambio de signo en la
indigeneidad abierta de la Bolivia Plurinacional

Salvador Schavelzon

Trajectoria de luta árdua da articulação das lideranças
Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios
tradicionais tekoha guasu

Tonico Benites

Entrevista

Na era das dádivas:
Encontros com os Kayapó-Mebêngôkre

Vanessa Lea

O desvalor do ato

Uma prosa com o desenhista
Fábio de Oliveira Martins

Editora responsável

Clarissa Martins Lima

Comissão editorial

Amanda Danaga, Ana Elisa Santiago, Bruna Potechí, Débora Vallilo Siqueira, Jacqueline S. Ferraz de Lima, Rainer Miranda Brito, Sara Regina Munhoz, Sheiva Sörensen, Thaís Mantovanelli, Vinícius Teixeira Furlan

Conselho editorial

Ana Claudia Marques (USP), Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UNB), Cynthia Andersen Sarti (UNIFESP), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Felipe Vander Velden (UFSCar), Fernando Rabossi (Museu Nacional), Fraya Frehse (USP), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guilherme José da Silva e Sá (UNB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), Jorge Luiz Mattar Villela (UFSCar), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Marcos Lanna (UFSCar), Maria Catarina C. Zanini (UFSCar), Mariza Gomes e Souza Peirano (UNB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (UNICAMP), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF)

Universidade Federal de São Carlos

Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho

Vice-Reitor: Prof. Dr. Adilson Jesus Aparecido de Oliveira

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann

Vice-diretor: Prof. Dr. Arthur Autran Franco de Sá Neto

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenadora: Prof. Dr. Igor José de Renó Machado

Vice-coordenador: Prof. Dr. Felipe Vander Velden

Projeto gráfico e editoração

Messias Basques

Correspondência Editorial

rau.ppgas@gmail.com

<https://sites.google.com/site/raufscar/>

Capa

Desenho de Fábio de Oliveira Martins

© Todos os direitos reservados



Revista de Antropologia da UFSCar
Volume 4, Número 2 | ISSN: 2175-4705

SUMÁRIO

Artigos

- 6 From academic heritage to aboriginal priorities: Anthropological responsibilities
BARBARA GLOWCZEWSKI
- 20 A floresta pode ser plural? Definições de floresta entre os Kasua da Papua-Nova Guiné
FLORENCE BRUNOIS
- 38 O Estado como fazenda de domesticação
PIERO LEIRNER
- 71 Perspectivismo e relacionalismo estrutural ameríndios
RAFAEL ROCHA PANSICA
- 95 Retificando a psiquiatria transcultural: Novas odisseias nas entrelinhas do Estado, da saúde e da imigração em Espanha e na União Europeia
J. FLÁVIO FERREIRA

Dossiê — Espaços em conflito: temas indígenas contemporâneos

- 109 Terra de todos os males
FELIPE F. VANDER VELDEN, organizador
- 124 Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios tekoharã
LEVI MARQUES PEREIRA
- 134 Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio
SPENSY K. PIMENTEL
- 151 Sobre política indígena y un cambio de signo en la indigeneidad abierta de la Bolivia Plurinacional
SALVADOR SCHAVALZON
- 165 Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu
TONICO BENITES

Entrevista

- 176 Na era das dádivas: Encontros com os Kayapó-Mebêngôkre
VANESSA LEA

O desvalor do ato

- 199 Uma prosa com o desenhista FÁBIO DE OLIVEIRA MARTINS

Resenhas

- 210 SILVA, Kelly. *As nações desunidas: práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor Leste*
DANIEL DE LUCCA
- 219 MAGNANI, José G. C. & SOUZA, Bruna M. (orgs.). *Jovens na Metrópole: etnografias de circuitos de lazer...*
LUNA CASTRO PAVÃO
- 224 LÉVI-STRAUSS, Claude. *A outra face da lua: escritos sobre o Japão*
CAETANO SORDI

From academic heritage to Aboriginal priorities: Anthropological responsibilities¹

Barbara Glowczewski

Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, França)
Laboratoire d'Anthropologie Sociale (l'EHESS, Collège de France)

Throughout My 34 Years Of Involvement With Aboriginal People Across Australia, I Have Regularly Chosen To Respond To Aboriginal Priorities Against A Certain Academic Heritage, Illustrated By The Refusal Of Some Colleagues – In France Or Australia – To Recognise The Importance Of Women's Agency In The Society, The Impact Of History On Aboriginal Ritual Life And Cosmology, The Continuity Of Their Culture In New Forms Of Creativity, The Respect Of Ethical Protocols, The Discrimination And Social Injustice Suffered By Indigenous People And The Legitimacy Of Their Political Struggles.

Aboriginal cosmopolitics and gender

In the mid 1970's, no French scholar was doing fieldwork with Aboriginal people: students were introduced to Australia through classic studies on religion, totemism and kinship by Durkheim and Lévi-Strauss. In Australia Aboriginal people had designed a flag and set up the Tent Embassy in front of the Parliament in Canberra to claim a recognition of their sovereignty.² I was invited by an Aboriginal organisation, the Central Land Council, to do fieldwork in Lajamanu, an old reserve, where the Warlpiri people – with the assistance of some anthropologists – had just won a land claim on a huge territory of some 600 by 300 kms. Relation to land was at the heart of Australian totemism –

¹ A first version of this paper was presented at the International symposium "Australian Aboriginal Anthropology Today - Critical Perspectives from Europe", 22-24 January 2013, Musée du quai Branly (see papers online).

² www.aboriginaltentembassy.net.

defined by many Aboriginal groups (more than 200 languages) as the Law of the Dreamings – in a way that challenged the “elementary forms of religious life” proposed by Durkheim.³

It was a time of hope with intensive ritual activities and exchange between the Central and Western Deserts. Warlpiri did not call ritual activities “culture” yet but “business”. The Lajamanu school had a pioneer bilingual program and acquired a first video camera that was used by the Warlpiri for a film they made for a mining company to save the sacred site of the Granites from destruction. With the instalment of the satellite the Warlpiri from three communities established the Tanami Network to broadcast their own videos and do teleconferencing with their relatives in jail or hospital. In those days there was no ban on packing trucks with people to travel as I did in a ritual convoy covering thousands of kilometres from Lajamanu to Docker River to witness the ceremonial transfer of the Kajirri initiation cycle.



Photo 1 by B.G. 1984. The Granites Or Yarturluyarturlu, Tanami desert, Central Australia, country of the Warlpiri people: sacred granite stones embody the life forces and imprints (Kuruwarri) of Possum and Plum Dreamings (Jukurpa). Paddy Patrick Jampijinpa is filming Warlpiri women to protect the site from mining.

I had witnessed Kajirri 5 years before, in 1979, and with a 16mm camera filmed women’s rituals related to this male initiation cycle. Contrary to Mervyn Meggitt’s monograph *Gadjeri* (1966) which stated that in the 1950s this ceremony was restricted to men, I discovered the importance of women during the 5 months of its performance. Both sexes performed their ritual activities in separate spaces but – since I slept in the women’s camp – I could see the women ritual “bosses” (Napanangka and Napangardi) daily discussing with one or two men what Dreaming tracks to celebrate. The women were celebrating Two Women (of Nampijinpa “skin”) who travelled from place to place with powers extending beyond current female social roles; men were celebrating two heroes who travelled the same route and had not yet acquired the male social role (Glowczewski, 1989, 1991). The initiation ceremony – with 22 young men in seclusion – was a form of statement about an ideal sexual androgyny where each gender performs its cosmological autonomy separately, thereby creating a sort of polarity to assure the efficiency of the parallel celebrations. Indeed the women’s ritual role

³ Durkheim's book (1913) was inspired by Spencer and Gillen *Native tribes of Central Australia*. See television series *The First Australians*, episode 4: Arrernte (Aranda, Arunta) People (Central Australia): <http://www.youtube.com/watch?v=28-xzP8mRwU>.

proved to be essential for the reproduction of the society, including the circulation of hair-strings, which struck me as being an example of female inalienable possessions described by Annette Weiner for Melanesia.⁴ On gender issues and women's agency, debates were hot with French colleagues.

My writings in the 1980s demonstrated the Warlpiri ingenuity of resistance through rituals and the dynamics of the Dreaming conceived as a space-time in feedback with the present: I rejected the notion of cyclical time and Aboriginal people as being outside of history, or that of reducing relations between people and their Dreamings to symbolism, that is to define totemism as simple nominalism (Levi-Strauss, 1962). To me, Dreamings were "in becoming" in the sense of Deleuze and Guattari, "devenirs", through ritual performance and alliances between people, that is they constituted a process of assemblage (*agencements*) of subjectivisation between people, their totems and places rather than essentialised features of

identification: Warlpiri practice exemplified tensions between affect and expression, individual and collective, a network of relations intertwining humans, non-humans and places, in a transformative way, where women and men had a complementary role. But in the 1980s such ideas were not popular in anthropology.



Photo 2 by B.G. 1984. Warlpiri people from Lajamanu leaving Docker River after a ceremonial exchange (2000 kms)

French psychoanalyst and philosopher Felix Guattari was struck by my interpretation of Warlpiri data: our discussions and further writings informed the work he elaborated after the publication of *Anti-Oedipus* with Deleuze (Guattari & Glowczewski, 1987; Glowczewski, 2011). I had translated two Warlpiri cosmological concepts in the following way: *kankarlu*, which means "above" and public, as "the actual", and *kanunju*, which means underneath and secret, as the virtual: men and women have different roles in the constant transformation of virtual into actual and vice versa. The virtual secret realm needs to be actualised in ritual or through the birth of new children and the reproduction of any totemic species (Dreamings), while some aspects of the actual public realm return to the virtual at death, spirits waiting to be embodied again in people and things.⁵ This analysis

⁴ Weiner's theory, which she presented in 1981 at the seminar of Maurice Godelier, inspired a chapter on hairstring in my PhD (Glowczewski, B. *Le Rêve et la terre: rapports au temps et à l'espace des Aborigènes australiens: les Walpiri à Lajamanu (Hooker creek, une communauté du désert central australien)*, Université Paris VII, Jussieu, 1981-82), which I translated for the US journal *Ethnography* (Glowczewski, 1983a). Weiner (1994) in turn commented the Australian data (Glowczewski, 2002).

⁵ Filmed conference: Glowczewski, B., 2012. "Tracking the spirit of the Dreamings. Ritual dreamers and Warlpiri artists from Lajamanu". *Dreams of Insomnia workshop*, Fondation Ratti, Come, Italy. Filmed online: http://www.fondazioneratti.org/seminars/239/dream_of_insomnia_workshop.

allowed me to step away from the exclusive oppositions between real and imaginary, nature and culture, which too often reduces Indigenous people to nature and the notion of the Dreaming to a mythical time. The Dreaming is a space-time matrix with past, present and future potentials: its expressions (the Dreamings as totems) are embodied in places, people and other things but they need to be reactivated through emotions during some rituals, nostalgia in exile and the happiness experienced in return to place, sleeping in special places, and dream revelations of new images and sounds to nourish the rituals. Painting on canvas also participated in this Dreaming enaction (in Varela's sense).⁶

Guattari's *Schizoanalytical cartographies* (1992) proposes a model of temporal permutations between 4 polarities to grasp the existential economy of the world we live in: 1) existential territories as "virtually real"; 2) incorporeal universes of reference and value defined as "virtually possible"; 3) the economy of social flows (as "actually real"); and 4) rhizomatic abstract machines or ideas (as "actually possible").⁷

Guattari used as an example of "**Existential territories**" the way the Warlpiri and other Desert people in Central Australia produce and reassemble (through dreams or ritual interpretations) their Jukurrpa, the Dreaming space-time and networks of totemic stories embodied in the landscape. Desert people's "existential territories" have "affective" interactions with multiple layers of "incorporeal universes of references and values": not only totemic songs, designs and dances, but also Dreamings redefined through art and negotiations for rights and protection of land, Christianity or digital images.

For Guattari **universes of value** are in a discursive feedback with the "actually possible", that is the polarity of **abstract machines**. In the Aboriginal case, I understand kinship relations and classifications to be such abstract ideas, as expressed in the mathematical diedric group (figured through an oriented cube) which I have unfolded with topological devices like the hypercube (Glowczewski, 1989, 1991). The Warlpiri found my hypercube a "good game": indeed Aboriginal kinship systems – which fascinated generations of anthropologists and mathematicians – are not fixed systems of classifications but dynamic in their interaction with existential territories. Aboriginal existential territories are confronted today not only to kinship – and its reassemblage to satisfy their new needs – but also to other abstract machine like the State, various institutions and technologies.

Existential territories, universes of value and abstract machines are in a constant transformative relations with the "actually real", **the material and energetic social flows** which involve

⁶ 2012, Exhibition of the first Aboriginal artists from Papunya who painted with acrylics on canvas in the 1970's: <http://www.ngv.vic.gov.au/tjukurrjtjanu/tjukurrpa?accept=1>; video on the Warnayaka art centre in Lajamanu: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=XnYzNxxYPn4#!.

⁷ Guattari "menu" on Youtube, French TV debate, 1992, 6 part video subtitled in Portuguese: <http://www.youtube.com/channel/HCXOhnB2ewmLE>

– for Indigenous peoples – land, traditional circulations of food, hair, blood at initiations and death, but also money, mining royalties, the art market, that is the world integrated capital, and multiple effects on the body and the mind of the violent impact of colonisation.

Incorporating history through ritual

In 1979, I was lucky to witness a new intertribal secret ritual cycle (Juluru) that I described in a French article as “a symbolic manifestation of an economic transition”, a form of “cargo cult” or “historical cult” (Glowczewski, 1983b). The Warlpiri said the ceremony had been dreamt in Western Australia. I found out when going to Broome on the West Coast in 1980 that it was dreamt in 1912, in Port Hedland, just after the sinking of the *Koombanah* steamer. The ceremony was a re-enactment of violent aspects of historical contact to promote a double Law where the changes imposed by colonisation could be intertwined with the Aboriginal cosmology: it was an attempt to redefine the status of women, young people and “middle men”, defined as people who, through their life experience, were acting as mediators between the traditional society and the State system.

Years later, when I lived and worked with coastal people in Broome, the notion of “middle men” was also referred to people of mixed descent who suffered the Stolen Generation; the secret cult Juluru was in a way trying to deal with the spirits of all the dead who were transported by the boat before its wreckage: that is children taken away from their parents to be sent to missions, Aboriginal men chained by the neck to be sent to Rottnest Island prison and lepers deported to leprosariums; the secret cult was also related to a 3 years Aboriginal strike – from 1946 to 1949 – where 800 Aboriginal pastoral workers walk off from 27 stations in Western Australia (Glowczewski, 2002, 2004; Swain, 1998; Muecke, 2010), twenty years before the Wave Hill strike of the Gurindji. The transfer of the Juluru secret ceremony from the West coast to Central Australia used traditional trade routes, through the Kimberley and Balgo in the Western desert called Wunan (Akerman, 1979; Mowaljarlai et al, 2000).



Photo 3. Extract from *Milli Milli* (53' documentary, 1992) by Wayne Jowandi Barker. In this yawulyu (women only ritual) two of the dancers embody the Watikutjarra, “Two Men”, the Dreaming of the ancestral shamans (mapan). They are also embodied by the two sacred hills (near Balgo, Western Australia). Warlpiri, Kukatja and many other language groups from de desert share this Dreaming.

DREAMINGS ARE BECOMING in both genders and many places

After the passing of the Mabo Native Title Act in 1992, many conflicts opposed Aboriginal people who had to demonstrate continuity of their culture and land occupation to claim a Native Title in the Tribunal created for that purpose. Hundreds of claims were prepared. A Ngarrinyin man, David Mowaljarlai, had already fought in court for 17 years to challenge the Australian government to recognise not just his clan land but the model of an interconnected society which connected several language groups of the Kimberley plateaux with other groups on the coast and in the desert; he used to draw the sharing system that connected communities through trade routes and “history stories” as the “body of Australia” made up of a grid looking like a knotted fishing net spread across the continent. A version of his map of trade and spiritual connections was published in his book *Yorro Yorro* (Mowaljarlai & Malnic, 1993) and reproduced in an anthology of cartographies (Woodward & Lewis, 1998). He was invited by Unesco four years later to call for protection of the rock art of the Kimberley from diamond mining (Glowczewski, 2004).

Rhizomatic or network thinking corresponds to a paradigm shift in the Western world: the perception of a network as an open, dynamic, both discursive and non discursive system only became widely understood once the internet became part of our everyday life with its virtual sites on the web, hyperlinks connecting such sites and cartographies of social networks (Glowczewski, 2004, 2007b, 2013). But, as noticed by Bruno Latour in 1999, many people then still did not understand the transformative power of networks.⁸

The Australian totemic cartography bringing together geographical, social and spiritual elements resonates with Felix Guattari’s “ecosophy” that proposes to understand transformations through the enmeshing of three bounded ecologies: of the environment (macro level), of the mind (micro level) and of the social (intermediary level) (Guattari, 2000).⁹ Such a resonance between a hunter-gatherer mental and physical mapping and our current technological environment challenges the constant resurgence of evolutionist prejudice.

Epistemological delays have had an impact on Aboriginal land claims temporality. For instance, the Ngarrinyin’s arguments were too pioneering, too different from the classic model of the hunter-gatherer stereotype and conventional “land rights” scheme to fit in the legal discussions of the court. It is the Ngarrinyin strong testimony filmed in rock art spiritual places (Gwion Gwion film by

⁸ Before the web come into being, says Latour (1999:15), “the word network, like Deleuze and Guattari’s term rhizome, clearly meant a series of *transformations* — translations, transductions — which could not be captured by any of the traditional terms of social theory. With the new popularization of the word ‘network’, it now means transport *without* deformation, an instantaneous, unmediated access to every piece of information. That is exactly the opposite of what we meant”.

⁹ Part 5 of video debate with Guattari (subtitled in portuguese) :<http://www.youtube.com/channel/HCXOhnB2ewmLE>.

Jeff Doring and book with Mowaljarlai et al, 2000) that helped them to get their Native Title. But the granting of a Native Title (contrary to the NT Land Rights Act) is not enough to empower Aboriginal people. It often creates new problems that continue to feed anthropologists and lawyers. The strategy of many land claims is to oppose and divide families in court proceedings, instead of trying to defend a general vision which could demonstrate that across clan and language boundaries an interlinked society was reproduced before and after colonisation through exchange routes and new links forged in reaction to forced displacements (Toussaint, 2006). To use such an argument would imply a change of paradigm not only in Australia, but in the social sciences generally to understand our world of displacements and new networks (Glowczewski, 2007; Glowczewski, 2011b; Abeles, 2006).

Ethics of secrecy and data return: the use of new technologies

Right through the 1980's and 1990's I was asked not to show my films of women's rituals to men, even overseas. This ethical requirement to respect secrecy involved an anthropological responsibility of constant negotiations as Aboriginal values changed over time. Secrecy is a cosmological priority with political implications: in gender relations, for men and women to assert their own space and rights. As land rights became a public process, sometimes carried through art, some female rituals became public. Similarly, ritual secrecy asserts Aboriginal power in relation to other Aboriginal groups and to the representatives of the colonial order and the State that overpowered their traditional life. Today the control of their images, especially through the web is a way to assert a new autonomy as a transformative agency.

In the mid 1990's, I developed a multimedia project to return my recordings to the community and test hyperlinks as a tool to map the network organisation of the desert people's system of knowledge: digital media was ideal to show on an interactive map how totemic stories and songlines were connecting sacred places and how ritual designs painted on the bodies, relevant songs and dances were connected to the Dreaming stories and pathways Warlpiri men and women chose to paint on canvas. It took two years of discussions with many Warlpiri people to select what could or could not be shown to respect secrecy and also the taboo on showing images of the dead: we had to develop a program allowing to hide when needed the photos of people recently dead. The CD-ROM was installed on the new computers of the Lajamanu school and 3 years later, in 2000, a public version called *Dream Trackers* (Glowczewski, 2000) was published by UNESCO, with a licence recognising the intellectual copyright of 50 artists who had contributed to the CD-ROM with their art but also with Dreaming stories and oneiric revelations of new designs to paint on the body, and new ritual songs and dances. The Warlpiri artist and then Warnayaka arts manager, Jimmy Robertson Jampijinpa, was invited to launch the CD-ROM by UNESCO in Paris: he said that "this CD-ROM brings people to the

mind". The return of my data to the community and recognition of Indigenous intellectual copyright has been another anthropological responsibility derived from Aboriginal priorities (Glowczewski, 2005, 2007b). The CD-ROM *Dream Trackers* was used in the school for 10 years until all Macintosh computers were replaced by PCs. Every time I come back to Lajamanu I am asked to reinstall it on public and private computers.



Photo 4 by B.G.
2011.

Lajamanu Library
and e-learning
centre: a Warlpiri
boy is cruising
through the
Dream Trackers
CD-ROM.

After Warlpiri started to use YouTube to post their own short films, they asked me why their data was not on the web. Now most of my Warlpiri audiovisual archives are online – thanks to the online digital source and annotation system developed by Laurent Dousset (www.odsas.fr; Glowczewski, 2013). For two years I have been documenting the data with Australian linguist Mary Laughren and also with some Warlpiri people. Most young people are extremely keen to access old photos and recognize themselves and friends as children, or members of the older generation who are still alive or who are now dead. In fact the last two years saw young Warlpiri organise funerals with framed pictures of the dead brought to the grave and circulated among the mourners. This new ritual has shocked the older people who refuse to go to such funerals as they still respect the taboo on the images of the dead.

Inherited funeral practices also continue, which involve the whole community: widows and other bereaved women camp aside with a ban of speech, gifts of goods (including blankets) and

circulation of the deceased hair between the relatives. Times are changing, but old and new values are intertwined in a productive tension: conflicts express what is at stake, and in many statements, the power of image as embodied in reality is the reason for the various responses to the images of the past and the creative process of making those images live again like in art, be it on canvas or digital. Some Warlpiri families who live now in cities (the diaspora is massive) put photos on play stations that display them randomly day and night: the screen is used as a light in the house, a sort of digital chimney (as if the succession of past and present faces was recreating the fire of the camp). On the other hand, Facebook can be used to enflame fights.

New technologies are reactivating old and new relations of power. The enthusiasm and collaboration between generations during the annotation workshop I organised in July 2011 can be seen on the ODSAS website (www.odsas.fr). But Warlpiri people in Lajamanu cannot access the internet as easily as they used to: many sites are blocked, the connexion is slow and expensive. Various recent government policies have disempowered them from having control of some of their own resources. For instance the building the Warlpiri funded partly themselves – through their mining royalties – for their library and e-learning was mostly closed during 2011-2012, the new shire refusing to employ several Warlpiri on a part-time basis to run it. The interruption of bilingual programs also saw 25 Warlpiri men and women dismissed from the Lajamanu school when the teaching of Warlpiri – which is the children’s first language – was reduced to half an hour a week. Warlpiri communities have created and continue to fund with their own resources from mining the Warlpiri Triangle (linking Lajamanu with Yuendumu and Willowra) to promote bilingual education – including through the internet – as a stimulus for better school achievements. Internet is also used by young and old artists of the Warnayaka art centre to document their art on canvas and create new digital art. Youtube is invested for cultural and political statements.¹⁰

Civil movements and anthropological involvement

For many years I have called Aboriginal people “refugees of the interior”. In 2012 Amnesty International released a report denouncing both the Australian treatment of asylum seekers and the Stronger Futures Bill designed to extend for another ten years the very controversial Northern Territory Emergency Intervention which was imposed in 2007 on 73 Indigenous communities for a 5-year period. In these communities, many Indigenous people and leaders elsewhere, as well as the UN special Rapporteur, have accused this policy not only of being racially discriminatory and therefore

¹⁰ Wanta Jampijinpa, Pawu-Kurlpurlurnu (Steven Jampijinpa Patrick) 2006 *Ngurra-kurlu*, YouTube, <www.youtube.com/watch?v=iFZq7AduGrc&feature=related> accessed December 2012; *Lajamanu and the Law* 2008, YouTube, <www.youtube.com/watch?v=aU4m3bRyRqU&feature=related> accessed December 2012.

racist but also of failing to achieve improvements in the living conditions of Aboriginal people – in terms of their economic situation, health and general wellbeing. But the legislation was passed and the Bill became law in July 2012 despite the “Stand up for Freedom” campaign launched by some Yolngu people from Arnhem Land. Such positions are not shared by all but 2011 saw the creation in the Northern Territory of an Aboriginal party, First Nations by Japarta Ryan, a former member of the Australian Labor Party



Photo 5 by B.G. 2012. Lajamanu: Andrew Johnson Japanangka is calling to vote for The First Nations Party at the Northern Territory elections.

and the grandson of Indigenous activist Vincent Lingiari. It was supported by many Warlpiri in Lajamanu. On the other hand, a Warlpiri woman, Bess Price, ex Labor, won the election for the Country Liberal Party in the region and supported the NT Intervention. Political anthropology is desperately needed in Australia to grasp the new responses to decades of Aboriginal disenchantment and injustice (Langton, 2008, 2011).

In 2004, when I was a guest researcher at James Cook University in Queensland, the violent death in custody of Cameron Doomadgee occurred on Palm Island, and sparked a riot with some 20 Aboriginal men and women committed to a hearing in the Townsville Court House. For months in 2005 I followed their committal hearing in court and the long campaign for an inquest that led to the policeman held responsible, Chris Hurley, being brought to trial (Glowczewski, 2007c). Hurley was found not guilty because of a lack of witnesses but there was no lack of evidence about the cause of Doomadgee’s death (his liver was split in two) which took place less than an hour after he was taken to the police station for singing drunkenly in the streets. The sentences of the rioters ranged from prison terms of several months to 6 years. Lex Wotton – with whom I wrote the book, *Warriors for peace* (2008), about the events on Palm Island following Doomadgee’s death – received the maximum sentence. Wotton was released after two years’ imprisonment in 2010, but a ban of four years was imposed on him preventing him from speaking to the media and in public. His parole board made an exception to this ban in allowing him to speak publicly at a press conference he gave at Palm Island in July 2011 and again a few months later at a human rights convention organised by James Cook University.

A newspaper reported that Aboriginal Dr. Chris Sarra “drew cheers from a crowd of 130 as he labeled Mr. Wotton ‘his inspiration’” during an opening speech at the First Nations Pathways Conference at JCU: “It’s easy for people like me to challenge injustice from the safe confines of higher education or a newspaper column”; Dr. Sarra said: “You and the people on Palm Island put your lives on the line to stand up for what was right”¹¹ In 2012 the High Court refused to lift the ban on Lex Wotton’s speaking in public or in the media. Lawyers have labelled the ban as racist: is the State afraid of an Aboriginal man who says: “we don’t want two laws, one White, one Black, we want one law for all, we want to live in peace”¹² (statement I filmed in 2005 and put online on the French website of Audiovisual archives in Social Sciences, AAR). Lex Wotton triggers “moral panic” for finding strong words and arguments to express the painful history of his stigmatised island and to criticise the difference in justice applied to Black and White in Australia, the criminalisation of Indigenous peoples (Cunneen, 2007) and the deafness of institutions which do not listen to Indigenous propositions.



Photo 6 by B.G.
Palm Island 2007:
Lex Wotton and
wife Cecilia in
front of the photo
of the Palm Island
Debutante ball
they won when
they were
teenagers.

The Aboriginal critique of so-called reconciliation policies and their constant claim for maintaining their culture as a life style, engaging both individual and collective assemblage, old and

¹¹ http://www.townsvillebulletin.com.au/article/2011/11/29/287031_news.html.

¹² “We want to live in peace”, 5' minute by Glowczewski 2005-2007: http://www.archivesaudiovisuelles.fr/EN/_video.asp?id=1635&ress=6071&video=9890&format=68.

recreated practices, insist on their recognition as Humans with a singularity to respect, instead of being rejected as “Others” failing to assimilate. As expressed by Andrew Johnson Japanangka declaration “They should learn how to respect us as human beings. We all Australians, we should learn how to work together, and share this together, support ourselves together, learn from each other”.¹³ Such a position questions the consensus of assimilation. Anthropological responsibility in terms of theory – for me – is to advocate “dissensus” as defined by Guattari (1991, 1995)¹⁴: that is dissensus as the propeller (or driver) to stimulate the creation of new societal forms, forms that can respond to the poverty and injustice generated by exclusion, but this means that recognition of existential heterogeneity needs to be conceptualised at the structural level of contemporary societies and nations. It is a task for any science to construct new models to think the heterogeneity and connections of all forms of existence in our global world. For anthropology, it means to step away from the sterile oppositions between universal versus relative or assimilation versus exclusion.

One way to approach transformations of heterogeneous complexities is to use Guattari’s propositions in *Schizoanalytic cartographies*:

What the book tries to show – says Brian Holmes – is not how behavior is structured in adaptation to its context – because every discourse of power does that – but instead, how people are able to leave their initial territories and articulate original expressions in problematic interaction with others on a multiplicity of grounds, so as to resist, create, propose alternatives and also escape into their evolving singularities, despite the normalizing forces that are continually brought to bear on them by capitalist society (Holmes, B., 2009, no pages)¹⁵

¹³“Lajamanu 2012” on Glowczewski’s Warlpiri audiovisual digital archive: http://www.odsas.net/scan_sets.php?set_id=902

¹⁴ Guattari & Rolnik (2008) and interview of Guattari in Brazil: <http://www.youtube.com/watch?v=HkqmpcOHk1Y>.

¹⁵ Brian Holmes, 2009, *Guattari’s Schizoanalytic Cartographies – or, the Pathic Core at the Heart of Cybernetics*, Online on *Continental Drift, the other side of neoliberal globalization* (no pages): <http://brianholmes.wordpress.com/2009/02/27/guattaris-schizoanalytic-cartographies/>

References

- ABELES, Marc. Globalization, Power, and Survival: an Anthropological Perspective. *Anthropological Quarterly*, Washington, Institute for Ethnographic Research, v. 79, n.3, p. 483–486, 2006.
- AKERMAN, Kim. The Renascence of Aboriginal Law in the Kimberleys; Material Culture and Trade in the Kimberleys today. In: BERNDT, R.M. & C.H. BERNDT, C.H. (eds.), *Aborigines of the West - their past and their present*. Perth: University of WA Press, 1979, p.234-251.
- CUNNEEN, Chris. Riot, resistance and moral panic: Demonising the colonial other. In: POYNTING, S. & MORGAN, G. (eds.), *Outrageous! Moral panics in Australia*. Hobart, Tasmania: ACYS Publishing, 2007, p. 20-29.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *A thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. 632p.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. Death, Women, and 'Value production': the Circulation of Hair Strings among the Walpiri of the Central Australian Desert. *Ethnology*, Pittsburgh, v. 22, n. 3, p. 225-239, 1983a.
- _____. Manifestations symboliques d'une transition économique: Le 'Julu' culte intertribal du 'cargu'. *L'Homme*, Paris, v. 23, n. 2, p. 7-35, 1983b.
- _____. A Topological Approach to Australian Cosmology and Social Organization. In: BARNARD, A. & MADDOCK, K. (eds.), *Kinship and Cosmology. Mankind*, Sydney, v. 19, n. 3, p. 227-239, 1989.
- _____. *Du rêve à la loi chez les Aborigènes - mythes, rites et organisation sociale*. Paris: PUF, 1991. 362 p.
- _____. *Dream trackers: Yapa art and knowledge of the Australian desert*. Paris: UNESCO Publishing ©Warnayaka Art Centre/Unesco/B.G., 2000, CD-ROM (original version for the Lajamanu School *Yapa - Aboriginal painters and story-tellers*, 1998).
- _____. Culture Cult. The ritual circulation of inalienable objects and appropriation of cultural knowledge (North-West Australia). In: JEUDY BALLINI, M. & JUILLERAT, B. (eds.), *People and things - Social Mediation in Oceania*. Durham: Carolina Academic Press, 2002, p. 265-288.
- _____. *Rêves en colère. Avec les Aborigènes australiens*. Paris: Plon (Terre Humaine). 2004. 435p. (Plon Pocket 2005).
- _____. "Returning Indigenous knowledge: this CD-Rom brings everybody to the mind". Paper presented at the 2001 AIATSIS conference, *The Resonance of tradition*, published as the Chapter X of a collective e-book on the website of the Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies: [The power of knowledge, the resonance of tradition](http://www.aiatsis.gov.au/research/pastConferences.html) (PDF for free upload on <http://www.aiatsis.gov.au/research/pastConferences.html>), 2005.
- _____. The paradigm of Indigenous Australians : Anthropological phantasms, artistic creations, and political resistance/Le paradigme des Aborigènes d'Australie: fantasmes anthropologiques, créations artistiques et résistance politique. In: STRIVAY, L. & LE ROUX, G. (eds.), *La revanche des genres/The revenge of genre*. Paris: Editions Aïnu. (bilingual exhibition catalog, 175 illustrated pages, Les Brasseurs à Lièges, 2007/La Cité Internationale des Arts, Paris, 2008), 2007.
- _____. Linhas e entrecruzamentos : hiperlinks nas narrativas indígenas australianas. In: GROSSI, M.; ECKERT, C. & FRY, P. (orgs.), *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau : Editora Nova Letra, 2007b, p. 181-201(original in english in: *Media International Australia*, n.116, *Digital Anthropology*, COHEN, H. & SALAZAR, J. [eds.], 2005). (25^e Colloque ABA, 2006).
- _____. Cruzada por justiça social: Morte sob custódia, revolta e baile em Palm Island (uma colônia punitiva na Austrália). In: GROSSI, M.; ECKERT, C. & FRY, P. (orgs.) *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Editora Nova Letra, 2007c, p.149-180. (25^e Colloque ABA, 2006).
- _____. Guattari and Anthropology. In: ALLIEZ, E. & GOFFEY, A. (eds.), *The Guattari Effect*. London: Continuum Books, 2011, p. 99-114.
- _____. Entre o espetáculo e a política: singularidades indígenas, *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, n. 13, p. 120-142, 2011b (chapter translated from GLOWCZEWSKI, B. & HENRY, R. (eds.), *The Challenge of Indigenous Peoples*. Oxford Bardwell Press, 2011).
- _____. *We have a Dreaming: How to translate totemic existential territories through digital tools*. In: CORN, A.; O'SULLIVAN, S.; ORMOND-PARKER, L. & OBATA, K. (eds.), *Information Technology and Indigenous Communities* (Symposium 2009). Canberra: AIATSIS Research Publications, 2013.
- _____. & WOTTON, Lex. *Warriors for Peace. The political condition of the Aboriginal people as viewed from Palm Island* (translation of *Guerriers pour la Paix. La condition politique des Aborigènes vue de Palm*

- Island*. Montpellier: Indigène Editions, 2008, 191p.) with a new foreword by B. Glowczewski and new afterword by Lise Garond, 2010 (free upload of the English translation on JCU library website, also on <http://www.ausanthrop.net/> and on <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00637654/en/>).
- GUATTARI, Félix & GLOWCZEWSKI, Barbara. "Les Warlpiri". Discussion avec Felix Guattari (1983 et 1985), *Chimères*, Paris, n. 1, p. 4-37, 1987. (portuguese translation available).
- GUATTARI, Félix, 1991 Produire une culture du dissensus: hétérogénèse et paradigme esthétique. Filmed Seminar in Art School, Los Angeles, transcript on French website http://www.cip-idf.org/spip.php?page=imprimer&id_article=5613, 1991.
- _____. *Chaosmosis. An ethico-aesthetic paradigm*. (translated by Paul Bains & Julian Pefanis). Bloomington: Indiana University Press, 1995, 144p.
- _____. *Three ecologies*, London: Athone Press, 2000, 192p. (edição brasileira: *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990, 56p.
- _____. & ROLNIK, Suely. *Molecular Revolution in Brazil* (translated by Karel Clapshow & Brian Holmes). Los Angeles: Semiotext(e), 2008, 495p.
- LANGTON, Marcia. The end of 'big men' politics. *Griffith REVIEW Edition 22: MoneySexPower*, Brisbane, 2008 (https://griffithreview.com/images/stories/edition_articles/ed22_pdfs/langton_ed22.pdf).
- _____. Anthropology, Politics and the Changing World of Aboriginal Australians. *Anthropological Forum*, Perth, v. 21, n. 1, p. 1-22, 2011.
- LATOUR, Bruno. On recalling ANT. In: LAW, J. & HASSARD, J. (eds.), *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p.15-25.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962, 159p.
- MEGGITT, Mervyn. *Gadjari among the Warlpiri Aborigines of Central Australia*. Sydney: The Oceania Monographs 14, 1966.
- MOWALJARLAI, David & MALNIC, Jutta. *Yorro Yorro, Spirit of the Kimberley*. Broome: Magabala Books, 1993, 233p.
- MOWALJARLAI, David (Banggal), NGARJNO, UNGUDMAN & NYAWARRA. *Gwion Gwion, Dulwan mamaa. Secret pathways of the Ngarinyin aboriginal people of Australia* (English, French & German), photos are concept by Jeff Doring, Pathway Project. Koln: Köneman, 2000, 335p.
- SWAIN, Tony. *A place for strangers. Towards a History of Australian Aboriginal Being*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 316p.
- TOUSSAINT, Sandy. A Time and Place beyond and of the Center: Australian Anthropologies in the Process of Becoming. In: RIBEIRO, G. L. & ESCOBAR, A. (Eds.), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg, 2006, p. 225-238.
- WOODWARD, David & MALCOLM LEWIS, G. (eds.). *Cartography in the Traditional African, American, Arctic, Australian, and Pacific Societies, Vol. 2, Book 3 - The History of Cartography*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, 500p.

Received 9 May
Approved 12 May

A floresta pode ser plural? Definições de floresta entre os Kasua da Papua-Nova Guiné

Florence Brunois

Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, França)
Laboratoire d'Anthropologie Sociale (l'EHESS, Collège de France)

Podemos realmente levantar a questão da (des)politização de uma cultura sem levantar simultaneamente a questão da (des)politização de sua natureza? Omitir isto, ou seja, omitir a inseparabilidade destas duas questões, não é admitir implicitamente uma definição de cultura obliterada das relações íntimas que esta mantém com os não humanos que com ela compartilham o ambiente, e que participam plenamente de sua definição singular? Não é insinuar também que, quaisquer que sejam as culturas consideradas na sua diversidade, estas se desenvolveriam sempre no interior de uma natureza imutável?

Meu artigo propõe colocar em causa esta tendência hegemônica que consiste em negar as diferenças culturais negando as diferenças de tratamento ontológico que os outros não Ocidentais emprestam aos não humanos e a *fortiori* aos humanos. Trata-se de um questionamento particularmente necessário, se não talvez o mais importante, já que esta tendência tem levado a uma uniformização do modo de ser no mundo ao negar a diversidade de mundos.

A experiência pela qual passa a sociedade Kasua do Grande Planalto da Papua-Nova Guiné ilustra, ao que parece, esta dificuldade em querer, ou poder, reconhecer a diversidade de mundos.

Porque seu território florestal contém efetivamente uma biodiversidade única e formidável ainda preservada, e porque os 550 indivíduos que o habitam são reconhecidos como os proprietários desta riqueza biológica, mas também como formando uma cultura subdesenvolvida e incivilizada, a sociedade Kasua tem se debatido com vários projetos de desenvolvimento que afetam o ambiente natural: projetos de evangelização, de exploração industrial dos recursos florestais, de legislações nacionais e internacionais acerca do meio ambiente, ou ainda projetos científicos e de conservação da natureza.

A floresta tropical dos Kasua hoje está multi-investida: ela representa ao mesmo tempo, ou seja, de forma sincrônica, um espaço satânico, um objeto de direito transferível, comercializável e, portanto, mensurável em metros cúbicos, um objeto natural de pesquisas científicas e, finalmente, um santuário naturalista. Cada uma dessas definições da floresta está, obviamente, vinculada à cosmologia¹ própria de cada um dos atores exógenos e à ontologia em que ela se apoia. É isto que explica que cada uma dessas definições impõe sua maneira singular de representar o destino dos não humanos presentes no território Kasua, e, por conseguinte, sua concepção singular das relações e práticas que os Kasua devem entreter com os entes que povoam o seu ambiente cotidiano.

Minha ambição é interrogar esta pluralidade da "floresta" tal como aparece aos Kasua através destes diferentes projetos que tenho observado entre 1994-1997². Não se trata, portanto, de analisar precisamente a história desses encontros culturais, nem as reações que suscitaram e suscitam por parte dos diferentes atores. Sobre isso, remeto o leitor a outros trabalhos (Brunois, 1998, 1999a, 1999b, 1999c e 1999d). Neste artigo, limito-me a uma comparação fundamentada das múltiplas concepções do mundo silvestre presentes – endógenas e exógenas – e das relações e práticas que elas sustentam entre humanos e não humanos. Esta perspectiva comparativa permitirá iluminar a real diversidade de mundos, identificando o que cada concepção exógena retém ou descarta como elementos e relações da ontologia kasua. Também pretende mostrar como, ao negar a realidade desta diversidade de mundos, cada um dos projetos chamados "de desenvolvimento" infringe a identidade cultural dos Kasua, afetando "sua" natureza, nos dois sentidos do termo, sua forma original de ser/estar no mundo.

Falar de "floresta" tem um sentido para os Kasua?

Visto do céu, o território Kasua se confundiria com um imenso oceano verde, pontuado pelas ondas desenhadas ao infinito pela curvatura das copas das árvores. O território Kasua é, com efeito, imenso: abrange mais de 3 mil km², onde a densidade da população humana não ultrapassa 0,2 habitantes por km². Espalhado pelos 2 mil metros de desnível do topo do Monte Bosavi às terras baixas do sul (*Southern Highlands*, uma província do sul da Papua-Nova Guiné), o território Kasua apresenta igualmente um formidável mosaico de habitats propícios a uma riqueza biológica excepcional. A diversidade da fauna evidencia disso: nada menos que 50% das espécies de mamíferos da Papua, e 80% de suas espécies de aves, evoluem sobre essas terras. O reino vegetal se faz também

¹ Neste texto, o termo cosmologia é entendido em sua aceitação a mais geral, isto é, uma concepção do mundo, uma teoria do mundo; a "palavra cosmos designando tanto 'ordem' como 'universo'" (Viveiros de Castro, 1991, p. 179).

² Minha pesquisa foi possível graças à contribuição financeira de diversas instituições, que faço questão de agradecer: o Ministério Francês de Educação e Pesquisa, a Prefeitura de Paris, a Fundação Yves Rocher e, por fim, o Avenir des Peuples des Forêts Tropicales (Programa da DG VIII. Comissão Europeia).

o intérprete deste hino à diversidade. Ele declina uma paleta de três formações vegetais: a floresta luxuriante das terras baixas aluviais, a floresta tropical das serras baixas e, finalmente, as florestas das montanhas baixas, além de trezentas sub-áreas de dosséis formadas espontaneamente pelas palmeiras de sagu, *Metroxylon sp.*

Isto revela a multiplicidade de formas de vida com que os Kasua convivem no seu cotidiano. Pois é bem no interior destas terras, no território clânico, que eles extraem há séculos todos os seus meios de subsistência, conferindo a sua cultura material este caráter surpreendentemente efêmero. É verdade que, favorecidos pelos numerosos pântanos cobertos de saguizeiros, cuja fécula constitui a base de sua dieta, os Kasua desenvolveram um modelo de subsistência seminômade no qual a domesticação, embora esteja presente na horticultura itinerante, ocupa um lugar secundário em relação à exploração extensiva e seletiva dos recursos silvestres dos quais eles detêm apenas o usufruto. Intensidade, intimidade, cotidianidade e diversidade são os termos que qualificariam melhor as relações que esta sociedade tem com seu ambiente natural. E é precisamente por estas razões que parece apropriado – antes de introduzir as concepções exógenas da "floresta" –, precisar a concepção kasua do mundo silvestre e de começar por interrogar a pertinência da utilização do termo "floresta" para traduzir, ou seja, qualificar, seu quadro ambiental.

Nosso primeiro reflexo seria abordar o vocabulário desta sociedade e buscar no seu léxico uma eventual entrada para a palavra "floresta", a qual, como na língua francesa (e também na língua portuguesa), constituiria uma supracategoria espacial cobrindo o conjunto dos seiscentos táxons de plantas silvícolas que a compõe. Mas esta pesquisa seria inútil. A língua kasua não reconhece este termo nem na sua forma nominal, nem na forma adjetiva. Na verdade, para isolar o vocabulário relacionado com o seu meio ambiente, é necessário se referir a uma entrada do tipo "ecossistema florestal", entendido como "associação de seres que vivem em equilíbrio em um biótopo" (*Le Petit Robert*). Ali, de fato, quatro palavras e expressões são agrupadas para reconstituir a taxonomia kasua dos ecossistemas florestais.

Baseando-se em uma configuração ecológica distinta, esta sistemática possui como critério operador a maior ou menor visibilidade da ação humana (consecutivas às práticas de corte e queima) sobre o ambiente florestal. Em outras palavras, esta taxonomia traduz a dinâmica histórica e ecológica das relações envolvendo os homens e os seres compósitos que animam um determinado ecossistema. Assim, os Kasua distinguem um ecossistema recém-culturalizado, que acaba de sofrer sua primeira intervenção humana, nomeando-o "guerra"; logo em seguida é chamado "sombra dos ancestrais", ao qual sucede o ecossistema dito "sombra da guerra", revelando as premissas do apagamento dos vestígios da atividade humana; para, finalmente, identificar o ecossistema chamado de "base remota", que recupera a ecologia original, não denunciando mais a presença humana. O ambiente florestal não se revela, para esta população, um domínio distinto da esfera das ações

humanas. Muito pelo contrário. A taxonomia kasua delata a indivisibilidade destes dois domínios e confirma, assim, as recentes pesquisas histórico-ambientais. Estas últimas não desmistificaram as florestas tropicais ditas "primárias", isto é, livres de qualquer intervenção humana, demonstrando o quanto elas são, na realidade, o resultado de uma longa coevolução entre o homem e o seu meio ambiente (Balée, 1994; McKey, 2000)?

A priori, portanto, os Kasua apreendem sua floresta como nossos ecólogos. Eles reconhecem a dinâmica das relações biocenóticas que podem sustentar seus componentes – incluindo a humanidade – no interior do biótopo. No entanto, sua concepção é eminentemente singular, já que os Kasua integram neste sistema ecológico global uma multiplicidade de seres espirituais que são, em sua visão, tão presentes e atuantes quanto os animais, as plantas ou ainda as pessoas. De fato, para estes indivíduos, o mundo silvestre não se limita a sua dimensão fenomênica única. Aceitar esta delimitação biológica e espacial diminuiria consideravelmente a realidade do seu mundo florestal cotidiano: ele é investido de uma outra dimensão. Invisível, ela é habitada por duas comunidades espirituais, os Isanese e os Sosu, cujos membros têm uma aparência humana e observam modos de vida social e de subsistência semelhantes àqueles dos Kasua. Estes dois universos, visível e invisível, percebidos como ecologicamente idênticos, não se justapõem; sua coexistência não implica uma visão dicotômica do mundo. Ambos os universos são coextensíveis no sentido em que a dimensão invisível constitui um prolongamento espacial do mundo florestal visível.

Em tal contexto, traduzir sem trair a natureza do ambiente Kasua requer o uso de uma expressão cujo alcance ontológico é mais amplo que o conceito de "floresta", como, por exemplo, "cosmos florestal" ou mesmo "floresta cósmica". Somente o uso dessa terminologia pode dar conta da lógica relacional complexa que preside as associações dos seres que vivem em equilíbrio no biótopo kasua. Esta lógica relacional original sublinha precisamente a originalidade da cultura kasua.

Quando a lógica relacional que anima o cosmos florestal constitui a cultura Kasua

A concepção globalizante do ambiente e a ausência de fronteiras que ela institui entre humanos e não humanos reais ou imaginários não significam que o pensamento kasua é confuso. Significa, sim, que ele não dissocia o domínio social dos domínios ecológico e cosmológico ou, para falar com mais justeza, que ele não pode dissociá-los. Para entender esta realidade totalizante e restritiva, devemos-nos reportar à cosmogênese: é esta que estabelece o caráter inextricável das relações complexas entre os seres humanos e não humanos, bem como a preeminência do mundo invisível sobre o mundo visível. A cosmogonia reconhece, de fato, as duas categorias de espíritos Sosu e Isanese, como sendo as detentoras e as doadoras dos recursos florestais indispensáveis para a reprodução biológica e social dos Kasua. Os Sosu são designados como os mestres da energia fértil do

pai mítico Sito, aquele que a distribuiu no mundo vivente ao instaurar a cadeia alimentar. De sua parte, os Isanese são considerados os mestres da caça, filhos da mãe mítica Hapano, e produtos de trocas matrimoniais. No entanto, a cosmogonia não se contenta em colocar os Kasua em uma relação de dependência dos espíritos. Ela também os apresenta como eternos devedores daqueles, subordinando a entrega de suas riquezas vitais a uma troca recíproca instituída pelos dois criadores míticos. O acesso à fertilidade sexual de Sito – da qual todo ser vivo é portador – requer da humanidade Kasua que cumpra com três obrigações: respeitar sua posição extrema na cadeia alimentar, ou seja, a de último beneficiário da energia trófico-sexual; não abusar deste consumo para não arriscar ser canibalizado pelos espíritos Sosu e, finalmente, sacrificar a cada geração uma criança Kasua, produto desta fertilidade. O acesso à caça responde a outras condições. Ela exige dos caçadores-pescadores a observação de um comportamento de criança, isto é, respeitoso e paciente com a mãe dos animais, além do dever de fazerem doações de carne de caça. Violar esta ética relacional levaria irremediavelmente a retaliações fatais contra a comunidade ou o predador.

A reprodução humana – biológica e social – dos Kasua está sujeita não só às comunidades espirituais, mas também está condicionada por elas. E os Kasua não podem escapar desta realidade, desta interdependência. A ausência de fronteiras entre os mundos visível e invisível os impede. De fato, se graças a esta permeabilidade os espíritos têm o poder de intervir no, e agir sobre o, mundo visível metamorfoseando-se em animal, este mesmo poder é emprestado aos homens. Durante suas atividades oníricas, seus duplos cosmológicos – que eles não controlam – passeiam pelo universo florestal invisível, igualmente metamorfoseados em animais que são caçados e comidos pelos humanos espirituais. Isto significa que, em caso de violação da ordem relacional do cosmos, os espíritos não deixarão de punir os culpados Kasua envolvidos em uma atividade cinegética contra seu duplo onírico.

O sonho lembra a todos que ninguém é mestre e proprietário da floresta cósmica, e que não se pode ocultar por detrás de sua identidade única, humana e visível, de modo a negar a dívida para com os espíritos, apenas para tentar escapar de seu destino, de sua identidade dual. Esta ambivalência ontológica rege claramente as modalidades de relação que os Kasua mantêm com os seres da floresta percebidos, a justo título, como seus "*alter* iguais", isto é, como seres relacionais e atuantes. Ela nos esclarece também sobre as práticas e técnicas de coleta observadas pelo Kasua no ambiente florestal. Como não ver nas atividades cinegéticas que o caçador quer evitar abusar dos espíritos, mas, também, abster-se de cometer um erro fatal a respeito da identidade do animal, já que essa provocaria, da parte do espírito injuriado ou machucado, retaliações certeiras: durante seu sonho, o predador humano se tornaria a presa do predador espiritual. Jamais, com efeito, os Kasua praticam a caça oportunista: eles privilegiam a caça por meio de chamarizes e tocaias, escondidos em uma cabana de espera. Mais trabalhosas – já que consistem em trazer até o caçador a presa procurada

– e, portanto, não arriscadas, estas estratégias cinegéticas se assimilam mais à recepção de um dom de caça; em outras palavras, estas estratégias dão concretude à generosidade dos espíritos e à eleição divina do caçador. Além disso, esse último deverá agradecer imediatamente os mestres da caça colocando ao pé de uma árvore sagrada um contradom esperado: um pouco de carne do animal capturado, isto é, um pouco de seu duplo. De acordo com os termos da troca, os Kasua evitam, deste modo, quaisquer represálias espirituais.

Esta preocupação em evitar ser abatido e devorado como caça é constante. Isto é ainda mais evidente nas práticas de coivara, ou melhor, ainda mais legítima em relação às consequências sociais, cósmicas e ecológicas implicadas nesta prática de subsistência coletiva. De fato, ao contrário da predação pontual e seletiva sobre a fauna, a coivara altera fundamentalmente o ecossistema florestal, no sentido que modifica, no longo prazo, o conjunto da cadeia alimentar, processo vital da regeneração fértil instituído originalmente pelo criador Sito. Também ao empregar esta prática florestal, os Kasua sabem, de forma pertinente, que se engajam em uma relação de troca com os Sosu, que demandam, como retribuição, o sacrifício de uma criança. O termo da troca está à altura daquilo que está em jogo no nível cosmoecológico representado por esta atividade demasiadamente humana. É insuperável para os Kasua, aos quais repugna cumprir sua obrigação com relação aos Sosu, transformando a coivara em uma atividade de alto risco, em uma atividade guerreira que traduz a semântica ligada à nomenclatura dos ecossistemas: ela se refere à guerra. Os Kasua têm consciência da ameaça que pesa sobre eles; ela determina suas técnicas de horticultura. Os Kasua praticam voluntariamente uma economia de derrubada das árvores, plantam essencialmente cultivares de crescimento rápido e abandonam suas roças coletivas logo que aparecem as primeiras árvores. Esta prática, seguida de um repouso de mais de trinta anos dado a terra, busca manter o ciclo da matéria orgânica regenerando a cobertura florestal, porque da rebrota rápida da massa arborícola depende o apagamento dos traços de seu endividamento denunciado pela abertura do dossel. Em outras palavras, da regeneração do cosmos florestal depende a regeneração de suas identidades duais.

A floresta dos Kasua representa, assim, o teatro de uma sociabilidade sutil onde humanos e não humanos não cessam de negociar a distribuição dos papéis principais com a intenção de manter um equilíbrio relacional delicado, aquele mesmo que define a ontologia kasua (Brunois, no prelo).

Da floresta cósmica à floresta satânica

Que os Kasua se identifiquem voluntariamente com os animais, que eles não deixem marcas de suas atividades observando uma grande mobilidade, ou ainda que eles se superem nas práticas de

camuflagem dignas dos fasmídeos³ tropicais: todas são atitudes que o processo de evangelização, perpetrado por protestantes fundamentalistas, vem se esforçando por eliminar há mais de vinte anos. A missionarização dos Kasua, iniciada em 1979, está ainda em curso. Em 1996, muitos dentre eles não realizaram sacrifícios no ritual de batismo coletivo, e continuaram vivendo isolados no seu território clânico. Vários missionários vêm se sucedendo, desde então, de modo a cumprir sua tarefa de salvação. Contudo, esta diversidade de indivíduos não implicou em uma diversidade de meios utilizados para atingir “este” objetivo último. A reconstituição histórica deste processo e a coleta de depoimentos dos vários pastores anteriores, assim como a observação das práticas do pastor durante o meu trabalho de campo, revelam efetivamente uma constância óbvia: a cristianização dos Kasua se assemelha a uma cristianização de suas relações com a floresta, a uma cristianização da sua floresta cósmica.

Portanto, de acordo com o testemunho dos membros do clã contatados pelo primeiro missionário e dos que primeiro escutaram seus sermões, nada deixava prever tais transformações. A Boa Palavra, da qual este ator se fez intérprete, expressa, de fato, correspondências flagrantes entre a cosmogonia cristã e a deles. Ela reconhece simultaneamente a coexistência de um mundo duplo onde vivem separados os homens visíveis e o Santo Espírito na origem de todas as formas de vida; um sistema relacional, ligando os dois universos fundados na reciprocidade, e gerando a dívida da humanidade, e, enfim, a presença de um mediador na pessoa do pastor, equivalente ao xamã. Esta tripla analogia assegura a receptividade destes Kasua. Por outro lado, sua participação efetiva no intercâmbio cosmogônico cristão revelar-se-ia mais difícil e provocaria a resistência de vários outros clãs. Certamente, a cosmogonia cristã apresenta analogias perturbantes com suas concepções do cosmos, mas manifesta também diferenças, para não dizer reviravoltas, quanto aos elementos lógicos que a governam. Primeiro, ela reconhece somente três atores como protagonistas do intercâmbio: o homem, o pastor e Deus. Em seguida, os termos da troca não tratam mais dos seres da floresta e do processo fértil da reprodução da vida, mas do sacrifício de Jesus para expiar os pecados da humanidade. Por fim, e logicamente, as sanções não castigam mais os abusos na coleta dos recursos florestais, mas os pecados perpetrados pelos humanos contra outros humanos. Do mundo visível, somente resta preservada a humanidade porque somente o Homem é instituído pela gênese como o duplo de Deus, ocupante legítimo do mundo invisível. Em suma, a concepção cristã exclui do sistema relacional o conjunto dos seres da floresta visíveis e seus donos invisíveis, os espíritos Sosu e Isanese e, além deles, o casal de criadores, Sito e Hapano.

Claramente, a exclusão ontológica de todos estes atores, protagonistas, do cosmos florestal kasua não é trivial. Constitui-se meta central e contínua da longa conversão autoritária dos Kasua.

³ Família de insetos do gênero Ortoptera, mestres na camuflagem por identificação com folhas e caules de plantas, tais como os bichos-pau (N.T.).

Tratava-se, em um primeiro momento, de banir da memória coletiva kasua a presença e o poder dos espíritos florestais. Autos de fé foram sistematicamente organizados, queimando todo e qualquer objeto ritual e palavras encantatórias suscetíveis de mediar as relações ligando as comunidades espirituais aos Kasua, que foram ameaçados de morte se persistissem nas suas crenças qualificadas de “satânicas”. Em um segundo momento, esta exclusão foi materializada pelo incentivo aos Kasua para que excluíssem a si próprios do cosmos florestal. Acusada de ser o ventre de Satã, a floresta lhes é então apresentada como a antítese paradigmática da ordem e da clareza que domina no mundo cristão e, como tal, um obstáculo para aceder às riquezas do mundo moderno, aos “benefícios” de Deus representante do mundo dos brancos. A instalação do posto missionário, consecutiva à abertura de uma pista de aterrissagem em 1984 em Musula, consagra o sucesso aparente deste processo de desvalorização sistemática com respeito ao universo florestal kasua. Aqui e agora, apenas ordem e distinção, reflexos de um mundo “civilizado”, de um mundo depurado. A organização espacial desta aldeia traduz uma oposição franca, senão abrupta, entre a humanidade “cristã” e todos os “outros”, relegados ao domínio do inferno cristão. Árvores são arrancadas e barreiras são levantadas ao redor da aldeia como para melhor sinalizar a diferença de identidade, para melhor salvaguardar a fronteira ontológica com o mundo silvestre. Evidentemente, este novo modo de ocupação do espaço faz eco à nova organização temporal das atividades cotidianas, as quais mantêm voluntariamente o “apartamento” desta população, evitando qualquer impulso regressivo que a conduziria de volta à confusão florestal. Estas atividades, dirigidas por uma mão de ferro pelo pastor desde as seis horas da manhã, estão voltadas exclusivamente seja para a oração e o arrependimento, isto é, para a Igreja, seja para a manutenção da aldeia e das roças nas proximidades. O posto Musula deve se aproximar o máximo possível do ambiente divino onde, segundo um canto que o pastor gosta de retomar diante do seu auditório, “há também uma floresta, mas uma floresta bonita, clara, e coberta de flores”.

À imagem deste paraíso, o novo espaço dos Kasua se faz no elogio da domesticação e, assim, no elogio das novas relações que são levados a entreter com os seres vivos; ele é o signo da dominação. Os Kasua, cujo duplo é Deus, não estão mais autorizados a se identificar com os não humanos visíveis, nem a considerá-los como seus iguais, com os quais podem proceder a trocas de vida e de morte por meio de seus donos espirituais. Deus certamente os criou, mas não à sua imagem, nem como vetores de uma relação recíproca. Deus os criou apenas para o uso da humanidade, isto é, como predestinados a uma passividade certa. Estabelecendo a fixidez das categorias ontológicas, que erige fronteiras intransponíveis entre os humanos e os não humanos, a cosmologia cristã não assegura a impossibilidade de toda ação retaliatória da parte dos dominados, animais ou vegetais?

Os seres vivos são, doravante, desligados da humanidade kasua. Desligam-se também de seu ambiente florestal. Novos cultivares e novos porquinhos originários das Terras Altas são introduzidos na ilha missionária juntamente com as técnicas de domesticação associadas. Intensivas, estas

práticas exógenas tendem a conquistar, a cada dia, mais espaço florestal, o qual, à imagem dos objetos rituais ancestrais, se consome nos fogos da coivara. Estas técnicas humanas aplicadas ao mundo vivo não levam em conta a ecologia local, mas mostram, por outro lado, o quanto a cristianização dos Kasua, cavando um fosso entre as leis sociais, isto é, puramente humanas, e as leis de uma natureza exterior (Latour, 1991), busca culturalizar a cultura kasua "culturalizando" a floresta cósmica.

Da floresta satânica à floresta mercadoria

A ruptura ontológica, social e, finalmente, física, estabelecida pela Igreja entre o domínio humano e aquele da floresta beneficia as companhias de exploração florestal na realização de seus projetos. Além disso, seus representantes, juntamente com aqueles do Estado Papua, apoiaram, desde o início, o discurso do primeiro missionário; prometeram aos Kasua, durante uma prospecção que ocorria simultaneamente à sua chegada, que "se saíssem da floresta, eles iriam receber dinheiro e infraestruturas modernas", isto é, as bênçãos de Deus prometidas pelo pastor (Brunois, 1999d). Tão logo a pista de pouso foi concluída, os representantes das companhias vêm visitar os Kasua e são recebidos pelo pastor como "enviados de Deus". A visita improvisada não é, no entanto, uma visita de cortesia. Ela é interessada e obrigatória: a Constituição da Papua-Nova Guiné reconhece às tribos de seu país a plena propriedade dos recursos florestais de seu território tribal. Além disso, os projetos de exploração industrial da biodiversidade são sujeitos ao consentimento prévio das populações locais, e devem ser registrados em um contrato de ordem privada chamado Contrato de Gestão Florestal. A chegada destes industriais estrangeiros tem por único fim obter dos Kasua este famoso consentimento. De modo a obtê-lo, eles oferecem aos Kasua a participação em uma troca recíproca: conceder seu direito real sobre sua floresta – que confere poder de dispor livremente dos recursos florestais – em troca da riqueza monetária e das famosas bênçãos de Deus: hospital, escola, eletricidade, arroz, etc. Aceitando sua oferta, depois de ter recebido cada um uma nota de 2 Kina (aproximadamente CAN \$ 2⁴), os Kasua aprenderão uma nova maneira de pensar as relações homem-ambiente. Com base no contrato, o novo intercâmbio e a concepção de biodiversidade florestal que ele veicula não se inspiram mais nos versículos da Bíblia, mas nos artigos do código florestal papua em vigor. A lógica do intercâmbio se vê, então, modificada. Resolutamente laica, ela não se contenta em destituir os espíritos da floresta e o Espírito Santo cristão de seus atributos sociais; ela simplesmente os desloca do sistema. Seu campo relacional, que corresponde de fato ao campo de aplicação do direito, abrange apenas o mundo visível e material, ao menos uma parte deste: a vida

⁴ Kina é a moeda da Papua-Nova Guiné. Em valores atuais 1 kina equivale a aproximadamente 0,92 reais (N.T.).

social⁵. De fato, respeitando a *summa divisio* romana, ou seja, a categorização jurídica ocidental do mundo perceptível, o direito reconhece como atores legítimos das trocas apenas os indivíduos "sociais" elevados à posição de Sujeitos jurídicos exclusivos. No entanto, este elitismo "humanocêntrico" não significa que a lógica do contrato, à imagem da lógica cristã, retira do seu âmbito os seres vivos que compõem a floresta visível. Muito pelo contrário: a floresta está novamente no coração da troca, ela é, em si mesma, o termo destas trocas. No entanto, toma lugar sob uma nova ontologia: a de objeto de direito, isto é, a de bem ambiental assimilável a um bem transferível e comercializável. Por meio do jogo desta categorização, a floresta pode ser reduzida à mercadoria, ou seja, à madeira medida em metros cúbicos cujo preço unitário é de 0,86 F (0,20 \$ CAD). Para esses industriais, e como atesta sua prática de corte raso⁶, a floresta é por definição vegetal. E esta visão truncada não é isolada: é compartilhada pelo direito papua. O artigo 2º do decreto nacional sobre a indústria florestal fornece uma lista um tanto restritiva de produtos florestais, protegendo de forma limitada: "as árvores vivas ou mortas; em pé ou caídas; qualquer parte dessas árvores; qualquer vegetal vivo ou morto". O conjunto da convenção que liga os Kasua a estes atores estrangeiros está impregnado, naturalmente, por esta concepção da floresta. Em nenhum artigo da Seção Gestão ecológica há menção da fauna silvestre, 80% da qual sobrevive alimentando-se exclusivamente dos recursos vegetais. Nem é feita referência à presença humana no ecossistema florestal, nem às relações que ela mantém com seus componentes. E, não obstante, se a exploração botânica patrocinada pela companhia estivesse preocupada em entrevistar os Kasua, tal qual exige a lei, não são menos de 1400 os usos que eles fazem do mundo vegetal que o contrato teria de registrar.

Apagados juridicamente do seu ambiente tal como os animais, os Kasua são igualmente incentivados a manter essa "invisibilidade", ao evitar um engajamento maior na sua floresta. Sua restrição foi, além disso, apresentada como uma condição que preside tal troca. Após a coleta das assinaturas ou, melhor, as "cruzes" de todos os representantes clânicos kasua, as personalidades da empresa persuadiram-nos, com efeito, que "quanto menos eles cortassem suas árvores, mais eles ganhariam dinheiro"⁷. Os Kasua são, então, encorajados a viver entre os humanos apenas, isto é, "em sociedade", em um espaço totalmente depurado. Esta situação espaço-social, obviamente, refere-se à

⁵ Este sociocentrismo é, todavia, posto em xeque em 1994, quando uma corrente milenarista "faz estragos" na Papua e entre os Kasua. De fato, para pôr fim às reivindicações dos Kasua, que desejavam rever seu contrato, o representante da empresa lhes ameaça com o apocalipse: "de qualquer maneira", afirmou-lhes cinicamente, "o fim do mundo está chegando! Jesus retornará e será o fim. Suas árvores não existirão mais! Então, para que esperar? Aproveitem de nosso arranjo, porque depois será tarde demais". Os Kasua desistiram então de modificar "seu arranjo". Isto só será adiado (Brunois, 1999d).

⁶ Corte raso (coupe blanche, em francês) constitui a prática de eliminar toda e qualquer vegetação existente em uma área (N.T.).

⁷ O conselho era judicioso, uma vez que a exploração efetiva do território kasua iria começar dez anos depois da assinatura do contrato.

representação jurídica do lugar que os homens devem ocupar na natureza, e de "o que" reflete, principalmente, a sua presença. Ela encontra-se traduzida, de um modo paradigmático, na seção das Precauções Ambientais, na qual um artigo – o único do contrato que se refere à presença humana – estipula "a interdição categórica de realizar atividades nas proximidades das aldeias, roças, cemitérios ou em outras áreas culturais", impondo uma distância mínima de cem metros. A escolha dos critérios selecionados é eloquente. A presença de uma "cultura", e *a fortiori*, da "cultura", se define pela sua marca geográfica visível, isto é, apenas de acordo com os espaços da natureza que a população teria se apropriado e transformado permanentemente por ou para suas atividades culturais. A lei de contrato se faz, assim, o mau intérprete do materialismo histórico segundo o qual o homem teria uma história somente ao transformar a natureza (Godelier, 1984). Isto traz a surpreendente implicação de rejuvenescer significativamente história cultural kasua, ao fazê-la "re"-nascer no início dos anos 1980, isto é, no início do ordenamento do espaço cristão. Com efeito, pelo fato de não responder aos critérios previstos pela lei, é uma parte da história Kasua, cuja profundidade alcança vários séculos e no curso da qual a cultura Kasua se definiu de acordo com a aptidão deste povo para dissimular sua presença, que se vê literalmente apagada. Só resta deste rejuvenescimento abrupto a ilhota missionária desbravada que, vista do céu, se assemelha estranhamente aos buracos causados pela exploração industrial da floresta.

Da floresta mercadoria à florestal monoespecífica

Os Kasua seguem lenta, mas seguramente, o caminho dos futuros refugiados ambientais, na indiferença manifesta do Estado e da Igreja. Só o *World Wildlife Fund* (WWF, USA), responsável por um programa de conservação abrangendo a área de exploração da companhia petrolífera *Chevron Oil*, adjacente às terras kasua, sensibiliza-se com sua situação depois de ter sido informada por mim⁸. De fato, mesmo que seu território tribal não diga respeito ao campo de ação oficial do WWF, sua situação tem a ver com a ética que este organismo de conservação resolveu adotar, a saber, o de "ser preocupado com a perda da biodiversidade e com a qualidade dos ambientes do mundo que se degradam [...], mas, igualmente, cada vez mais com a perda das culturas e dos saberes" (WWF, 2003). Perseguindo, então, sua ética, o WWF (USA) veio em 1994 encontrar os Kasua, que buscavam renegociar o contrato que os ligava aos industriais. E, à diferença das empresas ou dos missionários, esta organização não irá condicionar sua intervenção – e, portanto, sua presença – no universo kasua a uma troca que deveria reclamar logicamente, desta população, um contradom em retorno. Considerando, na sua carta, que "as populações autóctones e as organizações de conservação

⁸ Para relatos mais precisos a respeito da minha intervenção como etnóloga mediadora, remeto o leitor aos artigos consagrados ao assunto (Brunois 1999a e 1999c, 2000a e 2000b).

deveriam ser aliados naturais na luta pela conservação de um mundo natural saudável e de sociedades humanas saudáveis” (ibid), o WWF propõe aos Kasua uma simples aliança para ajudá-los a se preservar assim como a preservar a biodiversidade de sua floresta.

Desprovida de qualquer intenção interessada, ao menos aparentemente, a relação proposta e seu objeto – os Kasua e a floresta – intrigam, em um primeiro momento, os Kasua, pouco acostumados com tanta generosidade e curiosidade por seu ambiente florestal. Suas suspeitas são confirmadas quando descobrem, de modo fortuito, que os membros do WWF moram em um campo ultramoderno da empresa petrolífera americana. A interpretação desta informação é unânime: “o WWF trabalha para a empresa americana e busca fechar o território deles para oferecê-lo à empresa florestal com a intenção oculta de explorá-lo posteriormente”. Convencidos de terem sido enganados, os Kasua recusam qualquer relação com a organização. A WWF empreende, então, uma campanha de sensibilização ou, para reutilizar a expressão mais apropriada de Fribault, uma campanha “de interessamento” (2002, p. 65). De fato, se a intervenção do WWF não exige nenhuma contrapartida material dos Kasua, na medida em que sua ação já dispõe de recursos financeiros (neste caso, pagos pela *Chevron Oil*), esta necessita, por outro lado, da adesão dos Kasua a seus objetivos de conservação, uma vez que somente eles são reconhecidos como “proprietários” da biodiversidade que se quer conservar. Assim, a primeira operação para “interessar” os Kasua na conservação da sua floresta consistiu em fazê-los tomar consciência das consequências devastadoras trazidas pelo fato de que eles se desviaram da sua relação harmoniosa e original com a floresta. Sessões de vídeo são realizadas, visitas ao sítio de exploração são organizadas, assim como conversas com as populações cujo território já fora deteriorado.

Segue-se a esta sensibilização bem-sucedida a organização de oficinas “jurídicas”. Assumidas por juristas voluntários, estas jornadas de estudo têm por objetivo iniciar os representantes de cada clã nas ferramentas e instituições jurídicas, além de, e principalmente, fazê-los tomar consciência de seus direitos de propriedade das terras e dos recursos florestais. Dito de outra forma, estas oficinas convidam os Kasua a fazer o que o Estado, a Igreja e as empresas não tiveram tempo ou ocasião de fazer: dar-se conta, e então sentir, que são eles os donos e possuidores da floresta, e que, como tal, eles têm um formidável poder de ação, sinônimo, aqui, de poder de reivindicação, vis-à-vis às companhias de exploração industrial. O direito lhes é assim apresentado como o meio pelo qual eles podem não somente obter dinheiro como compensação das depredações causadas contra eles, mas também ver a anulação do contrato de concessão com base apenas na sua vontade de preservar não a floresta, mas a “sua” floresta. De fato, o exercício destes poderes está submetido a uma condição prévia, qual seja, esposar a filosofia do Direito que, sob o dualismo radical das “suas” duas categorias – sujeito e objeto –, institui uma relação paradigmática unilateral: a apropriação do Objeto pelo Sujeito. O que significa que para agir, como são convidados a fazer, os Kasua são chamados a desempenhar

um novo papel, aquele de proprietários fundiários preocupados em preservar a coletividade de objetos ao seu redor, e de interpretar este papel no quadro de uma comunidade de seres exclusivamente humanos.

As outras operações realizadas pelo WWF não vão pôr em causa esta nova identidade. Assim foi quando o WWF empreendeu uma vasta campanha prospectiva sobre a biodiversidade regional. Os meios utilizados estavam à altura da pretensão do projeto sobre o qual o diretor do programa iria fundar sua comunicação: “realizar com eficiência, isto é, em um prazo o mais breve possível, um inventário sistemático dos seres vivos compondo a biodiversidade, a fim de quantificar o estoque de seus recursos não renováveis”. A organização da expedição se podia medir também pelas personalidades convidadas: os mais eminentes especialistas em ornitologia, entomologia, botânica e zoologia desta parte do mundo. A campanha se quis científica, isto é “purgada” de “toda e qualquer contaminação social e ideológica” (Latour, 1991), o que legitimava manter afastadas as populações locais e seus sábios. Esta exclusão traiu a concepção da biodiversidade veiculada pelo WWF, mas também o a priori que este organismo veiculava sobre a maneira que os Kasua têm de apreender seu meio florestal. De fato, convidando somente biólogos, para quem o ser da floresta é por essência um ser vivo e, por definição paradigmática, um objeto natural, o WWF pré-julgava sem dúvida que os saberes locais não reconheciam a – e, daí, não compartilhavam da – mesma “natureza objetiva”. A participação das populações locais não teve, então, razão de ser. Uma vez que se supunha que estas tinham uma visão confusa da biodiversidade, a sua presença não teria permitido responder aos imperativos da expedição; teria reduzido a velocidade da sua realização, isto é, colocado em causa sua “eficiência”.

Apagados da sua floresta, desta vez por razões científicas, da mesma forma que os espíritos, os Kasua vão igualmente ser convidados a ausentar-se “ecologicamente” deste ambiente.

Naturalmente, este comportamento não lhes é imposto. Eles só são convidados ao lançamento do projeto de instalação de uma fazenda de borboletas, qualificado de projeto de “desenvolvimento sustentável integrado à biodiversidade”, e apresentado como uma solução ao projeto de exploração industrial da floresta. A inércia dos Kasua não é mais válida. Contudo, seu ativismo vê seu campo restringido pelo objeto mesmo do projeto que integra limitativamente um único recurso florestal: a borboleta. As atividades propostas, sedentárias, enfocam exclusivamente, de fato, as técnicas de criação e de comercialização dos lepidópteros, cujo valor no mercado suscita tanto a ganância dos Ocidentais quanto o espanto dos Kasua, para quem as borboletas fazem parte dos animais “insignificantes”, no sentido que eles não desempenham nenhum papel nem na sua vida social e nem, sobretudo, na ecologia da floresta cósmica. Esta consideração “popular” não revela uma confusão mística: ela é reconhecida por ecólogos e conservacionistas. E talvez sustente a escolha deste projeto. Por que, além da sua eficiência técnico-financeira (custo reduzido e, daí, rentabilidade rápida em favor

das populações locais), este projeto tem o duplo benefício ecológico de exercer um impacto quase insignificante sobre o “estoque” limitado da biodiversidade e, simultaneamente, de desviar os humanos dos outros recursos selvagens que se quer preservar de uma cultura que se tornou excessivamente “humanocentrada” ou “desecologizada”.

A floresta é mesmo plural?

“Floresta satânica”, “floresta mercadoria”, “floresta monoespecífica”, tantos projetos que rejeitam a floresta no plural. Mas, esta pluralidade da biodiversidade florestal apresentada e proposta aos Kasua é verdadeiramente real? Em outras palavras, impõe a eles realmente uma maneira de pensar a natureza – e, portanto, sua cultura – também no plural? Comparemos estas visões da floresta e as práticas que implicam entre humanos e não humanos. Veremos que estas visões, por mais que diversas, são como folhas em uma floresta, diferentes em suas semelhanças.

Todas estas visões têm suas raízes em um livro: uma bíblia, um código florestal, um tratado, uma carta que informa os atores de uma categorização pré-estabelecida e a ser estabelecida entre os Kasua e o resto do mundo silvestre. Quer seja laica ou religiosa, jurídica ou científica, cada uma destas categorizações excluem de seu campo de apreensão (e, portanto, de aplicação) os espíritos da floresta e afixam, sobre o mundo perceptível “restante”, uma mesma e única fronteira, reconhecendo igual e unicamente dois domínios: o dos homens e o dos outros, neste caso os seres da floresta. Além disso, cada uma destas visões concede a esta fronteira ontológica os mesmos poderes, investindo-a dos mesmos três critérios “agentes”. A fronteira é, em primeiro lugar, nítida, no sentido de que evita a identificação positiva entre os componentes das duas categorias selecionadas. Para estas concepções exógenas, de fato, somente os homens são feitos à imagem de Deus, somente os homens são seres sociais, somente os homens são seres culturais, somente os homens são seres jurídicos e, logo, políticos. Em suma, somente os homens são considerados como atores, isto é, sujeitos plenos, seres relacionais. E isto, precisamente, em oposição a todos os outros seres que são outros, posto que desprovidos destes atributos, porque objetos somente e, poderíamos acrescentar, imutavelmente.

A fronteira não é somente clara. Ela se quer, também, estanque, ao proibir qualquer confusão eventual entre estas duas categorias de seres. Todos os projetos não conduzem os Kasua a se exteriorizar do meio florestal, a se distanciar dele de modo a ocupar um espaço singular próprio para materializar a disjunção ontológica? De resto, todos admitem o mesmo processo suscetível de instaurar e de significar, visivelmente, esta alteridade afirmada: o expurgo, do novo espaço ocupado, de tudo que não pertence à, ou não pertence mais à, categoria ontológica dos humanos. A ordem e a clareza, a vida doméstica, a vida em sociedade se opõem assim à obscuridade, à desordem e ao

selvagem reinando sob o dossel. Nenhuma confusão de gêneros é tolerada, não mais uma eventual transgressão.

Nítida e estanque, a fronteira posta é finalmente fixada e passa a ditar uma fixidez não somente das duas categorias, mas também dos comportamentos que seus componentes devem observar em seus respectivos domínios. Quaisquer que sejam os projetos, os Kasua são convidados a se sedentarizar, isto é, fixar-se no espaço e no tempo puramente humano ou “social”, ao passo que os seres florestais devem se limitar a um certo “bioestatismo” (*bioestatisme*) para utilizar a expressão de Berque (2000).

Estes comportamentos típicos e dissociados, induzidos destas categorizações, resultam evidentemente das modalidades relacionais que subjazem entre os homens e o meio ambiente. Destituindo os seres da floresta de seus atributos de seres vivos, isto é, de seres atuantes e relacionais, todas essas modalidades renegam o caráter fundamentalmente recíproco das relações que mantêm os homens com os seres vivos para reservar só uma única dimensão relacional: a unilateralidade que expressa limitativamente a apropriação do objeto pelo sujeito. Encurralados à passividade e então à impotência de interagir no meio dos sujeitos, os seres florestais são transformados sem que se deem conta disso em “coisas” generosamente maleáveis. Eles viram simultaneamente objetos à se usar, à legiferar, à comercializar, à quantificar, à estudar, ou ainda à proteger do único sujeito...

Quantas semelhanças contradizem a aparente dessemelhança nas visões da floresta veiculadas por estes projetos de desenvolvimento. Sua concepção de biodiversidade, e, além disso, do lugar do homem no universo, revelam, nós o entendemos, somente uma única e mesma concepção: o naturalismo ocidental. As dessemelhanças não são, então, de ordem ontológica, pois elas traduzem somente os diferentes usos e práticas desta cosmologia dualista. Isso explica que estes atores exógenos possam se associar oportunamente malgrado de seus interesses ou objetivos divergentes. Assim é a associação de juristas, de um lado, e de cientistas, do outro, com os industriais e os conservacionistas. A primeira combinação nos ensina, de fato, que os exploradores e protetores da natureza aderem conjuntamente à filosofia do direito Ocidental e à sua lógica binária que, recordemos, qualifica os não humanos da floresta ou selvagens de “coisas sem dono”, e designa a propriedade “como alma universal de toda legislação”, governando a relação do homem com estes não humanos (Ost, 1995, p. 19; Brunois, 2000a). A dessemelhança, porque a dessemelhança existe, repousa sobre o tratamento que os exploradores e os protetores do meio ambiente desenham respectivamente a partir desta concepção dualista. Se os primeiros usam da qualificação jurídica dos não humanos para desvalorizar socialmente, e então economicamente, os seres florestais do território kasua, autorizando, desta forma, a prática da corte raso, os segundos, ao contrário, valorizam a propriedade kasua dos “objetos sem dono” para tapar o “déficit de apropriação” que sofre a biodiversidade; um déficit que seria, segundo os economistas do meio ambiente, a causa da

destruição massiva da natureza (Hardin, 1968). A segunda combinação exprime esta mesma ambiguidade com aparências paradoxais. A intervenção dos cientistas nos projetos de exploração ou de conservação da biodiversidade demonstra, de fato, que estes atores partilham incontestavelmente a concepção científica “da natureza separada das atividades sociais, povoada de entidades submetidas a leis universais” (Descola, 1999, p. 215). Porém, se para os industriais, esta intervenção da ciência tem por objetivo qualificar e quantificar “objetivamente” a biodiversidade a fim de avaliar economicamente o estoque dos recursos para explorar, para os segundos trata-se de qualificar e quantificar “objetivamente” a biodiversidade a fim de avaliar ecologicamente o estoque dos recursos destinados à preservação. A dessemelhança não é sempre de “natureza”. Nenhum destes atores põem em causa o paradigma dualista, nem o papel que aloca aos humanos, a saber, o de serem os donos e possuidores dos objetos naturais. A dessemelhança repousa ali, ainda, sobre os tratamentos diferenciais que sustentam o naturalismo ocidental. Aliás, estes tratamentos diferenciais não são nem contraditórios nem exclusivos. Para atingir seus objetivos de conservação, os protetores não deixam de reificar as borboletas em valor de mercado, e os industriais não descuidam de financiar estes mesmos protetores para “conservar” o território que exploram.

Portanto, estas associações não são tão surpreendentes assim. Elas ilustram o velho ditado segundo qual “cada ovelha com sua parelha”, o qual explica a contrario a incapacidade manifesta destes atores exógenos de associar plenamente os Kasua nos seus projetos de desenvolvimento. Mas eles só são capazes de assim fazê-lo? Para conseguir, eles ainda teriam de admitir o alcance não universal da sua ontologia comum, e de admitir, assim, que os Kasua não compartilham sua visão objetivada dos seres vivos e o lugar destacado e superior que o homem outorga a si mesmo no meio ambiente. A pluralidade dos mundos existe, sim. Os Kasua, nós o vimos, não distribuem os não humanos em uma esfera ontológica distinta da sua. Vivos ou imaginários, eles os consideram como *alter ego* com quem estão em uma relação recíproca de vida e de morte. Humanos e não humanos estão em pé de igualdade: todos são sujeitos plenos, suscetíveis de agir, de reagir e então interagir com os outros, com o mundo que os cerca e que é somente um. Os Kasua não consideram, assim, os humanos como agentes preeminentes do cosmos; eles são simples componentes de um conjunto maior. Aliás, não poderia ser de outra forma: a ambivalência ontológica promovida por sua cosmologia proíbe à humanidade de prevalecer com qualquer autoridade sobre o mundo. Desdobrando o biótopo visível de um biótopo invisível povoado por humanos espirituais, desdobrando o homem de um duplo onírico – o animal –, a ontologia kasua relativiza não somente a alteridade da humanidade, mas também sua supremacia. De fato, a presença deste outro nível espiritual gratifica os humanos com um duplo ambivalente: o estatuto de predadores, decerto, e dos mais potentes, mas também o de presas, já que, no mundo onírico, seu duplo cosmológico pode virar repasto para os espíritos. Em um tal contexto ontológico, como a humanidade kasua poderia

pretender ao controle e à posse da biodiversidade florestal, como poderia pretender destruí-la impunemente, ou mesmo preservá-la? A biodiversidade não se limita a sua definição biológica. Ela se deve compreender na sua tradução literal, isto é, a diversidade de formas de vida que, viventes ou imaginárias, têm em comum o fato de serem os atores do mundo igualmente povoado por eles e pelos Kasua. Em outras palavras, para esta cultura, a biodiversidade florestal não é “para-si” [*pour-soi*] mas “consigo” [*avec-soi*] (Berque, 2000, p. 101): ela participa plenamente da sua definição de ser, de seu devir.

Não reconhecer esta diferença cultural consiste em negar a pluralidade dos mundos. Assim, persistir em veicular uma definição ilusoriamente universal da cultura, fundada sobre um modo de objetivação dos não humanos, acabará por encurralar esta população, assim como outras, em uma única e mesma situação: objetivar a identidade de seu ser, objetivando a multiplicidade das relações que as ligam aos não humanos da floresta. “Para que haja objeto”, não deveria “haver uma objetivação de uma relação particular que podemos temporariamente qualificar de separação ontológica”? (Descola, 1994, p. 333).

Resta que esta ruptura ontológica, inerente ao paradigma dualista, e que impõe insidiosamente uma uniformização do ser no mundo, não é necessariamente obrigatória e menos ainda fatal. Seria suficiente que nós, os modernos que nos investimos no papel de desenvolvedores, “paremos de tomar os não humanos por objetos, que deixemos eles entrarem no coletivo sob a forma de novas entidades” (Latour, 1999, p. 116). Em suma, a exemplo dos Kasua, devemos conceder-lhes o qualificativo de atores. Apostemos que a etnologia poderá fazê-lo, e contribuir, assim, para evitar lamentáveis mal-entendidos.

Tradução Stéphanie Tselouiko & Felipe Vander Velden

Revisão Íris Morais Araújo & Messias Basques

Referências

- BALÉE, William. *Footprints of the Forest : Ka'apor Ethnobotany*. New York : Columbia University Press, 1994, 416p.
- BERQUE, Augustin. *Mediance de milieux en paysages*. Paris : Belin, 2000, 156p.
- BRUNOIS, Florence. Une concession d'exploitation forestière révisée et revisitée par une tribu papoue. *APFT News*, Bruxelles, v. 6, p. 13-16, 1998.
- _____. The Ecological Impact of the Waxoi Guavi Company's Logging Exploitation on the Territory and Society of the Kasua People. *APFT Working Paper n° 4*. Bruxelles : APFTULB, 1999a.
- _____. Les Papous à l'âge du bois. *Ethnies*, Paris, v. 24-25, p. 39-53, 1999b (Documents, Nature sauvage, nature sauvée? Écologie et peuples autochtones. Paris : Peuples autochtones et développement/Survival International).
- _____. Y a-t-il toujours une place ou de la place pour un ethnologue et si oui, à quel prix?. *Journal des Anthropologues*, Charenton-le-Pont, v. 76, p. 93-113, 1999c.
- _____. In Paradise, the Forest is Open and Covered in Flowers. In: SCHMID, C.K. (org.), *Expecting the Day of Wrath. Versions of the Millenium in Papua New Guinea*. Port Moresby : The National Research Institute/APFT, 1999d, p. 111-131 (NRI Monograph, vol. 36).
- _____. Pour une écologisation du droit international du développement durable. In: BAHUCHET, S. (org.), *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui. Une approche thématique, vol. II*. Bruxelles: APFT-ULB, 2000a, p. 513-539.
- _____. Rôle des recherches ethnoécologiques dans la préservation des forêts tropicales de la Papouasie Nouvelle-Guinée. In: BAHUCHET, S.; BLEY, D., PAGEZY, H. & VERNAZZ-LICHT, N. (orgs.), *L'homme et la forêt tropicale*. Grasse : Éditions de Bergier, 2000b, p. 455-467.
- _____. Le jardin du casoar, la forêt des Kasua. Ontologie, savoir et savoir-faire écologiques de la société kasua. Papouasie-Nouvelle-Guinée. Paris: Éditions CNRS-MSH (no prelo).
- DESCOLA, Philippe. Diversité biologique, diversité culturelle. *Ethnies*, v. 24-25, p. 213-235, 1999 (Documents, Nature sauvage, nature sauvée? Écologie et peuples autochtones. Paris : Peuples autochtones et développement/Survival International).
- FRIBAULT, Mathieu. *Cosmologies papoues, cosmologies des protecteurs. Éléments pour une méthodologie d'approche commune*. Mémoire de DEA – EHESS, Paris, 2002.
- GODELIER, Maurice. *L'idéal et le matériel*. Paris : Fayard, 1984, 348p.
- HARDIN, Garrett. The Tragedy of the Commons. *Science*, Washington, v. 162, p. 1243-1248, 1968.
- LATOURE, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991, 205p.
- _____. *Politiques de la Nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: Découverte, 1999, 382p.
- McKEY, Doyle. Tropical Forest Peoples and Biodiversity. In: BAHUCHET, S. (org.), *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui. Une approche thématique, vol. 2*. Bruxelles: APFT-ULB, 2000, p. 12-33.
- OST, François. *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*. Paris : La Découverte, 1995, 336p.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo. Cosmologie. In: BONTE, P. & IZARD, M. (orgs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991, p. 178-180.
- WORLD WILDLIFE FUND. *Charte du WWF*. 2003 (Disponível em www.wwf.org, acesso em março de 2003).

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

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.

Vejamos 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 imanentes) 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.
- LATOURET, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A Vida de Laboratório*. Rio De Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- LATOURET, 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

Perspectivismo e relacionalismo estrutural ameríndios¹

Rafael Rocha Pansica

Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/USP)
Bolsista FAPESP

Estas questões de forma e de socialidade, na verdade, vão juntas.

Marilyn Strathern, 1999

Este artigo versa sobre o modo como se constituem e se articulam a análise etnográfica e a síntese teórica do *perspectivismo ameríndio*, proposto por Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996). O exercício que nos propomos é duplo. Por um lado, destacaremos o potencial heurístico da proposta perspectivista: a maneira como os autores souberam iluminar uma série de pontos do material etnográfico, redefinindo o estudo em novos termos. Por outro lado, partindo dos caminhos abertos pelos autores, gostaríamos, à medida de nossas forças, de contribuir com o estudo do *perspectivismo ameríndio* propondo uma nova abordagem para o complexo etnográfico em questão. Esta abordagem, apesar de alternativa, é diretamente tributária e afluenta da proposta perspectivista: boa parte do que vamos propor a seguir consiste em um esforço de entender e arranjar diferentemente os pontos que Viveiros de Castro e Lima souberam destacar e iluminar no emaranhado do material etnográfico. Assim, as questões que levantamos para o *perspectivismo*, as problematizações que fazemos de alguns de seus aspectos, não se constituem em função de uma

¹ Este artigo é uma versão reduzida e amadurecida de minha dissertação de mestrado (PANSICA, 2008) – disponível em: <http://usp-br.academia.edu/RafaelPansica>. Quero aqui agradecer imensamente aos professores Márnio Teixeira-Pinto (orientador), Oscar Calavia Sáez e Rafael Menezes Bastos pela arguição da dissertação, tão comprometida quanto perspicaz. Gostaria de agradecer também aos professores Eduardo Viveiros de Castro e Renato Sztutman que gentilmente leram e comentaram a última versão deste texto.

crítica *per se*, mas, muito pelo contrário, como uma tentativa de contribuir para o tratamento conjunto do tema.

O artigo começará apresentando um material representativo do complexo etnográfico em questão: a caça yudjá² dos porcos. A partir da análise da caça yudjá procuramos compreender, primeiramente, o modo como se constitui a proposta do perspectivismo ameríndio para, em seguida, esboçar uma abordagem alternativa que chamamos, por ora, de relacionalismo estrutural ameríndio.

Caça yudjá dos porcos

Do ponto de vista da sociocosmologia yudjá, a caça dos porcos se constitui como um encontro intersubjetivo. Nesse encontro, os caçadores yudjá veem os porcos como presas e procuram estabelecer com eles uma relação de predação; por sua vez, os porcos veem os caçadores yudjá como gente estrangeira e procuram, ali, angariá-los como afins. Essas duas perspectivas se referem mutuamente: ponto importante, esta articulação não remete a nenhuma “[...] realidade objetiva e externa, equiparável ao que entendemos por natureza [...]. Diremos, pois, que a caça apresenta duas dimensões, dadas como acontecimentos simultâneos que se refletem um no outro” (LIMA, 1996, p. 35). Tanto os caçadores quanto os porcos estão cientes dessa articulação: no encontro, os caçadores sabem das intenções dos porcos, e os porcos das dos caçadores. Ao fim do encontro, apenas uma das duas possibilidades de se estabelecer a relação se atualiza: um homem yudjá, por exemplo, ou retornará à aldeia como um caçador trazendo suas presas, ou então conhecerá a aldeia dos humanos (porcos) como um de seus afins. Nesse sentido, o encontro se constitui como uma disputa entre pontos de vista: “Na mesma medida em que os caçadores querem impor seu ponto de vista aos porcos, estes não perderiam a chance de fazer o mesmo. Não se entregariam sem luta.” (1996, p. 37).

O relato nos interessa por tratar do modo como os Yudjá, na caça, constituem suas relações com os porcos. Num primeiro momento o relato pode soar ao antropólogo (a mim, por exemplo) como uma estória fantástica: porcos perigosos que se veem como gente, e que desejam angariar os caçadores (gente estrangeira) como afins. No entanto, para os Yudjá o relato cinegético se refere a acontecimentos correntes, marcados por um perigo real. Se a antropologia deve levar a sério o ponto de vista nativo, ela deve procurar descrever as “condições de autodeterminação ontológica” (Viveiros de Castro, 2009) desse mundo no qual os porcos também são sujeitos. É a essa tarefa, e sob essa condição – a de levar a sério o ponto de vista nativo –, que se comprometem Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996).

² Povo tupi, os Yudjá vivem nas ilhas do médio e do alto Xingu na Amazônia meridional. O material etnográfico analisado aqui encontra-se detalhadamente descrito em Lima (1996).

1. Perspectivismo Ameríndio: um regime ontológico de perspectivas

A primeira observação a se anotar acerca da caça yudjá dos porcos é que ela se constitui como uma relação social. Segundo os Yudjá (Lima, 1996), os porcos são pessoas que vivem em aldeias, possuem xamãs e chefes, bebem cauim, etc. Ora, como os antropólogos devem abordar afirmações como essa? Aqui, me parece, a proposta perspectivista dá uma contribuição fundamental.

Afirmações como “os porcos são humanos” foram tradicionalmente lidas a partir do conceito de animismo. Não nos debruçaremos, no limite desse artigo, sobre este conceito, que possui uma história extensa. Gostaríamos apenas de observar que a constituição e o uso do conceito já indicavam a forma que a questão tomava para os antropólogos: tratava-se de explicar como determinado grupo de pessoas pode tomar os porcos como humanos, vistos que eles não o são. De modo geral, para os antropólogos vitorianos afirmações como “os porcos são humanos” indicavam um regime de crença fundado sobre um modo de apreensão que atribui alma (intencionalidade de tipo humano) a seres inanimados, de modo a projetar características humanas onde elas não existem de fato. Muito tempo depois, Descola (1992) retoma o conceito de animismo em outros termos e com outra proposta. Não se trata mais de um regime de crença, mas de um modo de pensar e administrar as relações entre Natureza e Sociedade análogo, ainda que inverso, ao totemismo. Partindo dos estudos de Lévi-Strauss (1962a, 1962b) sobre o totemismo – tomado não mais como um regime de crença, mas como um princípio classificatório que se apropria das diferenças entre as espécies naturais para organizar as diferenças entre seus grupos sociais –, Descola propõe o animismo como um modo de objetivação no qual as interações das (e com as) espécies naturais são entendidas a partir do modo como os humanos constituem suas próprias relações sociais. O animismo passa a indicar uma forma de apreensão do meio que projeta relações sociais onde elas não existem necessariamente.

A proposta perspectivista aborda diferentemente esse tipo de afirmação. Não se trata mais, aqui, de explicar um modo de apreensão humano. Ao tomar a afirmação “os porcos são gente” como um dado imanente e constituinte da sociocosmologia yudjá, a proposta perspectivista orienta sua atenção para as implicações deste pressuposto: se os porcos são humanos, como os Yudjá se relacionam com eles? Tratando-se de uma relação social, a caça yudjá dos porcos se daria como uma espécie de guerra? E a predação dos porcos: como uma espécie de canibalismo? A tarefa do cientista social, aqui, não é explicar a humanidade dos porcos, mas tomar a humanidade dos porcos como elemento explicativo da *ciência social do nativo* (Lévi-Strauss, 1954).

Lima (1996) marca a diferença do idioma perspectivista para o idioma animista com uma observação sutil, mas decisiva: “Uma proposição como ‘os [Yudjá] pensam que os animais são humanos’ [...] é falsa, etnograficamente falando. Eles dizem que ‘para si mesmos, os animais são humanos.’” (LIMA, 1996, p. 26). Ou seja, os Yudjá não estão afirmando, simplesmente, que os animais

são humanos. O que eles afirmam é que os animais – os porcos, por exemplo – se veem como humanos. São os porcos que se veem como gente, e não os Yudjá (os Yudjá os tomam, justamente, como porcos). Na sociocosmologia yudjá, portanto, a humanidade dos porcos não deve nada à sua interação com os Yudjá. Ora, esse ver-se como gente tem uma implicação importante para a tese perspectivista: “A pessoa que usa o pronome ‘eu’ constitui dessa maneira o espaço, o tempo e os objetos de seu ponto de vista” (SAHLINS, 1993, p. 60).

A ideia de que os porcos, vendo-se como humanos, constituiriam para si um ponto de vista, possibilitava aos autores iluminar e abordar uma característica recorrente do material etnográfico, a saber: as relações sociais sob análise são marcadas por uma *dinâmica de apreensões*. Sobre essa dinâmica, o primeiro ponto destacado pelos autores diz respeito a uma reciprocidade de apreensões, que os remetiam ao bem conhecido “paradoxo do relativismo” anunciado por Lévi-Strauss (1950): assim como os povos tendem a ver os outros povos como bárbaros e a si próprios como civilizados, as espécies dotadas de um ponto de vista tendem a ver as outras espécies como não-humanos e a si mesmos como humanos – seguindo nosso exemplo, os porcos se veem como humanos, mas são vistos como porcos pelos Yudjá, que também se veem como humanos, mas são vistos pelos porcos como espíritos: “[...] no quadro do xamanismo e do ponto de vista dos porcos, os Yudjá representam espíritos” (LIMA, 1996, p. 26).

A segunda observação que os autores fazem acerca da dinâmica de apreensões que marca essas relações sociais diz respeito ao modo como se articulam essas apreensões. Um mito yaminawa (que descreveremos com detalhes mais adiante) nos ajudará a expor o argumento de Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) sobre este ponto. O mito em questão relata um encontro entre os porcos do mato e um caçador yaminawa: num determinado momento do encontro os porcos oferecem uma cuia de cauim ao caçador, que recusa a oferta afirmando se tratar de uma cuia de lama. Qual seria o conteúdo real da cuia: cauim ou lama? Este não parece ser o problema posto pelo mito. O ponto que Viveiros de Castro e Lima souberam destacar em suas análises etnográficas é, justamente, a ausência, nesse tipo de relato, de um pressuposto ontológico comum a nós outros: a ideia do “objeto em si”. Ao contrário – afirmam os autores –, é a própria articulação dos pontos de vista (a articulação cauim/lama) que constitui o objeto. Este modo constituinte das apreensões – que são, portanto, da ordem do perceptos – implicaria um regime ontológico múltiplo, no qual o conteúdo da cuia é dado, simultaneamente, como cauim e lama. A esse regime ontológico Viveiros de Castro (2002a) chamou “multinaturalismo”.

Mas além da dinâmica das apreensões, há um outro ponto que marca essas relações sociais, e que os autores também souberam destacar: a *imprevisibilidade*. Vimos como o encontro yudjá é imprevisível: para o caçador que se embrenha na mata com o objetivo de trazer os porcos como suas presas, há sempre a possibilidade de passar as vê-los como gente e deixar-se levar, por eles, como um

de seus afins³. De modo geral, a imprevisibilidade está relacionada ao perigo que ronda o estabelecimento de um encontro intersubjetivo: “[...] a possibilidade de um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 353).

*

A proposta dos autores sugere, portanto, um regime ontológico de perspectivas que opera por e nas relações intersubjetivas. Esse regime, marcado pela imprevisibilidade dos encontros e por uma dinâmica específica de apreensões, foi assim descrito por Viveiros de Castro (2002a, p. 350):

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos, os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou animais predadores [...]. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmo que os animais e os espíritos veem como humanos.

2. Duas questões para o perspectivismo

Vimos como o complexo etnográfico estudado descreve relações sociais marcadas por uma dinâmica de apreensões, e caracterizadas por uma imprevisibilidade. Essas observações foram destacadas e iluminadas pela análise perspectivista, que procurou compreendê-las propondo um regime ontológico de pontos de vista. A seguir levantamos questões não para a análise etnográfica, mas para alguns pontos da síntese teórica perspectivista – questões que nos levarão a propor uma maneira alternativa de compreender a dinâmica de apreensões e a imprevisibilidade dessas relações sociais.

2.1 As realidades sensíveis implicadas nos pontos de vista e as condições de apreensão

O conceito perspectivista de “ponto de vista” implica a realidade sensível apreendida pelo sujeito, de modo que *o mundo percebido constitui-se no e a partir do ponto de vista agenciado*. Esta ideia se encontra tanto no trabalho de Viveiros de Castro (2001) quanto no trabalho de Lima (2006):

³ No mesmo sentido, “[...] um caititu que invade a aldeia pode não mais ser simplesmente um animal” (LIMA, 1999, p. 48).

A ideia básica (que não é uma ideia simples) do perspectivismo, tanto o indígena quanto seu análogo ocidental, é que toda posição de realidade especifica um ponto de vista, e que todo ponto de vista especifica um sujeito – nessa ordem (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 08).

O conceito indígena [de ponto de vista] trata o mundo enquanto especificidade de cada vivente. Os viventes arrastam consigo sua própria realidade sensível (LIMA, 2006, p. 12).

Se as espécies viventes arrastam um mundo específico implicado em seus respectivos pontos de vista, então, no limite, poder-se-ia imaginar que as apreensões intersubjetivas já estão previstas e que os encontros, assim sendo e permanecendo, atualizariam pares de perceptos já virtualmente estabelecidos. Lembremos, no entanto, que um dos pontos sublinhados por Viveiros de Castro e Lima no emaranhado do complexo etnográfico diz respeito, justamente, à imprevisibilidade que acompanha esses encontros. Haveria aqui um impasse?

Sobre essa questão, atentemos para um detalhe importante na caracterização da proposta perspectivista: as condições de apreensão. Como vimos, *tipicamente, em condições normais*, o jogo intersubjetivo das apreensões opera de modo que todo ponto de vista apreende os outros pontos de vista como não-humanos, e a si próprio como humano – os Yudjá, por exemplo, se veem como humanos e aos porcos como porcos (não-humanos). Em condições normais, portanto, o jogo de apreensões é previsível. No entanto, a possibilidade dos porcos passarem a se mostrar como gente aos olhos dos caçadores yudjá é um dado concreto do encontro: o que se passa quando os porcos são vistos como gente pelos caçadores yudjá? Segundo a proposta perspectivista, essas apreensões atípicas se dariam por *troca de perspectivas*: quando um caçador yudjá passa a ver os porcos como gente é sinal de que ele passa a apreendê-los a partir do ponto de vista dos porcos, visto que é a partir desta perspectiva que os porcos são tomados como gente – a transformação da realidade apreendida (de porco à gente) constituir-se-ia como índice de uma troca de perspectivas. A tese perspectivista, assim, propõe entender o jogo de apreensões intersubjetivas supondo haver uma diferença entre condições de apreensão: em condições normais as apreensões se dariam a partir do ponto de vista da própria espécie, enquanto que em condições atípicas as apreensões se dariam através de um outro ponto de vista⁴.

Essa distinção entre condições de apreensão daria a medida da (im)previsibilidade das relações sociais estudadas. Nos perguntamos, aqui, se esta distinção é de fato constituinte do

⁴ Passar a perceber as coisas e as relações de um modo atípico pode apontar não exatamente para uma *troca de perspectivas*, mas para um processo de *contra-efetuação do virtual* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), ou seja, para um processo de auto-diferenciação da própria perspectiva. Ainda assim, pensar a dinâmica de apreensões a partir da contra-efetuação do virtual pressupõe também a distinção entre duas condições de percepção: [a] as condições normais, nas quais um sujeito veria a partir do ponto de vista *atualizado* de sua própria espécie; [b] as condições atípicas, nas quais o mesmo sujeito veria a partir do seu ponto de vista *contra-efetuado*, auto-diferenciado.

complexo etnográfico em questão. A proposta que vamos apresentar a seguir questiona a ideia de que a realidade sensível apreendida seja “arrastada” pelos pontos de vista para o encontro intersubjetivo e, por conseguinte, a própria ideia de que haja uma distinção entre condições de apreensão.

*

[Os porcos] são produtores de cauim, o qual, na perspectiva humana, nada mais é que uma argila finíssima, conforme me contou uma mulher que sonhou com uma aldeia de porcos em cujo porto ela e eu tomávamos banho, até que descobrimos que estávamos atoladas em uma lama da qual os porcos diziam ser, justamente, sua mandioca puba (LIMA, 1996, pp. 22-23).

A autora acrescenta: “Quando o olhar dos porcos se deita sobre uma amiga e eu, as águas do rio onde tomávamos banho se transformam em lama, ao nosso olhar, e em mandioca pubando para cauim, ao olhar dos porcos.” (LIMA, 1996, p. 44). Nos debruçamos sobre este relato.

O encontro intersubjetivo entre as banhistas e os porcos se caracteriza por uma diferença de perceptos (cauim/ lama). Chamamos atenção para o modo como este par de perceptos se constituiu: antes dos porcos chegarem, as banhistas percebiam o banho como um banho dado nas águas de um rio (não num barreiro de lama). Por que será que a diferença intersubjetiva não se manifestou e se constituiu como cauim/ água? Por que – eis a questão – a percepção das banhistas precisou se transformar (de água à lama) no estabelecimento dessa diferença de perceptos?

Notemos que a transformação da percepção das banhistas está diretamente associada ao estabelecimento do encontro com os porcos. Tal observação nos levou a tecer a seguinte proposta de leitura: articulados em pares, os perceptos talvez não sejam exatamente índices dos *pontos de vista* em relação (que arrastariam, para o encontro, sua própria realidade sensível), mas índices da própria *relação* que os pontos de vista estabelecem. Pois se, conforme Lima (1996), “os porcos são produtores de cauim, o qual, *na perspectiva humana, nada mais é do que uma argila finíssima*”, há de se atentar para o fato de que *esta perspectiva humana não está dada: ela só se estabelece no encontro* – as banhistas, que se viam mergulhadas nas águas de um rio, só passam a ver argila (perspectiva humana) quando os porcos adentram a cena e estabelecem com elas uma relação. Os pontos de vista, assim, não arrastariam consigo uma realidade sensível implicada: ao contrário, os pontos de vista se constituiriam no estabelecimento de uma relação social. A seguir desenvolveremos esta proposta.

3. Relacionalismo Ameríndio: um regime estrutural de relações

A proposta de um relacionalismo ameríndio, que iremos fundamentar no restante do texto, sugere que este complexo etnográfico pode ser descrito como um regime estrutural de relações: um regime que articula, por transformações mútuas, relações discretas e relações contínuas. O par conceitual lévi-straussiano do contínuo e do discreto nos serve, aqui, para descrever relações estabelecidas entre sujeitos intra ou inter-específicos: as relações contínuas são relações estabelecidas sobre uma espécie de *acordo intersubjetivo*, enquanto as relações discretas são relações que se estabelecem como uma *discórdia intersubjetiva assimétrica*⁵. A imprevisibilidade recorrente dos encontros e a transformação dos perceptos remeteriam, então, para a alternância entre os acordos e os desacordos na formação e na duração dessas relações sociais. A seguir veremos em detalhes cada um desses pontos; por ora gostaríamos de ressaltar, mais uma vez, a afirmação de que o relacionalismo aqui proposto se constitui em continuidade com a proposta perspectivista⁶, procurando rearranjar, de outra forma, aqueles pontos iluminados pela análise etnográfica de Viveiros de Castro e Lima: a dinâmica de apreensões e a imprevisibilidade dos encontros.

3.1 Relações Discretas: desacordos assimétricos

Retomemos o relato da mulher yudjá. Vimos que as banhistas banhavam-se nas águas de um rio, até os porcos adentrarem a cena: nesse momento os porcos veem o banho como um banho de cauim e as banhistas como um banho de lama. Como procurarei demonstrar a seguir, tal desacordo (cauim/ lama) é assimétrico. E este ponto é de suma importância. Para descrevê-lo, comparo o relato yudjá em questão a um relato yaminawa⁷ que também tematiza um encontro entre humanos e porcos. Calavia Sáez (2001, 2006) descreve um mito yaminawa sobre um caçador ruim que sai à floresta em busca de porcos. Quando os encontra o caçador não consegue abater nenhum deles, pois as flechas que os atingem não os perfuram. Sem desistir da empreitada o caçador afia as flechas e parte mais uma vez atrás dos porcos fugidos mas, ao encontrá-los, fracassa novamente. A cena se

⁵ Como se pode perceber, o par conceitual lévi-straussiano (contínuo e discreto) é utilizado, aqui, de um modo não-convencional: ao qualificar os acordos e os desacordos das relações, nos afastamos um pouco da referência topográfica dos conceitos (intervalo, distância, etc). Sublinhe-se, também, que o modo como utilizamos o termo “acordo” não possui qualquer referência habermasiana. Com efeito, não possuo a intimidade necessária com a obra deste autor para tentar alinhar alguma aproximação. Meu intuito aqui é o de ressaltar, com o termo “acordo”, o sentido de conexão próprio de uma relação que me parece se caracterizar pela *continuidade*. Com o decorrer do texto os sentidos desse acordo e dessa continuidade serão melhor caracterizados.

⁶ “O perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionalismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 382).

⁷ Os Yaminawa são um povo do tronco linguístico pano que vive na Amazônia ocidental. O material utilizado aqui se refere aos Yaminawa do Rio Acre (AC/BR) e se encontra na etnografia de Calavia Sáez (2001, 2006).

repete mais uma ou duas vezes. Até que, perdido na floresta, sozinho e longe de casa, o caçador ouve passos de pessoas se aproximando e dirigindo-lhe a palavra: “Primo, não é você quem tentava nos flechar?”. O caçador olha para aquelas pessoas e responde: “Não! Eu tentava caçar porcos!”. E elas afirmam: “Éramos nós quem você flechava”. Dito isso, essas pessoas convidam o caçador a conhecer a aldeia onde moravam. O caçador aceita o convite e, chegando à aldeia, os anfitriões “le ofrecieron bebida, aunque era un cuenco de lama: ‘Yo no bebo eso: eso es lo que beben los pecaries, no los seres humanos.’” (CALAVIA SÁEZ, 2001, p. 163). O caçador yaminawa recusa a oferta pois vê lama onde os anfitriões veem cauim. Cauim e lama formam um par de perceptos diferentes, mas de estatutos equivalentes (vale lembrar que é a articulação cauim/ lama que constitui o objeto: as apreensões, sendo da ordem dos perceptos, se equivalem – são ambas, por assim dizer, verdadeiras).

Observemos, no entanto, a *assimetria* que marca esse desacordo de perceptos: aqueles que veem cauim compartilham e bebem da cuia; aquele que vê lama, não pode fazer o mesmo (lama não é bebida). O repasto de uns e o fastio do outro. O par de perceptos subsume, assim, uma assimetria de direitos entre as duas posições subjetivas constituídas diante da cuia: enquanto uma posição é positiva (pode-se beber da cuia), a outra é negativa (não se pode beber da cuia). Essa assimetria se constitui como um traço definidor das relações que vamos descrevendo como discretas: ela é, por assim dizer, uma invariante dessas relações.

Retomemos agora o relato yudjá do encontro entre as banhistas e os porcos para melhor fundamentar a tese. Nosso intuito aqui é o de oferecer, a partir das considerações que vamos fazendo sobre as relações discretas, uma resposta àquela questão que formulamos na seção passada: Percebendo inicialmente o banho como um banho de rio, por que, no encontro com os porcos, as banhistas passam a ver lama? Por que, afinal, se deu essa transformação? Pois se o par cauim/ *lama* aponta para uma discórdia entre os porcos e as banhistas, o par cauim/ *água* já não faria o mesmo? Nossa tese é a de que a transformação do percepto das banhistas (de água à lama) era necessária não apenas para constituir a discórdia, mas para torná-la assimétrica. Senão, vejamos.

Adentrando a cena, os porcos estabelecem um desacordo com as banhistas ao tomar o “objeto” como cauim (ou seja, como algo para se beber, não como algo para se banhar). Esse desacordo implica um tipo de relação que, conforme vamos descrevendo, institui-se a partir de uma assimetria de direitos perante o “objeto” da discórdia: se os porcos estão a perceber *algo para se beber* (cauim), as banhistas devem, na atualização da relação discreta, resignar-se a perceber *algo que não se deve beber*. É por essa razão que elas passariam a ver lama em lugar de água: pois se as banhistas continuassem a ver água onde os porcos veem cauim, os perceptos seriam diferentes, mas não seriam assimétricos: tanto as banhistas quanto os porcos poderiam beber da cuia (as banhistas beberiam água, os porcos, cauim). Se assim ocorresse, se da mesma cuia as banhistas bebessem água e os porcos cauim, o desacordo seria relativista, não perspectivista. A transformação da apreensão (de

água em lama) era necessária para a atualização de um desacordo que não se caracteriza apenas por articular um par discreto de perceptos distintos, mas, sobretudo, um par assimétrico.

Nossa leitura, assim, propõe pensar o par de perceptos não como índice dos pontos de vista em relação, mas como índice da própria relação que os porcos e as banhistas estabelecem. Esta proposta, porém, tem uma implicação no que toca à descrição do complexo etnográfico como um regime multinaturalista. Se, nas sociocosmologias ameríndias, o “objeto” apreendido não é, nem de fato e nem de direito, algo em si – como a análise etnográfica de Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) tão bem revelou –, parece-nos que este “objeto” não se constituiria como *algo para alguém* ou *para um ponto de vista*, mas, diferentemente, como *algo para uma relação*. Esta diferença, ainda que sutil, reorienta o foco de análise desses pares de perceptos: a atenção desloca-se da relação que os sujeitos estabelecem com o “objeto” apreendido para concentrar-se na relação que os sujeitos estabelecem entre si em um determinado encontro⁸. Se, como procuramos mostrar, as apreensões articuladas implicam uma assimetria, então talvez os perceptos do nosso exemplo (cauim/ lama) não indiquem tanto a multiplicidade ontológica constituída pela mirada conjunta de cada um dos pontos de vista dispostos no encontro intersubjetivo, mas apontem para um tipo específico de relação social: um desacordo intersubjetivo assimétrico.

3.2 Relações Contínuas: predação e convivialidade

Retomando o relato yaminawa do ponto em que paramos, veremos como o encontro entre o caçador e os porcos passa de uma tentativa mal sucedida de predação para desembocar em uma relação de convivialidade. Analisaremos a seguir esses dois momentos do relato. Por ora, adiantamos que se a predação e a convivialidade se mostram como modos de relação distintos e excludentes, há

⁸ Vide, assim, o seguinte trecho do mais recente artigo publicado por Viveiros de Castro sobre o perspectivismo: “The point, in short, is that perspectives do not consist in representations (visual or otherwise) of objects by subjects, but in relations of subjects to subjects. When jaguars see ‘blood’ as ‘manioc beer’, the terms of the perspectival relation are jaguars and humans: blood/beer is the ‘thing’ which relates (separates) jaguar and human ‘persons’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 77; grifo nosso). O relacionalismo estrutural que aqui vamos propondo procurará explorar e desenvolver esta ideia.

razões para acreditar que ambos se constituem como *acordos intersubjetivos* – opondo-se assim, em conjunto, aos desacordos assimétricos das relações discretas⁹.

*

Adentrando mais e mais na floresta em busca dos porcos, o caçador yaminawa acaba se perdendo. Os porcos, então, se aproximam cuidadosamente dele e, mostrando-se como humanos (tratando-o como um afim), convidam-no a se juntar ao grupo: sozinho, perdido e faminto, o caçador aceita o convite – mesmo tendo ouvido da boca dos convidados que eles eram os porcos que anteriormente não se deixaram levar por suas flechas. Chegando à aldeia, os anfitriões oferecem uma cuia de cauim ao caçador. Inicialmente o caçador recusa a oferta, dizendo tratar-se de lama, não de cauim. Mas os porcos insistem na oferta:

“No lo estás viendo bien, primo” le dijeron, y exprimieron en sus ojos una planta; entonces vió que el cuenco tenia chincha saborosa. “Tendrás hambre” le dijeron, ofreciéndole un puñado de paxiubinha. “Eso es comida de queixada, no de ser humano” repuso. “No lo sabes ver” y de nuevo gotearon en sus ojos el zumo de aquella planta. Vió entonces que era buena carne asada (CALAVIA SÁEZ, 2001, p. 163).

⁹ Os americanistas e os leitores do melhor material etnológico dessa especialidade estão familiarizados com um debate que opõe duas grandes escolas em torno da natureza do princípio fundamental dos regimes de socialidade amazônicos: seria ele predatório ou convivial? (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002c; OVERING, 1999, 2000; TEIXEIRA-PINTO, 2006; entre outros). Dentro do debate, nem sempre se costuma atentar para o fato dos idiomas da predação e da convivialidade se constituírem como modos de se desenvolver o princípio sociológico da *aliança* (latu sensu): tais idiomas, com efeito, constituíram-se como desenvolvimentos específicos de um esforço analítico e etnográfico comum que buscou problematizar a eficácia dos modelos de descendência para se pensar os laços sociais na Amazônia indígena. Outrossim, problematizando os modelos antropológicos que pensam as relações entre sociologia e cosmologia nativas como relações de exterioridade, os idiomas também compartilham da tarefa de buscar expor uma filosofia amazônica implicada em suas próprias relações sociais (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 2002e, 2009; OVERING 1981, 1999). Menos distantes, assim, do que possam aparentar, me parece que o debate dos idiomas institui-se especificamente no que toca ao princípio fundamental dos regimes de socialidade amazônicos: *qual dessas diferentes alianças (predação ou convivialidade) seria a mais fundamental?* Seria a predação que se reduziria à convivialidade, ou seria a convivialidade que se reduziria à predação? Sem querer, aqui, me aprofundar nesse debate – cujo desacordo opõe duas posições fundadas sobre intuições etnográficas concretas (sobretudo, me parece que ambas levam muito à sério o pensamento nativo!) –, interessa-me ressaltar, ainda que rapidamente, as semelhanças existentes entre as formas de relação da predação e da convivialidade: elas me parecem ser modos diferentes de *aliança*, ou, nos termos aqui propostos, modos diferentes de *acordos*. Desenvolveremos este ponto nesta seção do artigo. Quanto ao debate, gostaríamos de dizer que se não tomamos nenhum partido exclusivo é porque tendemos, neste artigo, a apostar nossas fichas – ao propor um “regime estrutural de relações *irreduzíveis*” – na inexistência de uma relação social que implique um princípio de socialidade que, de algum modo, encapsule as outras relações sociais.

Os anfitriões afirmam que o caçador não está vendo direito e lhe oferecem um pouco do colírio nativo. O caçador consente com a oferta, permitindo que os anfitriões lhe pinguem o colírio – então ele passa a ver cauim e a beber da cuia. Mais tarde os anfitriões lhe oferecem comida, mas o caçador recusa a oferta dizendo se tratar de paxiubinha. Os anfitriões, novamente, lhe oferecem o uso do colírio; o caçador consente com a oferta, passando a ver a carne saborosa e a compartilhar do repasto que lhe é servido: todos bebem cauim e todos comem da carne, juntos.

Ao consentir com as ofertas de seus anfitriões, o caçador vai estabelecendo sucessivos acordos com eles. É bem verdade que o encontro é pontuado por uma série de discórdias, mas elas são passageiras e desembocam, sempre, num acordo posterior. O que vamos chamando de acordo, aqui, designa a relação estabelecida a partir do *consentimento*, necessário, de uma das partes do encontro (o caçador): deixando-se levar pelas ofertas dos anfitriões, o caçador passa a comer e a beber junto deles, passando também a morar na aldeia e a se casar com uma aldeã. O consentimento do caçador afim leva-o, aos poucos, a estabelecer com os anfitriões um tipo de relação social que é comumente descrito na literatura etnológica pelo termo “convivialidade”¹⁰.

*

Mas o encontro entre o caçador yaminawa e os porcos do mato se inicia de outra forma: a princípio, o caçador tinha por intenção abater os porcos e levá-los como presas para sua aldeia:

Os antigos matavam muita caça; matavam muita queixada. Mas tinha um cara que era ruim caçador, poucas vezes saía para o mato para caçar; só comia porque os parentes davam um quarto do que caçavam para os outros comerem; só disso ele comia. Aí um dia o mal caçador perguntou: “Onde é que vocês mataram essas queixadas, eh?”. “Aí mesmo no barreiro, aí matamos”, disseram. Então ele decidiu ir tentar sorte, e bem de manhã saiu a caminho do barreiro. Viu os rastros dos parentes: onde tinham matado as queixadas, onde tinham feito os painhos para transportá-las. Foi andando devagarinho e se encontrou com as queixadas, um bando grande, que fuçavam na terra: “tatatatata...!” Pegou então a flecha, atirou e acertou numa fêmea bem grande. Aí foi flechando, um, outro, outro! Uma grande caçada! Mas quando cansou de matar e foi colher os animais, viu que seguiam vivos, porque as flechas nem tinham

¹⁰ Conferir, por exemplo, OVERING, 2000. Tratar o caçador, gente estrangeira, como *afim*, parece estar assim em função de um aparentamento com ele. Ou melhor, mostrar-se como gente parece ser uma estratégia que os porcos se utilizam para fazer do caçador, pretense predador, um *conviva*. Essa é – grife – nossa hipótese. Ver, nesse mesmo sentido, a etnografia yudjá da caça dos porcos. Tomado como um afim pelos porcos, os caçadores yudjá não se devem deixar levar por essa tentativa de aparentamento, mas, ao contrário, procurar impor ao encontro intersubjetivo a forma da predação. Há, porém, como vimos, o perigo constante de se deixar aparentar pelas presas: Lima (1996) nos relata um mito yudjá sobre um caçador imprudente, apelidado de Cabeça-de-Martim-Pescador, que, passando a viver com os porcos depois de uma caçada mal sucedida, torna-se um conviva deles: “Cabeça-de-Martim-Pescador mostrou-se um companheiro muito agradável, divertindo-os o tempo todo” (LIMA, 1996, p. 24). Com o estreitamento dos laços, Cabeça-de-Martim-Pescador acaba se tornando um chefe entre os porcos.

lhe furado o couro. Ficou muito bravo; pegou o terçado e começou a amolar as pontas de suas flechas, e quando acabou foi de novo atrás da vara de queixadas. Atirou, atirou, e sempre acertava; mas as flechas não entravam (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 427).

Com intenções cinegéticas, o caçador se direciona aos porcos munido de arco e flecha. Ao encontrá-los, o caçador mostra uma habilidade técnica notável, acertando uma flecha atrás da outra! Mas os porcos seguem, como se não tivessem sido flechados... Estranha-nos, aqui, que ele não tenha sucesso na empreitada. Tratar-se-ia de flechas ruins, pouco afiadas? Não: pois o caçador tratou de afiar melhor suas flechas sem, com isso, obter melhores resultados. Então tratar-se-ia de porcos não-caçáveis, sobrenaturais talvez? Também não: pois ao fim do mito, os irmãos yaminawa do caçador o resgatam da aldeia dos porcos e, nessa empreitada, aproveitam para caçar porcos: utilizam-se de seus arco-e-flechas para abater as presas, que são assadas e comidas na aldeia yaminawa.

Ora, se os porcos eram caçáveis, tudo se passa, então, como se o arco e a flecha fossem instrumentos necessários para o caçador, mas não *suficientes*: não bastou ao protagonista do mito estar munido de arco, flecha afiada e pontaria certa. Na série de relatos míticos que Calavia Sáez (2006) coletou e descreveu em sua etnografia, há outros relatos em que as presas não se deixam abater pelas flechas dos caçadores. Vejamos, rapidamente, mais dois exemplos.

a) O mito **M32** (CALAVIA SÁEZ, 2006, pp. 428-431) narra a história de um jovem caçador que flecha certa e insistentemente uma jiboia sem, contudo, conseguir caçá-la. Em contrapartida, a jiboia, que era a reencarnação de seu avô, convida o jovem caçador a juntar-se a ele em uma expedição guerreira: o neto-caçador aceita o convite e passa a aprender, com seu avô-jiboia, os segredos da arte da guerra.

b) O mito **M33** (CALAVIA SÁEZ, 2006, pp. 431-432) narra a história de dois caçadores (pai e filho) que flecham, mas não derrubam, um macaco no alto de uma árvore. Visto que tinham acertado o macaco, o pai caçador decide, a contragosto do filho, dormir na floresta a espera de que o macaco, em algum momento, caísse morto da árvore. Durante o sono dos caçadores, o macaco rapta o filho que, para o desespero do pai, passa a viver com os macacos (chegando até a se casar com uma macaca).

Não será preciso narrar detalhadamente os mitos para afirmar que eles diferem bastante do primeiro e entre si. Não obstante, é interessante observar que todos os três mitos relatam histórias de uma tentativa mal sucedida de predação que acaba desembocando em uma relação de convivialidade: os caçadores, fracassados em suas empreitadas cinegéticas, acabam se tornando, durante um período, convivas dos animais que intentavam inicialmente caçar (porcos, jiboia,

macacos). Tudo se passa, então, como se os mitos narrassem histórias sobre uma *disputa intersubjetiva* entre dois modos de relação possíveis para o encontro interespecíficos: a predação e a convivialidade.

Notemos, retomando como exemplo o primeiro mito yaminawa, que essa disputa intersubjetiva entre a tentativa do caçador em estabelecer uma caçada e a tentativa dos porcos em angariar um parente *não constitui uma disputa mediada*. Não havendo aqui a figura de um juiz a decidir o impasse intersubjetivo, o desacordo só pode se resolver no interior da própria relação – o que, sem dúvida, constitui-se como um contraponto interessante à questão hobbesiana do conflito generalizado (a guerra de todos contra todos), cuja solução, bem conhecida, não se encontraria no interior da própria relação, mas na deliberação contratual de delegar o poder de decisão a um Terceiro Mediador: um Estado-Juíz regulador dos impasses sociais. Na ausência de um juiz mediador e diante da insuficiência do aparato cinegético (arco e flecha), penso que a disputa intersubjetiva entre o caçador e os porcos só pode se resolver a partir do estabelecimento de uma espécie de acordo entre as partes, ou melhor dizendo, a partir do *consentimento* do caçador ou dos porcos em adentrar a relação que seu interlocutor propõe para o encontro. O caçador, lembremos, consente com os termos da relação propostos pelos porcos: ao aceitar o convite, passa a viver com eles e, ao se casar com uma moça da aldeia, se torna um de seus parentes. Mas os porcos, ao contrário, não se deixam levar pelos termos que o caçador propõe para a relação: não reconhecendo o caçador como um predador, apreendendo-o como um afim, os porcos não se deixariam levar pelas flechas do caçador simplesmente porque não consentiriam com a relação que ele propôs para o encontro. Esta é a nossa tese¹¹.

O que estamos sugerindo, enfim, é que a relação de predação parece depender, para se efetuar, do estabelecimento de uma espécie de acordo entre os agentes envolvidos: um acordo que passa pelo consentimento, ou melhor, pela resignação de um dos agentes envolvidos em adentrar a relação de predação proposta por seu interlocutor. Assim como, no mito yaminawa, o acordo convivial só se estabeleceu quando o caçador consentiu com a oferta dos porcos, deixando-se levar e aparentar por eles, um acordo predatório só se estabeleceria se os porcos se reconhecessem como presa, e seu interlocutor como predador: nesse momento eles se resignariam à predação dos caçadores – no momento exato em que percebessem, como no dito popular, que “se correr o bicho pega, se ficar o bicho come”.

¹¹ Mas será possível alguém consentir com os termos propostos por esse tipo de relação? Será possível alguém consentir adentrar num encontro no qual o outro seja seu predador? Lembremos, aqui, da relação estabelecida entre o matador e o cativo de guerra entre os Tupinambá no século XVI/ XVII. Um dos pontos que causaram espanto aos cronistas que relataram essa relação dizia respeito, justamente, ao fato dos cativos consentirem adentrar e permanecer em uma relação de vingança que implicava, para ele, sua morte e sua predação: “Embora lhes seja possível fugir, à vista da liberdade de que gozam, nunca o fazem apesar de saberem que serão mortos e comidos dentro em pouco.” (ABBEVILLE [1614] apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p. 234).

3.3 Transformações mútuas entre o contínuo e o discreto

Retomemos a comparação entre os relatos yudjá e yaminawa da caça dos porcos. Em ambos, nem os porcos estão inicialmente dispostos a adentrar numa relação de predação, nem os caçadores estão inicialmente dispostos a adentrar numa relação de convivialidade. Por essa razão, a relação de desacordo intersubjetivo entre a tentativa dos caçadores de estabelecer o encontro como predação e a tentativa dos porcos em estabelecê-lo como convivialidade pode, subitamente, se desfazer: por um lado, receosos dos perigos implicados no encontro com os porcos, os caçadores podem desistir de levar este empreendimento adiante; por outro lado, diante da mira do caçador, os porcos devem tentar fugir do encontro embrenhando-se na mata. Mas quando tal desenlace não se mostra possível, e os agentes envolvidos veem-se obrigados a enfrentar o encontro, o desenrolar do desacordo intersubjetivo parece se dar de um modo assimétrico, visto que apenas uma das duas possibilidades de relação em disputa acabará por se atualizar: o caçador, por exemplo, ou retornará para sua aldeia trazendo os porcos como presas, ou passará a viver na aldeia dos porcos como um de seus convivas.

Podemos agora apresentar melhor nossa proposta. Trata-se de sugerir, para descrever a imprevisibilidade e a dinâmica das apreensões que marcam as relações sociais deste complexo etnográfico, um regime estrutural de relações que opera alternando, por transformações mútuas, relação discretas (desacordos assimétricos) e relações contínuas (predação e convivialidade). Este regime *estrutural* de relações não é, como talvez se possa imaginar, algo que existe exterior aos encontros intersubjetivos: ao contrário, este regime, por ser estrutural, se atualiza nos encontros interespecíficos e implica, sem nenhum paradoxo, um voluntarismo dos agentes envolvidos. Refiro-me, aqui, não apenas aos consentimentos necessários para o estabelecimento das relações contínuas, mas também às negociações intersubjetivas dadas no curso de certas relações discretas: se, por exemplo, sou um porco e me deparo com um caçador na floresta, minha primeira tentativa seria a de fugir do encontro; mas se não conseguir escapar, procuro me mostrar como humano e estabelecer uma relação de convivialidade com ele. Mas se eu sou um caçador a procura de porcos, minha estratégia seria procurar encurralá-los (ou seja, não dar a eles a oportunidade de fugir do encontro) para, então, diante deles, tentar negar a convivialidade como uma possibilidade concreta para o nosso encontro, levando-os a se resignar à relação de predação. Ou seja, os sujeitos em interação negociam procurando, sem nenhuma previsibilidade, imprimir ao encontro os rumos que desejam. Se a resolução de um desacordo intersubjetivo é imprevisível, o mesmo se pode dizer do surgimento repentino de uma discórdia em um acordo intersubjetivo aparentemente bem estabelecido: *relações discretas e contínuas tendem a se transformar mútua e imprevisivelmente.*

No mito yaminawa sobre a caça dos porcos, por exemplo, vimos como o desacordo inicial entre os modos de relação possíveis (predação e convivialidade) de se estabelecer o encontro acaba

desembocando em um acordo convivial: o caçador aceita o convite dos porcos, acompanhando-os rumo à aldeia. Mas chegando à aldeia, por ocasião do repasto, a relação contínua, convivial, se transforma subitamente em um desacordo discreto: vendo a bebida oferecida como lama, o caçador se recusa a beber da cuia e restabelece um desacordo com seus anfitriões. Os anfitriões, então, procuram convencer o caçador que se trata de cauim, oferecendo-lhe o colírio nativo: o caçador aceita que lhe pinguem o colírio e, assim, passa a ver cauim e a beber a cuia, restabelecendo um acordo convivial. Mais tarde, no entanto, quando os anfitriões oferecem a carne, este acordo convivial novamente desemboca em um desacordo... Enfim: o encontro entre o caçador yaminawa e os porcos apresenta, ao longo de sua duração, uma dinâmica que tende a alternar, via transformação, momentos discretos (desacordos) com momentos contínuos (acordos).

Vejamos o desenrolar dessa dinâmica transformacional no caso do antigo endo-canibalismo ritual Wari' (VILAÇA, 1998). Os Wari', no dia a dia, procuram enfatizar um parentesco generalizado na aldeia. No entanto, a morte de um membro da aldeia provocava uma divisão dos Wari' entre aqueles que choravam (parentes mais próximos) e aqueles que não choravam ('não'-parentes)¹². Esta divisão apontava uma diferença no modo como pessoas se relacionavam com o cadáver: os parentes viam no morto um ente querido, uma pessoa wari' (humano); os não-parentes viam o cadáver como um karawa (não-humano). Nesse momento observa-se o estabelecimento de uma relação discreta: parentes e não-parentes se diferenciavam através do modo como viam e se relacionavam com o morto. Por se tratar de uma relação discreta, a diferença entre parentes e não-parentes implicava uma assimetria que, aqui, apresenta uma dinâmica bastante interessante.

No primeiro momento do ritual funerário, a interação dos parentes com o morto dava-se como uma relação positiva, e a dos não-parentes como uma relação negativa: neste momento os parentes choravam, entoavam cantos fúnebres que relatavam suas relações e histórias com o morto, deitavam-se sobre ele, mantendo uma relação de extrema proximidade com o cadáver; por outro lado, os não-parentes não choravam, nem podiam tocar o cadáver, mantendo, assim, uma relação de distância com ele. Mas no segundo momento do ritual este quadro se inverte: os não-parentes se aproximavam do morto no intuito de esquartejar seu corpo, preparar o moquém para assá-lo e, por fim, comê-lo; mas os parentes, ao contrário, se distanciavam por não conseguirem ver o corte e o preparo do morto – mais afastados, não participavam da refeição.

Enfim, a relação contínua (entre parentes) acaba se transformando, por ocasião da morte de um membro da aldeia, numa relação discreta (parentes e não-parentes); mas – eis o ponto – com o

¹² Os Wari', como dissemos, procuram enfatizar um parentesco generalizado na aldeia, mas “[...] se a diferença entre parentes próximos e distantes, entre afins e consanguíneos é, com algum sucesso, mascarada no dia-a-dia, ela é necessariamente explicitada no funeral, e essa dicotomia, como já disse, é a parte central deste rito.” (VILAÇA 1998: 20).

término dos ritos funerários, os Wari' tornam a se tratar mutuamente como parentes, restabelecendo uma interação contínua. Relações discretas e contínuas tendem, assim, a se transformar mutuamente.

Antes de passarmos para a próxima seção do artigo, aproveitamos o exemplo wari' para fundamentar melhor a tese sobre a relação de predação se constituir necessariamente por meio de acordo intersubjetivo. Vimos que aos não-parentes cabia a tarefa de comer o morto.

Mas essa não era uma tarefa fácil: os não-parentes resistiam e hesitavam passar por esses mal bocados – vide, sobre esse ponto, o seguinte trecho de uma conversa entre Paletó (índio wari') e a antropóloga Aparecida Vilaça:

Paletó: Quando [os parentes] não querem mais chorar, dizem: “Vamos até [os não-parentes]. Vamos falar para eles do fogo para o nosso irmão mais velho. Nosso irmão mais velho já devia estar assado”. Choram, choram. Levam o morto também. Levam-no para falar do fogo dele. É como se o morto pedisse para ser cortado. Colocam o morto sobre uma pessoa que está de quatro no chão. (É assim: o morto fica como que sobre um cavalo, ereto, porque duas pessoas seguram seus braços). “Tere, tere, tere” (som de deslocamento).

Aparecida: Por que o morto vai até a casa dos homens?

Paletó: “Vou falar do meu fogo!”

Aparecida: Como se estivesse vivo?

Paletó: É. Como se fosse dizer: “Cortem-me!”

Aparecida: Como é que se fala? Quem fala?

Paletó: Quem fala é gente de verdade (*iri wari'*), que está vivo.

Aparecida: O que ele diz?

Paletó: Ele diz: “Não queremos mais (ver) o nosso irmão mais velho. Cortem o meu irmão mais velho!”. “Não, não quero, não quero” (diz o cortador). Ele não quer tocar o líquido podre. Está podre [o cadáver]. “Cortem, cortem, não quero mais o meu irmão mais velho”. “Não quero”. “Fique de pé. Diga que sim para ele. Por que você teima? Cortem rápido”, diz um velho ficando de pé (preendendo os que se recusam a prestar o serviço). (VILAÇA, 1998, pp. 26-27; grifo nosso).

E continuavam insistindo até que os não-parentes aceitavam os termos da relação, e resolviam cortar o morto. Chamamos atenção para os trechos grifados: “É como se o morto pedisse para ser cortado” (ou: “É como se dissesse: ‘Cortem-me!’”). O cadáver, com ajuda dos seus, “levanta-se” para falar de seu fogo com os não-parentes, exigindo-lhes que o assassem. O morto está obstinado a ser cortado, preparado e comido pelos não-parentes, mas estes, por sua vez, precisam ser convencidos a ingressar na relação de predação. Ora, tudo isso vai ao encontro das considerações feitas acima sobre os mitos cinegéticos yaminawa: se nesses mitos não bastava que um dos agentes do encontro tomasse o outro como presa se este outro se recusasse a reconhecê-lo como predador, no rito funerário Wari' não bastava que os parentes e o próprio morto tomassem os não-parentes como predadores se eles não se reconhecessem como tais: a relação de predação só se efetua, quando o morto, vendo os não-parentes como predadores, era visto por eles como presa. Sem esse acordo não havia predação.

4. Dívidas relacionistas

O ponto de vista implica uma certa concepção, segundo a qual só existe mundo para alguém. Mais especificamente, seja um ser ou um acontecimento [...], o que existe, existe para alguém. Não há realidade independente de um sujeito. (LIMA, 1996, p. 31)

Este trecho de Lima está a afirmar um vínculo estreito entre o sujeito e a realidade que ele percebe. No entanto, dez páginas adiante neste mesmo artigo, esta ideia é matizada:

O sujeito ao qual os acontecimentos são referenciados não é um centro em torno do qual gira *seu próprio* mundo. Trata-se antes de um Sujeito disperso no tempo-e-espço cósmico, duplicado entre a vida sensível e a vida da alma, partido entre Natureza e Sobrenatureza, e complexificado por seu Outro. (LIMA, 1996, p. 41).

Veja, aqui, que apesar de os acontecimentos permanecerem referenciados ao sujeito, este agora se mostra *complexificado pelo outro*. É a partir de trechos como este, presentes tanto nos trabalhos de Lima (1996) quanto nos de Viveiros de Castro (1996), que procuramos elaborar a nossa proposta: parece-nos, com efeito, que no campo analítico erigido pelo perspectivismo, as *relações* e os *encontros intersubjetivos* constituem-se como um ponto de partida analítico mais fecundo se comparado ao pressuposto dos *pontos de vista* (a ideia de realidades sensíveis implicadas e atualizadas em diferentes posições subjetivas que povoam e constituem o cosmos). O potencial heurístico das relações e dos encontros intersubjetivos pode ser observado já na questão referente às diferenças entre as espécies:

Os [Yudjá] concluem que “os porcos se parecem com os mortos”. De fato, ambos vivem em aldeias subterrâneas e são chefiados por afins potenciais (não por um parente); alegram-se com a possibilidade de tomar cauim com os [Yudjá] e tentam capturá-los. (LIMA, 1996, p. 25).

Os porcos se parecem com os mortos porque as relações que os Yudjá estabelecem com os porcos se assemelham bastante às relações que os Yudjá estabelecem com os mortos: os porcos e os mortos se alegram com a possibilidade de beber cauim com os Yudjá; ambos tentam capturar os Yudjá e lavá-los para suas respectivas aldeias. O modo como os Yudjá concebem as diferenças e as semelhanças entre as espécies parece, assim, não passar apenas pela consideração das espécies com

quem se relacionam, mas também pelo modo como estabelecem, nos encontros interespecíficos, as relações intersubjetivas. Lima (2006, pp. 10-11) refina e sofisticada esta ideia ao propor pensar a diferença entre as espécies a partir da *distância* que elas estabelecem entre si:

Vim depois a perceber que é muito mais uma questão de distância, e que esta [distância] não merece ser entendida como uma constante, mas como uma variável que se submete à variação contínua. [...] E o que quero dizer com isso é que uma variável como a relação diferencial entre a humanidade e determinada espécie animal não opera como uma constante, como diriam Deleuze e Guattari, mas, pelo contrário, ela entra em variação contínua.

A diferença entre as espécies passa igualmente pela variação perpétua da distância mantida entre elas: trata-se, portanto, de uma questão de relação. A descrição de Lima (2006), acima, remete diretamente ao trabalho de Deleuze e Guattari (1980), mas sempre imaginei que o tratamento da questão a partir da noção de “distância” remetesse também, ainda que indiretamente, à chave topográfica do par conceitual lévi-straussiano do contínuo e do discreto. De todo modo, esta foi uma das inspirações mais diretas para a proposta que aqui se apresenta, ainda que o tratamento etnográfico do par conceitual lévi-straussiano tenha nos levado a caracterizá-lo de modo não-topográfico. Nossa sugestão é que a questão da aproximação interespecífica não implica, exatamente, a variação da *distância*. Em certo sentido, a distância permanece constante: o que varia, supomos, é a própria *forma* estabelecida pela relação interespecífica, de modo que quando um caçador passa a ver os porcos do mato como gente, dar-se-ia menos um encurtamento cromático das distâncias do que o início de um acordo convival entre os agentes.

5. Formas irreduzíveis de socialidade

As hipóteses que vamos propondo para o complexo etnográfico em questão sugerem um regime estrutural dualista, aberto e imprevisível, que articula, por transformações mútuas, relações contínuas e discretas. Nesse sentido, o presente artigo procura desenvolver a intuição etnográfica de Lévi-Strauss (1991) a respeito de um dualismo ameríndio instável.

Comparemos a sugestão do contínuo e do discreto, tomados aqui como formas de relação articuladas por transformações mútuas, com a descrição lévi-straussiana das formas diamétricas e concêntricas (LÉVI-STRAUSS, 1956). Tal qual a descrição lévi-straussiana das organizações dualistas, propomos aqui um regime relacional formal: se no dualismo sociológico lévi-straussiano se articulam formas diamétricas e concêntricas, no dualismo relacionalista aqui proposto articulam-se formas contínuas e discretas. No entanto, as formas diamétricas e concêntricas constituem um par

qualitativamente diferente das formas contínuas e discretas. O diametral e o concêntrico articulam termos, digamos, por comparação: aqui, se os termos comparados forem equivalentes e simétricos, eles se relacionam diametralmente, mas se os termos comparados forem distintos e assimétricos, eles se relacionam concêntricamente (dispostos a partir de um centro). Por sua vez, o contínuo e o discreto não articulam termos por comparação, mas por emparelhamento. Emparelhar consiste em relacionar termos dispondo-os lado a lado, em par. Diferentemente da comparação, que exige que se compare o que é comparável, as relações de emparelhamento se estabelecem sem que seja preciso, por exemplo, considerar as propriedades dos termos relacionados: estes podem ser equivalentes ou distintos, simétricos ou assimétricos, híbridos ou puros, concretos ou não. Mas se falamos em emparelhamento para designar o regime estrutural das relações contínuas e discretas é para chamar a atenção para o fato de que este regime opera do mesmo modo nos encontros inter- ou intra-específicos. Assim, ao longo deste artigo, descrevemos o mesmo regime estrutural de relações para tratar do endo-canibalismo Wari' (emparelhamento intra-específico) e para tratar as caças yudjá e yaminawa dos porcos (emparelhamentos inter-específicos).

Para melhor descrever o dualismo estrutural relacionalista aqui proposto, observemos uma segunda diferença na comparação heurística estabelecida com o dualismo sociológico lévi-straussiano: se o vínculo que articula as formas diametrais e concêntricas é *sintético*, o vínculo que articula o contínuo e o discreto não o é. Em "As organizações dualistas existem?" Lévi-Strauss (1956) propõe pensar a relação de coexistência entre as formas concêntricas e diametrais – tão dispares entre si (a primeira simétrica e equistatuária; a segunda assimétrica e hierárquica) – como uma relação dialética ou sintética: seu problema, com efeito, era o "da tipologia das estruturas dualistas e a da dialética que as une" (LÉVI-STRAUSS, 1956, p. 164; grifo nosso). O conceito de síntese é aqui utilizado para se descrever a redução de um dos termos da relação ao seu correlato: o diametral é derivado do concêntrico.

Nossa análise do material etnográfico sugere que as transformações entre as relações contínuas e discretas não operam por síntese. Primeiramente, porque o contínuo e o discreto se constituem como *duas formas irredutíveis de relação*. Uma não deriva da outra (não há razão etnográfica que aponte uma redutibilidade entre essas relações). Dizer que o contínuo e o discreto são relações irredutíveis não significa dizer, bem entendido, que se constituam independentemente. Ao contrário, elas também formam um par: assim como o contínuo se constitui como um modo de emparelhamento que opera por *conexão* e o discreto como um modo de emparelhamento que opera

por *defasagem*¹³, as relações entre o contínuo e o discreto também podem ser ditas como um modo de emparelhamento, que opera por transformações mútuas¹⁴.

Em segundo lugar, as transformações entre contínuo e discreto não parecem operar pelas etapas cromáticas que caracterizam as sínteses. (Lembremos, por exemplo, da descrição da atualização e da contra-efetuação da afinidade potencial em Viveiros de Castro, 2002b). Pois, num encontro dado na floresta, quando uma presa passa a se mostrar como gente aos olhos de um caçador, as coisas aí não acontecem como, por exemplo, na transformação híbrida de um lobisomem: no complexo etnográfico analisado, uma pessoa pode ser apreendida como lobo *ou* como homem, e se, por acaso, um desses perceptos se transformar no outro, esta passagem parece se efetuar, literalmente, num piscar de olhos. Ora, se não há hibridismo ou cromatismo nas transformações dos perceptos apreendidos, e se essas transformações indicam, por sua vez, uma transformação entre relações contínuas e discretas, então pode-se concluir que as passagens do contínuo ao discreto, e do discreto ao contínuo, são *imediatas e completas*.

*

As transformações entre o contínuo e o discreto não operam por síntese. Contínuo e discreto são formas irredutíveis de emparelhamento que se transformam mutuamente. Mas se essas formas não se reduzem entre si, como então se daria a passagem de uma à outra? Apesar de serem irredutíveis, contínuo e discreto são compatíveis, e assim o são porque ambos são formas de emparelhamento. O que estamos tentando dizer é que a transformação *entre* o contínuo e o discreto (irredutíveis, mas compatíveis) dá-se como uma transformação *intra* emparelhamento: o que muda do contínuo ao discreto, ou do discreto ao contínuo, é a forma do emparelhamento, a disposição de conexão ou defasagem estabelecida pelo par. Este emparelhamento, portanto, não é uma forma *a*

¹³ Tomar a defasagem como uma forma de emparelhamento pode soar como uma contradição *per se*. Mas pensemos na disposição das telhas em um telhado: não consistiria, essa disposição, num emparelhamento defasado?

¹⁴ Isso que vamos chamando de "emparelhamento" talvez possa nos ajudar no tratamento etnográfico da relação entre corpo e alma (central na proposta perspectivista). Entre os Wari', por exemplo, tudo o que compõe o cosmos possui um corpo, mas só os humanos (os Wari', os brancos, outros povos indígenas e alguns animais) possuem, também, alma. O fato de que só os humanos são dotados de alma motivou a tese perspectivista a considerar a alma como o sítio do princípio subjetivo. Mas a questão poderia ser abordada diferentemente: poderíamos supor que os humanos são sujeitos não exatamente por serem *dotados* de alma, mas porque, neles, corpo e alma *articulam-se em par*. Esta sugestão dá outro sentido à tradução alternativa que muitos etnógrafos escolheram dar àquele componente do sujeito que outros tantos tratam por alma: traduzi-lo como duplo, e não como alma, ganha aqui um sentido bastante específico. Essas considerações, enfim, nos levam a uma segunda pergunta: corpo e duplo, emparelhados, se relacionariam de modo contínuo e de modo discreto? Talvez sim. Consideremos, por exemplo, as relações entre a vida onírica e a vida em vigília: a primeira não apontaria um modo discreto da relação deste par, visto que o duplo do sujeito se distancia de seu corpo, viajando por outros patamares cósmicos? E a vida em vigília? Ela não indicaria uma relação contínua entre corpo e duplo? A hipótese torna-se mais interessante quando observamos que a vida onírica e a vida em vigília, assim como o discreto e o contínuo, *transformam-se sucessivamente um no outro*. Nos reservamos outra oportunidade para desenvolver esse ponto.

priori da qual o contínuo e o discreto se derivam, mas um espaço necessário, que se deve constituir, para que as relações contínuas e discretas, e suas transformações mútuas, possam se efetuar. Este espaço é aquele que se abre através do encontro de um par: os caçadores yudjá e os porcos, por exemplo.

Ponto importante, esses encontros intersubjetivos, antes de estabelecidos, podem ser evitados e, depois de estabelecidos, podem ser desfeitos. Em alguma medida, a possibilidade de um encontro depende da disponibilidade dos agentes envolvidos. Lembremos, assim, que o caçador yaminawa, cansado de comer só o que os outros lhe ofereciam, decide se dirigir ao encontro dos porcos disposto a estabelecer uma relação predatória com eles. Nesse mesmo sentido, no ritual funerário wari' os não-parentes do morto não estão inicialmente dispostos a encarar um encontro canibal com o morto – os parentes do finado precisam convencê-los a ingressar nessa relação, dissuadindo-os da possibilidade de escapar ou evitar o encontro. Ora, se os encontros podem ou não se efetuar, então a possibilidade do emparelhamento passa em alguma medida pela disponibilidade e pela abertura dos sujeitos: uma abertura que não é exatamente uma *abertura ao Outro*, mas uma *abertura ao Par*.

O emparelhamento, então, é o espaço formal constituído por um encontro contínuo ou discreto. O contínuo se forma quando há alguma conexão entre o par, e o discreto se forma quando há defasagem assimétrica. É importante observar que este par, do começo ao fim, é o mesmo: na caça yudjá dos porcos, por exemplo, o par é formado por *caçadores* e *porcos* – no início o emparelhamento toma a forma discreta (os caçadores veem o encontro como uma caçada, enquanto os porcos o veem como uma oportunidade de angariar parentes), mas, em um determinado momento, a relação se transforma em um par contínuo (um caçador, por exemplo, pode se deixar aparentar pelos porcos; ou então, se for inflexível, e contar com alguma competência, pode levar consigo alguns porcos, abatidos como presas numa relação de predação). Dizer que a transformação se dá *entre* uma relação discreta e uma relação contínua, é o mesmo que dizer que a transformação se efetua *no* par: o que muda, justamente, é a forma, a disposição (de conexão ou de defasagem) no qual os caçadores e os porcos se encontram articulados.

Enfim, propomos, neste artigo, descrever os encontros intersubjetivos do material etnográfico perspectivista por um *regime dualista de relações que articula formas irreduzíveis de interação (as formas contínuas e discretas) através de transformações mútuas e imprevisíveis, que tendem a se alternar enquanto durar o encontro.*

Referências

- CALAVIA SÁEZ, Oscar. El rastro de los pecaríes: variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología Pano. *Journal de La Societé Des Americanistes*, Paris, n. 87, p. 161-176, 2001.
- _____. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do Rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP/ ISA / NuTI, 2006. 479 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*, Minuit, coll. « Critique », Paris, 1980, 645 p.
- DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A (Org.). *Conceptualizing Society*. Londres: Ed. Routledge. 1992, p.107-126
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In *Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril. 1976 [1950], p. 53-93
- _____. Lugar da antropologia nas ciências sociais e os problemas colocados por seu ensino. In:____.(Org.) *Antropologia Estrutural*. São Paulo: CosacNaify. 2008 [1954], p. 385-424.
- _____. As organizações dualistas existem? In *Antropologia Estrutural*. São Paulo: CosacNaify. 2008, p. 155-189.
- _____. O totemismo hoje. In: *Os pensadores*. Tradução Inácia Canelas. São Paulo: Abril. 1976 [1962a], p. 53-93.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989 [1962b]. 336 p.
- _____. *História de Lince*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cia das Letras, 1993 [1991]. 249 p.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- _____. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.
- _____. O poder de uma fala. In: *4ª Jornada de Ciências Sociais: O Poder no Pensamento Social – Dissonâncias de um mesmo Tema*, datilo. Belo Horizonte, FAFICH (UFMG). 2006.
- OVERING, Joanna. Review article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, v.13, n. 1, p. 151-164, 1981.
- _____. O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.
- _____. (Orgs) *The anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Londres: Routledge, 2000. 320 p.
- PANSICA, Rafael Rocha. *Sobre o perspectivismo ameríndio e vice-versa*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. 2008.
- SAHLINS. Marshal. *Esperando Foucault, ainda*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: CosacNaify, 2004 [1993]. 111 p.
- STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p.157-175, 1999.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Sociabilidade, moral e coisas afins: modelos sociológicos e realidade ameríndia. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 90, p. 01-31, 2006.
- VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 06-67, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ ANPOCS, 1986. 744 p.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- _____. A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência ameríndio. In: *XXV Reunião da ANPOCS (ST23)*, datilo. Caxambu. 2001.
- _____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In:____. (Org). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify. 2002a, p. 345-399.
- _____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In:____ (Org.). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify. 2002b, p.401-455.
- _____. Imagens da natureza e da sociedade. In:____ (Org). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify. 2002c, p. 319-344.
- _____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In:____ (Org). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify. 2002d, p. 181-264.
- _____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002e.
- _____. *Métaphysiques Cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Tradução de Oiara Bonilla. Paris: Presses Universitaire de France, 2009. 203 p.
- _____. Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. *Hau – Masterclass Series*, Manchester, v. 1, 2012.

Resumo: Este artigo versa sobre o modo como se constituem e se articulam a análise etnográfica e a síntese teórica do *perspectivismo ameríndio*, proposto por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996). O exercício que nos propomos é duplo. Por um lado, destacaremos o potencial heurístico da proposta perspectivista: a maneira como os autores souberam iluminar uma série de pontos do material etnográfico, redefinindo o estudo em novos termos. Por outro lado, partindo dos caminhos abertos por Viveiros de Castro e Lima, gostaríamos de contribuir com o estudo do *perspectivismo ameríndio* propondo uma nova abordagem teórica para a análise etnográfica realizada por esses autores. Tal abordagem proporá compreender o complexo etnográfico perspectivista a partir de um *regime estrutural de relações*.

Palavras-chave: Perspectivismo Ameríndio. Relacionalismo Estrutural.

Abstract: This article focuses on the constitution and articulation of the ethnographic analysis and theoretical synthesis of the Amerindian perspectivism, proposed by Viveiros de Castro (1996) and Lima (1996). The present proposal relies on two fronts. On the one hand, we will highlight the heuristic potential of the perspectivist approach: the way the authors lighted up a number of points of the ethnographic material, redefining the study on new terms. On the other hand, following the path opened by these authors, we would like to contribute to the study of Amerindian perspectivism by proposing a new theoretical approach to the ethnographic analysis previously addressed. Our approach seeks to understand the complex ethnographic in question from a *structural relationalism*.

Keywords: Amerindian Perspectivism. Structural Relationalism.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

Retificando a psiquiatria transcultural: Novas odisséias nas entrelinhas do Estado, da saúde e da imigração em Espanha e na União Europeia

J. Flávio Ferreira

Doutorando em Pós-colonialismos e Cidadania Global
CES – Centro de Estudos Sociais – Universidade de Coimbra, Portugal.

La geografía tradicional roba el espacio,
como la economía imperial roba la riqueza,
la historia oficial roba la memoria
y la cultura formal roba la palabra.

“El mapa miente” - Eduardo Galeano

Maresias

A partir de meados de 1900, um considerável número de navios que partiam de diversas localidades para a Inglaterra foi enviado de volta. Oficialmente, o controle sanitário inglês alegava ter encontrado abordo “riscos à saúde pública”, cumprindo assim o seu papel protecionista para com a população nacional.

Os tripulantes, uma vez detectado o risco, eram recusados pelos serviços de fronteira ingleses e, portanto, obrigados a retornarem ao ponto de partida ou a tentarem outros portos que os aceitassem. Das muitas embarcações rejeitadas, grande parte era tripulada por imigrantes leste-europeus e russos, sobretudo judeus, e por irlandeses.

As diretrizes legais apoiavam-se na *Aliens Act*¹, de 1905, que vinha a dar respostas no campo político-legal aos sentimentos sociais derivados dos fluxos imigratório das duas décadas anteriores

¹ Conhecida como *An Act to amend the law with regard to Aliens*, promulgada pelo Parlamento do “Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda”.

compostos, sobretudo, de polacos e russos judeus - os quais viriam a produzir forte sentimento de xenofobia transversal a quase toda sociedade inglesa. (Reinecke, 2009, p. 44-45)

As inspeções das autoridades sanitárias visavam, em geral, encontrar algum enfermo nas aduanas portuárias e nas embarcações para, então, imbuídos de suficiente legitimidade e do sentido de defender a pátria, recusarem toda a tripulação. A aversão social aos polacos e russos judeus enraizava-se nas influências do anti-semitismo em voga à época pela contínua chegada de mais imigrantes, enquanto que a aversão aos irlandeses vinha de um sentido popular representativo do seu desejo de exclusão: a sociedade inglesa via nestes últimos um bando de ladrões e pessoas intelectualmente lentas... (Gordon, 1983), as quais poderiam deixar as suas "baixas qualidades" impregnadas na sociedade ao misturarem-se com os "locais".

Os sentimentos sociais anti-imigração foram fortemente abraçados pela *Aliens Act*. Antes de 1905, o governo inglês somente podia deportar os imigrantes irlandeses, e nada podia fazer com relação aos de outras nacionalidades - um problema derivado da *ausência* de aparatos jurídicos na relação entre o Estado e as suas populações.

De toda a forma, o discurso da "saúde pública" que impulsionava uma tecnologia do controle populacional veio a acalmar a grande parte dos cidadãos ingleses que comungava do sentimento xenofóbico então sedimentado; tanto quanto oferecia mecanismos ao governo para livrar-se de grandes contingentes de imigrantes indesejáveis.

O imaginário popular dos imigrantes como pessoas "sujas", "doentes" e predominantemente "pobres", sem condições mínimas de vida segundo os padrões ingleses que emergiam com a industrialização, acabava por oferecer "soluções" rápidas a problemas socioeconômicos e políticos: a recusa dos novos imigrantes e a deportação dos que já estavam no país ajudavam a "limpar" as ruas e a sociedade em geral, e diminuía a possibilidade de propagação de "doenças". Assim, a política do governo britânico começava por excluir imigrantes pobres, que eram considerados um «fardo» para o mercado de trabalho e a sociedade inglesa. Depois de 1905, com a *Aliens Act*, como aponta Reinecke:

arriving migrants were interrogated by immigration officers at the ports. They had to prove that they could support themselves as well as their "dependants", which usually meant their wives and children. If not, they were denied access to the country. Immigrants could also be refused permission to land on medical grounds. When they were judged to be either an actual threat to public health, or to be of a physical condition that hindered them from earning their own living, they were sent back. (Reinecke, 2009, p. 45)

As "políticas de saúde", àquela altura, projetavam no imigrante um "perigo sanitário", que de fato sublinhava nada mais do que uma peniafobia social e um desejo sociopolítico "anti-imigrante". Nas vistorias portuárias, somente os imigrantes com bilhetes de *cabines* (consideravelmente mais caros do que os das acomodações coletivas) podiam passar livremente pelas aduanas.

Este contexto do início de 1900 que enquadra o imigrante *pobre* como “perigoso”, potencialmente “doente” e, também por isto, indesejado, pode nos parecer distante, mas não de todo infamiliar. É em meados de 2005, por volta de 100 anos após a *Aliens Act* britânica, que na mídia internacional ecoam as chegadas de inúmeras embarcações de pequeno porte repletas de imigrantes “ilegais” das costas norte e oeste africanas para a costa peninsular espanhola. As *pateras* ou *cayucos*, como ficaram conhecidas as embarcações de pequeno porte e sem condições, repletas de “ilegais”, foram alvo (e continuam sendo) de grande policiamento para a “proteção” das fronteiras.

Calcula-se que em 2006, ano que marcou o recorde deste fenômeno, tenha chegado a 31.678 o número de “ilegais” que se arriscaram a travessia entre as Ilhas Canárias e a costa da península². No total, neste mesmo ano, o número de “imigrantes ilegais” chegou a 48.180, somente em Espanha. (Migreurop, 2010, p. 21)

Estes números são projeções, uma vez que, como é sabido e sistematicamente reforçado pelas autoridades espanholas, há uma percentagem considerável de pessoas que “não terminam” a travessia. Em Julho de 2008, o jornal português Público referiu-se aos dados noticiados por uma rádio espanhola acerca de mais uma embarcação que chegava à costa:

A rádio indicou que uma patrulha da polícia marítima interceptou um barco durante a noite, ao largo da província de Almería (sul de Espanha), com 35 sobreviventes a bordo, incluindo três mulheres grávidas. Os sobreviventes indicaram que 14 pessoas morreram durante o percurso, incluindo nove crianças com idades compreendidas entre os 12 e os 4 anos (...).

De acordo com a agência Europa Press, uma outra pessoa morreu igualmente antes de chegar a terra, tendo o 15º cadáver sido encontrado a bordo da embarcação, na altura do resgate. A polícia está a interrogar os sobreviventes a fim de determinar o que é que aconteceu aos cadáveres das outras 14 pessoas, mas a explicação mais plausível é que os seus corpos tenham sido arremessados borda fora³(...).

Os dados oficiais disponíveis apontam para um descenso deste fenômeno de “ilegais”, que caiu consideravelmente para a marca dos 19.728 imigrantes que tentaram, em 2009, atravessar para a Espanha sem permissão. (Migreurop, 2010, p. 21). Esta queda deve-se sensivelmente a dois fatores principais: (I) aumento do policiamento de fronteira, o que desencorajou a tentativa de muitos, e o (II) firmamento de acordos internacionais de policiamento com países africanos, como forma de assegurar que muitas das travessias das *pateras* fossem fracassadas já em seus locais de partida - o

² Jornal El Día “Frontex reduce los agentes que vigilan la costa africana y la salida de cayucos”, de 01-02-2011. Disponível em: <http://www.eldia.es/2011-02-01/canarias/2-Frontex-reduce-agentes-vigilan-costa-africana-salida-cayucos.htm>; Acessado pela última vez em 05-04-2011, às 18h15; Frontex (Agencia Europea de Fronteras Exteriores).

³ Jornal Público “Imigração ilegal: 14 pessoas morreram em barco antes de chegarem a Espanha”, de 10-07-2008. Acessível em: http://www.publico.pt/Sociedade/imigracao-ilegal-14-pessoas-morreram-em-barco-antes-de-chegarem-a-espanha_1335026; acessado pela última vez em: 05-04-2011, às 13h28.

que resulta não necessariamente numa baixa dos desejos de imigrar destas populações, oriundas, sobretudo, de África, mas antes numa baixa na contabilidade da polícia marítima espanhola.

Após reiteração do Presidente José Luis Zapatero, em diversas reuniões de Estado, de que este tema deveria ser tratado preventivamente como uma questão *comunitária*, a União Européia resolveu por bem repassar à Espanha, entre 2009 e 2010, uma ajuda de cerca de 90 milhões de euros destinada exclusivamente ao controle fronteiriço da “imigração ilegal”. Este valor representa por volta de 20% do orçamento *comunitário* total para esta finalidade.

Tal política veio a cargo do chamado *Plan África*, um tratado de cooperação entre o Estado espanhol e países africanos considerados focos de saída de mais “aventureiros” sem *visa*. Em troca, os países africanos aliados à política de vigilância logram acesso a um fundo da *Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo* (Aecid) de 10 milhões de euros, destinado ao fortalecimento das suas instituições públicas (Migreurop, 2010, p. 23).

De toda a forma, é bem verdade que o contexto britânico de 1900 difere da atualidade espanhola [e da U.E. como um todo], mas os pontos fundamentais que ressaltam possíveis equivalências históricas na forma de tratamento e “criminalização” do imigrante são latentes. Além da alusividade ao *marítimo* como palco de ambos os processos, britânico e espanhol, o discurso que os aproxima - e ao mesmo tempo os diferencia de outros - é a junção de perspectivas da “periculosidade” e da “saúde” como forma a isolar os “indesejados”.

O processo de *globalização hegemônica* (Santos; Avritzer, 2002) vem trazendo uma série de desafios para se compreender os limites do Estado gerados pelo modelo econômico *único* global. Não se trata aqui, nos limites desse trabalho, de analisar as transformações que a instituição “Estado” sofreu [e vem sofrendo] e as múltiplas questões inerentes a estes processos. Trata-se de apontar como as políticas contemporâneas de combate à “imigração ilegal” na U.E. estão, de fato, voltadas à aplicação de políticas punitivas à *pobreza*. No caso espanhol, o *enquadramento* do imigrante segundo questões discursivamente ligadas a “saúde” vêm a reforçar esta perspectiva.

É no contexto espanhol que emerge recentemente um novo aparato tecno-psiquiátrico para designar o *mal-estar* dos “imigrantes ilegais”, conduzindo-os potencialmente ao estatuto de “doentes”. Um novo quadro clínico é proposto à comunidade medico-psiquiátrica para tratar exclusivamente os imigrantes: a *Síndrome de Ulises*, ou *Síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple* (Achotegui, 2004).

Joseba Achotegui, psiquiatra e professor da Universidade de Barcelona, também diretor do SAPPPIR⁴ defende a utilização de seu *quadro de análise* para explicar os sintomas do foro psicológico que assolam, exclusivamente, os “imigrantes ilegais” do século XXI. “Descoberta em meados de 2002, desde a agudização da crise de “ilegais” que utilizavam as *pateras*, por volta de 2005, esta síndrome

⁴ *Servicio de Atención Psicopatológica y Psicosocial a Inmigrantes y Refugiados.*

vem sendo crescentemente utilizada nos casos clínicos de imigrantes por toda a U.E". (Cuestas, 2011, p. 25)

Achotegui recorre ao mito de Ulisses como alusão às dificuldades encontradas por estes imigrantes nas suas "odisséias pessoais":

Malos tiempos aquellos en que la gente corriente ha de comportarse como héroes para sobrevivir. Ulises era un Semidios, que sin embargo, a duras penas sobrevivió a las terribles adversidades y peligros a los que se vio sometido, pero las gentes que llegan hoy a nuestras fronteras tan solo son personas de carne y hueso que sin embargo viven episodios tan o más dramáticos que los descritos en la Odisea. (Achotegui, 2004, p. 39)

A Síndrome de Ulisses respeita que há no percurso migratório "un desequilibrio sustancial entre las demandas ambientales percibidas y las capacidades de respuesta del sujeto". (Achotegui, 2008, p. 2) A Odisséia, metáfora à condição de vida do "imigrante ilegal", pressupõe a vivência de dois fatores negativos essenciais: o *estrés* e o *duelo*, este último definido pelo psiquiatra como el proceso de reorganización de la personalidad que tiene lugar cuando se pierde algo significativo para el sujeto.

Desta base experimental, a síndrome possui como dispositivos 7 *duelos* representacionais das dificuldades dos imigrantes, ou elementos *estressores*: 1. *la familia*; 2. *los seres queridos*; 3. *la lengua*; 4. *la cultura*; 5. *la tierra*; 6. *el estatus social*; 7. *el contacto con el grupo de pertenencia*; os quais somados resultam em potenciais riscos a integridade psíquica e/ou física do indivíduo.

Os sintomas descritos por Achotegui, cujo conjunto compõe uma síndrome, seriam diferenciados nos imigrantes justamente pelas dificuldades somadas de todos os elementos estressores acima indicados: as perdas dos laços familiares e das redes sociais, as dificuldades nos contrastes culturais e as condições laborais precárias no país de acolhimento.

Para aquele que não conseguisse ser "forte" o suficiente para ultrapassar ditas dificuldades, o enquadramento clínico de acordo com a Síndrome de Ulisses viria a indicar o surgimento na área da ansiedade de: "tensões", "nervosismo", "preocupações excessivas e recorrentes", "irritabilidade", "insônia", dentre outros; assim como sintomas *somatomorfos* como "cefaléia" e "fadiga"; e ainda sintomas na área *confusional* como "falhas de memórias" e a forte sensação de "sentir-se perdido". (Achotegui, 2008, p. 10-11)

Rebordos

Achotegui está correto ao alegar que os episódios próprios de um percurso migratório podem ser “dramáticos”, sobretudo se os indivíduos em questão são socialmente indesejáveis, e mais ainda se o *corpo estatal* do país de acolhimento possui mecanismos jurídico-legais para designá-los como “ilegais” e, assim, justificar as suas deportações. Não estariam, no entanto, todos os imigrantes condenados ao desenvolvimento da Síndrome de Ulisses, mas é certo, segundo o psiquiatra espanhol, que os *sin papeles* e aqueles que encontram nas suas trajetórias as condições mais duras seriam justamente os candidatos ao adoecimento.

Há aqui, a meu ver, algum problema de “tradução”. Se a *Síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple* é o mal do imigrante no século XXI, sugerindo que o quadro clínico proposto por Achotegui se insere numa “leitura política” da atualidade, seu enquadramento dos fenômenos derivados dos crescentes fluxos de pessoas inerentes à globalização não respeita, todavia, uma “perspectiva politizada” dos nossos tempos. Há uma diferença entre uma *leitura* dos processos inerentes à globalização que abriga as ideologias sociopolíticas que constituem os nossos modelos epistemológicos, e uma *tradução* destes mesmos processos com referências críticas à realidade.

Entre o final do século XIX e início do século XX, o médico alemão Emil Kraepelin, considerado o pai da psiquiatria científica moderna, defendeu que as enfermidades psiquiátricas seriam causadas, principalmente, por desordens biológicas e genéticas. De fato, as suas *teorias* permitiram *avanços* no campo da ciência, e são agora espelhadas nas aplicabilidades das descobertas mais recentes, como o projeto *genoma*. No entanto, os binarismos metodológicos introduzidos por Kraepelin nas ciências em vistas a isolar as origens dos problemas da saúde, no campo da psiquiatria e não só, enraizaram também uma perspectiva demasiado *essencialista* da ligação entre doença e biologia. Ele acreditava, por exemplo, que as síndromes psiquiátricas [conjunto de variações sintomáticas associadas a uma patologia] observadas em «diferentes culturas» teriam uma raiz comum, por mais que a expressão fenomenológica diferisse uma da outra. O que significa, portanto, dizer que há diferentes propensões dentre “diferentes grupos humanos” no desenvolvimento de doenças universais, tendo como fator-base destas “tendências” as suas qualidades biológicas/genéticas.

Não podemos esquecer que à altura de Kraepelin o conceito de *raça* estava intimamente ligado às pesquisas científicas. De toda a forma, os recursos técnicos da época não permitiam muitas vezes comprovar empiricamente as *descobertas* científicas. Kraepelin propunha explicações biológicas/genéticas às causas da enfermidade mental, porém os recursos de construção das suas

teorias baseavam-se mais em observações comportamentais dum indivíduo do que na patologia clínica, estritamente⁵.

Ora, uma vez que as origens biológicas de uma doença são explicadas em grande peso pelos comportamentos individuais e/ou de grupo, e cuja marca da época – por limites técnicos e processos político-históricos específicos – é a distinção de pessoas pelo *fenótipo* (sinal essencial das *raças* à altura), podemos supor ser este um exemplo das ideologias que compõem o saber científico: a separação de “grupos humanos” ideais estava vinculada necessariamente aos termos nosológicos das doenças específicas a que cada qual seria mais propenso a desenvolver⁶.

Uma vez que a teoria patogênica para Kraepelin é direcionada à biologia, e que por contraste as suas empirias basearam-se quase que estritamente à análise comportamental – sendo que o *fenótipo* sobrepunha-se à *raça*, e o *comportamento* à *cultura* – pode-se refletir se a patologia não seria também uma sobreposição da cura à cultura.

A Síndrome de Ulisses e sua aplicação elucidativa do *mal-estar* psicológico originária nos fluxos imigratórios de “ilegais”, no século XXI, vêm a demonstrar como as metodologias de Kraepelin continuam sendo tão *atuais* na psiquiatria. Parte-se do pressuposto de que há uma descoberta patológica obedecendo, todavia, um modelo de patogênese e patoplasticidade médica universalista. O próximo passo seria provar quais são os desígnios biológicos que sustentam tal argumentação.

Há aqui implicitamente uma abordagem que, não podendo ser comprovada pela patologia clínica, remonta às condições kraepelinianas de pura observação comportamental, onde os elementos que potencializam o *mal-estar* do “imigrante ilegal” são as emoções negativas derivadas do seu “fracasso” migratório, ou em outras palavras, do seu “fracasso” econômico:

Soledad, miedo, desesperanza, ..las migraciones del nuevo milenio que comienza nos recuerdan cada vez más los viejos textos de Homero “ ...y Ulises pasábase los días sentado en las rocas, a la orilla del mar, consumiéndose a fuerza de llanto, suspiros y penas, fijando sus ojos en el mar estéril, llorando incansablemente...(Odisea, Canto V), ó el pasaje en el que Ulises para protegerse del perseguidor Polifemo le dice “preguntas cíclope cómo me llamo...voy a decírtelo. Mi nombre es Nadie y Nadie me llaman todos...” (Achotegui, 2008, p. 3)

⁵ Para uma análise aprofundada das problemáticas da nosologia psiquiátrica desde Kraepelin aos dias de hoje ver: Duero, 2009.

⁶ A psiquiatria é uma área do conhecimento que serve bem à tentativa de demonstrar o choque entre a perspectiva da “universalidade” das doenças e outras formas psico-cognitivas específicas ao redor do globo. Este foi o papel assumido pela chamada psiquiatria transcultural, difundida fortemente a partir da década de 1980. De toda a forma, após mais de 100 anos das teorias de Kraepelin, a psiquiatria moderna continua a basear-se mais na observação comportamental e isolamento sintomatológico baixo um sistema patogênico ainda demasiado teórico. A perspectiva de que o conhecimento científico é fruto de um contexto político, histórico, econômico e social, em termos epistemológicos, implica tanto na necessidade de revisar as influências contextuais recebidas pelas “teorias clássicas”, como as de Kraepelin, como também os impactos e incongruências das suas aplicabilidades nos dias de hoje. Para complexificações mais aprofundadas sobre a construção do saber biomédico empregue na psiquiatria e as suas problemáticas face à diversidade cultural e “étnica” dos pacientes, por exemplo, ver: Fernando, 2002; Littlewood e Lipsedge, 1982.

A costa peninsular espanhola é, potencialmente, um “laboratório” que vê na diferença do *outro* a anti-marca da modernidade, enquanto a Síndrome de Ulisses tenta provar à ciência que os sintomas derivados de problemáticas sociopolíticas são representativos de uma nova descoberta. Na Síndrome de Ulisses, o indivíduo é considerado a partir de três tipos de experiências migratórias, cada qual com diferentes graus de dificuldades e risco de se obter a desordem:

- 1- El duelo simple - es aquel que se da en buenas condiciones: (...) cuando emigra un adulto joven que no deja atrás ni hijos pequeños, ni padres enfermos, y puede visitar a los familiares;
- 2- El duelo complicado: (...) aquel en el que se emigra dejando atrás hijos pequeños y padres enfermos, pero es posible regresar, traerlos...;
- 3- El duelo extremo: es tan problemático que (...) supera las capacidades de adaptación del sujeto (este sería el duelo propio del Síndrome de Ulises): cuando se emigra dejando atrás la familia, especialmente cuando quedan en el país de origen hijos pequeños y padres enfermos, pero no hay posibilidad de traerlos ni de regresar con ellos, ni de ayudarles. (Achotegui, 2005, p. 2)

Neste caso, o acesso às condições materiais é preponderante para o afastamento ou proximidade do risco de se “estar doente”. O enquadramento do “doente” segundo critérios “culturais”, “étnicos” ou “econômicos” pode ser bastante problemático. Santiago-Irizarry (2001), por exemplo, descreve-nos os programas psiquiátricos para “latinos” nos EUA (na sua maior parte mexicanos), que acabam por conduzir à produção de estigma social e políticas de assimilação cultural no país de acolhimento através das instituições psiquiátricas modernas – o que resulta ao imigrante um legado de inferiorização no imaginário social. Se ao analisar o imigrante a Síndrome de Ulisses não escapa a uma leitura estritamente comportamental, que pelas condições materiais inscreve em seu corpo as margens da doença, não estaria a nossa ciência a patologizar a cultura e a pobreza? Não estaria a psiquiatria a ser também em nossos tempos marcada por ideologias da intolerância?

À deriva – conclusões finais

Se os judeus polacos e russos não eram bem quistos na Inglaterra em 1900, “uma vez que tiravam o trabalho aos ingleses e marcavam a cidade pela sua pobreza, não sendo mais do que pessoas insalubres” (Reinecke, 2009, p. 45), não se pode afirmar, ao mesmo tempo, que os “imigrantes ilegais” não ocupam semelhante espaço no imaginário europeu atual. As nomenclaturas e definições

de há cem anos poderiam sobrepor perfeitamente as que aparecem nos jornais europeus e na opinião pública atualmente.⁷

Em tempos de “crise financeira” global, manifestações de xenofobia têm-se alastrado por toda a Europa: “British jobs for British workers”, eram as palavras inscritas nas placas de manifestantes ingleses, em 2007⁸, numa Europa que finge ignorar a sua necessidade de trabalhadores subempregados e sub-reconhecidos financeiramente para o desenvolvimento da sua economia face ao “envelhecimento populacional” que a acomete. É claro que o neoliberalismo distribui expansões e retrações nos mercados de acordo com as suas necessidades globais, e isso implica na demanda de trabalho para os chamados “imigrantes econômicos”. E é claro também que isso pode provocar modificações na percepção popular acerca dos imigrantes e na conseqüente mediação dos seus conflitos: «vêm roubar os nossos trabalhos». Mas a pergunta seria: como criar uma ecologia entre os mercados - e as suas implicações socioeconômicas - e o fenómeno (i)migratório nos tempos que correm? Como a indignação pela precarização das condições de vida voltam-se para o *outro* de uma sociedade e não contra a lógica neoliberal?⁹

Talvez seja deste cenário mais específico que advenham os pronunciamentos na área *confusional* a que Achotegui faz menção, cuja sintomatologia prevê o “sentir-se perdido” por parte do imigrante “ilegal”:

La confusión podría estar ligada a con el tener que esconderse, hacerse invisibles, para no ser retenidos, repatriados (en definitiva el famoso episodio de la Odisea en que Ulises le dice a Polifemo que su nombre es Nadie). Así no es infrecuente encontrar casos de menores que han pasado por numerosos centros tutelados en los que dan un nombre diferente en cada lugar. ¿Cuál es el verdadero? (Achotegui, 2008, p. 12)

⁷ Para uma análise detalhada acerca da xenofobia em Espanha ver: D’Ancona (2008) “Evolución del Racismo y la Xenofobia en España”, a cargo do *Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia* e da *Dirección General de Integración de los Inmigrantes (Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración)*. O estudo levado a cabo por D’Ancona demonstra um crescimento da xenofobia em Espanha nos últimos anos, com 69% da população inquirida a alegar que o número de imigrantes no país é “excessivo”, contra somente 2% a alegar que o número é “suficiente” - 26% alegou ser “aceitável”.

⁸ BBC News: “What does 'British jobs' pledge mean?”, de 16-11-2007. Disponível em: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/7097837.stm; acessado pela última vez em: 06-04-2011, às 10h30; ou “In Britain, anger against foreign workers grows”, de 31-01-2009 - Digital Journal - disponível em: <http://www.digitaljournal.com/article/266249>; acessado pela última vez em: 06-04-2011, às 10h35.

⁹ Para uma leitura acerca dos pontos inerentes a estas perguntas ver os debates levantados por Baldwin-Edwards (2001) “Southern European Labour Markets and Immigration: a structural and functional analysis” e Harris & Coleman (2003) “Does Britain Need More Immigrants?”.

De toda a forma, o pronunciamento político dos combates aos problemas ligados à imigração e a forma como o imigrante é visto - potencialmente mais rigoroso à medida que tais problemas são tensionados - volta a repetir na história uma variação do *controle das populações* através de critérios do campo da "saúde".

Se a Síndrome de Ulisses vem a sanar as rupturas no conflituoso cenário europeu da "imigração ilegal", não são claras as reais dimensões sociais e políticas conseqüentes da sua intervenção. O modelo psiquiátrico apóia-se seguramente nas *emoções* e nos transtornos dos "ilegais" nas malhas da "legalidade", mas a partir deste momento cria também perfis de integração social baseados estritamente em questões econômicas - mostrando mais uma vez as questões da moralidade de um saber universalista também pautado em termos de "produtividade", "consumo", "acesso material", "sociabilidade", etc.

Assim, o imigrante mais saudável no quadro clínico proposto por Achotegui, o do "duelo simples", é aquele que não possui filhos e pais em situação de necessidade que o obriguem ao envio de remessas de dinheiro para o exterior; que é jovem e saudável para o trabalho, com documentação regular, com poder econômico de regressar ao país de origem, enfim, "integrado" e propenso ao estabelecimento pleno no país de acolhimento, com menores probabilidades de querer acumular economias destinadas a um regresso definitivo e, portanto, consumidor e pagador de impostos sem a necessidade de ajuda do Estado. Enquanto isso, o imigrante que se enquadra no "duelo extremo" tem a vida transcrita num fato consumado.

Entre estes dois *não-sujeitos*, o do "duelo simples" e do "duelo extremo", o saudável desde o ponto de vista europeu é justamente aquele que mais se assemelha ao *nós*, enquanto o doente é aquele que fica do lado de lá, com o *eles*. Estruturas universais baseadas em estereótipos culturais, identitários e econômicos, padronizadas pelos manuais internacionais de psicopatologia, acabam, no limite, por negar o direito à subjetividade do paciente e do movimento dinâmico do seu auto-reconhecimento.

Mais do que afirmar modelos, a psiquiatria destinada a imigrantes deveria ser problematizada segundo os resultados contraditórios que pode produzir nos meios social e político. Quando a *mediação* clínica dissocia contextos sociais, políticos, históricos e econômicos, os resultados são imprevisíveis, e o que se pode esperar certamente é a naturalização de mais essencialismos¹⁰.

Apesar do descenso no fenômeno dos "ilegais" na costa peninsular espanhola, não se pode dizer que o "problema" está resolvido. Mesmo que de forma ideal a imigração "ilegal" ganhe outros contornos: cesse, direcione-se a outro país, teremos para outros fenômenos semelhantes do futuro

¹⁰ Estas questões em específico foram anteriormente por mim trabalhadas numa análise sobre um grupo de psiquiatria transcultural para imigrantes em Portugal (Ferreira, 2008), com a problematização das ideologias que compõem o saber psiquiátrico e o choque do encontro deste com os saberes dos pacientes.

um referencial cravado na história. Resta perguntarmo-nos se com exemplos como a Síndrome de Ulisses estaremos a politizar a medicina, ou a patologizar os problemas sociopolíticos para os quais ainda não dispomos de soluções.

Referências

- ACHOTEGUI, Joseba. *La depresión en los inmigrantes. Una perspectiva transcultural*. Barcelona: Mayo, 2002.
- _____, Joseba. Emigrar en situación extrema: El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises). *Revista Norte de Salud Mental*, n. 21, p. 39-52, 2004.
- _____, Joseba. Estrés Límite y Salud Mental: El Síndrome del Inmigrante con Estrés Crónico y Múltiple (Síndrome de Ulises). *Revista Norte de Salud Mental de la Sociedad Española de Neuropsiquiatría*, v.5, n. 21, p. 39-53, 2005.
- _____, Joseba. Migración y Crisis: El Síndrome del Inmigrante con Estrés Crónico y Múltiple (Síndrome de Ulises). *Advances in Relational Mental Health*, v. 7, n. 1, 2008.
- BALDWIN-EDWARDS, Martin. Southern European Labour Markets and Immigration: a structural and functional analysis. In: *The Greek Labour Yearbook*. Athens: Panteion University Press, 2001.
- CUESTAS, F. Sobre locura y emigración en el mundo globalizado. *Psicoperspectivas*, v.10, n. 1, p. 21-45, 2011.
- D'ANCONA, M^a Ángeles Cea Marzo (2008) Avance del Estudio "Evolución del Racismo y la Xenofobia en España". Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia de la Dirección General de Integración de los Inmigrantes (Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración). Disponível em: <<http://tu.pdf>>
- DUERO, Dante G. El conflicto nosológico en psicopatología: notas críticas sobre el diagnóstico psiquiátrico. *Revista CES Psicología*, v. 2, n. 2, 2009.
- FERNANDO, Sulman. *Mental Health, Race and Culture*. London: Palgrave, 2002.
- FERREIRA, J. Flávio. Da Imigração à Patologia - Biomedicina, Transculturalidade e Controlo. Dissertação de mestrado ISCTE-IUL. Lisboa, 2008.
- GORDON, Paul .Medicine, racism and immigration control. *Critical Social Policy*, v.3, n.7 1983.
- FRONTEX (Agência Europeia de Fronteiras Exteriores). Disponível em: <<http://www.frontex.europa.eu/>>
- HARRIS, Nigel & COLEMAN, David. Does Britain Need More Immigrants? *World Economics*, v. 4, n. 2, 2003.
- JORNAL EL DÍA. Frontex reduce los agentes que vigilan la costa africana y la salida de cayucos . Disponível em: <<http://www.eldia.es/2011-02-01/canarias/2-Frontex-reduce.htm>> Acesso em 05 de abril de 2011.
- JORNAL PÚBLICO. Imigração ilegal: 14 pessoas morreram em barco antes de chegarem a Espanha. Disponível em: <http://www.publico.pt/Sociedade/imigracao-ilegal-14-pessoas-morreram-em-barco-antes-de-chegarem-a-espanha_1335026> Acesso em: 05 de abril de 2011.
- LITTLEWOOD, R. e LIPSEGE, M. Aliens and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry. New York: Brunner-Routledge, [1982] (1997).
- MIGREUROP (Informe) En las fronteras de Europa - Controles, Confinamientos, Expulsiones. Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía. 2010. Disponível em: <<http://w.pdf>> Acesso 05 de abril de 2011.
- REINECKE, Christiane . Governing Aliens in Times of Upheaval: Immigration Control and Modern State Practice in Early Twentieth-Century Britain, Compared with Prussia. *IRSH* n. 54, p. 39-65, 2009.
- SANTIAGO-IRIZARRY, Vilma. *Medicalizing Ethnicity: The construction of Latino identity in a psychiatric Setting*. New York: Cornell University Press, 2001.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, L. Para ampliar o cânone democrático. In: Santos, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento, 2002.
- SAPPPIR (Servicio de Atención Psicopatológica y Psicosocial a Inmigrantes y Refugiados). <salut/>
- SEIDELMAN, William E. Medical Selection: Auschwitz Antecedents and Effluent. *Holocaust and Genocide Studies*, v. 4. n. 4, p. 435-448, 1989.

Resumo: Vários são os fenômenos aparentemente isolados que vêm apontar uma relação entre as políticas punitivas e/ou de controle populacional dos Estados e a "criminalização" de determinados grupos sociais. No que se refere à imigração "extra-comunitária" na Europa contemporânea, percebe-se uma alteração do discurso punitivo para um discurso da "integração" baseado em políticas multiculturais. A síndrome de Ulisses, modelo psiquiátrico cada vez mais popular nos Estados da U.E. para explicar a sintomatologia específica de imigrantes não-europeus, vem evidenciar as contradições desta relação. Tanto no campo da "saúde", quanto da política carcerária, a U.E. prolonga-se potencialmente como um laboratório do "olhar colonial" onde o imigrante extra-comunitário - principalmente o "ilegal" - vem sendo crescentemente compreendido como um *ser* que se contrapõe à noção de "modernidade". A partir da correlação Estado/política de controle de fronteiras pretende-se aqui revisitar este complexo contexto em perspectiva pós-colonial crítica.

Palavras-chave: psiquiatria. Imigração. síndrome de Ulisses. Xenofobia e racismo. Controle das fronteiras.

Abstract: There are several phenomena that although seeming to be isolated, point to a relationship between punitive and / or population control State's policies and the criminalization of specific social groups. With regard to immigration in Europe, one senses a change from a punitive discourse to one of "integration" based on multicultural policies. Ulysses Syndrome - a psychiatric model increasingly popular in the EU to explain specific symptoms of non-European immigrants - highlights the contradictions of that relationship. Both in the field of "health", as in the prison policy, the EU continues to serve as a potential laboratory for the "colonial gaze" where non-EU immigrants - especially "illegal" ones - are increasingly understood as an opposed actor to the idea of "modernity". Based on the correlation between State / border control policy, this paper aims to review this complex context from a post-colonial critics.

Keywords: psychiatry. Immigration. Ulysses syndrome. Xenophobia and racism. Border control.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio



Marcha Pró Guarani Kaiowá, Brasília, 2012
© Paulo Mendes

Espaço em conflito: Temas indígenas contemporâneos

Terra de todos os males

FELIPE F. VANDER VELDEN, organizador

Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios tekoharã

LEVI MARQUES PEREIRA

Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio

SPENSY K. PIMENTEL

Sobre política indígena y un cambio de signo en la indigeneidad abierta de la Bolivia Plurinacional

SALVADOR SCHAVELZON

Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu

TONICO BENITES

Terra de todos os males

Felipe F. Vander Velden

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

Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil não foi descoberto, não, santo padre. O Brasil foi invadido e tomado dos indígenas. Esta é a verdadeira história de nosso povo.

Dirigidas ao Papa João Paulo II em visita ao Brasil em 1980, as famosas palavras do líder indígena Guarani-Ñandeva Marçal de Souza Tupã-Y, assassinado por pistoleiros em sua residência, na aldeia Campestre, município sul-matogrossense de Antônio João, em 25 de novembro de 1983, ainda ecoam pelas serras e pelos cerrados do estado do Mato Grosso do Sul, onde a violência contra os povos indígenas continua a tomar o que resta aos índios numa das mais dramáticas condições de existência no Brasil de hoje. Cerca de 77 mil índios (de acordo com o IBGE, dados de 2010), espremidos nos meros cerca de 800 mil hectares de 51 terras indígenas¹ em diferentes situações jurídicas (além de áreas reivindicadas e acampamentos de beira de estrada em precaríssimas condições), espremidas entre canaviais, eucaliptais e fazendas de gado, insuficientes para a agricultura e ainda mais para a coleta, a caça e a pesca, diminutas para a realização de rituais e práticas cotidianas diversas, absolutamente incapazes de satisfazer aos ideais Kayowá e Guarani (e de qualquer outro povo) do *teko katu*, o modo correto de viver.

¹ Digo “meros 800 mil hectares” porque só as propriedades privadas com 1.000 hectares ou mais em Mato Grosso do Sul somam 23 milhões de hectares, conforme dados fornecidos por Spensy Pimentel (neste volume). Além disso, desses 800 mil ha, 540 mil correspondem apenas à Terra indígena Kadiwéu.

Triste a sina de uma região tão rica em história e diversidade étnica, tão importante no decorrer da história do Brasil desde o século XVI. Porção oriental do Grande Chaco, “*melting pot* cultural” no dizer de Silvia Carvalho (1992), ponto de contatos entre povos de diversas famílias linguísticas – Tupi, Macro-Gê, Arawak, Guaykuru – já muito antes da chegada dos europeus, o que é hoje o Mato Grosso do Sul constituiu umas das zonas mais movimentadas da vasta fronteira entre os impérios português e espanhol na América do Sul. Fronteira beligerante, por certo, e muito em função do protagonismo de povos como os formidáveis cavaleiros Mbayá-Guaykurú e os temíveis canoieiros Payaguá, que retardaram a colonização da área por séculos com seus ataques devastadores sobre entradas e povoados coloniais e com suas políticas largamente desenvolvidas à revelia dos poderes coloniais ibéricos (Vangelista 1991). No cone sul desta fronteira, ocupado pelos povos de língua Guarani, missões religiosas e bastiões militares incluíam, forçosa e necessariamente, os índios nas negociações e nos choques que opunham Portugal e Espanha nas vastidões drenadas pelos rios Paraná e Paraguai e seus afluentes. Gloriosas histórias de protagonismo indígena, encerradas definitivamente com a divisão do estado do Mato Grosso em 1977, a instalação de uma capital estadual em Campo Grande, e a ocupação rápida e selvagem de sua porção meridional pelos interesses do agronegócio – cana-de-açúcar, soja, gado – cuja fome por terra devastou o que restava das florestas nativas e confinou os índios em territórios exíguos e pobres que, não obstante, não cessa de cobiçar.

Dez etnias habitam o Mato Grosso do Sul hoje. Os grupos de língua Guarani (Kayowá e Ñandeva, estes últimos frequentemente identificados no estado apenas como Guarani) constituem o maior contingente populacional (43 mil índios, aproximadamente) e se concentram na porção sul do estado. Seguem-nos os Terena, também em elevado número (cerca de 25 mil, também espalhados por territórios ilhados em meio a um oceano de fazendas), além de outros dois grupos Arawak-Guaná – os Layana e os Kinikinawa – que ainda lutam pelo seu reconhecimento enquanto grupos étnicos (cf. Castro, 2011). Há também os Kadiwéu, na serra da Bodoquena, famosos por seus cavalos, sua arte gráfica, seu artesanato e sua altivez – imortalizados pelas penas de Guido Boggiani, Claude Lévi-Strauss, Darcy Ribeiro e tantos outros; os Guató, habilidosos canoieiros, últimos remanescente dos habitantes do Pantanal matogrossense; os Ofayé, também conhecidos como Xavantes, em reduzido número (60 pessoas) nas barrancas do rio Paraguai; além dos Kamba, que vivem nas periferias da cidade pantaneira de Corumbá, e de cerca de 40 Chamacoco vivendo na Terra Indígena Kadiwéu, junto à fronteira com a República do Paraguai.

Todos estes povos sofreram, e ainda sofrem, seu quinhão de violência, desamparo e expropriação. Assim com os Kadiwéu, descendentes orgulhosos dos cavaleiros Guaykurú, cujo território, “que custou o sangue de seus avós” (Siqueira Jr., 1993), segue sendo invadido por fazendeiros e por seus rebanhos de bois e cavalos, inconformados com a demarcação da área

indígena, uma das maiores na porção centro-sul do Brasil (José da Silva, 2011). Assim com os Ofayé, reduzidos a 60 indivíduos que, já expulsos de suas terras tradicionais, tiveram o terreno em que viviam inundado, em 1994, pelo lago da usina hidrelétrica Engenheiro Sérgio Motta, sendo forçosamente deslocados mais uma vez em sua trajetória histórica (Dutra, 2011). Assim os Guató, esquecidos nas ilhas do rio Paraguai, cuja língua quase extinta (há apenas cinco falantes hoje) eles lutam para revitalizar (Palácio, 1987). Não obstante todas estas histórias e realidades de pobreza, violência e opressão, nenhuma situação, por mais grave que seja, pode ser comparada à tragédia dos povos Guarani, os Kayowá e os Ñandeva, na parte meridional sul-matogrossense.

Os Kayowá (30 mil pessoas) e os Ñandeva (cerca de 10 mil indivíduos) são parte do enorme conjunto de povos de língua Guarani que ocupam o centro-sul do continente americano desde tempos imemoriais. Espalhando-se amplamente pelo Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia (cf. Grümberg, 2008), estes grupos figura(ra)m como atores fundamentais nas histórias de formação e constituição dessas repúblicas situadas na bacia dos rios Paraná-Paraguai (evoquemos, brevemente, os Sete Povos das Missões, o Forte do Iguatemi, a Guerra da Tríplice Aliança, entre tantos outros eventos), além de fornecerem material de crucial importância na elaboração do pensamento etnológico e antropológico que reflete sobre as terras baixas sul-americanas e alhures, haja visto, por exemplo, o impacto das reflexões de Pierre Clastres, ainda hoje em voga (cf. Perrone-Moisés; Sztutman & Cardoso, 2011), e que muito devem à organização sociopolítica dos grupos Guarani – mesmo que se afastem dela etnograficamente. Não faltaram, ainda, autores que empregaram os Guarani em outras elucubrações libertárias (Lugon, 1968), além de sua íntima associação – a sua revelia, seguramente – com uma certa imagem do Brasil ou da brasilidade, lapidada no período romântico mas certamente ainda operante, por exemplo na proliferação de índios no Carnaval e no imaginário nacional (Carneiro da Cunha, 1992; Monteiro, 1996; Kodama, 2009). Daí uma das razões – sem negar, evidentemente, a sinceridade da revolta e o compromisso com as reivindicações indígenas – para a identificação, largamente difundida entre muitos usuários do Facebook recentemente (em uma “*expansão viral*”, conforme denomina Schavelzon, neste volume) do etnônimo Guarani-Kayowá como *sobrenome* adicionado aos nomes pessoais, de modo a transformá-los todos em *parentes* dos índios em luta no Mato Grosso do Sul.

De acordo com os dados fornecidos por Spensy Pimentel (neste volume), estes mais de 40 mil índios ocupam 30 terras indígenas e mais de 30 precários acampamentos provisórios que somam meros 42 mil hectares, completamente engolfados em um mar de fazendas de gado, canaviais e plantações de soja. Incapazes de sustentar as práticas tradicionais de subsistência dos Guarani e Kayowá – na verdade, incapazes de sustentar quaisquer práticas de subsistência – estas terras sofrem com a deterioração ambiental, a poluição por agrotóxicos e a pressão dos latifúndios vizinhos, obrigando seus moradores – contados, por vezes, às centenas ou milhares – a buscarem seu sustento

no trabalho temporário (a *changa*), na ajuda emergencial de órgãos estatais e não governamentais, ou na mendicância. Espremidos em territórios por vezes estranhos, resta aos Kayowá e Guarani uma luta inglória contra a desagregação de suas estruturas políticas e sociais, incapazes de dar conta do triste fado de serem obrigados a viver entre outros – não parentes, ou os brancos (ver os textos de Pereira, Benites e Pimentel, nesta publicação).

Grassa a violência: dados do Relatório da violência contra povos indígenas no Brasil de 2010, coligidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), registram 34 assassinatos de indígenas do MS apenas em 2010 (29 destas vítimas eram Kayowá), num total de 60 índios assassinados em todo o país (57%). O relatório elenca, ainda, 11 tentativas de homicídio contra outras 16 vítimas (CIMI, 2011), configurando uma situação de absoluta insegurança pessoal e coletiva. Em 2011 a situação segue assustadora. Neste ano, são registrados 32 assassinatos de indígenas em Mato Grosso do Sul, dos quais 27 Guarani-Kayowá e 2 Guarani-Ñandeva (além de 2 Terena e 1 Ofayé); estes números apontam uma taxa de homicídios de 100 por 100 mil pessoas entre os Kayowá e Guarani no MS, taxa quatro vezes maior do que a média nacional (Rangel, 2012, p. 14). Há de se fazer menção, ainda, ao elevadíssimo número de suicídios de jovens, dado sensível também apontado por Spensy Pimentel (neste volume): no ano de 2011 o Distrito Sanitário Especial Indígena do estado (DSEI-MS) registrou 45 casos (no mesmo período, o CIMI faz menção a 13 casos), 70% dos quais homens na faixa entre os 15 e 29 anos de idade (Rangel, 2012, p. 14). Um “grito de alerta”, de acordo com o CIMI, está tentando se fazer ouvir entre os jovens indígenas do estado, mas as razões para essa epidemia ainda são pouco conhecidas (cf. Lefcovitz, 1998; Pimentel, 2006), e as autoridades pouco ou nada têm feito para sequer refletir – quanto mais mitigar – esta situação alarmante.

O que será da famosa busca pela Terra Sem Mal por parte dos povos Guarani nesta terra prenhe de todos os males – porque, como argumenta Spensy Pimentel, a terra sem mal que virá – fantástica fusão entre passado e futuro – não é outra, não pode ser outra, senão o próprio Mato Grosso do Sul desenhado pelas redes que, como mostra Levi Pereira, conectam tekohas na vastidão do território? Esta busca poderá ter sua trágica solução nos suicídios de jovens, epidemia que, uma vez descoberta, chocou o país, mas não a ponto de fazer sua opinião pública olhar, de fato, para a desesperadora situação desta gente? Poderá ser concluída pela morte de crianças por desnutrição? Pelos espancamentos, pelos atropelamentos, pelas ameaças? Ou poderá ser de vez abandonada na prostituição infantil, no alcoolismo e no assassinato de lideranças?

Creio que esta situação do Mato Grosso do Sul é só a face mais perversa de um quadro geral de descaso com respeito às políticas indigenistas no Brasil e em outros países hoje: construção de grandes barragens nos rios Madeira e Xingu, desmantelamento dos serviços de saúde indígena, impasses legislativos na demarcação de terras, garimpeiros que retornam lenta e silenciosamente à área Yanomami, hepatite que se alastra desastrosamente pelo vale do Javari, no Amazonas, a Força

Nacional de Segurança aterrorizando os Munduruku que se recusam a ver o rio Tapajós completamente transformado por barragens – tudo isso num contexto de oposição aos índios quase descarada por parte do Congresso Nacional e do Executivo (Presidência da República e Ministério da Justiça) brasileiros – o mais omisso quanto aos direitos indígenas desde o fim da ditadura (Santilli, 2013) – que, invadidos por ruralistas donos ou associados ao grande capital agropecuário nacional e internacional, guerreiam com unhas e dentes contra as demarcações de terras indígenas e contra o firme estabelecimento dos direitos dos povos indígenas. Ademais, nota-se uma insistência dos últimos governos brasileiros em tratar os índios como *pobres*, inserindo-os numa categoria supragenérica junto com milhões de outros brasileiros desvalidos, classificação política que desconsidera a diversidade étnica e cultural e as necessidades histórica e culturalmente específicas destes povos em favor do nivelamento por condições socioeconômicas, mitigadas aqui e ali com um Bolsa Família, um Luz Para Todos, um Auxílio Gás ou uma cesta básica (mais de 14 mil ao mês, apenas pela FUNAI, de acordo com Spensy Pimentel). Não que uma cesta básica seja ruim em si mesma: ela pode, em vários momentos de crise extrema, ser a diferença entre a vida e a morte; mas admitir que as necessidades de todos são iguais, ou que a pobreza é sentida e sofrida da mesma forma, é contrariar tudo o que sustenta um regime democrático de aspirações pluralistas. É precisamente isto que afirma Levi Pereira (p.130), em seu artigo neste dossiê:

A seguridade social da população recolhida nas reservas encontra-se comprometida, a despeito dos vultosos investimentos em programas sociais, cujos resultados não convergem para o fortalecimento das parentelas e a promoção da convivência mais harmônica.

O que se passa, no Brasil de hoje, parece-me algo que guarda similaridades com o que Salvador Schavelzon (neste volume) detectou no processo de deterioração das alianças políticas de amplo espectro que sustentaram a eleição de Evo Morales: políticas sociais custam muito caro aos governos que, para sustentarem suas bases políticas por meio de mecanismos de “eliminação da pobreza”, precisam se aliar aos setores do capital que controlam o dinheiro. Forma-se, então, um perverso ciclo vicioso: o governo cede aos interesses capitalistas os recursos, dos quais parcela sustentará o próprio governo nas suas políticas sociais. O governo gasta com grupos marginalizados – como os povos indígenas – dinheiro que capta dos mesmos setores que exploram os recursos desses grupos marginalizados, cedidos pelo governo: em bom português, ele tira com uma mão o que havia dado com a outra.

Estarrecidos e indignados com tudo isso, mas premidos, no calor da hora, pelo assassinato brutal do cacique Guarani-Kayowá Nísio Gomes, de 67 anos, chacinado junto com uma mulher e uma criança por 42 pistoleiros que invadiram o acampamento Tekoha Guayvirý no município de Aral Moreira, sul do estado do Mato Grosso do Sul, no dia 18 de novembro de 2011 – mais uma morte violenta na já longa lista de crimes cometidos contra os índios na região –, os estudantes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e a Comissão Editorial de R@u decidiram organizar a mesa “Espaços em conflito: temas indígenas contemporâneos”, realizada no dia 15 de dezembro de 2011 no Departamento de Ciências Sociais da UFSCar. Na ocasião estiveram reunidos quatro especialistas nas populações indígenas no Mato Grosso do Sul e em questões indígenas/indigenistas mais amplas, no Brasil e em países vizinhos, cujo trabalho acadêmico, ademais, não ofusca seu ativismo político, sua reflexão generalista e sua luta pelos direitos destas comunidades: Levi Marques Pereira (Professor da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados-UFGD), Tonico Benites (*Avá Verá Arandú*, doutorando do Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional/UFRJ e indígena Guarani-Kayowá sul-mato-grossense), Salvador Schavelzon (professor da Universidade Federal de São Paulo, sede Osasco) e Spensy Pimentel (doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios/CesTA da mesma universidade).

As apresentações orais destes autores, aqui, convertidas em artigos, integram este mais do que oportuno dossiê a respeito da situação indígena em Mato Grosso do Sul, o que vale dizer no Brasil como um todo e na América do Sul em geral. Espera-se que estes textos prestem-se, aqui na R@u, para alertar a todos os seus leitores, especializados ou não, para esta conjuntura trágica, e estimulá-los, como cientistas sociais e/ou acadêmicos, a refletir sobre ela, e como cidadãos, a lutar para definitivamente superá-la.

Se o tom do evento foi marcado sobremaneira pelo protesto, contudo, os artigos aqui reunidos – esta introdução inclusive, ao menos na intenção – partilham uma característica singular: eles são ao mesmo tempo reflexões acadêmicas e manifestos indignados com situação dos Guarani e Kayowá, dos indígenas das terras baixas da Bolívia e dos povos indígenas em geral. Exemplos do que a Antropologia, penso, deve ser: comprometida, *no próprio texto*, simultaneamente com a investigação e a denúncia, com a pesquisa e as lutas sociais. Nesse sentido, de uma só vez informam-nos e convidam-nos à ação. Fazem das letras armas muito mais fortes do que a espada.

Em um artigo bastante elucidativo, Levi Marques Pereira reconstitui o processo de expropriação dos territórios Guarani e Kayowá no Mato Grosso do Sul que, a partir das primeiras décadas do século XX (de 1915 a 1928), conduziu ao recolhimento – podemos dizer *confinamento* – da maior parte destas populações a oito reservas indígenas criadas neste período, implicando em altos custos sociais e culturais para as comunidades forçadamente deslocadas, cujos reflexos se fazem sentir até hoje. Já neste momento, a política indigenista aliava-se – ainda que inadvertidamente – às frentes de expansão econômica na prática de concentrar os índios em espaços exíguos de modo a liberar áreas para a colonização; a proteção aos indígenas e a promoção de sua civilização e integração à sociedade nacional eram as boas intenções que enchiam aquele inferno. E assim foi entre 1928 e 1977, período de 50 anos em que nenhuma nova área foi destinada aos Guarani e Kayowá, que continuaram sendo empurrados para o interior das oito reservas originais, com resultados previsíveis: inchaço populacional (as reservas de Amambai e Dourados, chamadas pelo autor de “aglomerados gigantesco”, congregam mais de 10 mil pessoas cada uma) e total degradação ambiental. Além disso, este processo desarticulou as formas de organização sócio-espacial dos Guarani e Kayowá, causando conflitos entre parentelas sobrepostas no território, intervenções violentas de agentes externos e um cada vez maior distanciamento em relação ao modo correto de viver (*teko katu*), orientado por valores ético-religiosos e centrado na consolidação territorial de famílias extensas agregadas por redes de parentesco, trocas, comunicação e rituais que cobriam vastas áreas e organizavam a territorialidade Kayowá e Guarani no passado.

Pereira, no que parece à primeira vista um argumento absurdo, aponta que as reservas não são criações dos povos Guarani e Kayowá, mas “formas organizacionais impostas pelo estado”. No entanto, ao ressaltar este ponto, o autor levanta-se contra a naturalização das reservas indígenas, corrente no Mato Grosso do Sul, onde para a maioria das pessoas “lugar de índio é na reserva”. Estas áreas teriam sido, segundo o autor, abandonadas (pelo SPI e depois pela FUNAI) “a sua própria sorte”, em função de uma complexidade social cada vez mais ininteligível, cujos desdobramentos são o colapso das formas de organização política profundamente vinculadas aos poderes externos desde o início do século XX, a desassistência aos índios e índices crescentes de delinquência. Esta “crise de funcionalidade na organização social”, nos dizeres de Pereira, assim como o fracasso das lideranças contemporâneas em aglutinar as pessoas e organizar a vida comunitária, estão diretamente ligados, segundo o autor, à exiguidade do espaço físico nas reservas diante do massivo crescimento demográfico. “Muita terra para pouco índio” é, com absoluta certeza, e mesmo que frequente a boca de fazendeiros e pecuaristas, uma máxima que não cabe ao caso do Mato Grosso do Sul.

Desta forma, “[R]eaver os territórios de suas comunidades torna-se fundamental para recomporem-se plenamente como comunidade” (Pereira, neste volume, p.132-133). E assim, já na

última seção do artigo aqui publicado, Pereira aponta para o amadurecimento da percepção que têm as lideranças indígenas dos territórios pelos quais lutam – o que implica, penso, no amadurecimento da própria luta – o que vem significando (tal como percebido por trabalhos recentes, entre eles os de Tônico Benites e Spensy Pimentel, os dois autores neste dossiê) uma reorientação na postura destes líderes diante da busca pela superação destes tempos ruins e pela consolidação definitiva dos espaços imprescindíveis ao *teko katu*.

São estas ações e trajetórias de reocupação dos territórios tradicionais (*tekoha guasu*) no sul do Mato Grosso do Sul, empreendidas por líderes políticos e religiosos Kayowá e Guarani, o foco do artigo de Tônico Benites, ele mesmo um antropólogo indígena Kayowá. Benites demonstra como os *tekoha guasu* definem-se na forma de uma rede que conecta amplos territórios ocupados e explorados pelas famílias extensas Guarani e Kayowá, e vinculados a diferentes bacias hidrográficas; tal organização sócio-espacial não se encontra respeitada, naturalmente, na política oficial de criação de terras indígenas isoladas e rigorosamente delimitadas. O processo de desarticulação desses territórios ter-se-ia iniciado já com a Guerra do Paraguai (ou Guerra da Tríplice Aliança, entre 1864 e 1870), mas, curiosamente, a concessão de imensas propriedades do território Kayowá e Guarani ao monopólio da Companhia Matte-Laranjeira na década de 1880 ajudou a resguardar a permanência dos índios ali, uma vez que eram eles próprios a mão de obra na exploração dos ervais nativos; apenas nos anos entre 1950 e 1960, com o fim do monopólio cedido à Matte-Laranjeira, é que começa “novo período mais violento de retirada das famílias indígenas de suas habitações” (Benites, neste volume, p.167), com a multiplicação das fazendas privadas na região. Processo que se intensificará nos anos 70, com a conversão dos territórios indígenas em “terras devolutas” e sua cessão a novos donos, desta feita, sobretudo, pecuaristas, com o apoio de outros setores (entre eles militares, missionários e funcionários dos órgãos indigenistas oficiais).

Quinze mil índios (20,8% dos indígenas do MS, segundo Spensy Pimentel, neste volume) vivem às margens de rodovias ou em pequenas áreas retomadas ou reocupadas, segundo o autor, nesta que é a região de maior população indígena do Brasil, o cone sul do Mato Grosso do Sul. É nos anos de 1970, entretanto, que as lideranças políticas e religiosas Guarani e Kayowá iniciam os processos de retomada de seus antigos territórios, por meio da articulação – significativa, na perspectiva indígena – entre os grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) e as grandes assembleias intercomunitárias (*aty guasu*). Reagindo, ritual e politicamente, por meio da reocupação das áreas e da tentativa de recomposição dos antigos *tekoa guasu*, os Kayowá e Guarani encontraram, óbvio, grande resistência dos poderes locais, configurando, nos anos 80 e 90, um campo de batalha extremamente violento cujos desdobramentos acompanhamos ainda nos dias de hoje. As ações de reocupação de territórios – *Jeike Jey* – são concebidas pelos Guarani e Kayowá propriamente como “técnica de luta ou de guerra” (Benites, neste volume, p.170) que, combinando articulação política entre famílias extensas e

comunicação com as divindades e “parentes invisíveis e guardiões da terra” (idem, p.171), dão forças ao enfrentamento de pistoleiros armados, advogados, fazendeiros e todos aqueles que querem impedir que a sócio-espacialidade indígena nativa da região seja recomposta.

A importância desta íntima colaboração entre política e ritual – conduzindo a uma virtual indiferenciação destes dois domínios – é amplamente demonstrada por Benites em seu texto, que deixa claro também que a percepção de necessidade da ação conjunta de líderes políticos e religiosos/rituais surgiu entre os próprios indígenas. Assim é que, em cada reocupação, um espaço ritual é criado no local, e perdura durante todo o tempo, madrugadas a fio do canto de *mbaraka* e *takuapu*, de modo a fazer com que os antepassados reconheçam os indivíduos de hoje, mesmo movimento que reconecta estes ao antigo território agora a ponto de ser retomado. Tal *modus operandi* – evidência do inevitável vínculo entre ritual e política – tem sido o mesmo desde as primeiras reocupações, na década de 1970 e, segundo o autor, segue orientando também as negociações dos líderes Guarani e Kayowá em Brasília, nas quais “rituais religiosos” (*jeroky*) são realizados nos gabinetes antes do encontro com as autoridades (Benites, neste volume, p. 172).

Lutam, estes Guarani e Kayowá, contra um agronegócio pujante e poderoso, que cresce a passos largos no Mato Grosso do Sul, e que, de acordo com algumas de nossas cabeças bem pensantes, tem liderado o crescimento e conduzido a economia brasileira nos últimos anos. Os dados trazidos por Spensy Pimentel, em seu texto neste dossiê, são de fazer brilharem os olhos: cana de açúcar, soja, papel e celulose e bois parecem brotar das terras sul-mato-grossenses em abundância, convertendo o estado em uma cornucópia salvadora desta nação para a qual desenvolvimento significa álcool, soja e carne. A contrapartida deste cenário – ou, talvez, fosse melhor dizer o corolário disso – é uma absurda concentração fundiária e a devastação ambiental, sem contar, claro, os impactos sobre as populações indígenas engolidas pelos diferentes (e agressivos) setores do *agribusiness*. No meio desta “crise humanitária” (Pimentel, neste volume, p. 138), repousam duas concepções distintas do que é a terra no sul do Mato Grosso do Sul, a dos índios e a dos agropecuaristas. Entretanto, tais concepções antagônicas se conectam, curiosamente, em ao menos um ponto: a terra é *escassa*. Se os Guarani e Kayowá reclamam que suas áreas demarcadas lhes são insuficientes, os fazendeiros argumentam, por seu turno, que insuficientes são as terras destinadas ao agronegócio que cresce exponencialmente. Como, então, resolver tal impasse, em que há não muita terra para pouco índio (como já vimos), mas também pouca terra para muito fazendeiro?

Contra este estado de coisas, argumenta o autor, a *cosmopolítica* ameríndia, esforçando-se por trazer para o debate público seus próprios *mundos* e a *politização da natureza*, batalhando por desfazer antinomias paralisantes (e politicamente parciais) ao propor que se leve em conta mais do que a velha *realpolitik* supõe haver na t(T)erra. Aqui, vislumbra-se a real dimensão da conexão entre política e ritual nas ações de retomada de terras pelos Guarani e Kayowá descritas, neste dossiê, por

Tonico Benites: retomar e se reconectar com o território envolve considerar todo um conjunto de entes não humanos que política neoliberal – a desses “*parentes do dinheiro*” (Pimentel, neste volume, p. 143)– não pode enxergar, e se os vê, é apenas pelo viés da *máquina purificadora* de Bruno Latour (1994), que equaciona terra apenas a sua materialidade produtora de bois e grãos, e não como esteio de um *habitar* cuja perpetuação envolve toda uma diplomacia cósmica. Tal cenário, argumenta Pimentel apoiado em Marisol de la Cadena, demanda o reconhecimento, por todos os atores, de que “o debate ontológico é um debate político” (Pimentel, neste volume, p. 139). Eu diria mais: o debate ontológico é o debate político. É a partir deste pano de fundo conceitual que Spensy Pimentel (neste volume, p. 140) sugere analisar as lutas dos Guarani e Kayowá – e de outros povos indígenas no continente: como um esforço contra nossa “*irrealpolitik*”, como um combate contra a completa “*commoditização*” da natureza, que reduz a terra e tudo o que nela existe (que, para as cosmologias nativas, são muitas vezes “*seres sencientes*”) a simples recursos apropriáveis, a começar pela própria terra e os alimentos que ela produz: ponto especialmente sensível aos povos Guarani, como se sabe da etnografia, sobretudo porque o agronegócio devota-se a produzir comida que não serve para alimentar quem vive na terra. É contra isso que lutam os xamãs, *nhanderu* e *nhandesy*, homens e mulheres empenhados em nos fazer ver que há mais coisas entre o céu e a terra do que supõe a filosofia neoliberal. E isto porque decidiram *ficar*, e nunca deixar seus *tekoha*, porque a luta por sua recuperação – seja a retomada dos territórios, seja o resgate das paisagens devastadas – é, ao fim e ao cabo, uma luta de todos nós. Tal como as poderosas afirmações de Davi Kopenawa Yanomami a Bruce Albert (2002), os Guarani e Kayowá, ele também, sustentam o mundo, e sabem que, sem seus xamãs, nós não indígenas também estamos condenados a um futuro funesto. No mínimo, há de se perguntar: a quem interessa a fartura e a pujança da produção agropecuária do Brasil? Quem dela se beneficia?

Uma volta ao passado – anátema neste país desenvolvimentista – de “abundância de comida e o bem-estar de um grupo pode não soar tão absurda” (Pimentel, neste volume, p. 145). E, claro, não soa, senão aos ouvidos dos ruralistas, fieis defensores do “progresso” feito de cana, óleo e carne. Imagens – românticas para nós, por certo, mas há de se reconhecer no romantismo uma força – de um tempo pretérito de fartura abundam nos projetos políticos indígenas nas Américas, especialmente no mundo andino (Bolívia, Peru, Equador), de onde Pimentel pinça exemplos para pensar a *dingpolitik* indígena no MS. Precisamente neste nascente e fecundo diálogo entre as etnografias das terras baixas e aquela das terras altas da América do Sul – por tanto tempo apartadas como dois domínios quase independentes e não comunicantes da paisagem sociocultural nativa (cf. Fausto, 2005) – focado nos movimentos indígenas contemporâneos situa-se, também, o texto de Salvador Schavelzon que fecha este dossiê. Schavelzon aborda as lutas indígenas na Bolívia atual – país, lembremos, em que também existe uma expressiva população que fala línguas Guarani –

colocando-as em diálogo com a realidade dos “pueblos minoritários” no Brasil, especialmente em Mato Grosso do Sul, tendo como foco de análise as transformações políticas que, nos últimos dez anos em vários países da América do Sul, conduziram ao poder governos de esquerda. Naquele momento, no raiar do século XXI, parecia, finalmente, que a esperança venceria o medo.

No entanto, o que constituía as bases surpreendentemente fortes desses movimentos políticos assentados sobre desejos anti-neoliberais – e, com isso, arregimentando um amplo espectro político e socioeconômico em cada um dos países, desde setores da elite esquerdista até camponeses pobres e povos indígenas – acabou por se revelar (previsivelmente, na minha modesta opinião) laço frágil, quebradiço: o retorno de grupos conservadores e os (alegados) altos custos das políticas sociais trouxeram – para frustração das camadas mais pobres – de volta o fantasma do neoliberalismo, demonstrando com clareza que não se pode confundir alianças com fins eleitorais com projetos de governo de longo prazo, e decretando a falência da fusão entre *Estado* e *comunidade* (que ocorrera ao menos na Bolívia onde, com a eleição de Evo Morales, a maioria demográfica indígena – 62% da população – tornava-se, naquele momento, maioria política). Triste a sina desta gente, que vê voltar, em plena década de 2010, um cenário:

[...] que remite directamente a la colonia y la implantación del capitalismo en el último siglo, como expansión y avance de la mercantilización del campo, la vida, la selva, el subsuelo, y con un racismo intacto de los que defienden esos procesos. (Schavezon, neste volume, p. 152)

Conflitos pipocam por todo o continente, do Canadá ao Chile – incluindo o avanço sobre as terras Guarani e Kayowá no centro-oeste do Brasil –, opondo povos indígenas ao afã desenvolvimentista que é colocado por esses governos de esquerda como rota única para se alcançar a tão desejada justiça social: como lutar contra projetos nacionais que, mesmo violando estatutos jurídicos que garantem direitos indígenas, têm como seu norte a ampla disseminação do progresso e da redução da desigualdade social. A conversão de *índios* em *pobres*, conforme apontei, insere-se neste marco. Os discursos governamentais, insidiosos, viram seus canhões contra toda e qualquer manifestação em favor da diferença, e o que eram as garantias de respeito aos outros se tornam privilégios insustentáveis: como argumentar em favor de um punhado de indígenas e ribeirinhos na volta grande do Xingu se Belo Monte gerará energia para *todo* o país? Crime de lesa-pátria, para dizer o mínimo.

Abrem-se, contudo, aqui e ali – ainda de forma localizada, pontual – clarões de esperança, segundo o autor, demonstrando que estas “civilizaciones alternativas” não estão mortas, antes, seguem dispostas na sua luta contra o “desarrollo etnocida” (Schavezon, neste volume, p. 153). Luta

que, se com os sucessos políticos das esquerdas latino-americanas começou *dentro* do Estado, deixa-o agora, com o rompimento das alianças de amplo espectro, para lutar *contra* esse mesmo Estado, em novas configurações que buscam ultrapassar as artimanhas do capital associado ao poder político e disposto a manipular classificações e discursos simbólicos com fins etnocidas, travestidos de avanço do progresso, da justiça e da prosperidade geral dos povos. Assim na Bolívia – solo etnográfico do autor – assim em Mato Grosso do Sul, e as conclusões avançadas por Schavelzon para o país vizinho servem-no (e a nós igualmente) de modo fecundo para pensar a situação mais a leste do subcontinente.

O segredo dessas lutas indígenas na Bolívia – que têm início com as criativas discussões pós-eleição de Morales e na Assembleia Nacional Constituinte, buscando integrar a colorida polifonia camponesa e indígena das terras altas e baixas do país – fora a busca pela superação não apenas do *monoculturalismo* – um país, um povo/uma cultura – mas também do *multiculturalismo* enquanto modelo de organização da convivência entre diferentes: não mais o mero reconhecimento da diversidade de culturas sob o manto de uma única estrutura de comando fundada sobre as bases de uma (só) cultura política ocidental, mas a constituição de um *país*, um *governo* e um *estado* assentados sobre o reconhecimento de diferentes culturas (e projetos) política(o)s: redigia-se, ali, como sugere Schavelzon neste dossiê e alhures (Schavelzon, 2012) uma “*Constituição Aberta*” (promulgada em 2009), “*texto flexível e em movimento, “barroco”* em suas múltiplas dissonâncias e negociações em vários planos de distintas naturezas (não apenas de acordo com diferentes projetos de nação, mas que concordam, fundamentalmente, com as bases sobre às quais serão erguidas as formas de ordenamento social).

Posteriormente, este novo estado, contudo, pregará uma peça nas minorias que ajudaram a construí-lo, radicalizando as tensões entre terras altas e terras baixas ao repetir, de certa forma, o mesmo equívoco politicamente arditoso das elites brasileiras no poder ao transformar todos em *pobres*: a “*campenização*” de todo o povo boliviano, como se apenas camponeses existissem, desconsiderando as populações nativas do Oriente – incluindo vários grupos de língua Guaraní, como os Chiriguano. É a partir da proposta de construção de uma rodovia que atravessaria um parque nacional e território indígena nos departamentos de Beni e Cochabamba que Schavelzon discute não apenas o complexo de manipulações da indianidade/indigenidade operado pelo governo boliviano – ora ampliando o conceito, ora reduzindo-o, demonstrando diversos sentidos do slogan “*somos todos indígenas*” – mas também de que forma este jogo fez eclodir a dissidência e a resistência de antigos aliados do governo, tornados ferozes críticos das ideias fáceis da “*república*” ou da “*democracia*”. Discursos governistas da ocasião, ao designarem os índios das terras baixas de “*selvagens*” e imputar sua luta a interesses estrangeiros capitaneados por ONGs no país ecoavam, de modo cristalino, as imagens dos índios e de seus apoiadores do lado brasileiro da fronteira. Não surpreende que a tal

rodovia planejada era financiada pelo BNDES e executada pela Construtora OAS Empreendimentos – pontas de lança ocidentais do mesmo imperialismo econômico progressista que varre os Guarani e Kayowá de seus *tekoha* em nome da soja, do gado e da cana.

Como diz o autor, isso não é tudo, claro, mas deixo ao leitor, já cansado desta introdução, o desafio de compreender as lógicas “astutas” do Estado boliviano e o modo como da indignação dos povos nativos das terras baixas também alteraram o jogo político, numa queda de braço – ainda a se desenrolar – entre as variadas e conflituosas definições do que é ser índio (e ter direitos indígenas) na Bolívia – segundo o autor (neste volume, p. 161) o “país con más movilizaciones políticas por habitante probablemente del mundo”. Tais mobilizações produziram, também do ponto de vista indígena, múltiplas variações da indianidade, seja englobando camponeses ou não, seja conectando índios andinos e índios das terras baixas, seja retomando o discurso plurinacional, agora contra o Estado que lhes aplicou um golpe, estado republicano percebido como continuação do estado colonial. E estes não são desafios restritos aos povos originários da Bolívia, conclui Schavelzon, ao conectar o que se passa naquele país com o que se desenrola também neste Brasil governado por sua esquerda da mesma forma oriunda dos movimentos sociais, e também desenvolvimentista: fazendeiros e políticos também vêm falando, por aqui, em direitos humanos, e antropólogos continuam tratados como atores que, além de distantes da neutralidade, ainda são responsáveis por tirar as parcas condições de produção e subsistência de pequenos proprietários afetados por demarcações de terras indígenas. São as mesmas forças, já disse, a vasculhar a terra, desmatar para plantar e erguer suntuosas obras, lá e cá. E são também as mesmas formas de resistência indígena, lá e cá, em busca do *bem viver*. Não à toa, o *devir* Kayowá-Guarani que tomou conta das redes sociais no Brasil teve um precedente boliviano, nos milhares de cidadãos urbanos (inclusive na capital, La Paz) se autodeclarando Chimane, Yuracaré e Mojeño – os povos habitantes do TIPNIS – durante o censo nacional de 2012 naquele país.

*

Sei que o tom ao concluir esta apresentação deveria, para alguns, ser de esperança, tal como nas famosas elaborações de Marshall Sahlins ao exaltar a persistência da cultura mesmo nos cenários mais aviltantes de escassez e opressão; tecer, aqui, um elogio àquelas sociedades que, tal como os Guarani e os Kayowá, assim como os demais povos indígenas do Mato Grosso do Sul e do Brasil, “souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência” (Sahlins 1997, p. 53). Mas que “condições de existência” há para exaltar? Ou, dito de outra forma, o que há para ser extraído das atuais condições de existência dos Guarani e Kayowá? Do trabalho mal remunerado nas plantações de cana de açúcar? Da terra exígua e pobre na beira da rodovia? Da lentidão do governo

federal com respeito à demarcação de terras indígenas? “Porcos e galinhas”, pensam de si mesmos os Guarani e Kayowá (conforme, neste volume, Spensy Pimentel, p. 137), confinados em pequenas reservas (*qua* chiqueiros ou cercados para animais) e alimentados pelas migalhas da FUNAI, este *dono* paradoxal – aos olhos dos índios – que *tem*, mas não *cuida*.

É evidente que não estou questionando o poder da cultura enquanto síntese significativa do mundo; eu nem mesmo acredito nisto. De todo modo, a articulação entre ritual e política nas retomadas de antigos *tekoha* demonstra que o agronegócio, talvez, ainda não tenha vencido, pois a reconexão com os territórios por meio da dupla ação – político-xamânica lá e político-burocrática em Brasília, conforme aponta Tônico Benites (neste volume) – apontam para a persistência do modo de existir e de fazer Guarani-Kayowá, simultaneamente político e ritual. No entanto, se os seres divinos seguem capazes de ouvir a força da palavra dos *mbaraka*, as autoridades locais, estadual e federal insistem em lhes fazer ouvidos moucos. Dupla negação – simultaneamente do *direito* (do papel) e da *ação* (da “*palavra que age*”²) – que reconhece apenas a dimensão *policial* das reocupações de terras indígenas. Reconhecimento, por sua vez, paradoxal, posto que a maior parte dos assassinatos de indígenas permanece impune, sequer solucionada pela instituição policial.

É assim, pressionados de todos os lados pela sociedade não indígena – esta que lhes tirou terras e concentrou enormes contingentes em áreas diminutas, que lhes explora a mão de obra barata nos canaviais, que lhes nega territórios legalizados e lhes condena à vida de miséria na margem de estradas, que lhes dá migalhas dos serviços de atenção à saúde e educação a que têm direitos garantidos por lei – os Guarani e Kayowá seguem caminhando na luta, como têm caminhado, há séculos, na sua busca pela Terra Sem Mal. Parece que, em Mato Grosso do Sul, encontraram uma barreira intransponível, feita de violência, descaso e opressão, fundada no interesse mesquinho do agronegócio pela terra e nas astúcias dos governos de esquerda aliados ao grande capital neoliberal. Esta fome de *terra* (recurso) de pecuaristas e fazendeiros torna a *terra* (*tekoha*) reivindicada pelos Guarani e Kayowá em algo desejado, mas cujo alcance demanda força e sofrimento. Terra imperfeita, esta. Terra de todos os males. Mas ainda assim, terra dos Guarani e Kayowá.

² Conforme o título do documentário *Mbaraká – A Palavra que Age* (realização de Edgar Teodoro da Cunha, Gianni Puzzo & Spensy Pimentel, 2011, 25 min.), também exibido durante o evento que deu origem a este dossiê, e comentado na ocasião (no dia 14 de dezembro de 2011) pelos realizadores.

Referências

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu – uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial/IRD, 2002, p. 239-274.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: _____ (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992, p. 133-154.
- CARVALHO, Sílvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e 'melting pot' cultural, suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/Sec. Municipal de Cultura/Fapesp, 1992, p. 457-474.
- CASTRO, Iara Quelho de. *De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre a persistência e o desaparecimento*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas. 2011.
- CIMI. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados de 2010*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2011, 152p.
- DUTRA, Carlos Alberto. *O território Ofaié: pelos caminhos da história*. Campo Grande: FCMS/Life, 2011, 416p.
- FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, 94p.
- GRÜMBERG, Georg (org.). *Guarani Retã 2008. Povos Guarani na fronteira: Argentina, Brasil e Paraguai*. Dourados: UM /Endepa /CTI /CIMI /ISA /UFGD /CAPI /Cepag /Conapi /GAT /SAI /SPSAJ /Aecid /Brot für die Welt / Cafod /Ceed/ Unicef, 2008, 24p.
- JOSÉ DA SILVA, G. A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984): demarcações e conflitos pela posse da terra. In: Giovani José da Silva. (Org.). *Kadiwéu: Senhoras da Arte, Senhoras da Guerra*, 1º ed. Curitiba: CRV, 2011, v. 1, p. 49-72.
- KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/São Paulo: Edusp, 336p.
- LATOURET, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, 152p.
- LEVCOVITZ, Sérgio. *Kandire, o paraíso terreal: o suicídio entre índios guaranis do Brasil*. São Paulo: Te Corá, 1998.
- LUGON, Clovis. *A República Comunista Cristã dos Guaranis*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1968, 353p.
- MONTEIRO, John Manuel. As raças indígenas no pensamento brasileiro durante o Império. In: SANTOS, Ricardo V. & MAIO, Marcos Chor (Orgs.), *Raça, ciência e sociedade no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 15-24, 1996.
- PALÁCIO, Adair. Guató: uma língua redescoberta. *Ciência Hoje*, vol. 5, n. 29, p. 74-75, 1987.
- PIMENTEL, Spensy K. *Sansões e Guaxos – Suicídio Guarani e Kaiowá, uma proposta de síntese*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo. 2006.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato & CARDOSO, Sérgio (Orgs.), Dossiê Pensar com Pierre Clastres. *Revista de Antropologia – USP*, São Paulo, vol. 54, n. 2, p. 555-917, 2011.
- RANGEL, Lúcia Helena. Vulnerabilidade, racismo e genocídio. In: CIMI. *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados de 2011*. Brasília: Conselho Indigenista missionário, 2012, p. 12-15.
- SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 1, p. 41-73, 1997 (Parte I) e vol. 3, n. 2, p. 103-150, 1997 (Parte II).
- SANTILLI, Márcio. Nenhum dia mais é dia de índio. *Folha de São Paulo (Tendências e Debates)*, São Paulo, 19 abr. 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/12byOx0l>>. Acesso em: 04 mai. 2013.
- SCHAVELZON, Salvador. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: CLACSO/Plural Editores/CEJIS/IWGIA, 2012. Disponível em: <<http://bit.ly/182j5Z7>>.
- SIQUEIRA Jr., Jaime. *"Esse campo custou o sangue de nossos avós": a construção do tempo e espaço Kadiwéu*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, USP. 1993.
- VANGELISTA, Chiara. Los Payaguá entre Assunción y Cuiabá: formación y decadencia de una frontera india (1719-1790). In: GARCÍA JORDÁN, Pablo & IZARD, Michael (Orgs.), *Conquista y resistencia en la historia de América*. Barcelona: Publicaciones de la Universitat de Barcelona, 1991, p. 151-165.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios - *tekoharã*

Levi Marques Pereira, UFGD¹

Introdução

O presente artigo aborda aspectos do processo de expropriação dos territórios kaiowá e guarani, cujas comunidades foram obrigadas a se recolher em reservas a partir da segunda década do século XX. Tal recolhimento atingiu a maior parte da população e resultou em sérias dificuldades para a reprodução social de suas comunidades, com implicações que perduram até os dias atuais. O artigo aponta alguns dos problemas sociais decorrentes da vida em reserva e a maneira como as lideranças buscam superar essa condição adversa. A principal estratégia das lideranças tem sido a de buscar reaver seus territórios tradicionais, a partir da convicção de que em tais espaços _ denominados de *tekoharã* _ as famílias desenvolverão formas de convivência mais harmônicas e integradas ao modo correto de viver – *teko katu*.

¹ O autor é graduado e licenciado em Ciências Sociais pela PUCCAMP, especialista em História da América Latina (UFMS), possui mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (1999), doutorado em Ciências (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2004) e pós-doutorado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (2009). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal da Grande Dourados, onde participa dos programas de pós-graduação em Antropologia e História. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Sul-americana, atuando principalmente nos seguintes temas: parentesco e organização social, educação indígena, antropologia da religião, infância e gênero, história indígena, terras indígenas e movimento social.

Criação das reservas e recolhimento das comunidades kaiowá e guarani

Entre 1915 e 1928 o Serviço de Proteção aos Índios – SPI requereu áreas de terras junto ao antigo estado de Mato Grosso e demarcou oito pequenas reservas destinadas ao recolhimento da população de centenas de grupamentos kaiowá e guarani que viviam no sul do atual estado de Mato Grosso do Sul (MS). Essas oito reservas perfizeram um total de apenas 18.124 ha (Brand 1997). Naquele momento, o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro julgou necessário reservar espaços para recolher a população indígena e protegê-la do avanço desenfreado das frentes pioneiras de ocupação que, via de regra, provocavam a dizimação de inúmeras etnias indígenas. O recolhimento dos indígenas em reservas fazia parte da política indigenista do Estado brasileiro.

O espaço exíguo das reservas era considerado suficiente para o desenvolvimento de projetos econômicos voltados para a inserção dos Kaiowá e Guarani na economia regional enquanto “trabalhadores nacionais”, denominação que, no início, esteve agregada ao próprio nome no órgão indigenista brasileiro. Pensar o destino dos índios, enquanto futuros trabalhadores nacionais, expressa o lugar a eles reservado na estrutura de classes da sociedade brasileira do início do século XX: necessariamente deveriam abandonar suas práticas culturais para assumir a condição de trabalhadores nacionais, no interior da cultura nacional, considerada mais evoluída.

Além dos programas econômicos, que eram centrais e estratégicos na política indigenista oficial, várias outras iniciativas atuavam como apoio à promoção do que se entendia ser o grande projeto humanista de civilização dos índios. Programas de educação, de organização política das reservas e de cristianização eram considerados importantes aportes para a promoção da integração. Tais ações tinham como propósito assimilar os indígenas à comunhão nacional, demovendo-os do apego às suas formas culturais.

Desde seu início, as reservas kaiowá e guarani surgem como espaços destinados à promoção da assimilação forçada dos Kaiowá e Guarani à sociedade nacional. Não por acaso, a escolha de áreas para a localização das reservas de Dourados, Caarapó, Amambai, Limão Verde, Sessoró, Taquaperi, Porto Lindo e Pirajuí, deu-se em localidades próximas a incipientes núcleos de povoamento não indígena. A compreensão dos funcionários do SPI era de que a proximidade entre as áreas destinadas a se tornar reservas e os núcleos regionais de povoamento favoreceria a promoção da atenção aos postos e o atendimento aos índios, já que os funcionários do SPI teriam os povoamentos como base de apoio logístico e operacional. Os representantes do órgão indigenista consideravam ainda que a proximidade com os regionais favorecesse a integração cultural dos indígenas.

Em termos legais, a demarcação das oito reservas foi possível a partir da lei 725, de 1915, que permitia a legalização da posse de terras na área sob concessão da Companhia Matte Laranjeira. Entre 1915 e 1982, essa Companhia havia conseguido a concessão exclusiva do arrendamento de terras

para a atividade extrativista dos ervais nativos, que existiam em grande concentração, o que na prática dificultava o requerimento de terras por particulares. A área de arrendamento chegou a ser superior a meio milhão de hectares, retardando o estabelecimento de proprietários rurais na região e favorecendo a permanência de muitas comunidades kaiowá e guarani em territórios tradicionais.

A promulgação da lei 725, por um lado, permitiu que o SPI demarcasse reservas para os Kaiowá e Guarani, mas, por outro, deixou as terras livres para serem requeridas por particulares. Segundo o historiador Virgílio Corrêa Filho (1939), essa lei deu início à intensa disputa entre fazendeiros interessados em adquirir propriedades na região, sendo que, entre 1919 e 1924, foram registrados 356 títulos de terra, no então município de Ponta Porã, referentes a 620.700 hectares. A partir dessa lei, até a metade do século XX, Mato Grosso do Sul se transformou em campo de disputas violentas entre requerentes de terras, que não raro dispunham de homens armados para assegurar a posse da terra.

Entre 1928 e 1977 nenhuma nova área de terra foi destinada à ocupação dos Kaiowá e Guarani. Em todo esse período, o SPI e depois a FUNAI atuaram no sentido de promover o deslocamento das comunidades para o interior dessas reservas, com a intenção de liberar os espaços para a implantação das fazendas. Resulta daí que as oito reservas kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul constituem configurações demográficas e ecológicas artificiais, forjadas na necessidade dos órgãos governamentais de forçar o recolhimento dessa população em pequenas áreas para liberar o restante das terras para as frentes colonizadoras desenvolverem atividades agropastoris.

Avanço das frentes agropastoris sobre a ocupação indígena e alterações nos padrões organizacionais

Antes da expansão das frentes de ocupação econômica no sul de MS, os Kaiowá e Guarani viviam em pequenos núcleos locais, denominados, pela literatura, de família extensa ou parentela – *te'yi*. A população desses módulos organizacionais dificilmente ultrapassava uma centena de pessoas. As parentelas de determinada região estabeleciam alianças entre si por meio de redes de parentesco e cooperação festiva e ritual, instituindo a comunidade supralocal – *tekoha* ou *tekoha guasu*². Uma comunidade supralocal poderia ocupar dezenas de milhares de hectares, com atividades de agricultura, caça, pesca e coleta. As casas coletivas das parentelas de um *tekoha* estavam assentadas às margens de rios e córregos, distando entre si vários quilômetros, mas sempre interligadas por caminhos – *tape po'i*, que asseguravam a comunicação frequente (Pereira 2004).

²*Tekoha*, na formulação clássica de Melià, Grünberg & Grünberg (1976), significa o “lugar que vivemos segundo nossos costumes”. Normalmente o *tekoha* reúne de três a cinco parentelas. *Guasu* é o adjetivo que significa grande, de modo que *tekoha guasu* indica que o módulo organizacional é formado por várias parentelas, compondo comunidades específicas inseridas numa rede mais vasta de relações.

Documentos produzidos por funcionários do SPI atestam a resistência dos índios em abandonar suas antigas ocupações para se recolherem nas reservas. Tal resistência também foi documentada em estudos etnográficos de pesquisadores que passaram pela região, tais como Egon Schaden ([1962] 1974) e James Watson (1952). Nas páginas iniciais de seu clássico trabalho, “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”, Schaden (idem) registra as dificuldades de convivência entre parentelas recolhidas na reserva de Amambai, mas oriundas de distintos *tekoha*, nem sempre aliados. Registra, inclusive, a expulsão dos Guarani pelos Kaiowá, que recusavam os membros dessa etnia como corresidentes na reserva. Tensões e conflitos entre parentelas fazem parte do histórico de todas as reservas.

Enquanto espaço de ajuntamento artificial e compulsório de várias parentelas, a reserva só se tornou de alguma forma funcional e viável pela presença de agentes externos, como funcionários do governo ou missionários. Tais agentes externos eram compelidos a atuar como gestores de conflitos entre as parentelas e comunidades que dividiam a mesma reserva. É necessário ressaltar que alguns destes agentes externos acabaram desenvolvendo relativa capacidade para gerir os conflitos com certo grau de imparcialidade, mas, na maioria dos casos, eram extremamente autoritários e preconceituosos em relação ao modo de organização dos índios. De todo modo, os agentes externos foram e parecem continuar sendo indispensáveis para tornar viável a vida em reserva.

No período anterior à atual Constituição (1988), os funcionários do órgão indigenista oficial dispunham de grande poder de intervenção e determinação na resolução de conflitos internos. Era comum recorrerem ao arbítrio e ao uso da força policial. Dispunham de instrumentos para silenciar os conflitos e impor arranjos políticos para a população que vivia reservada. Em muitos casos documentados, quando uma parentela não se conformava com o arranjo imposto pelos funcionários do SPI/FUNAI, eles agiram diretamente, promovendo a remoção da parentela mais fragilizada para outra reserva. Em muitas reservas, os funcionários do órgão indigenista se aliavam a uma facção e apoiavam ou copromoviam a expulsão dos desafetos para outra reserva. O recurso da expulsão sempre teve eficiência limitada na resolução dos conflitos. Isto porque, até os dias atuais, as reservas estão constantemente recebendo e repelindo grupos de famílias, parentelas e comunidades, produzindo tensões e conflitos. Algumas parentelas se deslocaram por várias reservas, até se fixarem em margens de rodovias ou periferias de cidades; outras tomaram a decisão de retomar seus territórios de ocupação tradicional.

A imposição da autoridade do chefe de posto e do capitão indígena, por ele escolhido, confrontava com a organização social dos Kaiowá e Guarani. No sistema político destes índios, a maior parte das resoluções está restrita ao âmbito da parentela, liderada por um casal de velhos – *tamõi* e *jarýi*, que não dispõem de nenhum recurso coercitivo para impor o cumprimento de ordens, pois toda decisão deve passar pelo aconselhamento, convencimento e construção do consenso. Na reserva, o

mais comum é que os líderes de inúmeras parentelas não sejam reconhecidos pelo capitão e chefe de posto, empenhados em concentrar a autoridade sobre todas as parentelas aí recolhidas. Os descontentes eram tratados como desafetos e estavam/estão sujeitos ao constrangimento do uso da força.

Para as lideranças kaiowá e guarani, viver em reserva implicou em submeter-se a uma forma organizacional inteiramente nova, alheia ao modo culturalmente estabelecido de exercício do poder em suas comunidades. Na situação de reserva, a maior parte dos líderes de parentela teve seu prestígio diminuído, com exceção daqueles que passaram a ser reconhecidos pelos representantes do órgão indigenista oficial ou que conseguiram alianças estratégicas com agências externas que aí atuam. As atividades coletivas, que fortaleciam os laços de união entre os membros das parentelas, como os mutirões para preparação de solos para cultivos, caçadas coletivas, festas e rituais, passaram a ser cada vez menos frequentes, fragilizando os vínculos de agregação no círculo maior dos parentes. As parentelas maiores tenderam a se fragmentar em vários núcleos menores, os conflitos entre pessoas e grupos de famílias se intensificaram, provocando o deslocamento e a dispersão de muitos segmentos de parentelas.

As dificuldades em produzir meios de subsistência na reserva, com espaço para cultivo de roças e áreas de caça e pesca insuficientes para toda a população, impôs o trabalho dos homens adultos e jovens durante meses nas fazendas da região. Posteriormente, esse trabalho, denominado de *changa*, deslocou-se para as usinas de álcool, obrigando grandes contingentes de homens a se afastarem por longos períodos da convivência com seus familiares. O trabalho longe da família dificulta a participação dos homens adultos em eventos comunitários, como os rituais e festas. As lideranças são enfáticas em afirmar que esse afastamento passa a ser um forte fator de desagregação das famílias e parentelas, resultando no aumento do número de separações entre casais, entre outros problemas sociais.

A ausência dos homens por longos períodos, a degradação ambiental e a pouca disponibilidade de terras nas reservas dificultam o plantio de roças suficientes para arcar com os encargos que envolvem a realização das atividades políticas e rituais. Isto dificulta ou mesmo impede o desempenho dos papéis sociais, tanto masculinos como femininos, imprescindíveis ao fortalecimento e consolidação de parentelas emergentes, dificultando a replicação dessa modalidade organizacional ao longo do tempo. Compromete também o estabelecimento de redes ampliadas de alianças entre as parentelas que configuram um *tekoha*.

O argumento central na discussão aqui realizada é que as reservas não foram construções dos Kaiowá e Guarani, mas formas organizacionais impostas pelo Estado. Este dado parece óbvio, mas, desafiando o histórico da ação do órgão indigenista na região, não é levado em conta pela maioria das agências que atuam junto a essa população. Brand (1997) chama a atenção para o consenso tácito

de que “lugar de índio é na reserva”, estabelecido entre regionais e agências que atuavam entre os Kaiowá e Guarani ao longo do século XX. Essa formulação ganhou status de verdade e passou a justificar o deslocamento obrigatório dos indígenas para o interior das reservas, pois era lá que deveriam viver. Trata-se de componente ideológico vigoroso, hegemônico nas relações estabelecidas entre indígenas e regionais (gestores públicos, contratantes de mão-de-obra, donos de vendas, taxistas, pastores, etc.) e que também permeava e ainda permeia a maior parte das idéias e práticas indigenistas em MS.

Para os Kaiowá e Guarani, resolver os problemas políticos decorrentes da vida em reserva implica na constante revisão de seu sistema organizacional. No período anterior à promulgação da atual Constituição (1988), o principal dilema parece ter sido como assegurar a autonomia da parentela no sistema político imposto na reserva, que gravitava em torno da centralidade do poder do capitão e do chefe de posto. No período posterior à promulgação da atual Constituição, defrontam-se com a dificuldade de as agências indigenistas estarem preparadas para lidar com a organização política interna nas reservas, agora sem a presença do capitão, que supostamente responderia por toda a população da reserva.

Até algumas décadas atrás, o “capitão” indígena era nomeado pelo chefe de posto do SPI/FUNAI e atuava como personagem central, imprescindível para a funcionalidade do sistema de reserva. Tal figura foi formalmente destituída por portaria do presidente da FUNAI em 19 de abril de 2008, com cerca de vinte anos de atraso em relação à promulgação da Constituição, que estabelece novo paradigma para a política indigenista. Mesmo assim, o capitão indígena segue existindo na maioria das reservas kaiowá e guarani, possivelmente por inércia ou pela ausência de um processo de discussão entre lideranças, o órgão indigenista oficial e outras agências responsáveis (como o Ministério Público Federal- MPF) ou que prestam serviço em comunidades indígenas. Até o momento não foi discutido e implementado qualquer outro sistema de organização política nas reservas. Em cenário de total indefinição, as lideranças se debatem entre as agências do governo e da sociedade, procurando novas formas de gerir o espaço no qual suas comunidades se encontram confinadas.

Na ausência de outra referência de autoridade, as pessoas que vivem na reserva seguem procurando o capitão indígena para que ele resolva as questões que demandam a ação de alguma autoridade³. De todo modo, o capitão não dispõe de nada que corresponda a um aparelho burocrático-administrativo, nem mesmo de leis definidas ou de um corpo legislativo ao qual possa recorrer. Sofre ainda constante crise de legitimidade, enfrentando a oposição das parentelas que inevitavelmente ficam fora da composição política por ele articulada para assumir o cargo de capitão

³A pesquisadora Veronice Rossato, em comunicação pessoal, sugere que a figura do capitão se encontra em grande medida incorporada como tradição, uma vez que a tradição também é construída no decorrer das experiências históricas recentes, proposição com a qual concordo plenamente. A pesquisadora também reconhece a crise de legitimidade da instituição da capitania e as dificuldades enfrentadas pelos capitães na resolução dos problemas de convivência nas reservas.

e ter a prerrogativa na administração dos serviços da comunidade. Com a destituição formal do capitão e a extinção do cargo de chefe de posto da FUNAI, instaurou-se um vazio organizacional nas reservas, criando um ambiente favorável à expressão de conflitos e à prática impune de delitos.

A imposição compulsória da convivência em reservas superpovoadas gera muitos problemas sociais, tais como disputas entre vizinhos por terras para plantio, falta de alternativa de geração de renda, convivência forçada com parentelas lideradas por desafetos políticos, ambiente de vida desfavorável à prática de rituais necessários à promoção da convivência harmônica, altos índices de violência, etc. Muitos indígenas falam em desorganização social na reserva, reconhecendo que os líderes já não conseguem mais manter as pessoas unidas e motivadas a buscarem a convivência orientada pelos valores ético-religiosos – *teko porã*. Tais problemas chamam a atenção de muitas instituições do Estado e da sociedade, servindo de justificativa para inúmeros programas sociais. Estes programas e seus agentes são personagens incorporados à política interna das reservas e, em certo sentido, viabilizam minimamente a existência destes aglomerados gigantescos que, nos casos das reservas de Dourados e Amambai, ultrapassam dez mil pessoas. Entretanto, muitos destes programas, por serem mal concebidos e geridos de modo ineficiente, acabam potencializando conflitos internos e intensificando as dificuldades de convivência nas reservas, cuja configuração política é extremamente complexa, devido à sobreposição de muitas comunidades em um mesmo espaço, insuficiente para assegurar a reprodução física e cultural das parentelas.

Atualmente o órgão indigenista oficial se ausentou quase que totalmente das reservas e da interferência mais direta na organização política das reservas. Isto se deu por diversas razões, tais como: a) mudanças na própria legislação indigenista do país; b) entrada massiva de outras instituições (Secretaria de Saúde Indígena - SESAI, secretarias de Prefeituras, secretarias do Governo estadual, ONGs, Universidades, missões, igrejas pentecostais indígenas e não indígenas etc.); c) o grau de complexidade interna atingido pelas reservas dificulta a coordenação dos processos políticos e a FUNAI parece se resignar a acompanhar o caos gerado a certa distância. Resulta daí que as parentelas que vivem nas reservas estão entregues à própria sorte, vendo, atualmente, sua organização política interna entrar em colapso e os problemas se avolumarem a um nível nunca antes imaginado.

É flagrante a omissão do Estado em se responsabilizar pela resolução dos problemas nas reservas por ele criadas. A ação de regularização fundiária, que resolveria o problema de muitas comunidades recolhidas em reservas, fica retida na burocracia estatal. A seguridade social da população recolhida nas reservas encontra-se comprometida, a despeito dos vultosos investimentos em programas sociais, cujos resultados não convergem para o fortalecimento das parentelas e a promoção da convivência mais harmônica.

A dificuldade em consolidar parentelas fortes e integradas na reserva faz com que seus membros vivam em constante tensão, intensificando o movimento de tentativas de agregação e de

novas desagregações de indivíduos e famílias nucleares. Os Kaiowá e Guarani afirmam que as dificuldades de convivência nas atuais reservas se refletem no alto grau de tensão, violência e insegurança, apontando como causa o fato de viverem com pessoas que não são parentes ou aliados. Para eles, a humanidade se expressa em viver entre parentes, como parentes. O ideal é que todos os corresidentes em determinada comunidade se reconheçam como parentes ou, no mínimo, como parente de parente, que pode ser afim ou consanguíneo (Pereira 1999).

Atesta-se que a imposição da reserva representou um enorme golpe na vida dos Kaiowá e Guarani. A crise de funcionalidade na organização social, no sentido de apresentar soluções viáveis para os problemas de convivência entre famílias, é um fenômeno já identificado nas décadas de 1940/50, quando Schaden realizou suas pesquisas nas reservas de Mato Grosso do Sul. Segundo o autor,

[...] o ritmo da desorganização social está em função do esfacelamento da primitiva família-grande. E em muitos grupos da atualidade a família-grande já não pode subsistir pelo simples fato de ser precária a existência da própria família elementar. (Schaden, [1952]1974, p. 71).

Passados cerca de sessenta anos desde as pesquisas de Schaden, é possível constatar que a situação só piorou nas reservas, e o Estado e a sociedade acumulam enorme dívida histórica em relação ao destino dessas etnias.

O entendimento da crise na organização social kaiowá e guarani atual deve ser analisada tendo em consideração os papéis desempenhados pelos “levantadores de parentela”, como aponta Pereira (2004). A violência nas reservas está diretamente relacionada com a impossibilidade dos líderes de parentelas seguirem agregando e orientando seus parentes. Mas é necessário perguntar: como eles poderiam seguir desempenhando seu papel se não dispõem do espaço físico necessário para produzirem seu modo próprio de ser?

Parece existir hoje carência de líderes com prestígio suficiente para “encabeçar” parentelas. As dificuldades colocadas para a atuação desses líderes faz com que grande número de indivíduos e famílias nucleares se desloque com frequência de uma a outra reserva, ligando-se ora a uma parentela, ora a outra, procurando compor com a parentela com mais coesão e que ofereça a necessária proteção e segurança em termos políticos, econômicos e religiosos. O enfraquecimento de líderes reconhecidos pelos seus parentes como conselheiros e orientadores intensifica os focos de tensão e violência nas reservas. Pensar soluções para o problema da violência passa necessariamente pelo fortalecimento destes líderes. Para que isso ocorra, duas condições parecem imprescindíveis: cada parentela deve dispor de espaço físico suficiente para sua reprodução e as agências indigenistas devem levar estes líderes em consideração.

O movimento das lideranças: em busca do tekoharã

A recente tese de doutorado de Spensy Pimentel (2012) e a dissertação de mestrado de Tonico Benites (2009) descrevem com riqueza de detalhes como as lideranças kaiowá e guarani ampliaram a consciência do processo histórico altamente desfavorável, imposto às suas comunidades, a partir da criação das reservas. Com essa consciência, passaram a agir positivamente para a reversão dessa contingência histórica. Na década de 1980, acompanhando o processo de abertura política, iniciou-se uma série de reuniões entre lideranças de Terras Indígenas não regularizadas. O surgimento desse movimento indígena foi relatado em diversos estudos, tais como Brand (1993, 1997), Tomás de Almeida (2001), Rossato (2002), Pereira (1999, 2004), entre outros. Essas reuniões ganharam maior destaque quando passaram a fazer parte das *aty guasu*, grande assembléias que reuniam lideranças de várias comunidades.

No final de década de 1980, as lideranças mobilizadas em torno da demanda de reconhecimento de suas terras de ocupação tradicional, forjaram a denominação "áreas de conflito" para designar as terras por eles reivindicadas. A intenção da denominação era fazer a distinção entre as áreas de ocupação tradicional e as antigas reservas demarcadas pelo SPI. Mas a distinção, segundo entendo, não se restringia a distinguir localizações físicas, mas espaços sociais. As lideranças percebiam a reserva como espaço de dominação que cerceava a liberdade e impedia qualquer iniciativa de autonomia. Por outro lado, o retorno ao espaço de ocupação tradicional de suas comunidades era visto como oportunidade de se recomporem enquanto comunidades políticas autônomas.

A partir de 2010, já após o lançamento dos Grupos de Trabalhos oriundos do Compromisso de Ajustamento de Compromisso – CAC, em 2008, estabelecido entre lideranças indígenas, FUNAI e Ministério Público Federal, prevendo prazo para a realização das demarcações das terras indígenas kaiowá e guarani, as lideranças passaram a utilizar o termo "*tekoharã*", para denominar as terras reivindicadas. A mudança na denominação dos territórios em reivindicação - de áreas de conflito para *tekoharã* -, reflete o amadurecimento na percepção desses espaços, ou seja, "áreas de conflito" é um rótulo que recebe uma conotação negativa, pois, na cosmologia kaiowá e guarani, o conflito tem implicações morais associadas ao *teko vai*, o modo imperfeito de ser. Por outro lado, "*tekoharã*" expressa uma conotação positiva, aponta para o futuro, para um espaço de construção de relações mais harmônicas. Assim, *tekoharã* indica o espaço destinado a reabrigar a comunidade que ali já vivia, de acordo com seus usos, costumes e tradições, onde poderá realizar o *teko porã*, o modo correto de ser. Expropriada de seu território, a comunidade passou a vagar por outros espaços, já intensamente ocupados e nos quais era impossível realizar plenamente as práticas culturais. Reaver os territórios de suas comunidades torna-se fundamental para recomporem-se plenamente como

comunidade. Nesse sentido, o *tekoharã* aponta para uma intencionalidade, a recomposição de solidariedades danificadas pelo violento processo de expropriação do território.

Referências

- BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2009.
- BRAND, Antonio. J. *O confinamento e seu impacto sobre os Paî-Kaiowá*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre. 1993.
- _____. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese (doutorado) – Programa de Pós Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre. 1997.
- CORRÊA FILHO, Virgílio. *Mato Grosso*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Coeditora Brasília, 1939.
- MELIÀ, Bartomeu; GRUNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. Los Paî-Tavyterã: etnografia Guarani del Paraguai contemporâneo. *Separata del Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica, Assunción, v. 9, n. 1-2, 1976.
- PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas. 1999.
- _____. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2004.
- PIMENTEL, Spency Kmitta. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012.
- ROSSATO, Veronice Lovato. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: Será o letrado ainda um dos nossos?* Dissertação (Mestrado) -Programa de Pós-Graduação em Educação em Educação, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande. 2002.
- SCHADEN, E. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, 30ª Ed. São Paulo: EPU/EDUSP, [1962] 1974.
- TOMÁS DE ALMEIDA, R. F. *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como Experiência Antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- WATSON, James B. (1952), "Cayua culture change: a study in acculturation and methodology". *American Anthropologist*, memoir number 73, v. 54 (2/2).



Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio

Spensy K. Pimentel¹

Doutor em Antropologia pela USP
Pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (Cesta)

Nestes últimos anos em que o agronegócio tem se convertido em um setor “heroico”² da economia brasileira, responsável por grande volume de exportações, sobretudo para a China, o Mato Grosso do Sul pode ser considerado uma das estrelas. No estado, está o 4º maior rebanho bovino do país – 21,5 milhões de cabeças³ –, nossa 5ª maior produção de soja (cinco milhões de toneladas) e de cana (34,9 milhões de toneladas) e a 7ª maior produção de milho (3,6 milhões de toneladas). Só a produção dessas três culturas no estado, em 2011, gerou mais de R\$ 6,5 bilhões⁴.

Entre os segmentos que têm se destacado no estado estão as indústrias sucroalcooleira e de celulose e papel. A lavoura da cana está em franca expansão: aumentou, nos últimos anos, a taxas que

¹ A pesquisa que embasa o presente artigo contou com financiamento da Capes e da Fapesp, além de se beneficiar do prêmio concedido pelo Iphan/Minc (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/ Ministério da Cultura- Governo Federal), por meio do edital Etnodoc 2009.

² Por exemplo, em 20/3/2007, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva declarou: “Os usineiros de cana, que há dez anos eram tidos como se fossem os bandidos do agronegócio neste país, estão virando heróis nacionais e mundiais, porque todo mundo está de olho no álcool”. A frase foi considerada emblemática por retratar a forma cordial e deferente com que o governo federal vem tratando nos últimos anos o setor ruralista, responsável pela garantia de resultados positivos na balança de pagamentos do país, em função da exportação de produtos primários como soja e carne.
<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u90477.shtml>

³ Pesquisa Produção Pecuária Municipal 2011, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Ainda no último Censo Agropecuário, de 2006, o rebanho bovino de MS era o maior do país. O rebanho tem sido “empurrado” em direção à Amazônia, em função da expansão de outras culturas, como a cana, em áreas como o MS.

⁴ Pesquisa Produção Agrícola Municipal 2011, também do IBGE. Soja, milho e cana, juntos, correspondem a 57,2% do valor da produção agrícola nacional, ou R\$ 111,8 bilhões.

chegaram perto de 50%, e já ocupa mais de 550 mil hectares. Há 30 usinas de açúcar e álcool já instaladas e mais 10 em processo de implantação⁵.

Recentemente, instalou-se de Três Lagoas a Eldorado, saudada pela imprensa regional como a “maior fábrica de celulose em linha única do mundo”⁶. A nova empresa se junta à outra do ramo, a Fibria, já estabelecida no município há alguns anos, e que é, hoje, a maior exportadora de MS, sendo responsável, sozinha, por mais de 10% do total de exportações do estado, com US\$ 433,5 milhões⁷.

Toda essa potência econômica é sustentada por um regime de alta desigualdade no acesso à terra. Só Alagoas, Maranhão e Mato Grosso têm um índice de concentração fundiária superior ao de Mato Grosso do Sul⁸. Os estabelecimentos rurais em MS somam um total de 30 milhões de hectares, sendo que 23,1 milhões correspondem a propriedades de 1.000 hectares ou mais.

Os números fabulosos do agronegócio em MS também têm um elevado custo ambiental. Como um losango cortado por uma faixa transversal que se estreita progressivamente no eixo nordeste/sudoeste, o estado apresenta, basicamente, três domínios naturais: Pantanal a noroeste, Cerrado a nordeste e centro, e Mata Atlântica, a sul/sudoeste. O Pantanal é o bioma mais preservado, com quase 90% de área natural⁹. Dos cinco milhões de hectares (50 mil km²) que originalmente ocupava no sul do estado o bioma Mata Atlântica, restavam, em 2002, como áreas naturais, 22% (11 mil km²) – sendo metade disso formações savânicas (5,5 mil km²) e mais 3,7 mil km² de formações pioneiras e vegetação secundária (cf. Silva *et al.*, 2010).

Ao mesmo tempo em que se destaca no agronegócio, o Mato Grosso do Sul também é o estado brasileiro que tem, hoje, a segunda maior população indígena, 77.025 pessoas¹⁰, vivendo em pelo menos 50 terras indígenas¹¹, ou mesmo fora delas – nessa condição, estão cerca de 20,8% desse contingente, morando em acampamentos de beira de estrada ou nas periferias de cidades como Campo Grande, Dourados ou Amambai.

⁵ Dados do relatório “Em Terras Alheias”, produzido pelo Centro de Monitoramento de Agrocombustíveis, da ONG Repórter Brasil, a respeito dos impactos das lavouras da cana e da soja em terras indígenas em MS. Ver, ainda, outros documentos semelhantes, produzidos pelo grupo em <http://reporterbrasil.org.br/agrocombustiveis/>

⁶ <http://www.campograndenews.com.br/economia/com-eldorado-tres-lagoas-se-torna-capital-mundial-da-celulose>

⁷ Dados da balança comercial do estado para 2012, disponíveis em www.desenvolvimento.gov.br

⁸ Essa medida é feita a partir do índice Gini – vide o Censo Agropecuário de 2006, do IBGE, p. 109. O Gini da concentração da terra em MS é 0,856. O estado mais desigual é Alagoas, com 0,871.

⁹ Extraio os dados do *paper* de Silva *et al.* 2010. Os números referem-se a imagens de satélite de 2002. Lembrando que é grande a pressão também sobre o Pantanal nos últimos anos. Há um forte lobby pela liberação da implantação de pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) e usinas de cana-de-açúcar no entorno da região (justo onde estão as nascentes de alguns dos rios mais importantes para o bioma).

¹⁰ O Amazonas é o primeiro, com 183.514. Ao todo, o Censo de 2010 do IBGE encontrou 896.917 indígenas.

¹¹ O número é provisório, porque a demarcação de terras indígenas em MS não está concluída. Há vários processos de identificação em curso, tanto de terras kaiowá e guarani como terena etc. O acompanhamento da situação pode ser obtido junto à Fundação Nacional do Índio (<http://www.funai.gov.br/>) ou ao Instituto Socioambiental (ti.socioambiental.org).

No geral, as áreas destinadas aos indígenas são insuficientes. Excetuando-se a Terra Indígena Kadiweu, localizada em pleno Pantanal – e mesmo assim, com boa parte de seus quase 540 mil hectares invadida por pecuaristas há décadas –, os espaços são minúsculos. Há terras de menos de 500 hectares, demarcadas após a Constituição de 1988.

O maior grupo indígena são os Kaiowá e Guarani – 43,4 mil pessoas, segundo o IBGE de 2010, vivendo em 30 terras indígenas e mais de 30 acampamentos provisórios que não chegam a representar 42 mil hectares de terra, na região sul do estado, justamente onde se concentram, há décadas, as grandes lavouras de soja e cana, além de expressiva pecuária. O processo histórico que resultou nessa situação é usualmente descrito como um “confinamento” por parte dos estudiosos – e, para mais detalhes, pode-se consultar o texto de Levi Marques Pereira (neste volume) que integra o presente dossiê.

O fato é que, hoje, esses indígenas enfrentam muitos problemas nos espaços onde vivem. A parte mais visível do problema está expressa nas estatísticas de violência: segundo dados que vêm sendo reunidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre 2003 e 2011, houve mais assassinatos de indígenas no Mato Grosso do Sul do que em todo o resto do país (279, contra 224) – a quase totalidade disso acontece entre os Kaiowá e Guarani¹².

A maior parte dessas mortes é praticada entre os próprios indígenas¹³. Como anota Pereira (idem), as mortes estão, muitas vezes, relacionadas às dificuldades para estruturar mecanismos de resolução de conflitos entre os grupos familiares, em função da pesada interferência estatal ao longo do século XX, impondo tanto a fixação arbitrária nas reservas – a fim de liberar as terras da região sul de MS para o agronegócio, justamente –, como a submissão aos capitães, muitas vezes (nem sempre) líderes familiares legítimos, mas alçados a uma posição de tirania sobre as demais famílias vivendo em um dado espaço.

Sobretudo ao longo da ditadura militar, a capitania parece ter-se tornado um aparelho de repressão, destinado a conter as iniciativas dos indígenas de retornar aos antigos espaços onde habitavam – os quais são bem conhecidos na literatura como *tekoha*, conforme explica Pereira (ibidem).

¹² Uma coletânea extensa de dados e análises a respeito dessas violências pode ser vista no volume organizado por Heck & Machado (2011).

¹³ O que, diferente do que pensam alguns, não exime os brancos da região de responsabilidade: afinal, os conflitos entre as famílias indígenas dentro das reservas ocorrem, muitas vezes, por conta de dificuldades cotidianas geradas, no fim das contas, pelo confinamento – que não foi voluntário, como se sabe.

O mal-estar nas áreas de confinamento também se expressa nas mortes de jovens por enforcamento – usualmente contabilizadas como suicídios¹⁴. Já foram registradas quase mil dessas mortes: são 385 que o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) contou entre 1981 e 1999, mais 555 anotadas entre 2000 e 2011 pela Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI), e outros 30 em 2012, segundo o CIMI¹⁵.

Outro componente do triste quadro imperante nas terras kaiowá e guarani, sobretudo nas oito antigas reservas do SPI, ficou evidenciado entre 2005 e 2007, quando a imprensa nacional divulgou o aumento de mortes de crianças indígenas por desnutrição. Para resolver o problema da fome de maneira emergencial, o Governo Federal intensificou a distribuição de comida entre os indígenas, a partir de meados de 2006 (Pimentel, 2010). Hoje, só a FUNAI entrega mensalmente 14,5 mil cestas básicas ali.

Essa solução paliativa foi considerada momentaneamente necessária, mas inadequada e insuficiente para superar os problemas de forma definitiva. As lideranças indígenas costumam comparar a distribuição de comida nas reservas ao ato de tratar animais como porcos ou galinhas presos em um pequeno cercado ou chiqueiro. Nesse sentido é que se continua defendendo a demarcação de terras como a solução real para o problema.

Pouco depois de iniciar a distribuição massiva de alimentos, a FUNAI, sob pressão do Ministério Público Federal e do movimento indígena, assinou o Compromisso de Ajustamento de Conduta para identificar, de uma só vez, todas as demandas por demarcação possíveis de serem apuradas naquele momento. A ideia era apressar um processo que já estava 15 anos atrasado – afinal, a Constituição previa que todas as terras indígenas do país fossem demarcadas até 1993. E foi assim que, em julho de 2008, a FUNAI lançou seis portarias criando grupos de trabalho, com a missão de identificar pelo menos 39 tekoha reivindicados – em 08/01/2013, foi publicado no Diário Oficial o primeiro relatório que é resultado desse trabalho, propondo a criação da Terra Indígena Iguatemi I, localizada na bacia do rio Iguatemi, com 41,5 mil hectares. Vários dos demais relatórios, espera-se, deverão ser publicados ao longo de 2013¹⁶.

¹⁴ As mortes por enforcamento estão, muitas vezes, associadas a acusações de assassinato, seja por feitiçaria, ou por meios “mais diretos”, como envenenamento. Nesse sentido é que são sintomáticas do mal-estar imperante nas reservas: como conviver com pessoas de quem se desconfia constantemente? As suspeitas de feitiçaria ou de assassinato, por sua vez, geram novas violências e, nesse sentido, vive-se, hoje, um círculo vicioso nesses espaços. Para melhor compreensão desse complexo quadro, ver: Pimentel (2006).

¹⁵ Os números de 2012 são provisórios. Para os dados até 2000, ver Brand & Vietta, 2001. Ver, ainda, o relatório “Violência contra os povos indígenas do Brasil – dados de 2011”, do Conselho Indigenista Missionário – <http://www.cimi.org.br/pub/CNBB/Relat.pdf>.

¹⁶ A T.I. Iguatemi I é a primeira porção de terras identificadas ao longo da bacia do Iguatemi. O relatório que a identifica e delimita teve seu resumo publicado no Diário Oficial da União em 08/1/2013.

É importante recuperar esse histórico recente para que se compreenda bem os termos do debate que o movimento kaiowá e guarani pelas demarcações trava hoje com os fazendeiros/políticos de Mato Grosso do Sul. Os indígenas demandam mais terras, considerando a escassez de espaços o problema fundamental, e as demarcações como cruciais para reverter o quadro de crise humanitária hoje imperante.

Já o *establishment* local insiste em refutar essas reivindicações, alegando que o fundamental seria intensificar a presença do Estado nas terras indígenas já existentes. Resumindo: afirma-se frequentemente que os fazendeiros em MS são todos de boa fé e que detêm títulos legais, por isso seria absurdo realizar qualquer nova demarcação de terras. Diante do poder econômico e político dos ruralistas, capaz de conter os processos por meio de uma enxurrada de arrastadas ações judiciais, tem havido um consenso crescente de que a saída para resolver o impasse é encontrar mecanismos para indenizar os fazendeiros pelas terras transferidas aos indígenas – hoje, a Constituição estabelece que a indenização se restrinja às benfeitorias (Pimentel; Moncau, 2011).

Dingpolitik

Alguns anos atrás, Viveiros de Castro sugeria para a antropologia o desafio de “politizar a natureza”¹⁷ – do ponto de vista do autor, um projeto mais “interessante”, nos tempos atuais, que o de “naturalizar a política” (Viveiros de Castro, 1999, p. 198-200). Em estreita sintonia com esse comentário, Latour proporia o neologismo *dingpolitik*, como contraponto à conhecida noção de *realpolitik*, de origem alemã (Latour, 2005, p. 04).

No achado feliz desse autor, *dingpolitik* seria, imediatamente, algo como ‘política das coisas’, mas *ding*, ele lembra, está relacionado, em várias línguas europeias, a termos que evocam tanto um ser inanimado como uma assembleia, ou os assuntos ali tratados. Uma *dingpolitik* implicaria, portanto, trazer à discussão pública, tornar “coisas” (temas dignos de atenção pública) justamente o que temos “tratado como coisas” – no caso, politizando a natureza (Latour, 2005, p. 12-13).

Pois é justamente diante do “irrealismo” que tomou conta da *realpolitik* atual (com sua extrema dificuldade para tomar decisões sérias em relação a temas como as mudanças climáticas, ou impor limites para grandes empreendimentos econômicos, como o agronegócio) que os movimentos indígenas têm ganhado cada vez mais destaque no cenário político latino-americano.

¹⁷ Esse projeto começa com Latour (2009), inspirado, entre outros elementos, por uma leitura de Descola (1986), e é encampado por Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1999; 2002), entre outros autores. Opõe-se à “essencialização da política”, alçada à condição de “éter do mundo social”, nos termos desse último autor, por parte dos estudos “neocontratualistas” (idem, 1999, p. 198).

Dingpolitik se soma a cosmopolítica, termo empregado em sentido que Latour tomou da obra de Isabelle Stengers. Mais uma vez, a ênfase é no rompimento do clássico binômio natureza/cultura. Do glossário preparado pelo autor:

COSMOPOLÍTICA: Antigo termo dos estoicos para exprimir a filiação à humanidade em geral e não a uma cidade em particular. O conceito adquiriu significado mais profundo com Isabelle Stengers: a nova política, não mais enquadrada no acordo* modernista da natureza* e da sociedade*. Hoje existem diferentes políticas e diferentes cosmos. (Latour, 2005: 347).

Ou seja, pretende-se, ao empregar esse termo, chamar a atenção para o fato de que os pontos de vista envolvidos numa disputa política podem ter como referência diferentes mundos – o que fará muito sentido, veremos, se pensarmos nas dificuldades que surgem no diálogo dos ameríndios com governos de estados nacionais, seus sistemas de Justiça, e, também, setores econômicos como a mineração ou o agronegócio.

De La Cadena (2010) explicita como as ações levadas a cabo nos últimos anos pelos movimentos indígenas na região andina estão repletas de referências a atores (e agências – humanas e não humanas) e de reivindicações intimamente relacionados a uma “politização da natureza”. A autora também mostra como os atores políticos que confrontam, muitas vezes, esses movimentos estão movidos por interesses que questionam, exatamente, essa politização:

As ‘coisas’ que os movimentos indígenas estão atualmente ‘tornando públicas’ (cf. Latour, 2005) na política não são simplesmente não humanos, elas também são entidades sensientes cuja existência material – e aquela dos mundos aos quais elas pertencem – está atualmente ameaçada pelo casamento neoliberal entre o capital e o Estado. (De La Cadena, 2010: 342).

A autora reconhece que vários estudos recentes sobre coletivos ameríndios têm discutido a participação desses outros seres (que, no contexto analisado pela autora seriam conhecidos como *tirakuna* – seres-terra ou *earth-beings*, como ela traduz) na política em nível local, porém cobra que as pesquisas mostrem como essas diferentes ontologias estão rompendo o campo conceitual da política em nível mais amplo, não apenas que permaneçam como “cultura indígena” a ser etnografada. O debate ontológico é um debate político, lembra-nos a autora.

As considerações de De La Cadena (2010) são bastante oportunas quando percebemos que, em lugares como a Bolívia e o Equador, os atores coletivos ameríndios têm, efetivamente, dado o tom do debate político nacional. Mesmo em países onde esses movimentos têm maior dificuldade para emergir na luta político-partidária, em função do pequeno número dos indígenas, em relação à população total, como no Brasil, essas lutas têm renovado seu apelo junto aos não indígenas. São

exemplares, nesse sentido, as mobilizações contra a Usina Hidrelétrica de Belo Monte – apoiadas por autores como Viveiros de Castro, por sinal – e, mais recentemente, as amplas demonstrações de solidariedade recebidas pelos Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul após ameaça de despejo contra o grupo de Pyelito Kue/Mbarakay¹⁸.

Com a retomada do crescimento econômico da América Latina na última década, em função, sobretudo, da demanda asiática por produtos primários (alimentos, metais – e, indiretamente, água, terra, madeira), bem como a commoditização do comércio desses itens (que contribuiu para inflar artificialmente seus preços), a disputa por territórios indígenas e seus recursos naturais (forma como muitos dos Ocidentais pensamos o que podem ser pessoas, ou mesmo coletivos de pessoas, aos olhos indígenas, como florestas, rios e montanhas) se intensificou de forma generalizada por todo o continente.

As críticas à nossa “irrealpolitik” ambiental também são feitas pelos movimentos indígenas no Brasil, há vários anos – muito embora nem sempre tenham sido “levadas a sério” (ou seja, poderíamos dizer, consideradas “literalmente, e não metaforicamente”, como sugere De La Cadena (2010, p. 361)) as observações das lideranças indígenas a respeito de suas relações com essas “entidades sensientes”.

¹⁹ Num dos registros mais notáveis, dentre os disponíveis na literatura antropológica, estão as reflexões que Bruce Albert colheu, ao longo dos anos, com o líder e xamã yanomami Davi Kopenawa.

A violência dos brancos, diz Davi a Albert, está ligada a uma ignorância, a uma “escuridão confusa” de um pensamento “plantado nas mercadorias” (Albert 2002, p. 248). Vale notar que a

¹⁸ Esse acampamento kaiowá está instalado em região reconhecida como parte da Terra Indígena Iguatemepegua I, entre os municípios de Tacuru e Iguatemi (MS). Em outubro de 2012, diante de uma ameaça de despejo, em função de ordem emitida pela Justiça Federal, o grupo lançou carta pública em que declarava que essa sentença equivalia a uma decretação para sua “morte coletiva”. O documento gerou ampla onda de mobilização entre os não indígenas – em mais de 50 cidades do Brasil e do exterior, aconteceram manifestações públicas de apoio à luta kaiowá e guarani. Mesmo antes disso, a ordem de despejo foi suspensa, e as atenções de autoridades do Executivo e do Legislativo ao caso foram renovadas. A atual ocupação em Pyelito Kue iniciou-se em agosto de 2011 e, desde então, o grupo já sofreu uma série de ataques violentos, por parte de homens armados, contratados pelos fazendeiros da região. Anteriormente, o mesmo grupo já fizera duas tentativas frustradas de voltar a sua terra. Em 2003 e 2009, sofreram com violentas expulsões extrajudiciais, tendo sido espancados e alvejados. Em 2009, um adolescente desapareceu após o ataque sofrido. Um idoso morreu em 2011, em função das sequelas de ferimento à bala dois anos antes, de acordo com seus familiares. Em julho de 2012, Adelio Rodrigues, liderança do grupo, também faleceu após ter sido atingido por balas de borracha, segundo sua família (a curta distância, os projéteis podem provocar hemorragias internas, por exemplo, segundo se vem discutindo na região). O relatório de identificação da área que inclui Pyelito integra conjunto de seis grupos de trabalho lançado em 2008 pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em cumprimento ao Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) assinado com o Ministério Público Federal (MPF), em 2007. O objetivo desse acordo era que o governo federal desse uma resposta definitiva ao problema das terras kaiowá e guarani, que vêm sendo morosamente demarcadas desde os anos 80, sempre após grande pressão do movimento indígena (Pimentel; Moncau, 2011; Pimentel, 2010, 2012). Ao menos 39 grupos que reivindicam porções de terra (*tekoha*) foram incluídos nesses seis GT's, cujo escopo foi definido de acordo com as bacias hidrográficas do sul de MS.

¹⁹ Sintomaticamente, o movimento indígena no Brasil, em geral, tem como principais aliados, no meio urbano, os chamados “ambientalistas”, e pouco apoio de movimentos camponeses – ao contrário do que acontece no restante da América Latina.

reflexão de Davi se relaciona com uma experiência de contato a partir do garimpo de ouro, sobretudo, numa região de floresta equatorial que permanece praticamente intacta, em uma área demarcada de 9,4 milhões de hectares.

A situação atual dos Kaiowa e Guarani nos oferece a oportunidade de observar o discurso xamânico em um contexto bem diferente. No sul de Mato Grosso do Sul, não são a mineração e o desmatamento as ameaças. Não se trata de impedir a devastação da floresta – ela já aconteceu, ao longo do século XX, e de uma maneira radical, como se viu.

A reflexão tecida pelos indígenas em sua luta pela reconquista de seu território está repleta de considerações a respeito da ação de seres relacionados à terra, às águas e aos fenômenos meteorológicos – seus parentes, aliados – e de uma crítica à transformação dessa terra e de seus recursos em mercadorias. Usualmente, a reflexão mais densa é realizada pelos *nhanderu* e *nhandesy*, como são conhecidas algumas pessoas de prestígio, em função de seus conhecimentos xamânicos e posição social.

Os Kaiowá e Guarani que sustentam as práticas xamânicas²⁰ consideram, em primeiro lugar, que as atitudes dos *karaí* (brancos ou não índios) – o desmatamento generalizado em MS, a irresponsabilidade com relação aos rios e as terras – são extremamente perniciosas para a saúde e o equilíbrio do cosmo. Além disso, é a própria manutenção das práticas xamânicas, segundo eles, que pode dar alguma chance à sobrevivência dos próprios *karaí*, tendo em vista que as consequências nefastas de nossa negligência e crueldade já são visíveis por todos os lados.

Todo o movimento kaiowá e guarani em MS está construído sobre alguns supostos em torno do sentido de voltar a viver em ao menos parte das terras que correspondem ao que a Constituição de 1988 denomina de “tradicionalmente ocupadas”. É comum que fazendeiros e políticos questionem a insistência em recuperar essas terras, considerando-se que boa parte delas encontra-se imprestável, hoje, para a prática de atividades ditas “tradicionalistas” segundo o senso comum dos *karaí*, como caça, pesca e coleta²¹.

²⁰ Restrinjo o universo de referência porque há um contingente considerável de Kaiowá e Guarani que se aproximou das igrejas evangélicas nas últimas décadas. Décadas atrás, as missões protestantes estiveram intimamente relacionadas ao projeto de confinamento dos Kaiowá e Guarani, com promessas de prestação de serviços de saúde e educação, caso as famílias concordassem em ir morar junto a elas, deixando as terras que ocupavam (Benites, 2009). Os evangélicos indígenas certamente mantêm em seu repertório uma série de ideias e práticas oriundas desses conhecimentos xamânicos (afinal, a ideia de feitiçaria é importante para muitos pentecostais), mas sua relação com os *nhanderu* e *nhandesy* se altera muito – nesse sentido, a conversão é, fundamentalmente, (cosmo) política. Por exemplo, ouve-se muita reclamação por parte dos xamãs sobre as perseguições incentivadas por alguns pastores, os quais seguem considerando “demoníacas” suas práticas.

²¹ No debate público sul-mato-grossense, é comum que se atribua aos Guarani e Kaiowá os rótulos – evidentemente questionáveis e cada vez mais discutidos no âmbito da antropologia e da arqueologia – de nômades ou seminômades, caçadores-coletores, não praticantes de agricultura etc., como forma de negar-lhes o reconhecimento ao direito à terra. Para uma análise sobre as territorialidades indígenas, ver: Gallois (2004).

O que fundamenta a certeza dos coletivos guarani/kaiowá de que a volta aos chamados *tekoha* será viável é, entre outras coisas, o discurso profético dos *nhanderu* e *nhandesy*. Há um claro contraste com a visão clássica sobre os Guarani, a partir da descrição de Nimuendaju (1987), como um povo “melancólico”, ou “pessimista”, aguardando o fim do mundo, buscando evadir-se dele rumo a uma Terra sem Males que é vista como uma espécie de Paraíso, em outra dimensão.

Quanto aos Kaiowá e Guarani de MS, note-se, não são os que decidiram evadir-se, são os que insistiram em ficar e lutar: eles enfatizam a possibilidade de plena recuperação ambiental com a retomada dos *tekoha*²².

Um grande exemplo do discurso profético associado ao movimento de luta pelas terras e de como é fundamentada a ideia de que é plenamente viável retornar aos *tekoha* está no pensamento de Atanásio Teixeira, um dos mais conhecidos *nhanderu* de MS. Atanásio, desde os anos 80, é um dos pilares do movimento pela recuperação das terras kaiowá e guarani²³.

Por sinal, dizia, certa vez, Atanásio: “Os crentes anunciam que vai acabar o mundo, mas é mentira; às vezes alguns *nhanderu* também falam a mesma coisa, mas não é verdade. O único que sabe é *Pa’i Kuara* (o Sol)” (Mura 2006, p. 249).

Na interpretação desse xamã sobre o processo de colonização, os bichos que antes eram tão abundantes nas matas foram escondidos pelos seus donos – os *jára*, seres responsáveis por cuidar das espécies animais, vegetais, ou dos lugares, comuns em diversas tradições indígenas de conhecimento (Fausto 2008).

Esta mata grande sempre foi nossa, este lugar sempre foi nosso. Eles (os brancos) derrubaram todas as matas, só pra depois chamar de Mato Grosso do Sul. Então eles esconderam de nós os nossos remédios, nossas carnes, nossa caça, que era o tatu, a cutia, a anta, o lagarto: esses animais eram todos nossos. Eles esparramaram todos de

²² Note-se que tenho em mente aqui o fato de que os Apapocuva que Nimuendaju encontrou eram, justamente, oriundos da região do rio Iguatemi, no sul de MS. Até hoje é possível (embora não seja comum) encontrar, entre os Guarani de Porto Lindo/Yvy Katu (Japorã-MS), sobretudo, gente que reconhece parentes entre os Guarani do litoral de São Paulo e, muitas vezes, se desloca para visitá-los. Da mesma forma, encontram-se (são poucos, mas existem) exemplos de gente do litoral que vem ao MS rever familiares.

²³ Não entrarei, aqui, em detalhes sobre a forma como se compõe esse prestígio, especialmente no contexto dos conflitos fundiários. Por si só, tal empreitada demandaria um artigo à parte. Basta saber que quando se diz que tal rezador “é bom mesmo” me parece que se está dizendo, sobretudo, que ele é realmente eficiente – seja para curar as pessoas/animais/plantas ou manter a segurança, sanidade e harmonia em um dado local. Nesse sentido é que, em uma situação em que o conflito com os fazendeiros é iminente, a demanda sobre essa figura se acentua. Ele é quase como um amuleto que deve acompanhar o grupo para garantir segurança diante da reação violenta dos brancos.

nós, os donos dos animais ergueram (para o céu) todos. Então os alimentos hoje são fabricados na máquina (Comunicação Oral)²⁴.

O que vem da máquina tem que ser comprado com o dinheiro, e é essa a causa primordial da desgraça dos Kaiowá e Guarani, Atanásio reconhece. Por isso, é necessário recuperar a terra, para que se possa usufruir novamente da comida que é concedida pelos *jára*, pelos *Tupanguéry*²⁵, por *Pa'i Kuara*, o Sol, todos os seres com os quais o xamã negocia para trazer o bem-estar a seu povo, garantindo a boa colheita e a sanidade completa de todos os bichos, plantas e crianças que estão na comunidade.

Porque nós não temos dinheiro, nós apenas ficamos olhando à toa as coisas (mercadorias). Então, pra gente não passar necessidade, queremos a nossa terra, para poder plantar, para não se preocupar com as coisas dos outros. Nós queremos o que é nosso, nós vamos nos juntar e produzir nossa comida, para nossa carne vamos criar bichos. Por isso é que nós lutamos para conseguir a nossa terra. (Comunicação oral)²⁶.

O dinheiro, chamado por vezes de *pirapire* (pele de peixe), tem papel importante no estabelecimento de um contraste com o modo de ser dos brancos (*karaí reko*). Em contraste com os indígenas, que se preocupam com a família e dividem o que têm, os *karaí* estabelecem relações por meio de compras e vendas, contabilizadas. É nesse sentido que se pode dizer que os brancos são “parentes do dinheiro”²⁷.

Note-se, também, no discurso de Atanásio, a ênfase na necessidade de produzir a própria comida como base para o impulso pela busca dos *tekoha*. A alimentação, como se sabe, é de suma importância nas elaborações que os *nhanderu* guarani fazem a respeito da saúde, do desenvolvimento humano em geral, e das capacidades xamânicas, especificamente.

²⁴ A entrevista aqui citada foi realizada em abril de 2010, no âmbito das gravações do documentário “Mbaraká – A Palavra que Age”, cujo projeto, de minha autoria, foi vencedor do prêmio Etnodoc 2009, edital do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), em parceria com a Petrobrás. O vídeo, lançado em 2011, foi realizado em parceria com Edgar Teodoro da Cunha (direção) e Gianni Puzzo (fotografia). As entrevistas foram conduzidas por mim e, para a tradução, contamos com ajuda dos seguintes professores guarani/kaiowá: Eliel Benites, Clara Barbosa de Almeida, Devanildo Ramires, Elivelton de Souza e Cajetano Vera, além dos professores não indígenas Elizeu R. Cristaldo e Ana Paula A. G. Leite. As legendas do vídeo contaram ainda com a revisão de Muller Teju Orue e da professora Graciela Chamorro (UFGD).

²⁵ Forma genérica pela qual são chamados os deuses – também se fala, da mesma maneira, em *Tekojára kuéry* (os donos da nossa forma de ser, literalmente). Para uma análise geral dos termos usados na cosmologia, incluindo-se seu emprego contemporâneo na linguagem corrente entre os Kaiowá e Guarani, ver: Chamorro (2008).

²⁶ Ver nota 25.

²⁷ A comparação foi feita por um dos participantes do evento “A cosmociência dos Guarani, Mbya e Kaiowa e o reconhecimento acadêmico de seus intelectuais”, realizado na UFMG em dezembro de 2012. Gerou muitos risos na plateia (um sinal de que fez sentido para todos), composta em grande parte por convidados indígenas.

Nesse sentido, o modo de ser propriamente kaiowa/guarani implica também uma forma própria de alimentar-se, é fundamental na definição dos modos apropriados de viver e no contraste com os modos dos *karaí*. Mais ainda, esse impulso expresso na fala de Atanásio mostra que, se o xamanismo guarani enfatiza a necessidade de comer adequadamente para ascender, ocupar uma terra capaz de produzir essa alimentação é uma pré-condição para o desenvolvimento pessoal almejado pelos xamãs, associado à leveza e a purificação²⁸.

A expectativa pela recuperação das terras é grande. Atanásio já colaborou em várias fases do movimento, residiu em uma infinidade de lugares, sempre cantando para ajudar na luta. Ultimamente, as coisas andam difíceis. Em dezembro de 2009, junto a um grupo de mais de 50 pessoas, ele, que já tem mais de 70 anos, foi espancado, ameaçado com armas de fogo, vendado e jogado à beira da estrada na desocupação extrajudicial do *tekoha* conhecido como *Mbaraka'y*, em Tacuru (MS), promovido por um grupo de pistoleiros a mando de fazendeiros da região. Foi a malfadada tentativa anterior de recuperar as terras do mesmo coletivo que, em 2011, ocupou a área conhecida como Pyelito Kue, ganhando notoriedade mundial, como já vimos.

Atanásio, cujo pensamento é, seguramente, grande fonte de inspiração para o grupo, nem assim perde a esperança, e suas falas adquirem tom profético, quando fala sobre como será boa a vida, no dia em que os Kaiowá e Guarani finalmente recuperarem suas terras:

Então, haverá dança e caminhada até o lugar onde vai renascer a nossa terra, e é ali que nós vamos. Ali haverá novamente os que vão dançar, vão ser arrumadas as casas. Então, nesse lugar eles vão abençoar, trazer coisas boas. Depois de abençoar o lugar, eles (os *nhanderu*) vão poder trazer de volta as nossas caças, o dono da caça vai chamar os animais, eles vão baixar de novo. (Comunicação Oral)²⁹.

As festas kaiowá e guarani, segundo a memória dos mais velhos, estavam relacionadas a um tempo de fartura, antes do desmatamento massivo na região e do confinamento, quando as colheitas eram abundantes, e as famílias podiam convidar periodicamente os vizinhos para cantar, dançar e pedir aos deuses por sua saúde e a alegria. Esses rituais, como a nomeação das crianças (*nimongarai*) ou a passagem dos meninos à idade adulta (*mitã pepy*), sinalizada antigamente por um furo na parte inferior da boca, o *tembekua*, onde se instalava um fio de resina de certa árvore, o *tembeta* – estão entre as mais fortes lembranças de Atanásio, e compõem o cenário da terra almejada, onde os parentes um dia poderão voltar a viver do seu próprio jeito, o *nhande reko*:

²⁸ Sendo objeto de reflexão ampla e constante, o tema da alimentação é onipresente nos estudos sobre os povos guarani. Para alguns elementos da relação entre alimentação e cosmologia, ver Chamorro (2008). Análises focadas na alimentação dos Mbya têm sido feitas por Tempass (2008) – o autor, inclusive, destacou recentemente a questão das cestas básicas.

²⁹ Ver nota 25.

Então haverá novamente o convite à cerimônia das crianças (*mitã pepy*), haverá novamente a celebração do *tembekua*, haverá novamente a dança (*jerosy*), o canto longo (*mborahei puku*), pra trazer de volta a festa do milho verde (*avati kyry*). Vão ser abençoados (*hovasa*) os canaviais, os mandiocais, as crianças. Vamos ter novamente ali todas as coisas, o novo lugar vai ser fortalecido com as rezas, ali não será mais preciso ter outro modo de viver. Ali haverá uma nova vida com danças, vida sadia, e vida em abundância. (Comunicação oral)³⁰

O movimento *kaiowá* e *guarani* pela retomada de terras se estruturou, nos últimos 30 anos, em torno da organização de grandes assembleias multicomunitárias, chamadas de *Aty Guasu* – grandes reuniões. Em função disso, a própria organização política acabou, ela mesma, sendo conhecida como *Aty Guasu*³¹.

A associação desse movimento de recuperação das terras aos saberes xamânicos se exprime não só pelo forte emprego dos cantos nas ações políticas (sejam as assembleias ou as retomadas de terra), mas também a partir desse discurso sobre o futuro que se percebe nessas palavras de Atanásio. Os *nhanderu* e *nhandesy* repetem incessantemente suas profecias a respeito da necessidade crucial de recuperar as terras e retomar o modo de ser dos antigos – *nhande reko*, o nosso jeito de ser, em oposição ao modo de ser dos *karai* –, os bons costumes, que garantem qualidade de vida (*teko porã*, *teko marangatu*)³², a fim de envolver cada vez mais gente com a confiança no poder das suas palavras, e por fim torná-las realidade.

Entretanto – os fazendeiros fazem questão de sublinhar isso –, esse futuro de recuperação das terras passa por uma volta a práticas do passado. Aos olhos ocidentais/modernos, pode tratar-se de “romantismo”, termo que não raro aparece no discurso de políticos e ruralistas.

Uma análise mais ampla do ponto de vista ameríndio quanto a esse tipo de questão pode revelar algo um pouco diferente. Entre os movimentos indígenas de diversos locais, essa ideia de uma volta ao passado como objetivo político não é nada estranha. Em contextos onde essa tradição ocidental de contar o tempo e associar juízo de valor positivo ao progresso não é hegemônica, a ideia do retorno a um tempo de fartura e de uma recuperação dos elementos da paisagem que garantiam a abundância de comida e o bem-estar de um grupo pode não soar tão absurda como por aqui.³³

O termo *quechua pachakuti*, por exemplo, é muito usado hoje em países andinos por grupos relacionados ao movimento indígena. Pois Gutiérrez (2009, p. 108) observa que seu sentido indica,

³⁰ Ver nota 25.

³¹ Para um estudo sobre essas assembleias, ver Pimentel (2012).

³² Bom jeito de ser, jeito sagrado/imaculado de ser etc., as possibilidades de glosa são várias – ver Chamorro, 2008; Meliá *et al.*, 2008 [1976].

³³ A respeito do tempo, nesses termos, ver, ainda: Silva (2000); Overing (1995).

justamente, uma “volta ou inversão do tempo e do espaço” em que os princípios que regem a convivência comunitária se espalharão, valendo para o mundo todo.

Não se trata, assim, do clássico sentido enxergado nos movimentos de esquerda para as lutas populares: a ideia de fazer subir ao poder os que estão abaixo. O *pachakuti* privilegiaria, segundo a autora percebe, um movimento de estender “para fora” as regras hoje vigentes “para dentro” (das comunidades).

A interpretação de Gutiérrez (idem), sobre a necessidade de levar “para fora” o que já é vigente “no interior” dos coletivos indígenas, anuncia algo sobre o conteúdo ético dessas mobilizações políticas, de sua relação com elaborações a respeito das boas normas para uma socialidade, como o *nhande reko* guarani – boas normas que, como já destacou Pereira (2004), envolvem, também, elementos que nós, ocidentais, costumamos incluir na paisagem, e não no meio social, como plantas, fontes d'água, morros e animais³⁴.

O esforço dos xamãs kaiowá e guarani é o de pregar a volta ao *nhande reko*, nosso modo de ser, de agir³⁵. “Pegar o jeito do branco”, uma expressão comum de se ouvir, é o perigo. O *nhande reko*, o jeito kaiowá/guarani de ser, de fazer as coisas, está intimamente ligado às práticas xamânicas. Retomar as áreas de *tekoha* é, como se viu, recuperar hábitos e práticas dos antigos, hoje impossibilitadas pelo ambiente (cada vez mais) urbano das grandes reservas.

Essas práticas dos antigos, justamente, dependem de elementos que nós designamos por “natureza”. Nesse sentido, mais uma vez, há uma relação direta entre a luta pela terra, o xamanismo e a política. Terra, aqui, é muito mais do que o mero suporte para a “produção” que nela veem os *karaí*. De todo modo, o fato é que o projeto, teoria ou filosofia kaiowá da política passa, de forma decisiva, por aquilo que chamamos de natureza. E isso não apenas no sentido “romântico” identificado pelos fazendeiros, de uma “volta à natureza”. A natureza, essa multidão, é não somente o objetivo, ela é aliada no processo de luta pela terra.

Animais, plantas, elementos do clima (como ventos e raios) e da paisagem (morros, rios, lagos) servem como morada para, parecem manifestações de, ou são elas mesmas entidades aliadas da luta dos indígenas pela recuperação das terras. A forma mais genérica de denominar esses seres que são

³⁴ Poderíamos, ainda, nos estender à obra do peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), pioneiro na busca de um diálogo entre o pensamento indígena e a teoria política revolucionária ocidental. Não por acaso, Löwy lembra que se pode defini-lo como, fundamentalmente, um romântico (apud Mariátegui, 2005 [1927], p. 7-24). O romantismo do peruano mirava, sobretudo, o mundo pré-hispânico e o que imaginava sobre um “comunismo incaico”. Escreve, por exemplo: “O passado inca entrou na nossa história [do Peru] reivindicado não pelos tradicionalistas, mas pelos revolucionários.” (Mariátegui, 2005 [1927], p.115). Para uma discussão sobre a possibilidade de diálogo entre obras como a de Mariátegui e o pensamento ameríndio, ver Tible (2012).

³⁵ Que também pode ser *ore reko*, exclusivo. Veja-se que, em certos contextos (em momentos de desmobilização após a resolução de um embate territorial, por exemplo) pode surgir com força a ênfase apontada por Benites (2009) no *teko laja*, o modo que cada família tem de agir e de ser.

aliados, parentes, ou mesmo ancestrais dos Kaiowá e Guarani é, como se viu, *Tekojára*, os “donos do nosso modo de ser”, numa das possíveis traduções.

Nesse sentido, quando se discute a questão das terras indígenas em MS, não se trata, somente, de fazer um simples cálculo de área disponível por pessoa ³⁶. O que está em jogo é a possibilidade de relacionar-se, da forma correta, com todos esses elementos citados (Pereira 2004).

A ideia de abandonar a ordem imposta pelos brancos e retomar aos “antigos costumes”, como fundamento das rebeliões tupi e guarani, é reiteradamente citada em documentos coloniais e, evidentemente, transformada ao longo da história³⁷, persiste até hoje.

Como discutimos acima, esse “retorno ao passado” nada tem de romântico e explícita, penso, algo que está no cerne da questão posta, hoje, pelos Kaiowá e Guarani: o movimento pela recuperação das terras em MS é, sobretudo, cultural, no sentido que os ocidentais costumamos dar a essa palavra.

Ao fim e ao cabo, um olhar mais atento aos discursos dos xamãs kaiowá e guarani poderá, ainda, contribuir para mostrar uma desconcertante associação entre a recuperação dos *tekoha* e todo o complexo intrincado de ideias que acabou reduzido às limitadas formulações sobre a Terra sem Males imperantes na etnologia do século XX³⁸.

Por exemplo, uma recente crônica do indigenista Egon Heck (2012), do Conselho Indigenista Missionário³⁹, citava o seguinte texto, produzido por Oriel Benites, jovem liderança do Conselho da Aty Guasu que é filho de Atanásio Teixeira:

³⁶ <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/11/07/cada-familia-indigena-deveria-viver-em-30-hectares-de-terra-diz-orgao-de-mato-grosso-do-sul.htm>

³⁷ Quero dizer: segundo se percebe pelas fontes, o *nhande reko* do século XVI não é o mesmo de hoje. Persistem certos elementos: dançar e cantar continuam sendo atos subversivos, como nos tempos do profeta Oberá, que liderou rebelião guarani em 1579. Vide os seguintes versos, publicados em 1602 por Martín Barco de Centenera, a respeito da ação desse líder: “Dexando pues su tierra y pròpio assiento/ la tierra adentro vino predicando,/ no queda de indio algun repartimento,/ que no siga su voz y crudo mando: / Con este ímpio pregón y mal descuento/ la tierra se va toda levantando, / no acude ya al servicio que solia, / que libertad a todos prometia. / Mandoles que cantassen y baylassen,/ de suerte que otra cosa no hazian” (Centenero, 1836 [1602]).

³⁸ Para uma crítica a essas simplificações, ver, por exemplo: Noelli (1999); Combès (2011); Chamorro (2008); Pimentel (2012).

³⁹ Divulgado na Agência Adital em dezembro de 2012, como parte do texto intitulado “Kaiowá Guarani – não aguentamos mais” – http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=72719

"Nós estamos vivendo sem a energia da natureza na nossa alma, no nosso espírito, até no nosso mundo fisicamente percebemos isso. Precisamos desse espaço, nossa terra sem males, onde está derramado um pouco do nosso sangue, osso e carne, que corrompe sempre naquela terra que uma boa parte ainda está viva, onde queremos sentir essa força da natureza no nosso sangue, na nossa vida. Essa necessidade nos motivou para lutar porque nossa força em conjunto é imbatível. A terra onde estão plantadas soja, cana, criação de animais ou empresas de agrotóxicos, entre outras, no Mato Grosso do Sul, está repleta de sangue indígena. O dinheiro que [têm] os grandes empresários, fazendeiros, garimpeiros, proprietários das serrarias e muitos outros proprietários aqui no Brasil está manchado de sangue Kaiowá Guarani. Nós queremos viver de maneira que a nossa cultura, costume e rituais permite – ar fresco, água da mina, frutas naturais. Essa é nossa santa ceia, que não temos mais por causa da superlotação nas áreas demarcadas pelo SPI (confinamentos) e a demora da demarcação da terra Kaiowá-Guarani

Os antropólogos passaram muitas décadas alimentando a ideia de que o discurso dos xamãs tupi/guarani⁴⁰ em torno da Terra sem Males, por vezes chamada de Yvy marãney, envolvia "forças centrífugas", "negadoras do social" (Clastres 1978, p. 45), ou mesmo seria uma "tradução guarani do devir não humano" (Sztutman 2005, p. 41). Pode ser que esse complexo de ideias tenha apresentado esse sentido em alguma de suas transformações registradas ao longo destes cinco séculos, mas o fato é que, hoje, em Mato Grosso do Sul, são as terras a serem demarcadas, os *tekoha*, que se tornaram a autêntica Terra sem Males a que almejam os Kaiowá e Guarani, literalmente alcançável pela ação política planejada e consciente, e o único horizonte que muitos desses indígenas vislumbram para que se possa recuperar uma sociabilidade minimamente aceitável, que proporcione uma vida plenamente humana.

Referências

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu – uma crítica xamânica da economia política da natureza. In Bruce Albert & Alcida Ramos (org.). *Pacificando o Branco – Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. São Paulo, Ed. Unesp/Imprensa Oficial, 2002, p. 239-376.
- BENITES, Tônico. *A Escola na Ótica dos Ava Kaiowa: Impactos e Interpretações Indígenas*. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2009.
- BRAND, Antonio; VIETTA, Katya. Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000". *Tellus*, v. 1, n.1, 2001, p. 119-132.
- CENTENERO, Martín del Barco. *La Argentina o la conquista del río de la Plata*. Buenos- Aires, Imprenta Del Estado, 1836 [1602].

⁴⁰ Pois, como lembra Noelli (1999), em relação a esse tema, é a partir das reflexões de Nimuendaju sobre os Guarani que Métraux tece hipóteses sobre os Tupinambá.

- CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura – Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados, Editora UFGD, 2008. 367p.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal – o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 123.
- COMBÈS, Isabelle. El Paititi, Los Candires y Las Migraciones Guaraníes. *Suplemento Antropológico XLVI*, Asunción de Paraguay, Paraguay, nº 1, pp. 7-149, 2011.
- DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'. *Cultural Anthropology*, n.25, v. 2, p. 334-370, 2010.
- DESCOLA, Philippe. La nature domestique. *Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p.450.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-66. 2008.
- GALLOIS, Dominique T. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?". In: Fany Ricardo (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. São Paulo, ISA, p. 37-41. 2004.
- GUTIÉRREZ, A, Raquel. *Los Ritmos del Pachakuti*. México D.F., Bajo Tierra/Sísifo. 2009.
- HECK, Egon D.; MACHADO, Flávio D. (org.). *As Violências contra os Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul - E as Resistências do Bem Viver por uma Terra sem Males*. Campo Grande, CIMI-MS. 2011.
- LATOUR, Bruno. From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public. In Bruno Latour and Peter Weibel (eds). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MIT Press, p. 14-43, 2005.
- _____. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 2009, p.150.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um Socialismo Indo-Americano – Ensaio Escolhidos*. Seleção e introdução Michael Löwy, tradução Luiz Sergio. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. 2005 [1927], 270p.
- MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Los Paĩ-Tavyterã – Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo*. Asunción, Ceaduc/Cepag (2ª ed.). 2008 [1976].
- MURA, Fábio. *À Procura do Bom Viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2006.
- NIMUENDAJU, Curt U. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987[1914], 156p.
- NOELLI, Francisco S. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da 'terra sem mal'. *Suplemento Antropológico*, v. 34, n. 2, p. 123-166, 1999.
- OVERING, Joanna. O Mito como História: um Problema de Tempo, Realidade e Outras Questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.
- PEREIRA, Levi M. *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- PIMENTEL, Spensy K. *Sansões e Guaxos – Suicídio Guarani e Kaiowá, uma proposta de síntese*. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- _____. Violência contra os Povos Indígenas. In V. Sacchetta (org.). *CDDPH – Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana : uma história de resistência e luta pelos Direitos Humanos no Brasil*. Brasília, SDH, 2010.
- _____. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2012.
- PIMENTEL, Spensy K; MONCAU, Joana A. Guarani Kaiowá – Genocídio Surreal. in Beto Ricardo; Fany Ricardo (org.). *Povos Indígenas no Brasil 2006-2010*. São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 692-696, 2011.
- SILVA, Ariadiny M.; SILVA, João S. V.; FERRARI, Diego L.; LAMPARELLI, R. A. C. Vegetação natural e área antrópica em Mato Grosso do Sul até o ano de 2002. *Anais do 3º Simpósio de Geotecnologias no Pantanal, Cáceres (MT)*, Embrapa Informática Agropecuária/INPE, p. 391 - 400, 2010.

- SILVA, Márcio F. Perspectivas do Tempo. *Sexta Feira*, n. 5, p. 89-97, 2000.
- TEMPASS, M. C. A distribuição de cestas básicas para os Mbyá-Guarani: impactos e representações. Brasília, *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia (Porto Seguro-BA)*, 2008.
- TIBLE, Jean. *Marx e América Indígena*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Unicamp, Campinas, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. in Sergio Micelli (org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, vol. 1 – Antropologia, Brasília: Sumaré/Anpocs, p. 109-224, 1999.
- _____. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 552.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

Sobre política indígena y un cambio de signo en la indigeneidad abierta e inclusiva de la Bolivia Plurinacional

Salvador Schavelzon¹

Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional (UFRJ)
Professor na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)
Professor visitante - University of California, (U.C. DAVIS-EUA)

Introducción

Este texto presenta algunas notas sobre la situación actual de las luchas indígenas bolivianas, intentando trazar algunos puentes con otras luchas indígenas de la región, en particular la de los pueblos minoritarios brasileiros. Daremos continuidad, así, a una conversación iniciada en la Universidade Federal de São Carlos (PPGAS), diciembre 2011, cuando contrastamos experiencias etnográficas y políticas andinas con las provenientes de la realidad Guaraní del Estado brasileiro de Mato Grosso do Sul, presentadas por los investigadores que también publican aquí sus aportes.

La coyuntura de este diálogo es distinta a la que podría haber ocurrido diez años atrás. En ese entonces, los pueblos indígenas se sumaban al movimiento colectivo que acompañó la llegada de gobiernos de izquierda en buena parte del sub-continente. Con la elección de gobiernos como el de Evo Morales, en Bolivia, Dilma en Brasil, Correa en Ecuador, los indígenas integrarían un amplio bloque de movimientos indígenas y sociales que permitió afianzar la legitimidad política de estas administraciones. Se trataba de un nuevo momento, que dejaba atrás al tiempo en que se evidenció por primera vez crecimiento demográfico de los pueblos indígenas minoritarios, coincidiendo con el quinto centenario del inicio de la conquista europea, en 1992, y que se reflejó en el crecimiento político de organizaciones que a su vez incidieron en la legislación estatal avanzando

1 Salvador Schavelzon é doutor em Antropologia pelo Museu Nacional (UFRJ) com tese sobre a política indígena e a redação da nova Constituição da Bolívia. É professor na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) sede Osasco. Interessa-se por temas como cosmopolítica Ameríndia, descolonização epistêmica e Estados plurinacionais. E-mail: schavelzon@gmail.com.

considerablemente en procesos de reconocimiento territorial y distintos derechos. Dejando atrás las disputas indígenas que aprovechaban el espacio abierto para reformas multiculturales en un marco liberal, ahora se iniciaba una lucha más compleja, donde proyectos con origen de izquierda y apoyo popular ocuparían con más ambigüedad al poder del Estado. Ya no frente al neoliberalismo de los 90, a pesar de las continuidades, los pueblos ahora debían convivir con proyectos que también discutirían el marco liberal como Estados comprometidos con el cambio social y políticas para las mayorías.

Después de cinco o diez años de estos gobiernos, sin embargo, con algunas reelecciones o sucesiones, esta fuerte articulación de deseos anti neoliberales y asociadas al pueblo –antes que a la elite– mostró sus resquebrajamiento y diferencias internas. En los tres países citados –y también en Argentina y Perú– la necesidad de formar apoyo político par a “garantizar la gobernabilidad” en el parlamento o en las elecciones, generó alianzas políticas que articularon presidentes provenientes de la izquierda, o con vocación popular, con autoridades regionales sobrevivientes de la fase anterior o partícipes de modelos para nada democratizadores o basados en el respeto a minorías. En toda la región, así, los gobiernos de nuevo signo se alinearon con modelos conservadores en lo que hace al cuidado del medio ambiente, garantía de derechos colectivos indígenas y modelo agrario y de explotación de recursos naturales. La necesidad de mantener elevados costos orientados a políticas sociales servían en este marco al argumento sobre la “necesidad” de estas alianzas y estos modelos. El inicio de la década del ‘10, así, encontraría en pie de guerra a las organizaciones indígenas por más simpatía o esperanza que estas pudieran haber tenido con los nuevos gobernantes. Para varios pueblos indígenas, por distintos caminos, se llegaba a la constatación de que los que venían de afuera, y que en el pasado habían sido compañeros en la movilización hoy ya eran de adentro.

Esta situación política que en ocasiones presenta para los indígenas un escenario que remite directamente a la colonia y la implantación del capitalismo en el último siglo, como expansión y avance de la mercantilización del campo, la vida, la selva, el subsuelo, y con un racismo intacto de los que defienden esos procesos. Esta “necesidad” que los países no podrían dejar de recorrer, según el pragmatismo estatal, refrendado en las urnas, se presenta como discursos desarrollistas y *dejá vu* de décadas anteriores, con las mismas fricciones para comunidades que resisten en los márgenes a la asimilación o el genocidio. La diferencia es que esto ocurre después de décadas en que el reconocimiento étnico dejó de ser un estigma y los gobernantes comparten un sentido común del que se esperaría otra cosa que la adhesión al etnocidio estatal del que ya Pierre Clastres nos alertara (Clastres 2004).

Avance “civilizatorio” que integra o destruye la diferencia, junto con legislación progresista y ambigüedad de las instituciones estatales al respecto, según los temas y ministerios: comprensión de la diferencia en Cultura, tensión en Salud, destrucción en Agricultura o Economía, cinismo en Medio

Ambiente. La combinación de los procesos de fortalecimiento indígena y consenso jurídico internacional plural y no genocida; con la llegada de nuevos gobiernos en un contexto de crecimiento económico a partir de la explotación de recursos, explica así un mapa actual de conflictos que salpican el continente, desde Canadá, con el movimiento Idle no More; a la Patagonia con conflictos mapuche del lado chileno, o de minería, en el Argentino, y en toda la cordillera; o de territorio y energía (petróleo, hidroeléctricas, agronegocio) en tierras bajas también de norte a sur.

En este contexto, conflictos como el de Belo Monte, el avance sobre tierras guaraní, el conflicto alrededor de la construcción de una carretera en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) en Bolivia; o los conflictos de Sarayaku en Ecuador y Cajamarca en el Perú se constituyeron en situaciones o quiebres que condensan en cada país la fuerza del choque entre poblaciones y la presión ejercida por un sentido común que parece inquebrantable en el frente estatal y empresarial, como certeza de la necesidad de “desarrollo” que se vivencia como cuestión de justicia y es compartida por jueces que fallan a favor de obras violando el progresista marco jurídico y tratados sobre consulta y territorio indígena, gobiernos de izquierda que buscan “reducir la desigualdad”, los voceros del poder económico que antes se asustaban con la posibilidad de un fin de las políticas neoliberales y también por parte de las bases sociales (sindicales, por ejemplo) que en los distintos países hacen de este bloque un bólido tentacular imparabile en busca de completar la ocupación y decretar el “progreso” del avance del capital.

El panorama puede parecer desolador si consideramos el consenso que parece tener el discurso de la necesidad de desarrollo, energía, autos, petróleo, inversiones. Izquierda y Derecha aprobando contratos en los congresos, gobiernos que sedientos de ingresos levantan todas las barreras contra soja transgénica y explotación mineral; junto al silenciamiento e ignorancia de la resistencia, que cuando no se criminaliza o mata, se la presenta como discurso de ONG’s extranjeras contrarias al interés nacional; o radicalismo primitivista que obstaculiza los pasos que las naciones sudamericanas no podrían dejar de dar.

Una cosa, sin embargo, parece abrir una esperanza: lo extenso de este modelo dañino no deja de activar resistencia y organización en todos los lugares donde pasa. Si en lugar de ver estos conflictos como radicalismo aislado vemos la matriz común que los une, entendemos que hay alternativas políticas a la destrucción, y una política orientada para la vida que se prepara en cada uno de los conflictos y que ya en varias ocasiones mostraron su fuerza para cuestionar el consenso del desarrollo etnocida que todos parecen endosar. Por ahora sólo batallas exitosas donde se frena una obra u obliga a un juez a cancelar una licitación. Pero en potencia quizás un camino hacia otra cosa, donde la capacidad política de civilizaciones alternativas que no están muertas da muestras diariamente en procesos de crecimiento o reinvención.

Desde la antropología, estos procesos dieron lugar a un momento especial. Desde distintos lugares viene creciendo el interés en escuchar lo que los pueblos tienen para decir. De forma semejante al proceso que recién describía, muchos parecen dejar atrás el estudio de las luchas indígenas como una identidad que se suma en la lucha de liberación nacional o en la economía política que los suma (y diluye) en la conformación de un bloque contra-hegemónico o popular. El interés por ontologías, pero también por redes, relaciones y continuidades en las formas ancestrales, son visibles en investigaciones etnográficas, reflexiones teóricas y también como saber que se alimenta de los reclamos territoriales y la documentación alrededor de los mismos. Desde posiciones que buscan ver más allá de la identidad, interesados por la diferencia irreductible y superando muchas dicotomías clásicas en las investigaciones como esa que llevaba a los antropólogos de izquierda a estudiar luchas en el contexto nacional y a los conservadores a abstraerse en el mundo de los mitos o fenomenología a-histórica. Los indígenas obligaron a los antropólogos a reconfigurar sus investigaciones e ideologías.

El crecimiento de una antropología "clásica" en Brasil, que no pasa desapercibida en los centros de la disciplina del mundo, está permitiendo florecer una posición política respecto a los pueblos indígenas que no se conforma con la victimización ante la situación colonial, y va más allá de la denuncia para mostrar las opciones políticas de los pueblos, para nada vistos como sobrevivientes pasivos de un pasado romantizado.² En este escenario, alguna antropología es testigo de la vitalidad de voz indígena que irrumpe en el escenario político de Latinoamérica como la crítica quizás más molesta para el poder y la organización del mundo que viejos y nuevos gobiernos asumen como único camino. Demostrando una vez más su singularidad y pertinencia, así, encontramos en contextos como el de Bolivia y Ecuador, que los pueblos son agentes políticos en la crítica y propuesta de nuevos Estado y en contextos como el de Chile, Perú y Colombia, como vectores de resistencia y dignidad contra el Estado y poderes regionales destructores.

En lo que sigue me referiré a dos momentos en la política boliviana reciente a partir de un trabajo etnográfico (Schavelzon 2012) y un esbozo de actualización desde el gabinete distante del campo por obligación. En primer lugar me referiré al trabajo conjunto de campesinos, izquierda e indígenas pensando los marcos de un nuevo país, durante la elaboración de propuestas para la Asamblea Constituyente. En segundo lugar me detendré en un momento de contradicción y tensión entre esas fuerzas antes coordinadas, abriendo el actual escenario de enfrentamiento entre un modelo abierto a la minorías, y otro cerrado a las mismas desde el Estado y el consenso del desarrollo al que me refería más arriba. En un diálogo directo con la situación guaraní, veremos como es posible un encuentro de diferencias en un proyecto político que deja atrás el multiculturalismo, y como

² Me refiero a los trabajos de e inspirados por Viveiros de Castro (2002) y otros antropólogos latinoamericanos o de otros lugares (de la Cadena (2006); Blaser (2009), Povinelli (2012), Carrithers *et al.* (2010)).

después la capacidad de expansión de la resistencia indígena abre un momento donde la lucha por los derechos inscriptos en la nueva Constitución deben ser orientados contra el Estado y el gobierno que poco antes ayudaba a que esos derechos sean consagrados. Esta expansión se evidencia en el campo de la indigeneidad, ampliada y clausurada sucesivas veces. Como expansión en la apertura de un proceso constituyente creativo, y en la reciente resistencia a la consulta del TIPNIS (***Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure***), la conexión entre luchas que no dejan de lado su diferencia también hace eco de la reciente expansión viral del etnónimo Guaraní Kaiowá, con su capacidad de hacer conocer una lucha más allá de sí misma en un mundo que será entonces para siempre afectado.

La constitución y lo indígena originario campesino

La llegada de indígenas y campesinos al Estado en Bolivia fue un hecho impactante en varias dimensiones. La mayoría demográfica (62% según el censo de 2001) se transformaba en mayoría también política permitiendo por primera vez que la cara, las manos, los gestos y forma de hablar del presidente coincidieran con los de las mayorías. Además de una presencia física – que de por sí ya implica otras ropas, colores y formas de hablar– nuevas palabras, héroes, políticas pasaron a primer plano. Ante las cámaras de televisión, por ejemplo, las autoridades de gobierno no hablarían tanto de estabilidad, mercados, inversiones, capital sino de la sagrada hoja de coca, la descolonización, a Pachamama. Para algunos sería mera retórica y demagogia. Para otros más cuidadosos se estaba explorando el límite de la política liberal, desde la fuerza de la comunidad, ahora también en el Estado.

Todos los pueblos indígenas acompañaron el triunfo de Evo Morales. Si bien los sindicatos campesinos tenían el protagonismo, ocupando bancas en el congreso o puestos gubernamentales, también los pueblos minoritarios se movilizaban y apoyaban la nueva gestión, que comenzarían con nacionalización de hidrocarburos y convocatoria a la Asamblea Constituyente, como había sido establecido como agenda política desde la rebelión conocida como “guerra del gas”, en 2003. Este apoyo se materializaría en un lugar importante para el Pacto de Unidad, formado por organizaciones campesinas e indígenas de tierras altas y bajas, que sería el espacio donde se redactaría la propuesta de constitución que el partido de Evo Morales (MAS) llevaría a la Asamblea.

En este proyecto se cuñarían conceptos que después pasarían a ser ley estatal. La dificultad política para la mayorías del MAS en controlar la redacción de la nueva Constitución, por su insuficiencia numérica en la aritmética del foro, haría de la nueva Constitución un texto negociado y recortado, desde el punto de vista de los indígenas. Pero aún así el producto sería algo bien distinto a

una clásica Constitución liberal. La crítica al Estado Nación monocultural, a la República liberal, ambos asociados con la colonialidad, estaría presente en un proyecto que surgió del Pacto de Unidad y permaneció en el borrador de Constitución hasta el final, en la inclusión de términos como plurinacionalidad, autonomía indígena, Vivir Bien, democracia comunitaria, etc. Otros elementos como la representación directa, la oficialización de lenguas, la igualdad de jerarquía para la justicia indígena y estatal, etc, también permiten hablar de un constitucionalismo que deja atrás el marco monocultural y también multicultural (como inversión que en el fondo es continuidad), avanzando no sólo en el reconocimiento de derechos y pluralidad sino también en dar herramientas para construir territorialidad y autodeterminación política.

Una y otra vez estos elementos eran recortados, revisados o controlados en la redacción de la Constitución, cuando desde la oposición, los aliados y el propio MAS se daba lugar a un sentido común estatal que buscaba limitar y reconducir excesos y anomalías. Lo interesante del proceso, sin embargo, era constatar como la fuerza de la comunidad, la diferencia, lo indígena campesinos sobrevivía a estos cortes. A veces en los silencios, contradicciones o ambigüedades de un texto sumamente barroco de lo que para mí podía ser definido como Constitución Abierta (Schavelzon 2012) era posible reencontrar lo que quedaría incluido en la Constitución, pero no necesariamente en sus palabras y artículos. Algo que había llegado al Estado, que venía de la comunidad, y cambiaría la política boliviana para siempre.

El enfrentamiento político en la Asamblea entre el MAS y la fuerza política organizada desde Oriente, como resistencia a los cambios y con un liderazgo surgido desde la elite racista anti-indígena y empresarial de Santa Cruz, fomentó la cohesión del Pacto de Unidad entre campesinos e indígenas. No era una cohesión sintética, que homogenice e iguale. Eran organizaciones diferentes, con bases diferentes y proyectos también distintos, que se encontraban como nunca antes o después, elaborando un proyecto de Constitución que combinaría visiones de las tierras bajas con las de tierras altas, inventando conceptos, yuxtaponiendo formas y efectos que viajaban y se metamorfoseaban en la elaboración de propuestas y la movilización por la aprobación de la Constitución, finalmente promulgada por Evo Morales en Febrero de 2009.

Minorías y mayorías coincidirían sin que las mayorías campesinas, ahora en el Estado, anularan las minorías, menos interesadas en transformación desde el Estado y más en desarrollar herramientas que contribuyeran con la autonomía y la territorialidad. Un ejemplo sería la forma original en que se definiría el pueblo boliviano, en el tercer artículo de la Constitución:

Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano (República de Bolivia, 2009).

Analizamos las discusiones y trayectorias que derivaron en esto en otra parte, pero digamos que la idea de “naciones y pueblos indígena originario campesino” desafía en varios sentidos el sentido común estatal. Constituye una categoría genérica, donde todos los indígenas se incluyen, más allá de haber pasado por procesos de “campenización” o alejarse de alguna forma de la comunidad como migrantes o interculturalidad... pero también es específica porque mantiene los términos con que se identifican distintos pueblos en tierras altas, bajas, comunidades étnicas o campesinas, son ellos mismos los que escribieron la Constitución y de ese modo están ahora presentes. Al mismo tiempo suma sin excluir, y permite mantener la diferencia, de forma diferente a la tradicional idea de “pueblo” o “nación” que más bien diluye para fundir en un solo cuerpo todos los individuos a partir de una identidad compartida. La definición tendrá consecuencias políticas y diferentes lecturas. Pero significaba el encuentro inédito de minorías y mayorías que por primera vez era mencionadas por un Estado que sólo ahora podía pensarse de todos. Al menos en las propuestas que inspiraron la nueva Constitución.

Este tipo de resoluciones dadas a complicadas discusiones constitucionales permiten apreciar un texto flexible y en movimiento. Esta forma permite entender en encuentro del Estado con la comunidad y un resultado que para poder mantener la diferencia intensiva recurría a formas indefinidas o definiciones ambiguas. Cuando en 2009 la Constitución comienza a implementarse con leyes y políticas esto se pondría en evidencia. Especialmente después de la reelección de Evo Morales, en diciembre de 2009, cuando se abriría una nueva fase donde la ambigüedad seguiría presente pero no más como espacio de encuentro de diferencias. La ambigüedad sería especialmente la astucia de un Estado que dejaría de lado a las minorías que habían contribuido a su constitución.

Todos somos todos los pueblos indígenas del continente

No quiero detenerme en muchos detalles de una compleja dinámica política boliviana, para poder pasar a presentar, en las siguientes páginas, el juego de movimientos de apertura y reducción de la indigeneidad, que había permitido abrir el espacio constituyente para después cerrarlo o volverlo a abrir tanto desde el nuevo Estado Plurinacional como en la resistencia contra el mismo³.

Desde cierto punto de vista puede ser complicado juzgar todo un gobierno a partir de un conflicto. Pero acá haremos esto. La propuesta del gobierno de construir una carretera que atraviese el TIPNIS (parque nacional y territorio indígena) no sólo generó una amplia resistencia de las organizaciones indígenas antes aliadas al gobierno del MAS. También se constituyó en evento político

³ Para información del TIPNIS remito las siguientes referencias: Schavelzon (2011, 2012b); Prada (2012); Paz (2012); Almaraz, Clavero, Paz, Prada (2012); Fundación Tierra (2012); Fundación UNIR (2011); García Linera (2012a y b); Rivera *et al.* (2013).

con la fuerza de reconfigurar todo el cuadro político. Nuevas alianzas, disidentes, ministros y autoridades renunciando o amenazando con hacerlo, opositores que por primera vez se acercaron a los pueblos indígenas y un gobierno indígena que mandaría la policía contra sus hermanos.

Cuando la marcha de resistencia indígena avanzaba hacia La Paz, campesinos en apoyo al gobierno bloquearon el avance de la marcha en Chaparina, ya en territorio paceño que había sido alcanzado después de días de caminata desde Trinidad, en el departamento del Beni. La policía se instaló con un cordón entre indígenas de tierras bajas movilizados y campesinos colonizadores que anunciaban que no los dejarían pasar. Esa imagen mostraba la tensión de lo que poco tiempo antes habían sido actores sociales aliados apoyando y elaborando el mismo proyecto de Constitución: los indígenas originarios campesinos del artículo 3 antes citado. El desenlace fue tremendo cuando la policía avanzó contra los indígenas que marchaban – lejos de dispersar a los que impedían su avance – con una represión que marcaría un hito en el gobierno de Evo Morales, en su imagen internacional y en la relación con la izquierda urbana de Bolivia.

La policía dividiendo al Pacto de Unidad, y después avanzando desde el lugar de un Estado etnocida que entiende la diferencia étnica como oposición política, marcaban el punto más bajo en el proceso de articulación de singularidades cuyo esplendor fue durante la Asamblea Constituyente, en parte gracias a una coyuntura que desde las elites racistas de Oriente amenazaban tanto los derechos especiales que las minorías buscaban introducir en la Constitución, como las demandas populares con las que los campesinos del MAS se alineaban.

En este momento de separación escucharíamos a Evo Morales decir que en realidad el nunca se había definido como el primer presidente indígena. Que eso era cosa de la prensa y que para él, siempre había sido el primer presidente “sindicalista”. El ejecutivo de la Central Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Roberto Coraite, avanzaría en ese sentido criticando a los indígenas de tierras bajas a los que llamó “salvajes”, por su oposición al progreso. El vicepresidente García Linera, antes abierto a las propuestas plurinacionales publicaba un libro en que asociaba la protesta indígena con intereses extranjeros canalizados vía ONGs. Lo popular, la soberanía nacional, el pueblo boliviano, aparecían ahora como conceptos enfrentados a las minorías étnicas de tierras bajas.

El trasfondo es un movimiento de avance, marcado por la campaña para la reelección de Evo Morales aunque perceptible desde antes, y en la misma Asamblea, aunque en ese entonces siempre controlada y mantenida como tensión que nunca llega al enfrentamiento. Los temas que dividieron aguas estaban vinculadas a lo que en el debate político se identificaba como “desarrollismo” y “extractivismo” y que era el rumbo del gobierno, que proclamaba un salto industrial y se acompañaba con el aumento del lugar del Estado en la economía, con empresas estatales creadas o nacionalizadas y siempre con “lo social” como fundamento. Este camino, que estaba presente antes pero en combinación con demandas de minorías como la autonomía, la representación directa en el

parlamento, o incluso el Vivir Bien, que desde la comunidad planteaba una alternativa al desarrollo. Distintos conflictos vinculados a extracción de recursos naturales, de menor impacto que el del TIPNIS, serían los muchos escenarios de este nuevo mapa político.

La carretera por el TIPNIS se vinculaba a estas discusiones, pero además constituía un proyecto de avance e integración estatal que tenía como beneficiarios directos a los sindicatos productores de hoja de coca que habían visto nacer a Evo Morales como dirigente social. La carretera uniría Villa Tunari, en el trópico cochabambino donde Evo Morales era dirigente, con San Ignacio de Mojos, en el departamento del Beni. El cuadro se completa con la discusión del papel de Bolivia frente a la expansión capitalista del Brasil, que financiaba la obra desde el Banco estatal BNDES y que era también el país de origen de la empresa constructora (OAS Empreendimentos); la geopolítica de las elites económicas del Beni, vinculadas a la que era oposición al MAS en la Asamblea Constituyente pero que de a poco se va acercando al MAS en su búsqueda de ganar la gobernación (al menos parte de ella).

Pero lo que me interesa aquí es marcar dos movimientos que vienen después del máximo enfrentamiento del gobierno con su "yo" indígena. Si la Asamblea es el momento de encuentro de las diferencias en el Pacto de Unidad y la propuesta de una Constitución para indígena originario campesino, sin comas; la represión de Chaparina es lo inverso, con fuerzas encargadas de ordenar lo que en la Política Boliviana aparecía desordenado: de un lado el Estado, en su tarea social, del otro los pueblos minoritarios. No escuchamos más híbridos del tipo "Gobierno Indígena", o pueblos indígenas en el poder. Conceptos como Vivir Bien, Autonomía, Plurinacionalidad vuelven a ser parte de la tradicional lucha de los indígenas por derechos contra un Estado que a pesar de su "modernidad" mantiene el signo etnocida y colonial.

Pero esto no sería todo, como decía el viejo Levi-Strauss en su análisis estructural de los mitos amerindios. De dos maneras encontramos como nuevamente Bolivia desordena, reorganiza lo existente y permite ver la parte de los que no tienen parte, lo antes inimaginable, a partir de una nueva relación entre distintos mundos (Ranciere 1996), desde la ambigüedad, la tensión entre proyectos contradictorios que conviven, y también la astucia de un Estado que se muestra mucho más complejo que en otras partes, con la capacidad de generar política en el sentido opuesto al de la policía, desde controversias creadoras de mundo... como también definiera la política el filósofo Ranciere (1996).

Primero la astucia del Estado Plurinacional. Una autocrítica del gobierno lo sacaría del lugar de "nunca fuimos indígena" en una pelea que vio difícil cuando la marcha interrumpida en Chaparina se reinició y alcanzó un masivo recibimiento sin precedentes en la ciudad de La Paz. Volvería a decir "todos somos indígenas" que era la fórmula que había puesto a Evo Morales en la presidencia y permitido aprobar la nueva Constitución. Pero la forma en que se traduciría esta idea políticamente,

en el conflicto del TIPNIS, sería más que polémica. “Si todos somos indígenas” razonaban desde el gobierno, “no es justo que unos pocos indígenas se beneficien de recursos que deben ser de todos los bolivianos, o que impidan el desarrollo, y el crecimiento de Bolivia”. Con un nacionalismo desarrollista que recordaba el del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) y los militares – de Bolivia y otros países de la región – el gobierno del MAS estaba muy lejos de la forma como inicialmente se discutía durante el proceso constituyente la idea de plurinacionalidad, con muchos sentidos yuxtapuestos pero ciertamente no como nacionalismo desarrollista, justamente en contra de eso es que el katarismo lo introdujo en la política indígena del país.

Si todos somos indígenas, pero ahora también desarrollistas, una cuestión como la del TIPNIS no debe resolverse con una consulta previa para minorías, sino como interpretes de los intereses del pueblo boliviano, como mayoría más allá del territorio. Así la obra se inició sin consulta previa. Pero la VIII marcha indígena de 2011 había dado a entender que no permitiría la construcción. Su fuerte llegada a La Paz obligó al parlamento – controlado por el MAS – a aprobar una ley de “intangibilidad” que detenía la construcción de la carretera. Parecía un triunfo indígena. Pero el gobierno reaccionaría apoyando una contra-marcha indígena de pueblos del TIPNIS a favor de la carretera. Se trataba de pueblos indígenas sumados a los sindicatos productores de coca y que habían renunciado a la titularidad colectiva que las comunidades indígenas del TIPNIS habían adquirido en un proceso de reconocimiento territorial concluido en la primera gestión del gobierno de Evo Morales.

La nueva marcha, legítima, era indígena pero también a favor de la carretera. El gobierno la apoyó y coronó a su llegada a La Paz con una ley que en la práctica abría el juego que parecía cerrado por la primera marcha. Ahorro al lector toda una serie de golpes bajos, denuncias, operaciones contra dirigentes y organizaciones de tierras bajas contrarias al gobierno. El tribunal Constitucional fallaría a favor del gobierno y abriría un nuevo capítulo de la disputa: el de la “consulta previa” que en realidad se realizaría con posterioridad (eso era lo que impulsaba la nueva ley, apoyada por las organizaciones indígenas cocaleras vecinas al TIPNIS). Siguiendo en la lógica de que “todos somos indígenas” Evo Morales declaró en primer lugar que la consulta debía hacerse en forma de referéndum en los dos departamentos involucrados en la carretera. La idea indignaría a varios, y especialmente a los pueblos minoritarios, que con un Estado Plurinacional pensaban por primera vez haber sido contemplados de una forma que no los diluyera o reconociera sólo como tradición sin poder política (como era la lectura que se hacía de las reformas multiculturales de los 90, cuando el proceso de reconocimiento del TIPNIS se inició), pero que ahora veían desaparecida.

No se realizaría un referéndum pero sí una consulta que las organizaciones indígenas históricas rechazarían. Las comunidades (también indígenas) que habían renunciado a formar parte del Territorio Indígena, para poder así poder comerciar individualmente sus tierras y productos, ahora serían parte de los consultados por la carretera. Sería entonces la oposición mestiza, pero también las

organizaciones indígenas ahora opuestas a Evo Morales que denunciarían a “falsos indígenas”, a un gobierno “traidor de los indígenas”, en el marco de un juicio bastante difundido en el periodismo y también en las Ciencias Sociales, de que el recurso del gobierno a “símbolos” indígenas, las referencias a la Pachamama, el lugar a lo comunitario y los derechos que ahora se violaban, eran parte de un interés demagógico, una retórica “hueca” que estaría alejada de “la realidad”. El gobierno contraatacaba con un buen argumento: ¿quién se atreve a señalar con el dedo quien es indígena y quién no? Todos somos indígenas y por eso todos serán consultados aunque ya no pertenezcan formalmente al territorio indígena ahora objeto de intervención.

La situación me incomodaba. El gobierno asumía su peor faceta represiva estatal, violaba derechos, sepultaba un creativo proceso de encuentro entre mayorías y minorías huillando a los pueblos con regalos, pero había conseguido – a fuerza de cinismo, es verdad – una posición política más interesante que los que simplemente denunciaban el carácter “no indígena” del gobierno. Con personas como el canciller David Choquehuanca, único ministro con discurso indianista, opuesto al desarrollo capitalista, cercano a las organizaciones del altiplano y a la comunidad, que amenazó con renunciar, y la capacidad política del mismo Evo Morales en volver a ser indígena, el gobierno retomaba la iniciativa. Una nueva marcha indígena, la novena, en 2012, obtenía el apoyo de organizaciones de tierras altas y volvía a ser un hito, pero con mucha menos fuerza que la anterior, como si la dinámica política hubiera simplemente asimilado la protesta indígena como parte del paisaje cotidiano de un país con más movilizaciones políticas por habitante probablemente del mundo.

En la segunda mitad de 2012 las posiciones políticas se verían trágicamente desplegadas en el territorio. El gobierno iniciaría una consulta, algunas comunidades resistirían, otras aceptarían la propuesta del gobierno porque estaban de acuerdo, porque a cambio recibían regalos, porque eran engañados en una consulta que preguntaba si estaban de acuerdo en tener salud y educación o en vivir aislados de la civilización sin poder tener proyectos de desarrollo o apoyo del Estado. No me ocuparé de la consulta aquí, de la cual la información es sumamente controversial y fragmentada. Ni el gobierno ni las organizaciones indígenas saldrían ganando. Las últimas, porque el gobierno mostraría que la mayoría de las comunidades consultadas aprobaron la carretera, el primero porque no fue capaz de mostrar de forma convincente la veracidad de ese resultado.

Para terminar debemos mencionar una nueva posición en el debate. El “todos somos indígenas” que el gobierno manejaba astutamente y conocía, porque era fruto también de una Bolivia donde lo indígena ocupaba el primer lugar, aparecía también en las ciudades, en la solidaridad a la lucha del TIPNIS, en organizaciones no sólo de las tierras bajas, como CONAMAQ, de los ayllus del altiplano, también partícipe del Pacto de Unidad y enfrentado posteriormente al gobierno en conflictos de minería y otras discusiones. Durante el censo nacional de 2012, personas de las

ciudades, entre ellas la del líder del que se convirtió en principal partido de oposición – a falta de la oposición conservadora que desapareció con la reelección de Evo Morales – y también aliado al MAS durante la Asamblea Constituyente, declararon su adscripción étnica como chimanes, mojeños y yuracarés, los grupos étnicos del TIPNIS que la lógica de las mayorías en la interpretación del gobierno buscaba diluir y privar de territorio y derechos, y que la solidaridad de las ciudades buscaba defender. En noviembre de 2012, la resistencia a la consulta se encontraba con esta forma de responder al Censo en las ciudades que se articulaba con un intento de las organizaciones indígenas de boicotear la entrada del Censo a sus comunidades. Con la consulta y el censo, once comunidades (de cerca de 60) decidieron cerrarle las puertas a un Estado que veían como amenaza, en tanto que abriría las puertas de su territorio colectivo a las plantaciones de coca y otras cosas más. El mapa aéreo del avance de la coca en la misma dirección que se proyectaba la carretera parecía dar la razón a las comunidades opuestas a la obra.

En la definición ampliada de lo indígena, que sin embargo no borra la singularidad y busca defender el territorio y la autonomía, lejos de la posible metamorfosis de indígena en “pueblo” en algunas lecturas nacionalistas, pareciera encontrarse nuevamente algo del espíritu que dio lugar a la propuesta de Estado Plurinacional. No estaban los campesinos y parte de las mayorías que llevaron a Morales al gobierno, ya no era un amplio bloque social en busca de justicia social. Eran organizaciones indígenas de tierras altas y bajas que se encontraban, ahora contra el gobierno, como testimonio de que la asimilación colonial no había terminado con la comunidad indígena de lo que hoy es Bolivia. El Pacto de Unidad estaba muerto, porque la mitad campesina (ahora “no indígena”) del Pacto de Unidad antes pensando el país con los indígenas, eran la base de un gobierno que repetía los lugares comunes que en el pasado había llevado a las calles a los que desde 2006 ocupaban ese lugar. La resistencia del TIPNIS, por otra parte y por más mínima y minimizada que haya sido muestra su importancia. Muestra que aunque ahora sea contra el Estado, la plurinacionalidad sigue movilizándolo a los pueblos indígenas en defensa de su comunidad.

Comentario final

El escenario boliviano tuvo una dinámica particular pero se incluye en fenómenos regionales presentes también en Mato Grosso do Sul. La expansión agrícola y de explotación de recursos naturales contra territorios indígenas es parte de un mismo proceso que obliga a los pueblos a reinventar y reencontrar sus formas de resistencia. El contexto de gobiernos progresistas, de izquierda, o de pasado social también es común, con la misma trágica consecuencia para las minorías que se enfrenten a lo que sería voluntad de las mayorías.

“Tudo o mundo é índio, exceto quem não é” decía Viveiros de Castro (2006) sobre la capacidad multiplicadora y expansiva de una categoría de identificación que lleva encima mucho tiempo de colonialidad, intentos de asimilación, etnocidio. La frase era una crítica a la crítica fácil de la derecha brasileira que niega el carácter indígena a quienes incorporaron elementos de afuera, como si la razón indígena antropofágica, de apertura hacia el otro, no fuera exactamente hacer eso. En esta línea, pero expandiendo las fronteras de lo indígena aún más allá de comunidades campesinas, mestizas, de contacto y transformación, el citado antropólogo también saludó la multiplicación de etnónimos en las redes sociales poco después de la circulación de un video en que indígenas guaraníes informaban la voluntad de suicidarse en caso les fuera quitado su territorio (Viveiros de Castro, 2013). Como la campaña en las ciudades de declararse indígena del TIPNIS, millares de Guaraníes-Kaiowas devinirían indígenas para llamar la atención por una de las situaciones más tensas del país, en lo que hace al ataque de los territorios ancestrales.

Entre la astucia estatal, su naturaleza etnocida y la plurinacionalidad como proyecto indígena que encuentra su fuerza siempre fuera del Estado, en la resistencia a la consulta del TIPNIS y el desarrollo, por ejemplo, Bolivia sigue mostrando la fuerza de lo indígena como diferencia que desafía las clasificaciones republicanas, aunque al mismo tiempo muestra la posibilidad de construir desde la identidad una nueva nación, no necesariamente abierta a las minorías, como proyecto social que se aleja de sus viejos aliados en una indigeneidad inclusiva pero también homogeneizadora y atada al Estado como eje de lo político.

Subiendo los Andes y de vuelta a los llanos amazónicos o chaqueños, también vemos como hay lugar más allá de la política del reconocimiento multicultural de minorías en la resistencia de pueblos indígenas que aunque pocos, marginales y contrarios al sentido común de la producción, acumulación y desarrollo, muestran su vigencia y capacidad para descolonizar como actores políticos plenos y activos.

Referencias

- ALMARAZ, A; CLAVERO, B; PAZ, S; PRADA, R. *Documentos sobre el TIPNIS y la Consulta*. Disponible em: <http://www.somossur.net/bolivia/economia/no-a-la-carretera-por-el-tipnis/1032-en-defensa-de-la-consulta-verdadera.html>, 2012.
- BLASER, M. The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, v.111, n. 1, p. 10–20, March 2009.
- BOLIVIA. Constituição (2009). Constituição da Bolívia 25 de janeiro de 2009. República de Bolivia Constitución Política del Estado, 2009. <http://pdba.georgetown.edu/constitutions/bolivia/bolivia09.html>
- CARRITHERS, Michael; CANDEIA, Matei; SYKES, Karen; HOLBRAAD, Martin; VENKATESAN, Soumhya. *Ontology is just another word for culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester. In: Critique of Anthropology, vol 30, n. 2, 2010, pp. 152-200. Disponible em: http://www.ia.unam.mx/images/difusion/Alterity_and_Truth_Recursive_analysis.pdf

- CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naif, 2004, pp 81-92.
- DE LA CADENA. Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities. *Journal of Latin American Studies*, v. 37, n. 1, p. 250-284, 2006.
- FUNDACIÓN TIERRA. *Marcha indígena por el TIPNIS*. La Paz: Fundación Tierra. Disponible en: http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=118, 2012.
- FUNDACIÓN UNIR. Análisis de la Conflictividad del TIPNIS y Potenciales de Paz. Documento digital: Octubre. Disponible en: <http://www.unirbolivia.org/nueva3/images/stories/cabecera/21oct2011.pdf>, 2011.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. El pueblo boliviano vive la mayor revolución social. [Miércoles 8 de febrero de 2012a]. México: Entrevista concedida a Luiz Disponível em: <http://www.vicepresidencia.gob.bo.pdf>.
- _____. *Geopolítica de la Amazonia. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. (La Paz: Vicepresidencia). Disponible en: http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/libro_final.pdf, 2012b.
- PAZ, Sarela. *Dos actores, dos modos de vida y un sector social en ascenso: los colonizadores. El TIPNIS en el centro del interés global*, 2012. Disponible en: http://somosur.net/documentos/Dos_actores_tipnis092012.pdf
- POVINELLI, Elizabeth. Radical Worlds. *American Review of Anthropology*, vol 30, n. 1, pp. 319-34, 2001.
- _____. *Economies of Abandonment Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Duke: DUP, 2012
- PRADA, Raul. Miseria de la Geopolítica. In: *Horizontes nómadas. Ensayos críticos desde la arqueología, genealogía y hermenéutica nómadas*. Disponible en: http://horizontesnomadas.blogspot.com.br/2012/09/miseria-de-la-geopolitica-critica-la_8756.html, 2012.
- RANCIERE, Jacques. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- SCHAVELZON, Salvador. *Bolivia del TIPNIS: entre la vergüenza de haber sido, el dolor de ya no ser y la posibilidad de seguir siendo*. Publicación digital, 2011. Disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2011/10/silvia-rivera-sobre-el-conflicto-en.html>
- _____. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia : etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: CLACSO/Plural Editores/CEJIS/IWGIA, 2012. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20130214112018/ElnacimientoodelEstadoPlurinacional.pdf>
- _____. *La plurinacionalidad en tiempos de consulta en el TIPNIS*. Agosto 2012. Disponible en: <http://rebellion.org/noticia.php?id=154702&titular=la-plurinacionalidad-en-tiempos-de-consulta-en-el-tipnis>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil Todo Mundo é Índio, Exceto quem não é. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro, 26 de abril de 2006, no Instituto Socioambiental (ISA). Aconteceu, Povos Indígenas no Brasil, o PIB-ISA. Acessado em: http://piib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf.
- _____. *A Inconstancia da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. Somos todos eles: o poema onomatotêmico de André Vallias. 6/01/2013 Jornal Folha de S. Paulo. Disponible en: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/1210358-somos-todos-eles-o-poema-onomatotemico.shtml>
- RIVERA, Silvia et al.. *Amazonia en resistencia contra el Estado colonial en Bolivia* (Trabajo colectivo), Ed. Otra América, Santander, 2013.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

Trajatória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais *tekoha guasu*

Tonico Benites¹

Mestre em Antropologia pelo Museu Nacional (UFRJ)
Doutorando em Antropologia pelo Museu Nacional (UFRJ)

Introdução

O objetivo deste artigo é explicitar a trajetória de reocupação (*jeike jey*) dos territórios tradicionais (*tekoha guasu*) executado pelas lideranças religiosas e políticas Guarani e Kaiowá. Articulado em rede, o movimento Guarani e Kaiowá, pela recuperação dos *tekoha guasu* desencadeou-se no seio da grande assembleia chamada *Jeroky e Aty Guasu*, a partir de meados de 1970, no sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul.

Com a finalidade de explicitar a trajetória da reocupação dos territórios tradicionais feita pelos Guarani e Kaiowá, pretende-se, inicialmente descrever os processos históricos de colonização de territórios indígenas por parte da política indigenista do Estado brasileiro e na sequencia, procura-se relatar como se deu a articulação e a tática das lideranças religiosas e políticas Guarani e Kaiowá para recuperar seus territórios tradicionais e reivindicar seu reconhecimento por parte do Governo e Justiça Federal.

A princípio, é importante destacar que tanto as memórias das lideranças idosas Guarani e Kaiowá quanto à documentação oficial do governo brasileiro, sobretudo através dos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), demonstram uma presença Guarani e Kaiowá muito antiga nas regiões dos rios Brilhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Hovy e Pytä. Desta forma, os

¹Mestre em Antropologia Social em 2009 pela Universidade Federal do rio de Janeiro/Museu Nacional. Atualmente desenvolve pesquisa de doutorado na mesma instituição e mesma área, dedicando-se principalmente aos estudos sobre Guarani Kaiowá, em relação aos temas da educação escolar indígena, processos de demarcação de terras e política indígena.

tekoha guasu atualmente reocupados e reivindicados pelos Guarani e Kaiowá estão localizados nas margens destes rios.

Territórios *tekoha guasuna* concepção Guarani e Kaiowá

Antes de tudo, é fundamental compreender a definição de *tekoha guas*. *Tekoha*, na visão indígena, significa um espaço territorial de domínio específico, muitas vezes, de uma liderança de uma família extensa (*tey'i*). O termo *teko* significa o modo de ser e viver guarani e kaiowá; *ha* é definido como o lugar exclusivo onde a família grande pode realizar seu modo de ser – *teko*. A expressão *guasu* significa grande e amplo. Assim, *tekoha guasu* é um espaço territorial muito mais amplo e de uso de várias famílias extensas e de várias lideranças religiosas e políticas. *Tekoha guasu* poderia ser entendido então como uma rede de *tekoha* que inclui diversos espaços compartilhados de caça, de pesca, de coleta, de habitação, de ritual religioso e festivo, constituindo-se como o palco das relações intercomunitárias. Desta forma, *tekoha guasu* é definido como uma vasta rede operante de alianças políticas intercomunitárias e matrimoniais. Este espaço territorial muitas vezes é delimitado por micro-bacias hidrográficas. Dessa forma, a categoria de *tekoha guasu* é atualmente compreendida como um amplo território em rede e não apenas como pequenas ilhas de terras isoladas e delimitadas pelos órgãos indigenistas do Estado Brasileiro, como, por exemplo, Postos Indígenas ou as Reservas Indígenas criadas pelo SPI entre 1910 e 1930.

É fundamental lembrar que até o final da segunda metade do século XX, diversas famílias extensas guarani e kaiowá, aliadas entre elas, ainda habitavam determinados lugares exclusivos aonde ainda havia recursos naturais, como rios e córregos para pescar e fontes d'água para o consumo. Na proximidade das habitações indígenas, além de suas lavouras tradicionais, mas também na floresta e no campo era possível encontrar caças, árvores frutíferas, plantas medicinais, mel, etc. Desta forma, até meado de 1930, várias famílias extensas Guarani e Kaiowá ainda viviam de modo autônomo nos seus *tekoha* e *tekoha guasu* antigos, onde não passavam miséria. Pertenciam exclusivamente a um lugar nas margens dos rios e se distanciavam de 15 a 20 km dos *tekoha* das outras famílias extensas com quem mantinham relações de troca.

Processo de retirada ou expulsão dos Guarani e Kaiowá de seus territórios

As fontes documentais demonstram que o primeiro processo de retirada ou expulsão dos Guarani-Kaiowá de seus territórios iniciou-se com a política de povoamento e colonização da faixa de fronteira entre Brasil e Paraguai. Assim, a primeira "invasão" dos territórios Guarani-Kaiowá ocorreu, sobretudo, após a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870). Os documentos históricos evidenciam que a

política oficial de povoamento da faixa de fronteira avançou, primeiramente, aos territórios guarani e kaiowá.

No período subsequente à guerra, na década de 1880, o Estado brasileiro começou a abrir a região para o capital privado e concedeu uma enorme concessão de terras para a Cia. Matte Laranjeira, permitindo a ela a exploração exclusiva da erva-mate nativa na região em que estavam localizados os *tekoha guasu* dos indígenas. Com isso, iniciou-se uma nova forma de mediação com os Guarani e Kaiowá baseada, sobretudo, na mão-de-obra para o trabalho da extração da erva-mate. É pertinente observar que até a década de vinte, mais ou menos, a empresa Cia. Matte-Laranjeira acabou protegendo involuntariamente os territórios Guarani e Kaiowá, visto que como tinha o monopólio da exploração da erva-mate, ela impedia a penetração de outros colonos na região. Até a metade da segunda década do século XX, pode-se dizer que os Guarani e Kaiowá não sofreram significativas mudanças na ocupação dos seus territórios, uma vez que apenas os integrantes das famílias extensas eram engajados de forma periódica nos trabalhos de extração da erva-mate e posteriormente na derrubada das matas. Desta forma, puderam permanecer nos seus territórios tradicionais.

Foi somente a partir das décadas de 1950 e 1960 que teve início um novo período mais violento de retirada das famílias indígenas de suas habitações. Esse novo período é marcado tanto pelo fim do monopólio da Cia. Matte-Laranjeiras quanto pelo aumento do loteamento da região quando se abre a região para a instalação de inúmeras fazendas privadas.

É importante observar, no entanto, que desde o ano de 1915, as primeiras Reservas Indígenas no atual Estado de Mato Grosso do Sul, foram instituídas pressionando os indígenas a se transferirem para o interior delas. Contudo, foi só a partir da década de 1970 que se assistiu ao maior processo de expropriação das terras de ocupação tradicional dos Guarani e Kaiowá, em favor de sua titulação privada. As terras indígenas foram consideradas como “terra devoluta” e “terra vazia” e por isso o território tradicional Guarani-Kaiowá se tornou objeto legal de comércio do Governo. Neste contexto histórico, os Guarani-Kaiowá foram progressivamente expulsos de seus territórios tradicionais. Dessa maneira, ao longo de boa parte do século XX, o governo brasileiro passou a comercializar os territórios tradicionais guarani e kaiowá localizados no atual Cone Sul de Mato Grosso do Sul. Os compradores dessas terras começaram a explorar a mão de obra indígena e depois os expulsaram de suas habitações, passando a devastar a floresta e a construir fazendas sobre esses mesmos espaços.

Entre as décadas de 1950 e 1970, nessa operação histórica de expulsão dos Guarani e Kaiowá de seus territórios, envolveram-se os novos compradores das terras com agentes políticos locais, missionários e militares. Estes agentes passaram a operar com violência no atual sul de Mato Grosso do Sul e contaram também com a participação de funcionários dos órgãos indigenistas do Estado, como o antigo SPI e, posteriormente, a atual FUNAI.

Como ficou evidente, no início da segunda metade do século XX, o processo de colonização oficial do sul do atual Estado do Mato Grosso do Sul entrou numa nova fase e se intensificou bastante. Desta forma, inúmeras comunidades Guarani e Kaiowá começaram a ser expulsas de seus territórios antigos, tendo sido transferidas e confinadas em oito Reservas Indígenas criadas entre 1915 e 1930 pelo SPI. Para o governo, essas reservas eram consideradas como os únicos espaços oficiais destinados aos indígenas.

É importante destacar que, por conta do processo histórico oficial de colonização dos territórios Guarani-Kaiowá, aproximadamente quinze mil indígenas dos que hoje reivindicam seus *tekoha guasu* tradicionais encontram-se residindo ou nas margens das rodovias (BR) ou nas pequenas áreas reocupadas e retomadas. Além desses, aproximadamente trinta mil outros indígenas, ou seja, a maioria dos Guarani e Kaiowá estão assentados nas oito Reservas Indígenas e nas nove Terras Indígenas que foram oficialmente demarcadas respectivamente pelo SPI entre 1915 e 1930 e pela FUNAI, a partir da década de 1980. É relevante considerar que o Cone Sul do Estado de Mato Grosso do Sul apresenta hoje a maior população indígena do Brasil. São aproximadamente quarenta e seis mil indivíduos, pertencentes às etnias Guarani e Kaiowá que estão distribuídas em áreas de tamanhos variados, boa parte delas em conflito, totalizando somente quarenta mil hectares de área em diferentes etapas de regularização fundiária (demarcadas, identificadas, em acampamentos aguardando reconhecimento do Governo Federal, etc.).

Iniciativa de articulação e luta de várias lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus antigos territórios

Como ficará evidente no item subsequente, exatamente diante desta situação fundiária complicada e conflituosa, que se originaram, desde o final da década de 1970, as primeiras iniciativas de articulação e luta de várias lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus antigos territórios. As narrações de várias lideranças religiosas e políticas evidenciam que as realizações dos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) e das grandes assembleias intercomunitárias (*aty guasu*) foram, e ainda são fundamentais para os líderes políticos e religiosos se envolverem nos processos de reocupação de seus territórios tradicionais específicos.

Jeroky é o termo usado para se referir a um ritual religioso Guarani e Kaiowá, sendo que *guasu* significa grande. Neste sentido, o *jeroky guasu* pode ser traduzido como um grande ritual religioso coordenado por líderes religiosos (*ñanderu*) que, nesta ocasião, entram em contato com os diversos deuses (*ñanderungusuhyapua*) e guardiões (*ñanderyke'yoveravavyjara*) de todos os seres localizados no cosmos Guarani e Kaiowá para buscar o apoio e a intervenção divina nos problemas enfrentados aqui na Terra. Desse modo, a realização dos *jeroky guasu* deve ser vista como um grande encontro

entre líderes espirituais (*ñanderu*), seus auxiliares (*yvyra'ija*) e os demais indígenas (homens, mulheres, crianças, jovens). Tal encontro começou a ocorrer com mais periodicidade a partir dos anos 1970. São nestes contextos rituais que emerge a força para lutar e que se elaboram as táticas e as estratégias para reocupar os territórios tradicionais perdidos.

Por sua vez, a expressão *Aty* significa reunião ou encontro, sendo que *guasu*, como já dissemos, equivale à grande. Desta forma, *Aty Guasu* pode ser definido como uma grande assembleia ou encontro onde também se juntam muitas lideranças políticas e religiosas de diversas famílias extensas (*tey'i*). Trata-se de uma forma de articulação e organização política intercomunitária e interfamiliar de lideranças que compõe as famílias extensas dos diversos *tekoha* e *tekoha guasu*. Durante as assembleias *Aty Guasu* são discutidas e tomadas decisões importantes que afetam a todos, como decisões sobre a reocupação de parte dos territórios tradicionais. Os *Aty Guasu* são pensados como o principal foro de discussão e de decisão política articulada entre as lideranças políticas e religiosas das famílias extensas Guarani e Kaiowá que pretendem reocupar os seus territórios tradicionais. Os *Aty Guasu* são realizados trimestralmente no interior dos territórios reocupados contando não somente com a participação dos moradores das áreas recuperadas como também das lideranças organizadoras do *Aty Guasu* que vêm de diversas outras áreas indígenas do Mato Grosso do Sul. É fundamental destacar que a atuação e a valorização dos saberes dos *ñanderu* Guarani e Kaiowá foram e são sempre vitais nos processos de reocupação de parte dos territórios tradicionais. Tal ação se dá através dos rituais religiosos (*jeroky*) realizados por eles.

Como ficou evidente, foi a partir da década de 1970 que as várias lideranças das famílias extensas expulsas de seus territórios, que viviam ou nas margens da estrada ou nas "reservas indígenas", começaram a se articular. Já ao longo de 1980 e 1990 começaram a reocupar e retomar seus primeiros territórios antigos com o claro objetivo de pressionar a identificação e regularização de outros espaços reivindicados. Essa situação de conflito perdura até os dias de hoje com grau extremo de violência.

As táticas de reocupação dos territórios tradicionais (*Jeike Jey*) são discutidas e deliberadas amplamente pelas lideranças religiosas e políticas organizadas através do *Aty eJeroky Guasu*. A expressão *Jeike* citada acima significa "entrar", "ocupar", "enfrentar" ou "afrontar". E *Jey* tem o significado de "repetir", "ativar" novamente ou uma vez mais. Por essa razão, o termo *Jeike Jey* é definido como uma resposta ou reação organizada através do *Aty Guasu* frente à expulsão violenta das famílias extensas de seus territórios, objetivando reocupar e recuperar esses territórios perdidos em favor dos fazendeiros. Dessa forma, *Jeike Jey* é sempre o resultado da articulação política e da luta religiosa de lideranças das famílias extensas para retornar aos seus antigos espaços territoriais. *Jeike Jey* envolve os líderes políticos e religiosos que participam dos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*), sendo e que são fundamentais para efetivar o processo de reocupação e retomada dos territórios perdidos. *Jeike*

Jey também é visto como uma forma de resistência contra as violências dos fazendeiros, em uma atuação permanente e insistente através da ação dos *ñanderu* durante os rituais religiosos. A ação dos líderes religiosos é vista como uma técnica de luta ou de guerra para que os indígenas tenham êxito nos processos de enfrentamento com os pistoleiros das fazendas, sobretudo no momento de reocupação dos territórios tradicionais.

Os primeiros processos de reocupação e retomada dos territórios tradicionais ocorreram, de fato, a partir do final da década de 1970 e início da de 1980. Posteriormente, o movimento de reocupação continuou durante os anos 1990 sempre através de uma rede articulada de lideranças religiosas e políticas que estavam vinculadas ao *Aty Guasu*. O processo de reocupação e retomada das terras tradicionais na década de 1990 ocorreu em certos casos diante da demora na identificação, demarcação, homologação e devolução das Terras Indígenas pelo Governo Federal. Em outros casos, quando as terras já estavam identificadas e demarcadas, o processo de reocupação se dava pela judicialização do processo demarcatório que atrasava a devolução total e definitiva das terras Guarani e Kaiowá já identificadas e reconhecidas pelo Estado brasileiro.

Foi nesses contextos que se desencadeou a articulação das lideranças religiosas e políticas para reivindicar a regularização das terras tradicionais. Ao mesmo tempo, as lideranças religiosas (*ñanderu*) passaram a sagrar no seio da *Jeroky ha Aty Guasu* quais seriam as ações e táticas específicas de reocupação das terras, indicando e orientando as famílias envolvidas no processo de reocupação sobre quais eram as formas mais seguras de atuar. Conforme os depoimentos dos indígenas envolvidos em diversas reocupações, as táticas que foram deliberadas pelo conjunto de *ñanderu* nos *Jeroky Guasu* realizados na década de 1970 foram postas em prática nas décadas de 1980, 1990 e 2000 e são válidas até os dias de hoje.

É importante compreender que todas as famílias extensas que foram expulsas de seus territórios tradicionais ao longo do século XX apresentam uma vontade profunda de retornar ao seu *tekoha* antigo. Por isso, as lideranças articuladoras das famílias extensas passaram a se interessar em participar dos rituais religiosos (*jeroky*) e dos *Aty Guasu*, uma vez que nestes espaços são socializados nomes, experiências e a localização de *tekoha* antigos que foram involuntariamente abandonados e que se pretende recuperar atualmente. Além disso, essas lideranças já se apresentam articuladas internamente nas *Aty Guasu* para fazer a reocupação de seus *tekoha* antigos, solicitando assim o apoio (*ñomoiru ha pytyvõ*) de outras lideranças religiosas e políticas articuladoras do *Aty Guasu*. O significado da expressão *ñomoiru ha pytyvõ* é muito importante para se compreender a articulação dessas diversas lideranças. *Ñomoiru* significa, por exemplo, "se articular", "se juntar em grupo", "se proteger", "ser companheiro (a)". A expressão *Pytyvõ* pode ser traduzida por "prestar apoio", "cooperar", "dar força", "encorajar", "escotar", etc. Nesse sentido, *Ñomoiru ha Pytyvõ*, é definido como uma série de táticas que são postas em prática no momento de reocupação e retorno aos territórios antigos.

Ñomoiru ha Pytyvõ é o resultado de vários anos de articulação das lideranças religiosas e políticas no seio da *Aty Guasu* e do *Jeroky Guasu*.

Foi em 1979, durante a realização do primeiro grande ritual religioso (*Jeroky Guasu*) e da primeira grande assembleia (*Aty Guasu*), que começou o processo de articulação *Ñomoiru ha Pytyvõ* para a reocupação e retomada dos territórios tradicionais. Esse processo perdura até os dias de hoje. Nessas ocasiões e encontros específicos, os líderes religiosos explicam repetidamente que a realização simultânea de ritual religioso (*jeroky*) é fundamental para recuperar o diálogo com os seres invisíveis e os guardiões dos *tekoha* antigos. Estes seres são divindades supremas que pertencem ao cosmo (*yvaga*) Guarani e Kaiowá. Os *ñanderu* declararam que somente através do *jeroky* permanente é possível buscar essa comunicação, apoio e intervenção de seus parentes invisíveis e guardiões da terra, rio e floresta para recuperar e retomar os territórios tradicionais que foram abandonados por conta das expulsões. Além dessa exigência vital decretada durante os *Aty* e *Jeroky Guasu* desde os anos 1970, os líderes religiosos demandam rigorosamente a participação coordenada dos rezadores durante o processo de reocupação e retomada dos *tekoha* tradicionais. Por essa razão fundamental, o conjunto dos líderes religiosos (*ñanderu*) e de seus auxiliares (*yvyra'ija*) estão sempre envolvidos em todas as ações de retomada.

Já durante a realização do primeiro *Jeroky ha Aty Guasu* no ano de 1979, as lideranças religiosas determinaram que ao longo do processo de reocupação dos *tekoha* antigos era necessária e fundamental a participação direta de todos os integrantes das famílias extensas envolvidas na reocupação da terra antiga, incluindo as crianças, os homens, as mulheres e os idosos. Assim, a equipe de frente que coordena a reocupação de um território é sempre composta por rezadores e rezadoras, seus auxiliares, lideranças políticas, idosos e crianças. Dos integrantes dessa equipe de frente é exigida a participação permanente nos rituais religiosos durante vários meses e anos. Esses rituais têm por objetivo principal proteger e preparar os envolvidos na reocupação para que mantenham bom contato com os seres invisíveis e os guardiões do *tekoha* abandonado, uma vez que eles irão manter novamente contatos com os seres visíveis e invisíveis existentes no *tekoha guasu*. Por isso, de quatro a cinco dias antes da efetivação da retomada, todos os integrantes da equipe de frente devem obrigatoriamente participar do ritual religioso (*jeroky*) por um período de três ou quatro noites realizados em frente do altar sagrado (*yvyra'iMarangatu*), molhando o centro da cabeça com água (*yary*) feita com a casca e folha do cedro, planta nativa sagrada para os Guarani-Kaiowá. Esta cerimonia religiosa de batismo (*mongarai*) serve para que os batizados sejam reconhecidos pelos seus antepassados e para que eles se protejam dos seres invisíveis e dos guardiões maléficos existentes no lugar. Na última noite, antes do grupo se deslocar em direção a área a ser retomada, os membros da equipe de frente devem se pintar ou tingir parte do corpo e do rosto de urucum (*yruku*). Pelo respeito e honra de seus antepassados, todos os homens devem segurar com força o arco e flecha e o porrete

tingido (*yvyrapara*) e jurar a reocupação do *tekoha* antigo. Durante as noites, normalmente durante toda a madrugada, os rezadores movimentam seus chocalhos (*mbaracá*) e as mulheres batem lentamente seus *takuapu*, um pedaço do caule de taquara. Depois de quatro ou cinco dias de reza, na última noite, o rezador faz um discurso final no qual autoriza a partida dos envolvidos na reocupação da terra, dando orientações importantes para o êxito da empreitada.

Importa destacar que a reocupação dos territórios antigos sempre ocorreu após a última noite de ritual religioso, sempre durante a madrugada. Eles se deslocam a pé em direção da terra antiga indicada, sempre localizada a uma distância de 30 a 40 km da “reserva indígena” e da cidade mais próxima de onde os indígenas partiam. No momento da partida, cada integrante do grupo deve levar consigo seus pertences pessoais assim como alguns gêneros alimentícios, pedaço de lona para armar barraca e utensílios e instrumentos rituais de proteção. Uma vez a reocupação da terra efetuada, os integrantes do grupo começaram a caçar e pescar no interior do *tekoha* reocupado, buscando alimentação para os integrantes do grupo.

Os depoimentos de diversas lideranças religiosas e políticas confirmam que, a partir do final da década de 1970 até os dias de hoje, as lideranças engajadas na reocupação (*ñemoiru ha pytyvõ*) usam rigorosamente as mesmas táticas que foram decretadas pelos *ñanderu* durante os primeiros *Jeroky ha Aty Guasu* da década de 1970. Com essas táticas e estratégias já foram reocupadas mais de duas dezenas de territórios tradicionais. Todos os processos de reocupação desses *tekoha* antigos foram coordenados pelos líderes religiosos e políticos. Em todas as terras indígenas antigas reocupadas é construído um altar sagrado (*yvyra’iMarangatu*) pelos rezadores Guarani e Kaiowá onde é realizado com frequência rituais religiosos (*Jeroky*) e assembleias (*Aty Guasu*). É importante lembrar, como já foi dito antes, que a partir de 1979 as lideranças articuladas, reivindicantes das terras tradicionais, começaram a se reunir trimestralmente nas *Aty Guasu*, buscando discutir e deliberar a respeito das reocupações e das retomadas. Ao mesmo tempo, no seio de cada *Aty Guasu*, os líderes e os articuladores políticos também começaram a elaborar documentos escritos e petições (*kuatiañe’e*) destinadas ao governo e à justiça federal. Nestes documentos formulam por escrito as reivindicações, indicando a delimitação aproximada das terras antigas. Assim, uma das táticas mais recentes para pressionar o governo federal sobre a demarcação das terras antigas é a solicitação de audiências com autoridades federais em Brasília, capital do país. Nessas ocasiões são entregues vários documentos escritos (*kuatiañe’e*) às autoridades federais (presidente da FUNAI e ministro da justiça). Para isso, comitivas de lideranças religiosas e políticas se deslocam do Mato Grosso do Sul à Brasília. Essas viagens das lideranças indígenas à Brasília ocorrem esporadicamente, a cada seis meses. Em todas essas viagens também vão os líderes religiosos (*ñanderu*) que antes da audiência realizam os rituais religiosos (*jeroky*) no interior dos gabinetes das autoridades federais. Essa prática esporádica de viagem tem por objetivo cobrar e pressionar a demarcação dos territórios tradicionais.

Considerações finais

É fundamental registrar que no seio da primeira *Jerokye Aty Guasu* realizada no ano de 1979, os líderes religiosos determinaram que a realização do ritual religioso (*jeroky*) seria imprescindível para tratar da recuperação das terras perdidas, visto que na concepção Guarani e Kaiowá o *tekoha* antigo, o rio e a floresta são compostos por seres visíveis, invisíveis e guardiões com quem os indígenas devem saber conviver em harmonia, de forma equilibrada, mantendo uma boa relação de diálogo e respeito mútuo para não serem prejudicados dentro das áreas reocupadas. Tal interação dos indígenas com o território ocorre através desses rituais, permeados de cantos e rezas. Assim, a prática do ritual religioso (*jeroky*) é obrigatória no processo de reocupação dos *tekoha guasu* antigos. Esse ritual religioso faz parte das táticas de reocupação, sempre coordenado pelo conjunto das lideranças religiosas, experientes *ñanderu*. Dessa forma, todos os integrantes Guarani-Kaiowá envolvidos na reocupação da terra devem participar com frequência desses rituais religiosos para se protegerem dos seres visíveis e invisíveis maléficos e ao mesmo tempo para manter uma boa relação com os espíritos guardiões de seus antepassados que fazem parte dos territórios tradicionais.

Por fim, é relevante destacar que tanto as lideranças religiosas e políticas dos *Jeroky ha Aty Guasu*, quanto os integrantes das famílias extensas (crianças, mulheres, homens e idosos) dos territórios antigos já foram isolados, atacados e retirados com a violência pelos pistoleiros das fazendas e às vezes pelas autoridades policiais do Estado a mando da justiça. Porém, os indígenas expulsos e violentados voltam a reocupar e a retomar os seus territórios antigos. Além disso, nesse contexto de reocupação, desde a década de 1980, centenas de indígenas estão ameaçados de morte e mais de duas dezenas de lideranças religiosas e políticas já foram assassinadas de modo cruel pelos pistoleiros contratados por donos das fazendas em decorrência do processo de conflito desencadeado pelas reocupações dos territórios tradicionais. Apesar dessas violências históricas exercidas contra os líderes guarani, kaiowá e membros das famílias extensas articuladas dentro dos *Aty guasu*, as lideranças religiosas continuam realizando o ritual religioso (*jeroky*) e continuam articulando os movimentos de reocupação de seus territórios tradicionais *tekoha guasu*.

Referências

- BARBOSA DA SILVA, Alexandra. *Mais além da 'aldeia': território e redes sociais entre os Guarani do Mato Grosso do Sul*. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2007.
- BENITES, Tonico. *A escolar indígena na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2009.
- BRAND, Antonio. *O Impacto da Perda da Terra Sobre a Tradição Kaiowa/Guarani: Os difíceis Caminhos da Palavra*. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre. 1997.
- ESTIGARRIBIA, A. M. V. *Relatório da Inspeção do Estado do Mato Grosso*. SPI, Documentação do Museu do Índio, Rio de Janeiro. 1928.
- MELIÀ, Bartomeu; GRUNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. Los Paî-Tavyterã: etnografia Guarani del Paraguai contemporâneo. *Separata del Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica, Assunción, v. 9, n. 1-2, 1976.
- MONTEIRO, Maria Elisabeth B. *Relatório e levantamento histórico sobre os índios Kaiowá situados no estado de Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1981.
- MURA, Fabio. *À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2006.
- PAULETTI, Maucir; FEENEY, Michael; SCHNEIDER, Nereu; MANGOLIM, Olívio. Povo Guarani e Kaiowá: uma história de luta pela terra no Estado de Mato Grosso do Sul. In: CIMI; CPI-SP; PROCURADORIA REGIONAL DA REPÚBLICA DA 3ª REGIÃO (Orgs.). *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena, 2001. 487 p.
- PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social kaiowá*. Dissertação (mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1999.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes. 1995. 335p.
- THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. *O projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro. 1991.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

Entrevista com Vanessa Lea

Na era das dádivas: Encontros com os Kayapó-Mebêngôkre

Por Amanda DANAGA; Ana Elisa SANTIAGO; Clarissa LIMA; Gabriel BERTOLIN;
Jan-Arthur ECKART; Rodolpho BENTO & Thais MANTOVANELLI

Vanessa Lea

Professora titular do PPGAS-UNICAMP, Vanessa Lea tem marcado sua atuação na etnologia indígena desde a década de 80, época da defesa de sua tese de doutoramento acerca dos Kayapó- Mebêngôkre do Brasil Central. Desde então, tornou-se referência na área mantendo e recolocando debates sobre gênero entre os povos Jê, desenvolvendo uma teoria crítica e alternativa à matriz até então corrente no Brasil em que o masculino vincular-se-ia à esfera da vida pública e cerimonial, enquanto o feminino à esfera do natural e do doméstico. Além de se firmar como referência na antropologia, realizou duas perícias judiciais sobre a venda ilegal de terras ao norte do Parque do Xingu e na área indígena Kapoto-Jarina em Mato Grosso. Com a publicação, em 2012, do livro *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis*, que revisita dados de campo presentes em sua tese, Vanessa Lea apresenta discussões de temas desde os mais clássicos como parentesco, organização social e vida cerimonial até debates mais contemporâneos como, por exemplo, a formação da pessoa e o conceito de pessoa fractal, de inspiração stratherniana. Esteve em São Carlos em novembro de 2012, a convite do PPGAS UFSCar, para participação nas *Quartas Indomáveis*, evento mensal realizado pelo programa, ministrando a palestra “Da era dos presentes à era dos benefícios sociais”, ocasião em que concedeu essa entrevista aos membros do ETNU – Grupo de Etnologia da UFSCar.

Gostaríamos de agradecê-la por ter aceito a proposta de nos conceder essa entrevista. Iniciamos nossa conversa perguntando quais questões antropológicas guiaram o início de seus trabalhos junto aos grupos indígenas sul-americanos. Por que o Brasil? E por que os Mebêngôkre?

Fui parte da geração pós-68. Eu era adolescente e estudante de escola católica no norte da Inglaterra, que não era politizada. Depois, fui pra Universidade de Essex, que era uma universidade de esquerda da Inglaterra. Minha intenção inicial era fazer literatura, mas a professora havia se mudado para os Estados Unidos – a fuga de cérebros, para ganhar mais. Durante este período comecei a namorar um anarquista, professor de Ciência Política, e acabei optando por política e sociologia porque achei que entenderia mais sobre o mundo fazendo isso. Tive alguns professores argentinos, como Laclau¹. Naquela época, havia mais alunos latino-americanos do que ingleses. Consequentemente, as aulas sobre mais-valia foram dadas em espanhol. Seguindo os conselhos de Laclau e outro professor, fui para a Universidade de Oxford com o objetivo de estudar política no mestrado.

Na University of Oxford existia um cargo chamado *moral adviser* ou tutor, que é um tipo de padrinho. A universidade é dividida em Colleges. O meu era Linacre College onde Peter Rivière² foi meu tutor. Havia começado a estudar antropologia na época dos Beatles. Ele conta que estava em campo quando ouviu falar dos Beatles e isso, para ele, significava uma barata: “O que essas pessoas estão falando tanto sobre *beetles*?”.

Eu era uma das poucas pessoas, nessa época em Oxford, que se interessava em estudar antropologia relacionada aos povos americanos. Eu tinha interesse em estudar guerrilha e conflitos armados, mas descobri que a política da América Latina em Oxford, naquela época, enfocava o peronismo e o varguismo. Tal viés me soava um tanto chato e, por isso, acabei mudando de foco. Fui lá para fazer política e acabei mudando para a sociologia e antropologia. Comecei, então, a trabalhar com os Mapuche³, tidos como vanguarda no governo de Allende⁴, na Unidade Popular. Atualmente, tem um casal de alunos de mestrado que eu oriento estudando os Mapuche, e sei que a vanguarda não foi bem assim. Mas a minha tese era sobre essas retomadas e invasões de terra na época de Allende. Meu doutorado seria sobre isso, sobre essas pessoas. No entanto, havia a ditadura e algumas pessoas achavam perigoso demais, naquele momento, ir para o Chile. Por isso, mudei de rumo e vim a Brasil.

Kenneth Brecher⁵, que estudou os Waujá do Alto Xingu⁶ me aconselhou a não dizer que eu iria estudar índio, pois isso era considerado “batata quente”. Acredito que uma das coisas mais complicadas, nesse período, tenha sido a entrevista com Roberto Campos⁷, então embaixador brasileiro em Londres, na qual eu fingi que iria estudar a colonização da Transamazônica. Eu entendia o suficiente sobre esse assunto para enganá-lo e ele não notou que era tudo mentira e que, na verdade, eu iria estudar índio.

Na graduação, eu já havia tentando ir para Cuba, onde ia estudar literatura. Mas, na ocasião em que eu tentava conseguir o visto, houve a expulsão de um cubano acusado de espionagem e por isso não consegui o visto. Na Graduação, em Essex, por falta de recursos, fomos mandados para Portugal para aprender o português, ao invés de irmos para a América Latina. Em Oxford acabei não vindo para a América Latina novamente, e resolvi pedir uma bolsa através do Conselho Britânico para ir ao México, Argentina ou Brasil. O México era muito perto dos Estados Unidos, e a Argentina, segundo me diziam, era a Europa da América do Sul e eu não queria sair de tão longe para acabar de volta na Europa. Então, escolhi o Brasil, onde havia o elemento afro (principalmente a música) que me atraía, além dos índios.

Quando sai da Inglaterra, meu guru era Sandy (Shelton H) Davis⁸ e fui a Boston conhecê-lo. Ele me arrumou um trabalho nas montanhas Adirondack com os Mohawk⁹, onde era tradutor entre índios sul e norte americanos por falar bem espanhol. O jornal, Akwesasne Notes, dos Mohawk, tinha ligações com o American Indian Movement (AIM) dos índios norte-americanos que estavam desenvolvendo Survival Schools como alternativa ao sistema escolar do governo norte-americano¹⁰. Ocorreu que um cubano resolveu convencer os índios a expulsar os não índios do jornal. Ele [o cubano] não foi expulso porque tinha mais *cara de índio*, enquanto eu e um holandês fomos mandados embora.

Quando eu cheguei ao Brasil, conheci Anthony Seeger¹¹, que era amigo de Sandy Davis e que me aceitou como aluna. Seeger tinha sido orientador de Terence Turner¹². Eu comentei com Seeger que havia lido, na Inglaterra, sobre os Kayapó protestando contra a construção da BR-80. Quando sai da Inglaterra estava procurando alternativas à civilização ocidental. Eu vinha de uma geração pós-guerra e pós-império, que não suportava a arrogância britânica do império, que permanecia entre muitos velhos. Seeger me alertou que era muito cedo para um reestudo dos Kayapó, porque estávamos em 1977 e Turner havia defendido a sua tese em 1964, o que, naquela época, parecia um curto espaço de tempo. Assim, ele me enviou para os Kayabi¹³.

Eu também vinha de uma geração de feministas e quando estava entre os Kayabi acontecia uma situação que para mim era muito estranha. Eu perguntava as coisas para os Kayabi e eles respondiam para o Miguel [antropólogo que também estava em campo]. Isso realmente me parecia estranho: eu fazia uma pergunta e a pessoa a quem eu perguntava respondia para outro. E, ainda, era impossível convencer os índios de que eu e Miguel não eramos um casal, já que éramos duas pessoas de sexo oposto vivendo embaixo do mesmo teto.

Nessa época, eu conheci Bedjai, um motorista Kayapó. Ele era cego de um olho, mas um ótimo barqueiro, e me contava que os Kayapó faziam festas que iam do pôr do sol até o sol sair no dia seguinte e que tinham grandes aldeias. Eu queria estudar xamanismo entre os Kayabi e Mairawe, que era um líder, me mandou para a aldeia maior, mas onde não tinha xamã. Prepori, que era um grande

xamã, atualmente já falecido, famoso por aparecer em dois lugares ao mesmo tempo, disse: “Ah, você está na aldeia de **Yurumuk** então se vira com **Yurumuk**. Eu não vou falar com você”.

Os Kayabi ficavam prometendo a cada semana, me levar pra eu falar com outro xamã, mas isso nunca acontecia... Era época de derrubada da roça, então a casa se esvaziava durante o dia inteiro. Os Kayapó pareciam mais divertidos, tinham grandes aldeias, festas. Eu combinei com o Miguel, já que não íamos mais trabalhar juntos, que ele iria ficar com os Kayabi e eu iria para os Mebêngôkre¹⁴.

Depois disso, ele sumiu do mapa e da antropologia e os Kayabi nunca me perdoaram por isso. Os Kayabi me diziam: “Porque que você foi embora para os Kayapó?”. Houve uma vez em que os Kayabi roubaram a munição que eu tinha quando passei por Diauarum (o Posto Indígena ao norte do Parque) considerando tal atitude como um tipo de pedágio: “Pô, vai ficar levando munição e miçanga [para os Kayapó]?”. Naquela época era possível comprar munição e todos os índios gostavam. Isso foi em 1978, quando eu ia estudar a relação deles com a sociedade envolvente. Eu tinha lido Shelton Davis, *Vítimas do Milagre*¹⁵, e *La Vision des Vaincus* de Nathan Wachtel¹⁶, e estava influenciada por esse debate do (mau) encontro.

Um tema que se mostrou e, ainda se mostra, pertinente em seus trabalhos é a relação entre o feminismo e a antropologia. Como você analisa as questões de gênero postas nas pesquisas antropológicas? E como tal questão influenciou seus trabalhos?

Muitos antropólogos não se interessam por isso até hoje. Das palestras que ministrei em Paris, convidada por Descola, incluía uma sobre gênero, cujo título foi traduzido em francês referente ao *féminin* et *masculin*. Pensei: “Nossa, eles não usam o termo *genre* em francês!” Depois descobri que sim, que eles usam.

Outro exemplo foi quando Hugh Jones¹⁷ indicou meu nome para o Simpósio *Amazonia And Melanesia: Gender and Anthropological Comparaison* (1996), que aconteceu na Espanha e tratava de uma comparação sobre gênero entre Melanésia e a Amazônia¹⁸. Segundo Hugh Jones, Gregor¹⁹ - que trabalhou com os Mehinaku e era um freudiano - ficou intimidado porque não me conhecia e convidou a Alcida Ramos²⁰.

Descola, naquela ocasião, falou que a questão de gênero entre os sul-ameríndios não era relevante como é na Melanésia, o que considero uma afirmação incrível, porque lendo *As Lanças do Crepúsculo*²¹, por exemplo, aparece claramente que é relevantíssimo! Isso é impressionante, algumas pessoas, e alguns antropólogos, acham que homem é homem e mulher é mulher, fim de conversa. Dessa perspectiva, ninguém teria que ficar perdendo tempo falando sobre gênero. Eu tinha herdado um pouco essa visão de Turner, que era referência quando eu fui para o campo, e até pensei: “Nossa, estar no meio das mulheres que só ficam cuidando de crianças e preparando a comida, garantindo a infraestrutura pra superestrutura masculina, vai ser muito chato”.

No início, durante meu trabalho de campo, antes de falar a língua Mebêngôkre, eu só podia falar com os homens, e as mulheres não me davam comida, elas diziam: “Você está trabalhando com os homens, então se vira com os homens...”. Quando eu voltei ao campo, levei uma cartilha de alfabetização²² e comecei a ir para a roça com as mulheres. Na medida em que aprendia a língua, percebi que as mulheres são muito menos preocupadas em censurar o que vão falar perante os brancos. Enquanto os homens sempre pensavam: “Ah... branco aceita isso ou não...”, as mulheres não se importavam, falavam. Um dos assuntos mais interessantes era a questão da sexualidade. Elas falavam sobre isso o tempo inteiro, e até em conteúdos provocativos!

Em alguns momentos, durante minha estadia em campo, os recursos alimentares eram escassos. Em uma dessas temporadas, instalou-se na aldeia um homem nojento que estava construindo a farmácia. E ele costumava falar: “Esses índios precisam ser ensinados a trabalhar como se faz com os presos no presídio”. Apesar de sua postura arrogante, ele me oferecia sempre um prato de comida, com arroz, feijão e mistura e eu aceitava. Os índios falavam: “Ah, é seu amante. Ele está te dando comida por quê?” [risos]. Aos poucos fui desfazendo essa visão do Turner, sobre essa questão da periferia, que não era nada periférica, e mesmo assim Cesar Gordon²³ ainda continua batendo nessa tecla da noção de periferia. Se você tira as casas, acaba a aldeia, a aldeia são as casas, então não faz sentido essa posição periférica atribuída às casas.

Nesse último semestre, ministrando uma disciplina sobre Mito e Ritual na UNICAMP, revimos esse debate desde Durkheim²⁴ – sobre o sagrado e o profano - até Lévi-Strauss²⁵, que leva essa dicotomia para a organização social dos Bororo no livro *Antropologia Estrutural*, onde o centro é o sagrado, o masculino, o ritual e a periferia é o profano e o feminino. O feminismo foi fundamental para desconstruir essa ideia de que mulheres são seres naturais, como fala Da Matta²⁶, como se os homens fizessem cultura e as mulheres fossem apenas ligadas às questões naturais, exemplificado pela associação entre o ciclo lunar e a menstruação. É muito comum isso. Na medida em que fui entendendo a questão das Casas, percebi que não era apenas uma questão de gênero.

Agora, é interessante que os brancos achem os Kayapó muito machistas, e parece que a situação está piorando desde a época em que o cotidiano girava em torno da guerra e da roça, como base da divisão sexual de trabalho. Existe um argumento feminista que reflete sobre os motivos pelos quais são os homens que vão à guerra. Segundo tal argumento, os homens vão à guerra, não porque tenham alguma coisa inata de agressividade, mas porque são mais descartáveis do que as mulheres. Para colocar um filho no mundo, as mulheres passam por nove meses de gravidez e depois mais dois ou três anos amamentando. Então, para desenvolver um ser humano acabado, as mulheres levam uns cinco anos, enquanto um homem, numa relação sexual rápida já faz a parte insubstituível da sua contribuição. Isso faria sentido para pensar o fato de que os guerreiros morrerem não seja tão ameaçador quanto perder mulheres. Pode até ser um delírio, mas pelo menos é divertida essa ideia.

Em seu livro *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis – Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central* (2012) - pudemos perceber a influência da obra de Marilyn Strathern²⁷ no uso que você faz do conceito pessoas partíveis. Você poderia nos falar mais sobre como essa autora reverbera em suas reflexões e abordagens sobre os Mebêngôkre?

Os aspectos que mais me interessam nas reflexões de Marilyn Strathern são as suas discussões sobre a domesticidade, ou a suposta dicotomia entre o público e o privado, mostrando que na Melanésia não existe esse caráter pejorativo e inferior do doméstico. A autora mostra que lá, os homens participam do doméstico, contrastando com a nossa visão da dona de casa sustentada com o salário do marido, que atua na esfera pública, enquanto ela seria confinada à esfera privada. Não faz sentido nenhum projetar esta visão para outras sociedades. E ela tinha criticado essa visão, essa naturalização do feminino. Incrível, o que ela diz, soou como um *dejà-vu* para mim...

Ela está falando da Melanésia, mas são as mesmas coisas que Terence Turner e Da Matta estão falando do Brasil Central ao ver essas mulheres como seres naturais. No ano em que cheguei a Cambridge para fazer o pós-doutorado, tinha acabado de sair o *Property, Substance and Effect*²⁸, que logo li inteiro. O trabalho de Arjun Appadurai²⁹ também foi fundamental. Comecei a perceber que as prerrogativas e os nomes - inclusive o termo em português de propriedade como no inglês *property* - são-ambivalentes: significa posse, mas também significam as propriedades, as características das pessoas. Vi que realmente os nomes e as prerrogativas eram aspectos desmanchados, mas não no sentido de que “tudo que é sólido se desmancha no ar”, teorizado por Marx.

Confesso que fiquei um pouco receosa em relação ao modo como se tem usado essas celebridades como ela [Strathern]. E, às vezes, dizem por aí: “As pessoas usam para fazer parte do clube”. Mas, realmente, suas ideias “caíram como uma ficha”, mais do que aparece em *The Gender of the Gift*³⁰, que exige repetidas leituras para o argumento ficar mais legível, os argumentos apresentados em *Property, Substance and Effect*³¹ são mais imediatamente inteligíveis.

Antes disso, quando acabara de voltar do campo, chamei a casa Mebêngôkre de *Old House*, em inglês, para distinguir de habitação, e Eduardo Viveiros de Castro³² disse-me: “Ah, então leia as coisas que Lévi-Strauss acaba de publicar, a respeito das *Sociétés à Maisons*”³³. Tal noção é fantástica porque é o patrimônio que importa e não a casa como um grupo de descendência. Mas as pessoas insistiam que era uma formação cognática, e isso não dá conta da realidade Mebêngôkre. Uma coisa que eu não gosto em *Société à Maison* é um caráter evolucionista - isso sou eu que estou dizendo - ao falar que tal instituição surge quando emergem interesses econômicos e políticos, e não teriam outra linguagem na qual se exprimir. Mas, para mim, política não é essa coisa que começou com Maquiavel, o poder sempre existiu.

Ao reler Strathern para participar de um congresso na Nova Zelândia, num simpósio em homenagem a ela, pude notar algo muito importante, porém pouco tratado pela etnologia indígena,

que aparece em geral como uma coisa de pé de página, nota de rodapé. Strathern menciona que os clãs na Nova Guiné são exogâmicos e, de fato, a exogamia é um dos elementos fundamentais das Casas (ou matricasas) Mebêngôkre. Encontrei apenas uma ou duas exceções a essa regra, sendo que os Mebêngôkre falam que quem casou dentro da sua Casa é *no kêt*, ou seja, não tem olhos, é cego.

Em alguns de seus trabalhos de 2011 e 2010, você apresenta uma revisão e defende uma proposta para pensar a relação entre os sistemas de parentesco, a partir dos usos de termos triádicos e sistema onomástico entre os Jê. Parentesco permanece em sua pauta na etnologia indígena. De que forma você se coloca nesse debate? Você considera que atualmente tem ocorrido uma diminuição no interesse pelo parentesco e um foco maior na agência do parentesco?

O conceito de *relatedness* tem tido mais ibope recentemente. Mas, *related*, em inglês, quer dizer aparentado. Durante a apresentação de um curso de parentesco, encontrei algumas coisas relevantes em relação a isso, mas acho que com as novas tecnologias reprodutivas o debate fica cada vez mais fascinante.

Existem algumas histórias interessantes, como a de um sujeito que deixou sêmen em um banco de sêmen e depois morreu. O sêmen pode ser usado por outra pessoa ou não? Outro caso que foi parar na alta corte da Europa era o de um casal separado no qual a esposa tinha câncer e o único jeito para ela ter filho seria usar o sêmen do ex-marido e ele não deixou. Esses exemplos provenientes das novas tecnologias reprodutivas nos fazem lembrar uma instituição matrimonial dos Nuer³⁴, o casamento fantasma³⁵. E isso é fantástico, porque ao mesmo tempo em que se trata de novas discussões e conceitos, é algo que nos remete a um tipo de passado da teoria antropológica. Por exemplo, algumas pessoas não querem filhos adotivos por sobrevalorizar a ideia do compartilhamento de substância, mas sabemos que é possível um filho biológico matar seu pai ou sua mãe. É bastante curioso que tais coisas apareçam com uma fachada de modernidade, de super-revolucionário...e até nos cursos de parentesco isso ocorre. Fica-nos sempre a questão: isso reembaralha as velhas cartas ou realmente traz novidade? De certa maneira, esse enfoque traz novidade também, como no exemplo que dei hoje de manhã³⁶: os casamentos interétnicos (entre indivíduos de distintos povos indígenas) estão modificando os coletivos indígenas, mas não é algo que as pessoas interessadas em transformação social estejam olhando. Eu vejo a questão do parentesco, ligada à tecnologia, como uma das coisas que está modificando a sociedade contemporânea e, conjuntamente, as relações de gênero.

Recentemente, na UNICAMP, em nosso programa, estivemos revendo os catálogos das disciplinas. Mas a disciplina pautada em parentesco, que qualquer antropólogo deveria ser capaz de ministrar, gera sempre um debate e, no final, eu sempre acabo tendo de assumir esse tópico. Antes do Márcio Silva³⁷ ir para a USP, éramos os únicos fortemente interessados nessa questão.

Eu cheguei a propor que parentesco não poderia ser pensado de forma inseparável ao gênero. Tal argumento foi discutido num artigo que eu apresentei em uma ANPOCS³⁸ e foi retomado no livro. Segundo o argumento, eu suspeito que parentesco, de certa maneira, seja uma reflexão filosófica sobre gênero: tem dois sexos, como lidar com isso? Revisitei a teoria de Darwin para tentar responder a pergunta: por que tem dois sexos? Não seria mais econômico e prático ter um só do que dois? Toda essa problemática faz parte das discussões sobre teorias de complementaridade.

Além disso, existe o debate sobre os termos triádicos³⁹ que é uma frustração porque aqui na etnologia indígena brasileira ninguém dá a menor bola pra isso, é como se tal questão fosse invisível, ao contrário do que ocorre com os australianos que ficam fascinados com isso⁴⁰.

Por algum tempo se imaginou que os termos triádicos seriam algo exclusivo da Austrália, que só existia lá. A Lux Vidal⁴¹ foi pioneira em trazer esse debate para o Brasil; eu levei isso adiante e ainda não esgotei o assunto, mesmo porque eu ouvia quando estava em campo recentemente outros termos que identificavam esta forma.

E agora Marcela Coelho de Souza⁴² está encontrando esses mesmos termos entre os **Kisêdjê (Suyá)**. Acho que foi interessante a Marcela encontrar tais termos, porque está superada essa coisa de parentesco como uma esfera, como economia, não é só isso mais.

Os sistemas Crow-Omaha são muito lógicos. É coerente que quem você chama de mãe chama você de filho. Assim, você chama sua prima cruzada matrilateral de mãe porque ela, idealmente, é o receptor de nomes da sua mãe, ao passo que o primo cruzado matrilateral é designado pelo termo "irmão da mãe" (*nhenget*), em acordo com o princípio de nominação feminina, independentemente da mãe de Ego ser xará, de fato, de sua prima cruzada matrilateral. Além disso, tem a questão de amizade formal⁴³, que é incrível. Idealmente, eu como mulher, caso minha filha com meu amigo formal, não da minha geração, mas como isso é transmitido de pais pra filhos, da geração da minha filha, com o filho de meu amigo formal.

Paralelamente a esse debate, repercutiu aquela discussão de Gayle Rubin⁴⁴, tomando Lévi-Strauss como um bode expiatório machista, e as mulheres tratadas por ele seriam como mercadorias circulando entre os homens... Mas para Lévi-Strauss não importa se circulam mulheres entre homens ou homens entre mulheres. Em um sistema uxorilocal são os homens que circulam entre as mulheres. Por exemplo, o marido pode ter construído a casa, mas se o casal se separa, "tchau e benção", ele é quem tem de ir embora. É interessante que os homens, em sistemas uxorilocais, ficam desesperados em casar, porque é garantia de um teto em cima da cabeça. As mulheres não se preocupam tanto em se casar, enquanto os homens têm que ter esposa. Parentesco ainda tem muito para render.

Sua afirmação de estética para os Mebêngôkre está associada com a ideia de totalidade e isso reverbera em sua definição do termo polissêmico *kukràdjà* como partes que compõem a totalidade. Como a totalidade é pensada em sua argumentação sobre o surgimento de uma identidade pan-mebengokre? E como tal identidade relaciona-se com o perigo iminente em virar branco?

Você vê que o círculo não tem começo e não tem fim, de certa maneira é como se fosse uma metáfora de uma totalidade, porque se repete eternamente, inclusive a aldeia tem leste e oeste, mas não tem norte e sul. Os pontos norte e sul são, entre os Mebêngôkre, os dois lados da barriga. Leste são os pés, *kàjkwa kraj*, e oeste, *kàjkwa ênhôt*, é a cabeça, e o umbigo é o centro. Na Grécia Antiga, o umbigo era associado com o centro do equilíbrio, *axis mundi*, que influencia um viés da antropologia da religião, como aquilo que faz a conexão entre a terra e o céu.

Os Mebêngôkre diziam-me em muitas ocasiões: “Isso é *kukràdjà*, isso é *kukràdjà*” apontando, respectivamente, para as pernas, tronco e braços. Tem um exemplo de uma mulher que trouxe os ossos do esqueleto da filha de uma aldeia para a outra quando ela mudou de aldeia e “isso é *kukràdjà*”... E na festa *Menibiôk* (das mulheres) e *Memybiôk* (a cerimônia equivalente dos homens), dizem que *Memybiôk* tem mais “*kukràdjà*” do que *Menibiôk*. E o choro ritual, por exemplo, tem muito “*kukràdjà*”, ou seja, muitos componentes⁴⁵. A polissemia do termo pode ser associada, na nossa língua, ao uso da palavra “corpo” (quando usado, por exemplo, para grupo de discentes e docentes).

Kukràdjà envolve aquilo que constitui um todo, mas não no sentido de totalidade de Durkheim. Implica uma estética da totalidade porque nada fica fora. Tudo que existe é fracionado entre as Casas (ou matricasas). Como mostro no exemplo de uma construção de aldeia, que deixou um espaço livre entre as Casas para quando viessem pessoas das Casas que estavam faltando. Além disso, existe o fato de que, se você é minha irmã e mora em outra aldeia, ainda sim somos da mesma Casa. É interessante essa noção de que Casa não é uma coisa de construção, mas essa ideia mais intangível. E dizem que duas pessoas usam o mesmo tipo de cocar porque são da mesma Casa...

Virar *kubẽ* não é “virar” no sentido de se virar um copo. É curioso que os Mebêngôkre não falam de metamorfose, tal como os índios norte-americanos que falam de *shape changing* para designar um xamã que vira pássaro, vira peixe, vira isso, vira aquilo, etc.

Existe esse medo de virar *kubẽ*, e tal perigo pode ser descrito pela imagem de alguém em uma canoa: num certo momento, é preciso decidir se deve pular fora e ficar na terra firme ou ficar na canoa. O problema, tal como eu o vejo, é que atualmente não existe mais a opção de ficar na canoa. Essa é a situação dos índios: querem coisas de branco, querem continuar sendo índio. Inicialmente via isso como retórica da perda, olhando para o que eles estão perdendo. No último curso de professores indígenas que eu participei, fiquei impressionada com os jovens, o quanto que eles ignoram sobre as Casas e os *nekretx*.

No início da década de 80 eu já via pessoas não querendo entregar aos donos os *nekretx* que são usados por todas as pessoas nas cerimônias e depois entregues à Casa dos donos; os usuários queriam vendê-los como artesanato à FUNAI pra ter dinheiro. E as pessoas estavam mais interessadas em fazer coisas fora dos padrões tradicionais *kajgô* (inautênticos), tais como cocares, para poder vendê-los. Se, nas nossas cidades, temos pessoas dispostas a passar a noite acampadas na rua para comprar a última versão do *Apple phone*, os índios também desejam tecnologia. Se seu celular é mais novo do que o meu, isso desperta curiosidade. Os jovens querem Facebook, Orkut...

Um sujeito que me impressionou é o *Ngre nhõ djwoj*, um importante líder cerimonial que falou: "Ah ninguém está mais interessado nas coisas dos índios, meu filho não quer saber, meu neto não quer saber. Então pronto, eu vou morrer e os meus conhecimentos acabam comigo...". E a antropologia diz: "Ah que horror! Tem que fazer justamente essa revitalização". Por outro lado, eu não conservo as coisas de meus ancestrais e não quero fazer isso... Então, será que não é um problema dos antropólogos estar sempre valorizando o que era antes e não o que vem pela frente?!

Você descreve sua surpresa ao constatar em campo o uso dos *Mebêngôkre* do termo *nekretx* para designar as mercadorias dos brancos. Isso te desapontou?

Eu comento isso, mas acho que o Turner também falava disso na tese dele. Não lembro realmente qual de nós fez essa descoberta.

Você também mostra em seu livro a inclusão, datada historicamente, dos *Kayapó-Mebêngôkre* no Parque e o surgimento e consolidação dos cargos assalariados dentro das aldeias (professores, agentes de saúde, agentes de saneamento, etc). Qual a sua forma de analisar a ocupação desses cargos, pensando nas questões de mudanças geracionais, de aquisição de bens e circulação de riquezas?

Então, quando eu disse que a proliferação de cargos assalariados não muda o sistema, assumo um tom de ingenuidade. E eu não percebia as coisas da forma como elas estavam acontecendo. Como o líder *Mekarõ* sempre me fala: "Nossa, mudou muito desde a sua época!" E de fato mudou. Mas isso está acontecendo em todos os lugares do mundo... Quando morreu a neta de *Ropni* não tinha casca de ovo azul, então eles pegavam um pano azul e cortavam para colar no rosto da defunta, na tentativa de substituir a casca de ovo... *Ropni*, conhecido como *Raoni*, mandava munição para os *Mêkrãgnôti* para que eles mandassem pena de arara em troca porque valia muito. Na época em que eu estava lá, um grande cocar de pena de arara valia uma espingarda! Era uma coisa muito valiosa, o grande cocar *krôkrôti*. Por isso, ficam bravos por não poderem vender mais essas coisas. Não podem mais fazer como faziam os *Nhambiquara*⁴⁶ que pegavam rabo de tatu, nada disso! Até mesmo as coisas que eles comeram e que sobram não podem comercializar como casco de jabuti, por exemplo.

Sobre os cargos, quando eu comecei a fazer pesquisa de campo entre os Mebêngôkre, não havia muitos. Só Mekarõ que era armazenista (acho que é isso que ele me falou) e Bedjai que era motorista. Eram apenas esses dois cargos quando comecei, então não acompanhei essa proliferação de perto isso. Somente na década passada observei que agora tem agente sanitário, merendeira, faxineira e professores (um dos cargos mais recentes porque em 1982 ainda chegavam brancos para dar aulas).

Eu participei de alguns cursos de treinamento para professores bilíngues desde o fim da década de 90, mas nunca publiquei sobre isso porque é muito complicado. Por exemplo, o português pra mim era tão indescritível que eu não saberia corrigir as traduções. Mas Maria Elisa Leite (responsável pelo curso da FUNAI) me dizia que eu deveria incentivá-los.... Eu fiquei muito impressionada com um documentário na BBC entrevistando mulheres chinesas migrantes do campo à cidade. Elas diziam que são suas avós que ficam na aldeia criando os filhos, enquanto que os jovens ficam trabalhando nas fábricas da cidade. A repórter lhes perguntava: "Ah você gostaria de estar na aldeia de novo criando porcos?" E as duas mulheres davam gargalhadas e diziam que não, que preferiam estar trabalhando nas fábricas.

É muito delicado esse perigo da urbanização e da revolução de expectativas. Na minha época de graduação se falava disso, mas em relação à classe média, que as expectativas não estavam de acordo com a realidade. E eu sinto que é isso que está acontecendo com os índios... Os Mebêngôkre, por exemplo, pensam que colocando os filhos na escola tudo estará resolvido, e eles vão ter piloto, médico, dentista. Tenho uma aluna que trabalhou com Kaingang⁴⁷, ela diz que tem várias advogadas Kaingang em Brasília, mas elas não querem voltar pra suas aldeias, e porque que deveriam?

Eu, por exemplo, não deveria ter saído da Inglaterra? Imagina que, por ter feito faculdade lá, eu estaria obrigada a ficar para o resto da minha vida na Inglaterra. Essas questões são complicadas. É uma realidade muito contraditória. Eu estava lendo ontem o que Mauro Almeida⁴⁸ falou em uma palestra da UNICAMP e ele estava criticando essas pessoas que projetam suas utopias em cima dos índios. Eu projetei uma utopia "alternativa à civilização ocidental", mas que pelo menos me fez morar entre os Mebêngôkre durante dois anos e aprender a língua. Eu vejo que esse tipo de antropologia acabou e eu tive que aprender a língua na marra: minha utopia não iria funcionar.

Observamos, através de sua trajetória, que sua atuação com as populações indígenas não foi somente a de pesquisadora, mas também a de perita em trabalhos antropológicos. Gostaríamos que você refletisse sobre essa "problemática" da atuação do antropólogo para além da academia, na produção de laudos e documentação técnica. No seu livro, ao apresentar o contexto de sua pesquisa de campo da década de 80, você descreve uma situação de realização de contra-laudos. Como se coloca o papel do antropólogo em casos como esses e como isso se manifesta na relação entre pesquisadores e sujeitos de pesquisa?

É fundamental que os antropólogos façam perícias, porque na época em que eu e a Bruna Franchetto⁴⁹ estávamos fazendo perícias no Xingu, havia as chamadas perícias de sobrevoos, que consistiam em pegar um avião, sobrevoar a área e, se não fosse avistado índio nenhum, concluía-se que não se tratava de uma Terra Indígena. Eram coisas terríveis!

Não vejo problema em fazer perícias com os grupos com os quais você trabalha. De fato, trabalhei com vários grupos. Quando cheguei aos Juruna⁵⁰, eles estavam apavorados, todos pintados de guerra e me receberam achando que eu estava lá para informá-los que eles estavam prestes a perder a terra. Foi difícil convencê-los de que eu não estava lá para esse motivo, e que minha presença estava vinculada com os pedidos de compensação referentes aos não índios que se diziam donos daquelas terras. A União desperdiça muito dinheiro que poderia ser usado para demarcação. Formou-se desde os anos oitenta um tipo de “indústria” que torna mais rentável encaminhar à justiça e à União os pedidos de indenizações por terras adquiridas em área indígena, alegando terem sido compradas de boa fé. Essas ações são terríveis.

E eu demorei a entender que os lotes que eu estava investigando não existiam no chão como estavam descritos pelas documentações, porque o chão não é plano como uma mesa. Assim, quando os supostos donos das terras entram na justiça, é tudo bonitinho, tudo quadradinho, mas na hora das coordenadas geográficas tais terras eram vizinhas de fulano ou de sicrano e você tinha que identificar esses lugares, mas dessa forma, tais terras não são identificáveis. Além disso, havia a problemática da linguagem jurídica, que é muito diferente da antropologia, porque os juristas ainda estão em Roma e Grécia e citam o fulano de dois mil anos atrás. Para antropólogos alguém que escreveu há cem anos já está ultrapassado, mas para advogados não.

Levei para a TI Kapoto (Jarina-Capoto) a perícia e mostrei ao Ropni. Eu sou filha dele e todas as minhas relações na aldeia abarcam isso. Quando mostrei a ele o papel, ele pegou a perícia e jogou no pátio, bravo: “Por que não foi meu filho que fez isso? Por que foi você?” Vocês podem imaginar, não tem como explicar essa situação. Os índios não sabiam ler nem escrever e muito menos quando se trata de linguagem jurídica, vocês imaginam, era difícil pra mim essa linguagem jurídica e para os índios era incompreensível.

Uma questão que está na ordem do dia e que não pode ficar de fora de nossa pauta: Belo Monte. De que modo você contempla essa retomada desse projeto desenvolvimentista? Como você pensa esse cenário no que tange às pautas ambientalistas, como o novo Código Florestal?

Ah, uma tragédia essa história do código florestal. O problema é que ainda tem ambientalista com essa fantasia de que meio ambiente não deve conter o ser humano. Acho que me desiludi muito com a antropologia, com essa questão de assessorar o caso de Belo Monte. Preferi ficar de fora.

Mas antes estávamos falando de ética. Engraçado que nos meus cursos de metodologia tem surgido esse tópico cada vez mais.

Ao mesmo tempo, eu estou interessada numa aproximação de antropologia com literatura, como por exemplo, faz Descola⁵¹ em Lanças do Crepúsculo – em que afirma não ter nenhuma pretensão literária por não possuir a imaginação de alguém que escreve ficção. Mas claro que ele não falou tudo o que estava na cabeça dele como essa questão de gênero. Aliás, no livro tem um capítulo lindo sobre poligamia.

Os antropólogos são exaltados em falar de alguns assuntos *tabu*, como canibalismo, que de tão exótico não nos toca moralmente. Por outro lado, o assunto da poligamia gera mais polêmica e toca mais realisticamente nossa moral. O enfoque na poligamia evoca tudo aquilo de que, enquanto antropólogos, nós não devemos falar: não se pode falar sobre qualquer coisa que a polícia possa usar a favor do Estado ou que se transforme em pautas de acusações.

Certa vez, uma jovem indígena passou uma noite em minha casa em São Paulo e me identifiquei com ela, principalmente com relação ao hibridismo que a ela era associado. As pessoas perguntavam a ela “Você veio de onde?” e ela dizia: “Quando? Hoje.” [risos]. Eu me identifiquei com esse híbrido de nacionalidade, por eu ser meio escocesa, meio inglesa, com dupla nacionalidade, brasileira e britânica. Agora, por exemplo, que Mekarõ saiu do cargo de diretor regional, ele e a família pensam em voltar para o mato, mas é muito difícil realizar essa retomada.

Ética tem a ver com a questão: Para que serve a antropologia? Eu me lembro de que perguntei a Rivière⁵² por que ele estudou o casamento entre os Trio (Tiriyó)⁵³ e ele respondeu meio ingênuo “Porque achei que tinha que saber sobre isso”.

E atualmente difundiu-se essa posição dos antropólogos de dizer aos índios que se está à disposição para assessoria. E então os índios te colocam para fazer projeto e coisas do tipo...

Acho pouco esclarecedor o artigo⁵⁴ de Alcida Ramos⁵⁵ no qual ela critica a teoria do perspectivismo. Dá vontade de escrever outra coisa, uma réplica. O ponto mais interessante que ela levantou é a questão do desengajamento do antropólogo. Mas é que eu, tendo conhecido os índios na época em que eles estavam mais na deles, lidava com essas questões de um jeito diferente, e não tenho mais ânimo agora para estudar coisas como dívidas e juros bancários... apesar de achar pertinente, prefiro deixar isso para essa próxima geração.

E Igor⁵⁶ que está fazendo doutorado na UNICAMP, num seminário, do qual não me lembro ao certo o tema, foi assim contra-argumentado por Uirá⁵⁷: “tem a marmita, mas tem a onça também”. Eu quase usei isso como epígrafe de meu trabalho. Porque isso é perfeito né?!

Isso lembra a história da enteada do meu irmão, uma médica que trabalhou com aborígenes na Austrália. Eu estava perguntando a ela sobre isso, e ela disse que desistiu, e eu perguntei: “Você

não acha que os aborígenes na Austrália são meio como os ciganos na Europa? E ela “Ah... interessante, realmente acho que você tem razão”.

E é esse meu temor, que os índios, no Brasil, vão ser equivalentes dos ciganos na Europa, porque não vão ser médicos, pilotos ou engenheiros, vão ser os pobres dos pobres... E isso é trágico se pensarmos em tudo o que eles estão perdendo se morderem a isca do deslumbramento de um mundo melhor, mas que na realidade é uma ilusão. Por exemplo, tem o caso de pessoas, como meu amigo líder cerimonial, que disse que por ele tudo bem, que desiste, vai morrer e levar os conhecimentos com ele. Os índios me dizem que não querem mais ser xamã, porque tem que ficar de dieta, não pode ter relações sexuais durante anos e ninguém quer mais passar por isso. Mas para ser piloto, não basta passar poucos anos na escola; e para ser piloto ou médico são anos de aprendizado, que é a mesma coisa que ocorre com o xamã! Não é de uma hora para a outra... e eles não estão percebendo isso...

Como pensar o contraste entre o que você chamou de “era das dádivas” com o contexto atual da “era das mitigações”?

A Era das Dádivas era muito irreal, mas foi ela que, de certa maneira, preparou os índios para esta postura irrealista que têm agora. E, desta forma, tal postura reafirma a atitude de receber as coisas de graça, como acontecia na época do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Para mudar essa atitude, é difícil.

Desde muito tempo a questão era a da “necessidade” dos índios: “ah, índio não tem dinheiro, por isso que temos que dar coisas”.

Essas compensações levam ainda ao tema das sementes transgênicas, que é uma loucura! Ouvei falar que no Acre tem índio recebendo sementes transgênicas sem saber que são transgênicas. Ouvei uma apresentadora recentemente falando na TV que o cultivo de transgênicos como o milho não se vincula a conhecimentos de povos tradicionais. Mas isso é um absurdo porque não tem nada mais ligado aos conhecimentos tradicionais do que o milho e suas variedades. A reportagem lança esse argumento achando que irá convencer alguém.

Gostaríamos que você disse-nos sobre seus projetos, futuros ou em andamento. Você afirma que seu trabalho não se trata de homens ou mulheres, como tais, mas com um aspecto da organização social que foi ignorado por outros pesquisadores. Além disso, você indica uma intenção de uma exploração detalhada dos mitos Jê e Mebêngôkre. Existe, de sua parte, um projeto de exploração minuciosa dos mitos?

Quando, intimidada pela minha banca, voltei para o campo em 1987, gravei um monte de mitos, mas acabei contraindo malária e fiquei no Instituto de Infectologia Emílio Ribas em São Paulo –

SP, por três dias. Tinha perdido um monte de tempo com um médico homeopata me tratando de ameba, de vermes, mas era malária [risos]. Depois disso tive uma filha, e todo esse material acabou ficando de lado. Preparando o livro, eu vi que não havia retomado essas questões desde então.

Um caminho interessante é pensar parentesco nos mitos, referente aos casamentos aliando diversas Casas. A publicação dos dois volumes de mitologia Jê⁵⁸ ajuda muito nesse sentido. Além disso, retomar os quatro volumes das Mitológicas e vincular com meu interesse pela questão da linguagem é uma possibilidade sim.

Quando voltei dessa última temporada de campo, ano passado, pensei em fazer um projeto com as mulheres sobre pintura. Tem mulheres que são ótimas produtoras de pinturas e estão vendendo pequi para caminhoneiro. Essas mulheres Kayapó têm o azar histórico de não aplicar suas pinturas em tecidos, mas sim no corpo; ao contrário dos Assurini, por exemplo, que vendem sua arte em cerâmica. Mas para um projeto como esse, com as mulheres, eu teria que ficar muito tempo na aldeia.

Eu estava muito empolgada também com um projeto de rádio, acho muito democratizante disseminar o rádio, não que não haja motivo para disseminar a internet também. Mas acho o rádio fantástico porque mesmo os cegos, velhos e analfabetos, podem processar informações ouvidas no rádio.

Uma aluna minha que está trabalhando com vídeos fez uma crítica dizendo que os antropólogos demoraram muito para usar vídeo e eu disse a ela: Puxa! Eu tinha que levantar cedo, fazer o fogo, o que demorava uns 45 minutos, tinha que fazer diário, fotografar, gravar, cozinhar... Além disso, eu não tinha dinheiro para investir nesses equipamentos, quando saíram essas filmadoras, elas eram caríssimas! Eu gravei com aquelas fitas K7 Scotch, que era o dinheiro que tinha no fim da década de 70.

Mas, eu gostaria de fazer assessoria com as mulheres. Gostei muito de conversar com duas indígenas urbanas e temos nos falado um pouco pelo Skype... E tenho uma versão de meu texto em inglês e quero fazer a revisão para lançar como e-book, cujo processo é mais ágil do que ter de lidar com editora em papel.

Existe a alegação de que o tipo de antropologia que eu fiz acabou. Então, eu gostaria de escrever sobre minha vinda ao Brasil e mostrar como que é esse outro lado, algo próximo a Lanças do Crepúsculo, o lado não antropológico. Como eu venho da área da literatura originalmente, acho que estou no direito de retornar a essa área. No ano que vem vou completar 30 anos de Unicamp e estou pensando em me tornar autônoma, justamente para poder ter tempo de ler e escrever coisas na área de etnologia e escrever crônicas.

Desde a época da defesa do doutorado, gostaria de fazer um projeto de multimídia porque tenho um monte de coisas que sobrou da tese: gravações de muitas pessoas que morreram e fotos. E

lá, entre os Mebêngôkre, as pessoas querem fotos, não é como alguns outros grupos. Eles dizem: “Ah, traz foto para a neta conhecer o avô que morreu, antes dela nascer” e as pessoas ficam brigando pelas fotos.

Então eu queria digitalizar tudo isso e incluir um apêndice sobre *nekretx*. Porque é muito importante dizer não apenas a quem pertence tal coisa, mas também “quem disse isso” pra você. Quem disse tal coisa, de que Casa é, e do que é dono.

E talvez ainda retomar algumas transcrições, eu tenho um monte de mito que transcrevi com Mekarô. O chefe tradicional (Ngàjremy) dizia que: “Médico dá injeção, dentista arranca dente e antropólogo passa o dia conversando” [risadas]. Como não tinha lugar para eu trabalhar, eu trabalhava no que era a casa do gerador e Mekarô, que era funcionário, deitava na mesa e acabava dormindo e me ajudava a transcrever o que a gente ouvia na fita, para escrever no papel e depois traduzir. Este material está todo em casa porque não tive mais tempo para mexer com isso.

Há ainda um forte interesse em mim sobre a Nova Zelândia. Escrevi um projeto que mandei no início do ano passado, a partir de um convenio que temos (UNICAMP) com a Universidade de Auckland⁵⁹. Ao chegar por lá, descobri nas livrarias estantes de literatura Maorí⁶⁰ em inglês. Muitos Maori perderam a língua, e têm registrado seus conhecimentos em contos, literatura... Isso é fascinante, é um presente dado de bandeja para os antropólogos, porque é possível fechar o livro quando quiser e ninguém ficará acusando de roubo, ou do valor que irá pagar por isso [risos]. Achei fantástico...

Eu queria estudar com um professor que, lamentavelmente, estava se aposentando e para FAPESP eu precisava de um supervisor para assinar a documentação. Mas, os demais professores ficaram intimados em aceitar minha proposta, receosos do que tal vinculação poderia significar em termos de relatórios etc. Se eu falo que sou brasileira as pessoas ficam falando: “Ah, carnaval, futebol, festa”; e se digo que sou britânica as pessoas já pensam “Argh... o inimigo”, porque os britânicos fizeram barbaridades por lá. Eu me cansei disso. Para embarcar em um novo projeto, em um novo continente, talvez seja um pouco tarde.

Mas a ideia de me aposentar da área indígena me deixa meio perdida. Eu vim ao Brasil para estudar os Mebêngôkre e sem isso, o que seria de mim? Tornaram-se uma espécie de parentes.

O problema maior seria ter de voltar a realizar pesquisas de campo, porque desenvolvi uma fragilidade na coluna cervical. Na época em que passei maior parte do tempo nas aldeias, eu era forte e alta, e minha irmã adolescente [filha de Raoni] me dava um cesto (*paneiro*) para eu carregar que eu mal conseguia levantar do chão. Eu sou famosa até hoje por isso. Os Kayapó me disseram que nenhum outro branco conseguiu repetir o que eu fazia, a única que conseguia era eu. E eu andava uma hora e meia voltando da roça para aldeia, e carregando lenha na cabeça. Para conseguir aguentar o peso, eu me entortava e andava assim, toda torta, e as pessoas achavam isso hilário. Agora

eu pago o preço com os problemas de minha cervical comprimida. Então acho que, realmente, para mim, hoje, pesquisa de campo já deu.

Na época em que estava fazendo a pesquisa de campo eu me esforçava para trabalhar com as mulheres e os homens eram agressivos, cultivavam essa postura de guerreiro. Um desses guerreiros, já falecido, que eu encontrei depois de um tempo, havia se tornado uma pessoa doce e gentil, eu perguntei a ele: O que aconteceu com você que era tão bravo e antipático? Ele riu e disse que aquela era a postura correta de jovem. Eu vejo que os jovens são assim.

Quando eu comecei a trabalhar com as mulheres, depois que aprendi a falar a língua, eu ia de casa em casa conversar, falando com as mulheres, o que era ótimo porque ninguém mais estava ouvindo e elas falavam à vontade. Foi Seeger⁶¹ quem me falou sobre o equipamento que eu deveria levar pra campo: dentre outras coisas, tinha que levar um grande plástico para quando ocorressem as infiltrações de chuva, forrar o teto com o saco para me proteger. Esse plástico virou meu escritório ambulante porque não tinha cadeiras e eu levava meu plástico, caderno e lápis e sentava no chão em cada casa que ia visitar e isso foi uma metodologia que funcionou muito bem.

Ah, e ainda tem todas as genealogias e os censos, desde 78 até o ano passado para algumas pessoas, de velhos casamentos, e as uniões de casamento com primos, com filhos de primos, e com não primos, que seria interessante submeter ao MaqPar⁶² do Márcio Silva, então...tenho alguns planos sim.

Notas e referências

¹Ernesto Laclau é professor emérito de teoria política na Universidade de Essex. Teórico conhecido como pós-marxista, tem como principal obra um livro escrito em parceria com Chantal Mouffe. Ver: LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony & socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso Books, 2001. 198 p.

² Professor emérito de antropologia da University of Oxford. Americanista, realizou, desde a década de cinquenta, trabalho de campo nas Terras Baixas da América do Sul, entre os Trio. Este trabalho resultou no livro *Marriage Among the Trio: a principle of social Organization*. Oxford University Press, 1969. 353 p. Posteriormente publicou um conhecido estudo comparativo da região das Guianas: *Individual and Society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*, Cambridge University Press, 1984. 136 p.

³ Os Mapuche são um povo indígena originário da região centro-sul do Chile e sudoeste da Argentina, falantes da língua mapuzungun. Conhecidos pelos movimentos de reivindicação dos direitos indígenas, tiveram papel importante no governo de Salvador Allende.

⁴ Presidente do Chile, membro do Partido Socialista entre 1970 e 1973, derrubado no golpe de 11 de setembro de 1973.

⁵Desenvolveu pesquisa entre os Waurá (Wauja), através do programa de antropologia da Universidade de Oxford. Escreveu o prefácio do livro "Xingu. The Indians. Their Myths", de autoria de Claudio e Orlando Villas-Boas. Ver: VILLAS BOAS, Orlando; BOAS, Claudio Villas. *Xingu. The Indians, Their Myths*, 1973. 288 p.

⁶ Habitantes do Parque Indígena do Xingu, os Waujá são notórios pela singularidade de sua cerâmica, o grafismo de seus cestos, sua arte plumária e máscaras rituais. Além da riqueza de sua cultura material, esse povo possui uma complexa e fascinante mito-cosmologia, na qual os vínculos entre os animais, as coisas, os humanos e os seres extra-humanos permeiam sua concepção de mundo e são cruciais nas práticas de xamanismo. Falantes de uma língua maipure da família arawak, os Wauja constituem, ao lado dos Mehinako, Yawalapiti, Pareci e Enawene Nawe, o grupo dos mairupe centrais. Ver: BARCELOS NETO, Aristóteles. Monstros amazônicos: imagens Waurá da (sobre)natureza. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro : SBPC, v. 27, n. 162, p. 48-53, jul. 2000; _____. Painelas que cantam e que devoram : a cerâmica Wauja. In: BRITO, J. (Org.). *Os índios, nós*. Lisboa : Museu Nacional de Etnologia, 2000. p. 136-53; _____. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008. 336 páginas.

⁷ Roberto de Oliveira Campos foi um economista, diplomata e político brasileiro. Foi embaixador em Londres durante o governo Geisel.

⁸ Antropólogo ativista americano que realizou seus trabalhos em interface com os direitos indígenas. Estudou as relações entre os projetos desenvolvimentistas do governo brasileiro e os povos ameríndios. Ver: *Victims of The Miracle: Development and the Indians of Brazil*, Cambridge University Press, 1977. 224 p.

⁹ Os Mohawk são parte da confederação Iroquois (significando algo como “povo da grande casa”) que é uma associação de seis tribos linguisticamente relacionadas da América do Norte que perduram até hoje, contando com quase 50 mil membros em um censo realizado em 1990. Os Mohawk são uma das tribos dessa confederação, famosos pelo corte de cabelo “Mohawk” ou moicano de seus guerreiros. Seus arqueiros são habilidosos e foram os guardiões da confederação contra diversas invasões e participaram ativamente de várias guerras. Possuem organização matrilinear, algo que Lea, segundo a autora nesta entrevista, não sabia naquela época. Originalmente de Nova Iorque, hoje habitam as regiões do Quebec e Ontário. Ver: STURTEVANT, William C. (ed.). *Handbook of North American Indians, Volume 4: History of Indian-White Relations*. Smithsonian Institution, 1978. 828 p.

¹⁰ Organização ativista de nativos americanos nos Estados Unidos fundada em 1968.

¹¹ Professor aposentado de Etnomusicologia na Universidade de California (UCLA), trabalha atualmente no Smithsonian Institution. Atuou como pesquisador e professor no Departamento de Antropologia do Museu Nacional entre 1975 a 1982. Realizou trabalho de campo entre os *Kisêdjê*, grupo de língua Jê. Suas pesquisas estão relacionadas à etnomusicologia, etnologia indígena, direitos indígenas e propriedade intelectual. Ver: *Why Suyá Sing: a musical anthropology of an amazonian people*, University of Illinois Press, 2004. 147 p.; *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá [Kisêdjê] Indians of Mato grosso*, Harvard University Press, 1981.

¹² Professor emérito de antropologia na Universidade de Chicago. Trabalha com os Kayapó, povo de língua Jê, desde 1962. Ver: *Social Structure and Political Organization Among the Northern Kayapó*. Tese de Ph.D. - Harvard University, Cambridge. 1966. Alguns de seus trabalhos recentes: TURNER, Terence; ALACRAN. *Representing, resisting, rethinking*. University of Wisconsin, 1991; TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Fapesp/SMC/ Companhia das Letras. 1992, p. 311-338. Versão eletrônica do artigo em www.scielo.br/abb e <http://www.botanica.org.br/acta/ojs>, 1992, 311-338; _____. Defiant images: the Kayapo appropriation of video. *Anthropology Today*, Londres, v. 8, n. 6, p. 5-16, 1992; _____. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, Durham, v. 10, n. 2, p. 143-170, 1995; _____. The social skin. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Manchester, v.2, n.2, p. 486-504, 2012.

¹³ Os Kayabi são um povo de língua Tupi-Guarani. A partir da década de cinquenta a região onde viviam (próxima aos rios Arinos, Peixes e Teles Pires) foi invadida por fazendeiros, momento em que se dividiram e parte foi para o Parque Indígena do Xingu, onde habitam até hoje. Algumas referências: GRÜNBERG, Georg G. *Contribuição para a etnografia dos Kayabi do Brasil Central*. Tese de Doutorado - Universidade de Viena. 1969. 213 p.; LEA, Vanessa Rosemary. *Parque Indígena do Xingu : laudo antropológico*. Campinas: Unicamp, 1997. 220 p.; LINS, Elizabeth Travassos. *Xamanismo e música entre os Kayabi*. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, UFRJ-Museu Nacional. 1984; OAKDALE, Suzanne Robyn. *The power of experience : agency and identity in Kayabi healing and political process in the Xingu Indigenous Park*. Tese de Doutorado - University. of Chicago. 1996; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. Fragmentos de corpo: o espelho partido, a trajetória de Sabino Kaiabi no Parque Indígena do Xingu. *Sexta Feira: Antropologia, Artes e Humanidades*, São Paulo: Pletora, n. 4, p. 138-53, 1999.

¹⁴ O termo Mebêngôkre é acionado pelos Kayapó e pelos Xikrin como autodenominação, que os vincula enquanto parentes ao mesmo tempo em que os diferencia tanto em relação a outras etnias quando em relação aos não índios e indica uma condição e um modo específico de estar no mundo. Os principais pesquisadores são: Simone Dreyfus, Gustaaf Verswijver, Vanessa Lea, Terence Turner, Lux Vidal, William Fisher, Clarice Cohn, César Gordon.

¹⁵ DAVIS, Shelton. *Vítimas do Milagre. O Desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro. Zahar, 1978. 208p.

¹⁶ WACHTEL, Nathan. *La Vision des Vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*. Paris, Gallimard, 1971.

¹⁷ Stephen Hugh-Jones é professor de antropologia em Cambridge, desenvolve pesquisa na região do Rio Negro, considerado referência obrigatória, com publicações de grande importância na etnologia americanista. Ver: *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 352 p. Trabalhos mais recentes: HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L'Homme*, Paris, n. 106/107, p. 138-155, 1988. Article stable URL: [:http://www.jstor.org/stable/25132632](http://www.jstor.org/stable/25132632); _____. Clear Descent or Ambiguous House? A Re-Examination of Tukanon Social Organisation. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 2-4, p. 95-120, 1993; _____. Inside-Out and Back-to-Front: the Androgynous House. Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 226-252, 1995; _____. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. Barter, exchange and value: an anthropological approach. Cambridge: Cambridge University Press, p. 42-74, 1992; _____. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N. & HUMPHREY, C. (eds.), *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 1996, p. 32-75.

¹⁸ "Amazonia and Melanesia: Gender and Anthropological Comparison", simpósio Wenner-Gren coordenado por Thomas Gregor e Donald Tuzin (Mijas, Espanha, setembro de 1996).

¹⁹ Pesquisou entre os Mehinaku e desenvolveu análises sobre antropologia e psicologia, gênero e papéis sexuais, sexualidade, psicoanálises. É autor do livro: *Mehinaku: The Dream of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. 398 p.; _____. *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. 230 p. Publicou em português: GREGOR, Thomas Arthur. Casamento, aliança e paz intertribal. In: FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M. (Orgs.), *Os povos do Alto Xingu : história e cultura*. Rio de Janeiro : Ed. UFRJ. 2001, p.175-92.

²⁰ Alcida Rita Ramos é professora emérita da Universidade de Brasília. Realiza trabalho junto aos Yanomami. Ver: *Memória Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero/EDUnB, 1990. 343 p.

²¹ DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006. 520 p.

²² Tal material chegou a ser proibido durante a ditadura e retirado de circulação. Foi elaborado por Vanessa Lea e por Maria Elisa Ladeira do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), utilizando textos dos próprios índios para desenvolver palavras-chaves, conforme o método desenvolvido por Paulo Freire.

²³ Professor da Universidade Federal Fluminense. Realizou trabalho de campo entre os Xikrin-Mebêngôkre, autor do livro *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*, Editora Unesp, 2006. 452 p.

²⁴ Principalmente em : DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Neves, Paulo. São Paulo: Martins Fontes, [1912] 2009. 609 p.; _____. Da divisão do trabalho social. Tradução de Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1893]. 483 p.

²⁵ Ver: LÉVI-STRAUSS, Claude . *Saudades do Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1994. 227 p. _____. As Estruturas Sociais do Brasil Central e Oriental. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967, p. 141-155.

²⁶ É Professor Emérito da Universidade de Notre Dame, USA. Atualmente é professor associado da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e da Universidade Federal Fluminense. Realizou trabalho de campo entre os Gavião e Apinayé, depois partiu para os estudos dos rituais das sociedades industriais. Ver: *A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Basiliense, 1985. 140 p.; *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981. 246 p.; *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. 272p.

²⁷ Titular da cátedra William Wyse de Antropologia Social da Universidade de Cambridge, *mistress* de Girton College e ex-presidente da European Association of Social Anthropologists. Realizou trabalho de campo na Papua Nova Guiné e também escreveu sobre tecnologias reprodutivas. Conhecida pela interface que faz da antropologia com o feminismo.

²⁸ STRATHERN, Marilyn. *Property, substance, and effect: Anthropological essays on person and things*. London: The Athlone Press, 1999. 336 p.

²⁹ APPADURAI, Arjun (org.). 1986. *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. 329 p.; APPADURAI, A., KOROM, F. J., MILLS, M. (Orgs.) *Gender, Genre and Power in South Asian Expressive*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. 480 p.

³⁰ Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift*. Berkeley, University of California Press, 1988. 422 p.

³¹ Ver nota 24.

³² Etnólogo americanista, com experiência de pesquisa na Amazônia. Doutor em Antropologia Social pela UFRJ (1984). Pós-doutorado na Université de Paris X (1989). Docente de etnologia no Museu Nacional/UFRJ desde 1978. Professor titular de antropologia social na UFRJ desde janeiro de 2012. Coordenou o Projeto Pronex "Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história" (2004-06). É o coordenador do Núcleo de Transformações Indígenas, grupo baseado no Museu Nacional/UFRJ, e co-coordenador da Rede Abaeté de Antropologia Simétrica. Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Arawete: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986. 744 p; _____. A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia). São Paulo: Cosac & Naify, 2002. 551p ; _____. Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

³³ LEVI-STRAUSS, C. L data? Organisation sociale Kwakiutl. In: *La Voie des Masques*. Édition revue, augmentée et allongée de trois excursions, Paris, Plon & Paroles Données, Plon, Paris. LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 (terceira edição). 'História e Etnologia'. Tradução (de Wanda C. Brant) de Histoire et ethnologie. *Annales* 1983, **38**, 1217-1231. *Texto Didático nº 24, do IFCH*. Campinas: IFCH/UNICAMP. Apresentação e organização de V. Lea. ISSN 1676-7055, e LÉVI-STRAUSS, C. 1984. *Paroles Données*. Paris: Plon.

³⁴ EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1992 [1951]; "The Nuer of the Southern Sudan". In: FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. (org.), *African Political Systems*. Oxford University Press, 1940. 302 p.; EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*. London: Oxford, 1940. 271 p.

³⁵ Entre os Nuer sudaneses, se um homem morria solteiro ou sem descendência, um parente próximo podia retirar o gado do falecido, bem como comprar uma esposa. Esse "casamento fantasma", como dizem os Nuer, o autorizava a levar o nome do falecido, posto que esse último tinha fornecido a compensação matrimonial criadora da filiação (LEVI-STRAUSS 2011, p. 35). Ver: LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia face aos problemas do mundo moderno*. Trad. Livre Thiago Novaes. Porto: Porto Editora 2011. 96 p.

³⁶ Aqui Vanessa Lea se refere a sua apresentação na Quartas Indomáveis do PPGAS-UFSCar (28/11/2012): Da era dos presentes à era dos benefícios sociais

³⁷ Atualmente é professor no departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Seus estudos estão direcionados ao parentesco, estrutura social e etnologia sul-americana. Ver: *Romance de Primos e Primas*. Manaus: VALER e Edua (editora da UFAM), 2009. 254p.

³⁸ Parentesco e Gênero. Texto apresentado na Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 26/8/01, 25º encontro. Seminário temático: Sexualidade, Reprodução, Parentesco: Novas Questões, Novos Desafios? Leituras a partir dos Estudos de Gênero; sessão: Parentesco, filiação, reprodução.

³⁹ Conforme a autora, a utilização da expressão termos triádicos, em relação aos Mebengôkre, é válida por considerar a importância das denominações no ato da fala, ou seja, quando o locutor se dirige ao interlocutor. Destaca o mérito de Vidal (VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1977. 268 p.) por ser a primeira pesquisadora a avançar a questão no que diz respeito aos Jê. Assim, surgem equações do tipo: 'tua sobrinha = minha filha' e Vidal (1977: 58) explica com frases do tipo: "Mulher falando com seu irmão a respeito de sua própria filha". Isto é significativo porque, como na equação, partindo da formulação de Vidal, esta série de termos é interpretada como explicitando a relação entre o interlocutor e o referente, e entre o locutor e referente, mas deixa apenas implícita a relação entre locutor e interlocutor. A relação entre locutor e interlocutor deve ser evidente para eles na maioria dos casos, não precisando ser explicitada, e quando não for, seria deduzível a partir da relação de cada um deles com o referente. Assim, quando duas relações são conhecidas, a terceira pode ser deduzida a partir delas. Ver: Lea, Vanessa. Aguçando o entendimento dos termos triádicos Mebengôkre via aborígenes australianos: dialogando com Merlan e outros. In: D'ANGELIS, W (org). Campinas, *Liames* n. 4, pp. 29-42, 2004.

⁴⁰ Existem várias publicações de francesca MERLAN e outros que tratam do tema.

⁴¹ Atualmente é Professora Doutora da Universidade de São Paulo, Assessora da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Assessora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e Professor Doutor da Comissão Pró Índio. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Teoria Antropológica. Atuando principalmente nos seguintes temas: Brasil Central, grupo indígena. É referência na etnologia indígena tendo desenvolvido pesquisa entre os Jê Setentrionais, especialmente entre os Mebêngôkre-Xikrin. Além disso, tem publicações sobre os povos do Baixo Oiapoque – os índios Karipuna, que vivem às margens do rio Curipi, os Galibi-Marworno do Uaçá e os Palikur do Urucaúá. Ver: VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Editora da Univ. de São Paulo, 1977. 268 p.; VIDAL, Lux. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007. 68 p.

⁴² Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Tem uma extensa pesquisa sobre o os grupos indígenas do Brasil Central principalmente os *Kisédjê*. Ver: COELHO DE SOUZA, M. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. 2002.

⁴³ A instituição da amizade formal é um clássico tema dos estudos Jê. As relações que dela decorrem são pautadas tanto pela solidariedade (entre os consanguíneos do amigo formal) quanto pela evitação (de ego em relação a seu amigo formal). A amizade formal é considerada como uma categoria que escapa ao dualismo contrastivo entre consanguíneos e afins e informa muitos debates sobre os sistemas de parentesco e organização social, ampliando redes de parentesco e relações entre parentes e não parentes, caracterizando a importância dos nominadores entre os Jê Setentrionais. Tal debate foi realizado, entre outros exemplos, por Carneiro da Cunha com relação aos amigos formais Krahó e Vidal para os Mebêngôkre-Xikrin. Ver: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec, 1978. 152 p.; VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Editora da Univ. de São Paulo, 1977. 268 p.; Ver LEA, Vanessa. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança Mebengokre Jê. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.), *Antropologia do parentesco: estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: editora da UFRJ. 1995, p. 321-359.

⁴⁴ Antropóloga culturalista, mais conhecida por sua atuação como feminista e ativista, tendo publicado textos sobre teorias de sexo e gênero, incluindo feminismo. Antropóloga e professora da universidade de Michigan. Para o debate referido ver: RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex. In: REITER, R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975. 416 p. Traduzido em português como O Tráfico de Mulheres: Notas sobre a Economia Política do Sexo. Recife, SOS Corpo, 1993. 32 p.

⁴⁵ Ver LEA, Vanessa, e TXUKARRAMÃE, Beribéri. 'Uma aula de choro cerimonial Mebêngôkre'. In: Rodrigues, A. & Cabral, A. (orgs.), *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Brasília: editora da UnB/Finatec. 2007, p. 19-44.

⁴⁶ Famosos na história da etnologia brasileira por terem sido contatados "oficialmente" pelo Marechal Rondon e por terem sido estudados pelo renomado antropólogo Claude Lévi-Strauss, os Nambiquara vivem hoje em pequenas aldeias, nas altas cabeceiras dos rios Juruena, Guaporé e (antigamente) do Madeira. Habitam tanto o cerrado, quanto a floresta amazônica e as áreas de transição entre estes dois ecossistemas. Os Nambiquara ocuparam uma extensa região no passado e se caracterizaram pela mobilidade espacial. Dotados de uma cultura material aparentemente simples e de uma cosmologia e um universo cultural extremamente complexo, os Nambiquara têm preservado sua identidade através de um misto de altivez e abertura ao mundo. São falantes da família linguística Nambiquara, sem qualquer relação comprovada com outras famílias linguísticas da América do Sul. De acordo com a classificação de David Price (1972), a família linguística Nambiquara pode ser dividida em três grandes grupos de línguas faladas em diferentes regiões do território Nambiquara. São elas: Sabanê, Nambiquara do norte e Nambiquara do sul. Ver: PRICE, David. *Nambiquara Society*. Tese de doutorado - University of Chicago, 1972.; _____. "Nambiquara Languages: linguistic and geographical distance between speech communities". In: Flein, Harriet, Menelis & Stark, Luisa R. (eds.), *South American Indians Languages*. Austin, Univ. of Texas Press. 1985, p. 304-324; _____. "Nambiquara Geopolitical Organization". *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 22, n.1, p. 1-24, 1987. Em português há a tese de MILLER, Joana. *As coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional. 2007.

⁴⁷ Os Kaingang são um povo de língua Jê que habita a região sul do Brasil. Ver VEIGA, Juracilda. *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2006. 254 p.

⁴⁸ Mauro William Barbosa de Almeida é doutor em Antropologia Social e professor da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Atua principalmente na área de conhecimento "tradicional". Escreveu junto com Manuela Carneiro da Cunha o livro *A enciclopédia da Floresta, o Alto Juruá: prática e conhecimento das populações*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

⁴⁹ Possui graduação e mestrado na Faculdade de Filosofia - Università degli Studi di Roma La Sapienza (1975) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986). É professora associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, docente do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e professor colaborador da pós-graduações em Linguística e Arqueologia. Tem experiência e produção em etnologia e linguística, com ênfase em Línguas Indígenas, atuando principalmente nos seguintes temas: Alto Xingu, línguas indígenas brasileiras (karib e aruak), documentação linguística, teorias da gramática, tradições orais indígenas, artes verbais, antropologia da educação escolar indígena.

⁵⁰ Canoeiros, os Yudjá, também conhecidos como Juruna, são antigos habitantes das ilhas e penínsulas do baixo e médio Xingu, um dos rios mais importantes da Amazônia meridional, atualmente ameaçado por projetos de implantação de complexos hidrelétricos. Há cerca de cem anos, este povo acha-se separado em dois grupos por uma enorme distância. Uma parte vive na região de ocupação muito antiga, o médio Xingu, na tão diminuta Terra Indígena Paquiçamba e adjacências não contempladas pelo reconhecimento oficial, bem como em Altamira (Pará). A outra parte vive no alto curso do mesmo rio, na área do [Parque Indígena do Xingu \(PIX\)](#), criado em 1961, no estado do Mato Grosso. Ver: LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. Unesp, 2005. 399 p. Com relação aos laudos citados: LEA, Vanessa R. Laudo histórico-antropológico relativo à Ação Ordinária de Desapropriação na 3ª Vara da Justiça Federal do Mato Grosso. São Paulo : s.ed., 1994. 111 p. (AI: Kapoto-MT); _____. Laudo histórico-antropológico relativo ao Processo 00.0003594-7 - Ação Originária de Reivindicação Indenizatória na 3ª Vara da Justiça Federal do Mato Grosso. São Paulo : s.ed., 1994. 130 p. (AI: Parque Indígena do Xingu).

⁵¹ DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006. 520p.

⁵² Ver nota 2.

⁵³ Os Tiryó é um grupo indígena falante da língua Karib que habita a região que hoje corresponde a fronteira entre Brasil e Suriname.

⁵⁴ The Politics of Perspectivism, In: *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, vol. 41, p. 481-494, 2012.

⁵⁵ Ver nota 13.

⁵⁶ Atualmente Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi é doutorando no programa de pós-graduação em antropologia social da universidade estadual de Campinas (UNICAMP).

⁵⁷ Uirá Felipe Garcia é doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo - USP, realizou trabalho de campo junto aos Awá-Guajá e atualmente faz pós-doutorado com Vanessa Lea.

⁵⁸ Wilbert, Johannes. *Folk literature of the Gê indians*, vol. 1. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications, 1978. 653 p.; Wilbert, Johannes & Simoneau, Karin. *Folk literature of the Gê indians*, vol. 2. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications, 1984.

⁵⁹ [Instituição de ensino superior](#) da região de [Auckland](#) na [Nova Zelândia](#).

⁶⁰ Maori é o termo genérico utilizado para denotar a população nativa que se encontrava na Nova Zelândia no período da chegada dos colonizadores. Tal termo foi posteriormente absorvido pelos próprios grupos nativos.

⁶¹ Ver nota 10.

⁶² *A Máquina do Parentesco* é software criado pelos antropólogos João Dal Poz (UFJF) e *Marcio Silva* (USP) para o estudo de redes de *parentesco*.

O desvalor do ato

Uma prosa com o *desenhista* Fábio de Oliveira Martins

Por Rainer Miranda Brito

Mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS-UFSCar

Fábio de Oliveira Martins

Bacharelando em Artes Visuais (habilitação em Artes Gráficas) pela Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais (EBA-UFMG), atua como assistente de impressão e projetista de impressos tipográficos no Museu Vivo Memória Gráfica, além de auxiliar as pesquisas referentes ao Laboratório de História do Livro e de ser integrante do Núcleo de Estudos da Cultura do Impresso (NECI), sob orientação de Ana Carina Utsch Terra. Em 2012, expôs trabalhos no I Seminário de Antropologia da UFSCar, na mostra *Sublimações*.



Sem título. 2013
Fábio de Oliveira Martins

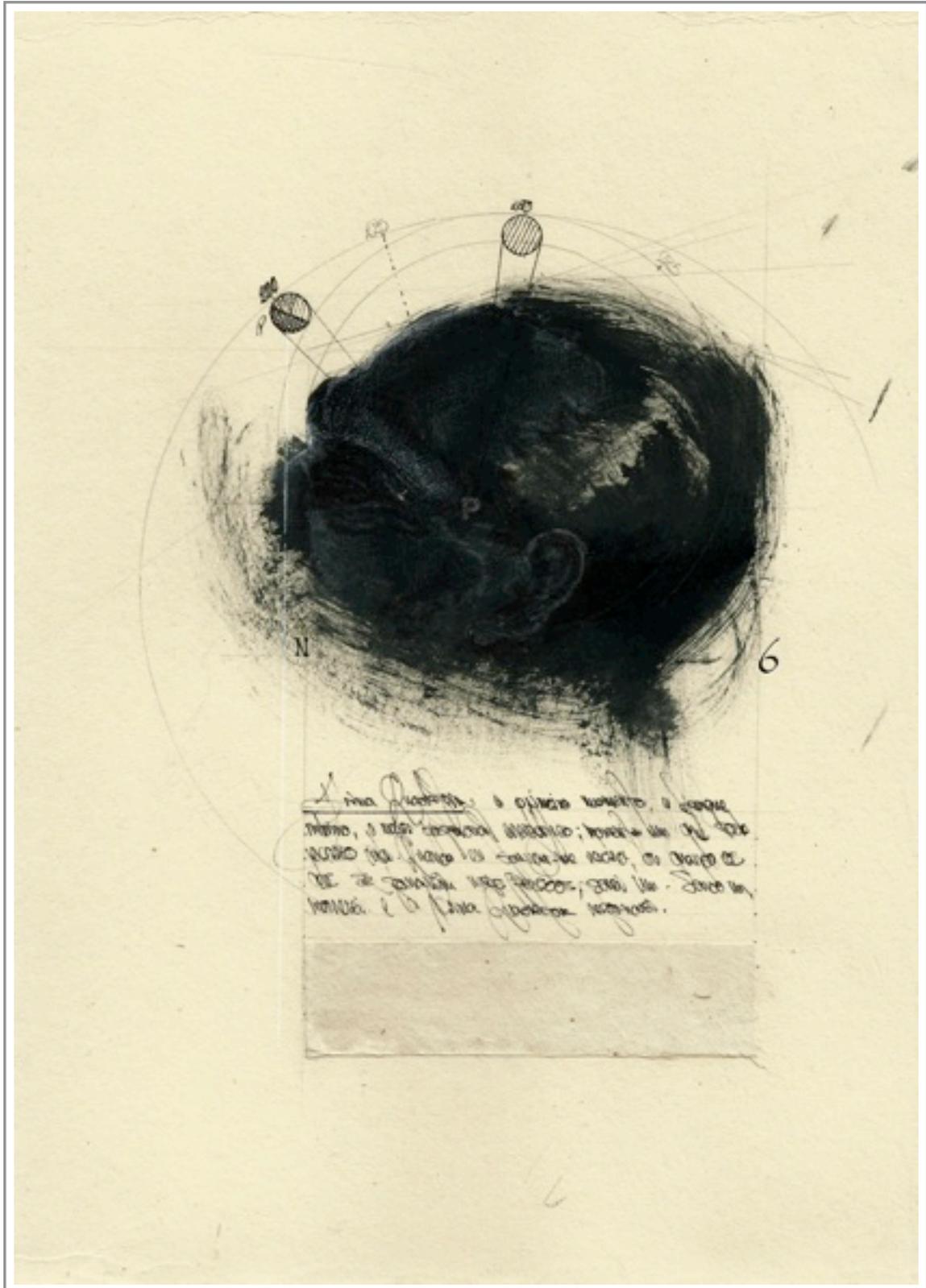
1. Seus rabiscos sempre intrigam os que observam; por que, nos diversos esboços, que quase sempre são suas obras finais (se assim me permite chamá-las), populam seus traços algumas guias métricas fragmentadas? (É culpa das Minas Gerais e seus contornos esmaecidos?)

Intrigam? Não sei bem o que pensar sobre e não sei bem das forças que me tencionam a tais encontros, mas me alegra que não haja aqui a pretensão de tornar evidências ocultas – a serem desvendadas – aquilo que eu não possa assegurar como sentido em algumas respostas. Soa improvável dispor linhas acerca de auto-enunciações autorais, menos ainda remetendo o atual estado de organização de um desenho sobre uma folha de papel às minhas presentes inquietações como se estas nunca se houvessem dissociado e se prolongassem inalteradas desde o que minhas memórias indicam como suposta origem. Se o fizesse, seria falacioso, apesar de possível de ser garantida por alguma proposição intelectual distante da real complexidade das operações relativas ao desenhar.

Deslocar sobre folhas de papel que sofreram impressão uma ponta transferindo guias é compreendido como exercício de análise de composição de, por exemplo, a cópia fotográfica de um desenho e, também, como você mencionou, em esboços. Esquemáticamente, são desenvolvidos trajetos que, traçados, sobrepõem-se a uma estrutura agente de orientação implícita dos olhos sobre o papel. Tais esquemas, como outras massas impregnadas no objeto, integradas à sua organização, expõem uma das possíveis estruturas percebidas como figura e fundo, remetem-se e integram a própria cadeia operatória de produção do objeto em questão.

Por exemplo, ao compararmos tecnologias de pintura, como as aquarelas – pigmentos acrescidos de goma arábica, solúveis em água – e os óleos – pigmentos acrescidos de óleo de linhaça e solúveis em aguarrás, por exemplo –, os diferentes coeficientes de solubilidade das tintas em soluções polares e apolares, sua secagem e mesmo a força inicial necessária para o arraste do pincel sobre a tela ou papel, conferem diferentes ordens de percepção – como o brilho, diferença tonal e volume da tinta. Nesse sentido, tais linhas assinalam um dos possíveis sentidos expressivos do objeto e evidenciá-lo talvez soe, em certa medida, similar à construção de um prédio que deixasse expostas as suas vigas e, de certo modo, um projeto das prospecções – perdão pela metáfora – de outros encontros.

Integrando uma ponta de grafite ao papel desenhado ou impresso, a grafia de tais orientações bruscamente cede ao encontro, tendo sua coesão dispersa na medida em que sofre *sfumato*, é levada ao encontro com zonas úmidas ou se adere a outros corpos – sejam as pontas dos dedos ou uma borracha. Sobre as Minas Gerais, belas terras, não? Não sei ao certo o que conduzem os intelectos da gente que aqui habita, mas soa cabível que se discutam os limites do que se percebe e, por ser esta uma terra de muitos encontros, talvez devêssemos, por aqui, tornarmo-nos um pouco menos territorialistas, para a terra em que se habita ou para as folhas em que se inscrevem e apagam as inquietudes que compõem os azuis palimpsestos dos horizontes mineiros.



Sem título. 2013
Fábio de Oliveira Martins

2. O desenho empurrou sua vida acadêmica para além do que chamar-se-ia de "Arte"? Refiro-me ao seu percurso até refinamento dos traços, das gentes que encontrou entre a Universidade e as vias da Cidade, essa junta imensa que é Belo Horizonte.

Certamente e, tenho descoberto, minha inabilidade para a conduta artística, para crer em Arte, talvez possa ser remetida, em certa medida, aos referenciais metodológicos adotados pelas escolas de artes, ao menos em Belo Horizonte. Parece habitar entre os cadernos impressos com os escritos desses artistas a expressão desejosa de uma sujeição dos objetos intervencionados ao intelecto dos indivisíveis autores, de uma desmaterialização desconstrutora que garanta a sobrevivência de um ente que, sem perdas energéticas e simultaneamente à geração *ex nihilo* de sua Ideia, imprima sobre a corruptora matéria, uma forma inalienável de sua função como estrutura remetente à Ideia autoral.

Nesse sentido, desenhar soa impossível, o que me exigiu outros estudos, da tipografia a, recentemente, o desenho técnico mecânico. As artes gráficas exigem alguma habilidade para a marcenaria e a mecânica, principalmente aos nos referirmos às tecnologias de impressão de impacto – tipografia – ou de alta prensão – para gravação em metal e madeira –, isso pois se, por exemplo, algum componente de uma impressora tipográfica se quebra, não havendo em Belo Horizonte muitos profissionais especializados em reparos de máquinas para gráficas, outras soluções são necessárias.

Seria, inclusive, dificultoso promover grandes projetos editoriais sem que estivessem envolvidos cognocentes de cinética dos mecanismos, do desenho geométrico – empregado das colunas de texto aos componentes de máquinas por fabricar –, ou da manipulação de ligas metálicas. No século XV, Aldo Manuzio, tendo em Veneza um ateliê tipografia com cerca de 30 funcionários – como nos está bem apresentado por Enric Satué em sua biografia –, dentre eles Francesco Griffio, joalheiro quem acrescentou à liga de chumbo e estanho uma porção de antimônio, o que possibilitou a dureza necessária para a invenção dos caracteres que informam letras em itálico – entre os gráficos ainda chamadas de “fontes grifo” – imprimiram letras que possibilitavam menores colunas de texto e obtiveram intensas reduções da quantidade de folhas necessárias para a impressão de um livro inteiro.

Nas operações referentes ao que menciono há envolvidas tecnologias de desenho e, talvez aí resida algo que me provoque para tais estudos; desenhar é possível em uma oficina mecânica ou em um ateliê de tipografia, enquanto obras-de-arte são possíveis em poucos lugares.



Sem título. 2013
Fábio de Oliveira Martins

3. E quando veio o mote da "Antropologia"? Ela emergiu timidamente em suas preocupações por que? Ou melhor: como? Você leu muitas coisas que grande parte dos Cientistas Sociais em formação hoje não tem muito contato...

A priorização das historiografias biográficas dos artistas em bacharéis de Artes Visuais me parecia um contrassenso, visto que não se formam os graduandos em História da Arte, e pouco se pode saber, por vias de tais historiografias, sobre as tecnologias de pintura a óleo, ainda que habitem os cursos as fotografias de telas pintadas nos ateliês de Tintoretto, de Velásquez ou Goya. Dispus-me, então, para outros encontros que não os reveladores de um discurso formalista – digo-o no sentido de uma análise de um objeto pela forma nele impregnada, somente –, em que não fosse necessário submeter um desenho a um conceito filosófico fenomenológico somente.

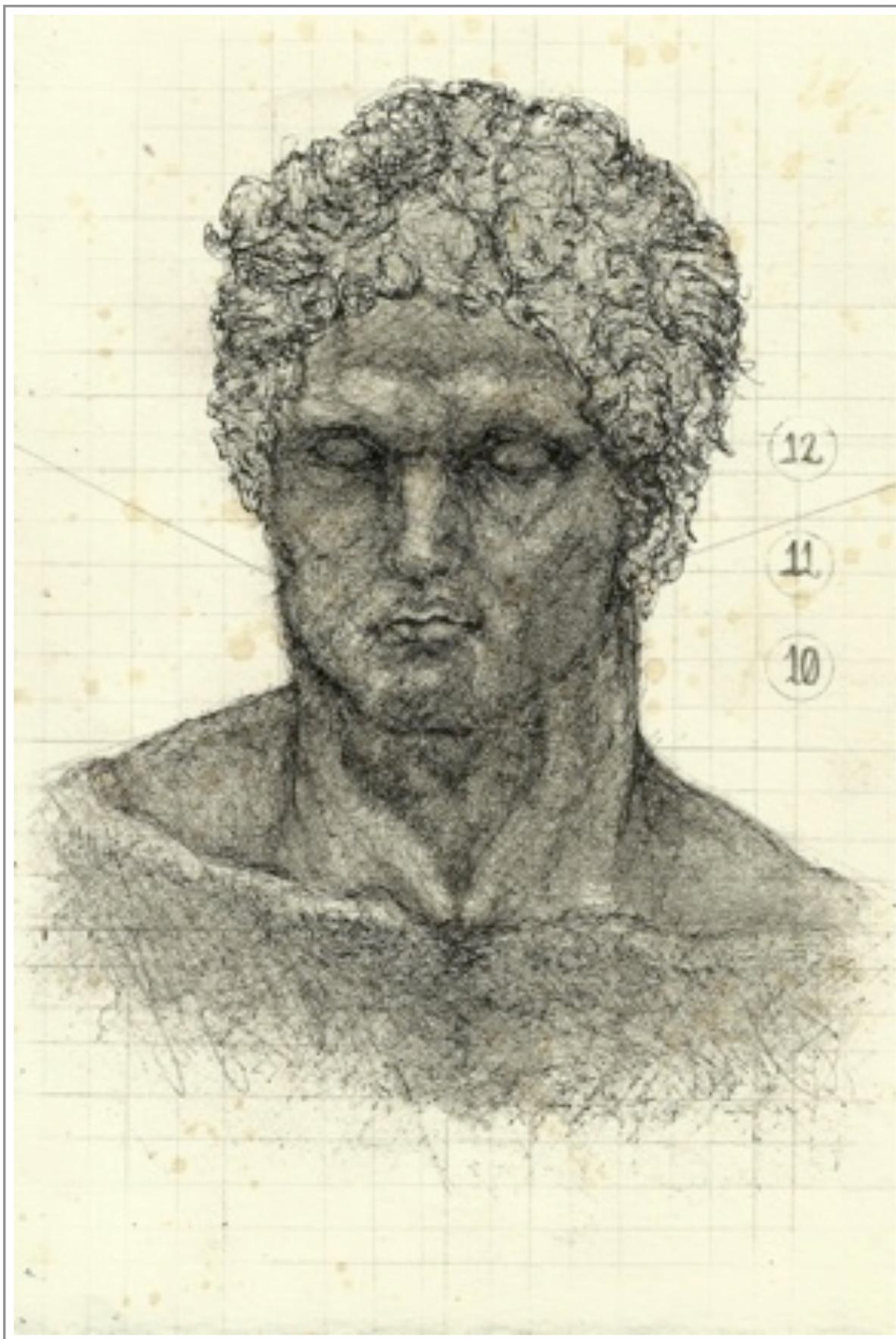
A erudição da habilidade técnica, em certa medida negligenciada pelos discursos e geralmente resumida ao “fazer”, à “contemplação retiniana” nas Artes Visuais se me apresentava compreendida de outro modo pelos que escrevem sobre a cultura material, a tecnologia comparada, estes que me demonstraram a existência e a possibilidade de análise de modalidades *não-verbais* de comunicação – fazendo empréstimo do termo de Lemonnier.

4. Como tratar-lhe? Artista? Desenhista? Fotogra(fista)? (Isso em algum momento foi problema para você?)

Certa ocasião me foi suposto demérito do título Artista, disseram, por guardar os objetos de uma exposição inteira em pastas de plástico, bem como o meu desacato à Ideia, referindo-me a tais obras-de-arte como “papéis desenhados”. Para a fotografia não tenho grande habilidade: mesmo quando opero uma câmera, imagino imprimir as fotografias e desenhar. Assim, soa-me adequado – se necessário um título – “desenhista”, com a sua admirável vulgaridade – pois desde a infância me consideram assim, sem atribuições exageradas. Eis aí o que posso fazer: desenhar, ou rabiscar, pelo desvalor do ato.

5. Não é difícil notar que sabe bem, você, acerca da tipografia, da tecnologia tipográfica melhor dizendo. E como veio ela? (E para onde vai, contigo?) Sei que você é uma espécie de bucólico das engrenagens, do controle manual, da presença de um "ofício" em detrimento da especialização... Poderia me corrigir?

Há dois anos, prestando serviços como assistente de impressão, pude conhecer Ademir Matias que, tendo hoje 65 anos, desde os 17 esteve cercado de impressoras tipográficas. Desse senhor, as habilidades para o reparo dos componentes de suas máquinas, para a invenção de mecanismos, para o corte da madeira e metal ensinaram-me sobre a inexistência de um arquétipo tecnológico da tipografia, de um isomorfismo das tradições tecnológicas ou destas como acessórias da genialidade de um operador que, *ex nihilo*, inventa.



Sem título. 2013
Fábio de Oliveira Martins

O empréstimo entre ateliês dispõe em larga medida a possibilidade da invenção e, acessando tecnologias vizinhas, é possível perceber o que há de artesanal em uma sala de máquinas. Digo-o pois vê-se aí o aspecto geral da necessidade de uma imprecisão gestual, de uma geometrização das trajetórias e, ainda que lidemos em uma tipografia mais com máquinas eletromecânicas e com a demorada montagem manual – letra a letra, espaço a espaço –, não fabricamos o nosso próprio aço, por exemplo, o que nos retira a responsabilidade de extremos bucólicos.

A especialização é inerente às disposições musculares, aos empréstimos e aquisições, à invenção e compreensão de outras tecnologias. Por exemplo, se o papagaio do tinteiro – componente em gancho que revoluciona um cilindro metálico que distribui a tinta – se quebra, não havendo uma peça em reserva e não sendo possível a sua aquisição, a usinagem seria a solução cabível. Porém, sem os conhecimentos relativos ao desenho mecânico, não seria possível cogitá-lo. Nesse sentido, compreender a especialização nos exigiria perceber o esmaecer dos contornos, do intrínseco e extrínseco a um ateliê.

6. Como você lida com as exposições? Lembro que gostei muito da última "Biocinese", apesar de ausente. A comercialização de obras já ocupa algum lugar desejável, ou inadmissível, entre suas coleções criativas?

Vendo poucos papéis, pois, para lucrar desenhando, apenas deixando de fazê-lo, ou me tornando um artista famoso. Há amigos e colegas acadêmicos que chegam a se interessar, escolher e propor a aquisição, mas quase nunca se concretizam. Adquirir um desenho assinado soa extravagante demais para um professor com titulação de mestrado, mas extravagante de menos para o curador de uma bienal. Não rasuro e disponho trajetórias em vista de ineditismos e não divulgo amplamente os papéis ou livros, então vendo o quanto posso e, às vezes, presenteio os amigos. Não me seria conveniente dispor mais energia para a venda, tendo de acelerar as demoradas operações; é-me exigido pelo papel a paciência e a neutralidade para nele não dispor imprecisões.

7. Agradeço, Fábio, pela entrevista e em nome da comissão R@U lhe parabênizo pelas belas e refinadas figuras que compuseram este número. Encerro aqui indagando: você já havia pensado sobre os tratados renascentistas e seu encontro com a tipografia? Os "mestres", ou melhor, o ofício supervisionado desejado pelas "Artes" renascentistas lhe direcionaram a esses rincões obscuros de uma *old technology*?

Eu quem devo agradecer a vocês pela disposição e paciência para as transferências de arquivos e pela impossibilidade de colaborar prontamente com os pedidos. Espero ter sido o suficiente, inclusive o dizendo para a própria entrevista. Enfim, um grande trabalho o dos senhores todos, é uma grande responsabilidade a minha de a ilustrar.

Sem título. 2013
Fábio de Oliveira Martins



Estudar os tratados renascentistas é algo um tanto difícil, pela impossibilidade de encontra-los no Brasil impressos, ainda que em fac-símiles. Certamente os encontramos digitalizados, o que seria suficiente para a sua leitura, mas insuficiente para a análise rigorosa de seus papéis, sua impressão e, estando interessadas as editoras brasileiras em produzir livros luxuosos, com “capa-dura” em tecido e vende-los a um preço dez vezes maior que o de uma edição europeia do mesmo título, torna-se algo extravagante tê-los em mãos.

Porém, a própria revisão textual e a axiologia desenvolvida acerca de “belas letras” se modifica bruscamente entre um manual de caligrafia e de tipografia e, para além de uma compreensão simples de uma “mecanização da escrita”, trata-se da possibilidade de “ocorrências”. Na escrita de um livro de horas – livro de orações um tanto popular entre os nobres durante a Idade Média – a não ser que o calígrafo e miniaturista fossem iletrados, seria raro ver-se inscrita uma letra invertida; na impressão tipográfica, por ser recorrente e confusão sobre a orientação de uma peça, foram inventadas as ranhuras que indicam a posição regular das letras.

As narrativas sobre os ateliês da renascença me encantam, como o de Aldo Manuzio, mas soa impraticável a sua disposição atual. Pois, onde se encontraria 30 humanos dispostos, toneladas de liga metálica tipográfica, impressoras, peles e papéis para, junto de um grupo de helenistas, imprimir edições bilíngues de filosofia clássica? Porém, esses senhores tinham muito a fazer, e o fizeram, e muito temos a aprender de editoração com eles, ainda que não os queiramos imitar inteiramente.

O Governo do Mundo e o Crocodilo

SILVA, KELLY C. DA SILVA. *As Nações Desunidas: práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste*. Belo Horizonte: UFMG/Humanitas; 2012, p. 456.

Daniel de Lucca

Doutorando em Ciências Sociais pela UNICAMP
Bolsista CAPES e integrante da Cooperação Brasileira em Timor-Leste

Situada no cruzamento do Sudeste Asiático com a Oceania, a ilha de Timor tem nos extremos do século XX dois importantes momentos de inflexão histórica. Se no primeiro extremo do século os povos da parte leste da ilha tiveram de enfrentar as sangrentas “guerras de pacificação” empreendidas pelas sucessivas campanhas militares coloniais portuguesas que, ao subjugar violentamente os reinos nativos, conquistarem postos no interior e conseguirem estabilizar a fronteira com a parte oeste da ilha, de soberania holandesa, consolidaram uma *Pax Lusitana* ao estilo próprio da era dos impérios¹; cem anos depois, frente à nova ordem mundial, o cenário não é menos turbulento. No rastro da avassaladora destruição deixada pela retirada do Estado indonésio em 1999, instalou-se uma administração transitória (UNTAET) sob o comando do brasileiro Sérgio Vieira de Mello, como Representante Especial do Secretário-Geral das Nações Unidas. Após o ano de 2002, com a restauração da independência da República Democrática de Timor-Leste (RDTL), um novo regime de poder é estabelecido, sendo que, ao lado do novo governo timorense, continuaram operando as sucessivas missões da ONU, além de ONGs, projetos do Banco Mundial e do Banco de Desenvolvimento Asiático, com o objetivo nomeado de edificar o Estado e promover o desenvolvimento. E é deste entramado contexto que trata Kelly Silva, pesquisadora e professora do Departamento de Antropologia da UNB, em seu novo livro: *As Nações Desunidas: práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste*.

¹ PELISSIER, RENÉ. *Timor em guerre: Le crocodile et les portugais* (1847-1913). Orgeval: Ed. Pelissier, 1996. 368p.

Escrito originalmente como tese de doutorado, defendida em 2004, na Universidade Nacional de Brasília², o trabalho foi publicado em forma de livro oito anos depois. Neste intervalo temporal Kelly Silva continuou visitando o país, aprofundou suas investigações e interlocuções, escreveu e publicou inúmeros artigos sobre Timor-Leste em língua portuguesa e inglesa, além de organizar em co-autoria, duas obras de coletâneas também sobre a temática³. Ainda que amplamente atualizada e contextualizada frente a uma bibliografia mais recente, a etnografia que dá corpo *As Nações Desunidas* foi efetuada entre os anos de 2002 e 2003. A obra registra, portanto, um momento circunscrito da história do país e, ao mesmo tempo demarca o início de um robusto projeto intelectual e pessoal que se estende até os dias de hoje.

Notável na trajetória de pesquisa da autora é a permanente parceria intelectual e de campo com Daniel Simião, também antropólogo brasileiro e estudioso de Timor-Leste, além de seu marido e autor de uma importante tese sobre violência, justiça e gênero em Timor-Leste⁴. Kelly Silva e Daniel Simião parecem atualizar assim, sob uma versão tupiniquim e em pleno século XXI, uma tradição de pesquisas etnográficas efetuadas no decorrer do século XX por outros casais de antropólogos na região do sudeste asiático⁵. Seja como for, Kelly Silva destaca-se hoje, provavelmente, como a mais importante pesquisadora brasileira que se dedica aos temas da experiência social timorense.

A posição da pesquisadora em campo, como mulher, brasileira, casada, falante de língua portuguesa, fluente em inglês e tétum-praça, língua falada hoje pela maioria da população timorense, foi um condicionante fundamental para a quantidade e a qualidade dos conhecimentos produzidos e trabalhados na etnografia. Situada num posto de observação privilegiado, atuando como voluntária no gabinete do primeiro Primeiro Ministro da República Democrática de Timor-Leste (RDTL), Sr. Mari Alkatiri, integrando a equipe da Unidade de Coordenação e Desenvolvimento de Capacidades (UCDC), a etnógrafa pôde circular entre diferentes setores da cooperação internacional e da elite no país, presenciar importantes eventos políticos, rituais de Estado, cursos de capacitação, além de participar de jantares, *workshops* e reuniões mais restritas. Todos estes encontros e interações

² SILVA, Kelly. *Paradoxos da autodeterminação: a construção do Estado nacional e práticas da ONU em Timor-Leste*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Nacional de Brasília. 2004.

³ SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel (orgs.). *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: Humanitas/UFMG, 2007. 431 p.; SILVA, Kelly; SOUZA, Lúcio. (orgs.). *Ita maun alin: o livro do irmão mais novo*. Lisboa: Edições Colibri, 2011. 282 p.

⁴ SIMIÃO, Daniel Schroeter. *As donas da palavra: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Nacional de Brasília. 2005.

⁵ Como comentado pelo próprio Daniel Simião na introdução de sua tese de doutorado: “Não fomos o primeiro casal de antropólogos a fazer seus périplos juntos pelo sudeste asiático. Ao contrário, esta parece ser uma prática comum na região. Mead e Bateson nos anos 1930 em Bali; Rosemary e Raimond Firth na Malásia, nos anos 1940; Hildred e Clifford Geertz, também em Bali, nos anos 1950 e 60; Keebet e Franz Benda-Beckmann, em Sumatra, nos anos 1980; Michelle e Renato Rosaldo, em Luzon, nos anos 1980; além de Maria Olímpia Lameiras e Henry Campagnolo, em Timor-Leste nos anos 1960.” (Simião, 2005, p. 17)

constituíram trigo para o moinho analítico que move a pesquisa. O resultado dessa etnografia é um material surpreendente, tanto pela gigantesca massa de informações que apresenta, com registros de discursos e ações coletivas, descrição de cenários e análise de documentos, quanto pelo rigor e pelo vigor da coerência que dá articulação ao argumento exposto nas 450 páginas que compõem o trabalho. O livro é, sem sombra de dúvida, uma referência fundamental para a história contemporânea de Timor, e constitui um manancial rico em subsídios para investigações futuras.

De fato, a obra é um estudo sobre a ONU em Timor-Leste que foi escrito a partir de uma perspectiva antropológica. Como uma ciência que historicamente se voltou para o estudo das chamadas “sociedades primitivas”, a antropologia proposta por Kelly Silva se volta não para os “indígenas de Timor”. E esta parece ser uma diferença importante entre o trabalho que tem sido produzido sobre Timor pela antropologia anglo-saxã e aquele proposto pela antropologia brasileira de Kelly Silva e Daniel Simião. Enquanto os primeiros insistem na terminologia de “povos indígenas”, não reconhecendo que este termo não é utilizado entre os próprios timorenses e que não existe como conceito legal na RDTL, e tendem a tratar a vida rural das aldeias como apartadas do mundo urbano e internacional; os últimos fazem questão, sobretudo em seus trabalhos mais recentes, de compreender como a realidade do interior montanhoso – a realidade do *foho*, como se diz em tétum – está imbricada e é, em certa medida, produzida por práticas urbanas e fluxos globais, pelo Estado e pela imaginação nacional⁶. Com isso, neste livro os estrangeiros – *malae*, em língua tétum – é que são tratados como os principais nativos. É uma antropologia da cooperação internacional com as figuras vivas que encarnam a ONU em campo, representantes especiais, *experts*, *advisors* e *interpreters*, todos eles com suas práticas forasteiras, seus rituais e cosmologias, crenças e valores, por vezes muito exóticos, que trazem para a ilha e buscam ali reproduzir.

A obra também é uma etnografia do Estado em prática, do Estado *en train de se faire*, um Estado *work in progress*, *state-building*. Se é verdade que nenhum Estado é uma estrutura acabada e, tal como seu nome sugere, estática, mas sim, uma entidade em permanente dinamismo e processo de feitura, Timor-Leste oferece um contexto único para se analisar um Estado renascido das cinzas de seus dois antecessores, o Estado colonial português e o Estado de exceção indonésio. Deste modo, a obra flagra e descreve uma história do presente timorense, fazendo-se testemunho da fundação das instituições estatais em suas bases.

Mas, sobretudo, o livro é um trabalho que fala de uma relação. A relação entre o governo do mundo e o crocodilo. Governo do mundo é um termo apresentado por uma interlocutora de campo de Kelly Silva, uma agente da ONU que o usa como forma de imaginar e qualificar o trabalho desta

⁶ SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel. Coping with “traditions”: the analysis of the east-timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 9, n. 1, p. 360-381, 2012; SILVA, Kelly. *Foho versus Dili: The political role of place in East Timor national imagination*. *Realis – Revista de Estudos Antiutilitaristas e Póscoloniais*, Pernambuco, v. 1, n. 2, p. 144-165, 2012.

organização. Um termo que se presta bem ao entendimento do contemporâneo discurso, por demais, amplo e impessoal, inodoro e incolor, da governança global. Já o crocodilo, além de ser um animal presente em toda paisagem costeira, é a principal referência mitológica entre os povos de Timor para o nascimento da ilha. Os mais velhos, chamados de *katuas*, narram a história na qual a ilha foi originada de um crocodilo gigante que, após uma aventura mítica com um garoto, transformou-se em terra e montanha no meio do mar⁷. E como os estudos têm revelado, a recém alcançada liberdade do crocodilo foi gestada, sobretudo, de fora para dentro, seja pela frente de resistência diplomática, seja pelas transformações estruturais vividas no sistema internacional, ou pela sensibilização passional da opinião pública da comunidade mundial⁸. É, portanto, de uma complicada relação qual trata a autora. Relação esta, na qual a nomeada autodeterminação do crocodilo existe e resiste paradoxalmente graças a múltipla sobredeterminação que parece vir de fora e governar o mundo. Mas é, sobretudo, desta relação entre o governo do mundo e o crocodilo que emerge o aparelho estatal timorense abordado na obra.

Estruturada em sete capítulos, mais apresentação e conclusão, a obra se desenvolve globalmente na direção de fora para dentro, do governo do mundo para o crocodilo. Inicia-se a montante, das alturas do mundo oficial da cooperação internacional e dos parceiros do desenvolvimento; passando pelas relações institucionais nas quais a realidade timorense é completamente inventada e construída a partir do “mundo que o português criou” e do ponto de vista dos agentes da ONU; atravessando as interações informais e as festas dos internacionais na capital; e desaguando, à jusante, nas tensões entre os grupos das elites timorenses, entre as diferentes gerações de retornados da diáspora e aqueles que aqui permaneceram durante os 24 anos de ocupação ilegal indonésia.

A obra centra-se nos paradoxos da cooperação internacional em Timor-Leste, destacando as ambigüidades que ocorrem neste campo frente às relações com as elites timorenses na estruturação do Estado-nação. O sentimento de desencaixe e desconcerto vivido, não só pela autora em campo, mas também por seus interlocutores timorenses e estrangeiros, operou como “pontas de fios a serem puxadas” para a investigação deste “objeto cabeludo” que é o campo da cooperação técnica internacional em Timor-Leste. A multiplicidade de projetos institucionais e de gestão, modelos educacionais e lingüísticos, sistemas jurídicos e econômicos propostos pela cooperação internacional

⁷ Considerado pai fundador que se sacrificou pela vida na/da ilha, ainda hoje muitos timorenses referem-se ritualmente aos crocodilos que por lá passam como *avô*. Esta narrativa oral possui inúmeras versões e, além de constituir objeto para análise estrutural, também tem sido objeto da imaginação escrita e da emergente literatura timorense em língua portuguesa. Ver: CARDOSO, Luíz. O crocodilo que se fez ilha. *Revista Visão*, n. 480, suplemento, 2002; SYLVAN, Fernando. O crocodilo que se fez Timor. In: SYLVAN, Fernando; MARCOS, Artur. (orgs.) *Timor timorense com suas línguas, literaturas, lusofonia...* Lisboa: Colibri. 1995, p. 171-173.

⁸ TANTER, Richard; SELDEN, Mark & SHALON, Stephen R. (orgs.). *Bitter Flowers, Sweet Flowers - East Timor, Indonesia, and the World Community*. Sydney: Pluto Press Australia, 2001. 291 p.

fornecia, e em certa medida fornece ainda hoje, um sentimento de vertigem e indeterminação política que, longe de ser contingencial, é fenômeno constitutivo dos contextos de maciça presença de projetos internacionais para o desenvolvimento.

No período analisado no livro existiam quatro línguas funcionando no interior do Estado: o inglês, sobretudo devido à presença da ONU e de outras agências técnicas; o indonésio, pois, o funcionalismo público timorense, sobretudo de médio e baixo escalão, é majoritariamente constituído pelos antigos operadores da burocracia do “tempo indonésio”; o português, devido ao retorno daqueles que foram educados no “tempo português” e também pela co-oficialização desta língua ao lado do tétum; e o tétum-praça, língua franca, de características crioula e de pouca tradição escrita⁹. Neste mesmo período, havia também quatro referências para a justiça operar em Timor-Leste: as leis indonésias, sempre alvo de acusações de ilegitimidade; as leis de tradição *common law* implementadas pela administração transitória da ONU; a legislação subsidiária portuguesa, de tradição *civil law* e na qual se baseia o atual código da RDTL; e o direito consuetudinário, que administra e constitui, ainda hoje, para a esmagadora maioria da população, a primeira instância dos litígios locais. Notável também, apesar da autora não explorar este aspecto, é que como nos primeiros anos de presença da ONU, circulava, sobretudo na capital, Díli, diferentes referências de valor para o comércio e para a troca¹⁰: o dólar americano, ainda hoje moeda oficial da RDTL; o dólar australiano, devido à maciça presença australiana nas agências técnicas e tropas de paz; a rupia indonésia, ainda hoje muito circulante nas zonas fronteiriças; sem falar nos sistemas de reciprocidade e escambo estruturantes da vida no *foho*, onde, em muitos casos, as relações sociais não são monetarizadas.

A imagem de capa do livro, composta por uma diversidade de interruptores, que vai desde o padrão europeu, indonésio, inglês até o australiano, ainda comuns nos espaços urbanos do país, capta bem este sentido multiforme dos ajustes sociais disponíveis. Mas, afinal, qual a linguagem do Estado? Qual o sistema de justiça a operar? Qual o princípio de valor a reger as trocas? Dada a multiplicidade das conexões e entradas ofertadas, qualquer ação política situa-se numa verdadeira encruzilhada, pois sempre tem de se haver com a desmultiplicadora pergunta primordial: “em qual interruptor plugar para a tomada de ação?”

⁹ Ainda que classificada como tal por estudiosos como Geoffrey Hull e Luis Filipe Thomaz, a definição do tétum-praça como língua crioula é objeto de controvérsias, principalmente entre timorenses que entendem como vexatória esta designação. Dada a presença de pelo menos 15 línguas locais, além das demais línguas internacionais, neste país diminuto de cerca de 1,200 milhão de habitantes, fazem da questão lingüística um tema central para a compreensão de Timor-Leste. Ver: HULL, Geoffrey, *Timor-Leste – Identidade, Língua e Política Educacional*. Instituto Camões/Ministério dos Negócios Estrangeiros, s/d; THOMAZ, Luís Filipi. *Babel Loro Sa'e. O Problema Linguístico de Timor-Leste*. Lisboa: Instituto Camões, 2002. 181 p.

¹⁰ SEIXAS, Paulo Castro. Dili: o limiar pós-colonial. In: *Tempo Exterior – Revista de Análise e Estudos Internacionais*, Espanha, Instituto Galego de Documentação e Informação, n. 2, 2001.

Mas, esta ampla oferta de diferentes modelos é apenas a outra face do conflito sobre qual é o processo civilizatório a ser empregado em Timor-Leste. Daí também vem o feliz título que dá nome ao livro e que acaba por colocar do avesso a qualificação daquela instituição que encarna hoje o governo do mundo: *Nações Desunidas*. Menos que uma união das nações e das nacionalidades, a etnografia de Kelly Silva revela, sobretudo, que no seio da missão da ONU e, de modo mais amplo, das práticas de cooperação internacional, desdobram-se lutas, competições e concorrências entre diversos grupos nacionais buscando potencializar seus nichos de influência e criando zonas de hegemonia no interior do Estado e da sociedade timorense.

A cooperação internacional é tratada como um fato social total no processo de edificação do Estado no período estudado por Kelly Silva. Em todos os órgãos públicos havia agentes da cooperação internacional. Nos diversos ambientes institucionais e outros espaços sociais era possível identificar objetos e equipamentos (computadores, salas, carros, *containers*, prédios) com etiquetas que registravam a procedência das doações (cooperação americana, australiana, portuguesa, japonesa, brasileira) demarcando como os bens repassados fazem parte da identidade daqueles que os ofertam. Também, todos os altos postos da máquina pública (Ministérios, Banco Central e Secretarias de Estado) possuíam respectivos assessores estrangeiros. Tais assessores internacionais tinham por função transferir técnicas e saberes necessários da administração pública a suas contrapartes nacionais, de modo a promover a construção de capacidades (*capacity building*) dos timorenses. O pressuposto consensual e implícito que regia o acordo estabelecido entre os grupos da elite e os doadores internacionais era de que os timorenses seriam incapazes de gerir o Estado.

A etnografia descreve como os assessores tendiam a reproduzir em Timor-Leste o modelo da administração dos seus países de origem, o que dificultava e tornava inviável o trabalho conjunto entre os diversos assessores e altos cargos timorenses. Também as línguas compartilhadas entre assessores internacionais e as contrapartes timorenses produziam um impacto importante, a medida que modificavam as habilidades lingüísticas dos nacionais, bem como, seus perfis profissionais, conhecimentos e desejos de realização institucional. Deste modo, a autora interpreta as doações internacionais e os diversos projetos para o desenvolvimento através da teoria da dádiva – teoria, vale lembrar, cujas etnografias inspiradoras remontam, algumas, à melanésia, região adjacente da ilha¹¹. O emprego de tal referência permite compreender mais claramente como a oferta dos diferentes modelos de gestão vem junto com as próprias doações, ou mais precisamente, são como que condições para o recebimento das dádivas globais. Assim, os presentes acompanham obrigações e deveres, fazendo com que o governo do mundo sempre se sinta no direito de pedir explicações e

¹¹ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária LTDA. 1974, p. 37-184.

justificativas sobre o que o crocodilo é ou quer ser. O que coloca problemas concretos relativos à soberania e à liberdade do crocodilo como um ser autônomo.

Mais que tudo a obra nos revela sobre como a política é travestida de não-política. O filósofo Jacques Rancière¹² nos diz que a não-política é o momento em que há uma identidade total entre a soma das diferentes partes e o todo, ou seja, quando não há espaço nem tempo para o “resto”, para a vida nos lugares intermediários que sobram do consenso totalitário, o que impõe o entendimento perfeito entre os interlocutores, sejam doadores, receptores, diferentes cooperações ou parceiros do desenvolvimento. O conflito entre diferentes nacionalidades, valores e perspectivas é fortemente policiado no interior das missões da ONU. Também o discurso da racionalidade técnica dos projetos de cooperação, com suas baterias de questionários, pilhas de gráficos, bancos de dados, toneladas de relatórios, é despolitizante a medida que se funda na ilusão da objetividade não estar sujeita às mesmas dinâmicas sociais as quais busca intervir.

O mesmo Jacques Rancière afirma que a política aparece justamente no desacordo sobre as coisas. Quando um diz “A” e outro diz “A”, e dizendo as mesmas palavras não se entendem, precisamente deste dissenso emerge o conflito que determina a política. É interessante notar como os agentes da cooperação internacional e das elites timorenses são unânimes quanto ao repetitivo mantra da “necessidade das políticas de desenvolvimento”, mas parece haver também uma unanimidade no desacordo sobre em que consistem tais políticas. Neste sentido, a obra de Kelly Silva revela que palavras, algumas delas alçadas ao estatuto de conceito, tais como “desenvolvimento”, “cooperação internacional”, “lusofonia”, “construção de capacidades”, “Estado eficiente”, “funcionalismo público”, entre outras, não são mais que campos polêmicos. A etnografia da autora demonstra como estes conceitos são polissêmicos, alvos de contestações e vocalizações diversas. A análise faz, então, com que a união e a concordância sobre os termos se revelem como um desentendimento governado, e a aparente não-política surja então como resultado de uma política muito específica.

No exame das implicações políticas da ONU e da cooperação internacional em Timor-Leste, Kelly Silva se serve, sobretudo, dos estudos de Michel Foucault sobre a governamentalidade¹³ e do trabalho de James Ferguson sobre o desenvolvimento como uma máquina anti-política¹⁴. Contudo, é no plano propriamente metodológico, no refinado tratamento etnográfico dado a análise dos rituais e das *performances*, onde seja possível identificar a presença e o diálogo com a orientadora de tese, Mariza Peirano¹⁵. A obra é toda composta pela descrição dos contextos e dos estilos nos quais as

¹² RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996. 144p.

¹³ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 590 p.

¹⁴ FERGUNSON, James. *The anti-politics machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2007. 336 p.

¹⁵ PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. 178 p.; PEIRANO, Mariza. (org.). *Dito e Feito: ensaios de antropologias dos rituais*, Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ, 2002. 228 p.

ações dos sujeitos se desenrolam. O conjunto destas cenas expõe a negociação de sinais diacríticos entre as diversas nacionalidades e a demarcação de fronteiras lingüísticas e simbólicas entre os agentes implicados. Se no início do século XX a antropologia colonial portuguesa esforçou-se na tentativa de sistematizar a resistente alteridade dos povos da ilha, interpretando-os como “raças de Timor”, através da coleta, medição e classificação de crânios¹⁶, mais uma vez o trabalho de Kelly Silva desloca os cânones da antropologia efetuada em Timor, examinando as formas de interação e articulação existentes entre as alteridades internacionais e os diversos grupos de interesse que compõe o campo da intervenção técnica e estrangeira em Timor-Leste.

A análise centrada nestas “situações internacionais em Timor-Leste” reforça, portanto, a dimensão do presente etnográfico que estrutura a pesquisa. Com exceção da introdução, onde o contexto histórico timorense é apresentado ao leitor, e dos últimos capítulos, onde a interação entre as diferentes gerações da elite timorenses evidencia o problema das temporalidades, a obra tende a correr sobre o solo da sincronia. Mas, o leitor atento às relações históricas que vinculam o contexto pós-conflito às sucessivas guerras ocorridas no território, talvez, se sinta incomodado com um silêncio que perpassa a obra: qual o lugar da cooperação internacional e da ONU na decisão de não criar um tribunal internacional para o inquérito das graves violações dos direitos humanos cometidas pelo Estado indonésio em Timor-Leste? Não sendo esta a questão que a autora busca responder no livro, não há como negar a pertinência da pergunta. Se os agentes da cooperação interlocutores da pesquisa é que se calam sobre a questão, caberia a antropóloga considerar criticamente este fato, até porque, a relação estabelecida com os principais países doadores (Austrália, Portugal, EUA, Japão, UE) também é atravessada, e de modos muito diferentes, por um certo sentimento de co-responsabilidade pelo genocídio ocorrido em Timor-Leste durante a ocupação indonésia.

Por último, valeria refletir as formas de recepção do livro. Publicado no Brasil e em língua portuguesa, a obra é de fácil acesso aos compatriotas da autora e, provavelmente será objeto de consumo do público ligado ciências sociais e humanas. No entanto, o livro ainda parece não ser acessível ao crocodilo, talvez a parte que deveria estar mais interessada, visto que se trata, como dito acima, de um trabalho que narra um momento importante de sua história contemporânea e constitui fonte para estudos e pesquisas futuras.

Ainda hoje, a quase totalidade das pesquisas científicas de peso sobre Timor-Leste são escritas por *malae* (estrangeiro), em língua considerada *malae* e para o público *malae*, ou pelo menos este é o público majoritário que acaba por usufruir destes estudos. Além disso, no jovem ambiente universitário timorense, onde a apropriação da obra seria de importância fulcral, as práticas de leitura e a presença de bibliotecas, são fenômenos raros, mais ainda é o manuseio da língua portuguesa.

¹⁶ ROQUE, Ricardo. *Headhunting and Colonialism: anthropology and the circulation of human skulls in the portuguese empire, 1870-1930*. (Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series), Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2010. 360p.

Parece que ali, como em outras instituições públicas de Timor-Leste, a multiplicidade de interruptores disponíveis, traduzidos na forma do plurilinguismo concorrencial e das várias tradições acadêmicas nacionais que competem entre si, dificultam a possibilidade de se plugar o livro à energia viva do leitor estudante timorense. Seja como for, esta é mais uma batalha que o ensino superior, como instituição do Estado, deverá decidir em seus anos futuros: como governar a babelização que prolifera entre as salas de aula, textos e materiais universitários hoje?

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

MAGNANI, JOSÉ GUILHERME CANTOR & SOUZA, BRUNA MANTESE DE (Orgs).
Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo: Terceiro Nome, 2007. 279 p.

Luna Castro Pavão

Cientista Social e Mestranda em Antropologia Social
Universidade Federal de São Carlos

*São, São Paulo quanta dor
São, São Paulo meu amor
São oito milhões de habitantes
De todo canto em ação (...).
(São, São Paulo, Tom Zé)*

Straight edges, forrozeiros, góticos, amantes de carros personalizados, streeteiros e *b.boys*, adeptos do gospel, descolados da Galeria Ouro Fino, instrumentistas, frequentadores de baladas *black* e rodas de samba, pichadores e grafiteiros¹ trazem elementos para pensar temas que perpassam o cenário urbano. Se para alguns São Paulo é a cidade da garoa, fria, opaca e cinzenta, “Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade” apresenta uma São Paulo flamejante, tátil, fluida, maleável e compósita; cidade que é tudo menos silenciosa e passiva, entrelaçada com jovens que saltam aos olhos dos etnógrafos.

Jovens na Metrópole é uma compilação de 14 artigos na área de antropologia urbana, realizados sob o âmbito do Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo (NAU/USP) entre os anos de 2003 e 2004.

¹ Nesta resenha optou-se pelo uso do itálico em referência às palavras de língua inglesa e às categorias que balizam o estudo etnográfico dos autores do livro, quais sejam, circuito, mancha, pedaço e trajeto. Palavras nativas estão sob nenhuma marcação, visto não haver um padrão ao longo do livro; ora os autores adotam aspas, ora adotam itálico ou mesmo nenhuma marcação (Ver ALFONSI; BORGES e AZEVEDO; BOURDOUKAN e NORONHA, PIRES E TOLEDO).

No intuito de entender como jovens se relacionam com a cidade de São Paulo, os autores concentram suas descrições na dinâmica dos *circuitos* que alguns atores produzem em meio à cidade. Interessam aos etnógrafos escolhas, preferências e estilos de vida acionados por jovens diante das possibilidades de utilização, de apropriação e, sobretudo, de criação de espaços urbanos pelos jovens abordados. Nesta metrópole os atores devem negociar com a dinâmica urbana, mas são também produtores de seus espaços.

Na introdução à obra, Magnani destaca algumas tentativas realizadas outrora para a temática dos jovens. Uma delas é a ideia de “tribos urbanas” (Maffesoli, 1987), a qual enfatiza a desorganização, o nomadismo, formas de consumo, e as efemeridades das relações sociais de jovens reunidos em “microgrupos” (p.17). Outra abordagem é a de “culturas juvenis” (Feixa, 2004), dedicada aos aspectos identitários e às formas de uso do tempo livre dos jovens que habitam as cidades.

Em diálogo com as abordagens mencionadas, *Jovens na Metrópole*, oferece a ideia dos “circuitos de jovens”, que atenta para a articulação entre comportamentos e formas de inserção na paisagem urbana acionadas por jovens atores. Através da proposição de exercícios etnográficos coletivos, a obra apresenta etnografias que apreendem as relações estabelecidas entre jovens e seus trânsitos pela cidade por meio de categorias-chave comuns:

Circuitos, trajetos, manchas e até pedaços (estes com seus laços mais particularistas, ao estilo de comunidade), constituem distintas modulações de uso e desfrute do espaço público: são diferentes versões da “rua” enquanto suporte do atributo “público”. Cada um desses arranjos corresponde a uma forma específica de se expor, estabelecer laços, marcar diferenças, fazer escolhas, colocar-se, enfim, na paisagem urbana diante dos outros e em relação a eles (p. 252-253).

Edifícios públicos e estações de metrô são ocupados para a prática de *street dance* e *break dance*; postos de gasolina se tornam lugar de encontro para o desfile de carros personalizados; lojas de conveniência reúnem jovens instrumentistas na madrugada. Estas são algumas dinâmicas que exprimem o diálogo constante que se produz entre jovens e a capital paulista.

Um exemplo de *mancha* seria os arredores da rua Teodoro Sampaio, descrita por Camila Iwasaki no artigo “Jovens instrumentistas: o improvisado de todo dia e de toda noite”, região tipicamente ocupada por escolas de música, lojas de discos, acessórios, instrumentos musicais e também por bares.

Já o *pedaço* é relativo a uma espacialidade mais particularista, ponto em que público e privado se articulam, de modo que se ampliam os laços familiares e se particularizam as relações mais gerais. Eixo do *trajeto* de apreciadores da música eletrônica e *raves*, *DJs*, artistas, roqueiros, dentre outros, a Galeria Ouro Fino, estudada por Carolina de Camargo Abreu, é ponto de conexão entre *pedaços* de

“modernos” e “descolados” (p.151), concentrando jovens com estilos de vida bem demarcados a partir de preferências de moda, gosto musical, comportamento, etc.

Diferentes *circuitos* podem se cruzar e engendrar uma série de relações de aliança e de rivalidade entre estes jovens. “Japas e Manos na estação Conceição de metrô”, de autoria conjunta de Fernanda Noronha, Paula Pires e Renata Toledo, retrata momentos em que o *circuito* dos b.boys (praticantes do *break dance*) se depara com o *circuito* dos *streeteiros* (que optam pelo *street dance*) em um mesmo ponto geográfico. Este encontro se desdobra na adoção de estratégias de distanciamento ou de aproximação, tais como o uso de diferentes vestimentas e práticas corporais de dança, e uma lógica de divisão espacial na qual se estabelece o local de ocupação específico para cada grupo. Aqui estes jovens se apropriam da estação de metrô e transformam-na em espaço marcado pela permanência, regularidade e ponto de encontro para praticantes do *break* ou *street dance*.

É de se notar que estes jovens imprimem marcas características na geografia urbana, conforme o exemplo oferecido por Bruna Mantese que, ao tratar dos relacionamentos dos *straight edges*² com a cidade, demonstra como a sorveteria *Soroko*, localizada na rua Augusta, vai incorporando pouco a pouco as sugestões dadas por seus frequentadores para a fabricação de sorvetes à base de leite de soja. Nesta dinâmica, o local transformou-se em um dos eixos centrais do *circuito* dos *straight edge*, seu ponto de encontro, de lazer e, ainda, local para a divulgação de eventos e atividades relacionadas a este *circuito* específico.

Além dos conceitos-chave enumerados acima, vale ressaltar que também a corporalidade, apontada por Luiz Henrique Toledo no Posfácio, é instância recorrente nas etnografias e tem peso significativo entre os estilos de vida urbanos inseridos na obra, operando mesmo como vetor de distinção entre os jovens, como é o caso dos *straight edges*, góticos, frequentadores de baladas *black* e rodas de samba, por exemplo.

Aplicando-se as noções de *mancha*, *circuito*, *pedaço* e *trajeto* ao material de campo, os autores conferem um recorte bastante específico para seus dados, orientado pela busca de regularidades e permanências nas dinâmicas estabelecidas entre os jovens. Em diferentes passagens do livro a noção de *circuito* é oportuna porque precisamente coloca os grupos em movimento e explicita conjuntos de relações mais amplas que perpassam cada um deles. São exemplos o encontro de *circuitos* de pichadores e grafiteiros, descrito por Alexandre Barbosa Pereira, de jovens instrumentistas e aquele da música comercial destacados por Camila Iwasaki, dos forrozeiros pé de serra e adeptos do forró eletrônico, abordados por Daniela do Amaral Alfonsi, e o cruzamento de *straight edges* com *hare krishnas* e adventistas apontado por Bruna Mantese. Neste sentido, o foco dos autores na

² Grupo originário da cena *punk* e *hardcore*, que assim se autodenomina em função de um posicionamento político e estilo de vida bem demarcados. Opõem-se ao consumo de drogas e de bebidas alcóolicas, ao onivorismo, ao *status quo* e modalidades hegemônicas de lazer e diversão usualmente associadas à juventude; alguns têm nas costas das mãos a letra “X” como código de diferenciação.

sociabilidade, conceito este que se preocupa com a discussão de encontros, formas de lazer, eventos e atividades sociais realizadas por estes grupos (Simmel, 1986), parece enfatizar estes jovens como grupos sociais já constituídos e precedentes à análise etnográfica.

É de se indagar, assim, se as categorias-chave mencionadas acima ocupam lugar como ponto de partida e também como ponto de chegada nos exercícios etnográficos (e nas análises), parecendo descartar a possibilidade de se atentar para os processos sociais que originam estes grupos. É oportuno destacar que, numa perspectiva analítica e contexto etnográfico bastante distintos, o conceito de *socialidade* surge em contraposição à *sociabilidade* (Strathern, 1996; Viveiros de Castro, 2006; Wagner, 1974). A crítica em questão problematiza o conceito de sociedade que se cristalizou enquanto entidade abstrata, dispondo das relações sociais como se fossem estáveis e concebidas anteriormente à sua efetivação no contexto de emergência; por outro lado, o que se propõe com a chave analítica da *socialidade* é dar ênfase ao aspecto processual da constituição da vida social e da intersubjetividade.

Aqui não se pretende assumir o uso que a etnologia faz do conceito de *socialidade* conforme os autores mencionados acima estabeleceram e nem, tampouco, questionar o uso de *sociabilidade* ensejado no livro, mas tão somente tomar de empréstimo a sugestão de se atentar para o próprio processo de constituição das relações sociais em detrimento da ideia de grupo como entidade empiricamente dada. Neste caso, uma mudança de abordagem focada na *sociabilidade*, que apresenta os relacionamentos entre grupos já constituídos, para a da *socialidade*, poderia oferecer um estudo sobre as relações sociais que se estabelecem no processo de criação de grupos e de seus membros, bem como as condições de produção destes grupos, trazendo assim um rendimento teórico e etnográfico distinto para a temática dos jovens abordados no livro.

É nesta direção que Karina Kuschnir (2011) discute as relações com o espaço urbano que se produz a partir de desenhos feitos pelos *urban sketchers*. Em seu artigo "Drawing the city: a proposal for an ethnographic study in Rio de Janeiro", ela mostra que como estes desenhos carregam uma relação de experiência com a cidade. Para estes artistas, o desenho é uma forma de conhecer a cidade, de expressar um sentimento em relação a ela e, sobretudo, o desenho é vetor de produção da cidade, criada pelas mãos dos desenhistas.

Pensando o que leva estes artistas a produzirem e qual a importância que estes atribuem ao ato de desenhar a cidade, Kuschnir atenta para as condições de produção deste olhar sobre a cidade, apontando como os *urban sketchers* se constituem como tal, quais as condições em que se deve desenhar, a partir de que métodos e princípios.

Tomando como exemplo o exercício etnográfico de Kuschnir, outras perguntas poderiam ser somadas à temática abordada por *Jovens na Metrópole*. São elas: e se, ao invés de pensarmos como os frequentadores de baladas *black* se relacionam entre si enquanto grupo já formado, pensássemos o

que impulsiona certos jovens da cidade a fazerem parte deste grupo específico, trazendo para o texto as dinâmicas que embasaram suas escolhas? O mesmo pode ser dito quanto aos jovens religiosos. Ao invés de pensarmos a festa gospel como uma celebração que reúne diferentes denominações religiosas já estabelecidas, poderíamos indicar a própria modulação de relações que permite a um jovem se constituir como membro de um grupo gospel específico. Ou ainda, examinaríamos como os góticos vêm a ser góticos, quais são as nuances que perpassam esta constituição e o que os mobiliza para tal, atentando para os momentos que antecedem a composição dos contornos góticos que estes jovens criam pra si. Finalmente, o que aconteceria se um *straight edge* optasse, eventualmente, pela recusa do termo, não mais se constituindo como membro do grupo? Talvez este exercício possa indicar no texto etnográfico a própria ideia de grupo surgindo, demonstrando-se como estes contornos entre jovens e grupos se delineiam, reforçam ou mesmo se apagam.

Não obstante, tendo como cenário privilegiado a cidade de São Paulo, *Jovens na Metrópole* destaca com precisão uma capital delineada pelos jovens que a compõe, e que se permite ser por eles lavrada, laminada. Na abordagem proposta pelos também jovens etnógrafos (como chama atenção Hermano Vianna no prefácio à obra), não há qualquer passividade diante da cidade, tampouco esta os transforma em indivíduos atomizados e anônimos.

São Paulo é interlocutora de práticas e criações sociais de jovens atores, é preciso negociar com sua temporalidade e espacialidade. Mostrando com riqueza etnográfica como os jovens constituem para si campos de atuação e práticas sociais, “*Jovens na Metrópole*” é obra de grande valor e convida o leitor a um passeio pela multiplicidade dos atores e da cidade, esta constantemente lapidada e inventada por eles.

Referências

- FEIXA, Carles. Los estudios sobre culturas juveniles en España- 1960-2004. In: *Revista de Estudios de Juventud*, Madri, n.64, mar, 2004.
- KUSCHNIR, Karina. *Drawing the city: a proposal for an ethnographic study in Rio de Janeiro*. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*, Brasília, v. 8, n. 2, p. 608-642, 2011. Disponível em <<http://www.scielo.br/>>.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos - O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, v.34. São Paulo: Ática, 1986.
- STRATHERN, Marilyn. Debate (“The Concept of Society is Theoretically Obsolete”). In: INGOLD, Tim (org.), *Key debates in Anthropology*. Londres: Routledge, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. In: *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- WAGNER, Roy. “Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?”. In: (Org.) LEAF, Murray. *Frontiers of Anthropology*. Nova York: D. Van Nostrand Company, 1974.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

Lévi-Strauss e o pensamento japonês

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *A outra face da lua: escritos sobre o Japão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 119 p.

Caetano Sordi

Cientista Social, Filósofo, Doutorando em Antropologia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Ainda que a etnologia dos povos ameríndios tenha servido a Claude Lévi-Strauss como ponto de partida para inúmeras de suas reflexões e *insights*, a cultura japonesa sempre exerceu sobre o espírito do antropólogo um imenso fascínio. Com o lançamento em português de *A outra face da lua* – compilação de textos e conferências proferidas por Lévi-Strauss sobre a cultura nipônica entre 1979 e 2001, prefaciada e organizada por Junzo Kawada –, o leitor brasileiro tem acesso agora à atualização intelectual e escrita deste interesse, despertado ainda na infância do antropólogo a partir do contato com objetos artísticos produzidos no arquipélago. Ademais, a coletânea vem acompanhada de uma série de fotografias da vida cotidiana do grande estruturalista, várias delas tiradas em sua visita ao Japão de 1986. Na companhia da sua esposa, Monique, Lévi-Strauss fizera cinco viagens à terra do sol nascente, entre 1979 e 1988. Em *A outra face da lua*, somos informados de seu eterno arrependimento de ter conhecido as ilhas em momento tão tardio da sua longa vida.

Na primeira conferência da compilação, denominada “Lugar da cultura japonesa do mundo”, Lévi-Strauss estabelece um jogo de contrastes entre alguns traços que considera fundamentais na cultura ocidental e a originalidade representada pela cultura japonesa, originalidade esta que tomaria a forma de um “cartesianismo sensível” (p. 27). Assim como ao cartesianismo do ocidente, não faltaria ao cartesianismo sensível do Japão o rigor e a precisão analítica. O que os diferenciaria, contudo, seria a tendência do rigorismo japonês a não afastar-se por demais do mundo concreto, dos sons, dos

odores e dos sabores, dos timbres e acordes de sua música tradicional. Ora, é compreensível que um pensador tão empenhado em demonstrar a lógica das qualidades sensíveis subjacente ao pensamento dito “selvagem” tenha se seduzido por uma matriz cultural como a japonesa, em que os planos lógico e sensível estejam em permanente imbricamento e indissociável contato.

Ainda nesta conferência, Lévi-Strauss também atribui significado à posição relativa de Japão e França como bordos extremos do continente eurasiático, “já que é possível ver neles os pontos últimos que chegaram em direções opostas as influências que têm na Ásia sua origem comum” (p. 29). Igualmente importantes são as consequências intelectuais de tal simetria invertida no plano geográfico, na medida em que a figura do sujeito, fundamental tanto para a filosofia ocidental quanto para a japonesa, se configura de maneira diametralmente oposta nos dois contextos abordados. Segundo o antropólogo, o sujeito ocidental seria centrífugo, pois tudo partiria dele. Já o sujeito japonês seria um sujeito centrípeto, isto é, um sujeito que não se compreende, a cada vez, como o início dos processos de que participa, mas, ao contrário, sempre como um *resultado* deles. Este posicionamento diferente do sujeito se refletiria tanto na estrutura da língua japonesa, que coloca o sujeito sempre ao final do período, quanto nas artes manuais, como na serralheria.

Para Lévi-Strauss, o pensamento japonês também teria a vantagem de não atribuir a todos os fenômenos naturais uma determinada racionalidade e uma necessidade lógica, algo que, nas suas palavras, seria como que um “preconceito tenaz” do ocidente moderno (p. 36). É interessante notar, em concordância com Lévi-Strauss, que só muito recentemente a filosofia contemporânea parece ter introduzido esta questão em sua agenda de pesquisa, como bem revelam os trabalhos de Quentin Meillassoux (2006) e demais pensadores do chamado pós-correlacionismo ou *speculative turn* (Bryan, Srnicek, Harman, 2011). Entre as bandeiras de combate destes filósofos, encontra-se justamente a crítica ao *princípio da razão suficiente* (isto é, o princípio, sacralizado pela filosofia moderna, de que se algo existe, é porque necessariamente há razões que o façam existir), que Lévi-Strauss já descrevia nesta conferência de 1990 como um preconceito ocidental.

A segunda conferência, homônima ao título do livro, versa sobre outros aspectos da cultura japonesa, como as artes gráficas e a cozinha, sem abandonar o jogo de contrastes e simetrias com a cultura ocidental. Mais uma vez, Lévi-Strauss elogia o *modus operandi* lógico-sensível da cultura insular, marcado, segundo ele, pela economia dos meios e por uma “higiene mental voltada para a simplicidade” (p. 47). Logo em seguida, em “A lebre branca de Inaba”, emprega uma antiga fábula japonesa para retomar a análise estrutural dos mitos da América, operada nas *Mitológicas*. Ao encontrar invariantes e proximidades entre as séries míticas japonesa e americana, especula que ambas podem remeter a um mesmo sistema originário, localizado na Ásia continental. Em seu movimento rumo a América, acompanhando as migrações humanas, tal sistema mitológico teria se

servido das ilhas japonesas como uma espécie de ponte. A verificação da hipótese, no entanto, Lévi-Strauss deixa em aberto, remetendo aos especialistas.

O mesmo fio condutor se faz presente em “Heródoto no mar da China”, em que mais uma vez a posição do Japão como extremo bordo oriental do continente eurasiático é enfocada. Desta vez, Lévi-Strauss parte das homologias existentes a lenda grega de Cresos, relatada por Heródoto, e certa lenda verificada nas ilhas Ryukyu, no Japão meridional. Tal como no texto anterior, o antropólogo levanta a conjectura histórica de uma possível transmissão intercontinental da narrativa, ao evocar outros exemplos do vai-e-vem de narrativas míticas entre ocidente e oriente que compôs a história do pensamento eurasiático, em espectro de longa duração (a lenda de Midas, por exemplo). Ao ler “Heródoto no mar da China” é impossível não se recordar de algumas passagens da *História Noturna* de Carlo Ginzburg (2012), nas quais o autor descreve um movimento semelhante, porém inverso – de oriente a ocidente –, de transmissão ideológica e mitológica na Antiguidade. O jogo de simetrias entre narrativas ocidentais e orientais é repetido em “A dança impudica de Ame no Uzume”, no qual o antropólogo traça paralelos entre uma história egípcia e uma história japonesa.

Em “Sengai: a arte de se acomodar no mundo”, o antropólogo se vale da arte caligráfica do monge homônimo (1750-1837) para refletir novamente sobre o modo japonês de se relacionar com a realidade. Lembrando as filiações intelectuais do monge, que remetem às influências budistas vindas do continente, China e Coreia, Lévi-Strauss traça comentários sobre o gosto japonês pelas formas ligeiramente irregulares e pelas matérias rugosas, pouco trabalhadas, que se articulam sob a forma de uma “arte do imperfeito” (p. 75). Nesta celebração do irregular, o autor percebe traços de uma valorização da espontaneidade, da despreocupação com o cânone, o que acaba alçando a obra do artista a um patamar de qualidade em que a “negligência e a elegância se confundem” (idem).

Por fim, em “Uma Tóquio desconhecida”, Lévi-Strauss emprega a grande metrópole nipônica para tratar da cisão cultura e natureza, marcante em toda sua obra, e da relação entre cultura e história, outra temática da qual é afim. Ao evocar suas conclusões em *Tristes Trópicos*, argumenta que o Japão poderia ser considerado como a única nação que soube encontrar o equilíbrio “entre fidelidade ao passado e as transformações induzidas pela ciência e pelas técnicas” (p. 101), livrando-se, quem sabe, dos dois temores expressados pelo antropólogo no seu clássico de 1955: de que a humanidade perdesse as suas raízes e/ou fosse esmagadas sob seu próprio número de indivíduos (Lévi-Strauss, 2010). Lévi-Strauss atribui este caráter único do Japão ao fato de sua inserção na Modernidade ter sido operada através de uma *restauração* (capaz de filtrar o melhor do fora e preservar o melhor do dentro) e não uma *revolução*. Ao contrário da França de 1789, o Japão da Era Meiji teria se aberto ao exterior de maneira cautelosa, controlada, de modo a não deixar a tradição cultural precedente ser tragada pelo vórtice modernizador.

Críticos de Lévi-Strauss poderão enxergar nessa elegia à cultura japonesa certa nuance conservadora do antropólogo, marcada por sua predileção à ordem e à variação estruturada. Em certa altura do texto, escreve que “hoje ainda, o visitante estrangeiro admira este zelo de cada um em bem cumprir o seu ofício, essa boa vontade alegre que, comparada ao clima social e moral dos países de onde ele vem, lhe parecem virtudes do povo japonês” (p. 101). Há de se suspeitar que o primado japonês pela ordenabilidade de todas as coisas não seja tão unânime assim, do ponto de vista de quem o analisa de fora. Em todo caso, seria injusto reduzir a fascinação de Lévi-Strauss pela cultura japonesa a este único aspecto, pois reduziria a intensa multiplicidade do seu interesse intelectual e afetivo pelo arquipélago.

Acima de tudo, o antropólogo ressalta as contribuições que ambos os pensamentos, japonês e ocidental, poderiam fornecer um ao outro, se vencidas as barreiras da incompreensão e do etnocentrismo. Para Lévi-Strauss, a grande lição que o ocidente poderia assimilar dos japoneses é sua relação *sui generis* com a matéria e, portanto, com a natureza. Embora às vezes a classifique como “dolorosa” (p. 108), esta é uma relação que Lévi-Strauss ressalta como digna de homenagem, afinal de contas, não haveria “muitos países que tenham sabido realizar essa proeza de criar uma prodigiosa civilização urbana que seja, ao mesmo tempo, respeitosa de grande parte do seu território” (p. 110). Em consonância com Lévi-Strauss, o filósofo japonês Hisayasu Nakagawa (2008) elucida que os caracteres chineses que compõem a palavra “natureza” em japonês também podem ser lidos de outros dois modos: “fazer-se por ela mesma” (no caso da natureza) ou “fazer-se por si mesmo” (no sentido de cada um a si mesmo). Assim, em sua interna duplicidade, a palavra refere-se tanto à interioridade do sujeito quanto à sua exterioridade, sob a forma do que os ocidentais entendem por “natureza”. Em suas duas dimensões o processo é o mesmo, marcado pela espontaneidade do que simplesmente acontece.

Em um momento histórico em que tanto se discutem os rumos do modelo moderno de desenvolvimento, bem como os limites sustentáveis da relação entre economia e natureza, tal sabedoria arcaica dos japoneses parece útil, a se julgar pelo que escreve Lévi-Strauss. Resta saber o quanto o *atual* modelo nipônico de relação com a natureza permanece sendo o mesmo percebido por Lévi-Strauss em suas viagens e leituras. Eventos críticos como o acidente nuclear de Fukushima, em 2011 - ou mesmo o *lobby* dos japoneses pela flexibilização das normas internacionais envolvendo a caça de cetáceos - colocam objeções à sustentabilidade do modelo.

Referências

- BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (eds.) *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne: re.press, 2011.
- GINSBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido (Mitológicas I)*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MEILLASSOUX, Quentin. *After finitude: an essay on the Necessity of Contingence*. London: Continuum, 2006.
- NAKAGAWA, Hisayasu. *Introdução à cultura japonesa: ensaio de antropologia recíproca*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio

Teses e Dissertações defendidas em 2012

AMANDA CRISTINA DANAGA. *Os Tupi, os Mbya e os outros. Um estudo etnográfico da Aldeia Renascer – Ywyty Guaçu* [Baixar Arquivo](#)

RESUMO: Esta dissertação apresenta o estudo etnográfico das relações entre os índios Tupi Guarani da aldeia Renascer com os Guarani Mbya e os não-índios. O objetivo foi compreender a história de formação dessa aldeia dentro de seu contexto particular: as gravações do filme intitulado Hans Staden. Procuo articular coo essa comunidade se organiza dentro de uma área de proteção ambiental e como desenvolve um diálogo estrito, seja com outro grupo indígena ou com não-índios, pautado na noção de “cultura”. Há convergência estabelecida entre os Guarani Mbya, mas existe também uma ênfase na demarcação da alteridade. Os Tupi Guarani ressaltam que são originários de uma *mistura* entre o povo Tupinambá e o povo Guarani Mbya, além dos não-índios. Essa auto-denominação está presente no discurso de demais aldeias do litoral paulista, as quais fazem parte de um circuito de reciprocidade, marcando a existência de uma territorialidade Tupi Guarani que é multilocal.

AMANDA RODRIGUES MARQUI. *Tornar-se aluno(a) indígena. A etnografia da escola Guarani Mbya na aldeia Nova Jacundá* [Baixar Arquivo](#)

RESUMO: Esta dissertação investiga os processos de ensino e aprendizagem e as práticas pedagógicas escolares das crianças Guarani Mbya de Nova Jacundá, que vivem no sudeste do Pará, a fim de compreender o que é *tornar-se* (“becoming/become”), Toren 2004) aluno(a) indígena. A criança será aqui tomada como ator social ativo e produtor de cultura (Cohn 2005) e a escola será abordada como um espaço em que as crianças *tornam-se* alunos, como uma das práticas de *autopoieses* (“Autopoietic”, Toren 1999), ou seja, de produção de significados sobre o seu mundo. Sendo assim, minha etnografia pretende compreender coo estas crianças produzem significados no contexto escolar e na condição de alunos indígenas, tomando a escola como um *espaço de fronteira* (Tassinari 2001), em que se articulam os conhecimentos, o “modo de ser” guarani mbya e suas práticas de ensino e de aprendizagem com os conhecimentos e métodos pedagógicos escolares. Esta etnografia de uma escola guarani mbya irá contribuir para a compreensão dos significados atribuídos pelas crianças ao ir à escola, espaço onde se dão novas formas de construção de conhecimento – indígena e não-indígena – em novas relações, além daquelas realizadas nos próprios processos de aprendizagem guarani.

CARLA SOUZA DE CAMARGO. *Partidos e Grupos Políticos em um município do Sertão de Pernambuco* [Baixar Arquivo](#)

RESUMO: Esta dissertação tem por objetivo descrever as configurações e práticas de partidos políticos em Monsanto, município do sertão de Pernambuco, a partir de uma pesquisa intensiva de campo realizada nos meses de fevereiro, março e abril de 2010. A atividade política neste município, longe de operar apenas as possibilidades de atuação oferecidas pelos partidos políticos, realiza-se, também, nos arranjos particulares de dois coletivos – *grupo político* e *família*. Procurarei mostrar como os partidos políticos são fundamentais para a constituição política desta cidade, por oferecerem mecanismos e lógicas sem as quais todo o cálculo político de meus interlocutores de pesquisa não se realizaria. Meu intuito, neste sentido, será mostrar como cada uma das partes que compõe a política local não se relaciona somente por oposição e exclusão com as demais, mas atua por meio de composição, pressuposição e atualização política mútua. Ao mesmo tempo, procuro evidenciar como a atuação política em Monsanto não é produto de uma inexistência ou desconhecimento das práticas modernas da democracia, que, ao contrário, estão equacionadas junto às lógicas políticas.

JOÃO PAULO APRÍGIO MOREIRA. *Uma ontologia evolucionista. Considerações sobre a noção de “desenvolvimento” na obra de Darcy Ribeiro* [Baixar Arquivo](#)

RESUMO: Esta dissertação procura investigar possíveis pontos de interlocução entre uma teoria antropológica moderna e discursos sobre o “desenvolvimento”. O principal ponto de interlocução destes campos são teorias acerca da mudança cultural, considerando o papel de mediadoras que desempenham ao produzir sentidos específicos para a noção de “desenvolvimento”. O material utilizado para tanto foi o livro ‘O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural’ de Darcy Ribeiro, publicado em 1968, e que compõe os ‘Estudos de Antropologia da Civilização’. No caso de Darcy Ribeiro, observamos que este articulou uma teoria antropológica neoevolucionista e um projeto de nação desenvolvimentista a partir do conceito de revoluções tecnológicas. Tal conceito perfaz a idéia do autor de mudança cultural, ao mesmo tempo que enseja uma crítica à teoria da dependência latino-americana, nos moldes do debate acerca do subdesenvolvimento tal como a discussão sobre o “desenvolvimento” se encaminhava no campo político. A partir do conceito de revoluções tecnológicas, Darcy Ribeiro retoma o tema das dinâmicas culturais, caro às teorias da antropologia moderna e embasadas em uma perspectiva evolucionista, bem como valores do projeto nacional-desenvolvimentista defendido por políticos trabalhistas – valores que residem na crítica à dependência econômica dos países latino e na defesa da autonomia política de nações “subdesenvolvidas” como caminho para o desenvolvimento.

MARÍLIA MARTINS BANDEIRA. *“No galejo da remada”:* Estudo etnográfico sobre a noção de aventura em Brotas, SP [Baixar Arquivo](#)

RESUMO: Investigar o uso e a elaboração da noção de *aventura* no contexto esportivo brasileiro foi o objetivo primeiro deste estudo. Devido à imensa variabilidade da experiência contemporânea da *aventura*, procurei acompanhar os seus desdobramentos concretos em uma versão local de onde surgiram indagações sobre sua especificidade. Parti, então, de como era refletida e racionalizada e, ao mesmo tempo, de sua prática na cidade de Brotas (SP), autodenominada a *capital brasileira da aventura*. O estudo da *aventura* neste contexto, empreendimento inegavelmente corporal, me levou a colocar meu próprio corpo a serviço de sua compreensão e a focar o *rafting* brotense como condição de possibilidade deste experimento. Contudo, durante a sua realização percebi que a *aventura* apresentava componente esportivo da prática apenas como um dos tantos elementos possíveis de sua vivência. Ao passo que me esforçava para transportar ao texto, então, as muitas vertentes, objetos em disputa, categorias de acusação e discursos de autoelogio que circunscrevem as matizes da noção de *aventura* cheguei, sobretudo, ao entendimento de que as principais preocupações da *aventura* em Brotas dizem respeito não apenas ao madorismo esportivo, como também à profissionalização do turismo e, antes, a um projeto ambiental. Através do tratamento destes temas a *aventura* enquanto trabalho aflorou como uma questão imprevista e central à pesquisa etnográfica. E notei que ela está comprometida com uma idéia peculiar de *natureza* e é produzida em oposição à noção de *radicalidade*. Mas que, embora a exaltação da *natureza* produza o afastamento da *radicalidade*, a última é retomada na medida em que a noção contemporânea de *aventura* é criada para, e passa a exigir, um certo tipo de turista ou esportista e um tipo específico de trabalhador, o *condutor de aventura*, cujas práticas estão relacionadas não à evitação, mas ao enfrentamento de certos *riscos*, matizados pelas noções de *segurança* e técnica.

RAPHAEL RODRIGUES. *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye'pâ-masa do baixo Uaupés* [Baixar Arquivo](#)

RESUMO: O presente trabalho procurou observar as motivações de uma liderança indígena do noroeste amazônico, Maximiliano Menezes, em seu desejo de produzir um registro escrito da trajetória e posicionamento hierárquico dos *Inapé-porã*, um dos cerca de quarenta clãs tukano. A partir da coleta de narrativas mítico-históricas tentou-se recuperar a trajetória deste grupo a partir do rio Papuri em direção ao baixo rio Uaupés contribuindo, com isso, para uma maior compreensão de Ananás, onde nasceu Max, e conde corresidiam com outro clã tukano, os *Sanadepó-porã*, foi reconstruída, parcialmente, a partir de relatos de episódios conflituosos específicos envolvendo xamanismo e relacionados a movimentos de dispersão, algumas dinâmicas próprias dos grupos tukano no que diz respeito, principalmente, a constituição de comunidades, micropolítica da afinidade e co-residência entre grupos agnáticos. O texto retoma temas clássicos da literatura regional como hierarquia, organização social, cosmologia, e constitui-se como ponto inicial de uma pesquisa-colaboração marcada, principalmente, pela fluidez entre saber nativo e saber antropológico.

REGINALDO S. DE ARAÚJO. *Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena no Brasil: dilemas, conflitos e alianças a partir da experiência do Distrito Sanitário Especial Indígena do Xingu* [Baixar Arquivo](#)

RESUMO: O Estado brasileiro, visando a ensaiar uma nova relação política com as comunidades indígenas, implantou, em 1999, a Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (PNASPI), através da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e de 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) localizados ao longo do território nacional. A nova política sanitária para as áreas indígenas, estruturada no Subsistema de atenção diferenciada integrado ao Sistema Único de Saúde (SUS), propôs um modelo participativo de cogestão Estado-Sociedade Civil, via conselhos gestores ou de políticas públicas, convênios de cooperação com ONGs e outras experiências participativas. Assim como, provavelmente, ocorreu em outros territórios indígenas, a implementação de uma nova agência estatal na Terra Indígena do Xingu imprimiu aos líderes locais todo um processo político-cultural de adaptação criativa, gerando-se as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica. Portanto, foi a partir desse cenário político que a pesquisa propôs-se a apresentar as formas de atuação dos líderes indígenas e suas representações. Procurou-se, assim, observar as estratégias dos representantes alto-xinguanos que “pactuam” e “negociam” junto aos diversos órgãos responsáveis pela implementação de políticas públicas de saúde (FUNASA; prefeituras; e ONGs), orientadas por princípios constitucionais que asseguram a esses e aos demais grupos aldeados no território nacional, ao mesmo tempo, *direitos* (universais) e *especificidades* (diferenciadas) nos cuidados preventivos e de atenção à saúde. A análise dessas formas de organização e de atuação política buscou, ainda, observar como a implementação da política sanitária, com seus arranjos institucionais, gerou um redimensionamento das práticas políticas estabelecidas até então, entre povos indígenas e o Estado. Portanto, mesmo que os líderes indígenas não tenham articulado uma posição homogêneas diante da “oferta” estatal de parceria – por meio de ONGs e conselhos gestores, muitos com objetivos de garantir reconhecimento e espaços políticos tanto no cenário nacional quanto nos seus sistemas tradicionais de organização, deflagaram um projeto que persegue o alargamento das participações e uma mudança na estrutura organizativa do Estado. Esse movimento, realizado pelos líderes do Alto Xingu, envolve um modelo participativo de cogestão, cuja prática também não dispensa alguns momentos de consumação da identidade entre os atores que compõem essa experiência participativa.

A Revista de Antropologia da UFSCar publica trabalhos em português e em língua estrangeira: espanhol, francês e inglês. Os trabalhos devem ser submetidos exclusivamente por e-mail: rau.ppgas@gmail.com

Os trabalhos submetidos devem indicar, em folha separada, nome(s) do(s) autor(es), titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail.

Os textos devem estar digitados em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm, em formato Rich Text (.rtf) ou Word (.doc), compatível com o Windows.

As notas devem ser numeradas com algarismos arábicos, em ordem crescente e listadas ao final do texto, antes das referências bibliográficas.

Quadros, mapas, tabelas, imagens etc., devem ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300 dpi e nos formatos TIFF, JPEG e/ou PNG.

Os autores deverão ser comunicados do recebimento da sua colaboração - e se esta atende aos quesitos para ser encaminhada para avaliação - no prazo de até 8 (oito) dias a partir da submissão. E deverão ser comunicados do resultado da avaliação de sua colaboração no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da confirmação do recebimento. Toda comunicação da revista para os autores será feita através do e-mail do primeiro autor do artigo. Os autores que não receberem mensagem da revista nos prazos supra-citados devem procurar novo contato para esclarecer se houve extravio de correspondência eletrônica.

*** Para inscrição da revista na base CNPq-Lattes, utilizar os seguintes dados:**

RAU: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar

ISSN: 2175-4705

a) Artigos e ensaios inéditos. Devem indicar título (em português e inglês) e apresentar, em português e inglês, um resumo entre 100 e 150 palavras e um elenco de palavras-chave (separadas por ponto) que identifique seu conteúdo. Limite máximo de 30 páginas, incluídas as referências.

b) Relatos de pesquisa: espaço para apresentação de reflexões preliminares acerca das pesquisas dos alunos do PPGAS e outros programas de pós-graduação em antropologia. Limite máximo de 10 páginas, incluídas as referências.

c) Traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem apresentar título, nome(s) do(s) autor(es) e do(s) tradutor(es). Devem ainda ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como autorização – do editor e do autor – para publicação.

d) Resenhas de livros, coletâneas, filmes, documentários, discos, etc., editados nos dois últimos anos a contar da data de publicação da revista. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado. Não devem ultrapassar 6 páginas.

e) Entrevistas devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 1 página. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 30 páginas.

Menções a autores ou citações presentes no corpo do texto devem adequar-se aos respectivos modelos: um único autor, (Geertz, 1957) e (Geertz, 1957, p. 235), e mais de um autor (Hobsbawn; Ranger, 1984) e (Hobsbawn; Ranger, 1984, p. 254). Títulos do mesmo autor com o mesmo ano de publicação devem ser identificados com uma letra após a data: (Lévi-Strauss, 1962a) e (Lévi-Strauss, 1962b).

Citações com mais de 3 linhas devem ser apresentadas em parágrafo próprio.

As referências bibliográficas devem vir ao final do trabalho, listadas em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes padrões exemplificados, segundo as normas da ABNT NBR 6023. É obrigatória a apresentação do número total de páginas do livro citado ou do número de páginas, quando o a menção for feita a um capítulo de livro, coletânea, etc.

Livros:

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon. 1962. 395 p.

_____. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962. 154 p.

_____. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p.

BATESON, Gregory; MEAD Margaret. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942. 277 p.

Artigos em periódicos (versões impressa e eletrônica):

GEERTZ, Clifford. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch review*, Yellow Springs, v. 17, n. 4, p. 234-267, 1957.

TOREN, Christina. Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2006. Disponível em: . Acesso em: 31 Mar 2007.

Trabalhos em coletâneas:

STOCKING JR., George. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: _____. (Org.). *Observers observed – Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. p. 70 - 120.

TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, J. (Org.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press. 1988, p. 235-281.

Teses ou dissertações acadêmicas:

DAWSEY, John Cowart. *De que riem os bóias-frias? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões*. 1999. 235 f. Tese (Livre-docência) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1999.

Documento eletrônico:

AMARAL, Rita. Antropologia e internet. Pesquisa e campo no meio virtual. *In: OS URBANITAS - Revista digital de Antropologia Urbana*. ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <>. Acesso em: 18 jan. 2007.

Trabalho e resumo publicados em Anais de Congresso:

Trabalho completo (versões impressas e digitais)

SILVA, Márcio Ferreira da. A Fonologia Kamayurá e o Sistema de Traços de Chomsky e Halle. *In: GEL-SP, XXIV*. PUC-Campinas. *Anais do XXIV GEL-SP*. Campinas/SP, 1981. v. 1, p. 175-182.

PEREZ, Léa Freitas. De juventude e da religião - modulações e articulações. *In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, XIII, 2005*. PUCRS. *Anais da XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Porto Alegre/RS, 2005. CD.

MARQUES, Ana Cláudia Rocha. Singularização e Transmissão do Conhecimento Antropológico. A antropologia na USP. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. 31º*. Hotel Glória. *Anais do 31º Encontro da ANPOCS*. Caxambu/MG, 2007. Disponível em <http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/13_11_2007_14_24_54.pdf>. Acesso em: 15 de abril de 2008.

Resumo (versões impressas e digitais)

LANGDON, E. J. . Xamânismo no Mundo Pós-Moderno: Neo-Xamânismo entre os Siona. *In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL: DESAFIOS ANTROPOLÓGICOS, VII., 2007*. UFRGS. *Anais da VII RAM*. Porto Alegre, 2007, p. 1-1.

ALMEIDA, Mauro. Conflitos da conservação ambiental: identidades, territorialidades e natureza. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI. 25ª*. 2006. UFG/UCG. *Anais da 25ª. RBA*. Goiânia/GO, 2006. CD (V. 01)

Referências videográficas

Prelúdio. Direção: Rose Satiko Hikiji. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, 2004, 13 minutos.

Multimeios: CD

MIRANDA, Marlui. IHU – todos dos sons. [S.1]: Pau brasil [1995].



Antropologia Social
Programa de Pós-graduação