



anuário antropológico

2018 | I

julho 2018

Cultura negra

Turfe

Agroecologia

Estado e populações indígenas

Gênero, parto, ruralidades

Claudio Esteva Fabregat

anuário antropológico 2018 | I

Periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira

Comissão Editorial

Soraya Fleischer (Editora Executiva)
Antonádia Borges (Editora Associada)
Cristina Patriota de Moura (Editora Associada)
Fabiene Gama (Editora Associada)
Henyo Trindade Barreto Filho (Editor Associado)

Comissão Científica

Alicia Barabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México)
Antônio Augusto Arantes Neto (Universidade Estadual de Campinas)
Cecília Maria Vieira Helm (Universidade Federal do Paraná)
João de Pina Cabral (Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa)
Josildeth Gomes Consorte (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
Luiz Fernando Dias Duarte (Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Michael Fischer (Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos)
Miguel Bartolomé (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México)
Myriam Jimeno (Universidad Nacional de Colombia)
Raimundo Heraldo Maués (Universidade Federal do Pará)
Roberto DaMatta (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Roberto Motta (Universidade Federal de Pernambuco)
Stephen Nugent (Goldsmith College, Inglaterra)
Virgínia García Acosta (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México)

Revisão

Camila Nebenzahl
Wagner Lang
Leslie Sasson Cohen

Diagramação

Pedro Joffily de Araújo

Secretaria Executiva

Barbara Marques
Laise Tallmann

Supervisão editorial

Comissão Editorial do Anuário Antropológico
Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF
61 3107-1560
revista.anuario.antropologico@gmail.com

Nominata de pareceristas desse número

Alberto Fidalgo (UnB)
Ana Claudia Rodrigues (UFPE)
Denise Costa (UnB)
Eduardo Brunello (UFCG)
Elaine Muller (UFPE)
Giovana Tempesta (UnB)
Guilherme do Valle (UFRN)
Helena Schiel (UFOP)
Isabel de Rose (UFMG)
Jean Langdon (UFSC)
Karina Kuschnir (IFCS-UFRJ)
Leonardo Turchi (UNIFAL-MG)
Livia Vitenti (UnB)
Luis Cayón (UnB)
Maia Sprandel (Senado Federal)
Marianna Holanda (UnB)
Mariza Peirano (UnB)
Patrícia Pinheiro (UFPB)
Rafael Devos (UFSC)
Stephen Baines (UnB)
Ticiane Osvald (UFRB)
Viviane Vedana (UFSC)

Apoio: FAP/DF, processo n. 00193.00000308/2018-36

Linha editorial

anuário antropológico é uma revista semestral do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios bibliográficos e visuais, resenhas e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Os artigos selecionados pela comissão editorial são submetidos a pareceristas externos em regime de anonimato.

anuario antropológico

2018 | I

Julho de 2018

Cultura negra

Turfe

Agroecologia

Estado e populações indígenas

Gênero, parto, ruralidades

Claudio Esteva Fabregat

sumário

ARTIGOS

- Cultura negra e empreendedorismo: Sensibilidades políticas a reivindicações econômicas e o engajamento através do mercado 11
Gleicy Maily da Silva
- Trabalhando pelos bons vinculamentos. Reflexões antropológicas sobre o ofício das doulas 37
Giovana Acacia Tempesta
- O vício inerente: Fronteiras materiais, simbólicas e morais nas apostas do turfe 67
Romulo Labronici
- Tramas agroecológicas na colônia de Pelotas 93
Patrícia dos Santos Pinheiro, Renata Menasche, Claudia Turra Magni e Carmen Janaína Machado
- Contração, expansão e a dialética do parentesco Tukano 123
Piero Leirner
- Os ecos sem voz: Uma década de falas sem escuta no Congresso Nacional – ainda sobre o “infanticídio indígena” 155
Marianna Assunção Figueiredo Holanda
- Equipamentos de saúde e processos de atenção – tópicos para pensar ações do Estado voltadas aos povos indígenas 197
Nádia Heusi Silveira
- Aportes da etnografia sul-americanista ao entendimento dos suicídios indígenas: Uma tentativa de síntese a partir de noções divergentes de “psique”/ “alma” 223
Monica Tereza Soares Pechincha
- A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar 257
Carlos Benítez Trinidad
- Transformação agrária e desapropriação de terras indígenas em Mato Grosso (1940-1960): O caso da reserva Kadiwéu 285
José Manuel Flores

ENSAIOS VISUAIS

- Gênero e cotidiano em uma propriedade rural em Altarmira, Pará:
uma abordagem por meios de objetos 317
Paula Lacerda

ENSAIOS BIBLIOGRÁFICOS

- A respeito da vida antropológica e da novelização do conhecimen-
to: Reflexões a partir do livro *Euphoria*, de Lily King 329
Igor José de Renó Machado
- A propósito de nossa inquietude 347
Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

MEMORIAL

- Etnologia Indígena no contexto de Estados nacionais diversos:
Brasil, Austrália, Canadá 365
Stephen G. Baines

RESENHAS

- IGOE, Jim. *The nature of spectacle: on images, money, and
conserving capitalism.* 457
Felipe Vander Velden
- RAMOS, Stephane. *Elas.* 463
Thais Valim
- CAMPO ARÁUZ, Lorena e APARICIO, Miguel (Orgs.). *Etnografías del
suicidio en América del Sur.* 469
Íris Morais Araújo
- MOLANO, Alfredo. *De río en río. Vistazo a los territorios negros.* 475
Juanita Melo Guzmán

OBITUÁRIOS

- Claudio Esteva Fabregat 483
Roque de Barros Laraia

summary

ARTICLES

- Black culture and entrepreneurship: political sensitivities to economic demands and engagement through market 11
Gleicy Maily da Silva
- Working for create good bonds. Anthropological reflections on the doulas craft 37
Giovana Acacia Tempesta
- The inherent vice: material, symbolic and moral boundaries in the bets of the turf 67
Romulo Labronici
- Agroecologic plots in the Pelotas colony 93
Patrícia dos Santos Pinheiro, Renata Menasche, Claudia Turra Magni e Carmen Janaína Machado
- Contraction, Expansion and the Dialectics of the Tukano Kinship 123
Piero Leirner
- The voiceless echos: one decade of speeches hard to be heard at the National Congress of Brazil – still about indigenous infanticide 155
Marianna Assunção Figueiredo Holanda
- Health care equipments and care processes - topics to think about of the State oriented actions for indigenous peoples 197
Nádia Heusi Silveira
- The south americanist ethnology visions about indigenous suicide: a comment about different versions of psyche/soul 223
Monica Tereza Soares Pechincha
- The indigenous quest under the military dictatorship: from imagining to dominating 257
Carlos Benítez Trinidad
- Agrarian transformation and expropriation of indigenous lands in Mato Grosso, 1940-1960: the case of the Kadiwéu reserve 285
José Manuel Flores

VISUAL ESSAY

- Gender and everyday life in a rural property in Altamira, State of Pará: an approach through objects 317
Paula Lacerda

BIBLIOGRAPHIC ESSAY

- About anthropologic life and the novelization of knowledge: Reflections about *Euphoria*, from Lily King 329
Igor José de Renó Machado
- About our restlessness 347
Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

MEMORIAL

- Indigenous ethnology in the context of diverse national states: Brazil, Australia, Canada 365
Stephen G. Baines

BOOK REVIEWS

- IGOE, Jim. The nature of spectacle: on images, money, and conserving capitalism. 457
Felipe Vander Velden
- RAMOS, Stephane. *Elas*. 463
Thais Valim
- CAMPO ARÁUZ, Lorena e APARICIO, Miguel (Orgs.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. 469
Íris Morais Araújo
- MOLANO, Alfredo. *De río en río. Vistazo a los territorios negros*. 475
Juanita Melo Guzmán

OBITUARY

- Claudio Esteva Fabregat 483
Roque de Barros Laraia

artigos

Cultura negra e empreendedorismo: sensibilidades políticas a reivindicações econômicas e o engajamento através do mercado¹

Gleicy Mailly da Silva
USP

Introdução

Em vez de apontar para produtos culturais e julgá-los, a crítica deve ver a cultura popular contemporânea em um contexto relacional e fragmentado, para indagar sobre quem está produzindo e consumindo o que, para quais propósitos, em quais situações, para quem e de que modos – sempre com o olhar nas constelações de poder e nos projetos emancipatórios envolvidos (Shohat e Stam, 2006:444).

Este artigo apresenta alguns resultados de minha pesquisa de doutorado, desenvolvida entre 2012 e 2016, na qual busquei compreender a relação entre política, economia e cultura, por meio das atividades de empreendedorismo desenvolvidas no contexto paulistano através do evento Feira Cultural Preta. Trata-se de uma feira voltada ao comércio de produtos segmentados e à promoção de atividades culturais, criada em 2002, que tem como objetivo a divulgação de negócios de empreendedores negros e o estímulo a debates sobre temas que relacionam afirmação identitária e dinâmicas de mercado enquanto formas de reivindicação política. Realizada uma vez ao ano, em grandes espaços de exposição como o pavilhão do Anhembi e o Centro de Exposições Imigrantes, a Feira Preta que, desde 2009, é mantida por uma organização social sem fins lucrativos, recebe cerca de 10 mil visitantes a cada edição.

Os debates acadêmicos da antropologia contemporânea situam esta investigação entre dois escopos de indagações: (1) a dimensão identitária das práticas econômicas, que nos permite atentar para o mercado e o uso dos objetos como formas de expressão das identidades; e (2) a dimensão estratégica da cultura que, no mundo contemporâneo, passa a ser utilizada por empresas, organizações transnacionais, setores do poder público e da sociedade civil, para atingir fins econômicos.

Ao mesmo tempo, é preciso ressaltar que a emergência desse novo perfil de

trabalhador no país, representado pela figura do empreendedor, segundo investigações recentes (Souza, 2012; Tommasi, 2016), é resultante de um crescente processo de reconfiguração das formas de trabalho em termos globais, caracterizada pela ampla precarização das condições laborais e perda de direitos.

A etnografia revela, contudo, que nem as experiências com empreendedorismo nem o engajamento político são aspectos autoevidentes. Antes, constituem experiências que possuem estreitas relações com as mudanças político-econômicas do contexto brasileiro no início do século XXI, e que compreendem produção cultural, engajamento político e um vasto campo de solidariedades entre pessoas que entendem a inclusão social pelo mercado como uma forma de ampliar os direitos da população negra.

Por esse motivo, torna-se necessário olhar para o empreendedorismo não apenas através das relações exclusivas de mercado, de compra e venda de produtos, mas tendo em vista a complexidade que a relação entre cultura e política evoca. Nesse cenário, o estímulo ao engajamento por meio de relações com o mercado de consumo aponta para um conjunto de paradoxos, expressando os limites desse campo de possibilidades.

Para lidar com tais questões, sumariamente apresentadas, o artigo está dividido da seguinte maneira: num primeiro momento, abordo o debate acadêmico que enlaça o eixo “mercado, política e cultura”. Em seguida, mostro como, entre as décadas de 1970 e 1980, a categoria “cultura negra” se configura como um importante mecanismo de mobilização política. No terceiro tópico, faço uma breve descrição da Feira Preta, de seus atores, produtos e parcerias – de modo a apreender as dimensões culturais e políticas desse projeto econômico como uma complexa dinâmica de trocas –, apontando para a emergência de um novo perfil de sujeito político. No quarto tópico, discuto as relações entre engajamento e mercado, considerando os desafios presentes nesta empreitada. Por fim, concluo o trabalho com uma reflexão a respeito da politização da diversidade e da ampliação dos sentidos de justiça social como campos cada vez mais mediados por relações com o mercado.

Da dimensão identitária das práticas econômicas à dimensão estratégica da cultura

Como ocorre com todos os aspectos da vida, as relações econômicas não constituem uma realidade autônoma inscrita no mundo social, de modo que a

maneira pela qual os atores sociais significam seus objetos e suas práticas deve ser apreendida a partir de interações observadas em contexto, tendo em vista as dimensões culturais e políticas que as circundam.

Na reflexão da antropologia sobre as relações econômicas, os trabalhos de Marshall Sahlins (2003), e de Mary Douglas e Baron Isherwood (2004), desenvolvidos entre as décadas de 1970 e 1980, são considerados fundamentais pelo esforço em escaparem das análises da época, que tendiam a reduzir as práticas econômicas à mera racionalidade utilitarista, e investirem em uma nova abordagem que daria prevalência à dimensão cultural.

A partir dos anos 1970, observa-se uma economia política global voltada para a cultura e a emergência de uma diversidade de movimentos sociais – feminista, racial, ecológico, de libertação nacional, etc. – que, por meio de novas bases políticas, ampliam os sentidos de justiça social e de luta por reconhecimento (Fraser, 2002). Assim, a cultura passa, então, a ser entendida como um ponto de ação e de intervenção², exprimindo novas formas de resistência respaldadas no agenciamento das diferenças e na politização das subjetividades (Hall, 2006), de modo que as reivindicações identitárias tornam-se centrais na composição de uma economia política implicada na luta por direitos em diferentes níveis.

A exemplo de tais estratégias reivindicativas, destaco dois debates que iluminam distintas abordagens teóricas e pontos de vista elucidativos: a reflexão a respeito da noção de “comoditização da cultura” elaborada por Jean Comaroff e John Comaroff (2009) a partir do contexto sul-africano, através da qual os autores buscam compreender a mobilização que líderes tradicionais fariam de políticas étnicas no cenário financeiro regional para participarem de investimentos na mineração, silvicultura e turismo, junto a grandes corporações, num momento em que a economia sul-africana viveria um processo de reestruturação com alto índice de desemprego; e a discussão elaborada por Manuela Carneiro da Cunha (2009) sobre a complexidade das representações e usos da categoria “cultura” na reivindicação de direitos intelectuais sobre formas de conhecimento tradicionais de povos indígenas na Amazônia. Em ambos os casos a etnicidade é tomada como ponto de inflexão, enquanto linguagem retórica, para a participação das minorias sociais numa economia política mais ampla.

Na virada dos anos 1990, portanto, a perspectiva cultural em torno da análise das transformações econômicas é reforçada por autores como Arjun Appadurai (2008) e Daniel Miller (2007), que irão realçar falta de pertinência da oposição

entre, de um lado, o dinheiro, o mercado e as relações impessoais e, do outro lado, as relações pessoais e a dívida, atentando para a importância de examinar o que circula com os objetos e serviços. Tais análises chamam atenção para a complexidade das situações de troca e para a diversidade das formas de expressão identitária na contemporaneidade.

Ao mesmo tempo, para além de seu potencial político, de ampliação das formas de reconhecimento da diferença e da conquista de direitos das minorias sociais, a categoria “cultura” torna-se, igualmente, um importante dispositivo econômico (Yúdice, 2013), tanto da perspectiva dos mercados hegemônicos, como para a economia do chamado terceiro setor, que aposta conjuntamente nas atividades entendidas como “criativas”, através das quais o campo do empreendedorismo ganha relevo.

Nesse processo, sobretudo a partir da década de 1990, um novo perfil de trabalhador emerge, representado pela figura do empreendedor, para o qual o engajamento contínuo em projetos temporários substitui a experiência anteriormente associada ao desenvolvimento de uma carreira. Embora produzido no contexto do mundo corporativo, o empreendedor está no cerne do que Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009) denominam como “novo espírito do capitalismo”, marcado por uma conjuntura de transformações político-econômicas que alteram significativamente as relações do mundo do trabalho e de suas formas em termos globais. Na nova configuração laboral, características como criatividade, inovação e flexibilidade, travestidas em uma concepção de autonomia, tornam-se pré-requisitos, denunciando uma forte e crescente precarização e perda de direitos.

Esta breve discussão teórica nos ajuda a compreender de que modo uma economia política global perpassa processos de produção das identidades, ao mesmo tempo em que o amplo uso de recursos culturais para atingir objetivos políticos e econômicos torna-se uma estratégia também amplamente difundida. Em meio a tais dinâmicas, observamos mudanças estruturais nas formas de trabalho que promovem a constituição de novos sujeitos. Tal mapeamento nos permite atentar para as transformações político-econômicas vivenciadas no Brasil nas últimas décadas à luz dessa conjuntura.

Cultura negra e política no Brasil

No Brasil, a década de 1970, que marca a emergência de movimentos sociais

dedicados a distintas agendas em território nacional – feminista, homossexual, sindical, ecológico –, caracteriza também um movimento de reconfiguração política dos grupos negros e do debate acerca do papel da cultura enquanto estratégia de conscientização e mobilização.

Durante esse período, um ambiente político internacional – marcado, entre outras coisas, pelas lutas de independência dos países africanos, pelos movimentos por direitos civis e o movimento Black Power nos Estados Unidos, e pela cena musical internacional que daria visibilidade à música negra – tem forte influência para a juventude negra e para a história do Movimento Negro³ no Brasil, abrindo possibilidades para diferentes formas de valorização estética e cultural, com ênfase na dimensão das raízes africanas.

Nesse período, na medida em que inúmeras associações culturais se formam, com enfoque no fortalecimento de uma sociabilidade negra e na valorização cultural sem, no entanto, terem necessariamente objetivos políticos concretos, um embate se dá entre esses distintos movimentos acerca do lugar da cultura na luta antirracista (Cunha, 2000). Tendo em vista uma reconfiguração das práticas políticas, em meio ao processo de redemocratização do país, no esforço de promover a identificação da população negra na constituição de um movimento de caráter nacional, a categoria polimorfa “cultura negra” torna-se fundamental na composição de experiências de resistência contra a opressão e de luta contra a discriminação racial.

Assim, a noção de cultura negra vai, pouco a pouco, se instituindo na militância como forma de promover consciência política e de estimular a autoestima da população negra, de modo que os movimentos políticos passam a se configurar de maneira diferenciada, com maior ou menor proximidade da cultura, estando alguns mais associados ao movimento sindicalista e aos movimentos sociais em geral, enquanto os movimentos tidos como mais culturais voltam-se aos espaços negros de sociabilidade e de lazer.

Conforme argumenta Flávia Rios (2008), enquanto os anos 1970 favorecem um ambiente de contestação e de mobilização apoiadas no vínculo com sindicatos, instituições religiosas, imprensa e partidos políticos; no decorrer dos anos 1980, com a abertura democrática do país, assiste-se a uma maior profissionalização dos ativistas, e concomitante formalização e burocratização dos coletivos e entidades, cedendo lugar a novos tipos de intervenção social particulares dos moldes das organizações não governamentais. Tais processos de “onguização”

verificados nas dinâmicas dos novos ativismos não se restringe, contudo, aos movimentos negros, mas aos movimentos sociais em geral, ampliando discursos e práticas em nível transnacional. Desse modo, um encadeamento de relações econômicas, culturais e políticas se intensifica, tendo as noções de “diferença”, “diversidade” e “identidade” como ponto de apoio.

A década de 1990 inaugura, então, segundo Antônio Sérgio Guimarães (2003), um movimento de crescente diálogo entre o governo federal e os movimentos negros, que já previam a insuficiência do combate à discriminação racial e às desigualdades apenas por meio da punição. Inspiradas nos movimentos de luta pelos direitos civis da população negra, que marcaram a década de 1960 nos Estados Unidos, e nos debates sobre mecanismos de reparação social na África do Sul pós-Apartheid, as reivindicações por ações afirmativas, cujas demandas voltadas à ampliação do acesso à universidade constituem as proposições de maior impacto no debate público, dariam novos contornos à luta política contra as desigualdades sociais no país.

Na virada dos anos 2000, o Brasil vivencia um sensível crescimento econômico, o qual é acompanhado por uma ampliação na articulação do Estado com os movimentos sociais para a promoção de políticas afirmativas. Assim, questões referentes a processos de territorialização e políticas identitárias, que versam sobre uma concepção mais alargada da cidadania, ampliam o debate ao considerar “políticas de redistribuição” e “políticas de reconhecimento” (Lima, 2010). Esse momento representa uma mudança de lugar social para diferentes atores políticos que, antes tidos como “vítimas”, passam a se constituir enquanto novos “sujeitos de direitos” a partir dessa economia política que se institui na articulação de demandas sociais e identitárias (Moutinho, 2014).

Desse modo, é sobretudo através das políticas de cultura implementadas pelo governo federal que os sentidos da política e das práticas econômicas são ampliados, uma vez que se baseiam em uma noção mais abrangente da categoria cultura, viabilizando o fomento de grupos e práticas que historicamente não figuravam como potenciais beneficiários das formas de financiamento ligadas ao setor (Lima e Ortellado, 2013), incrementando as possibilidades de participação de uma variedade significativa de coletivos e populações culturalmente marginalizadas.

Se no decorrer das décadas de 1970 a 1990 a noção de cultura negra ressignifica o entendimento das formas de engajamento político da população, a

partir dos anos 2000, portanto, quando as políticas de ações afirmativas e cotas raciais entram em cena, favorecendo particularmente a entrada de jovens negros e negras nas universidades⁴, com o avanço também das políticas de cultura, assistimos à constituição de um novo sujeito de direitos que atuará como um “mediador” (Velho, 2010) de diferentes linguagens culturais e de novos discursos sobre a relação entre cultura e mercado, transformando significativamente as dinâmicas de engajamento político.

Ao mesmo tempo, para além do potencial político voltado à ampliação das formas de reconhecimento da diferença e da conquista de direitos, a cultura torna-se, igualmente, conforme argumenta George Yúdice (2013), um importante dispositivo econômico, tanto da perspectiva dos mercados hegemônicos – na tentativa de legitimarem projetos de requalificação urbana voltados à “valorização” de regiões de interesse imobiliário, por exemplo –, quanto para as políticas de governo e também para a economia do terceiro setor que passam a apostar no campo do empreendedorismo como um meio eficaz de administrar a ociosidade das populações jovens e particularmente afetadas pelo desemprego estrutural (Tommasi, 2016). Nesse cenário marcado por expressivas mudanças, não só a figura do empreendedor, mas, sobretudo, a do “empreendedor da cultura” ganha acentuado protagonismo.

A Feira Preta como um conector de sociabilidades e demandas

A conjuntura descrita acima parece-me fundamental para compreendermos o cenário em que se constitui a Feira Preta, no contexto paulistano, com a emergência de um perfil de trabalhador que, com acesso ao ensino superior e o entendimento da dimensão política da cultura, em meio a um contexto de precarização das condições laborais, passa a enxergar a entrada no mercado, em termos de produção, mas também de consumo, como uma demanda política.

Peter Fry (2007) argumenta que a partir da década de 1990, devido às transformações econômicas no país e ao aumento no poder de compra da população em geral, um mercado de consumo de produtos e serviços identificados com a noção de cultura negra se configura. Ao considerar o desenvolvimento desse mercado dirigido especificamente à população de “pele mais escura e cabelo mais crespo” (p. 305), com especial atenção aos salões de beleza localizados nos bairros populares do Rio de Janeiro, o autor argumenta que estes espaços atuariam como “centros culturais” na formação de uma identidade negra. Assim, a

afirmação identitária por meio da estética fortaleceria o uso da categoria negra/negro, contribuindo para legitimar uma taxonomia racial bipolar – brancos e negros –, de modo que o consumo estético se constituiria em um mecanismo político de grande importância para a luta contra a discriminação.

No que se refere ao fortalecimento político e da sociabilidade negra em torno do consumo de produtos identitários e da manipulação da aparência, portanto, ao longo da década de 1990, os salões de cabelereiros foram amplamente tematizados como espaços alternativos de produção simbólica e de contraposição a representações dominantes sobre a beleza em distintas regiões do país (Santos, 2000; Figueiredo, 2002; Gomes, 2003). Além da dimensão estética dedicada à manipulação dos cabelos, outras facetas do consumo da população negra se revelam a partir de dinâmicas de sociabilidade entre associações e clubes, entre outras coletividades.

No caso específico da cidade de São Paulo, Márcio Macedo (2007) reconstitui diferentes cenas das chamadas baladas black que revelam o modo como uma intensa sociabilidade negra se configura no centro da metrópole paulista, a partir da década de 1970, particularmente por meio dos bailes de soul e de samba. Durante as décadas de 1980 e 1990, ainda segundo Macedo (2004), é o hip hop que abre espaço na cena black da cidade, marcando tanto a sociabilidade dos bailes quanto circuitos de comércio de produtos identificados com a cultura Black, associada ao movimento hip hop, e que vai marcar o fortalecimento de espaços de lazer e sociabilidade da juventude “afro-paulista”, bem como seu reconhecimento identitário, diretamente relacionado ao amplo consumo destes produtos culturais.

É nesse bojo que a Feira Preta vai surgir, em 2002, com a proposta de chamar atenção para um circuito cultural negro intenso na cidade e de estimular a circulação de dinheiro entre produtores e consumidores negros, através de bens culturais e dos chamados produtos segmentados, estimulando um consumo como forma de engajamento. Cabe destacar, contudo, que a Feira Preta é um projeto que tem um histórico de experiências itinerantes com estreita relação com o processo de profissionalização da criadora do evento, Adriana Barbosa⁵, formada em gestão de eventos, bem como dos empreendedores e artesãos que o integram.

Assim, a Feira Preta nasce como uma feira de rua, sendo que sua primeira edição acontece em 2002, na Praça Benedito Calixto, uma praça pública bas-

tante famosa por sua tradicional feira de artes, artesanato e antiguidades, localizada em Pinheiros. Nessa primeira tentativa, a feira traz quarenta expositores, além de atividades culturais, e consegue um público de 5 mil pessoas. No ano seguinte, ao tentar organizar sua segunda edição, Adriana Barbosa se depara com um abaixo-assinado feito pela associação de moradores da região solicitando que a Feira Preta deixe a Praça. Em reação a essa ação, entendida pelos organizadores do evento como um caso de racismo institucional, com o apoio de setores do Movimento Negro, a equipe organiza também um abaixo-assinado, contendo mais de três mil assinaturas, contra sua saída da praça. No entanto, não conseguem reverter a situação com a subprefeitura e a Feira Preta é obrigada a buscar novos espaços para sua realização.

Daí em diante, o desafio de propor a Feira em espaços fechados exige uma mudança do uso de espaços públicos para espaços privados, o que exige inúmeras adaptações e um custo financeiro consideravelmente maior. Circunstância que inclui a cobrança de ingresso, o pagamento de aluguel dos estandes e a formalização dos expositores para a emissão de nota fiscal na comercialização de seus produtos. Tendo em vista que até aquele momento a grande maioria dos expositores trabalhava de maneira informal, torna-se necessário um processo de formalização para manter as condições de realização do evento, o que de certo modo também os estimula a pensar em uma ampliação de suas atividades no mercado. A maior dificuldade, entretanto, está na captação de recursos e parcerias com o setor privado. Nesse período, Adriana Barbosa começa a fazer cursos sobre empreendedorismo e capacitação no Sebrae e o evento, que começa como uma feira de rua, se transforma aos poucos em um “plano de negócios”.

O projeto avança e, em 2009, é criada a ONG Instituto Feira Preta com o objetivo de formalizar e de qualificar artistas, artesãos e microempresários, bem como de ampliar o acesso a editais públicos de cultura para a realização do evento anual. A partir de então, as edições da Feira Preta passam a ser realizadas regularmente em espaços privados de exposição, como o Pavilhão do Anhembi e o Centro de Exposições Imigrantes, mudança que altera significativamente não apenas as formas de gestão do evento, mas também os padrões de participação do público. Assim, de acordo com Adriana Barbosa, enquanto na Praça Benedito Calixto a participação de brancos e de negros era bastante equilibrada, nos espaços privados, o público passa a ser predominantemente negro.

Nos anos seguintes, a Feira Preta começa a adquirir um formato mais amplo,

de festival, e passa a investir na construção de estratégias de ampliação de suas atividades, dando maior relevância à circulação nos espaços urbanos, particularmente nas regiões centrais da cidade, em parcerias com outras instituições e associações, estratégia que tem como objetivo atingir maior público para a festividade anual, que costuma acontecer entre os meses de novembro e dezembro. De um modo geral, as atividades que o evento promove podem ser elencadas em quatro grupos: (1) o comércio de produtos segmentados, entre cosméticos, roupas e acessórios; (2) a apresentação de uma produção cultural negra (lançamentos literários, shows, exposições fotográficas e de artes plásticas, exhibições de filmes, entre outras), cujos trabalhos dos artistas e produtores encontram-se estreitamente ligados às políticas de cultura; (3) a presença de instâncias governamentais, como a Coordenadoria dos assuntos da população negra, a Secretaria de Cultura, a Secretaria de Educação, o Procon, entre outras, que se apresentam em estandes para orientação dos visitantes a respeito de seus direitos; (4) o incentivo à sociabilidade com espaços de alimentação, com venda de alimentos diversos e bebidas, e palcos para a realização de shows e de performances com DJs.

Desse modo, a Feira torna-se um ponto de encontro que articula diferentes atores sociais identificados com elementos e práticas relacionadas ao que em larga medida se define como cultura negra, atuando como um conector de sociabilidades uma vez que reúne, em sua maioria, aqueles que já estão familiarizados com determinadas mobilidades urbanas por onde circulam artistas, empreendedores, ativistas e intelectuais, fornecendo um panorama de atividades culturais, políticas e econômicas específico de uma sociabilidade negra paulistana. Entretanto, é a sociabilidade que se configura a partir desse espaço de reconhecimento, agrupando redes variadas e heterogêneas, que torna a Feira uma porta-voz de uma diversidade de demandas.

Associada, portanto, ao movimento de “onguização” dos movimentos sociais e das organizações culturais, e ao crescimento dos empreendedores negros, a Feira Preta se torna um empreendimento cultural, político e econômico que agrega novos sujeitos e discursos para o campo da política racial. Mudança que não diz respeito apenas a uma renovação em termos de linguagem⁶, mas a uma ampliação do conjunto de reivindicações para a população negra.

Desse modo, observa-se um encadeamento de pautas que conectam desde a presença de circuitos mais tradicionais do Movimento Negro, por meio das instâncias governamentais que atuam como representantes da parceria com o

poder público (trazendo os temas da luta pela educação, trabalho e saúde, e da luta contra a violência), aos circuitos de sociabilidade mais recentes, através das atividades de artistas e de coletivos culturais, agregando o debate acerca das políticas culturais e da economia criativa, que dão destaque ao empreendedorismo. Ao relacionar diferentes práticas, perspectivas e possibilidades de lidar com a cultura negra, considerando que empreender é também uma forma de ampliar direitos, a Feira Preta torna-se um modelo particular, bastante significativo, para o desenvolvimento de dinâmicas econômicas amparadas em critérios culturais que dialogam com as lutas políticas atualmente debatidas em nível nacional.

Assim, a Feira Preta pode ser compreendida como um “projeto” que se expressa por meio de um conjunto de escolhas e negociações particulares das relações destes sujeitos com o momento político-econômico do país, mas que se dá dentro de um “campo de possibilidades” (Velho, 2004). Apropriando-se de uma percepção já presente no mercado mais amplo, da construção de um consumidor “politicamente consciente”, a Feira reúne diferentes linguagens que lidam com variadas noções de cultura negra num mesmo espaço, agregando diversos atores sociais – entre artistas, militantes, intelectuais, empreendedores e consumidores – conjugando, assim, direitos, produtos e saberes. Porém, ainda que o momento político-econômico do país pareça favorável a esse tipo de projeto, o estímulo ao engajamento pelo mercado apresenta um conjunto de dificuldades.

O engajamento pelo mercado e seus paradoxos

Há duas dimensões presentes no imaginário de meus interlocutores que, por um lado, justificam e estimulam suas atividades com empreendedorismo e, por outro lado, são causa também da dificuldade em obterem as devidas condições para emplacarem seus negócios: (a) a afirmação de que os negros hoje têm maior poder de consumo e podem escolher o que compram, mas não encontram produtos específicos para as suas necessidades; e (b) a ênfase no sentido político do mercado de produtos segmentados.

Desde as primeiras edições da Feira Preta que frequentei, chamava a minha atenção o argumento, amplamente difundido entre os produtores, de que o “crescimento de uma classe média negra”⁷ no Brasil se verificava tanto no aumento do número de empreendedores quanto no aumento do poder de consumo desse segmento, mas que essa população ainda não encontrava um

mercado de produtos e serviços específicos que atendessem às suas necessidades. Essa reflexão era importante para consolidar a ideia de que haveria um nicho de mercado ainda não explorado e com grande potencial. Durante a pesquisa de campo, contudo, percebi que esses aspectos que enfocavam a relação entre a mobilidade social da população negra e a possibilidade de sucesso desse mercado, tendo esse perfil de consumidor como alvo, configuravam também um conjunto de ambivalências.

Uma “situação” (Agier, 2011) vivida durante a pesquisa de campo me ajuda a elucidar meu argumento. Na sociabilidade estimulada pela Feira Preta há um padrão estético bastante valorizado e que faz referência ao uso dos cabelos crespos sem alterações químicas, ou seja, em sua textura natural, de modo que os cosméticos e acessórios para os cabelos têm grande protagonismo entre os produtos comercializados no evento. Se o estímulo ao consumo desses produtos é incentivado pelos empreendedores como uma forma de prática política, revela também uma faceta indesejada do mercado, a concorrência.

Durante a 13ª edição da Feira Preta, que aconteceu no pavilhão do Anhembi, em 2014, a presença de um grande estande da Salon Line⁸, marca de cosméticos para cabelos, despertou meu interesse. Como eu acompanhava as feiras anuais desde 2011, notei que era a primeira vez que esse estande estava presente. Até onde eu sabia, essa marca tinha como carro-chefe produtos para alisamento e relaxamento dos cabelos, um procedimento bastante desvalorizado nesse cenário.

No decorrer do evento observei, contudo, que muitas mulheres circulavam carregando uma sacolinha da marca Salon Line. Então, curiosa, segui até o estande na expectativa de saber o que essas mulheres tanto compravam e, quando perguntei pelos tais produtos químicos, a representante foi enfática: “hoje nós não estamos trabalhando com produtos para transformação, apenas para manutenção”. E me apresentou uma linha de cremes hidratantes para tratamento que custavam entre R\$ 10,00 e R\$ 15,00 reais, um preço bastante acessível no que se refere a produtos de beleza em geral.

O fato desta marca não vender produtos com químicas para relaxamentos e alisamentos dos cabelos, na Feira Preta, deixa explícito que os expositores estão informados e seguem uma conduta que entende que não é qualquer produto ou serviço que pode ser vendido naquela situação, o que enfatiza o incentivo ao consumo como uma forma de engajamento. É, porém, uma circunstância bas-

tante ambígua, que se impõe entre o estímulo ao consumo dos produtos segmentados e a defesa do fortalecimento do empresariado negro.

O caso da Salon Line é um exemplo ilustrativo dessa ambiguidade, pois se trata de uma empresa de produtos para cabelos, presente há mais de 20 anos no mercado brasileiro, que não tem qualquer associação específica com produtores negros, mas que nos últimos anos investiu fortemente em publicidade e criação de gêneros destinados ao tratamento dos cabelos cacheados, reduzindo sua linha voltada aos alisamentos e relaxamentos.

Ao consultar o site oficial da marca, deparei-me com uma campanha que a Salon Line estava promovendo, cujo slogan era #todecacho⁹, liberte seus cachos! Produtos que deixam os cachos uma beleza!!!, que consistia na divulgação de uma série de produtos destinados ao tratamento de cabelos cacheados e que trazia títulos como: “Cachos dos sonhos (2ABC-3A)” ou “Crespíssimo poderoso (4ABC)¹⁰”.

No blog da marca, além da variedade de produtos não só destinados aos cabelos naturais, ou seja, sem uso de químicas para relaxamento ou alisamento, mas também tendo em vista suas especificidades – em que os produtos químicos ficavam quase imperceptíveis –, a campanha ainda permitia que mulheres interagissem entre si nas redes sociais como Twitter, Facebook e Instagram, ou mesmo através de Blogs, exibindo imagens de seus cabelos após o uso dos produtos, e compartilhando dicas e impressões.

Não por acaso, as redes sociais têm sido uma ferramenta de grande valia, tanto na publicidade do evento Feira Preta a cada ano, quanto na divulgação de marcas, não apenas de empreendedores negros, mas de uma gama cada vez mais diversa de produtos direcionados ao público negro. Durante minha pesquisa de campo, em que acompanhei cinco edições da Feira Preta, entre os anos de 2011 e 2015, observei um crescimento exponencial de comunidades no Facebook destinadas ao tema da beleza negra, bem como de blogs e vlogs de mulheres jovens que, em sua ampla maioria, associam dicas de beleza, moda e empreendedorismo à afirmação identitária, o que reflete também em um engajamento crescente na participação da Feira Preta e em sua divulgação a cada edição.

A presença de grandes empresas na Feira Preta, embora seja minoritária, demonstra tanto a necessidade de parcerias com marcas de maior expressividade quanto a importância que o evento dá à formação de um consumidor que tenha acesso a produtos voltados às suas especificidades, ainda que estes não

sejam criados e comercializados exclusivamente por empreendedores negros. Ao mesmo tempo, a necessidade dessas parcerias acaba oferecendo visibilidade às marcas maiores, promovendo uma competitividade desigual entre pequenos empreendedores e grandes empresas.

Se essa desigualdade não fica explícita nos espaços dos pavilhões, durante a festividade anual, se revela mais intensa no cotidiano dos empreendedores que, em sua maioria, estão iniciando seus negócios e não possuem sequer lojas físicas, mas competem no mercado mais amplo com uma gama cada vez mais diversa de produtos segmentados e desenvolvidos por grandes marcas, como Natura, Boticário, Avon, entre outras. Isso só no que se refere ao setor de cosméticos.

Dentro dessa desigualdade estrutural entre os pequenos produtores e as grandes marcas, há outro desafio que diz respeito, portanto, ao investimento do mercado mais amplo em relação aos produtos frequentemente identificados como “afro” ou “étnicos”, e que acabam minimizando a relevância ou especificidade dos produtos da grande maioria dos empreendedores. Por serem de pequeno porte, simplesmente não possuem condições de produzirem em uma escala que seja minimamente competitiva, em termos de quantidade e de preço, em relação às grandes lojas.

A aposta em uma educação política para o consumo dentro do espaço da Feira Preta não minimiza a proximidade do mercado concorrente. Desse modo, a maioria das pessoas acaba consumindo dentro da lógica do mercado – tendo em vista as facilidades que as grandes empresas oferecem, tanto em relação ao acesso físico e virtual dos produtos, quanto em relação aos preços e condições de compra – e não necessariamente em função do compromisso de fazer circular o dinheiro entre produtores negros. Ao mesmo tempo, a associação da Feira Preta, como um espaço de engajamento político, dificulta sua identificação com um público mais amplo.

Um exemplo desse conflito fica explícito durante as tentativas de Adriana Barbosa, a criadora da Feira Preta, em conseguir financiamento e fazer parcerias com empresas para a realização do evento, quando a empresária se vê constantemente questionada, não em relação a sua proposta para o mercado, mas ao sentido político desse projeto. Em suas palavras:

Uma das dificuldades da Feira, da questão de recurso é porque, desde o começo – hoje é menos, mas mesmo assim –, quando eu ia buscar recursos as empre-

sas falavam: mas eu não quero associar a minha marca ao nome Feira Preta, por que Feira Preta? Não dá para você colocar Feira Étnica? Várias empresas de grande porte falavam isso, que não gostariam de associar. Eu não consigo simplesmente fazer negócio sem envolver toda a dinâmica da educação, da conscientização e a dinâmica política. E aí é quando o racismo de fato aparece.

A fala de Adriana revela o grau de dificuldade que ela enfrenta na tentativa de transformar seu projeto, intrinsecamente político, em um negócio que seja atrativo para um público abrangente, e é a relação entre os termos Feira Preta e cultura negra que nos ajuda a compreender o conflito, já que ambas as categorias “preta” e “negra” são constituídas de um forte sentido político.

Ainda que a população negra esteja representada em todos os espaços da Feira, em termos de tom de pele, abrangendo, portanto, as categorias “preta” e “parda”, o termo “preta” que acompanha o nome da Feira vai além do sentido da classificação por cor ou raça presente no censo, sendo utilizado como uma categoria positiva, de afirmação identitária, em contraposição ao seu sentido pejorativo que o associa a experiências de racismo. Assim, o adjetivo “preta” remete a Feira a um espaço de luta e de identificação política, ao mesmo tempo em que diz respeito à relação com o público feminino, que protagoniza o evento. Já a noção de “cultura negra”, como vimos, tem sido, desde a década de 1970, fortemente associada à mobilização política.

Outro exemplo significativo do conflito entre política e mercado fica explícito na mudança no perfil do público frequentador da edição anual, ao longo dos anos, e que tem estreita relação com o uso dos espaços privados. Se, em suas primeiras edições realizadas na Praça Benedito Calixto, a Feira Preta recebia um público reconhecidamente misto, contando com uma participação equivalente de negros e brancos, à medida que a Feira passa a ser realizada nos espaços privados de exposição e vai adquirindo um sentido identitário mais enfático, a frequência de brancos têm uma drástica redução.

Nesse cenário, portanto, a proposição do engajamento político através do mercado apresenta um grande paradoxo porque, por um lado, dá ao evento Feira Preta um sentido político, que frequentemente restringe o perfil do público frequentador. Ao mesmo tempo, estimula um novo nicho de mercado para as grandes empresas que, se utilizando de um discurso da valorização identitária com diferentes segmentos sociais, destituem o sentido político mais amplo da dimensão cultural do consumo, e ainda intensificam a competitividade com os pequenos empreendedores.

Considerações finais: “O negro em movimento”

Ao refletir a respeito das dificuldades crescentes em conseguir estrutura para adequar a Feira Preta às imposições do mercado, Adriana Barbosa interpreta seu projeto de empreendedorismo como uma pauta política não especificamente do movimento negro, ou movimentos negros, mas de redes e circuitos de pessoas engajadas em dinâmicas recentes, entre as quais está a participação na economia de mercado, seja enquanto consumidoras de produtos voltados às suas necessidades, seja enquanto empreendedoras da cultura. Em suas palavras:

Na verdade, a gente sempre fala que a gente é o Negro em Movimento e não o Movimento Negro. Mas são vários negros em movimento. A Feira em si é um grande movimento da comunidade negra. Não tem o modelo mais óbvio. Na verdade, é uma pauta muito nova. Porque antes eram pautas de educação, de saúde, eram outros processos de inclusão. E quem abraçou mais essa pauta de empreendedorismo foi a juventude. A Feira ajudou a criar essa pauta nos últimos 12 anos. Hoje a Feira é referência na América Latina. Não é só aqui no Brasil. Mas, há 12 anos, quando a gente criou, não tinham pensado nessa perspectiva, do empreendedorismo, de colocar todos dentro de um único espaço, e mesmo a parte artística, do ponto de vista da gestão. E eu acho que o movimento mais antigo tem outras pautas. Eu acho que a gente tem muito a agradecer, tudo o que foi construído por eles. E a gente foi seguindo também uma história. Tem uma renovação. E a cultura contemporânea, a coisa mais urbana, é muito preponderante para essa renovação. E é um outro legado que está sendo construído.

A complexa trama de atividades que enlaça o cenário da Feira Preta nos permite atentar para as transformações que as mobilizações da população negra vêm passando e vislumbrar perspectivas políticas que, costuradas à experiência universitária e à produção cultural engajada, proporcionadas em grande medida pela ampliação do acesso ao ensino superior e pelas políticas de cultura, produzem novos sujeitos de direitos que não se atêm mais às formas rígidas de engajamento, mas estimulam a circulação por diferentes instituições, associações, coletivos, entre outras redes, concomitantemente, que lhes permitem uma intensa mobilidade, social, cultural, política e urbana. É a consciência dessa experiência deslocada e emaranhada por variadas redes, centralizadas no eixo “cultura, política e mercado”, que os caracteriza, como argumenta Adriana Barbosa, entre outros interlocutores, como “negros em movimento”.

Nesse sentido, o termo “negros em movimento”, bem como o termo “comunidade negra”, possuem estreita proximidade com a noção de “comunidade de partilha”, elaborada por Jacques Rancière (2005). Segundo este autor, a comunidade de partilha designa uma comunidade de experimentação que conecta sujeitos distintos, através de interações comunicativas, e que, por meio de suas diferenças, constroem possibilidades de aparição em comum, visando, sobretudo, lançar vistas para mecanismos de produção de desigualdade e de subalternização.

Desse modo, a inflexão no uso da expressão “negros em movimento” ganha recorrência não só pelo fato de que a noção de “movimentos negros”, ainda que tenha sido pluralizada, dá maior ênfase à ideia de grupo e a um formato mais tradicional de militância; mas, sobretudo, devido às mudanças de pauta das reivindicações trazidas por uma geração mais jovem que encara a relação entre mercado/consumo e política de uma forma pungente, particularmente por conta da dimensão profissional de suas atividades. Ao mesmo tempo, na medida em que todo esse campo de práticas é incorporado pela linguagem do engajamento, as noções de política, bem como de ativismo e de militância, adquirem tamanha fluidez que se torna impossível apreendê-las fora de seu aspecto circunstancial.

Assim, a ideia do engajamento político por meio do consumo adquire inúmeras possibilidades. E é através dessa polissemia da “política”, identificada no ato de consumir produtos “identitários”, que o mercado mais amplo encontra também uma forma de mediação, agregando ainda mais valor aos seus produtos. Desse modo, a noção de “consumo engajado” acaba, inevitavelmente, por favorecer, em muitos casos, o mercado hegemônico.

Recupero, então, a reflexão de Ella Shohat e Robert Stam (2006), destacada na epígrafe desse trabalho, em que os autores ressaltam a importância em atentar para os contextos de produção cultural de forma relacional, tendo em vista suas especificidades em termos de tentativas de emancipação, sem deixar de considerar as relações de poder que as permeiam. Ao percorrermos o caminho reflexivo proposto neste trabalho, esta pequena citação em epígrafe nos ajuda a atentar para o modo como uma economia da cultura, intimamente afinada com dinâmicas de mercado, tem sido capaz de operar, ao mesmo tempo, no imaginário acerca da ampliação dos sentidos de justiça social e na manutenção da precarização laboral e da desigualdade de oportunidades, por meio de tais experiências de empreendedorismo.

Assim, ressalto, como últimos apontamentos, que o consumo dos produtos

segmentados não representa necessariamente uma afinação com implicações políticas, seja em termos de produção estética, seja em termos de circulação de dinheiro entre os produtores negros. Por esse motivo, o enfoque no aspecto político desse tipo de produção e consumo tem sido um dos maiores debates da Feira Preta. Ao mesmo tempo, ainda é preciso compreender melhor os diferentes sentidos de política que emergem dessas práticas em função dos contextos e dos sujeitos implicados.

No entanto, encapsular esse mercado de consumo e decodificar os meandros do empreendedorismo apenas pela via da precarização do trabalho e uso estratégico da cultura enquanto recurso econômico, conforme algumas investigações contemporâneas têm enfatizado, significa minimizar a importância dessas estratégias e invisibilizar sua legitimidade política. Isso porque o empreendedorismo, a despeito do contexto de precarização laboral que denuncia, torna-se a condição de possibilidade para que essas pessoas sejam donas de seus negócios, incentivando a circulação de dinheiro entre consumidores e produtores negros, motivo pelo qual muitos de meus interlocutores compreendem essa atividade como uma forma de ampliar direitos de participação econômica.

Destacar a dimensão coletiva e solidária das trocas que a Feira Preta estimula me permite ressaltar as diferentes lógicas econômicas em ação, nas quais relações de reciprocidade e de mercado se confundem, o que torna tais experiências econômicas mais complexas do que simples tentativas individuais de desenvolvimento financeiro. Logo, tão importante quanto as estratégias particulares de mobilidade social, são os laços e solidariedades que envolvem estes sujeitos nesta experiência mais alargada que denominam empreendedorismo.

Assim, por um lado, a imbricação entre cultura e mercado modifica sensivelmente as dinâmicas econômicas e de produção cultural, sobretudo, da população negra, renovando as formas de engajamento político, de afirmação identitária e de reivindicações econômicas. E essa celebração identitária, por assim dizer, ao reunir, uma vez ao ano, cerca de 10 mil pessoas, em sua maioria negras, para a valorização e o fortalecimento de práticas culturais e econômicas realizadas por artistas, artesãos e empreendedores negros, já tem em si um impacto político importante.

Por outro lado, diante das mudanças nos padrões de consumo da população negra, pensando nas condições de possibilidade de fortalecimento de um mercado de produtos segmentados e da representatividade dos empreendedo-

res negros, as maiores dificuldades para quem tem um pequeno negócio estão nas formas de obtenção de crédito bancário e de patrocínio. É nesse momento que o racismo institucional se revela ainda bastante atuante. E, nesse caso, há um mercado hegemônico que toma proveito desse novo nicho segmentado para dinamizar seus produtos, o que dificulta ainda mais as possibilidades de real concorrência para quem tem um pequeno negócio. Pensando, portanto, em termos de direitos de participação econômica, os produtores culturais e empreendedores negros têm ainda muitos desafios a enfrentar.

Recebido: 01/03/2018

Aprovado: 21/05/2018

Gleicy Maily da Silva é doutora em antropologia social pela Universidade de São Paulo (USP), na qual defendeu a tese de título “Empreendimentos sociais, negócios culturais: Uma etnografia das relações entre economia e política a partir da Feira Preta em São Paulo”. Desde 2012, está vinculada ao Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS/USP). Atualmente, seus interesses enfocam a relação entre feminismos negros, economia da cultura e experiências cosmopolitas na construção de formas de sociabilidade e espaços reivindicativos no mundo contemporâneo. Contato: gleicysilva@hotmail.com

Notas

1. Agradeço à Fapesp pelo financiamento à pesquisa de doutorado que dá lugar a este artigo (Processo Nº 2012/21321-7). Lembro ainda que as opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de minha responsabilidade e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

2. A reflexão sobre a dimensão política da cultura tem início na década de 1950, na Inglaterra, com a emergência dos chamados “estudos culturais”. Porém, é mais precisamente a partir das décadas de 1970 e 1980 que uma produção teórica, epistemológica e política ganha relevo, com a produção de obras críticas a respeito dos movimentos

nacionalistas, da imigração e dos processos coloniais, e que também levará em conta as dimensões raciais e de gênero. Minha intenção neste texto, contudo, é apenas a de apontar esse contexto e suas dinâmicas para sublinhar um processo de reavaliação do lugar da economia nas reivindicações contemporâneas de identidade.

3. Como Movimento Negro e, posteriormente, movimentos negros, designo o conjunto de organizações sociais formadas desde a década de 1970, conforme as palavras de Antonio Sérgio Guimarães, “de diferentes matizes ideológicos e políticos, e com diferentes finalidades, entre as quais se destacam entidades culturais, políticas e jurídicas, que têm em comum a luta contra o racismo” (Guimarães, 2001:134).

4. Embora o número de estudantes brancos e das camadas mais ricas da população ainda seja maioria no ensino superior, dados do IBGE revelam que entre 2004 e 2014, houve um aumento de 16,7% para 45,5% de estudantes pretos e pardos, com 18 a 24 anos, no ensino superior, o que significa que, em 10 anos, o número de estudantes negros e pardos na universidade praticamente triplicou. Disponível em: <http://www.ceert.org.br/noticias/educacao/10307/negros-quase-triplicam-no-ensino-superior-no-brasil-em-10-anos>. Acesso em: 27 fev. 2018.

5. A história da Feira Preta e a trajetória profissional de Adriana Barbosa são analisadas em detalhes em minha tese (Silva, 2016).

6. No que diz respeito à relação entre engajamento e formas de consumo, George Yúdice (2013) mostra que a associação das grandes marcas e corporações a causas políticas, para incentivar o consumo, começa a ter seus impactos ainda na década de 1990, particularmente nos EUA. Nas décadas seguintes o que ocorre é um enfoque mais específico nas minorias sociais, em detrimento de causas mais genéricas como o meio ambiente e a ajuda humanitária, decorrente dos debates acerca do multiculturalismo. Assim, um léxico vai sendo construído na proposta de um consumo engajado em torno de expressões como “propaganda socialmente consciente”, “compra de mercadorias como um ato político”, “companhias politicamente orientadas” complexificando a relação entre consumo e cidadania.

7. Na primeira década dos anos 2000, o Brasil passa por um sensível crescimento econômico, o qual é acompanhado por um conjunto de reformas políticas, visando beneficiar particularmente as camadas menos favorecidas da população e que refletem em um aumento no seu poder de consumo. Entretanto, conforme mostram as pesquisas de Márcio Pochmann (2014) e Jessé Souza (2012), embora tais transformações tornem visíveis processos de mobilidade social ascendente de parte dos setores populares, passam longe de configurar uma mudança radical na estrutura de classes do

país. Como na linguagem das pesquisas de mercado a noção de “classe média” aparece frequentemente correlata à noção de “classe C”, sobretudo em pesquisas dedicadas à compreensão de padrões de consumo, o chamado “crescimento da classe média negra” tem sido comumente associado o aumento da escolaridade e da renda das camadas populares, bem como ao crescente investimento desse segmento social no mundo dos negócios. Segundo o Sebrae, entre 2002 e 2012, teria havido um crescimento de 27% de negros investindo em seu próprio negócio. Porém, conforme mostra Jessé Souza (2012), o crescimento do empreendedorismo constitui alternativa comum, especialmente, entre aqueles que, diante da falta de oportunidades em conseguir um emprego formal, com carteira assinada, esforçam-se para manterem pequenos negócios na busca por melhores condições de sobrevivência. Dessa maneira, a ideia do crescimento de uma “nova classe média”, segundo o autor, torna-se um meio de ocultar as contradições e as ambivalências presentes na vida dessa categoria de trabalhadores. Assim, se em termos gerais tais transformações apontam para uma mobilidade social positiva, no tocante às camadas populares, a presença relativa de negros nas classes superiores não sofre alterações, e o que se observa é uma recomposição de processos de desigualdade e segregação racial.

8. Para saber mais sobre a marca e seus produtos, ver o site oficial. Disponível em: <http://www.salonline.com.br>. Acesso em: 19 fev. 2018.

9. O termo *todecacho* acompanhado pela cerquilha “#” representa o que nas redes sociais são chamadas de *hashtags*, que constituem grupos de conversa online, nos quais através do símbolo # unido a uma expressão desejada, no caso #*todecacho*, é possível publicar imagens e comentários a respeito do assunto em questão ou ter acesso a todas as publicações feitas nesse mesmo tópico. A intenção deste recurso, recentemente utilizado nas mídias sociais, é partilhar com alta velocidade, e maior alcance de pessoas, informações e opiniões de seus usuários sobre os mais variados assuntos. Link da campanha da Salon Line, disponível em: <http://todecacho.com.br>. Acesso em: 19 fev. 2018.

10. As numerações em destaque dizem respeito a uma tabela de classificação detalhada que tem como objetivo identificar os tipos de cabelos conforme a estrutura dos cachos. Assim, as categorias 1, 2, 3 e 4 referem-se respectivamente aos cabelos lisos, ondulados, cacheados e crespos, enquanto que as letras A, B e C descrevem a espessura dos fios em fino, médio e grosso. Para exemplificar, o produto “crespíssimo poderoso (4ABC)”, por exemplo, seria destinado aos cabelos crespos de todas as espessuras. Essa tabela de categorias, que não é específica da marca Salon Line, tem sido utilizada por

diversas marcas como uma estratégia de diálogo e demonstração de atenção às especificidades de suas consumidoras.

Referências bibliográficas

AGIER, Michel. 2011. *Antropologia da cidade: lugares, situações e movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

APPADURAI, Arjun (org.). 2008 [1986]. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF.

BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO, Ève. 2009 [1999]. “O discurso empresarial dos anos 90”. In: _____. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, p. 83-132.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago/London: University of Chicago Press.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: _____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, p. 311-373.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. 2000. “Depois da Festa: movimentos negros e ‘políticas de identidade’ no Brasil”. In: Alvarez, S.; Dagnino, E. (orgs.) *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: UFMG, p. 333-380.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. 2004 [1979]. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

FIGUEIREDO, Angela. 2002. “Cabelo, cabeleira, cabeluda, descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros”. Trabalho apresentado no XXVI Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Caxambu (MG).

FRASER, Nancy. 2002. “A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, p. 7-20.

FRY, Peter. 2007 [2002]. “Estética e política: relações entre ‘raça’, publicidade e produção de beleza no Brasil. In: Goldenberg, M. (org.). *Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, p. 303 – 326.

GOMES, Nilma Lino. 2003. “Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra”. In: *II Seminário Internacional de Educação Intercultural; Gênero e Movimentos Sociais*, 2003, Anais. Florianópolis: UFSC.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. 2001. “A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos)”. São Paulo: *Tempo Social*. 13(2): 121-142.

_____. 2003. “Acesso de negros às universidades públicas”. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 118, p. 247-268.

HALL, Stuart. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

LIMA, Márcia. 2010. “Desigualdades raciais e políticas públicas: ações afirmativas no governo Lula”. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n.87, p. 77-95.

LIMA, Luciana e ORTELLADO, Pablo. 2013. “Da compra de produtos e serviços culturais ao direito de produzir cultura: análise de um paradigma emergente”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 56, no 2, p. 351-382.

MACEDO, Márcio. 2004. “‘Serviço de Preto’: uma faceta do consumo da juventude afro-paulista”. Trabalho apresentado no XXVIII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Caxambu (MG).

_____. 2007. “Baladas Black e rodas de samba da terra da garoa”. In: Magnani, J.; Souza, B. (orgs.). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, p. 189-224.

MILLER, Daniel. 2007 [1991]. “Consumo como cultura material”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 33-63.

MOUTINHO, Laura. 2014. “Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes”. *Cad. Pagu*, n.42, pp. 201-248.

POCHMANN, Márcio. 2014. *O mito da grande classe média: capitalismo e estrutura social*. São Paulo: Boitempo.

RANCIÈRE, Jacques. 2005. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO experimental org., Editora 34.

RIOS, Flavia Mateus. 2008. *Institucionalização do Movimento Negro no Brasil Contemporâneo*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo.

SAHLINS, Marshall. 2003 [1976]. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SANTOS, Jocélio Teles dos. 2000. “O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos”. *Estud. Afro-asiáticos*, n.38, pp.49-65.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. 2006 [1994]. *Crítica da Imagem Eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify.

SILVA, Gleicy Mailly da. 2016. *Empreendimentos sociais, negócios culturais: uma etnografia das relações entre economia e política a partir da Feira Preta em São Paulo*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

SOUZA, Jessé. 2012. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

TOMMASI, Livia. 2016. “Culto da performance e performance da cultura: os produtores culturais periféricos e seus múltiplos agenciamentos”. *Crítica e sociedade - Revista de Cultura e Política*. Maio, p. 100-126.

VELHO, Gilberto. 2004 [1987]. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 2010. “Metrópole, cosmopolitismo e mediação”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 15-23.

YÚDICE, George. 2013 [2003]. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Resumo: O presente artigo busca refletir a respeito das relações entre empreendedorismo e engajamento político, observadas a partir da Feira Preta, um evento organizado anualmente na cidade de São Paulo e que tem como objetivo promover atividades de cultura e comércio voltadas à comunidade negra. Constituídas a partir da conjunção de redes de solidariedade entre sujeitos, em sua maioria com ensino superior, engajados em coletivos culturais e/ou identificados como empreendedores, tais interações têm sido estimuladas por um conjunto de transformações político-econômicas dos últimos vinte anos. Atentando para esse cenário etnográfico, chamo atenção, portanto, para o modo como o mesmo tem constituído formas renovadas de reconhecimento e trocas culturais, promovendo a emergência de novos atores econômicos e políticos no contexto nacional. Interessa-me, particularmente, compreender as diferentes lógicas econômicas em ação, que têm articulado reivindicações e novos sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo, bem como, identificar os limites desse campo de possibilidades.

Palavras-chave: Feira Preta; relações raciais; cultura negra; empreendedorismo; mercado.

Abstract: This article addresses the relations between entrepreneurship and political engagement at the Black Fair (Feira Preta), organized annually in the city of São Paulo intending to promote specific cultural and commercial activities for the black community. Such interactions have been stimulated by a set of political-economic transformations in the last twenty years that are characterized by the convergence of solidarity networks mostly constituted by well-educated persons engaged in cultural groups and/or identified as entrepreneurs. In this context, I seek to scrutinize such ethnographic scenario in order to understand how it has contributed to the constitution of new forms of recognition and cultural exchanges as it has promoted the emergence of new economic and political actors in national context. I am particularly interested in understanding the different economic logics in action that have brought together claims and new subjects of rights in Brazil nowadays as well as identifying the limits of such field of possibilities.

Key-words: Black Fair; racial relations; black culture; entrepreneurship; market.

Trabalhando pelos bons vinculamentos: reflexões antropológicas sobre o ofício das doulas

Giovana Acacia Tempesta

Antropóloga independente

Introdução

O presente artigo versa sobre um aspecto central do trabalho realizado pelas doulas e educadoras perinatais¹ – mulheres que apoiam mulheres durante a gestação, o parto e o puerpério –, qual seja, a habilidade de estabelecer e sustentar uma modalidade específica de vinculamento.²

No Brasil, as doulas desempenham papel relevante no movimento conhecido como “humanização” do parto e do nascimento, ideário que conheci no ano de 2014, quando engravidei. Nas primeiras semanas de gestação, optei por contratar uma doula, comecei a estudar sobre parto humanizado e medicina baseada em evidências científicas atualizadas e passei a fazer parte de grupos virtuais de debate sobre parto “normal”.

O movimento de “humanização” do parto e do nascimento se expressa etnograficamente em formas variadas e interconectadas, a saber: uma grande quantidade de blogs e grupos virtuais na internet voltados para a gestação, o parto e o puerpério; edição de leis e normativas referentes à atenção à saúde da mulher durante a gestação, o parto e o pós-parto; produção de documentários e exposições; realização de fóruns e conferências nacionais e internacionais; veiculação de reportagens pelos meios de comunicação de massa e formação de grupos presenciais de apoio a mulheres gestantes e puérperas. Trata-se, em linhas gerais, de uma modalidade de ativismo de mulheres empenhadas em assegurar o direito de parir de forma respeitosa e satisfatória, com o menor número possível de intervenções obstétricas consideradas invasivas.

Na fase inicial da pesquisa, minhas interlocutoras principais são doulas e educadoras perinatais que residem e atuam em Brasília (DF). São mulheres nas faixas etárias de 20 a 50 anos, formadas em diversas áreas do conhecimento, com modos de se apresentar e de atuar bastante variados, que afirmam estar alinhadas à Medicina Baseada em Evidências científicas atualizadas (ou “MBE”), que se apropriam de forma crítica dos preceitos da “humanização”³ e que estão ou estiveram até muito recentemente engajadas em ações voltadas à regula-

mentação da profissão e à formação de doulas em Brasília, e também em outras cidades do país. Fui apresentada a elas por uma parteira que eu conhecera anos antes e a quem eu expliquei os contornos da pesquisa que eu tinha em mente.

No presente artigo, recupero falas emblemáticas proferidas por cinco doulas – Gorete, Marina, Mônica, Sharon e Sônia –, registradas durante a fase de elaboração do desenho metodológico da pesquisa, quando estive com elas em eventos públicos e em encontros destinados somente a doulas, todos em Brasília, quando tivemos conversas informais e participamos de grupos sobre parto e doulagem nas redes sociais. Os eventos e encontros são os seguintes: i. audiência pública sobre a Lei n.º 5.534/2015 (“Lei do Parto Humanizado no DF”), na Câmara Legislativa, em 11 de novembro de 2016; ii. IV Conferência Internacional sobre Humanização do Parto e Nascimento: Acolhendo experiências e irradiando mudanças, entre 26 e 30 de novembro de 2016; iii. I Fórum Internacional de Doulas, realizado como atividade independente no bojo da IV Conferência, em 27 de novembro; iv. aula inaugural do 1.º curso de formação doulas, ministrado como curso de extensão no âmbito de uma instituição pública brasiliense, em 15 de dezembro de 2016, em parceria com a Associação de Doulas do Distrito Federal; v. lançamento oficial do documentário *Sem hora para chegar: a busca pelo parto humanizado no Distrito Federal*, na Faculdade de Ciências da Saúde da UnB, seguido de debate, em 08 de junho de 2017. Uma vez consolidado o desenho metodológico, iniciei a pesquisa propriamente dita por meio da participação em um curso intensivo⁴ de formação de doula e educadora perinatal, em setembro de 2017. Posteriormente, realizei entrevistas estruturadas com as cinco doulas citadas.⁵

Em todas essas ocasiões, eu me apresentei como pesquisadora e, em algumas situações, me senti interpelada a compartilhar minha experiência pessoal de gestação, parto e puerpério, mediada por doulas, bem como a esclarecer detalhadamente a minha motivação para a pesquisa. Aos poucos percebi que há uma grande diversidade de estilos de doulagem, desde abordagens mais tradicionalistas (como as “doulas na tradição”, que trabalham com parteiras tradicionais) até abordagens bastante tecnicistas (que se aproximam da enfermagem obstétrica), incluindo aquelas que mesclam técnicas⁶ e concepções gestadas no âmbito de distintas matrizes epistemológicas. No interior deste universo multifacetado, optei por iniciar a pesquisa pela vertente que me pareceu mais interessante para refletir criticamente sobre o binarismo Natureza-Cultura, qual seja, a das doulas alinhadas à MBE.

Contextualizando a problemática da pesquisa

O movimento de “humanização” do parto e do nascimento no Brasil integra um movimento mais amplo na área da saúde, organizado em torno da valorização da intersubjetividade nas relações, cujas repercussões se fazem sentir desde os anos 1980 (cf. Minayo, 2006:26). No que se refere especificamente à assistência ao parto e ao nascimento, as “estruturas centrais do processo de humanização” concernem ao respeito à fisiologia do trabalho de parto, à garantia da presença de acompanhante da escolha da mulher, ao respeito aos desejos da mulher no momento do parto e à criação de um ambiente propício para que ela seja tratada como protagonista do parto (cf. Deslandes, 2006:360).

Para Simone Diniz: “A humanização aparece como a necessária redefinição das relações humanas na assistência, como revisão do projeto de cuidado, e mesmo da compreensão da condição humana e de direitos humanos” (Diniz, 2005:631-2). Esse processo de “humanização” do parto e do nascimento abrange múltiplas nuances, perspectivas e contradições internas. Essa autora indica que os vários sentidos do termo correspondem a reivindicações de legitimidade do discurso, explicitando que “humanização é também um termo estratégico, menos acusatório, para dialogar com os profissionais de saúde sobre a violência institucional” (idem, *ibidem*: 635).

Assim, os enunciados “humanizados” – que podem ser lidos em blogs e comunidades virtuais, tais como Amigas do Parto, Parto do Princípio e O Renascimento do Parto 2, o Filme⁷ – emergem como contraponto à crescente “medicalização” da sociedade brasileira e, por vezes, são entendidos pelos profissionais da saúde e por leigos alinhados com os preceitos da biomedicina como primitivistas ou como um modismo elitista. A decisão de algumas mulheres por recusar veementemente a cesárea eletiva ou os medicamentos analgésicos durante o parto vaginal, por exemplo, por vezes é classificada negativamente como coisa de “índia”, hipster ou “inconsequente”. Nesse campo simbólico, a experiência da “dor do parto” aparece como divisor de águas entre as mulheres que desejam evitá-la e as mulheres que optam por experimentá-la. Acusações ainda mais duras recaem sobre mulheres que escolhem ter um parto domiciliar planejado, experiência forte em termos de “empoderamento” feminino no universo da “humanização”.

Pesquisas antropológicas realizadas no século XXI (Carmen Susana Tornquist, 2004; Heloisa Regina Souza, 2005; Olivia Hirsch, 2014; Mariana Marques

Pulhez, 2015; Rosamaria Giatti Carneiro, 2015; Laís Oliveira Rodrigues, 2015; Mariana Portella, 2017) demonstram os desdobramentos sociológicos, políticos, culturais, éticos, estéticos e existenciais implicados na conduta de mulheres que, na condição de gestantes, parturientes e puérperas, reivindicam o direito de tomar decisões sobre a gravidez, o parto, o puerpério e os cuidados com o recém-nascido, e desejam adensar os sentidos que conformam sua experiência pessoal.

Algumas pesquisadoras sustentam que o movimento de humanização do parto e do nascimento consiste em uma “organização paradigmática que se pauta tanto no modelo biomédico, através da Medicina Baseada em Evidências, quanto na abertura epistemológica para diversas práticas oriundas de outros sistemas de cura” (Pimentel et. al., 2014:168). Nesses termos, o protagonismo da mulher gestante requer acesso à informação de qualidade sobre a fisiologia do parto e sobre o contexto do atendimento obstétrico (idem: 175), desafiando-se, assim, a lógica colonial característica do paradigma biomédico, que engendra a violência obstétrica (idem: 183).

Esse breve levantamento bibliográfico indica que o fenômeno social em pauta expressa a configuração de uma nova sensibilidade e consciência social em torno das experiências de gestação, parto, nascimento e puerpério, que está sendo delineada no seio de um segmento social específico, composto predominantemente por mulheres escolarizadas, de camadas médias urbanas. Observa-se, ainda, que certos conceitos, imagens⁸ e afetos explicitados no interior desse campo de forças desestabilizam, em alguma medida, a hegemonia dos valores sociais que sustentam os protocolos adotados pelas instituições médico-hospitalares.

Antes de prosseguir, considero relevante esclarecer a opção teórico-metodológica pelo conceito de “experiência”, em detrimento de outros conceitos possíveis, para delimitar as situações de gestação, parto e puerpério, bem como a relação entre doula e doulanda. Trata-se de uma aproximação com a obra da antropóloga Cheryl Mattingly (2014), que entende a dimensão da experiência vivida nos termos de uma “ética em primeira pessoa”, que se realiza em um self relacional e temporal, aberto para a contingência. A autora propõe que os experimentos de cuidado conduzidos em diferentes “laboratórios morais” (o hospital, a casa, a igreja, a escola, a rua) implicam “negociação, problematização e, por vezes, confronto com as instituições e seu modo especializado de cuidado ou com os modos de cuidado característicos da vida comunitária cotidiana”, o que possibilita pequenas, mas significativas, revoluções na esfera do cotidiano

(Tempesta, 2017:651). Dos espaços de conversação sobre os problemas enfrentados pelas pessoas emergem, então, formas outras de lidar com a ideia de risco, associadas a um conceito de saúde que se amplia em direção a variados ideais de bem viver.

Em minha conversação com as citadas doulas, observo que elas mobilizam, de uma forma particularmente interessante, aspectos centrais dessa nova sensibilidade e consciência social, relacionados à experiência do parto respeitoso. A partir de dados etnográficos preliminares, proponho que, ao contratar os serviços de uma doula, mulheres grávidas que desejam e dispõem de condições objetivas para viver a gestação, o parto e o puerpério como experiências fortes de realização pessoal – algo que lhes seria negado pelo sistema médico-hospitalar – estariam buscando um tipo de apoio bastante singular, que extrapolaria as tendências liberais, individualistas e hedonistas presentes no ideário da “humanização” do parto.

Ao focalizar a dimensão do vinculamento sob a perspectiva crítica formulada por Bruno Latour (2016),⁹ avanço a hipótese de que as atitudes e sentimentos de mulheres em relação a tais experiências têm gerado alterações concretas em várias esferas da vida social e nos modos de subjetivação feminina. Tal perspectiva pode nos levar a vislumbrar os contornos de uma “linha de fuga” (nos termos de Gilles Deleuze apud Agamben, 2016:19)¹⁰ no interior do sistema capitalista de produção e reprodução de pessoas, contra a qual são dirigidas acusações inflamadas por diversos atores sociais alinhados com os preceitos da biomedicina, entendida como dispositivo de controle dos corpos.

O propósito mais geral é, portanto, compreender como “as múltiplas pequenas escolhas cativas nos laços” (cf. Latour, 2016:75) estabelecidos por adeptas do parto “humanizado” e doulas vêm contribuindo, na virada para o século XXI, para problematizar, tensionar e desestabilizar conceitos e imagens concernentes à gestação, ao parto e ao puerpério que se cristalizaram no senso comum, dentro e fora do sistema médico-hospitalar.

O ideário da “humanização” do parto tem diversos pontos de contato com o ideário do “casal grávido”, tributário da ideologia individualista (em termos dumontianos) e libertária, vigente nos anos 1980 entre camadas médias urbanas brasileiras, que foi analisado por Tania Salem (2007). Dentre eles, vale destacar a tendência a afastar a mãe da parturiente da cena de parto e a “medicalização de segundo grau” (aqui expressa no recurso à MBE). Todavia, não se observa,

na fala de minhas interlocutoras, a pertinência da ética da indiferenciação de gênero que caracterizou esse código moral; ao contrário, aqui a ênfase recai sobre a valorização da experiência da mulher.

Neste sentido, desejo tomar parte nos debates sobre um aspecto importante do trabalho das doulas e, de uma forma mais ampla, do ideário sustentado pelo movimento da “humanização”, que foi interpretado como contradição por Soraya Fleischer (2005) e como armadilha por Carmen Susana Tornquist (2002, 2004), interpretações que eu resumiria nos termos do contrassenso de uma pedagogia do instinto feminino. Dito de outra maneira, essas autoras estão questionando a razoabilidade ou explicitando os riscos políticos e epistemológicos de um ideário que consiste na proposição de uma forma outra de viver as experiências de gestação, parto e puerpério.

Por seu turno, ao dialogar com Tornquist a respeito do significado do adjetivo “natural”, muitas vezes equiparado ao parto “humanizado”, Rosamaria Carneiro (2014, 2015) sustenta que este termo pode ser analisado não sob a perspectiva de uma dicotomia rígida, que supõe uma hierarquia (a natureza subordinada à cultura), mas, assim como formulado por Roy Wagner, como resultado de um jogo entre convenção e invenção linguística, o que permite apreender a interface entre agenciamento e estruturação. O parto “mais natural”, como escreve esta autora, abrange um amplo leque de práticas de parto e leituras da natureza que se situam entre o parto domiciliar planejado, de um lado, e a cesárea eletiva, de outro.¹¹

De minha parte, inspirada pelas ideias de C. Mattingly, B. Latour e G. Agamben, estou propondo que o foco analítico na figura da doula e educadora perinatal nos ajuda a ampliar a visão sobre o ideário da “humanização” do parto desenhada pelas autoras mencionadas. De um modo geral, nas pesquisas citadas desponta um ideal de parto entendido como experiência “mais natural” e mais satisfatória para a mulher, porém em minha conversação com as doulas percebo uma ênfase na relação que elas estabelecem com as clientes também antes e depois do parto. Assim, se Tornquist identificou uma inversão de sinais na concepção dicotômica Natureza-Cultura e a construção de uma nova normatividade que viria a relegar as mulheres ao domínio simbólico da Natureza, o que minhas interlocutoras têm me mostrado, de forma pulsante, é a riqueza existente no “entremeio” dessa dicotomia, levando-me a formular a pergunta sobre o que essa contradição formal está produzindo no contexto estudado. Claro está que

não se trata de romantizar um determinado ideário, mas de circunscrever o universo etnográfico pesquisado de forma positiva, de reconstituí-lo analiticamente em sua riqueza e complexidade, em suas muitas nuances, olhando tanto para suas limitações intrínsecas quanto para suas potencialidades ainda não realizadas.

“Humanizando” práticas, leis e informações científicas

Em linhas gerais, o movimento do “parto humanizado” questiona de maneira contundente os constrangimentos colocados pelas instituições para as experiências de gestação, parto, nascimento e puerpério, além de chamar a atenção da opinião pública sobre os efeitos danosos da “cultura da cesariana” e de algumas práticas médicas rotineiras para a saúde e a integridade da mãe e do bebê, valendo-se de dados providos pela MBE, os quais são acolhidos e difundidos por organismos de saúde em níveis nacional e internacional, sobretudo pela Organização Mundial de Saúde (OMS).¹²

O desejo publicizado pelas ativistas da “humanização” do parto, em meio a um contexto de altas taxas de óbito materno e complicações de saúde relacionadas à medicalização considerada excessiva dessa experiência, consiste fundamentalmente em “se apropriar” das experiências de gestação e parto, usufruindo das tecnologias disponíveis de maneira criteriosa, parcimoniosa, informada e consentida, em prol de sua própria saúde e bem-estar. Segundo as ativistas, é preciso mudar a conduta dos profissionais, tanto no sistema público como no sistema suplementar de atenção à saúde, conduta esta imbricada no universo simbólico historicamente constituído em torno do parto, daí a importância de problematizar ideias e imagens naturalizadas pelos atores.

De outro modo, a prática da doulagem muitas vezes é compreendida nos termos da sororidade.¹³ Assim, as doulas estimulam a participação da mulher gestante ou puérpera em rodas de conversas presenciais e em espaços virtuais voltados para o ciclo gravídico-puerperal; a sua familiarização com relatos, fotos e vídeos de parto respeitoso; a redação e a divulgação de seu próprio relato de parto; e até mesmo a formação dessa mulher (doulanda) como doula. Nesta chave, o empoderamento decorrente do parto é considerado “um caminho sem volta”, que contém uma força de contágio, conceituada como tomada de consciência de si face à hegemonia do modelo biomédico.

As doulas atuam no sentido de favorecer uma experiência de parto percebida como respeitosa, satisfatória, bonita, na qual os recursos médicos sejam

empregados somente em caso de necessidade “real”, e com o consentimento expresso da mulher. Assim, para que o parto seja considerado bem-sucedido, a parturiente deve ser respeitada em sua integralidade, enquanto protagonista do evento; ela deve receber todas as informações relevantes em linguagem compreensível e deve ser plenamente acolhida pelos presentes; seus ritmos fisiológicos e psicológicos únicos devem ser respeitados; a dor deve ser enfrentada da maneira que lhe convier no momento de sua manifestação; o contato pele a pele com o bebê deve ser estimulado; métodos não-farmacológicos devem ser aplicados para alívio do desconforto e das dores; e o laço com as pessoas significativas para ela deve ser resguardado na cena do parto.

Uma reivindicação central das ativistas da “humanização” perante o Estado brasileiro é a disponibilização de meios institucionais e legais para assegurar que o parto possa acontecer de modo seguro, respeitoso e satisfatório para a mulher, seja em ambiente hospitalar, seja em ambiente doméstico. Um desses meios é o Plano de Parto, documento protocolado junto à unidade de saúde quando da admissão da mulher para o parto, no qual são registradas as intervenções que a mulher aceita e sob quais circunstâncias, a possibilidade de ingerir alimentos e líquidos durante o trabalho de parto, a presença do acompanhante e da doula, a exigência de ser informada e consultada sobre todos os procedimentos a serem realizados, dentre outras informações pertinentes. Observa-se, pois, que um desejo surgido no seio de um segmento social específico vem se transformando em uma necessidade de saúde e em uma pauta de direitos humanos, configurando-se como uma luta pela transformação da cultura da assistência ao parto no Brasil.¹⁴

Defensoras do parto “humanizado” afirmam com frequência que estão “lutando contra o sistema” e se engajam em ações visando à transformação das bases do modelo de atenção obstétrica. Minhas interlocutoras doulas dizem que é muito difícil “lutar contra o sistema” sozinha, daí a importância de se vincular a um coletivo, presencial ou virtual. Um exemplo importante da politização do desejo de ter um parto mais respeitoso é a iniciativa da Associação de Doulas do Distrito Federal que, em 2016, apresentou na Câmara Legislativa uma minuta de projeto de lei que dispõe sobre medidas de combate à violência obstétrica.

Em sua “luta contra o sistema”, as doulas com as quais dialogo se valem de informações disponíveis na Plataforma Cochrane, providas pela MBE, um modelo de cuidado baseado no emprego criterioso das provas científicas mais recentes para a tomada de decisões em relação a cada paciente, segundo o qual

o médico valoriza a decisão compartilhada com o paciente (cf. Straus & McAllister, 2000). Este é um movimento no interior do campo da medicina que se iniciou nos anos 1990 e que teve uma inspiração “fortemente questionadora, evidenciando as contradições e a distância entre as evidências sobre efetividade e segurança, e a organização das práticas [médicas correntes]”, em nome da defesa dos direitos dos pacientes, bem como o peso do poder econômico e corporativo na definição das políticas e no desenho e financiamento das pesquisas na área da saúde (Diniz, 2005:630). Diniz menciona ainda o “processo de interfecundação conceitual, não sem contradições, que se deu por meio da participação das usuárias e ativistas no desenho e disseminação das pesquisas” (idem, ibidem: 633).

O recurso à MBE e a sensibilização para a riqueza simbólica e a complexidade existencial da experiência do parto e do nascimento podem ser interpretados como táticas empregadas pelas doulas com o objetivo de construir ou fortalecer um outro tipo de “conhecimento autoritativo”¹⁵, isto é, de validar um outro corpo de conhecimento a partir de um certo tipo de autoridade, que implica outra linguagem, outra modalidade de tecnologia e outro modelo de relação para circunscrever as experiências de gestação, parto e puerpério. Tal modelo alternativo de assistência ao parto fundamenta-se em um princípio holístico, que implica a aceitação daquilo que não pode ser controlado ou conformado a padrões universais, classificado neste universo como um elemento feminino. Observa-se, portanto, para além da contradição identificada por Fleischer (2005) e da armadilha identificada por Tornquist (2002), um embaralhamento de fronteiras entre elementos comumente atribuídos de forma estanque aos domínios simbólicos da Natureza e da Cultura.

A partir das palavras preliminares de minhas interlocutoras, percebo que tal embaralhamento não assume a forma de uma colisão frontal ou do conflito aberto com o sistema médico-hospitalar, mas, sim, a forma de uma dança, que interpreto como uma “linha de fuga”, uma tomada de posição nos interstícios da dualidade “tradicional”/“pós-moderno”, uma política em primeira pessoa que se constitui em torno da “experiência que fazemos todos os dias ao estar em contato com uma potência impessoal, algo que, ao mesmo tempo, nos ultrapassa e nos faz viver” (Agamben, 2016:29).

Ao indicar fontes de informações atualizadas e confiáveis, ao oferecer apoio emocional e ao aplicar técnicas não-invasivas de controle da dor e amenização dos desconfortos, selecionadas a partir da percepção sobre as necessidades espe-

cíficas de cada mulher, as doulas alinhadas à MBE parecem estar explicitando, reversamente, o contrassenso inerente aos enunciados biomédicos sobre o caráter supostamente não-mediado, “natural”, instintivo e automático das experiências de gestação, parto e pós-parto. Elas estariam, assim, avançando uma pauta cultural com repercussões importantes em nível macrossociológico, sintetizada na categoria analítica de “apoio”, que tensiona o conceito de “cuidado”, sobre o qual se estruturam os enunciados em circulação no campo da saúde coletiva. Um exemplo importante desse alcance mais amplo me foi dado pela doula Marina, que já trabalhou como instrutora do curso de formação a que assisti em 2017, e que esclareceu que a grande maioria das mulheres em trabalho de parto solicita analgesia devido ao medo da dor, não à dor propriamente; ela se refere à dor de parto como um “mito” da sociedade contemporânea que deve ser desconstruído pelas mulheres.¹⁶

Sobre modelos e condutas

Com base naquilo que foi apresentado até aqui, pode-se inferir que estamos diante de uma questão eminentemente cultural, concernente a relações de gênero e poder, que ganha corpo na forma de um ideário que tensiona a lógica biomédica do controle da vida e da compartimentalização da pessoa. Nesses termos, pode-se afirmar que as adeptas do parto “humanizado”, em geral, e as doulas, em particular, estão “colocando em jogo” (cf. Lefort, 1978)¹⁷ o sentido dominante de nascer no Brasil no século XXI.

Sugiro que os principais conceitos mobilizados por esse conjunto de doulas alinhadas à MBE podem ser alocados sob dois modelos distintos, chamados de “biomédico” e “humanizado”, conforme se vê na tabela a seguir:

Modelo biomédico	Modelo humanizado (respeitoso)
risco como variável a ser esquadrinhada antes e durante o evento	risco como parte da vida
protagonismo da equipe médica hierarquia rígida, responsabilidades estanques	protagonismo da mulher que dá à luz relação simétrica, responsabilidade compartilhada
informações especializadas como monopólio do profissional	informações especializadas compartilhadas e debatidas com a mulher
impessoalidade	empatia, conexão

contato físico mediado por instrumentos	contato pele a pele
ideal de assepsia completa	aceitação do contato com substâncias corporais (sangue, líquido amniótico, suor, fezes)
dor como emoção a ser combatida ou neutralizada	dor como emoção a ser acolhida
horários, medidas e padrões impostos pela instituição ou pelos profissionais de saúde	respeito aos ritmos fisiológicos e psicológicos únicos da mulher, às suas decisões e desejos
práticas generalizantes e objetificadoras das pessoas	práticas individualizadas que respeitam a subjetividade da mulher
pessoa como portadora de um problema (doença, desvio, imperfeição etc.) a ser resolvido ou de uma imperfeição a ser corrigida, normalizada	pessoa como microcosmo de relações a serem acolhidas
ideal de corpo imóvel, genérico, passível de manipulação	ideal de corpo em liberdade, investido de emoções, desejos e sensações singulares
o resultado (bebê saudável) importa mais que o processo (trabalho de parto)	resultado e processo são igualmente importantes
abordagem fragmentária e mecânica do parto e do nascimento	abordagem holística/orgânica do parto e do nascimento
tecnologia dura	tecnologia leve
“moderno”	“mais natural”
...	...

Tabela 1 – Modelos biomédico e humanizado de atenção ao parto

A tabela foi elaborada ao estilo estruturalista, de modo a subsidiar a análise não dos termos isolados, mas das relações que os unem e que formam um sistema de significados (Lévi-Strauss, 1970). A tabela é intencionalmente aberta e incompleta, sendo que a coluna da esquerda (modelo biomédico) foi preenchida a partir do discurso da “humanização” do parto; reversamente, os elementos que constam na coluna da direita (modelo humanizado) se constituem na contraposição aos elementos atribuídos ao modelo biomédico.

Nos estreitos limites do presente artigo, é suficiente reter o fato de que o modelo biomédico opera com as premissas racionalistas da partibilidade da pessoa (a mulher) e da fragmentação da experiência do parto, premissas igualmente presentes nos relatos das 165 mulheres norte-americanas entrevistadas

pela antropóloga Emily Martin, nos anos 1980. Para esta autora, a fragmentação da mulher em trabalho de parto assume duas formas distintas e inter-relacionadas: a fragmentação do trabalho de parto em “fases” ou “estágios” rígidos, que podem ser traduzidos em números e controlados de perto por terceiros, e a fragmentação da unidade mãe-feto. De acordo com ela, trata-se de um processo histórico no interior do qual “foi construído para o médico o papel de se aliar ao bebê contra a destruição em potencial causada pelo corpo da mãe” (Martin, 2006:119-120). Este processo histórico corresponderia a um movimento de apagamento da mulher da cena do parto, quando os direitos do feto passam a sobrepujar os direitos da mulher, a partir de imagens depreciativas sobre o corpo feminino, resultando em seu repúdio completo na “linha de produção de bebês perfeitos” (Martin, 2006:227-232). É a este panorama que se contrapõe o movimento da “humanização” do parto e do nascimento, na virada para o século XXI.

Afinal, o que faz uma doula?

Nesta seção, pretendo discutir algumas implicações de quatro enunciados que condensam conceitos e imagens recorrentes nas narrativas de minhas interlocutoras:

“Nós, da Associação de Doulas do Distrito Federal, estamos fazendo uma série de oficinas sobre tecnologia leve nos hospitais. Nós explicamos o papel da doula, que não pretende ocupar o papel de outros profissionais, mas sim se somar à equipe.” **Sônia**, representante da Associação de Doulas, no debate durante o lançamento oficial de um documentário sobre parto; 2017¹⁸

“As pessoas acham que a gente trabalha por amor, por isso não precisa receber dinheiro. Não estou dizendo que a gente não trabalha com amor, mas não podemos trabalhar só por amor.” **Mônica**, durante a primeira conversa sobre minha proposta de pesquisa; 2016

“O mais importante é a gente se conectar com a mulher. A gente é capaz de fazer isso. A gente tem que saber qual é o nosso lugar no mundo e saber que ninguém pode tocar na gente se a gente não quiser. Tudo é conexão, é como na dança. É mágico.” **Gorete**, coordenadora do curso de formação, na condução da roda de conversa sobre uma vivência realizada durante o curso; 2017

“Cuidar do outro é uma responsabilidade. É muito importante aprender a caminhar junto com outras mulheres.” **Sharon**, monitora do curso, na mesma roda de conversa; 2017

É importante ressaltar que a recorrência desses enunciados nas narrativas que circulam no interior do conjunto de doulas que venho acompanhando não é sinônimo de um discurso homogêneo, tampouco de uma coesão em termos de atuação profissional e militância. De outro modo, o que se observa em campo é uma grande profusão de estilos de doulagem, além da existência de pontos de vista divergentes sobre diversos temas afetos ao ofício, os quais, por vezes, podem se transformar em rivalidades e dar origem a conflitos.

A figura contemporânea da doula evoca a centralidade do papel historicamente desempenhado pelas mulheres nos assuntos concernentes à gravidez, ao parto e ao pós-parto, papel que se expressa no idioma do cuidado e que, no mundo ocidental, foi suplantado pelos homens somente em meados do século XX. Tal centralidade de gênero é destacada no universo da “humanização” do parto e do nascimento e constitui o ponto de partida de um livro escrito por uma doula pioneira da “humanização” no Brasil (Fadynha, 2011), bem como de diversas outras publicações no campo da antropologia do parto, sobretudo a coletânea organizada por Robbie Davis-Floyd e Carolyn Sargent (1997). Tal alteração nas relações de gênero, envolvendo a gestação, o parto e o puerpério corresponde à substituição, igualmente recente, do conceito de “cuidado” pelo de “cura” (cf. Deslandes, 2006:353), sendo este último conceito cada vez mais dependente de instituições hierarquizadas, da figura do médico, de equipamentos sofisticados, fármacos e hormônios sintéticos.

Nas instituições convencionais, tudo se passa como se a mulher em trabalho de parto enfrentasse um problema que pode ser resolvido de forma eficaz, mediante a utilização de tecnologia dura:

Ser levada em cadeira de rodas ou em uma maca como se estivesse doente, ser submetida a hidratação venosa que a ‘liga’ ao hospital, mostrando sua dependência, e todos os procedimentos praticados na assistência reforçam as ideias de que a mulher não é capaz de parir sem a tecnologia médica e de que seu corpo, sem esse controle, pode trazer riscos para o bebê. No hospital estarão protegidos, ela e o feto, pela tecnologia ali oferecida e reafirmada constantemente pela ideia de que o conhecimento médico é mais importante que seus saberes ou valores culturais (Davis-Floyd, 1994). (Deslandes, 2006:354-5)

Minhas interlocutoras afirmam que a doula é a única profissional que, durante o parto, olha para a mulher. Porém, se ressentem do fato de que a maioria das

peessoas, incluindo os profissionais de saúde, ignoram a natureza de seu trabalho; além disso, não é incomum que as doulas sejam hostilizadas no interior da instituição médico-hospitalar. Simbolicamente, no momento do parto a doula está a meio caminho entre os familiares próximos da parturiente, de um lado, e a equipe médica, de outro, havendo certa ambivalência em sua posição estrutural, uma vez que ela ocupa um lugar estratégico para acessar as emoções mais profundas e as ações mais críticas envolvidas nos eventos que cercam a gestação, o parto e o puerpério. Minhas interlocutoras problematizam ainda o fato de que a hierarquia médico-hospitalar não prevê um lugar para a doula.¹⁹

Como esclareceu Sônia, a doula atua em conjunto com parteiras, enfermeiras obstétricas e médicos, tanto em ambiente hospitalar quanto no parto domiciliar, sendo que seu trabalho não substitui nenhuma dessas especialidades, mas as complementa. Várias doulas dizem que a maioria das pessoas não compreende o que elas fazem porque este é um trabalho difícil de definir, de materializar, de quantificar, de precificar (e talvez, igualmente, de institucionalizar), como sugere a definição “mulher que serve”, tradução da palavra de origem grega empregada para apresentar o ofício aos leigos.

O estilo de atuação das doulas varia bastante e os preços praticados, a duração e a complexidade dos serviços apresentam significativa diversidade, mas, em linhas gerais, pode-se afirmar que a ocupação de doula é desempenhada por mulheres e voltada eminentemente para mulheres (ainda que, em muitos casos, a doula acabe apoiando também o/a companheiro/a, a mãe ou o pai da doulanda, com o objetivo de instruí-los sobre a melhor maneira de apoiar a mulher). A doula alinhada à MBE presta um serviço que eu classifico provisoriamente como intangível, que abrange um vasto repertório de recursos, tais como massagens, exercícios físicos e mentais, banhos terapêuticos, compressas, chás de ervas com propriedades medicinais, dentre outras técnicas e saberes relativamente simples e de baixo custo, além do conhecimento de fontes de informação confiáveis sobre múltiplos aspectos da gestação, do parto e do puerpério.

As doulas desenvolvem um vocabulário diferenciado, no qual abundam siglas emprestadas ao jargão médico e são contemplados aspectos fisiológicos do parto que costumam causar constrangimento aos leigos (como, por exemplo, o fato de que a mulher pode defecar ou vomitar durante o trabalho de parto). Elas demonstram preocupação com o significado social das palavras empregadas, como atestam, por exemplo, a opção deliberada pelo termo “mulher grávida”,

no lugar de “gestante”, e a evitação de termos como “mãezinha”, optando-se pelo uso do nome da mulher, de modo a impedir a identificação restritiva da mulher à experiência da gravidez, bem como sua infantilização.

A atuação da doula foi incluída na categoria de “tecnólogos e técnicos em terapias complementares e estéticas” da Classificação Brasileira de Ocupações do Ministério do Trabalho no ano de 2013. Trata-se de um serviço particular, prestado mediante contrato individual, cujo valor médio gira em torno de um salário mínimo e meio. Mas muitas doulas também trabalham como voluntárias em hospitais e maternidades públicas.

Entretanto, como percebemos na fala de Mônica, existe um dilema em torno da melhor maneira de profissionalizar essa modalidade de cuidado feminino, que se expressa por meio de questionamentos de amplo escopo, assim resumidos: como atribuir valor monetário a um serviço baseado na afetividade, que acolhe o imprevisível e o incontrolável da experiência humana? Como transformar um contrato de prestação de serviço em um bom vínculo? Como estipular regras de validade geral para um tipo de serviço que assume formas tão diversificadas na prática? Podemos deduzir dessas contradições uma intenção declarada de revisar criticamente os componentes socioculturais e históricos do ofício, por meio da ênfase na distinção conceitual entre afeto e remuneração, explicitando-se que o desejo genuíno de apoiar outra mulher durante a gestação, o parto e o pós-parto é vivido como vocação profissional orientada politicamente, não como prática filantrópica.

Se o trabalho da doula não se confunde com o trabalho da parteira, da médica, da enfermeira obstetra, da técnica em enfermagem, da psicóloga, da fisioterapeuta ou da assistente social, por outro lado agrega, de forma singular, saberes e técnicas forjados em todas essas áreas de conhecimento e também em outras, de modo a proporcionar o acompanhamento personalizado da mulher gestante. Idealmente,²⁰ durante a gestação, a doula escuta a cliente e dialoga com ela, de forma sensível e empática, a partir de informações atualizadas a respeito do ciclo gravídico-puerperal, e auxilia a doulanda a elaborar o Plano de Parto.

Conforme esclareceu Gorete, ao longo da progressão do trabalho de parto, a doula deve estar completamente disponível para apoiar a cliente com falas encorajadoras, olhar diferenciado, escuta ativa, massagens, técnicas de imposição de mãos, incentivo à vocalização, movimentos sobre bola de fisioterapia, estímulo a movimentos livres e organização harmônica do ambiente, os quais

são adaptados às necessidades de cada doulanda, que é estimulada a seguir a sua intuição e o seu ritmo próprio. O momento mais delicado é chamado de “partolândia”, que corresponde à “fase de transição”, quando a mulher pode entrar em um estado alterado de consciência e ficar mais vulnerável a palavras e ações dos presentes na cena de parto. A doula pode ter contato direto com orifícios e substâncias corporais da parturiente e o corpo da profissional frequentemente funciona como instrumento para favorecer o desenrolar do trabalho de parto.

A doula é uma especialista em métodos não-farmacológicos de alívio das dores e desconfortos sentidos durante a gestação, o trabalho de parto (sobretudo as dores causadas pelas contrações uterinas) e o puerpério. Ela precisa ser capaz de avaliar qual o melhor recurso ou combinação de recursos para propor à mulher em cada situação particular. Para isso, ela se vale da habilidade para se conectar tanto com seu repertório de saberes, técnicas, sentimentos e objetos heteróclitos como com o ritmo dessa mulher em particular, acessando sua intuição para “balancear” necessidades e possibilidades, de modo semelhante ao que R. Davis-Floyd e E. Davis (1997) afirmam sobre as parteiras norte-americanas, que se orientam pelo sistema de conhecimento da intuição.

A doula não deve direcionar as atitudes de sua cliente, mas, sim, incentivá-la a tomar suas próprias decisões – ou “caminhar junto com ela”, como disse Sharon. A doula desenvolve uma relação ímpar com a doulanda: “Escolher uma doula é como escolher um namorado. O santo tem que bater, senão o trabalho não dá certo”, afirmaram algumas de minhas interlocutoras; dessa relação, elas extraem informações valiosas para modelar o atendimento adequado para cada situação. A delicadeza do trabalho de doulagem consiste na capacidade de interpretar corretamente os sinais emitidos pela doulanda, combinada à consciência sobre as próprias limitações profissionais e pessoais diante de algumas circunstâncias mais complexas, pois, assim como “cada parto é um parto”, cada díade mãe-bebê é percebida como única e cada relação de doulagem é reputada singular. Ademais, a convicção sobre a aptidão natural da mulher e do bebê para o nascimento exprime-se nos enunciados: “Mulheres sabem parir, bebês sabem nascer” e “Nosso corpo foi feito para parir”, recorrentes nos círculos “humanizados”, embora sejam, por vezes, criticados por minhas interlocutoras.

O processo de “empoderamento” gradativo da mulher gestante apoiada pela doula favorece que ela desenvolva o senso crítico em relação não apenas ao universo biomédico, mas também a muitas ideias cristalizadas no senso comum no

que concerne ao período gestacional, ao momento do parto, à amamentação, ao conjunto de cuidados dedicados ao recém-nascido e à experiência do puerpério. A doula pode desempenhar um papel importante também depois do parto, seja por meio de atendimentos individuais, seja por meio da coordenação de grupos presenciais e virtuais de apoio a mulheres no puerpério, incluindo o ensinamento de técnicas corporais, como a shantala (técnica de massagem em bebês), ou ainda apoiando a mulher no estabelecimento da amamentação. O resultado esperado da relação de doulagem é a mulher-mãe “empoderada”, que se sente segura para viver a experiência do parto à sua maneira, para enfrentar os desafios do puerpério e para tomar decisões “conscientes” em relação a sua própria saúde e à saúde do bebê.

Sobre a formação das doulas alinhadas à MBE

Assim que me dei conta de que estava diante de um repertório tecnológico específico, embebido num ideário contra-hegemônico e expresso numa modalidade de serviço ainda em vias de autonomização, minha atenção foi direcionada para a formação das doulas, um processo que já foi etnografado (Castelo, 2016) e também analisado em diálogo com o referencial teórico-metodológico da saúde coletiva (Loureiro, 2017).

De acordo com minhas interlocutoras, nenhum pré-requisito especial é considerado essencial para que uma mulher se torne doula, nem mesmo é necessário que ela seja ou deseje se tornar mãe, porém algumas características pessoais são bastante valorizadas, sobretudo a capacidade de empatia. Por outro lado, algumas das fontes de pesquisa indicadas nos cursos de formação exigem capacidade de assimilação de conceitos mais ou menos complexos das áreas de medicina, enfermagem, psicologia e antropologia, e há ainda artigos e livros em outras línguas (principalmente em inglês) apontados como importantes para a formação.²¹

Nas ocasiões aqui consideradas, minhas interlocutoras não usaram a definição “mulher que serve”, preferindo falar em apoio ao “empoderamento” da mulher atendida. Além disso, elas questionam a centralidade que o evento do parto assumiu no interior do movimento da “humanização”, em detrimento das fases da gestação e do puerpério, daí a ênfase na educação perinatal durante o curso de formação a que assisti.

A partir de informações providas pela MBE, de sua própria experiência (pessoal e profissional) e das experiências compartilhadas por outras doulas, elas

problematizam a maioria das justificativas médicas para a realização da cesárea, bem como as práticas rotineiras em torno do parto vaginal nos hospitais, tais como: i. aquelas requeridas para procedimentos cirúrgicos, como a lavagem intestinal e o jejum (que não deveriam ser realizadas na situação de parto vaginal); ii. aquelas que visam a acelerar o período expulsivo, como a episiotomia (incisão cirúrgica na musculatura perineal), a manobra de Kristeller (pressão forte sobre a barriga da mulher – técnica contraindicada pela OMS e pelo Ministério da Saúde), a amniotomia (ruptura artificial da bolsa amniótica) e a aplicação de ocitocina sintética (hormônio que pode acelerar ou regularizar as contrações uterinas); e iii. aquelas que se destinam a impedir que a mulher experimente a sensação de dor derivada das contrações uterinas. Questionam também a obrigatoriedade de a mulher ficar imóvel na posição horizontal, com as pernas abertas, e dos exames de toque sucessivos durante o trabalho de parto. Além disso, questionam o corte imediato do cordão umbilical e a separação do recém-nascido, por longo período, para a realização de procedimentos que são considerados desnecessários. Elas argumentam que várias dessas práticas estão em desacordo com as evidências científicas mais recentes e as recomendações da OMS.

É comum que essas práticas ocorram na forma de “efeito-cascata”, assim, por exemplo, se a mulher é obrigada a ficar em jejum, é provável que sinta fome e sede ao longo do trabalho de parto; imobilizada na posição horizontal, as dores das contrações são mais intensas, o que pode levá-la a solicitar analgesia ou mesmo uma cesariana; se ela receber uma anestesia peridural, dificilmente conseguirá se concentrar no ritmo das contrações e fará força na hora errada, o que causa lacerações e dissipa as energias; para evitar a possível laceração e para acelerar o período expulsivo, o obstetra pode sugerir a amniotomia (que aumenta as chances de infecção) e a aplicação de ocitocina sintética; porém, se a dilatação não evolui conforme o esperado, ele pode fazer uma episiotomia, para abreviar o sofrimento da mulher (causado pelas intervenções, segundo elas) e evitar o “sofrimento fetal”.

Durante a audiência pública sobre a “Lei do Parto Humanizado no DF”, em novembro de 2016, duas doulas me disseram que a redução das taxas de cesariana, celebrada por uma das autoridades que falava ao microfone, não deve ser analisada como um fato isolado, posto que, em muitas situações, tal redução pode ocultar a prática de outras violências, tanto em termos de aumento de procedimentos invasivos, como maiores taxas de episiotomia e aplicação de ocitocina

sintética, por exemplo, quanto em termos de negligência (não realização de cesariana intraparto, quando justificada por razões clínicas), a depender da vinculação institucional do hospital: “Mas é só a doula que percebe essas coisas”, enfatizaram.

Ademais, no ciberespaço circulam relatos sobre as consequências da episiotomia, a saber: incontinência urinária e fecal, cicatriz de grandes dimensões, dores localizadas e prejuízos à vida sexual da mulher por anos. Alguns desses relatos fazem menção ao “ponto do marido”, uma imagem empregada por alguns médicos para ressaltar aquilo que consideram um benefício da cirurgia para o homem, que assim teria novamente uma mulher “nova”, “apertada”, em alusão à virgindade.

Sublinho que a atitude de problematizar tais procedimentos e condutas não consiste na recusa das práticas em si, mas expõe o fato de que elas são, muitas vezes, realizadas sem indicação clínica clara e sem o consentimento da parturiente, isto é, sem que informação científica “atualizada” e idiosincrasias da mulher atendida sejam levadas em consideração pelos profissionais.

De acordo com várias doulas, tais intervenções muitas vezes se somam a abusos ou atos de violência explícita. Com efeito, no conceito de “violência obstétrica” vigente nesse universo cabem: toda forma de ofensa, humilhação, constrangimento, coação, prestação de informações distorcidas ou incompletas, negativa de atendimento de qualidade, lesão corporal, tratamento aviltante, impedimento da entrada de acompanhante na sala de parto, desconsideração das opiniões e solicitações emitidas pela parturiente, esterilização não solicitada pela mulher, dentre outros. Para as instrutoras do curso de formação a que assisti, sobretudo para Marina, violência obstétrica é toda e qualquer prática “desatualizada”, isto é, não respaldada pela medicina baseada em evidências, que não respeita o protagonismo da mulher. Elas explicaram que a maioria das violências praticadas contra a mulher durante o momento do parto é justificada com o apelo à necessidade pungente de resguardar a saúde do bebê, por isso, em seus discursos, insistem na indissociabilidade do binômio “mãebebê”, em nome da explicitação das violências e abusos praticados contra a mulher.²²

Para fazer frente à violência obstétrica, essas mulheres apostam na “informação”, concebida como fundamento do “empoderamento” da mulher perante o sistema médico-hospitalar e o senso comum, que consiste basicamente no conhecimento sobre os direitos previstos em lei e sobre dados médicos atualizados. “Empoderar” por meio da informação faz o oposto das táticas de “desem-

poderamento” empregadas pelos profissionais de saúde desde o início da gestação, durante o acompanhamento pré-natal convencional, as quais produziriam infantilização e fragilização da mulher perante o sistema médico-hospitalar.

Grande parte dos enunciados correntes no universo da “humanização” do parto e apropriados pelas doulas alinhadas à MBE passa pelo crivo simbólico da ciência, assim como observado de modo mais geral por Davis-Floyd & Sargent (1997:22). Mas o recurso à fisiologia, com destaque para os hormônios (especialmente a ocitocina), e aos “instintos” femininos me parece uma estratégia discursiva original para legitimar, em meio a um campo de disputas simbólicas, políticas e institucionais, um modo de pensar e agir diferenciado, marcadamente relacional (fundamentado no conceito de empatia/conexão/vinculamento) e holístico, que pode ser classificado como “tecnologia leve”, conforme mencionado por Sônia.

Neste sentido, sugiro que, quando minhas interlocutoras empregam os qualificativos “instintivo”, “fisiológico” ou “natural”, o fazem de uma forma singular, visto que a suposta dimensão puramente orgânica ou fisiológica (não-mediada) do parto é refratada por um conjunto de saberes, técnicas e posicionamentos impregnados de significado, configurando-se uma agencialidade politizada, condensada no termo “sororidade”.

Considerações finais

Gestado em meio ao estilo de vida individualista predominante nas camadas médias urbanas, tensionando, em alguma medida, a compreensão feminista clássica segundo a qual a maternidade é um fardo, o ideário da “humanização” do parto e do nascimento propõe que as experiências de parto, gestação e puerpério são únicas em sua complexidade e que devem ser respeitadas como tal. Esse entendimento se constrói como contraponto ao tratamento considerado “desumano”, geralmente oferecido pela instituição médico-hospitalar, que consiste na banalização do parto e na violência que se expressa em palavras e práticas pautadas pela premissa da fragmentação da pessoa.

A doula é uma figura particularmente importante nesse contexto, visto que apoia a mulher em sua recusa a encenar o script da paciente (figura passiva, objeto impotente ou ser assexuado), driblando o poder disciplinar médico-hospitalar. Argumentei que as metáforas do jogo e da dança, aqui empregadas para abordar a relação de doulagem, nos ajudam a superar análises que se valem

de binarismos estanques, pois, ao realçar a potência feminina para atravessar a gestação, o parto e o puerpério, o discurso das doulas parece se desenrolar no “entremeio que resta” (cf. Agamben, 2016) da oposição entre Natureza e Cultura, ou entre “tradicional” e “tecnológico”, um discurso que se apresenta sob a forma de um projeto de vida e de saúde de pessoas que se esquivam de ser tratadas como produtos (ou subprodutos) da “linha de produção de bebês perfeitos” (Martin, 2006).

As doulas estariam simultaneamente desestabilizando a supremacia de certos conceitos e imagens hegemônicos e propondo a formulação de outros sentidos, outro tipo de tecnologia e outros “conhecimentos autoritativos” concernentes às experiências de gestação, parto e puerpério. Desse modo, as tendências liberais, individualistas e hedonistas presentes no ideário da “humanização” do parto, sintetizadas na categoria nativa de “empoderamento”, são infletidas por uma modalidade de apoio que idealmente se estabelece no horizonte da sororidade.

Atravessada pela compreensão de minhas interlocutoras, entendo que “humano”, no universo estudado, diz tanto (ou mais) sobre “instinto” quanto sobre “respeito” às necessidades, desejos, decisões e projetos da mulher, assumindo que a conduta respeitosa se refere a uma modalidade positiva de vinculamento, constituída por meio de pequenas escolhas cotidianas. Enfim, espero ter demonstrado que o alcance antropológico, ético, epistemológico e político desse trabalho de confecção de bons vinculamentos (sintetizado na expressão “mulheres que apoiam mulheres”), face a um projeto de uniformização e padronização de modos de estar no mundo, figura como um convite para novas pesquisas e reflexões.

Recebido: 31/12/2017

Aprovado: 17/04/2018

Giovana Tempesta é doutora em Antropologia Social pela UnB e atualmente realiza pesquisa sobre o papel das doulas no interior do movimento de “humanização” do parto no Brasil. No Mestrado, pesquisou as práticas de resguardo de parto e menstruação entre os povos indígenas Wapichana e Macuxi, em Roraima. No Doutorado, estudou a etno-história e a organização sociopolítica do povo Apiaká, que vive no Mato Grosso. Seus temas de interesse são:

corporalidade, noção de pessoa, concepções locais de saúde e cuidado e modos de criação de sociabilidade. Contato: giovana.tempesta@gmail.com

Notas

1. As interlocutoras mencionadas no presente artigo são doulas e educadoras perinatais, porém, por comodidade de exposição, eu me refiro a elas na maioria das vezes somente como doulas. A educação perinatal é um processo de preparação da gestante (e, por vezes, também de seu companheiro ou companheira) para as experiências de gestação, parto e puerpério, e abrange os seguintes tópicos: fases da gestação, fisiologia do parto, tipos e locais de parto, sexualidade, desenvolvimento do bebê, amamentação, cuidados com o bebê, dentre outros conexos.

2. Algumas ideias aqui desenvolvidas foram apresentadas no Simpósio Temático 91 - Maternidades, movimentos de mulheres e feminismos do 13.º Mundo de Mulheres & Fazendo Gênero 11, realizado em Florianópolis, em agosto de 2017. Gostaria de deixar registrada minha gratidão a Rosamaria Giatti Carneiro, Soraya Fleischer, Sílvia Guimarães, Aline Silveira, Mariana Marques Pulhez, Patrícia Mendonça Rodrigues e Valéria de Paula Martins, que leram versões iniciais deste artigo, bem como a Paloma Terra, que fez a ponte com as doulas que aceitaram dialogar comigo e que tanto me ensinaram, mas cujos nomes serão mantidos em anonimato, de modo a proteger sua privacidade. Todavia, sublinho que a responsabilidade pelas ideias aqui apresentadas é inteiramente minha.

3. A própria expressão “parto humanizado” não é empregada de modo recorrente pelas minhas interlocutoras, sendo que uma delas chega a afirmar, explicitamente, que prefere utilizar a expressão “parto respeitoso”, para marcar posição em relação ao que chama de “produto”, referindo-se a um nicho de mercado em expansão, que agrega profissionais “que se vendem como humanizados”, mas que nem sempre são efetivamente respeitosos em sua prática.

4. Participei da 32.ª edição deste que é um curso de projeção nacional, no qual já foram formadas cerca de mil mulheres. O módulo básico é composto de 120 horas e abrange uma parte teórica, demonstração de técnicas para alívio de dor e desconforto, atividades em grupo, exibição de documentários, momentos de reflexão individual, rodas de conversa e “vivências”. O valor do curso corresponde a aproximadamente um salário mínimo e meio.

5. Esclareço que os dados etnográficos estão registrados em diário de campo, que todos os nomes aqui citados são fictícios e que o projeto de pesquisa foi analisado e

aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP/CHS) da Universidade de Brasília.

6. O termo “técnica” está sendo empregado em seu sentido corrente, como uma habilidade especial para fazer algo, no caso, as habilidades para realizar procedimentos destinados a amenizar desconfortos e dores ao longo da gestação, do parto e do puerpério, bem como para prover informações baseadas em evidências científicas atualizadas, visando o bem-estar da mulher. Mais adiante aparecerá a expressão “tecnologia leve”, empregada por algumas de minhas interlocutoras para qualificar seu ofício em certos círculos sociais.

7. Os endereços eletrônicos são, respectivamente: <<http://www.amigasdoparto.com.br/>>, <<http://www.partodoprincipio.com.br/>> e <<https://www.facebook.com/orenascimentoদoparto/>>.

8. Imagens desse ideário têm sido amplamente divulgadas como, por exemplo, no documentário *O Renascimento do Parto*, lançado em 2013 e produzido de forma independente por uma doula e um cineasta brasileiros, e na exposição *Sentidos do Nascer*, apoiada pelo CNPq e pelo Ministério da Saúde, que no ano de 2015 percorreu várias capitais brasileiras.

9. Para Latour: “A nova questão não se direciona ao sujeito, a sua autonomia, ao seu ideal de emancipação, assim como ela também não se direciona à objetivação ou à reificação que nos faria perder nossa autonomia: ela nos obriga a considerar a natureza precisa daquilo que nos faz ser. Se não se trata mais de opor vinculamento e desvinculamento, mas bons e maus vínculos, não há mais do que um meio para decidir a qualidade desses laços: perguntar-se o que eles são, o que fazem, aprender a ser afetado por eles” (Latour, 2016:70-71).

10. Para Agamben, o conceito deleuziano de “linha de fuga” permite pensar “uma fuga que não implica uma evasão: um movimento na situação em que ele acontece. Somente assim é que a fuga poderia ter uma significação política” (Agamben, 2016:20).

11. De acordo com Carneiro (2015), as adeptas do parto “humanizado” estão criando, a partir de referências forjadas no processo de “orientalização do ocidente”, tal como apropriado pela contracultura e pelo movimento hippie nos anos 1960, uma nova cultura do nascimento no Brasil, por meio da ressignificação de conceitos como saúde, domesticidade, pureza/impureza, sagrado/profano, corpo, pessoa, cuidado, feminino, amor materno, fragilidade, dor e medo, e assim instaurando novos modos de subjetivação feminina, materna e feminista. Por seu turno, Tempesta (no prelo) identificou a metáfora da dança na análise de um relato de parto domiciliar planejado.

12. Em 2015 a OMS divulgou uma declaração sobre taxas de cesárea no mundo, na qual o Brasil figurava como líder mundial, fenômeno qualificado de “epidemia” (Disponível em: <<http://www.unasus.gov.br/noticia/declaracao-da-oms-sobre-taxas-de-cesareas>>. Acesso em 1.º nov. 2016. O inquérito nacional coordenado pela Fiocruz entre 2011 e 2012, intitulado Nascer no Brasil, demonstrou que a assistência ao parto é focada na decisão do médico, e não na dinâmica do corpo da mulher, resultando numa cifra alarmante de cesarianas, e que as mulheres de todos os segmentos socioeconômicos estão sendo desnecessariamente expostas à iatrogenia (problema de saúde decorrente de assistência médica, dentre as quais se destaca a depressão pós-parto) (Leal et al., 2014). A interseccionalidade de classe e raça nesse universo certamente merece uma reflexão aprofundada, a ser realizada em outra oportunidade.

13. “Sororidade” é um conceito corrente em círculos feministas. De acordo com o dicionário Priberam, significa: “relação de união, de afeição ou de amizade entre mulheres, semelhante à que idealmente haveria entre irmãs; união de mulheres com o mesmo fim”.

14. No último dia 8 de junho de 2018, foi publicada no Diário Oficial do Distrito Federal a Lei n.º 6.144, que “dispõe sobre a implantação de medidas de informação a mulheres grávidas e paridas sobre a política nacional de atenção obstétrica e neonatal, visando, principalmente, à proteção delas no cuidado da atenção obstétrica no Distrito Federal”; nessa lei, a definição de “violência obstétrica” é apresentada de forma abrangente. Vale sublinhar que a Associação de Doulas do Distrito Federal teve participação importante no processo de elaboração e aprovação dessa lei.

15. Esta é a tradução de S. Diniz (2005) para a expressão *authoritative knowledge*, elaborada por Brigitte Jordan em 1993 e retomada na coletânea organizada por Davis-Floyd & Sargent, 1997 (Jordan, 1997).

16. Para uma reflexão preliminar sobre a polissemia das dores envolvidas no parto, ver Carneiro & Tempesta (2018).

17. Para C. Lefort: “O próprio de uma sociedade “histórica”, segundo nos parece, é que ela contém o princípio do acontecimento e tem o poder de convertê-lo em momento de uma experiência, de modo que ele figura um elemento de um debate que se processa entre os homens. Deste modo, nela a transformação não é a passagem de um estado para outro, mas o encaminhamento deste debate que antecipa o futuro referindo-o ao passado. O que significa ainda dizer que o histórico não reside no acontecimento enquanto tal ou na transformação enquanto tal, mas em um estilo das relações sociais e das condutas em virtude do qual há colocação em jogo do sentido”

(Lefort, 1978:47).

18. O documentário foi produzido pela equipe da UnBTV e dirigido por Barbara Arato; disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DIUpSB6nr9c>>. Acesso em: 26 set. 2017.

19. M. Portella (2017) faz uma análise minuciosa da hierarquia profissional em torno da qual se estrutura a assistência obstétrica na cidade de Recife (PE), inserindo-a no processo histórico de colonialidade dos saberes. A autora destaca o caráter híbrido da figura da doula, simultaneamente vinculada a uma ideia de saberes ancestrais femininos e à medicina baseada em evidências, assim como a horizontalidade na relação entre doula e parturiente e entre doula e outros profissionais na cena de parto. Ela trata ainda de situações de silenciamento e rebaixamento vividas por doulas no contexto hospitalar.

20. Com o termo “idealmente” desejo sublinhar que se trata de expectativas e objetivos declarados, de um conteúdo proposto pelas doulas, sem a intenção de camuflar casos esporádicos de doulas que tratam a cliente de forma desrespeitosa ou antiética.

21. Fazem parte do repertório de referências das doulas alinhadas à MBE escritos, registros audiovisuais, palestras e postagens na internet das doula Fadyinha e Debra Pascali-Bonaro, das antropólogas Brigitte Jordan, Robbie Davis-Floyd e Sheila Kitzinger, da psicóloga Laura Gutman, das parteiras Ina May Gaskin e Elisabeth Davis, dos médicos Mardsen Wagner, Frédérick Leboyer, Michel Odent, José Galba Araújo, Moisés Paciornik, Jorge Kuhn, Ricardo Jones e da epidemiologista Daphne Rattner, dentre outros.

22. Por meio de um blog, Ligia Moreiras Sena (2016) analisou um conjunto significativo de relatos de mulheres sobre experiências de violência obstétrica à luz do referencial teórico-metodológico da saúde coletiva.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. 2016. *Uma Biopolítica Menor*. Série Pandemia. N -1 Edições. (entrevista realizada por S. Grelet e M. Potte-Bonneville, originalmente publicada em Vacarme, vol. 10, jan/2000).

CARNEIRO, R. G. & TEMPESTA, G. A. 2018. *Para atravessar o portal da dor. Reflexões antropológicas sobre as diferentes dores associadas ao parto*. Paper apresentado no GT 03 da II Reunião de Antropologia da Saúde, Brasília. Disponível em: <https://docs.wixstatic.com/ugd/d094b6_5d64f133f44b424d8c6726ae7f4a89d8.pdf>. Acesso em: 08 out. 2017.

CARNEIRO, R. G. 2015. *Cenas de Parto e Políticas do Corpo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

_____. 2014. De perto e de longe do que seria natural, mais natural e/ou humanizado. Uma etnografia de grupos de preparo para o parto. In: FERREIRA, J. & FLEISCHER, S. (orgs.) *Etnografias em Serviços de Saúde*. Rio de Janeiro: Garamond. pp. 243-265.

CASTELLO, C. C. S. 2016. *A doulagem como um “divisor de águas”: uma etnografia do curso de formação de doulas e educadoras perinatais da Matriusca*. Monografia de Graduação, Brasília: Universidade de Brasília.

DAVIS-FLOYD, R. E. & SARGENT, C. F. 1997. Introduction. The Anthropology of Birth. In: _____ (eds.) *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-cultural perspectives*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 1-51.

DAVIS-FLOYD, R. E. & DAVIS, E. 1997. Intuition as authoritative knowledge in midwifery and home birth. In: DAVIS-FLOYD, R. E. & SARGENT, C. F. (eds.) *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-cultural perspectives*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. pp. 315-349.

DESLANDES, S. F. (org.) 2006. *Humanização dos Cuidados em Saúde: conceitos, dilemas e práticas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 3.^a reimpressão

DINIZ, S. G. 2005. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. *Ciência e Saúde Coletiva*, 10 (3): 627-637.

FADYNHA. 2011. *A Doula no Parto. O papel da acompanhante de parto especialmente treinada para oferecer apoio contínuo físico e emocional à parturiente*. 3.^a ed. São Paulo: Ground.

FLEISCHER, S. 2005. Doulas como “amortecedores afetivos”. Notas etnográficas sobre uma nova acompanhante de parto. *Revista Ciências Sociais da Unisinos*, 41 (1): 11-22.

HIRSCH, O. 2014. *O parto “natural” e “humanizado”: um estudo comparativo entre mulheres de camadas populares e médias no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

JORDAN, B. 1997. Authoritative knowledge and its construction. In: DAVIS-FLOYD, R. E. & SARGENT, C. F. (eds.) *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-cultural perspectives*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. pp. 55-79.

LATOUR, B. 2016. Faturas/fraturas: da noção de rede à noção de vínculo. In: SEGATA, J. & RIFIOTIS, T. (orgs.) *Políticas Etnográficas no Campo da Cibercultura*. Brasília:

lia: ABA Publicações; Joinville: Editora Letradágua.

LEAL, M. C. et al. 2014. Intervenções obstétricas durante o trabalho de parto e parto em mulheres brasileiras de risco habitual. In: *Cadernos de Saúde Pública*, 30 (1) (Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2014001300005&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt#B1>. Acesso em: 03 out. 2017).

LEFORT, C. 1978. *As Formas da História: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, C. (1958) 1970. A Análise Estrutural em Linguística e em Antropologia. In: *Antropologia Estrutural*. 2.^a edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 47-71.

LOUREIRO, F. 2017. *Sobre “a porta que abre por dentro”: análise cultural do processo de formação de doulas para a assistência ao parto no Brasil*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

MARTIN, E. 2006. *A mulher no corpo. Uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro: Garamond.

MATTINGLY, Cheryl. 2014. *Moral Laboratories. Family peril and the struggle for a good life*. Oakland: University of California Press.

PIMENTEL, C. et al. 2014. Autonomia, Risco e Sexualidade. A humanização do parto como possibilidade de redefinições descoloniais acerca da noção de sujeito. *REALIS*, 4 (1): 166-185.

PORTELLA, M. O. 2017. *Ciência e costume na assistência ao parto*. Tese de Doutorado, Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

PULHEZ, M. M. 2015. *Mulheres Mamíferas: práticas da maternidade ativa*. Dissertação de Mestrado, Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

RODRIGUES, L. O. 2015. *Parir é libertário. Etnografia de um grupo de apoio ao parto humanizado de Recife/PE*. Tese de Doutorado, Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

SALEM, T. 2007. *O Casal Grávido. Disposições e dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: FGV Editora.

SENA, L. M. 2016. *“Ameaçada e sem voz, como num campo de concentração”. A medicalização do parto como porta e palco para a violência obstétrica*. Tese de Doutorado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

SOUZA, H. R. 2005. *A arte de nascer em casa: um olhar antropológico sobre a ética, a estética e a sociabilidade no parto domiciliar contemporâneo*. Dissertação de Mestrado, Flo-

Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

STRAUS, S. & McALISTER, F. 2000. Evidence-based medicine: a commentary on common criticisms. *CMAJ/JAMC*, 163 (7): 837-841.

TEMPESTA, G. A. No prelo. Contestações ritmadas. Notas sobre o simbolismo do útero presente em relatos de parto.

_____. 2017. Sobre laboratórios e jardins. Resenha de *Moral Laboratories. Family peril and the struggle for a good life*. Revista de Antropologia (São Paulo, Online), 60 (2): 647-652.

TORNQUIST, C. S. 2004. Parto e Poder. *O movimento pela humanização do parto no Brasil*. Tese de Doutorado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2002. Armadilhas da nova era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto. *Revista Estudos Feministas*, 10 (2): 483-492.

Resumo: O artigo trata de um aspecto central do trabalho realizado pelas doulas e educadoras perinatais – profissionais que prestam apoio físico, emocional e informacional à mulher durante a gestação, o parto e o puerpério –, qual seja, a habilidade de estabelecer e sustentar um certo tipo de vinculamento com a mulher. A partir da pesquisa com doulas alinhadas à medicina baseada em evidências científicas que atuam em Brasília (DF), proponho que certos conceitos, imagens e afetos mobilizados por elas tensionam e desafiam a hegemonia dos valores que sustentam os protocolos adotados pelas instituições médico-hospitalares. O conceito de vinculamento (Latour, 2016) nos ajuda a perceber que, sob o aparente contrassenso de uma pedagogia do instinto feminino aplicada pelas doulas, viceja uma modalidade diferencial de cuidado, que pode ser condensada na expressão “mulheres que apoiam mulheres”, e que, em alguma medida, desestabiliza as tendências liberais, individualistas e hedonistas presentes no ideário da “humanização” do parto.

Palavras-chave: parto, humanização, doula, vinculamento

Abstract: The article deals with a central aspect of the work performed by doulas and perinatal educators – professionals who provide physical, emotional and informational support to women during pregnancy, childbirth and the puerperium – that is, the ability to establish and sustain a certain type of relationship with women. From the research with doulas aligned to scientific evidence-based medicine in Brasília (DF), I propose that certain concepts, images and affections mobilized by them stress and challenge the hegemony of the values that support the protocols adopted by the medical institutions. The concept of bonding (Latour, 2016) helps us to perceive that under the apparent contradiction of a female instinct pedagogy applied by the doulas, there is a differential modality of care, which can be condensed into the expression “women who support women”, and which to some extent destabilizes the liberal, individualistic and hedonistic tendencies present in the ideology of the “humanization” of childbirth.

Keywords: childbirth, humanization, doula, bonding

O vício inerente: fronteiras materiais, simbólicas e morais nas apostas do turfe

Rômulo Bulgarelli Labronici

UFF

Introdução

As práticas de corridas de cavalos, denominadas de turfe, foram estabelecidas no início do século XIX, sendo uma das atividades pioneiras no âmbito das competições esportivas. A prática destacava-se pela sua organização de calendários de competição, formação de clubes, pelo desenvolvimento de um corpo técnico especializado e por sua adesão popular, fato este que gerou um enorme mercado ao seu redor. Além disso, em grande medida, a popularidade desta atividade se deu pela sua extensa aproximação com os jogos de apostas, o que marcou definitivamente a existência do turfe no cenário do mercado de diversões esportivas e que permanece até a atualidade movimentando recursos e um público cativo de jogadores (cf. Carvalho, 1998a, 1998b, Melo, 2001).

Apesar da extensa popularidade das apostas no turfe, esta prática aponta para uma fronteira moral existente em seu cotidiano. Durante a realização dos jogos, um sinal de alerta é constantemente acionado aos limites da relação individual com o jogo no turfe. Assim, este trabalho busca discutir como os discursos e as representações nativas do jogo estão sempre alinhados a partir de uma “normalidade” (Foucault, 1978, 2000) que impõe limites (materiais, simbólicos e morais) constantes para que o jogo possa ser exercido em uma série continuada. Segundo Gilberto Velho (2004), ao se perceber a vida social como um processo, contraditório e complexo, em que a realidade tem de ser permanentemente negociada por diferentes atores, o conflito passa a ser encarado como um fenômeno a ser pesquisado. “Sistemas de acusação” podem, segundo ele, desempenhar funções e delimitar fronteiras com uma estratégia mais ou menos consciente de manipular poder e organizar emoções.

Creio, aqui, ser possível abrir uma ponte de comparação entre a categoria *viciado* [no jogo] com a de *drogado* – em Velho (2004) –, em que ambas se tornam acusações morais que assumem explicitamente uma dimensão política, sendo, portanto, também uma acusação *totalizadora*. Há a ideia de que há acu-

sações que são parciais porque ficam no nível de segmentos ou aspectos particulares do comportamento enquanto existem outras que contaminam toda a vida dos indivíduos acusados. Em muitos casos, os limites morais empregados pelos próprios jogadores reproduzem a dualidade entre o lazer lúdico e o vício em potencial, inserindo duas faces representativas na mesma atividade. Dualidade esta que estabelece na categoria do “vício”, ou de “viciado”, as bases do “estigma” do jogador.

Ao reexaminar o conceito de “estigma”, Erving Goffman (1988) tem o propósito de esclarecer suas relações com a questão do desvio. Para tal, apresenta conceitos relativos à informação social: a informação que o indivíduo transmite diretamente sobre si. Segundo ele, o termo se refere a um atributo profundamente depreciativo. Entretanto, mesmo diante dessa colocação, concebe o significado da palavra para além do fator atribuído quando salienta que, para a sua compreensão, é necessária uma linguagem de relações e não de atributos, uma vez que, um atributo que estigmatiza uma pessoa pode confirmar a normalidade de outra.

Desta forma, esse trabalho se baseou em uma longa pesquisa etnográfica com apostadores do turfe no âmbito do mercado de jogos nas ruas da cidade do Rio de Janeiro e busca esclarecer a construção da categoria de “vício” dentro e fora dos espaços de jogo. Para isso, estabeleceu uma linha comparativa entre as reuniões de grupos de jogadores do turfe com as reuniões dos grupos de autoajuda, ou ajuda mútua, denominados de Jogadores Anônimos (J.A.).

A abordagem metodológica se estruturou nos moldes da tradicional “observação participante” com apostadores e se deu de modo a, não apenas estar presente nas reuniões, mas participar dos mais variados tipos de apostas realizados no estabelecimento. Por outro lado, houve um concomitante acompanhamento das reuniões do J.A. que são abertas ao público. Haja vista que ocorrem algumas reuniões que são exclusivas para membros “anônimos”. Por razões óbvias, as práticas dos frequentadores do J.A. não são as mesmas que as realizadas nas casas de jogo devido ao foco na abstinência. Apesar disso, a participação se deu de modo a entender como o jogo, mesmo que não sendo praticado, se constitui como o foco nas reuniões do J.A.

Esta multiplicidade de espaços, supostamente antagônicos, é aqui aproximada através da elaboração da categoria “vício”, ou “viciado”, que é formulada de maneira distinta, porém complementar, entre esses grupos. Assim, a estratégia de comparar estes espaços foi antes uma busca por compreender

as potencialidades e os limites da categoria “vício” e das distintas moralidades que circunscrevem as apostas do que uma tentativa de produzir uma “etnografia multi-situada” (Marcus, 1995). Devido a esta característica da análise em questão, e, em busca de uma organização textual, o trabalho foi dividido em três partes: a primeira, uma apresentação etnográfica das reuniões do turfe e o cotidiano de seus frequentadores com as apostas. A segunda apresenta uma discussão com a categoria de “vício” e a sua formulação neste espaço e, por fim, a última parte se apresenta como um contraponto com as reuniões de jogadores anônimos de modo a comparar as distintas percepções morais dos jogos de apostas. A perspectiva comparada entre estes dois espaços possui o intuito de explicitar distintos dispositivos acionados pelos atores, apresentando a moralidade como um “campo de disputas” (Bourdieu, 2004) na prática de jogos de apostas. Pensar a partir do conceito de campo é pensar de forma relacional. É conceber o objeto ou fenômeno em constante relação e movimento.

O campo também pressupõe confronto, tomada de posição, luta, tensão, poder, já que, de acordo com Bourdieu, todo campo “é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças” (Bourdieu, 2004:22-23). São formados por agentes, que podem ser indivíduos ou instituições, os quais criam os espaços e os fazem existir pelas relações que aí estabelecem. Um dos princípios dos campos, à medida que determina o que os agentes podem ou não fazer, é a “estrutura das relações objetivas entre os diferentes agentes” (Bourdieu, 2004:23). Assim, é o lugar que os agentes ocupam nessa estrutura que indica suas tomadas de posição.

No turfe, afirma-se que se joga com conhecimento, com sabedoria e com a sorte. Uma aposta não é somente um mero ato de jogar dinheiro, mas está partilhada dentro de um conjunto de códigos, etiquetas e moralidades em um universo de significados dotados de sentidos particulares. Para se tornar um jogador de turfe, não basta realizar uma única aposta, pois para isso é necessário o estabelecimento de uma série continuada de jogos e que tende a se autorreproduzir. Sob uma perspectiva marginal, os limites morais aqui discutidos estão inseridos na lógica fronteira do limite/limiar (Deleuze, 2008:130-2) que estabelece o *jogo limite* como a penúltima jogada, pois possibilita que sua continuidade se estabeleça para competições futuras.

As reuniões do turfe

Como mencionado, nas carreiras do turfe, uma questão evidencia dois lados distintos e paradoxalmente complementares, sendo por muitos considerada uma atividade de prazeres a partir de uma diversão inocente, oriundas do universo lúdico, e, ao mesmo tempo, como uma atividade embebida de perigos e vícios. Ao longo do extenso trabalho de campo com o turfe, questionamentos foram levantados por interlocutores em ambos os sentidos: como uma prática meramente inofensiva ou como uma atividade potencialmente perigosa.

Devo destacar, inicialmente, que as casas de aposta do Jockey Club Brasileiro denominadas de Agências Credenciadas¹ se transformaram em espaços privilegiados para o estudo de jogos no meio urbano, pois concentram, em um determinado espaço da cidade, jogadores e apostadores, habituais e esporádicos de maneira sistemática e rotineira. Tais agrupamentos de aficionados que permanecem em volta desses estabelecimentos de jogo são denominados de “reuniões do turfe”. As reuniões são importantes eventos para contato pessoal entre os participantes. O termo “reunião”, no turfe, é inicialmente atrelado ao conjunto de corridas que ocorrerão em um dia, em um ou mais hipódromos, e que poderão ser transmitidas e televisionadas nas casas de apostas. Entretanto, no contexto das casas de jogo, as reuniões podem também ser entendidas a partir do ponto de vista dos jogadores.

Uma reunião do turfe é, conseqüentemente, uma reunião de jogadores dispostos a sociabilizar mediante a prática de apostas. Georg Simmel define a noção de sociabilidade como “a forma lúdica da sociação” (Simmel, [1908] 1983:168). Concebendo a sociedade como produto das interações individuais, Simmel formula o conceito de sociação para designar mais apropriadamente as formas ou modos pelos quais os atores sociais se relacionam. Por outro lado, a sociabilidade é uma forma de interação na qual os participantes se mostram, a um só tempo, interessados e descomprometidos, autonomizando suas atuações no sentido de evitar qualquer demonstração num interesse objetivo nos assuntos tratados. A partir deste conceito, é possível enquadrar os tipos de interações que se estabelecem nas reuniões do turfe.

Dentre as formas de sociação estudadas por Simmel, destaco o conflito, situação em que as relações dos indivíduos são compreendidas como relações de cooperação, mas também de oposição; portanto, ambas são partes da constituição do grupo, um elemento constituinte das relações sociais com a capacidade de

produzir e modificar grupos de interesse, uniões e organizações. Deste modo, tais reuniões ocorrem ao longo de vários dias e possuem um número variado de apostadores com um grau de liberdade que permite uma maior fluidez no conjunto agrupado, pois jogadores podem permanecer o dia todo jogando, ou apenas algumas poucas horas.

Esses espaços utilizados para o jogo se tornam arenas de sociabilidade de jogadores onde constantes incentivos ao jogo são realizados de modo a partilhar as experiências das corridas. Sistemáticamente, é possível escutar indagações, convites e provocações para apostar: “Você não joga hoje, não?”, “Você já viu como é gostosinho brincar disso aqui, se quiser eu te ajudo a montar uma boa hoje”, “No sete [páreo] tenho uma “barbada”² boa pra te arrumar.”, “Ih deixa o cara que hoje ele vai guardar o dinheiro pro Toddynho³, já cansou de jogar dinheiro fora.” Provoações, questionamentos, instigações e chamamentos ao jogo são corriqueiros no sentido de (re)inserir uns aos outros no universo das apostas, dando continuidade a experiência turfística. Até mesmo no âmbito da pesquisa, jogadores teciam comentários que, em sua maioria, traziam o entendimento de que para compreender o turfe era necessário jogar. Pois, segundo a lógica turfista, estar presente em espaços de jogo e não apostar, ou não possuir o hábito de jogo, se tornara algo vazio de sentido. Jogadores assim pareciam se tornar mais confortáveis ao fato de que mesmo um “não jogador” ali presente pudesse também tentar acertar o vencedor do páreo e, com isso, compartilhar as experiências com os demais.

Por outro lado, em outros momentos, o fato de uma pessoa não habitual realizar uma aposta se tornava algo questionável. Indivíduos esporádicos e pontuais acionam um sinal de alerta com relação à cautela dos “limites” da relação com o jogo no turfe. A gerente Sandra é uma que sempre tecia comentários do tipo: “Você ‘tá jogando?! Cuidado, heim! Olha como são esses velhos aí. Pode até passar uma mulher bonitona na frente deles que eles não vão nem perceber, só pensam nos cavalos”.

Com um tom extremamente reprovativo, Sandra insistentemente questionava o papel dos jogadores, afirmando que esta atividade teria um potencial para “estragar a vida”. O mesmo ocorria com outra interlocutora que chegou a tentar impedir que apostadores jogassem, afirmando que: “Meu objetivo aqui é salvar vidas. Não podem jogar a vida fora dessa maneira!”. Com isso, ela afirmava que não se deveria mexer com esta atividade devido ao seu potencial devastador. Do

mesmo modo, o jogador Paulinho, ao me ver realizando uma aposta, comentou: “Ih garotinho, tá apostando? Daqui a pouco tu vai ficar igual a esses caras!”. O comentário de Paulinho referia-se ao suposto comportamento reprovável de seus colegas e amigos de turfe, apesar dele próprio estar inserido diariamente nas casas de jogo, apostando em uma grande quantidade de páreos por dia. As falas destes interlocutores deixam explícito que até mesmo espaços destinados ao jogo de apostas são capazes de acionar alertas em relação às práticas desta atividade.

A partir desse duplo viés que a atividade de apostas apresenta, é possível discutir os limites morais empregados pelos próprios jogadores na questão da dualidade entre o lazer lúdico e a atividade viciante. São duas faces representativas de uma mesma atividade. Uma que estabelece o vício, ou o viciado⁴, como um perigo em potencial e a outra como uma atividade que possui um *status* essencialmente lúdico. Duas representações supostamente opostas, mas que, segundo os discursos de meus interlocutores, se estabelecem em uma relação de complementaridade.

Inicialmente, é possível afirmar que nas casas de apostas a categoria “viciado” se apresenta como uma “categoria de acusação” (Velho, 2004) para os jogadores que, de certa forma, não são capazes de compreender e jogar como idealmente deveria ser. Enquanto que, por outro lado, a atividade era apresentada como detentora de um sinal de perigo, potencialmente danoso e socialmente desestruturante para os que se aventuram buscar a sorte com os cavalos. Uma prática que levaria a uma possível perda de autocontrole da própria agência do jogador, sendo prejudicial para si próprio e para os demais a sua volta. Segundo Mary Douglas: “Cremos que as crenças de poluição reforçam-no de duas diferentes maneiras: ou o próprio transgressor é considerado vítima de seu próprio ato ou alguma vítima inocente sofre o ataque do perigo” (Douglas, [1966] 2010:164). Assim, a construção do “estigma” do jogador, aos que não partilham do universo turfístico, apresenta todo jogo como uma atividade potencialmente perigosa em que o estigma faz alusão à situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena (Goffman, 1988). Entretanto, dentro dos espaços de jogo, o perigo não mais é apresentado como um todo, mas como uma fuga a uma postura normativa de jogador. Deste modo, a experiência adquirida em campo esteve sempre muito marcada por esses dois aspectos, onde os jogadores se encontravam estimulando uns aos outros para o jogo, porém com limites muito particulares nos quais os possíveis perigos do jogo passam, inicialmente, pela chave de uma suposta perda de autocontrole.

Os discursos e as representações nativas do jogo estão sempre apresentados a partir de uma “normalidade” (Foucault, 1978) e na tênue linha separativa com a anormalidade, que impõe limites (materiais, simbólicos e morais) ao jogo para que ele possa se estabelecer numa série contínua de jogos, isto é, para que um jogador possa frequentar uma casa de apostas sem que com isso ele se considere um viciado. E, dentro deste espaço, o turfe se apresenta como a atividade mais representativa, isto é, entre as distintas modalidades de aposta, as do turfe são as consideradas com o maior potencial destrutivo. Como afirmou Carlos, um dos jogadores do clube de carteados estabelecido nas imediações de uma das casas de apostas do turfe da cidade:

Eu tenho o espírito de jogador, gosto muito disso [apostas em geral]. Não posso aprender a jogar isso aqui [turfe] não, se não, eu me lasco. Sou um jogador inveterado e não consigo me controlar. Tenho que ficar nas cartas mesmo. Eu convivo e sou amigo de muitos desses caras [jogadores do turfe], mas não me atrevo a aprender não.

O estigma (Goffman, 1988) associado aos apostadores de cavalo, devido a facilidade na perda do autocontrole e dos gastos elevados das apostas, faz das apostas no turfe um tipo de consumo de jogo visceral no qual a diversão e o seu lado lúdico são, muitas vezes, deixados de fora da equação. O Historiador John Burnham (1993), ao lidar com hábitos estigmatizados e maculados por uma potencialidade socialmente destruturante como são representadas as apostas turfe, afirma: “Como o uso de drogas, o jogo minou a ética do trabalho e encarna o perigo do vício” (Burnham, 1993:146). O vício dos jogos de apostas é algo que mostra que, apesar de ser um simples jogo, ele ainda possui um status transgressor, e o autor continua:

Estava implícito que o hábito de apostas, associado a fraudes e trapaceiras, era a consequência prática de que o jogo vitimava pessoas, seja em apostas informais com estranhos não confiáveis ou na publicidade enganosa que incentivava os crédulos a comprar bilhetes de loteria. (...) As pessoas nunca duvidaram que o jogo foi invariavelmente associado com os outros vícios menores e, particularmente, com o consumo de álcool. O estereótipo de vida fácil já estava bem estabelecido, ligando o jogo com o fumo, a bebida e a desordem. (Burnham, 1993:147-150).

A antropóloga Rebecca Cassidy (2002) também demonstra como a questão dos jogos em corridas de cavalos possui um vínculo moral condenável em seu país de origem:

Em 1853 a Lei de apostas [Gambling Law] “fez pouca diferença para as apostas em si”, que floresceu na economia informal, a era do street-bookie nas ruas. Um ressurgimento da condenação moral do jogo foi identificado como a causa do alcoolismo, a pobreza e regressão moral (Cassidy, 2002:71).

Até mesmo para jogadores experientes, as corridas de cavalo continuam associadas a um tipo de atividade inserida num universo de “malandros” (Damatta, 1979) e “vagabundos” (Misse, 1999). Em conversa com o jogador Carlos, ele afirma:

Jogador de corrida de cavalos é muito estigmatizado. Se não tem um dinheiro pra pagar uma conta, é porque perdeu nas corridas. Se não pode comprar um remédio, é culpa das corridas. Se perdeu a carteira, gastou nas corridas. Tudo de errado que acontece na nossa vida é por causa do jogo.

Como afirma o jogador Carlos, um dos pontos centrais do estigma do jogador de corridas de cavalos insere-se na chave da perda (semi ou total) de bens. O antropólogo norte-americano Clifford Geertz, traz à tona o conceito de Jeremy Bentham de “jogo profundo” [Deep game], conceito que atribui significados aos jogos nos quais as apostas seriam tão altas que, do ponto de vista utilitarista, seria irracional para os homens se envolverem, chegando numa relação que traria aos participantes consideravelmente mais dor do que prazer. A conclusão de Bentham, portanto, é de que o jogo profundo é imoral a partir de seus princípios básicos e que deveria ser legalmente proscrito (cf. Bentham apud Geertz [1973] 2008 :199).

Tal representação estigmatizada é ainda refletida, em menor escala, nas casas de jogos por parte dos próprios jogadores. Nas casas de apostas, o jogador Tião, que aprendeu a jogar desde criança, quando seu avô o colocava para estudar⁵ o programa do turfe, afirma categoricamente: “Isso é pior que heroína, pior que crack. Já vi gente virar mendigo com isso aqui. Quer saber quem é que ganha com isso tudo aqui!? É o Jockey [Clube], ninguém mais”. Apesar disso, Tião não deixa de frequentar as casas de apostas diariamente, jogando sempre

que pode. Assim, a representação do turfe por parte de alguns jogadores seria a “pior” das atividades de jogo. Afirmações do tipo: “No [jogo do] bicho você deixa uns trocados, no cavalo você deixa a casa!”, ou “as cartas são minha diversão, o cavalo a coisa é séria”, são constantes e contribuem para reforçar a ideia de cuidados necessários quando a questão é o turfe. Tais assertivas, em geral, possuem a função comparativa e são frequentemente enunciadas, remetendo a tais “perigos” das apostas nos cavalos. Como afirma Geertz, no trabalho com as rinhas de galo em Bali existiria uma “hierarquia sócio-moral” ([1973] 2008:200), distinguindo jogos de *status* e jogos de “dinheiro”. Entretanto, no caso do turfe, uma das fontes de *status* e hierarquia social entre os jogadores seriam, justamente, os valores atrelados às apostas e aos ganhos monetários.

Perdas e ganhos viciantes

Em uma conversa com os jogadores Choppinho e Ivan, ambos comentam sobre esta questão ao dar como exemplo a história do jogador Milionário, atual guardador de carros da rua em frente à casa de apostas de um bairro próximo à região central da cidade.

Choppinho: Pô, foi assim que ele ganhou o apelido. Milionário chegou a ganhar uma bolada muito forte. Se eu não me engano, chegou a quase meio milhão pra época.

Ivan: Não foi isso tudo não, Choppinho, olha o exagero! Aquilo lá não deve ter chegado nem a duzentos mil. (...) Que seja! Ele ganhou uma bolada que não se vê todo dia. Era pra ele estar melhor do que eu, modéstia à parte. Mas não, ele vinha pra cá, bancava de patrão e de que era o cara e coisa e tal. Só fazia apostas altas aqui, já gastou mais de cinco conto [cinco mil reais] numa reunião que eu lembro. E pra piorar ainda foi se meter com jogo de ronda⁶ e coisa e tal. Vinha aqui e gastava o que tinha e o que não tinha. Só faltou jogar dinheiro pro alto. Depois ia direto pra mesa de ronda lá em Copacabana. Se metia com banqueiro de bicho e esses caras ai. Ô, tá ai de novo, perdeu tudo. Não tem um centavo do dinheiro do prêmio.”

O “controle” (Elias, 1994, 2001) se apresenta como uma mudança na conduta e sentimentos humanos em uma direção bastante específica. Apesar das transformações não seguirem uma razão intencional, elas obedecem uma ordem. Trata-se do aumento externo do controle das emoções que se converte em auto-

controle. E no turfe ele é exercido pelos próprios jogadores e atravessa a chave dos gastos monetários e da volatilidade em seus orçamentos de jogo, principalmente quando o dinheiro ganho é menor do que dinheiro gasto.

Os mecanismos de poder sobre os indivíduos, como os diversos discursos de vários saberes, foram capazes de criar certas modalidades de subjetivação a ponto de produzir sujeitos com suas práticas e estratégias de regularização, normalização e controle. Aqui o jogador é visto, como em Foucault (2000), como elaborado, trabalhado e constituído, segundo critérios de estilo por meio de tecnologias de saber, de poder e de si, por ele consideradas de tecnologias do eu. Como o autor mostra, ao longo da sua obra, cada um de nós, enquanto sujeito, é o resultado de uma produção que se dá no interior do espaço delimitado pelos três eixos da ontologia do presente: os eixos do ser-saber, do ser-poder e do ser-si. São, portanto, os dispositivos e suas técnicas de fabricação, dentre as quais a disciplinaridade é um grande exemplo, que instituem o que chamamos de sujeito. Neste sentido, cada um faz não o que quer, mas aquilo que pode; aquilo que lhe cabe na posição de sujeito que ele ocupa numa determinada sociedade, submetido aos ditames de instituições sociais e políticas. A história de Milionário narrada pelos dois jogadores remete a esta questão, na qual o ponto central da discussão era o estabelecimento de controles financeiros aos usos e gastos com apostas. O “descontrole” (ou a falta de disciplina) de Milionário gerou uma discussão referente aos limites e controles de si, estabelecidos pelos próprios jogadores da prática do turfe.

Ao ser interpelado sobre seu grande prêmio, Milionário sempre desconversa, não relatando detalhes de como ganhou e “perdeu” seu prêmio que originou seu apelido. Apenas se resume a soltar questionamentos referentes ao caráter e à moral de seus competidores, acusando-os de trapaças e roubos que culminaram na perda de sua pequena “fortuna”. Neste caso, o erro, ou o descontrole de Milionário, segundo os olhos dos demais jogadores, não pode ser aceito por ele como um problema pessoal com o jogo. Caso contrário, esta postura poderia causar uma ruptura *limiar*, no sentido apresentado por Deleuze (2008), impedindo que o jogo permanecesse da mesma forma para ele. Pela manutenção e continuidade da série de seus jogos, a culpa da perda de seu prêmio é transferida a terceiros. Em seu discurso não houve por ele uma má apropriação do jogo, nem descontrole ou descuidos. Na visão dos jogadores, isso acontece com aquele que não consegue manter um controle sobre suas ações e tem na categoria do “vício” a sua motivação.

Saber estipular os limites, na maioria das vezes subjetivos, do controle dos gastos é uma das chaves desta questão. O uso acusatório desta categoria está relacionado aos que, em alguns destes aspectos, não possui as qualidades (ou capacidades) pessoais para praticar as formas ideais de se jogar o jogo, ao mesmo tempo em que tais limites seriam imprescindíveis para a manutenção do aspecto lúdico do jogo a longo prazo.

Assim, para os jogadores, a chave do vício passa mais por uma questão de não saber jogar como se deve, indisciplinadamente (Foucault, 2000). O mesmo ocorre com aqueles que, a partir de perdas, buscam reaver apostas que já foram perdidas. O autor Sérgio Barcellos (2002) apresenta os dez mandamentos do apostador⁷ e o décimo exemplifica esta questão:

(...) 10- Quanto a correr atrás dos prejuízos – e eles são inevitáveis nesta atividade – entendo que nenhum apostador pode se dar ao luxo de perder o autocontrole e a autoestima. Isso é coisa pra amadores, que se irritam e se abatem facilmente com as perdas. Ganhando ou perdendo, tente ser objetivo e adulto, e melhore seu padrão de jogo da próxima vez (Barcellos, 2002:81)

Deste modo, quanto aos gastos das apostas no turfe, os limites são sistematicamente elaborados de modo a evitar gastos elevados, pois, segundo a lógica no jogo, perder é uma situação considerada “normal”. Quanto a isso, o jogador Choppinho afirma: “Difícilmente eu gasto mais do que 70 ou 80 Reais por dia. Esse é o meu máximo [limite monetário]. Se passar disso vira putaria, não dá. Meu bolso não aguenta”. Em outras ocasiões, o mesmo jogador Choppinho chegou à casa de apostas com bolos de notas de cem reais, dobradas e cujo somatório chegava a mais de mil reais a serem gastos em um único dia de corrida. Falando para todos com um ar de orgulho nos olhos, brandia as notas para que todos pudessem ver: “Aqui, óh! Isso aqui é pra hoje!”. Embora o próprio Choppinho, assim como muitos de seus companheiros de jogo, estabeleça limites subjetivos para o seu controle orçamentário do volume de jogo, tais regras não são seguidas à risca. Em diversas ocasiões foi possível observar gastos muito superiores aos estabelecidos por ele em um único páreo do dia.

Tais limites inseridos nos gastos do jogo não se tornam justificativas morais para a acusação de um comportamento “desviante” ou fora da “normalidade” de um apostador. A *teoria interacionista do desvio*, ao focalizar, especialmente através de Howard S. Becker, o problema da acusação de desvio como forma de con-

flito político, aponta para os mecanismos de poder envolvidos na negociação da realidade, desmitificando os modelos funcionalistas de patologia social (1996 e 1997). Nesse sentido, a acusação de desvio sempre tem uma dimensão moral que denuncia a crise de certos padrões ou convenções que dão ou davam sentido a um estilo de vida de uma sociedade, de um grupo ou segmento social específico. O cientista social procura ir além da denúncia moral para perceber as razões políticas que se sustentam. Por outro lado, Gilberto Velho (2004:61) aponta que a existência de uma ordem moral identificadora de determinada sociedade faz com que o desviante *funcione* como marco delimitador de fronteiras, permitindo que a sociedade se descubra, se perceba pelo que não é ou pelo que não quer ser.

Assim, com relação ao orçamento, existe um autocontrole maleável e que permite que jogadores se excedam com frequência ao longo de uma reunião do turfe. O controle total poderia impedir a fluidez e a diversão inerente ao jogo de tentar ganhar uma quantia maior. Como afirmou o jogador Cabeleira: “Tem horas que você sabe que vai ganhar, aí não se prende muito com isso, bota mais [dinheiro] pra aumentar o valor do prêmio”. A existência de uma regra individual e subjetiva de montantes totais máximos a serem gastos com o jogo, por reunião, não inviabiliza que jogadores possam, vez ou outra, extrapolá-las sem lhes causar qualquer tipo de prejuízo moral perante seus pares. Exceder-se com valores acima de mil reais é perfeitamente aceito, legítimo e corriqueiro.

Além da questão orçamentária, a “categoria acusatória” de viciado ocorre também a partir dos limites de tempo relacionados à frequência com que um jogador permanece numa casa de apostas. A quantidade de horas presente nos dias de reunião pode ser fundamental para que um jogador acuse o outro de viciado. Como afirmou o jogador João e reforçado por Ivan, existiriam dias em que mais “viciados” estariam presentes do que em outros.

João: Tem cara não consegue não jogar um diazinho só. Tem gente aqui que vem sem dinheiro nenhum e é capaz de voltar pra casa a pé, mas se conseguir um troco vai gastar no cavalo. Coisa de viciado.

Ivan: Sábados e Domingos não. Esses dias só tem foguete correndo e quem vem ver [e jogar] não é viciado não. Agora segunda e sexta...

João: Segunda e sexta é dia de viciado.

Deste modo, a frequência em determinados dias seria uma representação de apostadores que não conseguem ficar um dia sem jogar, permanecendo dias nas casas de jogos sem uma autoimposição de limites temporais. Quanto a isto, esta questão novamente remete a um autocontrole, regulado pelos próprios jogadores. Embora muitos dos que classifiquem estes dias como “dias com maior quantidade de viciados”, esta regra é também maleável, pois muitos são os que frequentam estes espaços em um número máximo de reuniões possíveis ao longo de toda semana.

Além dos limites orçamentários e temporais, um terceiro ponto está na forma como o jogo é empregado por parte dos apostadores. Trata-lo como um fim em si mesmo, isto é, a aposta pela aposta, sem reconhecer as técnicas, os saberes e a etiqueta envolvida no turfe é um dos argumentos utilizados para reforçar o estigma do jogador visceral. Como afirmou o jogador Paulinho: “Jogador de corrida de cavalos que aposta por necessidade, perde por obrigação”.

O aspecto lúdico surge na defesa do turfe quando visto como uma prática potencialmente perigosa, e, em geral, inserida no universo das responsabilidades sociais com a família e com o trabalho e de uma diversão simples e corriqueira. Em sua defesa (assim como em defesa do próprio jogo), o jogador Matias afirmou: “Eu não deixo de pagar as contas lá de casa, pago a faculdade de da minha filha. Esse dinheiro aqui é pra eu me divertir. Não tem nada a ver uma coisa com a outra”. Os gastos financeiros e temporais no jogo são, assim, muitas vezes, considerados como partes inerentes ao lazer do jogador. Um lazer no qual a família não toma parte e que, caso seja devidamente provida pelo jogador, não haveria motivos para questionamentos, já que há a existência da crença por muitos dos presentes na obrigatoriedade do papel do homem como o provedor das necessidades materiais familiares. Assim, segundo a lógica dos jogadores, se o homem provém para sua família, não haveria motivos de suspeita sobre seus gastos com a bebida e com o jogo.

Por outro lado, a categoria acusatória de viciado é atribuída aos que transformam as apostas nas corridas num fim em si mesmo, assim como a de *drogado* (Velho, 2004:64) explica, de imediato, a problemática da patologia individual. O *viciado* seria, por definição médica, um doente. A partir daí, constrói-se todo um discurso sobre *anormalidade* da prática de apostas e sobre as consequências nefastas para o indivíduo e para a sociedade. O *viciado* é questionado diretamente acerca de sua moral. O apostador que estabelece a aposta pela aposta se

apresenta como um jogador que não age dentro da “normalidade” existente nas regras, negligenciando todo um escopo de saberes e condutas inerentes a esta atividade. Assim, a acusação de “viciado”, para além de uma conduta autodestrutiva, reflete no *status* do jogador perante o grupo. Os que entendem e sabem jogar seriam aqueles capazes de flertar constantemente com os “perigos” inerentes ao jogo, sem que, com isto, seu caráter seja desvirtuado, pois eles seriam capazes de manter seu controle dentro dos limites aceitáveis, possibilitando a continuidade das apostas, mesmo que eventualmente possa haver uma ruptura nas regras criadas por eles. Assim, nas casas de jogo é possível se descontrolar, perder fortunas e frequentar diariamente as corridas sem que seja acusado de viciado. Uma tipificação moralizante de jogador “viciado” é estabelecida, mas não é atribuída especificamente a nenhum dos jogadores da casa, pois todos ali se consideram jogadores legítimos, de acordo com suas próprias regras.

O anonimato no jogo dos doze passos

Para os jogadores das casas de aposta, a noção do “vício” se estabelece como uma categoria acusatória de não ser dotado da capacidade e forma ideal de jogador. Entretanto, em nenhum momento ela se torna auto-atribuída. Como afirmei anteriormente, o *limite* do jogo se estabelece no penúltimo jogo, ou na penúltima vez jogada para que se possa manter a série de jogos constante (cf. Deleuze, 2008). Assim, como se constituiria a noção do “vício” quando esse *limiar* é ultrapassado e o *último jogo* tenha sido feito? Em certa medida, o que ocorre quando um jogador se reconhece como um viciado? Dificilmente, devido à forma com que esta categoria é construída nas casas de apostas, se poderia encontrar viciados nestes termos frequentando casas de jogo. Pois, segundo essa lógica, não existem viciados no jogo, somente fora dele.

Desta maneira, para discutir esta questão com maior profundidade, foi necessário pensar esta noção a partir de outros espaços que não contemplassem o jogo diretamente, mas que pudessem, em certa medida, trazer contribuições em contraste com a visão estabelecida nas casas de apostas. Foi a partir de contatos pessoais que tive acesso a um *jogador anônimo*⁸, que muito gentilmente me convidou para participar da reunião de comemoração de seus nove meses de abstinência de jogo em um dos encontros abertos do grupo dos Jogadores Anônimos (J.A.), do bairro do Flamengo⁹.

A forma como o J.A. realiza seus encontros se dá a partir de uma reelaboração

dos encontros dos grupos Alcoólicos Anônimos (A.A.), o primeiro tipo de grupo a estabelecer os moldes e regras consolidadas de atuação com um modelo de auto-ajuda, ou ajuda mútua. Através da correlação direta entre a atividade de jogo e da bebida, a reconfiguração dos efeitos, danos, causas e distúrbios do consumo de álcool foram facilmente reenquadrados para os jogos de apostas. Para tornar-se membro de um J.A. basta que se aceite ficar sem jogar por 24 horas. Nenhuma verificação é feita, somente o testemunho do indivíduo é levado em conta. Pode-se entrar e sair do grupo, trocar e retornar ao grupo, tudo isso à vontade.

Para estes grupos, o vício no jogo é considerado uma doença incurável. Logo, o membro do J.A. será sempre um jogador, mas um jogador que não joga. Assim, nenhuma ruptura se produz entre os membros mais velhos e os recém-adquiridos. Não existe um lado doente e, do outro lado, aquele que cura. Os traços tradicionais de funcionamento baseiam-se em ouvir outro membro contar histórias de seu passado de jogador. Chama-se isso de “compartilhar” e a estrutura dos encontros se dá também a partir da equivalência com a inclusão dos “12 passos de recuperação”¹⁰, do anonimato e da ajuda mútua entre membros do grupo a partir de encontros regulares.

No J.A., a categoria do vício no jogo é reconfigurada a partir do patológico ou do desviante (Becker, 2008). Os defeitos de caráter e a propensão à compulsão seriam traços imanentes e naturais de certas pessoas. Em tais grupos, é inserida a ideia da existência de um comportamento normativo a ser seguido pelo jogador anônimo e que ele seria incapaz de gerar por si só uma transformação positiva nesta direção. E assim é tratado como traço que exige cuidados constantes. Segundo anunciado nos panfletos do J.A:

Nossa experiência tem demonstrado que, quando chegamos a Jogadores Anônimos, já adquirimos uma série de defeitos de caráter. Era virtualmente impossível jogar compulsivamente sem mentir, roubar, esquivar-se da realidade e recorrendo a um mundo de fantasias, algumas vezes se beneficiando de todos os três. Descobrimos que parar de jogar não nos liberta desses defeitos automaticamente¹¹.

A moralidade aqui não está no vício e nem no indivíduo, ela é transferida para um plano transcendental. Como apontou a antropóloga Rebecca Cassidy (2002), o jogo de apostas é enunciado como uma prática que, ao levar ao vício, retira a intencionalidade da ação do jogador compulsivo:

O jogo passou a ser descrito como um vício. Este vocabulário é a versão moderna do que é encontrado na figura do “jogador compulsivo” e a linguagem do ‘Jogadores Anônimos’ lança o jogador como sujeito a forças exteriores, ao invés de um agente da ação intencional (Cassidy, 2002:71).

Apesar de o viciado possuir um comportamento socialmente desviante e compulsivo, estas características se sobreporiam às ações dos jogadores que seriam incapazes de produzir uma ação independente. Da mesma maneira, a “cura”, ou o tratamento, se dá através da transferência da ação para o plano sagrado, para um “poder superior” presente em 4 dos doze passos. Esta troca de responsabilidades estabelecidas nas dicotomias entre norma e desvio, e a “sagrado e profano” (Durkheim, 1996) auxiliam na diminuição da relação de culpa do jogador, haja visto que ele não seria mais o detentor do controle de suas ações. Esta relação, muitas vezes, advém de duas linhas centrais: a primeira no plano econômico e a segunda no plano das externalidades causadas a outras pessoas (principalmente aos parentes e amigos mais próximos). Quanto a isso, o autor Jacques Godbout (1999) argumenta que a estes grupos de ajuda mútua estabelecem sistemas de dádivas: tanto na sua filosofia quanto no seu modo de funcionamento:

Tal reconhecimento [de sua incapacidade frente ao problema] significa que a pessoa rompe com o narcisismo do indivíduo moderno, narcisismo que provoca nele uma confiança ilimitada de sua capacidade pessoal de ser “independente e autônomo” e um temor também ilimitado de ser absorvido pelo outro (Godbout, 1999:85-6)

Assim, os gastos que tiveram aumentos exponenciais no jogo, anteriores à abstinência, seriam um dos focos da modificação comportamental almejada pelo grupo. A aceitação da perda é apresentada como necessária para que o ex-jogador evite tentar reaver o dinheiro perdido por intermédio da continuação no jogo, pois, mesmo que o ganho venha fácil, ele vai fácil, e acaba-se por perder cada vez mais. É possível exemplificar este ponto a partir da narrativa da trajetória do jogador anônimo que me levou a estes grupos. Seu percurso até chegar a se considerar “jogador anônimo” teve início através de uma profissionalização no jogo. Desde cedo, afirmava ser bom com números e jogos, tanto que, eventualmente, se tornou *croupier*¹² de pôquer, chegando a trabalhar em torneios importantes no país. A partir de contatos no jogo, foi convidado para administrar uma mesa de pôquer no bairro de Copacabana em um cassino clandes-

tino cujo dono era um renomado banqueiro do “jogo do bicho” (Soares, 1993; Damatta & Soárez, 1999; Magalhães, 2005 & Labronici, 2012). A partir dessa entrada nos cassinos, tomou gosto pelas máquinas caça-níqueis:

Cara, cada aperto de botão era 80 Reais. Eu falava pra mim mesmo que não ia jogar muito e não levava dinheiro, mas a casa me dava crédito. Já quebrei meu cartão de crédito pra evitar sacar, mas não adiantava. Levava 300 Reais e gastava 5mil. Já cheguei a ficar 50 horas dentro do cassino sem parar. Dá pra ter uma ideia de quanta grana eu já perdi no jogo.

Da mesma forma que para um jogador de turfe nas casas de apostas o vício no jogo encontra-se nos gastos descontrolados, para o J.A a questão encontra-se inserida na chave da compulsividade ou de uma patologia, uma doença. No momento em que a doença é encontrada, se exclui o doente (Foucault, 1997). Um anônimo considera-se incapaz de produzir limites, e o melhor curso de ação a ser tomado seria a abstinência total e irrestrita. A busca pelo controle de si é estabelecida de modo a não se fazer a primeira aposta, para não restabelecer novamente a série de jogos. Apesar de ser apresentado como um fim em si mesmo, o jogo não é apresentado como um mal em si. A união das potencialidades viciantes do jogo com as falhas no caráter do jogador seriam as bases e o foco da patologia.

A relação de culpa de um jogador anônimo é também apresentada discursivamente a partir dos efeitos externos da ação de apostar causados nas pessoas de convívio mais próximo, principalmente no âmbito familiar. A partir de uma ingovernabilidade da própria vida, consequências indesejadas como “sofrimento e dor”, causados a familiares, demandariam “reparações”, aspecto presente em três dos doze passos de recuperação. A motivação econômica neste caso também está presente, pois, além dos constantes gastos, somam-se a eles o acúmulo de dívidas e empréstimos frequentes, algumas vezes recorridos a grupos de agiotagem.

No dia da reunião dos nove meses de abstinência do jogador anônimo, foi possível observar este outro lado. Por se tratar de uma reunião comemorativa, parentes e amigos próximos do jogador anônimo se fizeram presentes. Muitos deles, como a mãe, o padrasto e a avó, utilizaram de seu espaço de fala para relembrar momentos da vida do jogador antes e depois de sua entrada no jogo, com discursos carregados de emoção por parte da família, corroborando a ideia da presença de um sofrimento externo causado pela ação do jogador e tencio-

nando uma relação entre o controle individual e social das emoções (Rezende & Coelho, 2010), refratando uma abordagem de natureza não exclusivamente individual. Aos olhos do J.A. a ação do jogador, seria assim, individual, incontrolável, economicamente desgastante e com efeitos que ultrapassariam os limites do próprio jogo.

Embora marcadores socioeconômicos possam ser estabelecidos comparativamente entre as reuniões do turfe e as do J.A., indivíduos oriundos de classes baixas e altas frequentam tanto as casas de apostas como o J.A., com uma pequena variação que, a meu ver, não é muito significativa. Apesar disso, a origem social pode interferir na sociabilidade entre os integrantes destes espaços. Assim, ambas contêm um perfil extremamente plural e que é muitas vezes refletido nos valores gastos no jogo. Apesar disso, é possível afirmar que as reuniões do turfe se constituem como espaços de construção de uma masculinidade (Guedes, 1997), pois o perfil dos jogadores é predominantemente masculino, onde ocorre a segregação espacial das mulheres como uma necessária fonte de criação e legitimação de uma identidade masculina, o que se distingue das reuniões do J.A. que, até onde pode ser constatado, tais marcadores de criação e legitimação de masculinidade não estão presentes. Além disso, “jogadoras anônimas”, na maioria das vezes são oriundas de outros jogos, como: caça-níqueis, bingos, cartas, etc., o que pode ser considerado um reflexo destes espaços masculinizantes do turfe. Existe um ditado para os J.A. que é: “As reuniões produzem”, mas produzem o exato oposto do que as reuniões do turfe. Enquanto no turfe as reuniões produzem jogo, as reuniões do J.A. produzem o “não jogo”, ou a “recuperação” da compulsividade a partir de sua frequência na busca por melhorias. Essa forma de enxergar determinadas práticas como uma doença incurável e inata na natureza individual traz a associação com diversos outros possíveis vícios, associação presente em quatro dos 12 passos de recuperação. Assim, não é incomum observar jogadores anônimos que frequentam outros grupos como os Alcoólicos Anônimos (A.A.), Mulheres que Amam Demais Anônimas (M.A.D.A.), Neuróticos Anônimos (N.A.) Narcóticos Anônimos (N.A.), entre outros.

A “recuperação” atrelada à presença nas reuniões pode se inserir como uma concorrência na busca para retirar o jogador do convívio dos estabelecimentos de jogos, como as casas de aposta do turfe. O apadrinhamento por parte de outro jogador anônimo estabelece um fortalecimento de laços nestes espaços na

busca pela difusão da “mensagem” (12º passo de recuperação). Com relação ao apadrinhamento nos grupos de ajuda mútua, Jacques Godbout (1999) aponta:

Assim, os Alcoólicos Anônimos (AA) [do mesmo modo que os Jogadores Anônimos (J.A.)] são regidos pelo princípio de reciprocidade, mas são abertos a alteridade. Tão logo “curados”, seus membros devem transmitir a outros aquilo que receberam, ajudar um alcoólico [jogador], em suma integrar-se numa cadeia de dádiva, o que se opõe ao caráter binário ou simétrico que usualmente define a palavra reciprocidade (Godbout, 1999:83).

Com isso, entendo que a noção de pessoa apresentada pelos J.A., em certos aspectos, vai de encontro ao sectário, individual e consciente, conforme assinalado por Mauss ([1938] 2003:395)¹³. O J.A., assim como no pensamento cristão, fez do conceito de pessoa moral, consciente do bem e do mal, uma pessoa metafísica, incompleta e atrelada à regência da figura do sagrado. A forma fundamental do pensamento e da ação é reconfigurado a partir da culpa, na qual o jogador anônimo compulsivo abre mão de suas vontades e desejos na busca de um tratamento para seus males.

Conclusão

Nos jogos de apostas, o vício e o viciado são categorias acusatórias (Velho, 2004) e estigmatizantes (Goffman, 1988) que permeiam a realidade dentro e fora das casas de jogo. Os perigos atrelados a tais práticas trazem no seu contato rupturas com uma “normalidade” e com os controles de si (Foucault, 1979) vigentes por um aspecto moralizante que incide diretamente no caráter do jogador. O foco de alguns dos principais aspectos tratados na obra *Estabelecidos e Outsiders* – de Elias e Scotson (2000) –, contribuem para esclarecer as relações de poder entre grupos socialmente distintos. Um moralismo dos estabelecidos - que se posicionam como defensores de uma ética dos “bons costumes” através da abstinência dos J.A. – e a construção de uma imagem negativa referente aos *outsiders*, com os apostadores de turfe. A abordagem inclui a ideia de que é preciso ir além das estruturas de personalidades dos indivíduos para se chegar às razões geradoras de preconceitos e estigmatizações sociais, revelando, assim, as práticas que servem aos interesses de um grupo em oposição ao outro. E, no caso dos jogos, ambos os grupos disputam a moral vigente da atividade.

A “hierarquia sócio-moral” (Geertz, [1973] 2008:200), distinguindo jogos de

status e jogos de “dinheiro”, é reforçada em ambos os espaços e é, muitas vezes, evidenciada pelos valores ganhos e gastos de jogadores e anônimos. O fato de se introduzir o papel do dinheiro na relação com as apostas é considerado um ponto fundamental. A função comparativa da categoria de “vício” entre estes dois espaços de reunião é oriunda de um discurso moral e que, por sua vez, é um reflexo material entre as quantias monetárias efetuadas com esta atividade, rotineiramente. Em ambos os casos, os valores servem de indicador dos limites em que a atividade ultrapassa o “limiar” (Deleuze, 2008) e se torna um “problema” a ser evitado. Não sendo fixos em si, mas operantes em uma lógica de gastos compulsivos e destrutivos em vários aspectos da vida, principalmente como a relação com trabalho e a família. Apesar desse ponto de similaridade, cada uma das reuniões, como foi demonstrado, lida com essa questão a sua própria maneira.

O jogo, como definido por Roger Caillois (2001), uma atividade voluntária, separado da realidade cotidiana no espaço tempo incerto e não produtivo, seria dotado de características de disputa, sorte, excitação e, a união com as apostas contribuiriam para a passagem do lúdico ao perigoso. O gradiente de emoções (Resende & Coelho, 2010) acionados durante a prática de apostas seria outro ponto de convergência. A busca por reaver gastos outrora perdidos se consolida como o foco de ruptura. Os excessos são assim apreciados ou como uma concepção normal “coisas do jogo” ou como prática tal que deve ser evitada a qualquer custo.

Por mais que o seu peso moral seja extremamente variado e complexo, como tentei demonstrar ao longo do texto, evita-se o vício a partir da imposição de limites e controles na ação dos indivíduos. Enquanto que, por um lado, o vício nas casas de aposta se apresenta como uma imperícia, no J.A. ele se apresenta na relação da compulsividade patológica e incurável. De um lado, as liberdades individuais possibilitam que o jogador imponha sobre si controles maleáveis e flexíveis. Do outro, a abstinência é o único remédio. Apesar desta categoria estar presente nestes dois espaços, ficou evidente como ela é construída de maneira distinta, de uma ação consciente através da imposição de limites a traços de uma natureza humana imutável e patológica. Assim, como aludido ao longo do texto, a moralidade imputada nos jogos de apostas se apresenta como um campo (Bourdieu, 2004), um lugar de luta entre os agentes que o integram e que buscam manter ou alcançar determinadas posições. Essas posições são

obtidas pela disputa de capitais específicos, valorizados de acordo com as características de cada campo, e que, no caso do jogo, se encontra na própria definição da categoria de “vício”.

Recebido: 06/06/2017

Aprovado: 13/03/2018

Rômulo Bulgarelli Labronici é doutor e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF. Coordenou o mestrado em Direito da regulação da FGV/RJ. É pesquisador do INCT-InEAC/UFF e realiza pós-doutoramento no PPGA-UFF (Bolsista FAPERJ). Trabalha com questões etnográficas voltadas para antropologia econômica, urbana e relações entre homens e animais. Publicou o livro: *Na pata do cavalo: um estudo etnográfico com apostadores do turfe em agências credenciadas do Jockey Club Brasileiro* (2017). Contato: romulolabronici@gmail.com

Notas

1. Os *Agentes Credenciados* são também denominados simplesmente por: “agentes”, “lojas”, “casas”, “casa de aposta”, “casa de jogo” ou simplesmente de “credenciados”. Tais estabelecimentos foram viabilizados a partir do Decreto N° 96.993, de 17 de outubro de 1988, que regula, dentre outras questões referentes ao turfe, a sua prática das apostas e estabelece a Comissão Coordenadora da Criação do Cavalo Nacional - CCCCN, diretamente subordinada ao Ministro de Estado da Agricultura.

2. No turfe, o conceito de “barbada” é o mais enigmático, pois a sua chave de enunciação está em uma suposta garantia de vitória, cavalo imperdível ou aposta infalível. Que, ao contrário do que ocorre com um palpite convencional, a barbada possui um grau especulativo menor e com um traço marcante de previsibilidade do resultado final.

3. O termo “Toddynho” é derivado de uma marca de bebida achocolatada associado ao consumo infantil. Mencionar que o outro irá tomar Toddynho é tido como uma pro-

vocação equivalente à afirmação de que não há maturidade o suficiente para o jogo.

4. A autora Kate Fox (cf. 2005:7-8) trata do viciado [*Addict*] quanto uma tipificação de apostador turfista. Entretanto, aqui pretendo discutir com uma visão distinta para esta questão, atribuindo ao “viciado” quanto uma categoria nativa de acusação aos que por ventura possam romper com as regras e normas estabelecidas pelo grupo de jogadores.

5. O “estudo” do programa é o ato de ler e analisar classificatoriamente todos os dados apresentados nos páreos do programa. Em geral, não é realizado com apenas um páreo, mas a partir da totalidade dos páreos de uma reunião. Assim, os turfistas portarão os respectivos programas do dia e que, muitas vezes, servirão também como uma espécie de “bloco de notas” onde os jogadores escreverão números, realizarão tabelas e anotarão seus palpites antes de efetivamente realizar uma aposta diretamente nos guichês de apostas. O estudo consiste assim em um ato individual particular de cada jogador momentos (horas ou até mesmo dias) que antecederão a reunião.

6. As “mesas de ronda” ou “ronda da madrugada” são mesas de jogo com baralho. Reconhecidas como o jogo de apostas mais rápido que existe. Consiste em apostar em duas cartas retiradas aleatoriamente do baralho nas quais dois jogadores irão escolher entre elas. A medida que novas cartas vão sendo retiradas a primeira que coincidir com a de um dos dois jogadores ganha. Os jogos de Ronda, são em geral rotulados como foco de diversão da malandragem onde a honestidade está fora do jogo e chance de ser enganado é a única certeza.

7. *Os dez mandamentos do apostador em Cavalos de Corrida* foram criados por Phil Bull, Criador de cavalos de corrida e também um dos maiores ganhadores de jogo de aposta em cavalos de corrida da Inglaterra, em todos os tempos. De 1943 a 1975, Bill adquiriu uma fortuna acumulada em aproximadamente US\$ 8 milhões e teve a sua conta encerrada em várias casas londrinas sob o argumento de que “acertava demais”. *Os dez mandamentos do apostador* se tornaram uma espécie de “Bíblia” para todos os “punters” [apostadores] e bookmakers londrinos. Assim sendo, os dez mandamentos do apostador são: 1º: Vá às corridas para ver os cavalos e não as pessoas. 2º: Veja o cavalo no *padoque*. 3º: Confirme no cânter o que os cavalos já “informaram” no *padoque*. 4º: Jóqueis e treinadores são sempre os piores informantes. 5º: Tente entender os cavalos e o turfe de modo geral, antes de arriscar o seu dinheiro. 6º: Só aposte alto quando o rateio é maior do que devia ser. 7º: Tenha presente que, a longo prazo, apostando alto em todas as reuniões, você é um homem morto. 8º: O condicionamento físico dos cavalos, a habilidade dos jóqueis, o número da baliza na largada, o estado da pista, a distância do páreo e os

méritos de cada animal indicam sempre quem ganha e quem perde. 9º: Nunca acredite em falácias tais como: a sorte é determinante no turfe, ou que não se deve jogar em favorito. 10º: Nunca se permita “correr atrás” dos eventuais prejuízos, nem se apaixonar por um determinado cavalo.

8. Neste trecho, os nomes dos interlocutores serão tratados apenas como “jogador(es) anônimo(s)”, em respeito com a forma como tais atores lidam com esta questão mantendo coerência com o anonimato estabelecido por estes grupos.

9. No Rio de Janeiro existem diversos grupos de J.A. que se encontram em média duas vezes por semana em reuniões fechadas e abertas. Separados por algumas regiões: Acre, Arpoador, Barra da Tijuca, Campo Grande, Copacabana, Estácio, Flamengo, Nilópolis, Niterói, Pilares, Tijuca e um grupo com reuniões On-line. Além disso, o modelo deste grupo de autoajuda possui um grupo denominado JOG-ANON voltado ao auxílio dos familiares dos membros destes grupos.

10. Os doze passos de recuperação do J.A: 1º: Admitimos que éramos impotentes perante o jogo e que nossas vidas haviam se tornado ingovernáveis. 2º: Passamos a acreditar que um Poder Superior a nós poderia trazer-nos de volta a um modo normal de pensar e viver. 3º: Tomamos a decisão de entregar nossa vontade e nossas vidas aos cuidados deste Poder de nosso entendimento. 4º: Fizemos um minucioso e destemido inventário moral financeiro de nós mesmos. 5º: Admitimos a nós mesmos e a outro ser humano a natureza exata de nossas falhas. 6º: Dispusemo-nos inteiramente a remover estes defeitos de caráter. 7º: Humildemente pedimos a Deus de nosso entendimento que removesse as nossas imperfeições. 8º: Fizemos uma lista de todas as pessoas que prejudicamos e tornamo-nos dispostos a fazer a recuperação a todos pelo mal causado. 9º: Reparamos diretamente os danos causados a essas pessoas, sempre que a reparação não implicasse prejuízos para elas ou outros. 10º: Continuamos nosso inventário pessoal e prontamente admitimos nossos erros. 11º: Procuramos, mediante a oração e a meditação, melhorar nosso contato consciente com Deus de nosso entendimento, pedindo somente o conhecimento de sua vontade perante nós e a capacidade de realizá-la. 12º: Tendo feito um esforço para praticar estes princípios em todas as ocasiões, procuramos levar esta mensagem a outros jogadores compulsivos.

11. Jogadores Anônimos, em direção... aos 90 dias (panfleto adquirido nas reuniões do JA).

12. Um croupier é alguém nomeado em uma mesa de jogo para ajudar na sua condução, especialmente na distribuição de apostas e pagamentos. Normalmente são empregados apontados pelos estabelecimentos de jogo.

13. A categoria do Eu, classifica-se e identifica-se como o conhecimento de si, com a consciência psicológica. Esta forma do Eu como categoria se desenvolveu a partir de um longo percurso do direito e da moral, como afirma Mauss ([1938] 2003): “De uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação; foi assim que o percurso se realizou” ([1938] 2003:397).

Referências bibliográficas

BURNHAM, John C. 1993. *Bad Habits, drinking, smoking, taking drugs, gambling, sexual misbehavior, and swearing in American History*. New York: New York University Press.

BARCELOS, Sérgio. 2002. *Cavalos de corrida: uma alegria eterna*. Rio de Janeiro: Topbooks.

BECKER, Howard S. 2008. *Outsiders, estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.

BOURDIEU, Pierre. 2004. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP. 86 p.

CAILLOIS, Roger. [1958] 2001. *Man, play and games*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, [*Le jeux et les hommes*].

CASSIDY, Rebecca. 2002. *The Sport of the kings. Kinship, class and thoroughbred breeding in Newmarket*. United Kingdom: Ed. Cambridge University Press.

CARVALHO, Ney O. R. (editor). 1998a. *O Turfe no estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprinta Gráfica e Editora.

_____. 1998b. *Jockey Club Brasileiro 130 anos - Rio de Janeiro, um século e meio de Turfe*. Rio de Janeiro: Imprinta Gráfica e Editora.

DAMATTA, Roberto. 1979. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Record.

DAMATTA, Roberto; SOÁREZ, Elena. 1999. *Um estudo antropológico do jogo do bicho*. Rio de Janeiro: Rocco.

DELEUZE, Gilles & FÉLIX, Guattari. [1997] 2008. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. 4ª reimpressão. São Paulo: Editora 34. vol 5.

DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e Perigo*. Rio Janeiro: Editora Perspectiva.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. [1965] 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

FOX, Kate. 2009. *The Racing Tribe, portrait of a British Subculture*. New Brunswick

and London: Ed. Transaction Publishers.

FOUCAULT, Michel. 1997. *A história da loucura na idade clássica*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

_____. 2000. *Vigiar e punir*. Tradução Raquel Ramalheite. 23. ed. Rio de Janeiro: Vozes.

GEERTZ, Clifford. [1973] 2008. *A Interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

GODBOUT, Jacques T. & CAILLÉ, Alain. 1999. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

GOFFMAN, Erving. 1988. *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. 4 ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.

GUEDES, Simoni Lahud. 1997. *Jogo de corpo – um estudo da construção social de trabalhadores*. Niterói: EDUFF.

LABRONICI, Rômulo. 2012. *Para todos, vale o escrito: uma etnografia do jogo do bicho*. Dissertação, PPGA/UFF.

MAGALHÃES, Felipe Santos 2005. *Ganhou Leva... Do Vale Impresso ao Vale ao escrito. Uma história social do jogo do bicho no Rio de Janeiro (1890-1960)*. Tese de doutorado apresentada ao PPGHS – UFRJ. Rio de Janeiro.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: CosacNaify, [1950].

MARCUS, George E. 1995. “*Ethnography in the World System: The emergence of multi-sited Ethnography*”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 24:95-117.

MELO, Victor Andrade de. 2001. *Cidade esportiva: primórdios do esporte no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará.

MISSE, Michel. 1999. *Malandros, Marginais e Vagabundos & Acumulação Social da Violência no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado em Sociologia, IUPERJ. Rio de Janeiro.

REZENDE, Cláudia Barcellos & COELHO, Maria Claudia. 2010. *Antropologia das emoções*. Série Sociedade & Cultura. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

SIMMEL, George. 1983. *Sociabilidade: um estudo de sociologia pura ou formal*. MORAES FILHO, E. (Org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, [1908]. p. 165-181.

SOARES, Simone Simões Ferreira. 1993. *Jogo do bicho, um fato social brasileiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

VELHO, Gilberto. 2004. *Individualismo e Cultura, notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.

Resumo: Apesar da popularidade da prática de apostas no turfe, esta atividade aponta para uma fronteira moral inserida em suas estruturas. Durante a realização das corridas de cavalos, um sinal de alerta é constantemente acionado para com os limites que cada indivíduo possui com as apostas. Aqui, busca-se compreender como a categoria “vício” [no jogo] é imputada de valores estigmatizantes, acusatórios, em dois espaços distintos. O primeiro organizado para a realização de apostas em comparação com outros espaços onde se prega a abstinência desta atividade. Refiro-me aqui às “casas de jogo” e dos encontros regulares de grupos de autoajuda, denominados de Jogadores Anônimos (J.A.). A comparação busca compreender as disputas sobre a moral do jogo como um “campo” nos moldes de Bourdieu (2004) a partir da construção de narrativas que vão apresentar o jogo como uma atividade mais ou menos perigosa.

Palavras chave: Turfe; vício; jogo; apostas; estigma

Abstract: Despite the popularity of betting practice in the turf this activity points to a moral boundary that exists in its daily life. During horseracing an alert signal is constantly triggered to the limits that each individual has with the bets. Here, one tries to understand how the category “addiction” [in the game] is imputed of stigmatizing and accusatory values, in two different spaces. The first is organized for betting in comparison with other spaces where the abstinence of this activity is predicted. I refer here to “gambling houses” and regular meetings of self-help groups called Gamblers Anonymous. The comparison seeks to understand the disputes about the moral of the game as a “field” in the mold of Bourdieu (2004) from the construction of narratives that will present the game as a more or less dangerous activity.

Keywords: Turf; vice; game, gambling, stigma

Tramas agroecológicas na colônia de Pelotas

Patrícia dos Santos Pinheiro

UFPB

Renata Menasche

UFPEL

Claudia Turra Magni

UFPEL

Carmen Janaína Machado

UFRGS

Introdução

Na *colônia* de Pelotas, região da Serra dos Tapes, ao sul do Rio Grande do Sul, uma densa composição de relações perpassa aspectos produtivos e socioeconômicos, fronteiras étnicas e alianças políticas, configurando, entre distâncias e proximidades, um espaço bastante complexo socialmente. Nele estão presentes agricultores com produção diversificada, convencionais e agroecológicos, fumicultores, pecuaristas, produtores mais capitalizados e mesmo empresas, as quais cultivam soja, arroz, eucalipto ou outros. Esses sujeitos se articulam a partir de interesses específicos, sejam voltados às inúmeras expressões da agricultura familiar, seja ao que se convencionou chamar de agronegócio, sem uma separação estrita. A essas características se entrecruzam as marcantes distinções étnicas presentes na região, que remetem a colonos de diferentes origens, *brasileiros*, quilombolas, povos indígenas e outros¹.

Neste espaço rural complexo, em que, desde 2011, pesquisamos o tema da alimentação através da agenda de pesquisa Saberes e Sabores da Colônia, passamos a atentar também para os fluxos de materiais, as experiências entre pessoas e coisas, assim como as narrativas associadas a tais práticas e concepções – cerne do projeto Saberes e sabores, objetos e imagens da colônia², que ora nos atém. Através do trabalho etnográfico foi possível observar, por exemplo, habitações *matriarcais*, cuidadas com afeto por mulheres ao longo de gerações³, pessoas e plantas *benzidas*, invenções, guardiania de saberes e relatos sobre as complexas

relações interétnicas e seus sistemas classificatórios.

Mas são os processos criativos na agricultura agroecológica⁴ que aqui destacaremos, a partir de uma perspectiva antropológica, atenta às práticas em movimento, aos fluxos criativos e às tecnologias, invenções e adaptações na produção. Em vez de técnicas isoladas, objetos apartados ou materialidades em si, percebemos no modo como manejam cada exemplar arbóreo, composto biodinâmico, animal ou outros, assim como em seus saberes e suas práticas diárias, aquilo que Ingold (2012) identifica como processos vitais. É sobre eles que dirigimos nosso olhar, identificando improvisos e movimentos, sobre os quais não é cabível a pretensão de controle absoluto.

A necessidade de incorporar os aspectos sensíveis do trabalho de campo e de dinamizar e potencializar diversas formas de compartilhamento com nossos interlocutores desafiou-nos a recorrer a recursos visuais e audiovisuais ao longo de toda a pesquisa⁵. A partir de capacitação técnica e teórico-metodológica, estes recursos potencializaram o registro e a análise de descrições e demonstrações de usos de objetos vinculados à produção e à alimentação. As imagens resultantes também contribuíram para evidenciar a indissociabilidade entre coisas, pessoas, ambientes, memórias, percepções e experiências. Dentre outras temáticas correlacionadas, memórias de práticas alimentares, territorialidades e aspectos produtivos foram abordados através de conversas informais e entrevistas semidirigidas.

Dois elementos aparentemente antagônicos constitutivos da agricultura familiar, especialmente da agroecologia, serão enfocados: a valorização de elementos considerados antigos, que estariam “se perdendo”, e a busca simultânea por invenções e novidades. Por essa configuração desestabilizadora da dicotomia entre antigo e novo, observamos a busca por continuidades nas formas de engajamento cotidiano no ambiente. Isto vem reforçar resultados de pesquisa precedente (Pinheiro, 2010), que analisou o modo como plantas, produtos homeopáticos, biofertilizantes, animais, pessoas e instituições conformam uma rede de relações vinculada pela produção de base ecológica, mobilizando e modificando percepções e sentidos.

As aproximações prévias em pesquisas e espaços de discussão na região de Pelotas nos levaram à família Schiavon, agricultores da colônia São Manoel, município de Pelotas, cuja sintonia com plantas e animais, com técnicas empregadas e modificadas e com tecnologias criadas e multiplicadas evidencia um

engajamento que vai além do sujeito individual e extrapola os limites da propriedade rural da família. Na pesquisa aqui apresentada, a relação desta família não se deu apenas no âmbito de sua propriedade, mas para além dela. Isto se verifica tanto pela indicação de uma rede de interlocutores para tratar dos objetos da colônia, quanto pela participação próxima e dialógica que Luana, a filha do casal Márcia e Nilo Schiavon⁶, manteve com a equipe, no desenrolar e desdobramentos da etnografia.

Se bem há preocupação em transformar a unidade de produção familiar em uma *redoma*, para evitar sua contaminação pela produção convencional do entorno, esta família se fortalece com sua inserção em um emaranhado de interações, na região e para além dela, materializadas na recepção de visitantes, parceiros ou participantes dos inúmeros cursos e mutirões realizados na propriedade, na exposição das invenções ou ainda na realização de intercâmbios e cursos em outras regiões do Rio Grande do Sul e do Brasil. Essas formas de engajamento são assumidas a partir de uma multiplicidade de perspectivas, em que circulam e são produzidas formas de conhecimento que modificam as estratégias de vida locais e que se fortalecem entre si.

Assim, a um olhar sobre o cotidiano prático dos agricultores em sua propriedade rural, devemos associar estratégias e dispositivos coletivos que permitem a continuidade da produção agroecológica. Diante desse quadro e na sequência de uma breve descrição da Serra dos Tapes e apresentação do contexto em que se inserem os Schiavon, refletiremos sobre as estratégias de criatividade e as tecnologias desenvolvidas no âmbito desta família rural, para, a partir daí, conduzir a atenção a dois processos em curso em sua propriedade: o sistema de agrofloresta e o preparo de compostos biodinâmicos.

A Serra dos Tapes e o contexto do estudo

O espaço rural de Pelotas está inserido na Serra dos Tapes, denominação associada ao contexto histórico de sua ocupação por índios Tapes, pertencentes à família linguística Tupi Guarani. Do final do século XVIII até meados do século XIX, o atual município de Pelotas (na época denominado São Francisco de Paula) se destacou pelo papel econômico assumido com a ascensão da fabricação do charque (Salamoni; Waskiewicz, 2013), carne conservada com o dessecamento pela salga e exposição ao sol. Movida pela presença intensa de mão de obra negra cativa, a cadeia produtiva saladeiril conectava desde estâncias

agropastoris em municípios vizinhos (principalmente nas terras baixas da Planície Costeira), até as dezenas de estabelecimentos industriais charqueadores de Pelotas, que abasteciam o comércio interno colonial com o charque (Osório, 2007). Na Serra dos Tapes, com áreas de mata e terreno íngreme que se mantinham pouco povoados, lavradores nacionais e cativos desenvolviam atividades agrícolas e pastoris a serviço dos charqueadores (Zarth, 2006), além de ser reduto de cativos fugitivos, os quais formaram dezenas de quilombos, muitos dos quais se consolidaram e permaneceram até a atualidade.

A partir de 1848, a Serra dos Tapes foi também ocupada por colonos imigrantes de origens diversas (como pomeranos, alemães, italianos, franceses etc.) através de processo incentivado pelo Governo Geral, resultando em significativa modificação da estrutura fundiária regional. Nas terras de planície, em áreas de grande extensão, desenvolveu-se, além da pecuária de corte, a produção de arroz, enquanto na região serrana consolidar-se-iam as pequenas propriedades familiares, marcadas pela diversidade de cultivos, com produção de milho, feijão, batata, entre outros. Já no século XX, a implantação de indústrias de beneficiamento (o cultivo de pêssego, em especial) alcançaria importância na economia regional, embora já não apresente o mesmo vigor (Salamoni; Waskiewicz, 2013). Nas últimas décadas, cabe destaque à expansão do cultivo de fumo na região, em estreita vinculação à indústria fumageira.

Entre o final da década de 1980 e início da década de 1990, a família Schiavon dedicava-se à produção convencional de pêssegos e à produção de leite, atividades que, na narrativa atual, são avaliadas como de alta exigência de mão de obra e baixo retorno econômico. Após um evento de contaminação por agrotóxicos (o relato assemelha-se ao de muitos agricultores da região), decidiram-se pela conversão ecológica de sua propriedade. Nas palavras do agricultor, registradas por Pinheiro (2015:281):

Então acabei adoecendo, e quando meus filhos nasceram, o Robinson e a Luana, eu estava numa sala do hospital, e eles nasceram na outra. Foi em 1988. Então, a trajetória mudou muito, a forma de pensar e tudo. Como eu trabalhava com veneno, e tava no hospital por causa do veneno, e aquelas crianças nascendo, amanhã ou depois eles iam crescer e eu não tinha ideia de mudar de atividade, e eles iam me pedir um pêssego para comer e eu ia ter que dizer que não poderia dar porque eu tinha botado veneno. Então foi uma coisa que já deu aquele estalinho, né? E isso aí, depois quando surgiu essa ideia de traba-

lhar com produção orgânica em 1993, nós fomos uma das primeiras famílias a entrar nesse projeto, em Pelotas.

A família teve apoio de organizações religiosas que já então atuavam na perspectiva da agricultura de base ecológica, tais como a Igreja Episcopal Anglicana, a Comissão Pastoral da Terra – CPT (vinculada à Igreja Católica) e o Centro de Apoio e Promoção da Agroecologia – CAPA (associado à Igreja Luterana). Algumas dessas organizações estão presentes na região desde a década de 1970, atuando nas lutas dos pequenos agricultores diante das consequências do processo de modernização conservadora. Desse modo, questões referentes a práticas de manejo agrícola e preservação ambiental – que, mais tarde, viriam a confluir no que se conformaria como agroecologia – iniciavam a composição da agenda do que se constituía enquanto agricultura familiar⁷.

Mas o engajamento a estas formas de produção não se reduz à adesão a uma proposta técnica ou a práticas recomendadas de manejo. Faz também parte do processo a sua capilaridade entre os agricultores, através de laços de parentesco, amizade e parceria, bem como de inserção em relações de mercado - ou seja, sua aderência ao universo da colônia e da agricultura familiar. Nesse contexto, foi um marco a criação, em 1995, da Associação Regional dos Produtores Agroecológicos da Região Sul (Arpa-Sul), da qual a família Schiavon participou ativamente. Sobre sua constituição, Nilo enfatiza não se tratar de apoio, mas, sim, de parceria:

É outra visão. É não ficar na dependência, que é o projeto inicial, né? Desde que se formou a Associação, que nós éramos chamados de revolucionários, de loucos, de bagunceiros. Para conseguir as primeiras ordens para trabalhar aqui na cidade [Pelotas], a primeira feira a gente conseguiu invadindo, para conseguir ter o nosso espaço (...). Não queriam deixar por nada, faziam de tudo para a gente desistir, mas estamos lá até hoje. A gente é teimoso por natureza. (Pinheiro, 2015:290).

Disruptivo e corajoso, com a marca de quem por vezes se sente na contramão do mundo, esse posicionamento foi sendo mantido e remodelado ao longo dos anos. Atualmente, a Arpa-Sul conta com cerca de 30 famílias associadas ativas e há ainda outras organizações de agricultores na região, como a Cooperativa Sul Ecológica, com mais de 200 cooperados. Destarte, em um ambiente técnico no qual a ênfase se centra em técnicas calcadas em aumentos de produtividade e em cultivos de commodities, parte de um processo de transformação,

estas famílias foram desenvolvendo, replicando e consolidando em suas propriedades a teimosia da produção agroecológica no país que mais consome agrotóxicos no mundo (Pignati et al., 2017).



Figura 1: Camiseta de Nilo Schiavon. Fonte: Luana Schiavon, 2016.

Adequando as técnicas e práticas às suas lógicas de uso (mais do que a uma ideia estrita de produtividade), agricultoras e agricultores também fomentam a multiplicação do conhecimento ali construído, participando de feiras, de encontros de agroecologia, promovendo cursos na propriedade, recebendo escolas e estudantes da universidade para mutirões, realizando o trabalho da feira e da manutenção da associação e ainda participando da certificação participativa da Rede Ecovida (Pinheiro, 2010). Em um recriar constante, há ainda a busca de oportunidades de formação fora da região, influenciando a constituição e consolidação de práticas vinculadas à agroecologia e trazendo mais autonomia nas suas escolhas. Disseminadas por organizações e por agricultores, elas são selecionadas e reinterpretadas, a partir de suas vivências e conhecimentos.

Oliveira, Schneider e Marques (2017:87), ao abordarem esse tema, propõem uma análise a partir da interconexão entre “uma abordagem que reconhece e destaca o papel da prática agrícola como lócus e objeto de produção de novos conhecimentos e inovações e a abordagem da contextualização de conhecimentos”. Assim, esses autores entendem que as diferentes formas de conhecimento – mesmo o científico, frequentemente revestido de um “filtro” de suposta neutralidade – fazem parte de um processo dinâmico, fruto do cotidiano de interações e acomodações entre diferentes atores sociais. Sem negar as contribuições das inovações oriundas de uma ciência “moderna”, em especial aquelas volta-

das para o rural, os autores enfatizam a importância de uma epistemologia da prática, tanto quanto do contexto coletivo em que trocas e intercâmbios estimulam as inovações, seus usos e reapropriações.

Dado serem consideradas insuficientes as pesquisas voltadas a inovações na agricultura familiar, especialmente a de base ecológica, Oliveira, Schneider e Marques (2017) apontam como significativo, além da presença de instituições de pesquisa e desenvolvimento, o aporte dos próprios agricultores e de organizações parceiras, com seus técnicos, destacando a criatividade e reflexividade que caracterizam essa prática, vistas frequentemente como forma de interpretação e enfrentamento dos conflitos do mundo⁸. É nesse quadro e visando auxiliar questões básicas de uma produção diversificada e de seu beneficiamento, que fluxos criativos se desenvolvem junto aos Schiavon.

Estratégias de criatividade e técnicas: conhecimento em construção

Em uma das visitas realizadas à propriedade dos Schiavon, dirigimo-nos à lavoura, onde existe um espaço coberto para guardar as invenções de Nilo, utilizadas no cotidiano de trabalho. Ele então contou que, desde criança, criava coisas, como seus próprios brinquedos, caminhões e retroescavadeiras de madeira. Com a transição para a produção agroecológica, na década de 1990, sentiu necessidade de criar ou adaptar ferramentas e máquinas, já que as comercializadas não são concebidas para seu modo de fazer agricultura.

Acostumado a ensinar aos inúmeros visitantes, oriundos de diferentes partes do país, que atualmente vêm conhecer o trabalho da família, Nilo propôs apresentar cada uma das invenções, as motivações para desenvolvê-las e os respectivos usos, para fins de nosso registro audiovisual. Da lavoura, seguimos para o galpão, onde ele detalhou as modificações feitas no trator recentemente adquirido e mostrou as invenções desenvolvidas para/na agroindústria.

Mas não é *qualquer* técnica, em busca de *qualquer* eficiência, que Nilo desenvolve. Se técnicas e tecnologias são construídas a partir de interesses determinados, fundamentadas em princípios científicos ou empíricos, de modo a responder à vontade de seres humanos de transformar seu ambiente, materializadas em procedimentos e ferramentas, elas também expressam significados e escolhas, que nem sempre tomam por critério a produtividade, a facilidade ou a rentabilidade. Além das condições nas quais são aplicadas, é preciso considerar sua abrangência, sua localização espaço-temporal e outras influências, como aspec-

tos políticos, condições socioeconômicas e de trabalho, características buscadas na produção e na propriedade. A estas variáveis ainda se associam os paradigmas científicos estabelecidos no momento de sua formação, bem como seus contrapontos (Pinheiro, 2010).

Do hábito infantil de recriar o maquinário agrícola em seus brinquedos, Nilo manteve o desafio por criar inventos, agora voltados para o trabalho com a agroecologia:

A gente trabalhava com pêssago convencional, feijão, milho, e quando entrou a agroecologia, se mudou o trabalho, começamos a entrar para a linha das hortaliças. Como as hortaliças têm as sementinhas muito pequeninhas, a gente teve uma grande dificuldade de conseguir fazer o plantio dessas pequenas sementes. Então se começou a passar trabalho para semear, aí começou a aparecer a necessidade das ideias, de ter equipamentos que melhorassem nosso trabalho. Começou com o plantio da cenoura, que é uma semente muito miudinha, e quando era dia de vento, a gente semeava a lanço, acabava ter que encostar o nariz no chão, agachadinho, para semear. Complicava muito, doía a coluna, era um trabalho! Com o passar do tempo, [eu] disse: vai ter que melhorar, pois fica muito junta a semente, se perde muita semente, depois para fazer o raleio. Aí se furou uma latinha de fermento na época, e começou a semear com aquela latinha, já melhorou bastante a forma de plantio, só que a dor na coluna ainda continuava. E isso foi, todos os meses se fazia uma latinha de cenoura, se pegou aquela latinha e se amarrou ela numa forquilha, o que veio a facilitar muito o nosso trabalho de plantio de canteiro (Schiavon, 2016).



Figura 2: Nilo Schiavon mostra uma de suas invenções. Fonte: acervo da pesquisa, 2016.

Conforme Nilo relatou na mesma ocasião, posteriormente seria criado um marcador para semeadura em linha, seguido de outro marcador para evitar o aparecimento de fungos e, “com isso aí, foi evoluindo... e depois apareceu a outra engenhoca”. E elas foram se sucedendo entre rotinas e produção de novos conhecimentos, adaptadas a cada novo desafio, tal como a presença de um fungo, a dor nas costas e assim por diante. Desse modo, na narrativa de Nilo a relação entre agroecologia e criatividade é intrínseca:

Esse ingresso na agroecologia, ele te faz pensar, todo o processo de mudança de paradigma te faz pensar. E esse “faz pensar”, é o que faz criar. Essa é a metodologia do trabalho, é fazer o cérebro funcionar. Todo sistema de produção orgânica é justamente isso aí: é tu pensar e agir como a natureza (Schiavon, 2016).

Quando argumenta agir *como* a natureza, Nilo reforça a ligação do que teria sido separado, a partir de uma ideia de modernidade. Junto com as plantas da propriedade, as ideias brotam, e coisas e pessoas coexistem, num mundo em fluxo perpétuo e não linear. Ou seja, não se trata de manipular uma superfície pré-formada de um mundo pronto, ou um substrato inerte, considerado um meio ou recurso. Trata-se, isso sim, de uma constante combinação de elementos que, neste caso, teriam sido considerados desconectados no processo de modernização da agricultura. Os efeitos desse processo são observados e sentidos para além da propriedade, como pondera Nilo: “[...] no ano passado fomos fazer um passeio, fomos lá no rio Camaquã. E aquele rio, uma beleza! Muito bonito. E não achamos um lambari para contar história, em um rio daquele tamanho. É sinal de alguma coisa errada” (Pinheiro, 2015:286).

Para Nilo, o primeiro passo da transição para a agroecologia não concerne a uma adaptação técnica, e sim ao modo de pensar a produção, baseado em princípios ecológicos de manejo do ambiente e em preocupações com a reprodução social da agricultura familiar. Em conjunto, esses elementos se colocam como alternativa ao modelo caracterizado como convencional, expressão da modernização agrícola. Assim, questões como homogeneização de cultivos, uso de agroquímicos, erosão genética e industrialização da agricultura são constantemente problematizados, fazendo emergir diferentes processos criativos.

O modelo convencional é também referenciado como tentativa de *controle* de fatores que escapam ao domínio humano, tais como o clima, a configuração

do solo, a disponibilidade de nutrientes e água, entre outros – desde a modificação da composição genética das sementes até todo tipo de adubo ou insumo químico que molda a produção contemporânea.

Ao diferenciar controle e parceria, conhecimento externo e conhecimento construído localmente, Nilo chama a atenção para o fato de que o processo hegemônico de modernização agrícola acaba por ocasionar uma cisão entre a construção do conhecimento sobre a produção agrícola e a vida dos agricultores que dela dependem. Se a agricultura agroecológica não conta com as “facilidades” proporcionadas pelo uso de herbicidas, pesticidas, adubos sintéticos e outros, isso reflete tanto na produtividade como no tempo de trabalho despendido. Neste contexto, os desafios podem se repetir, de modo instável, diante das mudanças no mundo: o clima já não é o mesmo; as geadas são mais violentas; as chuvas não acontecem nos períodos e intensidade de antigamente; a legislação se modificou, trazendo exigências na certificação da produção; a agricultura convencional se generalizou, acabando por afetar fontes de água etc. No entanto, esses e outros elementos não agem de modo totalizante na vida de agricultores e agricultoras, que não somente reagem a eles, mas, sim, dão forma a tramas de vida.

Neste sentido, o *status* dos técnicos e instituições de pesquisas também passa a ser de parceria, ao tempo em que experiências compartilhadas são realizadas. Os próprios agricultores especializaram-se e desenvolveram técnicas e tecnologias específicas, de tal modo refinadas que foram possíveis apenas pela continuidade na construção (coletiva e individual) de cada espaço, modificado a cada safra, a cada colheita, a cada nova técnica experimentada, a cada conversa e intercâmbio realizados, em viagens ou no acolhimento de pessoas.

Mas, ainda que alcançado relativo equilíbrio, o meio jamais é estático. Há que pensar constantemente sobre como reagir a cada desafio, como tentar evitar o desequilíbrio do sistema, prevenir as doenças das plantas com caldas e produtos, tais como os homeopáticos ou os fertiprotetores (usados para distintos insetos ou fungos), ou ainda a simples cinza em pó, em calda ou misturada a outros materiais, que pode resolver problemas como um ataque de pulgões (Pinheiro, 2010). Assim sendo, se as práticas agroecológicas redefinem maneiras de produzir, também possibilitam ou promovem novos conhecimentos. Na escolha de determinadas técnicas e recusa de outras, há a abertura para um trabalho interpretativo, de ajuste de circunstâncias cotidianas a categorias gerais, tal como o enfrentamento de desafios impostos diante de questões ambientais.

Considerando as trajetórias dos materiais, a agricultura de base ecológica exige o conhecimento das diferentes etapas do funcionamento local e do processo produtivo de vários cultivos, postos em relação. Em um conhecimento profundo, baseado em constantes experimentações feitas por agricultores e também pela confirmação, adaptação ou confrontação das informações recebidas por meio de técnicos e instituições de pesquisa, cada agricultora e agricultor, no contato cotidiano, vai moldando seu espaço a partir de suas vontades e prioridades, assim como do convívio e da interação com os conhecimentos apreendidos de outros lugares e experiências. As inovações são, assim, fundadas na observação, no contato, na experiência, ampliando as possíveis respostas para cada desafio na produção em seu laboratório aberto.

A cada visita, a propriedade dos Schiavon não é mais a mesma. Onde antes havia uma plantação de cenouras, passaram a cultivar couves, e assim por diante. Ao lado da agroindústria que atualmente produz sucos, há um local – em expansão – reservado para árvores trazidas de cada curso realizado fora da propriedade, guardando a memória dessas jornadas. Longe do ambiente de (suposto) controle de uma ciência própria da agricultura convencional, o local no qual são desenvolvidos esses processos criativos não é isolado, nem remete a objetos concebidos como desprovidos de vida, passíveis de manipulação somente pelo agente humano. Esse ambiente modifica-se a olhos vistos na medida em que há um caminhar que transforma, ao longo e não através de algo e que também é atravessado por fatores externos, como as geadas que, de tempos em tempos, afetam drasticamente a produção de pêssego.

Como evidenciado em trabalho realizado com agricultores da mesma região (Marques et al., 2015), a aproximação com a agroecologia decorreu de experiências de contaminações por agroquímicos, com sintomas como enjoos, dores de cabeça, vômitos e, inclusive a morte de animais, dependendo do produto. Como já mencionado, foi a hospitalização de Nilo que desencadeou sua reflexão existencial e a decisão da família em aderir à produção agroecológica. Se os agroquímicos são frequentemente referidos como venenos, que, além de caros, constituem impedimento para o consumo do alimento pela família, isso não significa que outros tipos de insumos sejam rejeitados. Em mediação diante de necessidades específicas, como em momentos de desequilíbrio ou na recuperação de solos degradados ou de composição específica, a prática agroecológica apoia-se em produtos e técnicas diversas, tais como adubação verde, bioferti-

zantes, vermicompostagem, calda bordalesa, fumo, ervas, cinza, urina de vaca, esterco e óleos. Mais recentemente, os Schiavon incorporaram ainda compostos biodinâmicos, elaborados prioritariamente na propriedade, concebidos como um emaranhado de organismos vivos, um sistema cujo objetivo é a aproximação dos ciclos biológicos.

Pensando em processos e não em produtos, ao abordar conhecimentos tradicionais e formas de cultivo e manuseio específicas da Amazônia brasileira, Manuela Carneiro da Cunha (2012) salienta como elementos que, em uma divisão ontológica, seriam aparentemente pertencentes à natureza, são de fato produtores e produtos de relações sociais, sendo sua origem lembrada. Como exemplo, ela se refere às mulheres que cultivam mandiocas no médio e alto Rio Negro e no alto Juruá. Biologicamente adaptadas à forma de cultivo tradicional em toda a Amazônia, em que a derrubada anual de novas roças é seguida de queima e coivara, a autora relata que as mandiocas da roça formam uma sociedade em si, à qual a dona da roça deve estimular de várias maneiras, por exemplo, cultivando perto delas outras plantas para companhia e serviços, seja para abaná-las, para executar música ou fazê-las dançar.

Entre experiências sensoriais, extra-sensoriais e ancestrais, esse sistema de conhecimento relatado por Carneiro da Cunha, assim como o que é cultivado pela família Schiavon, traz possibilidades epistêmicas e ontológicas diversas, que desafiam o paradigma dualista da existência de uma natureza universal, observada sob diferentes pontos de vista culturais (do Outro). Ao invés disso, com Merleau-Ponty (1994), em sua *Fenomenologia da Percepção*, aprendemos a considerar a interpenetração do corpo vivo com a pulsação do mundo, em que ambos estão organicamente relacionados, formando o que ele chama de *a carne do mundo*. Desse modo, a atenção da percepção, própria ao cotidiano destes agricultores, é exercitada ativamente em suas experiências e engajamentos com o meio.

Assim, para além do conhecimento científico desenvolvido em laboratórios, é necessário levar em consideração o conhecimento tradicional, engendrado no dia a dia destes agricultores, particularmente rico na medida em que é mantido e transmitido através de gerações e expandido por populações diversas entre si. Para Carneiro da Cunha (2012), nas trocas de conhecimentos há a possibilidade de ocorrer escambo de produtos, achados e descobertas, de procedimentos de cuidados com ambientes naturais, sem que se dissolvam os protocolos de pesquisa e verificação de uns nos protocolos dos outros. Esses escambos são enten-

didados como trocas, com resultados que cada sistema virá a usar em seu próprio regime, não em uma fusão deles. Assim, a autora argumenta que é necessário procurar compreender os sistemas de conhecimento, não somente os produtos; e que a ciência contemporânea deve praticar intercâmbios de resultados, sem colonizar seus sujeitos.

Não se trata, portanto, de mobilizar ou acionar determinados recursos, mas de promover e fazer parte de recombinações, buscar ou criar técnicas e tecnologias e adequá-las ao contexto ecológico local, além de realizar trocas de experiências para a geração de transformações, em um processo de engajamento contínuo entre o perceptor e seu ambiente, concebidos como inseparáveis e interdependentes, a partir do conceito gibsoniano de *affordance*:

As affordances são os significados dos traços do ambiente. É tudo aquilo que o ambiente oferece ao animal e inclui objetos manipuláveis, perigo, substâncias comestíveis, lugares para esconder-se, proteger-se do frio, do vento e do calor, o chão para pisar, andar, correr, as armas e os materiais para aquecimento. Tudo isso relativo às formas vivas e ontologicamente atado ao animal (Santaella, 2012:57).

Assim, é a interdependência dinâmica entre os seres e o ambiente que os liga a um ecossistema, minando a pretensa dicotomia entre o objetivo e o subjetivo, o objeto e a mente, pois, ainda conforme Santaella (2012), na perspectiva ecológica de Gibson, em seu nível mais elementar, a sobrevivência depende da percepção das *affordances*. Não é o caso, portanto, de identificar a existência de objetos, plantas, animais, artefatos, pessoas como componentes do mundo, tal como elementos expostos em um museu e separados por sua origem ou característica, mas antes, de perceber o mundo como uma cozinha, em que é preciso, de forma dinâmica e processual, aprender habilidades, como propõe Ingold (2012:35): “Na cozinha, as coisas são misturadas em combinações variadas, gerando nesse processo novos materiais que serão por sua vez misturados a outros ingredientes num processo de transformação sem fim”.

É como em uma *cozinha*, cheia de experimentações, que foram sendo desenvolvidos conhecimentos associados à transformação de sementes em árvores e seus frutos em produtos beneficiados, como sucos, vinhos e doces. Do mesmo modo, a captação de água da chuva ou máquinas para descascar abóbora e para despolpar frutas foram inventadas, adaptadas ou replicadas neste local. Por

exemplo, o plantio de uva e fabrico de vinho, tradicional na família Schiavon há gerações, passou a ser acompanhado do beneficiamento da uva para suco. A agroindústria construída há poucos anos permite um maior aproveitamento das frutas que não são vendidas na feira, como bergamotas, laranjas e pêssegos, além das uvas, que são transformadas em produtos comercializados no período entre as safras.

Para separar a uva do cacho, antes de colocá-la na suqueira, Nilo inventou uma desengaçadeira manual, construída com materiais reutilizados e adequada ao diâmetro do grão da uva cultivada na propriedade. Em 2015, no Concurso do Inventor Rural, em São Paulo, essa máquina, exposta juntamente com a semeadeira prática e o multiprocessador de raízes e milho verde, foi premiada. Depois disso, por estímulo de Nilo, essas invenções circularam entre outros agricultores da região de Pelotas, passando por novas adaptações decorrentes deste processo de intercâmbio, o que nos incita a observar as coisas tornando-se coisas, em vez de considera-las em seus formatos finais, tal como o argumento de Ingold (2012).

Estas máquinas, assim como as técnicas produtivas relacionadas à agricultura de base ecológica, se constroem tendo por base múltiplos fatores entrecruzados, nem somente internos, tampouco restritos a demandas externas. Movidos pela busca de determinada concepção de eficácia, esses agricultores se aliam a produtos, cultivos, animais e demais substâncias na conformação do processo da produção. Nesse sentido, Fabio Mura, a partir de crítica ao conceito de técnica, elaborado por Leroi-Gourhan (1994, apud Mura 2011), argumenta que constituiria uma tendência técnica, tal como verifica na análise da produção/aquisição/transformação técnica entre os Guarani Kaiowa do Mato Grosso do Sul. O autor prossegue, enfatizando a relação entre experiências práticas e processos intelectuais na formação de estoques técnicos que, aliados a elementos culturais, possibilitam determinadas performances técnicas que interagem e disputam entre si, de modo dinâmico em um sistema sociotécnico.

É justamente essa busca de eficácia - não da produtividade ou do rebaixamento do custo da produção, mas, sim, da continuidade dos processos ecológicos na propriedade e de sua manutenção como uma referência para outros agricultores e demais visitantes - que fez o solo pedregoso e exaurido por conta de produções anteriores ganhar uma camada de terra viva, a partir de compostos, de adubação verde e outros. Fez também a produção se diversificar até chegar

à composição de uma agrofloresta, além de garantir as condições de vida para diferentes animais: de tucanos e pássaros que “sabem que ali não tem veneno”, passando por cavalos, galinhas do vizinho e minhocas.

Emaranhados de vida: a agrofloresta e os compostos biodinâmicos enquanto processos vitais

Sendo as propriedades dos materiais experimentadas em sua prática, os agricultores e agricultoras agroecológicos da região de Pelotas situam-se em processos criativos de engajamento com diferentes elementos e com as organizações em que se inserem. Sem estabelecer uma segmentação entre a cultura material e os materiais, tal qual problematizado por Ingold (2011), a agricultura de base ecológica não se dá somente com a construção de técnicas que seriam imposição de uma representação mental para o material. O que o autor propõe, no lugar destas divisões, é pensarmos os fluxos do mundo de materiais, “dentro do qual os seres de todos os tipos, mais ou menos pessoa ou coisa, geram a existência, um do outro, de forma contínua e recíproca” (Ingold, 2011:56-57).

Através deste mundo em formação, buscaremos analisar algumas implicações das estratégias criativas que emergem desse processo e, a partir disto, o importante papel que assumem na medida em que se desenrolam, sem necessariamente contar com um objetivo final. Entendendo que seguir não é reproduzir, mas sim conduzir o pensamento à itinerância e interação de um mundo em aberto, que sempre apresenta algo mais a ser descoberto, abordaremos duas atividades recentemente desenvolvidas na propriedade dos Schiavon: a agrofloresta e o uso de compostos biodinâmicos.

Em pesquisa realizada ainda em 2009 junto à família Schiavon, destacaram-se os temas da contraposição aos monocultivos e da diversidade de plantações associada ao estímulo à horta, tida pela família como prática de resgate do costume de produzir os alimentos a serem por ela consumidos. Na época, além de listar os mais de 40 cultivos mantidos pela família em unidade produtiva menor que dez hectares, Nilo fez questão de explicar a concepção de uma distribuição e combinação de plantas em um mesmo espaço e ao mesmo tempo, evitando juntar as que, demandando os mesmos nutrientes ou sendo suscetíveis às mesmas pragas, não seriam compatíveis (Pinheiro, 2010). Atualmente, a agrofloresta potencializa essa diversidade, havendo um refinamento desses conhecimentos na área destinada pela família a esse sistema de cultivo, com muito zelo.

Na busca de aproximação com sistemas naturais, a propriedade ficava com a aparência de um *mato*, visto que esses sistemas não seguem somente um ordenamento linear e tampouco contam com a usual retirada da *sujeira* (como são chamados os inços), seja devido à adubação verde (com plantas como mucuna preta, aveia, ervilhaca, crotalaria, azevém, feijão-miúdo, feijão guandu), seja pelo posterior desenvolvimento da agrofloresta. Nesse sentido, tais sistemas diferem radicalmente de uma lavoura convencional. Aqui, a suposta *sujeira* é desejada, e o solo jamais fica descoberto. Segundo os preceitos da agricultura de base ecológica, essa *sujeira* deve ser incorporada ao solo, pois é através da matéria orgânica dessas plantas que ocorre tanto a reposição dos nutrientes retirados em cultivos anteriores ao solo, quanto a qualificação de solos de composição limitada – como fora o caso da propriedade dos Schiavon, outrora pedregosa.

Com diferenciado potencial de absorção de nutrientes do solo, as plantas são manejadas de acordo com o período do ano e com a necessidade de adubação sentida pelos agricultores. Mas, mesmo pertencentes a espécies diferentes, nesses ambientes, elas agem coletivamente. Importância é dada às leguminosas, pelo fato de associarem-se a bactérias que fixam nitrogênio ao solo. Esporadicamente, são atacadas por fungos, pássaros, galinhas – da família ou de vizinhos. Podem ainda recorrer à compostagem e vermicompostagem, também técnicas de aproveitamento de matéria orgânica disponível no local, a exemplo do esterco, usado como adubo após período de decomposição, maturado com a ajuda de minhocas. Essas ações de manejo se abrem para rever os engajamentos e dar espaço para este emaranhado em crescimento, em que aquilo que é tido como insignificante ou residual tem espaço para desenvolver-se, os conhecimentos externos sendo postos à prova e interligados com os conhecimentos próprios de agricultoras e agricultores.

Os caminhos que seguem este conjunto de associações são acompanhados pelos agricultores, por exemplo, através de plantas indicadoras, que, com nascimento espontâneo, comunicam o estado nutritivo do solo. Esses indícios e informações são também trocados com técnicos e extensionistas, em momentos de intercâmbios. Mas esses dados não são simplesmente repassados e aceitos, pois necessitam de explicações condizentes com a realidade cotidiana, além de afinidade com suas experiências em relação àquelas plantas.



figura 3: Márcia Schiavon prepara a terra para o plantio de cenoura com pó de pedra.

Fonte: Luana Schiavon, 2016.

Já as hortaliças, cultivadas em local distinto daquele destinado à agrofloresta, após semeadas com as ferramentas adaptadas por Nilo, exigem a capina manual até que as plantas estejam mais desenvolvidas e resistam à presença de outras. Sem o emprego de herbicidas, todo tipo de planta cresce junto com elas. Nessas condições, a produção de base ecológica é considerada mais trabalhosa. Por outro lado, o crescimento vigoroso do inço é tratado como sinal de que há vida no solo e, conseqüentemente, de que os alimentos ali produzidos são mais saudáveis, expressando compensação pelo trabalho despendido.

Em um processo ao longo do qual as coisas são continuamente formadas, o sistema de agrofloresta, incomum na região e tendo sido estabelecido após intercâmbios em Goiás e com parceria da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), demanda atualmente especial atenção da família. Nilo explica que ali foram plantadas três espécies de bergamota, caqui, uvaia, tomate arbóreo, arará, além de acácias – que servem como aceleradoras iniciais do processo – e diversas outras árvores nativas da região. Sem conter a empolgação com a desenvoltura das árvores neste sistema, Nilo relata que, aos três anos de plantio, a uvaia já produzia seus pequenos frutos amarelos, sendo que o usual é produzir a partir de oito anos. A família estabeleceu como ideal 40% de sombra, sendo que o sistema, implementado há cinco anos, produz o ano inteiro.

Ao trazer essa experiência, as práticas humanas são aqui entendidas não apenas a partir das significações e sentidos das materialidades por intermédio das construções culturais da realidade, mas situadas nas experiências do envol-

vimento corporal com o (e no) mundo, permeadas por fluxos de luz, sons e texturas do ambiente, que nos permitem descrevê-lo e compreendê-lo (Ingold, 2012). Assim, mais do que objetos separados que compõem o leque de invenções ou de produtos a serem comercializados na feira semanal da qual a família participa, trata-se de um conjunto de processos vitais – inversão essa que atenta antes para o processo de formação, do que para o produto final. Podemos, assim, pensar em cada fruto como parte de fluxo, da semente ao fruto colhido e dele ao nutriente absorvido por quem o consome, visto que ele cresceu em um solo adubado com esterco e adubos naturais, além da presença dos compostos biodinâmicos e da companhia de cenouras, cebolas, gansos, bananeiras e inúmeras pessoas, moradores e visitantes.

Nesse trajeto, porém, pode haver muitos percalços, pois a planta depende de condições favoráveis referentes a sol, temperatura, chuva, granizo etc., o que a insere em um conjunto de imprevisibilidades jamais resolvidas e que trazem a dimensão do desafio cotidiano de dar continuidade à produção. Como as plantas que crescem a partir de sua semente, o fluxo vital de cada um dos seres que habita este local forma um campo englobante de relações dentro do qual as formas surgem, vivem e desaparecem.

Apesar de comum a todos os organismos, habitar o mundo apresenta-se na singularidade das perspectivas e trajetórias dos diversos organismos em suas formas de engajamento. A interação com os animais, outro importante exemplo, é observada, sentida, ajustada e dependente da relação entre os seres. É o caso dos pássaros, inseridos na rede de parcerias da família: para eles é deixado seu quinhão das frutíferas, com a esperança (não autoridade) de que, por meio da dispersão das sementes, auxiliem na multiplicação da agrofloresta (e para além dela). Para atraí-los, foram plantadas frutíferas nativas, como açoita cavalo, guabiju, tarumã e murta. Assim, na constituição da agrofloresta, forma-se um emaranhado de linhas de crescimento de origens múltiplas, como uma teia viva que é criada e recriada pelos diferentes seres ali presentes. Nesta perspectiva, com Ingold (2013:16), “o que estamos acostumados a chamar de ‘ambiente’ pode, então, ser melhor visualizado como um domínio de emaranhamento”.

E é nesse quadro que a família Schiavon apropria-se de elementos adaptados a partir da agricultura biodinâmica, que tem suas bases na Antroposofia, desenvolvida ainda no século XIX por Rudolf Steiner, de origem austríaca. Contando com o preparo e uso de compostos biodinâmicos, tem base na homeopatia e em

calendários astrológicos, como o lunar, entre outros.

Pouco figurando no repertório de técnicas dos agricultores de base ecológica da região de Pelotas, durante intercâmbios entre técnicos da Embrapa, do CAPA e de outras organizações e agricultores, tais compostos biodinâmicos foram elaborados na propriedade da família Schiavon. Após o tempo devido de maturação – período em que permanecem enterrados no solo –, os preparados são utilizados em diluição específica e aplicados na lavoura, “como um nutriente a mais no processo, no sistema de produção orgânica”, diz Nilo. Dentre os compostos produzidos pelos Schiavon, estão o Fladen (preparado em novembro de 2015 e desenterrado em maio do ano seguinte) e o chifre sílica, elaborado a partir de pedra de sílica moída dinamizada.

Ao experienciar a biodinâmica, são acionadas dimensões extra-sensoriais, para além das propriedades físicas e químicas do preparado, objeto de manuseio cuidadoso. Para Luana, filha de Nilo, a propriedade em si é um organismo vivo, em um universo de coisas que interagem, sendo a biodinâmica parte de uma benzedura, que em geral está vinculado ao processo de cura de enfermidades diversas e de proteção a malefícios externos. Por intermédio de ervas, cinza, água ou utensílios (mas não necessariamente), acompanhados de rezas e orações e, principalmente, da fé depositada no dom da cura, a família entende haver uma dimensão de cuidado com os diversos seres que habitam a propriedade, tornando-se a benzedura intrínseca às demais técnicas utilizadas.

A biodinâmica, para nós agricultores, ela já é uma benzedura também, tu aplica, tem todo um cuidado de preparo com os produtos e tal. E a forma de aplicação também que, né, essa aqui eu ainda apliquei, tu pega galhos de árvore e vai passando na plantação assim [gesticula com os braços]. É como se estivesse benzendo, realmente, a plantação, as plantas (Schiavon; Schiavon, 2016).

Para Luana e sua mãe, Márcia, trata-se de uma novidade, um processo de experimentação em curso na propriedade e cujos resultados positivos estão para além dela. Ao percebê-los, outras famílias têm se interessado, cientes de que se trata de um processo mais longo, diferente do imediatismo promovido por agro-químicos. Através deste ato de cuidado, afastam-se os males e possíveis danos a quem (ou àquilo a que) se quer bem, o que também demanda confiança: “não sei se é os olhos de quem vê (...), tem de acreditar, né?”, diz Luana. Por meio dos compostos biodinâmicos, forma-se um vínculo entre a técnica – inovadora

em relação às práticas agrícolas até então conhecidas e realizadas, seja no sistema convencional, seja no agroecológico – e a tradição, realizada por sua dimensão curadora, que abarca pessoas, plantas, animais e coisas. A agricultora explica que a biodinâmica possui como proposta a ativação da luz do sol para o crescimento da planta, citando, como exemplo, sua aplicação na lavoura de cenoura:

A gente semeou cenoura e já no ralinho, assim, colocamos o produto para a cenoura vir com mais força, vamos dizer assim, né. (...) E a outra (...) que nós fizemos aqui, foi com o esterco da galinha, a gente dinamizou com água e deixamos um tanto de dias assim, uns dois ou três dias, e aplicamos, também para ativar o crescimento da planta (Schiavon; Schiavon, 2016).

O processo de dinamização ocorre em uma bombona, com uma maneira de mistura específica, respeitando-se rigorosamente o modo de preparo para que haja o efeito esperado. Nessas experimentações, há uma relação que não se restringe a falar sobre, mas a construir com. Nesse contexto, a própria construção do conhecimento se alarga e tem como base o engajamento entre organismos com vida em suas experiências em comum, possível pelo deslocamento do estatuto dos sujeitos de conhecimento: nem uma assimilação da natureza pela cultura, nem uma diluição ou apagamento da cultura na natureza, mas, sim, um compartilhamento (Steil; Carvalho, 2014). Sob esse ângulo, Luana (Schiavon; Schiavon, 2016) descreve a técnica de extensão do solo nas árvores (Figura 2), em que se aplica uma mistura da base em direção aos galhos, colada ao caule, com o intuito de ajudar a planta a viver, proporcionando maior contato com os nutrientes do solo:

Aplica o produto desde o chão até o caule assim em cima, por exemplo, aqui, se essa [árvore] estivesse feia, querendo morrer, aplica lá até em cima assim, tu vais colando esterco bovino, terra, alguma coisa assim. O que quer dizer é a extensão do solo até em cima, né. Então ela vai ter força, vai tirar daquele produto, as forças que ela precisa para seguir a vida dela, como se o solo estivesse até em cima assim, é muito interessante. (...) E aí a planta vai revigorando, ela vai indo (Schiavon; Schiavon, 2016).



Figuras 4 e 5: Luana Schiavon mostra uma árvore em que foi feita a extensão de solo e, no detalhe à direita, mostra o produto que estava na árvore. Fonte: acervo da pesquisa, 2016.

A base utilizada para cobrir o caule da planta como extensão do solo é preparada com terra dinamizada, contendo uma série de elementos – tais como esterco bovino, casca de ovo, pedra talco, além da própria terra – misturados e amassados intensamente com os pés e posteriormente aplicados nas árvores mais fracas. Luana reforça os efeitos positivos da biodinâmica:

A gente viu o biodinâmico como uma benzedura. Tu acreditas, ela dá certo, tu vêς que dá, como foi o caso aqui das nossas plantas. A gente viu que elas estavam danificadas, que elas estavam fraquinhas, mas aí elas sobreviveram, né, estão revigorando. Então é tudo uma crença também, de tu acreditar e fazer com carinho, fazer bem feito. É tu trabalhar com a terra, para a terra, tu acreditar que dela vem, o sol também, vai reagindo nas plantas (Schiavon; Schiavon, 2016).

Steil e Carvalho (2014:168) apontam para “a constituição de um topos epistemológico”, que se propõe a refletir sobre modos de pensar a construção do conhecimento sem restringir-se aos protocolos de uma ciência moderna, que por vezes se propõe universal. Isso a partir de perspectivas teóricas que se desafiam a abordar as possibilidades de compreender as relações com o mundo, a partir de modos ecológicos. Assim, tratam-se de epistemologias (no plural) locais – em contraste com uma ideia universal – e nas quais há uma abertura para relações não exclusivamente humanas.

Não se trata apenas de destacar as diferenças entre conhecimento científico e popular, mas de perceber como bastante limitado o distanciamento epistemológico entre ambos. Os autores apontam para a necessidade de um deslocamento

epistemológico diante da separação entre “a experiência humana do mundo, o mundo em sua existência objetiva e o conhecimento do mundo” (Steil; Carvalho, 2014:163). Tomando a experiência como condição para o conhecimento, a família Schiavon se mostra aberta a novos saberes, técnicas, diálogos, propostas.

Para Luana, tal como na benzedura, a transição e o vivenciar a agroecologia envolvem mudança e confiança, no caso em busca de um equilíbrio do ecossistema, dentro do que ela identifica como ecológico, que sustenta e atravessa suas diferentes linhas de crescimento:

[...] onde tu passas de um tradicional para um ecológico, que é o caso daqui, né, não somente orgânico, mas já ecológico, tem dificuldades porque, por exemplo, os insetos tu vai tirar alimento dele, mas ele vai comer outra coisa. Já aqui não, aqui já tem o alimento para eles que a própria natureza plantou, entende? Então ele já não vai tanto na tua planta quanto tu só tivesses a planta, é equilíbrio, de estabilidade. É tu trabalhar a favor da natureza, é isso, mas leva um tempo, uns quantos anos para ti chegar nesse equilíbrio de tudo assim (Schiavon; Schiavon, 2016).

Essas novidades e “invenções” técnicas em suas práticas e formas de engajamento no ambiente são, assim, uma consequência de um projeto agroecológico.

Algumas ponderações

Os agricultores agroecologistas da região de Pelotas, organizados em associações e cooperativas, estabelecem na sua relação cotidiana de parceria uma importante argumentação para o modo como manejam os elementos naturais, que não se restringe a um simples recentramento na preservação ambiental. Se por um lado, uma série de demandas externas associadas à produção está presente através de discursos sobre a maneira mais correta de produzir (seja por meio da assistência técnica, da participação em espaços e fóruns de discussão na região ou outros), por outro lado, a conformação e o delineamento do cotidiano praticado em cada propriedade são construídos de acordo com códigos morais assumidos e com as urgências que se colocam no presente, formando múltiplas possibilidades.

O que estes agricultores e agricultoras agroecológicos mostram, ao trabalhar *com a terra e para a terra*, é que estão continuamente desenrolando suas vidas e, assim, construindo um mundo jamais acabado, que se recria a partir das estra-

tégias traçadas no improviso: uma constante transformação. Viver e produzir em parceria com a terra e seus frutos – mesmo aqueles que não são voltados para os humanos e seus desejos – exige novas estratégias, escolhidas no vínculo com a produção agroecológica, de acordo com a concepção do que seja mais legítimo no momento, a partir das experiências vividas. Por isso a importância de considerarem não somente os elementos naturais, a sociedade ou os objetos, mas o envolvimento coletivo, permitindo que a reflexão sobre o modo como se maneja a produção, *na contramão do mundo*, seja intrínseco às experiências práticas que visam a uma mudança em termos de eficácia técnica.

Além disso, é uma produção associada à ideia de continuidade, no sentido de sustentar uma renda que permita a reprodução da propriedade e da família no meio rural, mantendo uma qualidade de vida considerada por eles como aceitável, em que a intensidade do trabalho não é necessariamente percebida como problema, na medida em que permite prescindir do desgaste causado por agroquímicos à saúde. Relaciona-se ainda à guardiania da propriedade em sentido amplo, permitindo a sucessão familiar, dentro dos valores e moralidades convenientes.

Ao contraporem-se a determinadas técnicas modernas, enfatizarem um modo de ver e interagir com o mundo em que as invenções são estimuladas e a diversidade é promovida, as técnicas consideradas no âmbito da agricultura como obsoletas ou ultrapassadas passam a ser valorizadas, sendo revividas sob uma nova perspectiva. Como destaca Luana, é “interessante de pensar, de ver, outras formas de voltar ao que era o natural, que hoje em dia as coisas não são mais naturais, tudo muito artificial, eu vejo assim”. Esse retorno ao natural, no caso, mais do que idealização, pode ser visto como reinserção do animado e do movimento na ordem do dia, desenvolvendo um conhecimento sintonizado com o processo de vida.

É na *reinvenção das invenções*, na abertura para a experiência, que outros caminhos são forjados e prioridades são modificadas. Nestes fluxos, vistos não somente como reativos, mas como processos de criação, esta família e outros agricultores agroecológicos que fazem parte da mesma rede desenvolvem, intercambiam e modificam uma série de invenções e transformações nos modos de plantio, nas formas de adubação e no aproveitamento por meio do beneficiamento da produção.

Entendemos aqui que agricultoras e agricultores investem em experimenta-

ções, desenvolvendo e renovando as normas locais e as práticas diferenciadas de uso dos elementos disponíveis, com base em atividades de produção e de intercâmbio de conhecimentos. Com isso, no gerenciamento de suas propriedades, há saberes que emergem das práticas dessas famílias, reunindo elementos novos e antigos, fazendo ajustes ao longo de sua trajetória, com todo tipo de aprendizados, influências, necessidades e oportunidades.

A agricultura de base ecológica constitui conhecimento teórico e empírico cujos resultados afetam as maneiras de identificação, compreensão, expressão e relacionamento dos agricultores entre si, com e através dos materiais. Apesar de todas as dificuldades que permeiam o estabelecimento de processos emancipatórios na agricultura, podemos destacar novas concepções acerca da qualidade alimentar, das condições de vida, do avanço nos meios de comunicação e transporte, do processo de acumulação e consumo, das relações de trabalho e mercado, da valorização do meio rural, entre outros aspectos relacionados à região da colônia em que foram desenvolvidas nossas pesquisas.

Ante a problematização exposta, compreendemos que este processo não concerne somente à leitura ou interpretação da natureza feita pelos agricultores, mas que talvez possamos falar em um compartilhamento existencial mais amplo. Para além do núcleo familiar, parece haver um potencial dinâmico e transformador de todo um campo de relações, no interior do qual e de forma recíproca, diversos seres geram a existência uns dos outros, relacionando elementos do cotidiano com escolhas e posicionamentos recíprocos.

Recebido: 01/03/2018

Aprovado: 11/06/2018

Patrícia dos Santos Pinheiro é doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ), pós-doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universi-

dade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB). Possui pesquisas em conflitos socio-ambientais, agroecologia, territorialidades, relações étnico-raciais, políticas de identidade. Contato: patriciasantspinheiro@gmail.com

Renata Menasche é doutora em Antropologia, professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (PPGAnt/UFPel) e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/Ufrgs), investigadora visitante do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS/UL), coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação, Consumo e Cultura (Gepac), bolsista PQ/CNPq. Contato: renata.menasche@pq.cnpq.br

Claudia Turra Magni é doutora em Antropologia Social e Etnologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt/UFPel), coordenadora do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som (Leppais/UFPel). Publicou *Images du Mème et de l'Autre: ethnographie des ateliers artistiques pour des personnes sans domicile à Paris* (2011). Contato: clauturra@yahoo.com.br

Carmen Janaína Machado é doutoranda e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/Ufrgs) e pesquisadora do Laboratório de Estudos Agrários e Ambientais da Universidade Federal de Pelotas (LEAA/UFPel). Tem interesse em pesquisas sobre política pública, consumo, gênero, agroecologia e assentamentos de reforma agrária. Contato: carmemachado3@yahoo.com.br

Notas

1. De acordo com Seyferth (1992: 80), “para o Estado, eram colonos todos aqueles que recebiam um lote de terras em áreas destinadas à colonização. Trata-se, portanto, de uma categoria administrativa (...), apropriada pelos imigrantes e usada até hoje como identidade básica mais geral dos agricultores de origem europeia, sendo dela excluídos aqueles chamados de caboclos ou brasileiros”. A categoria brasileiro é empregada localmente para denominar descendentes de portugueses, mas também negros ou indígenas, habitualmente compreendida a partir um sistema classificatório

– e, assim, hierárquico – do qual fazem parte os demais grupos mencionados. Neste estudo, em coerência com o que se dá na região estudada, a colônia é entendida como espaço abrangente de vida e trabalho dos diversos grupos camponeses.

2. Este projeto, desenvolvido entre 2015 e 2016, contou com financiamento da Fapergs, vindo a somar-se a outros anteriormente apoiados por CNPq e Fapergs – todos conduzidos pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação, Consumo e Cultura (Gepac, disponível em: <<https://www.ufrgs.br/gepac/>>. Acesso em: 23 jun. 2018), vinculado à Universidade Federal de Pelotas –, cujos resultados foram sistematizados em produtos imagéticos e coletânea de artigos (Menasche, 2015). Cabe mencionar que uma versão anterior deste artigo foi submetida à discussão no 41º Encontro Anual da ANPOCS – realizado em 2017 –, no Grupo de Trabalho “O rural no Brasil contemporâneo: questões teóricas e novos temas de pesquisa”

3. Uma habitação *matrilarcal* pode ser lida como uma casa/morada em que as linhagens maternas se destacam como o centro das interações consanguíneas, sendo a casa a materialidade de descendência e herança familiar que também carrega consigo a memória de mães, avós e outras ancestrais. A temática, no âmbito dessa pesquisa, foi abordada no ensaio fotográfico Tapera (Pinheiro et al., 2017).

4. Diante de distintas conceituações de agroecologia – como campo científico, como movimento que congrega diversos atores sociais ou outras –, utilizaremos o termo conforme atribuições locais e, em referências mais gerais, adotaremos o termo agricultura de base ecológica. Da mesma forma, as ideias de transição (agroecológica) ou conversão são usadas aqui de acordo com a concepção elaborada por nossos interlocutores e interlocutoras.

5. Destacamos o uso de recursos imagéticos nos procedimentos de campo, na análise e na restituição do material destas pesquisas, que resultaram em uma série de produtos visuais. Disponível em: <<http://wp.ufpel.edu.br/saberesesaboresdacolonia/>>. Acesso em: 23 jun. 2018.,, parcialmente, em: <<https://leppais.wordpress.com/projetos/pesquisa-e-extensao/>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

6. Luana, exímia fotógrafa, além de trabalhar na propriedade da família, era, à época da pesquisa, aluna do curso de Educação no Campo da Universidade Federal do Rio Grande, no qual se formou em 2017. A família é ainda composta por Robinson (irmão gêmeo de Luana) e Rômulo (caçula), sendo que o primeiro mora em outra propriedade rural, também de base ecológica. Além disso, cabe menção à dona Nelda (*in memoriam*), a vó, que também participou da pesquisa (Schiavon et al., 2016).

7. Podem ser mencionadas também a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

(Embrapa) Clima Temperado, com a Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e com a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater).

8. Há uma série de trabalhos sobre a temática, constituídos no contexto de debates relacionados ao desenvolvimento rural ou em proximidade. Ver, entre outros, Sabourin (2001) e Ploeg e Wiskerke (2004).

Referências bibliográficas

CARNEIRO DA CUNHA, M. 2012. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, 55(1): 439-464.

INGOLD, T. 2013. Repensando o animado, reanimando o pensamento. *Espaço Ameríndio*, v. 7(2)10-25.

_____. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18 (37): 25-44.

_____. 2011. Materiais contra materialidade. In: _____. *Estar Vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 49-69.

MERLEAU-PONTY, M. 1994. *Fenomenologia da percepção*. (C. Moura, Trad.). 1 Ed. São Paulo: Martins Fontes (Texto original publicado em francês em 1945).

MARQUES, F.C.; KRONE, E.E.; CRUZ, P.P.; SCHNEIDER, M. 2015. Produzir e comer ecológico: saberes e viveres em transformação. In: MENASCHE, R. (Org.). *Saberes e sabores da colônia: alimentação e cultura como abordagem para o estudo do rural*. Porto Alegre: Editora da Ufrgs.

MENASCHE, R. (Org.). 2015. *Saberes e sabores da colônia: alimentação e cultura como abordagem para o estudo do rural*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

MURA, Fabio. 2011. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. *Horizontes Antropológicos*, 17(36), 95-125.

OLIVEIRA, D.; SCHNEIDER, S.; MARQUES, F. C. 2017. Contextualização e práticas criativas na agricultura ecológica de Ipê e Antônio Prado/RS: o biofertilizante Super Magro como objeto epistêmico. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, 41:83-104.

OSÓRIO, H. 2007. *O império português no sul da América: estancieiros, lavradores e comerciantes*. Porto Alegre: Editora da Ufrgs.

PIGNATI et al. 2017. Distribuição espacial do uso de agrotóxicos no Brasil: uma ferramenta para a Vigilância em Saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, 22(10): 3281-3293.

PINHEIRO, P.; RODRIGUES, G. R.; SCHIAVON, L.; MENASCHE, R.; TURRA MAGNI, C.; BITTENCOURT, H. 2017. Exposição fotográfica “Tapera”. *IX Visualidades*.

Sobral (CE) e Rio de Janeiro (RJ), Brasil.

PINHEIRO, P. 2015. Agricultura de base ecológica e sustentabilidade: entrevista com Nilo Schiavon. *Norus*, 3 (4): 279-291.

_____. 2010. *Saberes, plantas e caldas*: a rede sociotécnica de produção de base ecológica no sul do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PLOEG, J. D. V. der; WISKERKE, J. S. C. (Org.). 2004. *Seeds of transition*: essays on novelty production, niches and regimes in agriculture. Assen: Van Gorcun.

SABOURIN, E. 2001. Aprendizagem coletiva e construção social do saber local: o caso da inovação na agricultura familiar da Paraíba. *Estudos Sociedade & Agricultura*, 16 (1): 37-61.

SALAMONI, G.; WASKIEWICZ, C. A. 2013. Serra dos Tapes: espaço, sociedade e natureza. *Tessituras*, 1(1): 73-100.

SANTAELLA, L. 2012. *Percepção*: fenomenologia, ecologia, semiótica. São Paulo: Cengage Learning.

SCHIAVON, Nilo. *Nilo Schiavon*. Entrevista [22 mar. 2016]. Entrevistadores: Patrícia Pinheiro e Carmem Janaina Machado. Pelotas, colônia São Manoel, 2016. 22 vídeos MTS (30'12"). Entrevista concedida ao projeto de pesquisa Objetos e Imagens, Saberes e Sabores da Colônia.

SCHIAVON, Luana; SCHIAVON, Márcia. *Luana Schiavon e Márcia Schiavon*. Entrevista [19 jul. 2016]. Entrevistadores: Patrícia Pinheiro e Carmem Janaina Machado. Pelotas, colônia São Manoel, 2016. 26 vídeos MTS (22'58"). Entrevista concedida ao projeto de pesquisa Objetos e Imagens, Saberes e Sabores da Colônia.

SCHIAVON, L.; MACHADO, C. J.; PINHEIRO, P. S.; RODRIGUES, G. R.; MENASCHE, R.; TURRA MAGNI, C.; BITTENCOURT, H. 2017. *Família Schiavon* (ensaio fotográfico).

SEYFERTH, G. 1992. As contradições da liberdade: análise de representações sobre a identidade camponesa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 18: 78-95.

STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. M. 2014. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. *Mana*, 20, (1): 163-183.

ZARTH, P. A. 2006. A estrutura agrária. In: PICCOLO, H. I. L.; PADOIN, M. M. (Org.). *Império*. 1 Ed. Passo Fundo: Méritos.

Resumo: Este trabalho busca mostrar processos criativos no âmbito da agricultura agroecológica da região de Pelotas, Rio Grande do Sul, seguindo suas forças e fluxos e analisando, sob um olhar antropológico, tecnologias, invenções e adaptações na produção. A partir de pesquisa etnográfica realizada entre 2015 e 2016, foram reunidos relatos concernentes a atividades produtivas e relação entre novidades e valorização de práticas tradicionais, expandindo as possibilidades de trabalhar com e não somente na terra. Esses relatos foram produzidos, sobretudo, pela família Schiavon, agricultores da localidade de São Manoel, cuja sintonia com plantas e animais, com técnicas empregadas e transformadas e com tecnologias criadas e multiplicadas evidencia um engajamento com o ambiente que extrapola os limites de sua propriedade rural.

Palavras-chave: Conhecimentos Tradicionais; Técnica; Campesinato; Agroecologia.

Abstract: This work seeks to show creative processes within the scope of agroecological agriculture in the region of Pelotas, Rio Grande do Sul, following its strengths and flows and analyzing technologies, inventions and production adaptations, under an anthropological approach. From the ethnographic research carried out from 2015 to 2016, we have gathered reports concerning the productive activities and the relationship between new features and promotion of traditional practices, expanding possibilities of working with, and not only on earth. These reports have been made mostly by the Schiavon family, farmers from the village of São Manoel, whose fine tuning with plants and animals, with techniques employed and transformed and with technologies created and multiplied show an engagement and commitment with the environment, going beyond the limits of their agricultural property.

Keywords: Traditional knowledge; Technique; Peasantry; Agroecology.

Contração, expansão e a dialética do parentesco Tukano

Piero Leirner

UFSCar

Introdução: o problema da hierarquia

Este artigo tem como objetivo explorar as implicações que a hierarquia (entre sibs, clãs, etnias) Tukano traz para o regime de alianças na região do alto Rio Negro (Amazonas, Brasil)¹. Explorando múltiplos aspectos da organização social, levantados pela literatura, se procurará aqui dar um maior peso à relação entre hierarquia e parentesco do que o de costume: geralmente essas duas dimensões são tratadas separadamente, e o parentesco é tratado, sobretudo, através de uma característica que pressupõe simetria das relações. De outro lado, a hierarquia foi, algumas vezes, especialmente na literatura mais recente, vista como uma das protagonistas de uma “cosmologia do crescimento” (Andrello, 2016), mas também teve como consequência fragmentações e disputa de clãs. Estas dinâmicas têm despertado interesse recente na etnografia regional, e veremos que tais pontos também estão imbricados ao problema das alianças de casamento. Nesse sentido, pretende-se aqui colaborar com hipóteses produzidas a partir de um reexame de uma literatura mais clássica, para esse conjunto etnográfico mais sólido que vem aparecendo na última década.

Os poucos censos indígenas e indicações demográficas que dispomos (Azevedo, 2005 [baseada no censo indígena de 1992]; Ricardo, 2012) indicam que os tukano são uma etnia em expansão entre as 23 que compõem o “sistema rionegrino”, não somente populacional, mas também sugerindo implicações ainda não totalmente exploradas que se remetem à adoção do Tukano como língua franca na região². Mas não só: a expansão tukano envolve grandes deslocamentos (Rodrigues, 2012), fabricação de narrativas (Andrello, 2010), participação na política partidária e no movimento indígena (Iubel, 2015), além de um fluxo migratório para a cidade de São Gabriel e constantes deslocamentos rio acima e rio abaixo (Andrello, 2012b).

No interior de conexões entre esses movimentos, chama a atenção uma ideia que perpassa o sistema, que em termos gerais se coaduna com aquilo

que Andreello tem descrito como uma espécie de ideologia do “crescimento” da pessoa rionegrina, entendendo esta nos planos de uma metaexistência: uma pessoa, um grupo doméstico, um clã, um ancestral, e, quem sabe, uma etnia ou povo. Isto, evidentemente, enuncia um processo em que definir as unidades sociais rionegrinas é bastante complicado (nesse sentido ver Cayon, 2013 e o ensaio de G. Andreello [2017, esp.:234-235] sobre este); ao longo da história etnográfica da região, já vimos algumas aparecerem com mais ou menos ênfase: fratrias (Goldman, 1963; Århem, 1981), clãs (C. Hugh-Jones, 1979), grupos linguísticos exogâmicos (Sorensen, 1967), grupos domésticos (S. Hugh-Jones, 1988), Casas (S. Hugh-Jones, 1993, 1995), nexos regionais (Cabalzar, 2009), etnias (Ricardo 2012), fractais (Andreello, 2016). Às vezes uns contêm outros, mas a própria noção de “grupo” é incerta na medida em que rituais, onomástica, trocas, xamanismo e política podem fazer “pulos de escala” – para “cima ou para baixo” – na mobilização de qualquer noção que se aproxime de “grupo” (Cayón, 2013). Aparentemente, todos e nenhum fazem sentido, pois dependem do contexto de enunciação e da eliciação uns dos outros (Andreello, 2016).

Mas o *crescimento* passa por todos estes níveis. Uma magnificação da pessoa ancestral é uma chave que está nas narrativas míticas para explicar sucessos e fracassos em migrações, e dessas para explicar, por exemplo, uma complexa chave sociológica nativa que é o jogo hierárquico que também se coloca de ponta a ponta em cada um desses níveis acima. Aliás, a hierarquia é um destes outros pontos não muito claros por lá: todos sabem que ela existe, muito se fala dela, mas seu conteúdo parece ser ponto de ampla controvérsia. Em princípio, ela está ancorada pela ordem de nascimento, tanto cósmica quanto natural: sua moldura é um *age-class-system* de um grupo de germanos (irmãos “maiores” e “menores”), que se alastra por vários níveis. No entanto, tanto em termos do mito quanto em termos de uma política efetiva entre aquelas pessoas (assim como uma política mitológica, cf. Andreello, 2010; S. Hugh-Jones, 2012), o crescimento pode representar uma chave de subversão desta ordem: crescer significa torcer o modelo, representando uma matemática que permite, inclusive, inversões terminológicas em que o “mais novo” passe a uma posição superior, “irmão maior” (ou “tio”, ou “avô”, ver logo abaixo)³.

Ao longo do texto, ficará claro que uma definição do que é a “hierarquia” rionegrina é muito difícil de se alcançar, mas pensar como ela age não é impossível. Porém, desde já é interessante ter em mente que ela não diz respeito nem

a “poder” (como numa cadeia de comando, por exemplo), nem a uma noção como a de “precedência baseada em critérios de pureza” (cf. Dumont, 1996), ainda que guarde semelhanças com o sul da Índia (ver abaixo). De todo modo, a intenção aqui é mostrar como as alianças matrimoniais justamente nos permitem ajustar o foco para entender a hierarquia – talvez não chegando exatamente a uma definição, mas mais a uma aproximação fundada tanto numa noção nativa como a de *mahsa pō'rā* – “fila de gente”. Isto remete à noção de precedência como uma ordem de saída ancestral no tempo, já que o derivativo *pō'rā* também designa filhos, descendentes (isto é, de algumas formas as pessoas estão conectadas a uma ordem ancestral), mas também aparece na mitologia como um designativo que indica “mesmas pessoas”. Podem ser “pessoas de um mesmo tempo” ou, também, um “tempo de mesmas pessoas”, ou ainda ambos. Cabe notar, assim, que quando falamos de “irmãos maiores e menores” isso aparece conectado aos seus descendentes (que aparecem numa intrincada classificação como “tios”, “avós” ou “sobrinhos” e “netos”), que no fim designam a tal hierarquia. Quando designo alguém por “avô”, estou me referindo a uma pessoa de posição inferior (assim mesmo, essa posição é invertida, ver nota 3).

Além disso, a etnografia clássica, sobretudo explorada na monografia de C. Hugh-Jones (1979), associa a hierarquia a uma divisão de papéis que também obedece a “ordem de maioridade” – dos “irmãos menores” aos “maiores” a ordem seria, respectivamente, “servos”, “xamãs”, “guerreiros”, “dançarinos/cantadores”, “chefes”. Segundo ela, há um protótipo que elenca a hierarquia, dos “últimos” aos “primeiros” nascidos, segundo a divisão ideal em que, além da hierarquia linear de papéis, haveria uma configuração concêntrica em que servos e chefes estariam conectados em um domínio “englobante” (que ela chama de “domínio exterior” pp. 70; 103 e ss.), enquanto as três outras posições (do “interior” do círculo concêntrico) formariam um campo mais “plástico”, inclusive com o desaparecimento do “papel de guerreiro” e sua eventual substituição pelos outros⁴, que cumpririam funções críticas em rituais e na “casa rionegrina”, como bem demonstrará posteriormente S. Hugh-Jones (1995). Nesta divisão de papéis, os chefes, teoricamente, tenderiam às alianças mais próximas, enquanto os elementos mais centrais da fórmula concêntrica, justamente aqueles responsáveis por conexões com domínios exteriores (inimizade/afinidade/metafísica), tenderiam a realizar alianças mais longínquas (C. Hugh-Jones, 1979:103).

De certa maneira, esta “fotografia” da separação de papéis poderia facilmente

nos lembrar de algo como um “sistema de castas” (com divisão de funções e complementaridade entre a classe superior e a externa que se assemelha aos brâmanes e intocáveis), se não fosse justamente o modo pelo qual a afinidade, que não respeita endogamia de “classe” como na Índia, acaba constituindo um razoável “atravessamento” a qualquer rigidez hierárquica⁵. Assim, mesmo se tomarmos a ideia de que esses papéis representam algo como “grupos de status”, e que suas atribuições, em princípio, induzem a uma situação inicial de “divisão do trabalho”, é notável que esta só seja realmente vista de maneira mais clara nos “grupos da ponta” – que teoricamente ocupam posições mais claras –, e que os que ocupam as posições “centrais” (ou, como me disse um tukano, a “classe média”) permaneçam em situações bem pouco claras quanto às suas próprias posições, inclusive para eles mesmos (como veremos mais ao final). Deste modo, sem pureza, sem endogamia, sem precedência dada por uma espécie de “totalidade” (cf. Dumont, 1996), é notável que a hierarquia rionegrina aparentemente não tenha “função” alguma. No entanto, se eu estiver certo na hipótese que aqui pretendo levantar, um de seus principais agenciamentos é provocar “efeitos colaterais” no regime de alianças, e assim contribuir para toda uma política do parentesco regional. Nesse sentido, como se verá, a hierarquia afeta a aliança, mas, também, a aliança afeta a hierarquia. Trata-se, como sugiro no título, de uma dialética, em que ambos os elementos engendram processos uns nos outros.

Pois bem, como pretendo mostrar, se de um lado tais designações da hierarquia nos ligam a uma chave temporal relacionada à descendência e à germanidade, de outro – esta é nossa hipótese – ela (a hierarquia) adquire seu maior sentido quando conectada ao regime de alianças matrimoniais, cuja terminologia implicaria, em princípio, na ideia de regimes simétricos, com estatutos diametrais para consanguíneos e afins de “tipo dravidiano”. No entanto, como veremos, o caso aqui não replica a célebre fórmula dumontiana de uma “ilha de igualdade em um mar de hierarquia”, já que o casamento reflete problemas que a hierarquia impõe; tampouco significa que estamos totalmente isentos de alianças baseadas em regimes egocentrados como as vistas em boa parte da Amazônia (Viveiros de Castro, 1993). Tudo isso, aliás, é um ponto cego no plano mais geral da conexão entre este “problema da hierarquia” no Rio Negro em meio a uma paisagem francamente igualitarista que se vê em toda uma etnologia de inspiração clastreana (por exemplo, a partir de Viveiros de Castro, 1986). Ponto

este que, desde já, alerto que nem chegarei perto de qualquer resolução, que espera ainda um voo que dê conta das relações entre esta região específica e os vários desdobramentos da “teoria da afinidade amazônica”.

Considerando estes pontos, encampamos aqui o fato de que na terminologia são observadas simetrias que operam em sintonia com uma terminologia dravidiana, e onde há “precisamente a ausência da hierarquia entre as unidades exó-gamas que impede o estabelecimento de um sistema de troca assimétrico, habitualmente acompanhado de diferenças estatutárias entre doadores e recebedores de esposas. O esquema ternário descontínuo patrilateral aparece como a solução mais natural para um sistema de unidades múltiplas e equiestatutárias ligadas pela troca restrita” (Viveiros de Castro & Fausto, 1993:155 [tradução minha])⁶. No entanto, a pergunta que gostaria de jogar sobre este mapa é se efetivamente a hierarquia entre sibs não causa nenhuma inflexão sobre o sistema mais amplo de trocas. No limite, então, é disso que este artigo trata.

A dúvida partiu de um interlocutor que considero privilegiado para discutir essas questões, um professor de tukano⁷, bastante ciente das “armadilhas” e dificuldades de tradução entre o tukano e o português (inclusive para o termo “hierarquia”, com uso bastante corrente em português). Ele foi o principal informante de H. Ramirez para a elaboração da gramática tukano, nos anos 1990, que, por sinal, dedica um espaço em seu final ao glossário de parentesco. Conversamos sobre terminologias, regras, e, também, como hoje “ninguém mais respeitava nada”, todas as regras eram “quebradas”, e, inclusive, como ele mesmo foi um certo caso “desviante”, ainda que “não muito”, pois, localmente, ele se desviou de um ciclo, mas para realizar um casamento que em outros locais era além de “possível”, “provável”. Falava-se sobre “quebrar *pê’yasé*” –, a “linha-gem de casamento”. Este sempre foi um ponto que retornava às nossas pautas: o desvio das “regras” de parentesco, e como isso se ligava a diversos contextos, como, por exemplo, os deslocamentos, a finitude de certos grupos, ao fechamento de “clãs maiores”, a um comportamento desviante de “clãs menores”. Ele próprio é de um clã, digamos assim por falta de termo melhor, “classe média” (*Ye’Para Paresi*). Pois bem: esse fator “não muito desviante” consiste, talvez, na hipótese central que irei levantar aqui: no alto Rio Negro (ARN) vemos, sobretudo em populações de maior número - como é o caso dos tukanos -, um composto que simultaneamente aciona relações em múltiplas direções, formando sistemas híbridos. Assim, a hipótese aqui defendida diz respeito às interferências

que aliança e hierarquia realizam entre si na produção desses sistemas.

Mas, antes de começar esta discussão propriamente dita, é preciso um esclarecimento sobre esta noção de “quebrar regras” que estou mencionando. Um sentido, que foi dado pelo próprio Sr. Fontes, é o de não seguir o casamento preferencial com a FZD, ou, ainda, aquelas pessoas que representam uma possibilidade de relação no interior de um círculo previsto como “afins próximos” (seguindo a grade dravidiana). Outro sentido, mais forte, talvez, e para o qual não terei condições de desenvolver a contento uma análise aqui, é o de “quebrar a regra” ao se casar no interior do próprio grupo (étnico), isto é, algo análogo ao incesto. Como se verá em dados colocados abaixo, isto ocorre e não é nada desprezível em termos estatísticos. No entanto, mesmo para se entender esta situação, seria preciso dar conta de uma dinâmica que trata da abertura e do fechamento dos anéis de alianças, da contração e da expansão tukana, que evidencia uma ocorrência híbrida de alianças elementares e complexas, que, por sua vez, parecem, inclusive, atuar numa anterioridade lógica em relação a este sentido “forte” do incesto.

O argumento aqui desenvolvido procurará realizar isto em três partes: em primeiro, tentarei mostrar como o dualismo dravidiano, atravessado por uma preferência⁸ patrilateral (casamento com FZD), *quando* somada à hierarquia (ou a um agnatismo hierárquico), gera uma tendência a ampliar as alianças em direção a um regime complexo. Num segundo movimento, pretendo mostrar como a hierarquia, quando age sobre o parentesco, estabelece uma tensão entre dois polos: entre classes “médias” que buscam expandir-se, e classes dos polos extremos (as altas e as baixas) que tendem a se fechar e contrair, e como isso se coloca retomando o problema inicial da aliança. Em terceiro, aciono um dispositivo da sociologia rionegrina, a figura dos “filhos de mãe” (primos paralelos matrilineares, nem afins nem consanguíneos, e os dois ao mesmo tempo), para mostrar um freio à pulverização provocada pela tendência anterior, fazendo com que ela se redobre novamente em alianças restritas e retome uma bilateralidade elementar. Finalmente, pretendo sugerir que essas questões são pontos de partida para possíveis hipóteses e relações entre o parentesco e certas contingências rionegrinas.

Vejamos então, de maneira abreviada e sistemática, um primeiro sobrevoo em questões pontuais da sociologia tukana, retomando-as a partir da literatura.

Alguns problemas sociológicos da aliança

Começemos por um ponto mais ou menos consensual: a região é marcada por uma economia política de grupos recíprocos que opera com base em distinções que podem variar segundo o ponto de vista, embora a etnografia tenha dado certo peso às distinções linguísticas (talvez sem completa razão, segundo Chacon & Cayón, 2013). Tais distinções são a base para a exogamia, aplicando-se a noção de que nessa área [para os falantes de Tukano Oriental] em geral *casa-se com quem é de fora do grupo*. De uma maneira bastante abrangente, a literatura mostra que o alto Rio Negro compreende, assim, 23 etnias falantes de três matrizes linguísticas, o Arwak, o Maku e o Tukano Oriental. Dentro delas, há uma série de distinções que pautam desde dialetos até variações mínimas (Jackson, 1983:171-177; ver também nota 2, supra).

Mas a variabilidade linguística é acompanhada por uma compatibilidade terminológica (e sociológica), mutuamente compreendida entre grupos Tukano. Por exemplo, o *tenya barasana* é compreendido como o *tenyu bará* e o *pe'yagi tukano*: [certos tipos de] cunhados. Apesar de vários linguistas apontarem para uma variação lexical maior do que se pensava entre os grupos, aparentemente o parentesco opera numa grade terminológica bastante consistente entre os diferentes grupos (talvez por ser o campo de maior interdependência? Não encontrei referências específicas a isto). A partir de algumas etnografias que abordaram este ponto com mais detalhe (C. Hugh-Jones, 1979; Århem, 1981; Jackson, 1983; Chernela, 1993; Cabalzar, 2009), podemos ver, de maneira geral, a “caixa” dravidiana com seus elementos típicos: neutralização dos afins em G+/- 2, distinção entre paralelos e cruzados em G0 e G+/-1, distinção terminológica relativa ao sexo de Ego, unificação terminológica entre termos cruzados e posições de afinidade. Tais parâmetros indicam, em termos categoriais, o “valor da afinidade” pela distinção entre consanguíneos e afins, com cálculo relativo a partir do ponto de vista de Ego. Mas não só isso, pois há distinções significativas no polo da consanguinidade que alteram a posição de Ego.

Vejamos, assim, primeiramente a terminologia dos afins tukano, sobretudo em relação à posição do “cunhado” (não há serviço da noiva, portanto privilegiaremos o cunhado em relação ao sogro), a fim de esclarecer um primeiro nível probabilístico de suas alianças. Ela segue um gradiente modulado entre próximo e distante: respectivamente, ele pode ser o *basúki*-[*meokii* no vocativo], literalmente o primo cruzado, preferencialmente o FZS; o *pe'yagi*, um cunhado

não-primo, às vezes também um primo MBS, quando é o caso da própria mãe não ser filha de tukana, i.é., ela própria uma FZD; *sukuá*, um “sogro de filho”, i.é., fruto de um filho que não realizou o esquema FZD/MDB, e que ocuparia posição geracional e classificatória equivalente a de cunhado; e *pe’sú*, um “marido de cunhada” (concunhado, mas também com conotação de inimigo [informação Geraldo Andreello, 2015]), i.é., alguém que não é irmão de Ego e que casou com a irmã de esposa, que vai gerar “filhos de mãe” para os meus filhos, ou afins não-casáveis (voltaremos a eles; para Viveiros de Castro & Fausto (1993), eles correspondem aos “afins virtuais” que realizam um casamento com uma MBD classificatória [de todo jeito, seria interessante verificar por que na terminologia ocupam uma posição semelhante a de “inimigo”])⁹. [ver diagrama acima: dravidiano com MZCh]. Há ainda um termo genérico para cunhado, *buhí-ba’aki*, que pode servir para qualquer um que esteja no limite da “endogamia de relação” (e cujo significado também é “caçoar”), i.é., os “humanos casáveis”¹⁰, como coloca Lévi-Strauss (1982). Finalmente, segundo S. Hugh-Jones (2013: 371), existe uma classe de cunhados *hee-tenyüa*, que não trocam mulheres: os cunhados ancestrais, que são acionados nas trocas de bens rituais.

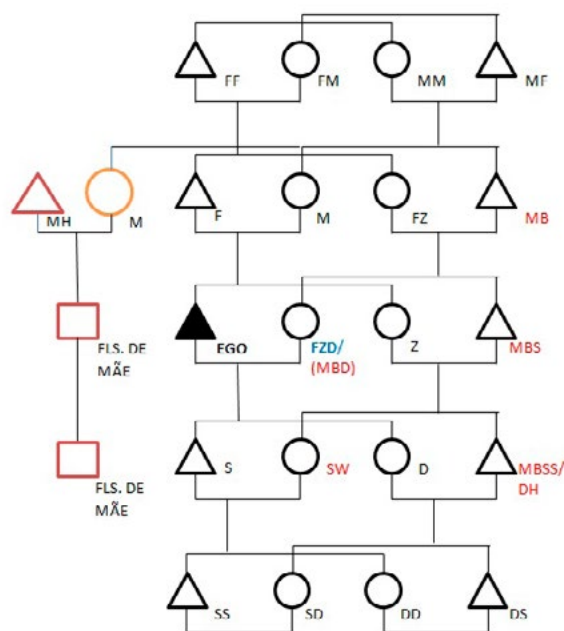


Figura 1: consanguíneos e afins, terminologia dravidiana + “filhos de mãe” (Tuk)

Esta grade parece ainda não ser suficiente para se entender, em primeiro lugar, essa restrição aos co-afins, e uma consequente expansão do sistema de aliança em busca de outras variáveis, considerando que, pelo menos em termos probabilísticos, a posição de cunhado se estende até muito longe; e, em segundo, como desdobramento deste primeiro ponto, porque uma simples distinção nós/outras aparece, mas não é suficiente para sustentar a afinidade em termos plenos, o que implica numa contração em direção às alianças preferenciais (esp. FZD). Como veremos, a separação entre consanguíneos e afins é atravessada pelo princípio agnático, tomado como descendência corporada (p. ex. Goldman, 1963). A Sugestão de Andreello (2013) é que se trata de um sistema de “ascendência”, antes de uma “descendência”. Em um sentido parecido, Jackson (1984) argumenta que se trata de algo como uma corporação invertida, já que o sib é o centro da identidade (ritual),¹¹ flertando com um sociocentrismo, como se houvesse uma espécie de “feição australiana” no modelo (Viveiros de Castro, 2002:112). Ainda assim, os limites desse modelo estão no fato de que, apesar do agnatismo criar uma postura de “classe”, ele não se revela exatamente claro no cálculo dos afins, talvez por uma série de razões. Há informações contraditórias na literatura: por exemplo, para Chernela (1993) é absolutamente imprescindível que se case numa mesma classe de status. Para Jackson (1984), é praticamente impossível se ter certeza da classe relativa dos membros de um grupo exogâmico diferente. A hipótese aqui é que não há uma única solução para isto, como veremos ao longo do artigo.

De certa maneira, a etnografia tem ressaltado que a maior parte dos grupos (etnias) Tukano estabelece uma preferência por 2 ou 3 grupos exogâmicos de onde se estabelecem as alianças de casamento. Às vezes, isso se prende a sibs específicos da outra classe exogâmica, às vezes, não. De todo modo, estatisticamente, estes dados se sobressaem na maior parte das regiões onde predominam o isolamento de comunidades locais, em que a troca tende a se restringir entre grupos vizinhos, compostos de alguns grupos de sibs e, às vezes, um ou outro afim próximo. Este, por exemplo, é o caso dos Bará vistos por J. Jackson (1977; 1983), dos Barasana vistos por C. Hugh-Jones (1979), dos Wanano vistos por J. Chernela (1993), e em parte dos Makuna vistos por K. Århem (1981) e dos Tuyuka analisados por A. Cabalzar (2009). Mas não é exatamente assim com a rede de Iauaretê estudada por G. Andreello (2006), ou os casamentos que começavam a ocorrer “quebrando a regra” na cidade de São Gabriel, estudados por C.

Lasmar (2005). Parece que os tukano em parte também se situam nesse último caso, ainda que idealmente se pense “na regra”.

A preferência, como foi dito, é com o casamento patrilateral (FZD)¹², ou melhor, como um bi-FZD (Viveiros de Castro & Fausto, 1993), visto que em várias esferas (nominação, cerimonial, econômica, por exemplo) a geração alternada se encarrega de acentuar o aspecto restrito da reciprocidade (o que, como veremos a seguir, não se faz sem tensões). Há, então, uma recorrência sobre o fato do casamento bi-patrilateral, com trocas restritas, enumerar largas vantagens: alianças mais seguras; integração em esferas cerimoniais e econômicas; e, talvez principalmente, o fato de que a esposa “volta” para o grupo da mãe, *acentuando aí uma tendência ao cognatismo*. Por isso, imagino que o minimalismo rumo à endogamia de classe esbarra nos seus próprios limites: a exigência de ao menos 3 grupos para o ciclo FZD funcionar até seria o de menos (porque, como veremos, no fundo esse ciclo se desdobra em multilateralismo, como sugeriu Viveiros de Castro (1990)¹³, e é isso que se vê acontecer na estatística a grosso modo).

De certa maneira, a ideia de que a reciprocidade só se completa na geração seguinte (prerrogativa do ciclo FZD) é o que entra em combustão com a hierarquia, sobretudo em função de uma competição interna ao grupo de irmãos com suas prerrogativas hierárquicas. Existe uma forte tensão nativa em esperar o “retorno”. Numa descrição deste problema em Jackson (1984), ela aponta como entre seus informantes buscar alternativas para “variar” as alianças é uma forma de burlar os limites temporais da troca¹⁴. Outra descrição me foi dada pelo Sr. Fontes, quando perguntei sobre as diferenças etárias entre cônjuges. O que ele respondeu é que há muitos casos de homens de uma geração acima que resolvem se casar com mulheres de um grupo que eles sentem que está “devendo”. Normalmente isso se transforma em conflito, inclusive causando divórcio de uma eventual parente “doada” a um filho ou sobrinho (cf. também Jackson, 1984:163).

Se olharmos para as poucas estatísticas que foram feitas, e produzidas em sua maior parte com material coletado entre 1970 e 1995, em diferentes etnografias (sobretudo Jackson, 1983; 1984; Cabalzar, 2009; 2013; e pela FOIRN em 1992, com dados compilados por M. Azevedo, 2005), veremos que as alianças tendem a ser bem variadas, embora se predominem certos ciclos, dependendo do local. Algo que salta aos olhos é o desequilíbrio no rating entre grupos tro-

doadores e receptores quando a aliança é mais intensa (i.é., envolve mais gente, e talvez mais sibs), e uma maior simetria quando ela é mais rarefeita. [Veja-se, abaixo, a diferença entre doadores e receptores em 3 casos: no Uaupés, onde estão comunidades mais isoladas; em Iauaretê, com maior concentração; e em São Gabriel {linha tukana ressaltada a partir dos diagramas de Azevedo, 2005}].

Região Tiquié/Uaupés

	AR	BS	BN	BR	CA	DE	JU	KO	MA	MI	N	PI	TA	TU	TY	UA	Total
Mulheres “Doadas”	1			1		77			1	12	1	13	6	14	35		161
Mulheres “Recebidas”	3		1	1		76		1	2	8	1	15	21	14	59	2	204
Deficit/ Superávit	2		1	0		1		1	1	4	0	2	15	0	24	2	48

Região Iauaretê

	AR	BS	BN	BR	CA	DE	JU	KO	MA	MI	N	PI	TA	TU	TY	UA	Total
Mulheres “Doadas”	9					23						18	83	5	9	8	155
Mulheres “Recebidas”	8	1			1	30	1		3			15	57	5	12	7	140
Deficit/ Superávit	1	1			1	7	1		3			3	26	0	3	1	16

Região de São Gabriel/Negro Abaixo

	AR	BS	BN	BR	CA	DE	JU	KO	MA	MI	N	PI	TA	TU	TY	UA	Total
Mulheres “Doadas”	3		2	30		34					2	12	11	22	4	1	121
Mulheres “Recebidas”	7		8	6	2	23			2	2		18	21	22	2		113
Deficit/ Superávit	4		6	24	2	11			2	2	2	6	10	0	2	1	40 32

AR: Arapaso; BS: Barasana; BN: Baniwa; BR: Baré; CA: Karapanã; DE: Desana; JU: Yurutí; KO: Kubeo; MA: Maku (sem especificar qual grupo); MK: Makuna; MI: Miriti-tapuya; PI: Pira-tapuya; TA: Tariano; TU: Tukano (incesto); TY: Tuyuka; UA: Wanana

Ainda assim, é notável que as alianças nas regiões do Uaupés/Tiquié tendam a ser mais simétricas entre grupos trocadores, visivelmente para o caso tukano-desana. Em outros casos, o desequilíbrio no rating parece ser mais evidente, com alternâncias entre grupos trocadores que parecem explicar parcialmente um mecanismo compensatório. Uma segunda questão é se as trocas de tipo incestuoso podem ou não implicar assimetria, tanto em relação à quantidade de trocadores, quanto a sua posição na hierarquia; porém, esta é uma questão que ficará aberta, em função da falta de dados etnográficos para discuti-la. Outro elemento do “desequilíbrio aparente” pode ser explicado pelo deslocamento, que é um ponto que desenvolverei aqui, a partir de informações qualitativas, mas que, obviamente, necessita ainda de uma estatística confiável, pois a estatística acima não pega certos ciclos, que reportam a trocas indiretas que dificilmente são detectáveis.

Por ora, é possível juntar diferentes escalas a fim de elaborar hipóteses. Uma delas é que aqui tudo se passa como se estivéssemos globalmente em um sistema de troca generalizada, mas localmente respondendo a uma restrita. Isto porque há muitos grupos trocando, mas do ponto de vista de um grupo local talvez isso não apareça assim, “exceto sob certas circunstâncias”, conforme diria Sr. Fontes. Quais? Por exemplo, em movimentações muito acentuadas rumo à

cidade. Note-se, por exemplo, que a quantidade de casamentos considerados como “incesto” em São Gabriel não era nada desprezível.

Outras circunstâncias, também importantes, seriam as inúmeras ações de uma “classe média” que tendem a embaralhar o jogo hierárquico, através da educação, da constituição de lideranças políticas, e, em parte, do xamanismo. Como se vê, nesses casos em que há uma ampla agência em torno da mudança e da transformação social, temos como efeito colateral o fato, inclusive, de que os clãs da “cabeça” se reforçam na posição de paladinos da tradição (idem, *ibid.*), estabelecendo um jogo duplo. Todo este cenário aponta, enfim, para o fato de que há duas dinâmicas que se entrecruzam, osciloscópicas, onde elementos tradicionais engendram mudanças, que ao se estabelecerem, sobretudo em certas posições (como a dos clãs intermediários), re-acionam a posição tradicional e “fechada” dos clãs superiores. Meu argumento, daqui para frente, é que no parentesco isso não é muito diferente.

Nesse caso, é preciso tentar explicar porque a aliança corre em uma órbita contínua que vai das elementares às incertas, e destas de novo às elementares. Mas, antes de instituir fatores externos (chegada dos brancos, etc.), gostaria de ao menos propor uma resolução para isto no interior do parentesco. Então aqui, talvez, o casamento FZD “com hierarquia” pode ser pensado diferentemente de uma solução bilateral e simétrica implícita no “retorno” das mulheres na geração seguinte. Ele próprio pode representar o protoplasma de abertura para uma dialética entre um sistema elementar e um complexo¹⁵, e, ao mesmo tempo, ser o resultado do desgaste de aberturas anteriores que pulverizam os grupos a ponto de engendrar novas alianças minimalistas.¹⁶

Para não nos perdemos totalmente em um apego excessivo aos modelos, voltemos a ter na cabeça a ideologia nativa do crescimento, que, como se sugeriu de maneira sumária acima, aparece combinada ao problema da hierarquia. Crescer também pode significar um duplo movimento: se garantir nas trocas, e/ou diversificar. Então vejamos: de um lado, a garantia da diversificação tende a ampliar o ciclo dos trocantes (a diástole expansiva); de outro, o desequilíbrio gerado por este movimento em um plano diacrônico provocaria uma espécie de movimento de contração (a sístole contracionista)¹⁷, dado que os ciclos de retorno “fechariam” de novo um anel elementar. Em ambos os casos, um contracenando com o outro, eles atuam como uma mesma força, em que a intensificação de um engendra a reação do outro.

O que imaginei, em termos tentativos, é que os tukano têm sistemas de aliança que combinam o patrilinearismo e o multilateralismo (como sugere o modelo de Viveiros de Castro 1990:45-47)¹⁸, e forças que jogam as pessoas rumo a saídas complexas, a partir da sobreposição da magnificação pessoal e a interferência da hierarquia no jogo das alianças. Mas não só: no momento em que as saídas complexas começam a tomar vulto cada vez maior, os aspectos restritivos dos “filhos de mãe” e de releituras da hierarquia começam a refazer alianças cada vez mais fechadas. No fundo, estes três termos, se combinados – preferências matrimoniais, hierarquia e os “filhos de mãe” – constituem um aspecto não tão explorado pela literatura, e por isso insistimos aqui em salientar tal imbricamento. O que gostaria de enfatizar, assim, é que há um aspecto circular e dialético nas alianças, quando atravessadas pela hierarquia¹⁹.

Estabilidade e Instabilidade

Uma questão que fica como pano de fundo, e para qual certamente não terei uma resposta satisfatória, é por que os tukano apresentam esse quadro multidirecional, enquanto outros grupos (barasana, bará, etc.), menores, tendem a se fixar mais nas regras, estabelecendo alianças preferenciais e se mantendo seguros em um quadro mais “minimalista”. Mais à frente, procurarei esboçar um palpite muito parcial, em que pesem todas as contingências históricas, ainda que elas pareçam ter atingido esses vários grupos de maneira mais ou menos homogênea. Para tratar deste problema no interior do parentesco, creio que seja preciso recorrer a um tratamento da hierarquia – com toda a consciência de que estes são planos parciais, mas que podem auxiliar em outras etnografias. Vejamos, então, como é possível desenvolver esse argumento a partir do caso tukano, especificamente.

Algo para o que um outro interlocutor tuyuka chamou a atenção (proveniente da comunidade São Pedro, rio Tiquié), diz respeito aos diversos casos em que uma genealogia pode seguir um padrão de reiteração e em dado momento as relações podem vir a se espalhar centrifugamente: por exemplo, ele mencionou algo sobre uma comunidade do rio Tiquié, que seguia o padrão reiterado de casamentos entre tuyukas e tukanos, num caso comum de transações entre comunidades locais (beirando o sociocentrismo, portanto), e que, de repente, abriu uma outra frente com uma troca (deficitária do ponto de vista masculino, aliás) com desanas. Como resultado, alguns irmãos simplesmente buscaram

outras alianças, por si, em outros locais, às vezes bastante distantes até. Por que? Além do fato de que havia uma pressão de trocas já estabelecidas entre tukanos e desanas que não foram desfeitas, é possível cogitar que os casamentos entre tukanos de alguma maneira resultaram, como efeito colateral, em um déficit do ponto de vista tuyuka. (ver tabela acima). Mas, curiosamente, somaram-se a esse argumento outros motivos, digamos, mais inusitados: porque fulano “gostou” de alguém “de fora”; porque quis sair da comunidade (a viagem é parte importante da vida rionegrina)²⁰.

Há mais motivos que ainda vêm à luz em outras etnografias: a comunidade poderia ter entrado em fissão, e se dispersado, não podendo sustentar mais a reciprocidade restrita (esta é uma história muito comum, está inclusive pautada na mitologia, conforme vemos na pesquisa em andamento de Raphael Rodrigues [comunicação pessoal]). Sem esquecermos do fato de que todos esses elementos estão atravessados pela ideia de crescimento, seria interessante notar como isso se espelha no interior das relações agnáticas, ou daquilo que se chama de hierarquia. Recorrendo ao exemplo do Sr. Alfredo Fontes (para o qual retornei adiante), soube por ele próprio que estava em uma “posição desfavorável” (isto é, com chances pequenas de realizar um casamento “preferencial” e estabelecer-se formando um grupo residencial que cresça), e se casou com uma tariana, depois de um ciclo de trocas com desanas, realizadas pelos seus irmãos mais velhos. Além disso, sua genealogia remete a um outro ciclo de trocas não tão usuais, entre seu grupo e tuykas em G+1 e G+2. Pelo que ele me disse, a precedência da posição que os irmãos ocupavam foi um fator que o fez buscar uma aliança que não era comum entre seu grupo local, embora seja muito usual no repertório tukano em Iauaretê, para onde ele foi (ver tabelas acima). Mas o que seria essa “posição”?

A hierarquia, como dito acima, baseada no agnatismo, trata da noção que provoca uma divisão prototípica baseada na ordem de nascimento. Em todas as dimensões da vida social, as pessoas e os coletivos são classificados em “maiores” ou “menores”, novamente dependendo do ponto de vista de Ego/pessoa. A referência básica sob a qual se apoiam estas noções é a classe de germanos; assim, como dito acima, temos “irmãos maiores” e “irmãos menores”, e isto se espalha para além do grupo local, com sibs maiores e menores, etnias maiores e menores (ponto de maior controvérsia), etc. De certa maneira, podemos dizer que esta é uma moldura elaborada numa teoria nativa em que a humanidade saiu



toda, através de seus ancestrais, em fila de um buraco de transformação que foi o destino final da viagem de uma *cobra-canoa*. Nessa viagem, os humanos passaram por uma série de outras transformações, e se estabeleceram nas calhas dos rios com uma ordem de precedência baseada na chegada ao mundo através dessa jornada.

Do ponto de vista mais infinitesimal, o que vemos como consequência é que, em tese, a humanidade está inteiramente colocada em fila, ninguém está no mesmo lugar: de sua composição em relação a um grupo de irmãos reais; da ordenação desses em relação a um sib; da ordenação de um sib em relação aos demais de uma etnia; e finalmente dos “índios” em relação aos demais, brancos e talvez, em alguns casos, os falantes de maku²¹. Percebe-se aqui que a amplitude desta noção de hierarquia, quase no nível da “fila indiana”, torna praticamente impossível o estabelecimento de uma “lista” que seja fiel ao retrato desta estrutura social. Aliás, pelo contrário, ela tem uma dinâmica intensa, o que de certa maneira questiona, inclusive, as tentativas etnográficas de se explicar o alto Rio Negro *a partir* da estrutura social. De certo modo, as variáveis das transformações a excedem.

Há uma série de elementos que afetam esta ordenação hierárquica. Mitologia/cosmologia, local de residência (se nas cabeceiras ou rios abaixo), vantagens econômicas, guerras históricas, demografia, estratégias de aliança/afinidade. Diria, inclusive, que são tantas variáveis que nem mesmo os próprios nativos estão exatamente seguros de uma visão global; entre outras coisas, o “mapa social” é alvo de certa controvérsia, e no jogo político que o envolve há um esconde-esconde de nomes, hierarquias internas, segredos narrativos, esquecimentos, feitiçaria, enfim, uma série de elementos que dificultam uma leitura holista. Contudo, também faz parte do jogo dar cartadas revelando as linhas da hierarquia: por exemplo, revelando a história de certos lugares, as narrativas de ocupação e dispersão de faixas dos rios, as lembranças de genealogias, entre outros elementos. É por aí que se consegue formular traçados, tornando a problemática das transformações mais inteligível, como bem tem demonstrado Andreello em textos mais recentes (2010; 2012a; 2016).

A partir dessa ideia de uma dinâmica no plano do parentesco, como vimos acima, o implexo de alianças pode suportar essas variações, produzindo um modelo compósito. No caso das relações agnáticas, também podemos contar com fatores de plasticidade, e a etnografia clássica percebeu que a hierarquia

tem efeitos variados no cotidiano. Contudo, houve em parte daquilo que foi descrito entre anos 1960-1990 uma interpretação que vinculou a hierarquia a uma posição nas calhas dos rios: quanto mais acima nestes, mais abaixo naquela (Goldman, 1963; Århem, 1981; Jackson, 1983; Chernela, 1993), e isto foi ligado a uma noção de fundo que se baseava em vantagens econômicas. Ainda que exista um certo consenso de que ao mesmo tempo em que ela tem um enorme potencial de mobilização e controvérsia entre os nativos (Jackson, 1983, 1984), somente bem mais tarde uma série de fatores diacrônicos passaram a ser mais relevados: as dispersões, fissões e fusões bagunçam esse esquema, como uma tendência mais contemporânea tem mostrado (Århem, 2001; Andrello, 2006; Cabalzar, 2009). *Mas mesmo em nível estrutural não seria possível enxergar esse embaralhamento? E qual seria a vantagem disso?* Acredito que a combinação de todos esse planos contingenciais (que tenho a impressão que se tornaram o ponto forte das etnografias regionais atuais) às modalidades de alianças incertas (embora possíveis) que vimos acima, pode representar uma alternativa a projeções de nossas características da hierarquia (poder, vantagens utilitárias, etc.) naquilo que estamos chamando de hierarquia rionegrina, o que efetivamente pode ser realizado a partir de uma dimensão *interna* ao parentesco (mesmo com os riscos que uma indução desse tipo pode representar).

O que gostaria de adicionar a este esquema, nesse momento, é um suplemento que sugere como poderíamos conectá-lo ao modelo *multilateral* de aliança. Como foi dito acima, e com uma certa insistência durante o campo, ali se “*quebram regras o tempo todo*”²². E de quais regras se falava? Justamente das de hierarquia e casamento, as que estou tentando agora conectar para um desdobramento dos parâmetros que vimos acima, sobretudo a partir do modelo de C. Hugh-Jones (1979).

Novamente, é sabido que os sibs são unidades instáveis, a ponto de que um certo número de informações parece estar altamente desconectado. Por exemplo, para os tukano, se pegarmos “listas”, veremos “30 sibs” (Jackson, 1983); “50 sibs” (Fulop, 1955); “47 sibs” (Andrello, 2013); “35 sibs” (Rodrigues, 2012:98-100), e aí por diante. Não se trata de imprecisão de nenhuma das informações. De fato, dependendo de onde se está, se vê o “sistema” com um mapa particular e, sobretudo, a partir de informações que são coletadas por pontos de vista específicos em rituais onde ocorre um recital de informações sobre ancestrais, mapas de parentesco, enfim, a “coluna social” rionegrina.



Nesse sentido, fazer um “mapa” definitivo é até inverossímil, o que corrobora a tese geral de Geraldo Andrello de que o sistema não tem como ser “resolvido” por uma fórmula. Aliás, segundo o próprio (comunicação pessoal, 2014) “pelo menos quem são os ‘da cabeça’ todo mundo sabe, i.é., os quatro primeiros que compõem o grupo dos ‘irmãos maiores’ (*mami*). E pelo menos os últimos, os ‘preparadores de cigarro’ (servos, *o’ māko’ teka’ rā kurua*), se tem também uma noção mais precisa”. De fato, ao olharmos para as listas compiladas por Rodrigues (2012), fica claro que o maior desencontro está na “classe média”.

Creio que as razões para este fato são muitas. Mas, entre elas, está algo relacionado ao que estamos tratando: a série de alternativas na estratégia da aliança. Para entendermos melhor, vou detalhar mais o exemplo do Sr. Alfredo Fontes, que havia dito que ele próprio era um desses casos que não seguiu a regra. Sua história pode nos ajudar a explicar. Ele é o 5º irmão de uma família de 8, sendo que eram 6 homens e duas mulheres (três irmãos e uma irmã mais velhos, duas irmãs mais novas), de um sib que se situa nas posições mais altas do “segundo grupo”. Os irmãos mais velhos, ao menos os 3 primeiros, já não reproduziram a aliança dos avôs (que realizavam uma menos provável, mas possível aliança com grupos tuyuka na região de Pari-Cachoeira), casando-se com uma classe de irmãs classificatórias (entre si) de um mesmo sib desana. Ele era o 4º homem e seus pais entenderam que a situação seria difícil para ele, pois eles nem tinham mais filhas para “doar”, nem havia muita disponibilidade na rede de alianças estabelecida. Ele foi mandado, ainda adolescente, a estudar no internato salesiano, em Iauaretê. Passados alguns anos, ele percebeu que sua trajetória não tinha mais muito espaço no local de origem. Gostou de uma tariana, e resolveram se mudar para a cidade de São Gabriel, onde se casaram. Esta aliança tukano-tariana é bem comum em Iauaretê, mas, do ponto de vista de Alfredo, foi inusitada, fugiu da regra (do seu grupo de parentes próximos). Ele me disse que histórias como essa eram muito comuns, e que nas gerações posteriores (ele tem aproximadamente 65~70 anos) era quase certo que só os primogênitos tendiam a ficar no seu local de origem, e que isso seria uma das causas do notável esvaziamento das comunidades e o inchaço da cidade, de 15 anos para cá.

De certa maneira, isso explicaria parcialmente como, no grupo doméstico, certas coisas se processam. A alternativa em sair fora do esquema de casamento preferencial está conectada com um movimento de dispersão e reaglutinação no polo urbano (cf. também Lasmar, 2005), onde a geração posterior pode

ainda expandir mais o implexo de alianças. Contudo, a este fato devemos somar outros. Em primeiro lugar, com aquilo que Andrello chama a atenção como uma possibilidade de “um regime de alternâncias e reversibilidades” na hierarquia (2013:6), plasmado, sobretudo, pela “política econômica do crescimento demográfico”. Isto seria algo verificável desde o nível cosmológico (ou cosmopolítico, como ele define), em que se vê várias inversões na ordem de precedência de irmãos ancestrais²³, passando pelo alto grau de fissões e dispersões geográficas que tornam as histórias mais ambíguas, até finalmente desembocar em um problema das estratégias de parentesco e os problemas específicos da terminologia tukano²⁴.

De todo modo, penso que há mais um dado que franqueia a arquitetura dessa argumentação: de fato, as estatísticas tendem a mostrar, como já se colocava desde Århem (1981), que os sibs mais altos tendem a permanecer na mesma posição. Este é um dado que a maior parte das etnografias tende a reproduzir, talvez com a exceção de Cabalzar (2009), o que certamente merece ser levado em consideração. Por isso mesmo, não seria taxativo a ponto de estabelecer um modelo binário que mostra que os altos ficam onde se está, e os baixos mudam. Ainda assim, em parte, isso pode ser corroborado pela “confusão” que a “classe média” causa, e tenho a impressão que isso é particularmente aplicável aos tukanos, que são muito mais numerosos (cerca de 6 mil no Brasil) que outras etnias.

Por tudo isso, enfim, a ampliação das alianças pode ser vista de maneira combinada a uma estratégia de crescimento, com consequências na leitura que se faz da hierarquia. Ao mesmo tempo, é justamente uma posição confusa na hierarquia que galvaniza todo um setor de “classes médias” a buscarem alianças alternativas, e assim retroalimentarem o implexo que alimenta esse jogo.

Freios e contrapesos

Há uma questão aqui para se pensar, a partir do fato de que a hierarquia pode ser tomada como um fator de impulso a alianças incertas: por que então o sistema todo não se pulveriza rumo a um quadro complexo? Com tantas pessoas e possibilidades, esta seria uma saída bastante plausível; aliás, ela de fato acontece em parte, e tenho a impressão de que a situação atual na cidade de São Gabriel reflete uma tendência rumo a uma paisagem desse tipo, o que só posso confirmar depois que trabalhar dados ainda brutos. Mas há uma máquina de

contra-inicialização desta tendência, que induz um terceiro termo na equação entre consanguíneos e afins (C/A). Trata-se da figura dos “filhos de mãe”: como vimos acima, em nível genealógico, eles são os primos paralelos matrilaterais (MZCh), que nas categorias nativas configuram-se como “afins não-casáveis”. Esta é uma possibilidade que só acontece, de novo em nível genealógico, quando a irmã da mãe casa-se com alguém de grupo diferente daquele do pai de Ego. Os filhos desse casal serão irmãos-afins, uma espécie de grupo de transição entre a afinidade e a consanguinidade²⁵.

Mas o que aconteceria, então, se generalizássemos os casamentos não prescritos? De acordo com o Sr. Alfredo Fontes, o custo principal de um casamento desse tipo vai para o grupo da esposa (“*quem não gosta muito é o cunhado, o sogro...*”). Pensando isso dentro de um modelo probabilístico, ficou claro pelos exemplos dele, ao se casar com uma tariana que usualmente seria destinada a um ciclo de trocas com homens pira-tapuya, uma situação em que seus filhos seriam “filhos de mãe” para os primos deste último grupo. Ou seja, compreende-se que cada vez que se estabelece uma aliança complexa de um lado, se espreme o outro com uma proibição, gerando “filhos de mãe”.

Evidentemente, o alcance disso é relativo. Pode começar com um grupo local, mas dependendo das reiterações e do estabelecimento ampliado de ciclos de reciprocidade, a situação emerge para grupos incontavelmente maiores. Assim é que wananos e barasanas são, por exemplo, “filhos de mãe” de tukanos, e teoricamente não há casamento entre eles²⁶. Note-se, então, que de um lado o sistema engendra uma força de pulverização, e ela própria cria sua contra-tendência, lançando mão de dispositivos como este. Por isto mesmo, minha hipótese é de que o alto Rio Negro vive uma situação ambígua, elementar e complexa ao mesmo tempo, sendo um a contraparte do outro.

No entanto, é preciso ter em mente que ambas as situações resvalam no mesmo princípio: como sabemos, inclusive com o que foi colocado por Mauro Almeida (s/d: 5), “o cognatismo (...) aponta, ao contrário, para a interconexão de todos para com todos através de laços de pessoa a pessoa”, e seria assim um traço do sistema complexo; ao mesmo tempo, o fechamento total e endogâmico nos faria também resvalar em um sistema cognático, e me pergunto, afinal, se esse não é um efeito colateral dos excessos de freios que “filhos de mãe” impõem ao diversificar demais os anéis de alianças. Isto seria, em princípio, uma hipótese a ser verificada, através de mais pesquisa, para os casos de incesto que menciona-

mos bem acima. Seriam as alianças inter-tukanas resultados de uma pressão pelo excesso de interdições que múltiplos filhos de mãe geram? Aliás, seria também o caso de se perguntar se diante de alianças incestuosas, a figura do filho de mãe ainda tem alguma relevância na terminologia e na sociologia nativas... De todo jeito, parece que como as forças agem uma sobre a outra, os dois vetores, elementar e complexo, talvez sejam uma chave parcial para se entender inclusive os limites do cognatismo rionegrino. E, nesse sentido, ela é parcial por conta do fato de que esse princípio é contraposto pelo vetor do agnatismo.

Concluindo, este modelo embaralha as duas tendências: se se amplia as alianças e se busca a simetria, ao mesmo tempo se mexe na hierarquia tentando revertê-la, assumindo assim que ela é um valor; e por isso mesmo, essa estratégia no limite é um redobramento de uma aliança elementar em outro patamar. Ou seja, para voltar ao problema colocado a partir de Mauro Almeida para a Amazônia dravídica, falamos em um modelo dravidiano e hierárquico ao mesmo tempo. Nesse sentido, gostaria de ressaltar que o Rio Negro parece oferecer, talvez divergindo do sul da Índia de Dumont, um caso singular em que não há separação entre o parentesco e a hierarquia, como domínios desconectados da realidade. Isto ainda fica mais interessante se considerarmos que a hierarquia, em princípio, se encontra plasmada em grupos de germanos, com transmissão de consanguinidade, mas, nem por isso, com transmissão certa da aliança. Não podemos negar, assim, que o caso rionegrino oferece ao menos um certo desconforto quando colocado lado a lado com o oceano igualitarista e centrado na afinidade radical que o circunda pela Amazônia.

Evidentemente, precisaria de dados muito mais refinados para provar que empiricamente este modelo se sustenta, e isto é algo que demandaria um censo que só pode ser realizado institucionalmente. Seja como for, é preciso deixar claro que esta é uma tentativa de estabelecer uma discussão com etnografias maiores e mais bem preparadas, voltando ao tema do parentesco e da hierarquia, para se pensar em mais um ponto dos múltiplos conectores que os ligam aos processos políticos mais amplos.

Recebido: 19/02/2018

Aprovado: 23/04/2018

Piero Leirner é Doutor em Antropologia pela USP (2001) e professor do Departamento de Ciências Sociais e do PPGAS da UFSCar desde 1998. Suas pesquisas tratam especialmente de temas como hierarquia, política e guerra em diversos contextos. Contato: pierolei@gmail.com

Notas

1. Este artigo surgiu do convite para realizar uma palestra no CPEI/Unicamp, através de Artionka Capiberibe e Antônio Guerreiro Jr, a quem agradeço, juntamente com as leituras e críticas de Geraldo Andreello, Aline Iubel, João Vianna e das/os pareceristas anônimas/os de *Anuário Antropológico*.

2. Uma das hipóteses mais recorrentes na literatura rionegrina diz respeito à coincidência entre língua e exogamia, e serviu como um dos fundamentos para se pensar na pertinência de uma divisão étnica que se aplica tanto por nativos quanto por pesquisadores (cf. Sorensen, 1967; Stenzel, 2005). Nessa divisão, os tukano se sobressaltam em relação às outras etnias regionais que falam Tukano oriental: segundo dados do Sesai, são mais ou menos 6000 pessoas no Brasil, aproximadamente metade dos falantes de Tukano oriental (entre os principais, os próprios Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Tarinao (ex-arawak), Tuyuka, Arapasso, Miriti-Tapuia, Wanano, Cubeo, Carapanã, Yuruti, Bará, Barasana, Eduria, Tatuyo, Makuna, Letuama, Taiwano). Para uma visão que se contrapõe à ideia da “exogamia linguística”, ver Chacon & Cayón (2013).

3. Apesar deste fator ser constatado inicialmente por J. Jackson (1983:74), foi Andreello mesmo quem notou as principais implicações do fato de que os termos vocativos pelos quais alguém se endereça a pessoas de hierarquia diferente invertem a ordem de precedência genealógica. Explico melhor. Quando alguém de hierarquia superior se dirige a alguém inferior, pode usar o termo “tio” (*meé*), ou se for mais distante ainda, “avô” (*pakîroho*). Estes, por sua vez, se dirigem a Ego como “sobrinho” (*meêkihi*) ou “neto” (*makikihi*). A explicação reside justamente no fato de que passados muitos anos entre um irmão maior e o nascimento de um menor, o primeiro pode já ter “netos”, e assim o mais novo se dirige aos membros do sib mais velho como “netos”, numa referência aos que são da sua classe etária. Essa terminologia está em forma prototípica, inclusive na mitologia, e por isso tende a se espalhar de forma genérica, pelas diversas escalas de grupos sociais. Em certo sentido, isso explica uma tendência de grupos que aumentam muito procurarem amortizar distâncias hierárquicas realizando tentativas de reversão (Andreello, 2013a; 2013b). Sugiro ainda uma hipótese complementar na nota 24, abaixo.

4. Em São Gabriel é comum se ouvir falar, ao mesmo tempo, numa série de pessoas que atualmente ocupam cargos políticos, por exemplo na FOIRN, que “descendem de clãs guerreiros” (Iubel, 2015), e numa “inundação de xamãs tipo *kumua*” em São Gabriel: “hoje, todo mundo se acha *kumua* aqui...”, me dizia um senhor tuyuka. Além disso, os “servos” geralmente são tomados pelos Tukano como maku, ou como grupos exógenos assimilados ao grupo exogâmico.

5. Para uma experiência (que refuta) “Dumont no Rio Negro”, ver a dissertação de Diego Pedroso (2013).

6. O argumento, para se entender este ponto, é a clara preferência pelo casamento “FZD”, e a tendência a se estabelecer a equivalência terminológica entre esta e uma MBD, retornando ao dualismo “de tipo” dravidiano, que é no fim das contas o elemento de defesa dos autores para um modelo amazônico: “a prima bilateral é concebida como um caso particular de prima patrilateral, e a troca simétrica, quando ocorre, é conceitualizada como uma *dupla troca patrilateral* (Hugh-Jones, 1979:81-86). O casamento patrilateral como modelo de perpetuação do grupo agnático implica um duplo retorno das mulheres cedidas: às gerações sucessivas, sob a forma da FZD; às gerações alternadas, pela regra da nominação feminina, onde a MM que nomeia Ego será igualmente sua FFZ (...). Uma das razões que alimenta a preferência pela FZD sobre a MBD: a primeira “pertence” imediatamente a Ego e seus irmãos, à medida que a outra é equidistante de Ego e de seus MZS. Dado que a ordem hierárquica tukano distingue as posições internas de um grupo de irmãos (e as relações de inclusão entre grupos agnáticos segmentares) mas não se aplica às relações entre não-agnátos (afins ou co-afins), o casamento patrilateral não inicia a competição entre iguais, contrariamente ao casamento matrilateral.” (Viveiros de Castro & Fausto, 1993:154-155). É preciso notar, ainda, que a preferência pela FZD não é exatamente um consenso. Para Árrhem (1981), esta é uma forma secundária, no primeiro plano resolvem-se os casamentos com uma fórmula bilateral genérica (o que importa mesmo é o dualismo dravidiano [ver nota iv à frente para uma possível crítica]), e o gradiente próximo/distante repete a conhecida fórmula de Sahlins entre reciprocidades “generalizada/balanceada/negativa”.

7. Sr. Alfredo Fontes, de Pari-Cachoeira, atualmente morador em São Gabriel da Cachoeira, ele mesmo tukano, a quem agradeço pelo tempo de paciência e sabedoria que ele teve comigo, bem como seu consentimento em usar as informações que ele me ensinava nas aulas que dava.

8. Forço o termo “preferência” aqui a uma concepção que procure juntar “dimensões terminológicas, sociológicas e ideológicas do parentesco” (cf. Viveiros de Castro,

1990:13). Nesse sentido, as notas seguintes devem deixar claro porque não menciono aqui de maneira mais detalhada todo o (falso) problema da “prescrição versus preferência”, bem como as críticas à Dumont que foram feitas, por exemplo, por Good, em relação ao sistema dravidiano. Poderíamos assim falar muito bem em “prescrição bilateral e preferência patrilateral” (ver Viveiros de Castro, id., nota 21 pp.25-6).

9. “A preferência pelo casamento com a FZD se cristaliza em um modelo sócio-cosmológico de troca descontínua e ternária; a categoria dos “afins dos afins” colabora ao não-fechamento do sistema, impondo uma distinção entre irmãos agnáticos, aliados e co-afins. As preferências matrimoniais sobrepõem duas escalas de distância, uma contínua e genealógica, outra descontínua e categorial. A primeira precede a segunda: FZD real, MBD também, FZD classificatória, MBD igualmente, primas cruzadas não aparentadas. As mulheres dos grupos que não estão já ligados pelo casamento são as menos preferidas; são esses grupos que se tornarão co-afins se eles se casam com a FZD ou a MBD de Ego, ou seja, nos grupos onde se encontram os afins virtuais de Ego. Os Co-afins por excelência são os “filhos de mãe”, os homens dos grupos de MZH, que têm a mesma relação de casamento com a MBD que o grupo de Ego.” (Viveiros de Castro & Fausto, 1993:154-155, tradução minha).

10. Isso poderia nos levar a pensar sobre a construção de uma figura de “outro”, abstrata. Perguntado sobre que conceito se adequaria a esta noção, meu informante respondeu: “*mehêkã... diferente, separado, como uma esposa separada.*”. Teríamos que discorrer com mais cuidado sobre o tema do divórcio, no entanto é o caso de lembrar a existência de toda uma digressão de J. Chernela (1993) sobre a ambiguidade do feminino no sistema de aliança (aliás também tema de S. Hugh-Jones, 1995). Para ela, quanto mais próxima, mais explosivo é o potencial de conflito. Seria esse o indício de que na ideologia nativa a aproximação ao cognatismo gera um sinal vermelho? Ora, num certo sentido, o outro absoluto é tanto aquele que se isola e neutraliza a alteridade, ou se funde a ponto de duplicar a identidade...

11. Ver nesse sentido também S. Hugh-Jones (1979).

12. Lembrando que passadas duas gerações de ciclos FZD, temos a bilateralidade (e aqui a precedência desta pressuposta por Árhém (1981) pode ser o resultado de uma espécie de “miopia sincrônica”). Mas não só. Lembrando a fórmula MMBDD=FZD, mas também com Viveiros de Castro (a partir de Lounsbury), “com 4 linhas, MBD=FFFZDDD; com 3 linhas, o número mínimo para o esquema assimétrico, MBD=FFZDD” (1990: 70). Ou seja, diacronicamente sempre teremos a bilateralidade implícita.

13. Segundo Viveiros de Castro (1990:34), “Este é um problema análogo ao que surgiu na classificação dos tipos elementares de aliança: a interferência de uma distinção ternária sobre uma partição binária, que deixa um dos elementos em posição ambígua. A oposição troca restrita/generalizada recobria a bifurcação do pólo “generalizado” em descontínuo/contínuo; o elemento patrilateral (descontínuo) exibía características ambíguas: poderíamos mesmo defini-lo como “troca semi-generalizada”...”

14. Este é um dado que ainda pretendo cruzar com o problema da hierarquia, como veremos à frente.

15. Ver as considerações a partir de Viveiros de Castro (1990) que estão colocadas na nota 17, à frente.

16. Por que então o sistema não se definiu como binário, operando trocas definidas como ou MBD, ou FZD, dependendo dos “pares”? Imagino, como mostrou Chernela (1993), que apesar das trocas matrilaterais serem possíveis e permitidas, são indesejáveis, sobretudo porque a mulher é continuamente tomada como afim, e o risco de divórcio e conflito com o grupo doador é alto. Caso tivéssemos um sistema MBD “puro”, ao menos aí teríamos uma implicação mais direta entre a hierarquia e a reciprocidade. Ver nota 2, acima.

17. Seria um efeito do que Lévi-Strauss entendeu como a incapacidade de se gerar uma rede diacronicamente estável da fórmula patrilateral? Ou, ainda, seguindo Viveiros de Castro (1990:34): “Assim se passa rapidamente por cima do incômodo lógico que representa o modelo patrilateral: sistema generalizado, mas simétrico; ternário, mas resolvendo-se em relações descontínuas de troca bilateral diferida; mais diferenciado que o modelo bilateral restrito, mas menos totalizante que este. O modelo patrilateral confunde a distinção entre troca restrita e troca generalizada, combinando características de ambos os tipos. Recordemos, de passagem, que Lévi-Strauss sugerira que a combinação dos princípios da troca restrita e da troca generalizada estaria na base dos sistemas crow/omaha (SEP :534)...”.

18. Um sistema semi-complexo, portanto. E Viveiros de Castro nota, baseado na figura dos “filhos de mãe”, que o caso tukano é intermediário entre “trocas restritas inclusivas” e “exclusivas” (1990:93-94, n. 53). Como veremos, os “filhos de mãe” estão algo ligados à hierarquia.

19. Este fato, aliás, não é uma exclusividade tukano. Note-se por exemplo na arquitetura semelhante, embora com conteúdo completamente diferente, de sistemas gumsa/gumlao, na alta Birmânia (Leach, 1954).

20. Estes são os argumentos principais de A. Sorensen (1984), depois de 28 anos convivendo na região: o amor, e a viagem.

21. Os falantes de maku formam um caso complexo que não terei como abordar aqui. Gostaria apenas de chamar atenção para o fato de que diversas etnografias falam em sua incorporação como servidores tukano, chegando a se estabelecer como clãs inferiores. Claro que do ponto de vista maku as coisas não se processam desse modo (cf. Lolli, 2010).

22. O que por sinal já era constatado por J. Jackson em 1977: “Indians make other statements about how they marry that contradict the statistical data. For example, an informant might very well state that people always try to make marriages between bilateral cross-cousins, preferably first cousins, who live in neighboring longhouses. But only some marriages follow this rule, and not all the exceptions can be explained by demographic impossibility or “breakdown of tradition.” (80-81).

23. Ora, se o crescimento pode afetar a hierarquia, isso se estende à possibilidade que também ela afete as estratégias de variação das alianças, e por isso mesmo podemos cogitar a possibilidade de uma conexão entre reversão hierárquica e alianças complexas. De outro lado, a pulverização provocada por este movimento tenderia a refixar as hierarquias a níveis locais e tenderia a reacionar os esquemas de casamento simétrico, trocas bilaterais, etc. Ou seja, assim como as alianças têm vetores bidirecionais, a hierarquia também tende a operar nos limites da tensão desse jogo, e por isso mesmo ela se transforma, mas não se dissolve, pelo contrário, ainda se mantém.

24. Há ainda dois elementos na terminologia para os quais gostaria de chamar a atenção: em primeiro lugar, o fato de que as Gerações ± 2 neutralizam a distinção C/A (ainda que o vocativo *pakîroho* estabeleça uma distinção entre avô paterno e materno). Como a nominação torna netos = avôs (um clássico sistema de geração alternada?), embora o sentido de seu ato seja de mão única, frequentemente vemos “inversões” na ordem de nomes em G-1. Toda diferença, então, recai sobre a modulação geracional, e dentro desta, na agnática. Nesse sentido, tenho a impressão que estes pontos reafirmam o princípio de alinhamento assimétrico entre os clãs chefes e servidores, como colocou C. Hugh-Jones, pois, no vocativo eles se chamam como *netos/avôs* (ver nota 3, acima). Dando seguimento, penso que na oposição *tios/sobrinhos* as relações seguem outro caminho: ela redobraría o princípio hierárquico contido na oposição “maiores/menores”, que se coloca para os irmãos de G+1 (ainda que o vocativo *meé*, “titio”, que se presta a esse tipo de endereçamento, atenua a hierarquia etária). Como contraparte terminológica, basta lembrar que “tio e sobrinho” (que no

vocativo são endereçamentos que também evocam uma diferença hierárquica, que ao modo da anterior, toma *sobrinho* como superior a *tio*), apesar de ser um par mais próximo que “neto e avô”, têm laços mais fracos que estes últimos: como constatou Goldman (2004:16), esta relação seria uma espécie de réplica hierárquica ao fato que os avôs nominam os netos, então o grupo dos avôs estaria duplicando a relação de doação na forma de uma contraprestação de bens e poder político. Os tios, ao contrário, não geram nada para os sobrinhos: sua filhas, primas paralelas, servem a outros; seus filhos, são competidores em potencial. E, por isso, um vetor de conflito e fissão é latente entre ambos. Nesse sentido, poderíamos dizer que essa é uma oposição que parte da diferença, e por isso em certo sentido desalinha suas classes e endossa sua competitividade? Fica a sugestão.

25. A primeira descrição a notar a importância dessa figura em particular foi a de Jackson (1977:91 e ss): ali ela formulou a ideia de um “terceiro grupo”, entre C/A, os “afins dos afins”, *pakhó-makhó*, que refletiriam uma espécie de limite entre a consanguinidade e a afinidade na “geração zero”. Como dissemos, Cabalzar (2009) também percebeu uma inflexão do sistema de consanguinidade nas relações de afinidade. Para ele, isso teria um valor crucial no modo como a hierarquia agnática realiza um papel na construção de nexos regionais de afinidade, contestando sobretudo a visão de autores como Kaj Århem (1981), que tenderiam a subordinar todo o conjunto de relações sociais ao problema da aliança (simétrica). De certa maneira, sigo a pista de Cabalzar, que entende essa figura como vetor de passagem de uma distinção diametral entre C/A para uma concêntrica.

26. Cabe notar que a figura dos “filhos de mãe” aparece na mitologia em um tempo anterior mesmo ao estabelecimento das primeiras alianças. Trata-se portanto de uma relação prototípica, que vai se moldando aos acasos que as relações de aliança vão gerando através do tempo. Note-se, inclusive, que as próprias narrativas podem mudar de versão para versão, como bem fica explícito na coleção “Narradores...”, da FOIRN, e assim os MZCh também podem variar...

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro W.B. s/d. *A Inconstância da Alma Selvagem*: Resenha. (mimeo).
- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiando em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI.
- ANDRELLO, Geraldo. 2010. *Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro*. São Paulo: RBCS. v. 25, n. 73, jun. 2010.

ANDRELLO, Geraldo. 2012a. “Histórias Tukano e Tariano. Política e ritual no rio Uaupés”. *Revista de Antropologia/USP*, v. 55, pp. 291-330.

_____. (Org). 2012b. *Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo: FOIRN/ISA.

_____. 2013. “Peixes e pessoas: problemas cosmopolíticos no Uaupés”. Paper apresentado na 37ª Reunião da Anpocs. Mimeo.

_____. 2016. “Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no alto rio Negro”. *Ilha*, v. 18 n. 2. Florianópolis: UFSC.

_____. 2017. “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”: troca e predação no noroeste amazônico. *Anuário Antropológico*, v. 42, n. 1. Brasília: UnB. pp 229-248.

ÅRHEM, Kaj. 1981. Makuna Social Organization. *A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

_____. 2001. “From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon”. In L. M. Rival & N. L. Whitehead (eds.). *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 123-156.

AZEVEDO, Marta M. 2005. “Povos Indígenas no Alto Rio Negro: um estudo de caso de nupcialidade”. In PAGLIARO, H., AZEVEDO, MM., and SANTOS, RV. orgs. 2005. *Demografia dos povos indígenas no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. 192 p. ISBN: 85-7541-056-3. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>.

CABALZAR, Aloísio. 2009. *Filhos da Cobra de Pedra*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI.

CAYÓN, Luis. 2013. *Pienso, luego creo. La teoria makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Historia, 464 p.

CHACON, Thiago & CAYÓN, Luis. 2013. “Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico”. *Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*, vol. 6, nos. 1 e 2. Brasília: UCB. pp. 6-20.

CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.

DUMONT, Louis. 1996. *Homo-Hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.

FULLOP, Marc. 1955. Notas sobre los Términos y el Sistema de Parentesco de los Tukano. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 4, pp. 121-160.

GOLDMAN, Irving. [1963] 1979. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.

_____. 2004. *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York: Columbia University Press.

HUGH JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1988. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1993. "Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of tukanoan social organization". *L'Homme*, 126-28, XXXIII (2-4), 1993: 95-120.

_____. 1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 226-252.

_____. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". In: Geraldo Andreello (Org.), *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

_____. 2013. "Bride-service and the absent gift". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 19, 356 – 377.

IUBEL, Aline. 2015. *Transformações Políticas e Indígenas. Movimento e prefeitura no alto rio Negro*. Tese de Doutorado, PPGAS/UFSCar.

JACKSON, Jean. 1977. Bará Zero Generation Terminology and Marriage. *Ethnology*. vol. 16(1). pp. 83-104. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

_____. 1983. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1984. "Vaupés Marriage Practices". In Kenneth M. Kessinger (Ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 165-179.

LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao lago de leite*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI.

LEACH, Edmond. 1970 [1954]. *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*. London: Athlone Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

LOLLI, Pedro. 2010. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no Igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP.

PEDROSO, Diego Rosa. 2013. “*Quem veio Primeiro?*”. *Imagens da hierarquia no Uaupés (Noroeste amazônico)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/USP.

RAMIREZ, Henri. 1997. *A Fala Tukano dos Ye’pâ-Masa*, 3 Tomos (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem). Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia/ CEDEM.

RICARDO, Beto. 2012. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA.

RODRIGUES, Raphael. 2012. *Relatos, trajetórias e Imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye’Pa-Masa do Baixo Uaupés*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFSCar.

SORENSEN, Arthur. 1967. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist, New Series*. vol. 69, n. 6 (Dec. 1967). pp. 670-684. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1984. “Linguistic Exogamy and Personal Choice in the Northwest Amazon”. In Kenneth M. Kessinger (Ed.). *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 180-193.

STENZEL, Kristine. 2005. Multilingualism in the Northwest Amazon, Revisited. *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II. 27 – 29 de octubre de 2005, University of Texas at Austin*. Austin: Mimeo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1990. Princípios e Parâmetros. Um comentário a L’Exercice de La Parente. *Comunicação 17*. PPGAS/Museu Nacional. Rio de Janeiro: UFRJ.

_____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo. & Fausto, Carlos. 1993. La Puissance et l’acte. La parenté dans les basses terres d’Amérique du Sud. *L’Homme*, tome 33 n 126-128. *La remontée de l’Amazone*. pp. 141-170.

Resumo: Este artigo pretende explorar algumas hipóteses que dizem respeito à dinâmica de crescimento e fragmentação de certos clãs tukano (alto Rio Negro, Brasil), sobretudo aqueles que são tomados nativamente como “médios”. Tomando como base o entrelaçamento entre dois aspectos de sua organização social, o sistema de casamento (preferencialmente FZD) e a hierarquia, serão discutidos, através de elementos já levantados pela literatura e de sugestões nativas, movimentos de “torção” de regras e de contrapesos a estas. Como resultado, a aposta aqui vai na direção de uma dialética entre expansão e contração do regime de alianças regional.

Palavras-chave: Tukano, Aliança Patrilateral, Regime Complexo, Hierarquia, Simetria

Abstract: This article intends to explore some hypotheses that concern the dynamics of growth and fragmentation of certain Tukano clans (Upper Rio Negro, Brazil), especially those that are taken natively as “medium class”. Based on the interweaving between two aspects of its social organization, the marriage system (FZD preference) and the hierarchy. We will discuss through elements already raised in the literature and native suggestions, movements of “twist” of rules and counterweights to it. As a result, the bet here goes in the direction of a dialectic between expansion and contraction of the regional alliance regime.

Keywords: Tukano, Patrilateral Alliance, Complex Marriage, Hierarchy, Symmetry

Os ecos sem voz: uma década de falas sem escuta no Congresso Nacional – ainda sobre o “infanticídio indígena”¹

Marianna Assunção Figueiredo Holanda

Faculdade da Ceilândia/UnB

Entre estas cousas acontece que se batizam e mandam ao Céu alguns meninos que nascem meio mortos, e outros movidos, o que acontece muitas vezes mais por humana malícia que por desastre, porque estas mulheres brasílicas mui facilmente movem: ou iradas contra seus maridos, ou os não têm por medo; ou por outra qualquer ocasião mui leviana matam os filhos [...] e com outras muitas maneiras que a crueldade deshumana inventa (Padre José de Anchieta, 1560: 169-A)²

Descrição de costumes ameríndios ou racismo e sexismo? Imagens de um passado superado? 445 anos após a fala de Anchieta, a mídia e o parlamento brasileiros *redescobrem* a pauta do infanticídio entre povos indígenas – com o choque surpreso de quem se esforça em não ver os infanticídios cotidianos que o sistema econômico capitalista, a justiça seletiva e a moralidade punitiva proporcionam: matando direta e indiretamente crianças, em sua grande maioria negras e indígenas, em um crime no qual não há responsáveis imputáveis.

Não há novidade na estratégia, foi assim que o colonizador europeu descreveu os povos dos territórios que desejou usurpar, explorar, conquistar. Nesta retomada narrativa da acusação de práticas ditas exclusivas aos povos autóctones, mas tão comuns a nós mesmos, não bastou chamá-los – mais uma vez e insistentemente – de “infanticidas”, agora o termo adquiriu uma alcunha: “infanticídio indígena”, dando a entender que haveriam formas próprias, culturais e tradicionais entre diversos povos de se matar *selvagemmente* crianças.

O tema surgiu trazido por parlamentares da Frente Parlamentar Evangélica (FEP)³ – vale mencionar: um segmento político que não tem como pauta basilar a defesa de direitos indígenas ou histórico de denúncia às suas violações.

Diferentemente do que se afirma como “infanticídio indígena”, a mortalidade infantil entre estes povos é três vezes maior do que a média nacional, marcada por altas taxas de desassistência à saúde⁴. Entre as causas de mortalidade infantil

indígena predomina a desnutrição, seguida por doenças infectoparasitárias (diarreia, malária, helmintíases), doenças infectocontagiosas (com destaque para a tuberculose, que chega a ser cinco vezes maior que as taxas registradas entre a população não indígena) e doenças do aparelho respiratório (pneumonia, bronquite e asma) (UNICEF, 2013). A maior parte das crianças falece entre 30 dias e um ano de idade.

Em 2016, em mais de 50% dos óbitos, as crianças tinham mais de 30 dias (SESAI, 2017), com condições fortemente relacionadas à perda dos territórios tradicionais, ao impacto da presença de não índios no entorno e dentro das terras indígenas – destacando-se garimpeiros, mineradoras e madeireiros, além da própria concentração populacional não indígena e seus artefatos: cidades, rodovias, hidrelétricas, agronegócio, alimentos ultraprocessados, álcool, agrotóxicos.

Os dados coletados nos últimos dez anos, pela Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (SESAI, 2017) registram casos possíveis de infanticídio imersos entre tantas outras causas de mortalidade não especificadas e que, diferentemente da mortalidade infantil por causas diretamente relacionadas ao impacto da colonização, estes não são taxas epidêmicas ou maiores do que as taxas da sociedade não indígena.

O que é, portanto, o “infanticídio indígena”? Por que ele renasce como pauta politicamente importante? A quem a distorção destas informações serve? Este texto é uma etnografia da cena política e midiática que há mais de uma década planta falsas informações e inflama preconceitos. É uma análise dos discursos públicos que circulam sobre o tema, fornecendo alguns subsídios para sua interpretação e para respostas às questões, tal qual vêm sendo colocadas.

A criação do “infanticídio indígena”

O assunto foi trazido a público como pauta pela entidade evangélica “Jovens com uma Missão” (Jocum) – organização missionária internacional que reúne igrejas de várias denominações e que tem como histórico no Brasil a entrada e permanência, muitas vezes não autorizada pelo governo, em territórios de índios considerados isolados e/ou de recente contato na Amazônia, pelo menos desde a década de 1980. A Jocum define-se como entidade filantrópica formada por “pessoas dedicadas a apresentar Jesus pessoalmente, utilizando todas as formas possíveis, afim de cumprir esta tarefa”⁵. Atuando discretamente por duas décadas, a organização passou a ocupar espaço de fala na mídia brasi-

leira com uma reportagem intitulada “O drama de duas indiazinhas Zuruwaha”, exibida pelo programa televisivo “Fantástico” do dia 18.09.2005 – transmitido no domingo à noite pelo canal que monopoliza os picos de audiência no Brasil há mais de 30 anos. Este pequeno povo indígena é formado por 155 pessoas (FUNAI, 2017), habita a região compreendida entre as bacias do rio Purus e do rio Juruá e manteve-se isolado até o final da década de 1970.

Com a reportagem supracitada, os Suruwaha⁶ foram compelidos a protagonistas de um longo espetáculo midiático que os chamava de “infanticidas”; época em que entre este povo não havia nenhum indivíduo que compreendia ou falava português. Diferente do que a reportagem e a sequência de notícias afirmavam, uma marca incisiva da história recente do povo Suruwaha não é o infanticídio, mas, sim, “o alto índice de suicídios, intensamente articulado a seu sistema cosmológico e à situação de confinamento territorial nas últimas décadas” (Dal Poz, 2005). Este é o motivo pelo qual, apesar do reduzido número de pessoas, trata-se de um povo cuja população vem crescendo em ritmo lento desde 1980 – o que contrasta com o elevado aumento populacional indígena no Brasil, nos últimos 70 anos.

A reportagem televisiva tratou como “milagre” o fato de que duas crianças Suruwaha – nascidas com deficiência congênita – estivessem vivas, pois haviam sido “abandonadas para morrer” já que “a cultura da tribo determina, porque nasceram doentes”⁷. A matéria foi ainda mais enfática: “Em casos como estes não costuma haver perdão”, informou a missionária responsável pelo “milagre” e por todas as traduções das falas Suruwaha. A missão foi corresponsável, também, pela intensidade do contato entre não índios e este povo até então recém-contatado, a despeito do seu direito ao isolamento voluntário, das solicitações da Fundação Nacional do Índio e das medidas judiciais exigindo a retirada da estrutura missionária de dentro da aldeia. Houve, também, corresponsabilidade pela retirada destas duas crianças Suruwaha e de parte de sua família nuclear da aldeia para que “recebessem tratamento médico adequado” em uma longa saga de promessas e decepções, de exposição abrupta a doenças, agruras e burocracias da vida cidadina. A própria missionária relatou em texto póstumo: “Dez anos depois observo [...] o Brasil debater a aprovação de uma lei – A Lei Muwaji – *que surgiu nos nossos corações* enquanto lutávamos para defender duas famílias da tribo suruwahá” (Suzuki, 2016 – ênfase minha). Esta frase carrega um potente esclarecimento: se sabemos de onde surge o PL e a ideia de “infanticídio indí-

gena”, esta luta é de quem?

De forma articulada, o tema foi rapidamente pautado por parlamentares evangélicos no Congresso Nacional, que abriram espaço de fala – por muito tempo sem contraposição e contraditório – à mesma organização missionária. A partir daí acompanhamos no Brasil uma campanha que se estrutura na afirmação de que os povos indígenas teriam tradições culturais nocivas e arcaicas que precisam ser mudadas por meio de leis e da criminalização, tanto dos indígenas responsáveis como de quaisquer funcionários do Estado, agentes de organizações indígenas e indigenistas e/ou profissionais autônomos que trabalhem junto a estes povos.

Afirma-se que há dados alarmantes de infanticídio entre os povos indígenas, embora nunca tenham apresentado qualquer comprovação estatística e/ou dados oficiais, de modo a fazer parte da sociedade pensar que, incapazes de refletir sobre as suas próprias dinâmicas culturais, estes coletivos – sobretudo as mulheres – matariam sem pudor centenas de crianças. As notícias de jornal, as pautas sensacionalistas da grande mídia, organizações de fins religiosos e políticos em “favor da vida” fazem crer que não estamos falando de pessoas humanas – no sentido mais tradicional dos termos –, mas de sujeitos que, devido a sua ignorância cultural, cometem sem ética, afeto e dúvidas crimes contra seus próprios filhos, contra seu próprio povo.

“A vida está acima da cultura”

A rápida repercussão nacional sobre “a retirada ilegal de índios isolados de sua aldeia” e o entrave jurídico que o ato originou impulsionou uma resposta do Estado brasileiro, que será marcada por longos anos de vácuo das vozes indígenas – seja pela sua ausência em instâncias de debate e deliberativas, seja pela não escuta.

Em dezembro de 2005, a Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional realizou a primeira de uma série de audiências públicas para “debater a retirada não autorizada de crianças indígenas da aldeia”⁸. No auditório 3 da Câmara dos Deputados, um crucifixo na parede direita indicava o horizonte moral do monólogo que se seguiu. Reforçava-se a narrativa de forte apelo emocional que descrevia o abandono de crianças indígenas por seu povo, impedidas por uma tradição cruel e arcaica de pertencer ao círculo de afeto e cuidado daquela sociedade. Imagens destas crianças em condições de vulnera-

bilidade foram usadas como estandartes e provas em quebra dos seus direitos à privacidade, à dignidade e violando o Estatuto da Criança e do Adolescente.

As falas dos parlamentares presentes pareciam transpostas do tempo do primeiro encontro colonial, que caracterizava as mulheres indígenas e seus povos como naturalmente propensas/os à maldade humana – em contraposição à cultura não indígena cristã e democrática que respeitaria a vida em todas as suas nuances. “Nós sim temos fé, rei e lei”, poderiam repetir, sem prejuízo semântico.

Não é saudável tratar os índios como se fossem dissociados da sociedade brasileira. Porque não querem inserir os índios, as nossas aldeias indígenas, nas transformações que são necessárias? As culturas indígenas precisam de transformação nos seus aspectos sombrios e negativos. (Deputado Henrique Afonso, Notas Taquigráficas da Câmara – Audiência Pública, 2005).⁹

Embora as falas enfatizassem a necessidade de ter o Estado atuante entre os povos indígenas, não havia qualquer crítica ou reflexão sobre a atuação da Jocum. A então presidente nacional da Jocum esclareceu: “A única diferença entre nós e os Suruwahá é que eles falam a língua deles, exclusivamente” (Bráulia Ribeiro, Notas Taquigráficas da Câmara – Audiência Pública, 2005). Contudo, os últimos parecem carecer de princípios humanitários e eis sua diferença negativa, nomeada para ser corrigida: “Vamos para lá para ensinar aquilo que é ético, aquilo que é moral, aquilo que é bom, aquilo que edifica, e não aquilo que destrói a vida (Bráulia Ribeiro, Notas Taquigráficas da Câmara – Audiência Pública, 2005). A então advogada da Jocum, Máira de Paula Barreto, falou naquela ocasião:

Existe sim o certo e o errado (...). A humanidade toda se reuniu em torno de noções claras. É como a luz e as trevas. Está bem claro diante de nós o que é certo. A vida não deixa de ser vida se alguém tem uma concepção de religião diferente, a vida tem valor intrínseco. Por isto estamos aqui, somos gente que entende que a vida está acima da cultura (Máira Barreto, Notas Taquigráficas da Câmara – Audiência Pública, 2005).

A fala que não escuta – um pouco mais sobre democracia e povos indígenas

Luz e trevas, a analogia que marca a grande separação bíblica entre os fiéis e

os hereges, que em seu binarismo sentenciou: ou aceitamos a verdade bíblica, o sacrifício, o calvário e a culpa pelos pecados como verdade eterna, tornando-se um filho da luz, ou rejeitamos esta verdade e seguimos no caminho das trevas. Não há alternativas, mesmo em um Estado constitucionalmente laico.

Quando esta é a retórica que pauta o encontro com povos indígenas e as relações que se estabelecem, quando este é o tom dos debates legislativos e das políticas de Estado que atingem estes povos, o que segue torna-se incompreensão, preconceito e racismo – sistêmico e institucional. Se as audiências públicas são idealmente o espaço do *diálogo democrático*, elas não poderiam ser limitadas a moralidades unívocas e nada plurais, sobretudo quando pautam povos que têm direitos originários – e, portanto, anteriores a qualquer direito constitucional e humano – direitos estruturados pelo reconhecimento de seus territórios tradicionais, que vão muito além do que a cartografia cartesiana e a linguagem jurídica podem traduzir.

O tema saiu da mídia e do legislativo e alçou voos para o Ministério Público da União (MPU). Alguns dias depois da audiência pública de dezembro de 2005, ocorreu o Encontro Nacional de Procuradores da República – ocasião em que eu era estagiária da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão/Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais – e, portanto, trabalhei durante o evento. O tema do “infanticídio indígena” foi trazido para a pauta e as falas de parte dos procuradores indicavam uma indisposição ao terem que tratar deste “conflito moral”, já que havia uma disputa de direitos que precisava ser definida com “segurança jurídica”. Eles se referiam a uma narrativa que se repetiu nos últimos treze anos de maneira ininterrupta: de que haveria uma contraposição entre o direito humano e universal à vida e o direito – também humano e fundamental – à tradição e à diversidade étnico-cultural, tratada na Constituição Federal brasileira como direito “aos usos, costumes e tradições” (Art. 231, CF 1988) ou ainda pelo princípio de autodeterminação dos povos (Art. 4º, inciso III, CF 1988). Foi naquele encontro de procuradores que percebi a importância de realizar uma pesquisa, uma análise e uma escuta desde a antropologia sobre este conflito de direitos que sequer era de conhecimento de muitos povos indígenas no Brasil.

Rita Segato (2007, 2014) vem afirmando que há um “falso dilema moral” que incide sobre este tema do “infanticídio indígena”, pois ele permanece no plano do relativismo cultural, uma ferramenta de análise e luta que encontra seu limite quando o tema é violação de direitos fundamentais. Não encontrare-

mos soluções políticas apenas marcando as diferenças culturais que caracterizam a vida humana no planeta, mas inscrevendo estas diferenças como narrativas plurais sobre que apontam diversos caminhos morais e éticos que cada povo pode tomar para si, a partir das deliberações internas de cada comunidade, das suas decisões e reflexões coletivas. É o que Rita Segato (2014) chama de “pluralismo histórico”, a defesa de que o Estado deve reconhecer a legitimidade destes caminhos morais próprios fornecendo garantias do direito de deliberação interna e de foro jurídico próprio a cada povo – e não por um Estado criminalizador das diferenças. Trata-se da luta, no Brasil, por um Estado restituidor – que reponha as condições físicas e simbólicas para o fortalecimento da jurisdição étnica de cada povo.

O pluralismo jurídico e histórico apresenta-se como uma resposta possível à demanda pela multiplicidade de maneiras de existir e resistir à binariedade do sistema moral e jurídico do Estado democrático de direito. Retratando este binarismo, Pastor Frankembergen, um dos deputados presentes naquela primeira audiência, reforçou: “Desenvolver a cultura em seus aspectos sombrios é um dos dons que o Criador deu aos seres humanos” (Notas taquigráficas da Audiência Pública, 2005) – um discurso que sempre imputa as sombras e as trevas aos outros, mas nunca as cogitam com um reflexo de si.

No plano laico, esta mesma estrutura lógica aparece na necessidade de hierarquizar princípios éticos de modo a definir juridicamente a hierarquia entre direitos constitucionais e humanos – sem, contudo, trazer para esta conta difícil de fechar os fluxos do múltiplo. A narrativa pública para este “choque” de direitos poderia ter sido outra, as interpretações jurídicas também. Muitas perspectivas existem para além de um dilema moral de difícil solução, mas talvez nenhuma delas renderia o sensacionalismo, a exposição midiática e a alavanca para discursos racistas contra os povos indígenas como esta de que o reconhecimento e o respeito à diferença cultural criariam potencialmente um “embate” que fere os direitos liberais e humanos.

Quando mencionei a fixação de um crucifixo na parede do auditório onde ocorria a audiência, estava fazendo menção à onipresença deste símbolo religioso em tudo que é público no Brasil: secretarias, ministérios, postos de saúde, delegacias, tribunais, congresso nacional, em detrimento do vazio simbólico de todas as outras religiões e de todas as pessoas não religiosas. É, portanto, um signo potente de significados que nos mostra algo que o discurso colonizador tenta

cotidianamente suprimir: o fato de que o colonialismo e a colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano 2002, 2005) persistem caricaturalmente nas falas de parlamentares e missionários evangélicos, transpostas pelo tempo, mas com uma estrutura imutável. Tal fato nos dá o indício de que há um espaço, dentro do Estado e da democracia, de escuta impossível – aonde os únicos que podem e devem mudar são aqueles que denunciam as injustiças do sistema, denunciando, assim, todas as faces de uma justiça que estruturalmente não é social.

César Baldi (2016), em uma palestra sobre “Memória colonial e direito constitucional”, articula o caminho pelo qual – ao contrário do pensamento comum – o espaço público é justamente o espaço da colonialidade, relegando ao privado e ao âmbito não político as noções de sexo, gênero, raça, etnia e religião. Dialogando com Baldi, poderíamos dizer que todas as religiões não cristãs são alçadas ao espaço privado no Brasil, enquanto as de matriz cristã permanecem como eixo fulcral do legislativo e judiciário, carregando o signo do *universal* e, portanto, “neutro”. Conclui Baldi: “Consequentemente, ao contrário do que a gente imagina, o espaço público não é o espaço da democracia, ele é o espaço da colonialidade” (Baldi, 2016).

Tantos outros conhecimentos e formas de existência, jogados no espaço do privado, seriam saberes *particulares*, subordinados, hierarquizados pelo discurso da história única por uma moralidade hegemônica inabilitada ao diálogo. Neste espaço, a luz que ilumina e corrige assume a identidade do neutro-cristão-universal enquanto as sombras são todas as particularidades do múltiplo, tornando-se divergentes e amorais. De acordo com as teorias da refração e reflexão dos corpos que fundamentam a óptica geométrica, a luz se propaga em linha reta, mas, longe de ter um caminho único, ela se espalha em todas as direções (Santos 2017). As sombras surgem apenas quando um elemento opaco se interpõe no caminho, nas trajetórias, nas histórias múltiplas tramadas por cada povo que aqui vive tecendo seus fios de significado e fluxos próprios.

Mas a questão não é apenas quais religiosidades são permitidas no discurso público e quais não são, mas antes: “qual é a religiosidade que, mesmo estando presente em todo o tempo, ela é anunciada como ausente?” (Baldi, 2016). E por que, insistentemente, não nominamos publicamente esta ausência como uma face negada do racismo institucional? Veremos que, capturados por essa necessidade de neutralidade discursiva que forma a ideia de democracia, a própria bancada evangélica e seus parceiros e representantes passaram a negar publica-

mente o fato de que este PL é uma iniciativa de missionários evangélicos, que atuam em uma organização de estrutura mundial, e que é conduzida pela Frente Evangélica Parlamentar.

Ecos sem voz: a inaudibilidade do pluralismo jurídico e bioético

O deputado que levou o debate do “infanticídio indígena” ao Congresso Nacional tornou-se, posteriormente, autor do Projeto de Lei nº 1057/2007 que, em sua primeira versão, dispunha sobre “práticas tradicionais que atentem contra a vida e a integridade físico-psíquica de crianças indígenas”. Em texto posterior, o PL passou a dispor sobre o “combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças e adolescentes indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais”. A pena prevista para pessoa ou servidor público que se omitisse nos casos “de maus tratos” foi estipulada “de seis meses a um ano de prisão, além de multa”. Entre as medidas voltadas para “erradicar as práticas tradicionais nocivas” estava o diálogo e “a adoção de métodos educativos junto às comunidades indígenas”. Mas qual é o diálogo possível quando se acredita que temos muito a ensinar e pouco a aprender?

Em 2007, uma nova audiência pública – desta vez organizada pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados – foi requerida para discutir “a prática de infanticídio nas áreas indígenas”. A audiência contou com a participação de uma representante do Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas (IDDI), Valéria Payê; da representante das mulheres indígenas no Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres, Alméria Gouveia Kambeba; do presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), Mércio Gomes; da Coordenadora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão/MPU, Déborah Duprat; do Diretor do Departamento de Saúde Indígena da Funasa, José Maria de França; da antropóloga e então Professora do Departamento de Antropologia da UnB, Rita Laura Segato; além de reiterar a presença da organização religiosa Jocum – que havia criado então uma Organização Não Governamental chamada Atini, por meio de Márcia Suzuki e Maíra Barreto, e de historiadores, cientistas sociais e indígenas a ela relacionados.

A Atini é atualmente coordenada pelos mesmos missionários responsáveis pela ação da Jocum junto ao povo Suruwaha. Mas, a partir desta audiência de 2007, quem passou a responder pelas ações da Jocum foi a Atini que não cita, não menciona e, por vezes, nega sua fundamentação religiosa. Se a verdade que

os orienta é luz única, porque omiti-la nos espaços públicos e na mídia?

Agosto de 2007. Outro dia, outra sala, *outro* crucifixo. Algumas crianças indígenas vestiam camisetas brancas com a frase “eu sobrevivi”, enquanto cartazes denunciavam o assassinato em massa de crianças por sua própria cultura. Entraram também em cena a mãe de uma das crianças Suruwaha que teve sua vida exposta e estampada na reportagem *fantástica*, Muwaji, além de uma outra criança Suruwaha, cadeirante, que havia sido adotada pelo casal Suzuki onze anos antes – ela também vestia a camiseta “eu sobrevivi”, e chama-se Hakani. Muwaji e Hakani foram transformadas, logo depois, em símbolos da “luta contra o infanticídio” – a primeira tendo o nome associado ao PL 1057/2007 – que passou a ser chamado pela Atini e parceiros de “Projeto Muwaji” e, a segunda, como prova viva da libertação de uma cultura opressora.

Jacimar Gouveia, representante do Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres, pontuou que o infanticídio não era uma agenda pautada até aquele momento pelos próprios povos indígenas, lembrando que suas lutas são antes o combate à desnutrição, pela regularização das suas terras, pelo reparo das consequências da migração crescente de jovens das aldeias para as periferias urbanas e contra as precárias condições de saúde nestes contextos. (Antônio Barros - Agência Câmara, 05/09/2007).¹⁰

A Professora Rita Segato analisou que o foco da discussão não deveria ser nem o direito à vida nem um suposto conflito moral, mas, principalmente, um debate sobre qual é o papel do Estado em relação aos povos indígenas: “Que autoridade e que legitimidade tem o Estado brasileiro para legislar sobre a morte de crianças indígenas [quando o mesmo Estado] é omissor, infrator e assassino?”, ela questionou, enfática. (Antônio Barros - Agência Câmara, 05/09/2007)¹¹. Rita Segato observou que, no Brasil, o Estado não costuma fazer parte da vida cotidiana das pessoas nas suas funções básicas de promover e garantir direitos, sendo percebido apenas por sua face criminalizadora; “não é um Estado que cuida, que é pró-ativo, mas um Estado que só entra em ação de forma reativa, para castigar e punir. Esse não é um Estado democrático, mas um Estado inimigo do cidadão”.

Valéria Payê, indígena Kaxuyana e representante das mulheres indígenas no Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres, enfatizou: “Os indígenas têm direito a uma concepção própria de Direitos Humanos. Por que os povos indígenas deveriam aceitar a visão dos brancos sobre direitos humanos como a única

correta?” (Antônio Barros - Agência Câmara, 05/09/2007).¹²

Considero esta audiência de 2007 o marco de um “diálogo” com o Congresso Nacional, no sentido de que vozes indígenas e autônomas das organizações de caráter missionário se fizeram, pela primeira vez, presentes institucionalmente. Mas foram ouvidas? O que se seguiu a esta audiência – tão plural e rica em argumentos – foi a continuidade da retórica e das ações criminalizadoras contra os povos indígenas. Novas reportagens midiáticas foram feitas, histórias de vida de “sobreviventes ao infanticídio” foram exploradas como narrativas heroicas e miraculosas, obras da caridade divina e da assertiva moral de que as culturas indígenas devem ser educadas e consertadas.

Hakani: a produção cinematográfica de verdades e as reações indígenas

Um mês após a audiência de 2007, o Jornal Correio Brasiliense publicou a matéria “A segunda vida de Hakani”, onde descreveu-se que a menina teria sobrevivido aos “horrores da rejeição e à morte sucessivas vezes. Até completar 5 anos, ela simplesmente não existia. Não era considerada gente”. Situação que só teria mudado quando o casal de missionários Márcia e Edson Suzuki a retiraram de sua aldeia e solicitaram a adoção da criança. A reportagem contava que Hakani teria sido rejeitada, assim como seu irmão Niawi, que era um ano mais velho. Ambos apresentavam deficiências físicas, motoras e cognitivas; “E o fim deles é a morte. Sem apelos, sem condescendência” (Marcelo Abreu – Correio Brasiliense, 09 de outubro de 2007 in Boëchat, 2007).

É digno de nota o fato de que a matéria original do Correio Brasiliense foi tirada do ar. O único registro que temos do texto original está no blog de uma jornalista chamada Juliana Boëchat¹³, que postou conteúdo e fontes na íntegra, além de vestígios da republicação da reportagem pelo site da Atini e que, antes de conteúdo público, agora exhibe a mensagem “permissão negada” ao clicarmos no link.¹⁴

A história que se seguiu, narrada por Marcelo Abreu, não se foca, contudo, em um infanticídio, mas relata um triste ciclo de suicídios, às vezes coletivos, que atingiu a família de Hakani e Niawi, e que pode ser pensado também como uma reação em cadeia à intervenção missionária na aldeia. O pai e a mãe de Hakani e Niawi se suicidaram, deixando cinco órfãos. O irmão mais velho teria, então, matado Niawi e se suicidado em seguida. Como consequência, o

avô materno teria flechado Hakani, que sobreviveu, e logo depois também teria se suicidado. A narrativa deste ciclo de sofrimento e morte se encerra quando, por fim, o casal Suzuki leva consigo Hakani da aldeia, dando a ela as vantagens da vida de uma criança não indígena, tal qual a foto que estampa a matéria: Hakani entre duas colegas brancas, abraçadas no pátio de uma escola particular da capital federal. O texto se encerra com a fala de uma das colegas de escola, a “amiga favorita, que ensina, dando um chute a qualquer sinal de preconceito”:

“Ela é igualzinha a gente. Eu nem lembro que ela é índia”. Hakani escuta a amiga falar. Comovida, devolve: “Ela é minha melhor amiga aqui na escola”. De mãos dadas, as duas saem correndo pelos corredores. Hakani está visivelmente feliz. Há muito para conversar, brincar, aprontar. Há muito para viver. Essa é uma história onde quase tudo era improvável. Até mesmo o direito de viver. (Marcelo Abreu – Correio Brasiliense, 09 de outubro de 2007 in Boëchat, 2007).

Será o esquecimento de sua identidade indígena a marca do seu direito de viver? Uma história e uma narrativa que tocam em sensibilidades profundas de qualquer leitor/a e nos leva a questionar como teria sido possível um sofrimento tão prolongado e a ausência total de vínculos afetivos, familiares e comunitários entre as crianças indígenas, seus pais, irmãos, avós e comunidade. Há outra história possível? Uma história em que os Suruwaha são apresentados como um povo *humano* e afetuosos? Uma história em que Hakani não precisasse se esquecer de que é índia e de que seu pequeno povo é vítima de uma cadeia de genocídios que os alavancou a uma das maiores taxas de suicídios do mundo?

A reação pública à matéria foi imediata. O próprio Correio voltou a explorar a história em maio de 2008, com a matéria “Hakani ganha o mundo” – escrita pelo mesmo jornalista Marcelo Abreu¹⁵. A reportagem conta que a história de vida de Hakani teria chegado ao “diretor e produtor norte-americano David L. Cunningham”, que então veio ao Brasil com o objetivo de produzir um documentário. Apesar do intenso interesse midiático pelo tema ao longo de um ano, nada foi divulgado sobre a produção deste documentário que já apareceu para o público quando estava pronto.¹⁶

A reportagem descreve que foi na ocasião da produção do vídeo que Hakani teria reencontrado, sete anos depois, “o irmão que a salvou da morte”, enfatizando, mais uma vez, a narrativa de que seus pais, seu avô e um de seus irmãos

deveriam tê-la matado. Que estrutura familiar é essa, apresentada como “tradicional” ao povo Suruwaha?

Durante as filmagens do documentário, passaram-se duas semanas de convivência. Tempo de aconchego, troca de olhares, cumplicidade, afeto. Da parte dele, um pedido discreto de perdão, por não ter conseguido fazer mais. Dela, um grito de felicidade, com sorriso escancarado. Sem dizer uma só palavra, apenas com gestos, Hakani, a sobrevivente, lhe agradeceu pela vida. Essa é uma história que, mesmo com todos os horrores, teria tudo para virar um belo filme. E virou, com final feliz. (Abreu, 2008:44).

Todas as possibilidades de afeto, alegria e direitos são retiradas da convivência entre seu povo e transferidas para o universo não indígena. Se essa é a mensagem principal que se afirma, há muitos não ditos nessa reportagem e em toda esta história que segue produzindo fatos e negando-os. No início, tratava-se de uma ação da entidade missionária Jocum, mas, depois, o combate ao infanticídio tornou-se pauta da Atini, que se apresenta como organização autônoma. Posteriormente, o casal Susuki e sua filha adotiva protagonizaram duas matérias jornalísticas que foram retiradas de circulação, assim como o site oficial da Atini, no qual havia um link para doações com a campanha “salve uma vida”. A segunda reportagem de Marcelo Abreu (2008) também traz a informação de que o diretor David L. Cunningham é filho do casal Loren e Darlene Cunningham, fundadores da Youth With A Mission (YWAM), no Brasil, Jovens com Uma Missão (Jocum). Assim como a primeira, não informa que o material intitulado “Hakani: a História de uma sobrevivente” (Hakani: A Survivor’s Story) não é um documentário – um filme não-ficcional que se caracteriza pelo compromisso da exposição da realidade – mas uma encenação que contou com a participação de atores indígenas de diversas etnias. Esta omissão fundamental e este “erro de classificação” intencional se repetirão pelos próximos anos com a exposição do filme em diversos espaços públicos, acadêmicos e sociais.

Um mês antes do filme ser postado na internet, ganhando visibilidade mundial, ocorreu a veiculação de um clipe que fazia a propaganda do que estava por vir. Era intitulado “Crianças enterradas vivas na Amazônia – Hakani” cuja cena de chamada, para instigar o público a assistir o material final, mostrava uma criança indígena sendo colocada dentro de um buraco e coberta por terra, enquanto tentava, de forma impotente, se livrar dessa situação. Quem teria

documentado uma criança indígena sendo morta sem nada fazer?

Em maio de 2009, a Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia publicou um artigo intitulado “Infanticídio entre as populações indígenas - Campanha humanitária ou renovação do preconceito?”, assinada pelo professor João Pacheco. A nota tem por finalidade “mostrar a falsidade dos dados ali utilizados, exibindo os equívocos e a fragilidade de sua pretensa fundamentação científica e tornando evidente a que interesses servem tais manifestações. As menções a elevados valores morais e a defesa de conquistas da humanidade não conseguem de maneira alguma ocultar que se trata de uma das mais duras investidas realizadas contra os indígenas” (Pacheco, 2009:1). Mas aponta também para a evidente tentativa de manipulação da opinião pública que sequer se baseia em fatos, apoiando-se “em depoimentos de pessoas sem qualquer vinculação com as instituições científicas mais respeitadas e que estudam o assunto”. Por fim, com base em farta etnografia, aponta que a tentativa artificial de criar um “clamor da opinião pública” por meio do Projeto de Lei 1057/2007, é apenas a continuidade de um Estado punitivo e tutelar incapaz de garantir direitos fundamentais como terra, saúde e educação.

As crianças indígenas não são órfãs! Bem ao contrário, estão melhor protegidas e cuidadas no âmbito de suas coletividades e por suas famílias. Qualquer presumida tutela protetora precisa respeitar o direito das famílias e povos indígenas a criarem seus filhos segundo os seus próprios valores. (Pacheco, 2009:3).

Essa reação institucional somada às pressões de organizações indígenas e indigenistas levaram a então relatora da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, Janete Pietá, a apresentar um projeto substitutivo ao PL 1057/2007 – ainda em 2009 – que teve o intuito de descriminalizar o infanticídio tal qual o texto original do Deputado Henrique Afonso sugeria. O que antes era “combate a práticas tradicionais nocivas” mudou de retórica para “defesa da vida e da dignidade humana das crianças, adolescentes, mulheres, pessoas com deficiência e idosos indígenas”. Guilherme Scotti Rodrigues (2013) observa que houve “um desvio do foco político dado pela bancada evangélica, que sustenta o combate ao infanticídio como sua principal bandeira na questão indígena”. O teor do projeto substitutivo era propor “políticas públicas conscientizadoras” que “privilegiem o protagonismo da mulher indígena”, contudo seu conteúdo

permaneceu afirmando a existência de violências tratadas como “práticas tradicionais” exclusivas e características dos povos indígenas. Como veremos adiante, esta versão substitutiva não logrou êxito.

Ainda sobre o vídeo Hakani, o antropólogo Fernando Santos-Granero (2011) elaborou uma etnografia das reações ao filme aliada a uma análise sobre a produção de pessoas e humanidades entre os povos ameríndios – tema que se fez clássico na etnologia brasileira a partir de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) e bastante debatido em Viveiros de Castro (1996 e 2004) e Vilaça (2002 e 2008), entre tantos outros.

O trailer de Hakani, que parecia retratar atos da vida real e não trazia nenhum esclarecimento indicando que se tratava de um docudrama, causou alvoroço na internet, provocando uma enxurrada de comentários negativos e ataques racistas que variavam de “Repugnante”, “Isso é muito doente” a “Tá certo. Então se livrem dessas tribos indígenas”. Dali em diante, o fato de a história de Hakani apresentada pela ATINI ser ou não baseada em fatos reais passou a ser irrelevante: ao misturar o real com o virtual, a história se tornou verdadeira pelo mero fato de ter sido encenada como um filme e ter produzido efeitos reais em seus espectadores. Ausente da discussão, no entanto, estava o ponto de vista indígena amazônico: o debate foi levado adiante em termos ocidentais e por meio de argumentos ocidentais. (Santos-Granero, 2011:3).

Nenhum canal de veiculação, nenhum dos interlocutores que lançaram repetidamente mão deste material em diversas cenas públicas como “caso real”, esclareceu publicamente que o vídeo se trata de uma encenação realizada por atores indígenas contratados pela Jocum/Atini. A situação ficou ainda pior quando se descobriu que os próprios indígenas não tinham consciência do tipo de narrativa que estava sendo construída e editada com as dezenas de imagens e encenações que realizaram.

Ainda em 2009, me somei como pesquisadora à equipe de consultores responsável pelo trabalho “Infanticídio entre os povos indígenas no Brasil” contratado pela coordenação nacional do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), que contou com a professora Rita Laura Segato como coordenadora do projeto. Parte das atribuições da consultoria envolvia a produção de um vídeo-relatório, compilando entrevistas com lideranças indígenas, indigenistas e membros de organizações não governamentais laicas e religiosas. Fui a

antropóloga responsável pela coleta de depoimentos e pelas entrevistas junto a indígenas e indigenistas. No dia 18 de novembro de 2009, a equipe da consultoria organizou uma reunião com 23 lideranças indígenas que estavam em Brasília participando da I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, ocasião em que apresentamos aos presentes o PL 1057/2007, documentando todas as falas. Este material compôs o Vídeo-Relatório “Infanticídio em Aldeias Indígenas no Brasil” (2011). Naquela ocasião, Inácio Karitiana, da Terra Indígena Karitiana/RO, deu o seguinte depoimento:

Fizeram o vídeo que não é nossa cultura, que não é nossa realidade. A gente, a comunidade Karitiana, foi manipulada. Eu falo assim porque fui enganado. A intenção nossa não era publicar assim dessa forma. Disseram que iam resgatar a cultura indígena – que não era nossa, que era Suruwaha, que nem é do Estado de Rondônia, que é do Amazonas. Então eles pegaram só ali, os índios que ficaram na cidade. O pessoal do Jocum não foi nem até a aldeia. Minha família, pela minha mãe, pelo meu pai e pelos meus irmãos, ficaram nesse filme também. Ficaram... O quê que meu pai falou pra mim? Que quando ele chegou lá não foi pra fazer este tipo de papel aqui. A gente não pensou que ia sair nesse papel. A gente pensou que ia resgatar a cultura que tá acabando. Então eu quero falar bem claro: nós, Karitiana, fomos manipulados. Isso eu falo bem claro e repito, nós não sabíamos que isso ia acontecer com a gente. (Inácio Karitiana, 18.11.11 – Vídeo-Relatório Infanticídio em Aldeias Indígenas no Brasil).

Inácio Karitiana relatou ainda o choque que foi para todos da aldeia quando viram passar na televisão o resultado final da edição daquelas imagens da qual haviam participado. Tratava-se de uma reportagem especial do Programa Domingo Espetacular, também transmitido aos domingos em canal aberto no Brasil. Se espantaram, também, com a narrativa do filme que informava se tratar de crianças Suruwaha e de que era um documentário que havia registrado o enterro de uma criança viva. Várias questões surgiram para os Karitiana, para além da violação de seus direitos de imagem e de consentimento livre e esclarecido, um ponto parecia ainda mais importante: o que acontece com a alma de uma pessoa que simula a sua própria morte? Eduardo Viveiros de Castros (2002) e Fernando Santos-Granero (2011) abordam, através de etnografias, as consequências indesejáveis da perda da alma para o pensamento ameríndio, descrevendo como a conexão entre corpo e alma é tênue e instável, principalmente

entre crianças e idosos. Um vídeo e uma falsa encenação que diz defender a vida poderiam ser responsáveis pela morte posterior de uma criança?

Após a fala de Inácio Karitiana, a indígena Graça Tapajós, da Terra Indígena Cobra Grande/PA, questionou:

Qual o direito de imagem, que direito que tem de fazer esse filme e de jogar na mídia? Quem autorizou? Como é que eles fizeram isso? E quais são os interesses que estão por detrás de tudo isso? (Graça Tapajós, 18.11.11 – Vídeo-Relatório Infanticídio em Aldeias Indígenas no Brasil).

Também em reação à transmissão do vídeo Hakani em um domingo televisivo, José Ribamar de Bessa Freire publicou em seu blog “Taqui pra ti” o artigo “A anta que virou elefante num Domingo Espetacular”. O texto é um documento importante, pois traz o relato da indígena Rosi Waikhon Piratapuya, habitante da Terra Indígena Alto Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira (AM), educadora e então representante da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Um dia após a transmissão de Hakani na televisão, ao sair de casa na periferia de Manaus/AM, Rosi Waikhon ouviu frases como: “*Ei, índia, você não é gente, índio mata o próprio filho, vocês deviam morrer*” (Bessa, 2010). O relato segue com a fala: “*Meu dia virou um terror, em todos esses anos, nunca tinha ouvido palavras tão pesadas e racistas*” (Rosi Waikhon para Bessa, 2010). Há também uma troca de cartas entre Rosi Waikhon e a missionária Márcia Suzuki, das quais destaco as palavras de Rosi:

1ª. Carta de Rosi Waikhon (13/11/2010): “Encontrei na internet comentários, com mensagem racista e preconceituosa postada por um cidadão que leu a matéria de vocês intitulada ‘Infanticídio Indígena’. Ele chamou a nós indígenas de desumanos, e isso graças à forma como vocês estão tratando o assunto. Gostaria de pedir aos senhores que não continuem usando o termo ‘infanticídio indígena’. Por favor, não aumentem o preconceito e o racismo contra nosso povo” [...] Por favor, não peçam dinheiro em nome do infanticídio indígena”.

2ª. Carta de Rosi Waikhon (14/11/2010): “A falta de aprofundamento de estudos por parte da ONG deixa muito a desejar. Vocês deveriam ter refletido que no nosso país tem muitos analfabetos de conhecimento indígena. Deveriam ter pensado que ao tratar dos povos indígenas, as interligações são diver-

sas. Deveriam pensar uma melhor maneira de tratar o assunto, porque ele é mais profundo do que vocês imaginam [...] Quando procurados para resolver o assunto, deveriam ter encaminhado aos órgãos competentes brasileiros e não tomar para vocês a responsabilidade que é do Estado.” (BESSA, 2010).

Rosi Waikhon é precisa quando pauta o essencial sobre o papel e a responsabilidade de qualquer pessoa ou organização que pretenda trabalhar para os povos indígenas, e que nos leva a perguntar: como um Projeto de Lei que não parte de comunidades e organizações representativas dos povos indígenas brasileiros pode atuar em favor dos seus direitos?

Também tive a oportunidade de acompanhar a reação a esta reportagem televisiva durante o I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, realizado em Cuiabá-MT, em dezembro de 2010, do qual participei como antropóloga-colaboradora da então Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais da Fundação Nacional do Índio. Durante o encontro, as indígenas presentes elaboraram a “Carta das Mulheres Indígenas em repúdio ao programa exibido pela TV Record no Domingo Espetacular dia 07 de novembro de 2010” na qual denunciavam:

1. A malfadada reportagem coloca os povos indígenas como coletividades que agriem, ameçam e matam suas crianças sem o mínimo de piedade e sem o senso de humanidade.
2. Na aludida reportagem aparecem indígenas atores adultos e crianças na maior “selvageria” enterrando crianças.
3. A reportagem quer demonstrar que essas ações nocivas aos direitos à vida das crianças indígenas são práticas rotineiras nas comunidades.

Alertam também que se tratava de mais uma reportagem despreocupada em informar sobre a diversidade étnica e cultural dos povos indígenas no Brasil, “negando aos brasileiros o direito ao conhecimento” entre os quais, os dados sobre o surpreendente crescimento demográfico dos povos indígenas nas últimas décadas: “Se, de fato, os indígenas estivessem matando suas crianças, a população indígena estaria diminuindo, mas a realidade é outra”. Questionaram, por fim:

Quais são as verdades dos fatos por trás das notícias caluniosas e difamatórias contra os povos indígenas? Não seriam razões escusas de jogar a população brasileira contra os povos indígenas para buscar aprovação pelo Congresso Nacio-

nal brasileiro de leis nefastas? Ao dizer que os indígenas não têm condições de cuidar de seus filhos automaticamente estará [...] facilitando a intervenção do Estado para retirar crianças do convívio familiar indígena entregando-as à adoção, principalmente por famílias estrangeiras. (Carta das Mulheres Indígenas em repúdio ao programa exibido pela TV Record no Domingo Espetacular dia 07 de novembro de 2010 - I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, realizado em Cuiabá-MT em dezembro de 2010).

Sobre a conjuntura deste período, é importante informar que, desde 2009, a organização Survival International, “um movimento global pelos direitos dos povos indígenas”, vem denunciando a criminalização mundial do “infanticídio indígena” que está ocorrendo concomitantemente na Austrália, contra povos aborígenes e na África, contra comunidades tradicionais. Especificamente sobre o filme Hakani, a organização informa: *that film is faked, that the earth covering the children's faces is actually chocolate cake, and that the film's claim that infanticide among Brazilian Indians is widespread is false*.¹⁷ Denuncia ainda o uso do filme pela YWAM [Jocum] como estratégia para manutenção da intervenção missionária entre povos isolados e de recém-contato.

A este respeito, em junho de 2014, o canal australiano Channel 7 foi punido pela *High Court of Australia* (Suprema Corte Federal da Austrália) após veicular o filme Hakani e ser denunciado por racismo. Na decisão, a Suprema Corte alega que o material sobre os Suruwaha é racista, incita o menosprezo, o ódio e o escárnio e, portanto, a publicação do material pelo canal televisivo foi incorreta e ilegal¹⁸. Apesar de denúncia semelhante ter ocorrido no Brasil, envolvendo ainda a situação de ludibriação dos Karitiana e suas consequências, desde 2009 o Ministério Público Federal em Rondônia (MPF/RO) ingressou com uma ação civil pública contra a Jocum e a Atini¹⁹; que permanece, até a data de envio deste artigo, sem julgamento.

Na ação, o MPF/RO pede que Jocum e Atini sejam condenadas pela Justiça Federal a pagar aos indígenas e ao povo Karitiana compensação por danos morais coletivos. Em diversos sítios na internet, as imagens dos indígenas que participaram do vídeo são usadas para pedidos de colaboração e apadrinhamento de crianças, o que viola, mais uma vez, o Estatuto da Criança e do Adolescente. Vale mencionar também que Jocum e Atini são alvo de outra ação do MPF em Brasília, na qual a Justiça Federal determinou a retirada do vídeo sobre o documentário de dois sites. (Sala de Imprensa, MPF/RO, 2016²⁰).

Apesar dessa decisão judicial contra o vídeo Hakani, ele permanece de fácil acesso pela internet e continua sendo utilizado como instrumento de divulgação “contra o infanticídio indígena”. É importante observar que em ambas ações do MPF, não há referência ou reconhecimento direto ao racismo e preconceito explícitos dessa campanha, tal como concluiu a Suprema Corte australiana, decisão judicial que também não influenciou ou inibiu o Channel 4 – grande emissora televisiva da Inglaterra – de veicular a mesma estrutura de reportagem, entrevistando indígenas do povo Tatuyo, no lado brasileiro da fronteira com Colômbia, e transmitindo o vídeo Hakani, já em 2016²¹.

Estes casos nos permitem avaliar as consequências e os efeitos que a criação da alcunha “infanticídio indígena”, bem como o seu uso como bandeira moral das campanhas pró-vida, têm para os povos indígenas. Longe de se tratar de um contexto brasileiro, há uma estrutura maior de mídia, financiamento e interesses que se pautam na desmoralização de lutas históricas de diversos movimentos sociais, tal qual a demarcação das terras indígenas ou da descriminalização do aborto e a luta pelos direitos reprodutivos de todas as mulheres.

Há muitas articulações possíveis entre uma organização missionária evangélica de tentáculos mundiais e os Estados Nacionais. O que podemos observar desde esta etnografia do caso brasileiro é que há um vínculo colonial entre um fundamentalismo religioso, o capitalismo e uma democracia de “baixa intensidade” – fazendo uma analogia à Cesar Baldi (2014), quando aborda as visões de “baixa intensidade” dos Direitos Humanos, que optam por atuar seletivamente na luta contra as situações de indignidade. Uma democracia-branca-burguesa-proprietária-cristã se limita às esferas do direito individual e boicota estruturas comunitárias e/ou que se organizem de maneira socialmente coletiva, politicamente autônoma e moralmente divergente.

Dois eventos, em 2016

Em abril de 2016, a presidenta da república do Brasil, eleita pelo voto direito e por maioria simples, foi destituída do cargo por um golpe jurídico-parlamentar (Jinkings, 2016; Mattos et al., 2016; Singer, 2016; Miguel, 2018). Este fato precisa ser mencionado aqui justamente porque ele foi seguido pela instauração de uma Comissão Parlamentar de Inquérito contra a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – responsável pelos processos de demarcação das Terras indígenas no Brasil – e contra o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

(INCRA) – responsável pela demarcação das Terras Quilombolas –, somando duas fases de interrogatórios e um Relatório Final da CPI. Neste, conclui-se pelo indiciamento de 67 pessoas entre lideranças indígenas, antropólogos e consultores que coordenaram processos de regularização fundiária de Terras Indígenas e Quilombolas, além de representantes de entidades que, historicamente, atuam na defesa dos direitos indígenas e de comunidades tradicionais. O Relatório é assinado por parlamentares representantes da Frente Parlamentar Agropecuária²² e atua no sentido de criminalizar e intimidar profissionais autônomos e servidores públicos no exercício de suas funções, alegando-se ainda que há excessos de direitos ou de interpretações jurídicas em favor dos povos indígenas. A CPI foi elaborada, executada e concluída em tempo recorde, enquanto pautas antigas que vem de dentro da sociedade – sobretudo das camadas que ecoam sem voz – permanecem sem resposta do Estado.

Também em 2016 ocorreram as Olimpíadas e Paralimpíadas no Brasil. No site oficial do evento havia um comunicado do Comitê Organizador das Paralimpíadas, que trazia a seguinte informação sobre Iganani Suruwaha, uma das pessoas convidadas a participar do tradicional revezamento da tocha olímpica:

Em 1 de setembro, em Brasília, a Tocha Paralímpica começa a sua viagem pelo Brasil. A chama simbolizará a igualdade, lembrando que o esporte pode quebrar as barreiras sociais de discriminação das pessoas com uma deficiência. Conheça alguns condutores do dia: Iganani Suruwaha - a indiazinha nasceu na Amazônia, na tribo Suruwahá, com paralisia cerebral. Sua mãe, Muwaji Suruwahá, precisou fugir da aldeia para evitar o infanticídio indígena. A criança, por não andar, estava condenada à morte por envenenamento em sua própria comunidade. Prática cultural que não é considerada crime pelas leis brasileiras. Hoje, Iganani tem 13 anos e em agosto de 2015 a Câmara dos Deputados aprovou a “Lei Muwaji”, que visa combater práticas tradicionais nocivas em comunidades indígenas – como infanticídio ou homicídio, abuso sexual, estupro individual ou coletivo, escravidão, tortura, abandono de vulneráveis e violência doméstica – e garantir a proteção de direitos básicos dos indígenas. (Comitê organizador dos Jogos Paralímpicos Rio 2016).²³

Alguns dias depois, o presidente interino da Fundação Nacional do Índio, Artur Nobre Mendes, emitiu uma nota de repúdio à postura do Comitê Paralímpico, afirmando:

Não existem dados coletados com rigor e em número suficiente para afirmar que essa seja uma ação frequente e costumeira por parte de povos indígenas, como se tem alardeado. A alegação dessa suposta prática serve, muitas vezes, como tentativa de criminalização e demonstração de preconceito contra os povos indígenas, e também como justificativa para penalizar servidores públicos que atuam em áreas indígenas. (Nota da FUNAI, 16 de setembro de 2016).²⁴

Quatro dias depois da divulgação da Nota, o presidente da FUNAI foi exonerado do cargo pelo então Ministro da Justiça, Alexandre de Moraes – atualmente Ministro do Supremo Tribunal Federal brasileiro.

A aprovação do PL 1057/2007, o PLC 119/2015 e a retomada da Lei 6.001/73

A estratégia inicial da bancada evangélica, proposta em 2007, de criar uma nova lei que abordasse exclusivamente o “infanticídio indígena” – sobre a qual houve farta resistência do movimento indígena, de organizações indigenistas e da academia – foi alterada para a proposta de acrescentar um artigo à obsoleta Lei 6.001/1973 – conhecida como Estatuto do Índio. Trata-se da inclusão do Art. 54-A que tem o propósito de redefinir as competências da União, dos Estados, dos Municípios e das autoridades responsáveis pela política indigenista, propondo regras e condutas que devem prevalecer “sobre as práticas tradicionais indígenas”. Ignorando o Estatuto dos Povos Indígenas que vem sendo discutido no âmbito da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) desde 2008 – que teve ampla participação indígena em sua formulação –, o parlamento brasileiro está optando por remendar a Lei 6.001 que data de 1973 e é carregada de vícios próprios da ditadura militar, como as noções de tutela e de integração dos povos indígenas à comunidade nacional, pressupondo que, com o tempo, eles deixariam de “ser índios”.

Após idas e vindas e diversas modificações, em 2015 o PL 1057/2007 foi aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça da Câmara dos Deputados com uma versão que trouxe graves alterações à versão substitutiva, apresentada anteriormente pela Comissão de Direitos Humanos da casa²⁵. O PL 1057/2007 seguiu para o Senado e foi renomeado como Projeto de Lei da Câmara (PLC) 119/2015 e está agora em análise pela Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal, sob relatoria do Senador Paulo Paim. Relatarei aqui, como fechamento desta etnografia da cena congressista, a primeira – e ainda única –

audiência pública ocorrida no Senado Federal sobre o tema.

No dia 14 de novembro de 2016, a Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal realizou uma audiência, da qual participei como uma das panelistas/palestrantes na posição de antropóloga e pesquisadora associada à Cátedra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília. A estrutura da minha fala e os argumentos que desenvolvi naquela ocasião aparecerão aqui como reações e comentários às falas das/os demais panelistas. De alguma maneira, tal qual ocorreu durante a audiência, e em parte como uma reflexão posterior àquele momento.

Quando adentrei a sala, o crucifixo lá permanecia. Se não foi colocado pelos evangélicos – que em muitos de seus setores negam e criminalizam o culto às imagens – observo que o evento não transcorreu sem a presença de bíblias, a citação de versículos e a alusão ao binômio bem/mal, utilizados como ferramentas de superioridade moral e marcador jurídico sobre os povos indígenas.

Entre os presentes, destaquei aqui as falas de Sandra Terena, diretora e produtora do documentário “Quebrando o Silêncio”, produzido pela Atini; Máira Barreto, apresentada agora como Doutora em infanticídio pela Universidade de Salamanca/Espanha; Fernando Pessoa de Albuquerque, representante da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde; Kakatsa Kamayura, apresentado como “índio sobrevivente do infanticídio, líder do Projeto Tekonoe” e Josué Palmari, apresentado como “Líder do Movimento Indígena a Favor da Vida”.

Eu sou produtora e diretora do documentário Quebrando o Silêncio. Esse filme foi muito importante, justamente porque pôs por terra a versão oficial da Funai, que dizia que o infanticídio não existia, que o infanticídio era uma invenção. Assim, desde a produção do filme até hoje [...] tenho visto o anseio das mães de que haja uma legislação, um projeto de lei, para que as crianças possam ter uma melhor qualidade de vida [...], melhores condições de saúde. Eu, como mãe, como indígena, manifesto aqui, perante todos, o meu desejo da aprovação integral do PLC 119, de 2015. (Sandra Terena, Notas Taquigráficas 14/11/2016 – 99ª Reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa).²⁶

Observo que a advogada Máira de Paula Barreto não fez qualquer menção, em sua fala, a sua vinculação com a Atini, em atitude bem diferente da audiência pública de 2007, na qual ela se apresentava como advogada da organização. Em

sua fala, Maíra Barreto enfatizou que o Brasil deve “passar pelo crivo dos tratados internacionais com os quais o país se comprometeu” sob pena de responsabilização do Estado brasileiro – justamente o argumento das lutas progressistas de diversos setores sociais que têm acesso dificultado a direitos básicos e humanos no Brasil. Mas um argumento que perde a potência quando se limita a uma percepção unívoca sobre a pluralidade moral que compõe a diversidade étnica/racial no Brasil e assim, nega o pluralismo de ideias e formas de existir. Para isso, o argumento é taxativo na estrutura binária de compreensão do mundo que se pauta nas ameaças a tudo que não se encaixa neste padrão do “bem”, da “luz” e do “universal”.

Toda a legislação brasileira tem de passar pelo crivo dos tratados internacionais com os quais o Brasil se comprometeu. Isso se chama controle de convencionalidade. Se não estiver de acordo, o que vai acontecer? O Brasil pode ser responsabilizado internacionalmente se não cumprir os seus compromissos internacionais. [...] Se o Brasil não quiser cumpri-los, então ele tem de denunciar esses tratados de direitos humanos. Senão, é, sim, motivo de responsabilização internacional. (Maíra Barreto, Notas Taquigráficas 14/11/2016 – 99ª Reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa).

Nos perguntamos: de quais Direitos Humanos se está falando quando se sugere a responsabilização do Estado brasileiro? Sobre o direito de todo cidadão e cidadã de não ser arbitrariamente preso/a, detido/a ou exilado/a (Art.9)? O direito de ter um tribunal independente e imparcial que decida direitos, deveres e acusações criminais (Art. 10)? O direito de ser presumido/a inocente e da garantia de defesa justa contra as acusações (Art.11)? A não violação de sua vida privada, da sua família, do seu lar e nem o ataque a sua honra e reputação (Art. 12)? O direito à liberdade de pensamento, consciência e religião (Art. 18)? Ou ainda o direito à proteção social e a cuidados especiais da maternidade e da infância (Art. 25)? A campanha pró-vida que criou o “infanticídio indígena” atua respeitando estes Direitos Humanos? Ao se referir ao direito à vida, Maíra Barreto o compreende apenas desde a sua acepção biomédica e limitada ao caráter individual, retirando as questões éticas e socioculturais que envolvem o debate sobre os seus muitos significados. Parte dos Direitos Humanos e dos tratados internacionais que se originam deles preocupa-se, justamente, com o resguardo e o respeito à diversidade cultural, política, religiosa, jurídica – e, em alguns casos, inclusive cosmológica – que nos compõem como humanos.

Por exemplo, essas mães indígenas, como a Sandra bem mencionou, que também sofrem com essas questões culturais, têm o direito também de poder criar os seus filhos. O que eu tenho a mais que essa mãe? Eu não tenho nada. Só o meu local de nascimento é que é diferente do dela. O meu filhinho nasceu com marcas de nascença também, Sandra, mas o que eu tenho a mais que essa mãe que está às vezes numa etnia em que isso é uma questão complicada para ela? E aí? É só. Eu não posso condicionar os meus direitos, os direitos das pessoas pelo local de nascimento. (Maíra Barreto, Notas Taquigráficas 14/11/2016 – 99ª Reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa).

Desde uma perspectiva de antropologia das emoções, devemos pensar as afetividades de modo não naturalista, ponderando ideias essencialistas e universais que temos dos nossos sentimentos, imputando-os aos outros. Há uma pluralidade de expressões culturais das emoções não apenas entre grupos sociais e povos distintos, mas também no interior de um mesmo grupo (Rezende e Coelho, 2010). Para além, vemos nesta retórica uma naturalização da ideia de maternidade e uma universalização do instinto materno – tão bem refletidas por Elizabeth Badinter em seu clássico “Um amor conquistado: o mito do amor materno” (1985) – e vemos uma estrutura argumentativa que alega o direito à igualdade para omitir diferenças socioculturais que são fundantes ao nos relacionarmos com povos indígenas. Tais diferenças lhes são reconhecidas como direitos.

Se os direitos de uma pessoa não podem ser condicionados pelo seu local de nascimento, o que falar dos direitos originários dos povos indígenas? Eles existem justamente devido a uma conexão com o local de origem – não apenas individual, mas coletiva, ancestral, elo de nascimento e, idealmente, de morte – que percorre gerações, recriando vínculos com uma terra tradicional. São ligames, direitos e éticas que não apenas devem ser respeitados em sua diversidade, como podem vir a pautar novas leituras dos Direitos Humanos, quiçá ainda menos excludentes. Leituras que permitam a existência de diferenças éticas como contribuições para a humanidade e seu bem viver coletivo e não como ameaças aos direitos liberais.

Ademais, a legislação em relação à proteção dessas crianças deve ter prioridade sobre as leis consuetudinárias, tradicionais ou religiosas que permitem, consentem ou estabelecem qualquer tipo de práticas nocivas. Que derroguem sem mais demora toda a legislação que consente, permite ou propicia as prá-

ticas nocivas! (Maíra Barreto, Notas Taquigráficas 14/11/2016 – 99ª Reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa).

Temos aqui o link argumentativo feito mote da campanha que vive da bandeira do “infanticídio indígena”: primeiro se nega a possibilidade de diferenças, afirmando-as como quebra do direito à igualdade, para depois descrever àquela diferença como naturalmente nociva, afirmando, por fim, que há tradições culturais entre os povos indígenas que “permitem, consentem ou estabelecem” violações aos direitos humanos e fundamentais. Ao afirmar que o infanticídio é uma tradição cultural indígena – como se ele não ocorresse, infelizmente, em toda a humanidade – a fala da advogada e o texto do PLC 199/2015 agem com racismo e discriminação, difamando povos e suas organizações socioculturais. Todos nós – humanos e não humanos – temos direito à vida e não há nenhuma comunidade indígena no Brasil e no mundo que não respeite e pleiteie esse direito básico junto às instâncias nacionais e internacionais.

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais, cujo Brasil também é país signatário, diz, em seu Art. 6º, que: “os governos deverão consultar os povos interessados, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los, com o objetivo de conseguir o seu consentimento”. Assim também versa a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos Povos Indígenas (2007) que afirma em seu Art. 19º: “Os Estados consultarão e cooperarão de boa-fé com os povos indígenas interessados, por meio de suas instituições representativas, a fim de obter seu consentimento livre, prévio e informado antes de adotar e aplicar medidas legislativas e administrativas que os afetem”. Minha fala na audiência pública abriu-se fazendo menção a estes dois tratados que, embora universais, são ignoradas no discurso pró-vida.

O Estado brasileiro, por meio de seus representantes eleitos, assumiu o compromisso de celebrar consultas e cooperar de boa fé com os povos indígenas, por meio de suas próprias instituições representativas. Portanto, sem a participação de representantes indígenas de instâncias regionais e nacionais, esta audiência está ocorrendo sob um vácuo e um vício democrático. (Marianna Holanda, Notas Taquigráficas 14/11/2016 – 99ª Reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa).

Não foram convidados a se posicionar e não estavam presentes a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e nenhum de seus braços regionais – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPIN-SUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembleia do povo Guarani (ATY GUASU), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão GuaraniYvyrupa.

O indígena Kakatsa Kamayura, convidado pela Atini, trouxe uma fala importante relatando que é um “sobrevivente do infanticídio” por ter sido considerado um filho ilegítimo – seu pai não o teria reconhecido quando nasceu. Ele relatou que, diante das dificuldades da mãe, uma outra mulher de sua própria aldeia decidiu criá-lo. Uma estratégia social muito comum entre povos indígenas, cujas redes de parentesco e cuidado vão muito além dos laços consanguíneos. São inúmeros os registros etnográficos que mostram como sempre há parentes, dentro da própria comunidade indígena, que se dispõem a cuidar de bebês e crianças diante de quaisquer dificuldades pelas quais os pais possam passar (Lopes da Silva et al, 2002; Cohn, 2005; Tassinari, 2007).

Então, todos nós precisamos seguir o exemplo da minha mãe, guerreira, que salvou a criança. Ela não quis me enterrar. Ela foi obrigada a matar uma criança, mas ela não conseguiu. Hoje, a minha mãe está aqui. Essa é a minha mãe, uma mulher guerreira. (Kakatsa Kamayura, Notas Taquigráficas 14/11/2016 – 99ª Reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa).

É uma história que nos conta que, se há alguma prescrição ou dificuldade geradas pelo nascimento de alguma criança, ela pode ser burlada, transformada, reparada dentro da própria comunidade. Outro indígena, Josué Palmari, tratou durante sua fala da Atini na primeira pessoa do plural, “nós”, ele dizia. Talvez por isso, fez questão de marcar que: “O Muwaji é um projeto que retaguarda as mulheres e as crianças indígenas, e não foi criado por uma questão religiosa. São pessoas que amam a vida, são pessoas que se preocupam com a vida”. Esta negação da origem evangélica do Projeto de Lei foi mencionada em diversas falas, pautando uma mudança significativa de discurso, comparada às falas de uma década atrás, sobretudo das audiências de 2005 e 2007.

Assim como Kakatsa Kamaiurá, Josué Palmari teve uma contribuição importante ao descrever as próprias dificuldades do Estado brasileiro em atender as

crianças indígenas, muitas vezes não chegando a lugares distantes. É nestas brechas estatais que entram as organizações não governamentais, inclusive as não indigenistas.

Nós, indígenas e outros que apoiam a vida, que são a favor da vida, conseguimos nos movimentar em lugares distantes e vamos só para falar do valor que a vida tem. (Josué Palmari, Notas Taquigráficas 14/11/2016 – 99ª Reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa).

Após as exposições, o microfone foi aberto para o público presente, do qual destaco a fala do indígena Lúcio Flores, do povo Terena, aldeia Jaguapiru.

Aqui está uma indígena Bakaeri, na aldeia em que moro hoje. Lá na Aldeia Bakaeri não há histórico de infanticídio. Nós vivemos lá. Quando nós falamos que estão tentando criar uma lei e tratando isso como um fato cultural, nós vemos aqui um exemplo do próprio parente Kamayurá. Ele foi salvo pela mãe. Se fosse cultural, a mãe também estaria matando, sabe? Nós não temos a própria família protegendo? Nós não temos tios, não temos irmãos, não temos mães protegendo? Então, não é cultural, é circunstancial (Lúcio Flores Terena, Notas Taquigráficas 14/11/2016 – 99ª Reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa).

Também entre o público estava Rozângela Alves Justino²⁷, que menciono aqui pelo caráter caricatural de sua participação. Em uma das mãos ela segurava uma bíblia aberta; sobre o texto estava um pequeno feto de plástico que ela exibia como estratégia de argumentação “a favor da vida”. Aquele feto marcava algum trecho bíblico específico ou era apenas um efeito simbólico de grande potencial interpretativo?

E como o Estado é laico, e todas as religiões devem ser contempladas dentro do Estado laico e respeitadas, eu queria deixar uma reflexão do Salmo 139:13, por coincidência, o número 13, que diz: “Tu criaste cada parte do meu corpo; Tu me formaste na barriga da minha mãe.” Então, Deus garante que Ele mesmo nos criou, nos formou na barriga da nossa mãe, e isso inclui também os povos indígenas. Deus criou e formou cada tecido na barriga da nossa mãe. (Rozângela Justino, Notas Taquigráficas 14/11/2016 – 99ª Reunião da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa).

Ao final da audiência, a missionária levou a bíblia aberta e com o feto dentro em direção ao Senador Paulo Paim, relator do PLC no Senado e, cuidadosamente, colocou-os sobre a mesa. “É um presente”, afirmou. Era necessário enfatizar ainda mais a presença onipresente de Deus no parlamento, no Estado, na vida pública e na vida cotidiana dos povos indígenas.

Reflexões finais: isonomia de direitos?

Por que estas imagens de indígenas matando *tradicionalmente* seus filhos são tão verossímeis? Por que um argumento como esse transmite credibilidade entre aqueles que não conhecem as realidades indígenas? Sob estas acusações de “risco de infanticídio”, famílias indígenas estão sendo colocadas sob suspeita e dezenas de crianças têm sido retiradas de suas comunidades, terra e povo e encaminhadas para adoção por famílias não indígenas, sem que tenham direitos básicos respeitados. A defesa do direito à vida pode ser reduzida à mera sobrevivência biológica sem contextualizá-la em dignidade e direitos correlacionados? Juízes têm sido convencidos por esta argumentação que carece de base concreta na realidade, nas estatísticas, nas etnografias. Em alguns casos, pleiteia-se apenas a guarda provisória da criança e não a adoção definitiva, o que significa que a guarda é válida somente até os 18 anos, não garantindo vínculo de parentesco e direito à herança, por exemplo.

Quantas violações uma criança indígena retirada de seu povo e de seus vínculos ancestrais enfrenta ao ser lançada ao mundo não indígena como adulta? Quantas violações de direitos constitucionais e humanos a Jocum/Atini foi responsável devido à aproximação, instalação, atuação e intervenção sem que tenha sido autuada pelo poder público? Por que a esta instituição – e outras que estão sob o manto do Evangelho – é permitido atuar violando uma série de direitos em nome da “defesa da vida”? A resposta pode estar na estreita articulação entre Estado, moralidade cristã e democracia, que de ciclos em ciclos históricos, têm desvelada uma estrutura constitutiva comum.

Há 13 anos acompanhamos a exposição midiática das mesmas crianças – algumas hoje já adolescentes – bem como os depoimentos de indígenas adultos que afirmam que sobreviveram, em condições diversas, ao infanticídio. São histórias que precisamos ouvir e que nos ensinam que os povos indígenas têm encontrado novas estratégias para lidar com seus dilemas éticos e morais. Sabemos que a transformação é uma característica cultural dos povos indígenas;

ao mesmo tempo em que lutamos pelo respeito aos Direitos Humanos, lutamos para que as Dignidades Humanas dos povos indígenas sejam respeitadas a partir de seu tempo de transformação.

Há um equívoco na afirmação de que há uma obrigatoriedade de morte a qualquer criança gêmea, albina e/ou com deficiência, além de mães solteiras. Tratam-se de situações que desafiam qualquer família, indígena ou não, mas que, em comunidades com fortes vínculos sociais, tendem a ser melhor sanadas, pois há níveis de solidariedade maiores do que os de individualismo das sociedades não indígenas. Nenhum caso de infanticídio e qualquer outra forma de violência – entre povos indígenas ou não – pode ser afirmado como uma “tradição cultural”, ou podemos dizer que a nossa própria “cultura ocidental” é infanticida, generalizando tal grau de acusação e julgamento para todas as pessoas?

O Código Penal Brasileiro, em seu Art. 123, tipifica e emite sanção (de dois a seis anos de detenção) para o crime de infanticídio – o que contempla toda e qualquer cidadã, indígena ou não, já que a tipificação do crime, no caso brasileiro, incide apenas sobre as mulheres – pois é considerado como efeito do estado puerperal do pós-parto. Qual a necessidade de criar uma especificação para o “infanticídio indígena”?

O mesmo exercício pode ser feito com as outras tipificações de violência e atentados à Dignidade Humana nos textos do PL 1057/2007 e do PLC 119/2015 como: homicídio, abuso sexual, estupro individual e coletivo, escravidão, tortura em todas as suas formas, abandono de vulneráveis e violência doméstica. Estas ações podem ser generalizadas como práticas tradicionais dos povos indígenas? Ou podem ser pensadas como mazelas humanas das quais os indígenas também não escapam? Estaríamos nós transferindo os nossos preconceitos e violências para os povos indígenas, transformando isso em parte da sua cultura? Ao fazê-lo, afirmamos que violências tão características da colonialidade do poder são o que fazem dos índios, índios.

Se o dilema do infanticídio é falso quando afirma que se trata de uma demanda por “relativismo cultural”, diante do direito universal à vida e dos Direitos Humanos, é importante afirmar que violência, tortura e opressão não se relativizam. A demanda posta pelos povos indígenas é historicamente a de respeito à diversidade cultural – o que implica no reparo, por parte do Estado, da expropriação territorial, garantindo a regularização de todas as terras indígenas no país e o acesso a direitos essenciais como saúde e educação diferen-

ciadas, além de meio ambiente equilibrado. Também é direito das comunidades indígenas o acesso à informação e ao amparo do Estado para lidar com situações em que a medicina biomédica já encontrou cura ou tratamento adequado, de modo que possa refletir, escolher, decidir ou não por intervenções biomédicas. A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos, ratificada em 2005 pela UNESCO, é enfática quando trata a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade, e isso inclui, portanto, o direito das crianças indígenas a permanecerem junto às suas famílias e de receberem suporte médico dentro de suas comunidades.

Neste diálogo entre direitos individuais e coletivos, Guilherme Scotti Rodrigues (2013) observou a importância de resguardar direitos individuais “essenciais a um tratamento constitucionalmente adequado da questão”, enfatizando que “a relevância constitucional da questão patenteia-se também nas demandas, mesmo se isoladas, de índios que requerem algum suporte para enfrentar normas tradicionais de suas comunidades” (RODRIGUES, 2013, p. 496). Ponto importante, já que sabemos que não há comunidade sem divergências políticas e morais e, desde uma perspectiva pluralista, não podemos lidar com normas sociais que se apresentem como absolutas e/ou imutáveis.

Mas defendemos que esta pauta não pode se limitar à defesa do direito individual perdendo seu contexto de pertencimento a um grupo étnico. Um direito fundamental de toda pessoa é precisamente o de ser parte de um povo. E um povo criminalizado e chamado de infanticida tem a sua dignidade ferida. Como bem observou Rita Segato (2006), desde uma perspectiva jurídica, os costumes tradicionais baseados em práticas e valores culturais ancestrais não se equivalem às leis de âmbito estatal ou supra-estatal – ao direito em seu sentido moderno – o que inclui ainda, desde uma perspectiva antropológica e etnográfica, a pluralidade das noções de justiça. O que entendemos como norma, a obrigatoriedade de agir de determinada maneira, não tem o mesmo peso moral e social do que chamam neste contexto de “tradições culturais”, ou ainda, costumes e prescrições.

Sugerimos que as soluções aos conflitos morais gerados por casos individuais que pleiteiam acesso a direitos e que, porventura, se choquem com contextos sociais em que há obstáculos de diálogo – o que inclui o próprio contexto do Estado interventor ou omissor – devam passar pela demanda, consulta, participação e consentimento dos grupos sociais diretamente atingidos, permitindo a elaboração de políticas e ações positivas por parte do Estado, que transcendam

a criminalização, criando formas mais progressistas e menos racistas de promover e garantir direitos.

Recebido: 07/01/2018

Aprovado: 04/04/2018

Marianna Assunção F. Holanda é Mestra em Antropologia Social (UnB), Doutora em Bioética (UnB). Autora da dissertação “Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena” (2008) e do artigo “O falso dilema do “infanticídio indígena”: por que o PLC 119/2015 não defende a vida de crianças, mulheres e idosos indígenas” (2017). Professora Adjunta da Universidade de Brasília e Pesquisadora Associada da Cátedra UNESCO de Bioética na linha de pesquisa Pluralismo Jurídico e Bioético. Contato: marianna.holanda@gmail.com

Notas

1. Agradeço à Danielli Jatobá, Livia Vitenti e Clarisse Jabur pelas leituras críticas, comentários e contribuições ao texto.

2. Trecho retirado da obra de Serafim Leite “Novas cartas jesuíticas – De Nóbrega a Vieira”, publicado pela Companhia Ed. Nacional em 1940.

3. Composta atualmente por 199 deputados e 4 senadores, com representantes de todos os estados federados brasileiros e do Distrito Federal. Para ver a lista completa: Disponível em: <<http://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=53658>>. Acesso em: 20 set. 2017.

4. Enquanto a taxa de mortalidade infantil para a população indígena é de 41,9 por mil nascidos vivos, a taxa nacional foi em torno de 19 por mil nascidos vivos (IBGE/Pnad/2009). Entre os anos de 2000 a 2009, foram registrados 6.754 óbitos de crianças menores de 1 ano de idade. Entre 2010 a 2013 outros 2.909 casos, somando 9.663 crianças indígenas que morreram antes de completar um ano (Sesai, 2014). No período de janeiro a dezembro de 2016, foram registrados 2.291 óbitos de indígenas no Sistema

de Informação da Saúde Indígena – SIASI (data da extração 16/02/2017). Destes, sete (7) foram óbitos maternos, 447 óbitos infantis (menores de 1 ano), 168 óbitos fetais (Sesai, 2017).

5. Disponível em: <www.jocum.org.br>. Acesso em: 18 jul. 2008.

6. Manterei esta grafia “Suruwaha” do etnônimo deste povo, que predomina na etnografia especializada – embora ao longo das citações (sic) presentes no texto, muitas outras grafias surgirão, como: Zuruwahá, Suruwahã, Sorowaha, entre outros.

7. Tratam-se de Sumawani e Iganani Suruwaha. A primeira, diagnosticada “hermafrodita”, foi operada ainda criança e transformada somaticamente em mulher, passando a depender da ingestão diária de hormônios para o resto da vida. Contudo, Sumawani faleceu alguns anos depois e há poucas informações de quais os motivos e em quais circunstâncias. A segunda foi diagnosticada com paralisia cerebral. Desde 2005, nunca mais retornou ao convívio de seu povo, morando atualmente com a mãe, Muwaji, em uma chácara da Jocum próxima à Brasília-DF, no qual moram outras pessoas e famílias indígenas de diversas etnias, também retiradas de suas aldeias.

8. Uma reportagem da Agência Câmara abordou o evento; datada de 14.12.2005 e intitulada “Comissão debate retirada não-autorizada de crianças indígenas de aldeia - (03’ 29’)”. Disponível em: <[http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/radio/materias/ULTIMAS-NOTICIAS/333275--COMISSAO-DEBATE-RETIRADA-NAO-AUTORIZADA-DE-CRIANCAS-INDIGENAS-DE-ALDEIA---\(-03-29-\).html](http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/radio/materias/ULTIMAS-NOTICIAS/333275--COMISSAO-DEBATE-RETIRADA-NAO-AUTORIZADA-DE-CRIANCAS-INDIGENAS-DE-ALDEIA---(-03-29-).html)> e no Jornal da Câmara veiculado em 16.12.2005 disponível em: <<http://www.camara.leg.br/internet/jornalCamara/?date=2005-12-16>>. Acessos em: 18 mar. 2018.

9. O link com as Notas Taquigráficas desta audiência pública, realizada em 14 de dezembro de 2005, não se encontra mais disponível no site da Câmara dos Deputados. Como podemos observar na página oficial, constam todas as notas das audiências relativas ao ano de 2005 até a data de 13 de dezembro do referido ano, justamente um dia antes. Ver: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/capadr/audiencias-publicas/audiencias/audiencias2005.html>>. Observo, contudo, que há um registro desta audiência em reportagem da própria Agência Câmara data de 14.12.2005. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/NAO-INFORMADO/81047-DEPUTADO-DEFENDE-PREVALENCIA-DE-VIDA-SOBRE-CULTURA.html>>. Há também um registro posterior do então Deputado Henrique Afonso fazendo referência ao evento, em uma “nota de repúdio aos pedidos da Fundação Nacional do Índio e da Fundação Nacional de Saúde ao Ministério Público Federal para retirada de missionários de aldeias

indígenas no Estado de Rondônia”, datada de 08 de março de 2006. Disponível em: <<http://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=012.4.52.O&nuQuarto=9&nuOrador=1&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=14:16&sgFaseSessao=PE&Data=08/03/2006&txApelido=HENRIQUE%20AFONSO,%20PT-AC>>. Observo ainda que, na ocasião da pesquisa e escrita de minha dissertação de mestrado, ao longo dos anos de 2007 e 2008, não tive problemas em acessar o material de notas, áudio e vídeo.

10. Observo que assim como a Audiência de 2005, não estão disponíveis no site da Câmara dos Deputados as notas sobre a Audiência ocorrida do dia 05 de setembro de 2007, no âmbito da CDH. Contudo, há uma série de curtas reportagens publicadas pela Agência Câmara que citam e fazem menção às falas daquele dia. A fala de Jacimar Gouveia está disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/agencia/noticias/109435.html>>. Acesso em: 20 fev. 2018.

11. Parte da fala de Rita Segato encontra-se disponível na reportagem: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/109400.html>>. Acesso em: 15 set. 2017.

12. Parte da fala de Valéria Payê está na reportagem disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/109378.html>>. Acesso em: 15 set. 2017.

13. Disponível em: <<http://culturoteca.blogspot.com.br/2007/10/matria-da-hakani-no-correio-braziliense.html>>. Acesso em: 15 set. 2017.

14. Para ver menção da reportagem no Scielo Brasil. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000112&pid=S0104-9313201100010000600002&lng=pt> e para ver a restrição de acesso ao conteúdo da Atini ver: <<https://www.blogger.com/blogin.g?blogspotURL=http://vozpela vida-midia.blogspot.com.br/2007/10/correio-braziliense.html>>. Acessos em: 20 fev. 2018.

15. Assim como a primeira reportagem, esta também foi retirada da net pelo veículo original de divulgação, o jornal Correio Brasiliense. Contudo, ela foi republicada pelo clipping do Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/es/Not%C3%ADcias?id=56028>> e <<https://terrasindigenas.org.br/en/noticia/56028>>, acessos em: 27 jun. 2018 e encontra-se disponível também no blog do Deputado Henrique Afonso: <<http://dephenriqueafonso.blogspot.com/2010/11/quinta-feira-12-de-junho-de-2008.html>>. Acesso em: 27 jun. 2018.

16. E. mais uma vez, faço observar que, se no ato da escrita deste ensaio (entre agosto de 2017 e janeiro de 2018), a segunda matéria de Marcelo Abreu encontrava-se disponível na internet, após o parecer e revisão deste artigo, não (março de 2018). O lastro que encontrei desta repostagem me levou a um longo documento publicado pelo site uniaonet.com que traz um longo compilado de publicações da Atini (<www.vozpelavida.blogspot.com>) – agora com site bloqueado – que permitem uma análise de discurso rica, além de trazer dados relevantes sobre a intervenção que fizeram entre os Suruwaha. Segue o link do material a quem interessar. Disponível em: <<https://www.uniaonet.com/amsbamsuruwaha.htm>>. Acesso em: 24 set. 2017.

17. Disponível em: <<https://www.survivalbrasil.org/>>. Acesso em: 24 set. 2017.

18. Para saber mais: “Australian TV station guilty of racism in ‘Freakshow TV’ row”, Disponível em: <<https://www.survivalinternational.org/news/10288>>. Acesso em: 24 set. 2017.

19. A ação civil pública ainda será julgada. A consulta processual no site da Justiça Federal pode ser feita pelo número 0009406-74.2015.4.01.4100.

20. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/ro/sala-de-imprensa/noticias-ro/mpf-ro-processa-jocum-e-atini-por-documentario-inveridico-sobre-infanticidio-indigena>>. Acesso em: 24 set. 2017.

21. Reportagem disponível em: <<http://bcove.me/i5trccy2>>. Acesso em: 24 set. 2017.

22. A Frente Parlamentar Agropecuária se define como “um setor da economia essencial para a manutenção do ser humano sobre a face da Terra” e tem em seu site uma nota intitulada “Base de Conhecimento” na qual visa responder às críticas à sua atuação em detrimento de povos indígenas, tradicionais e do meio ambiente. Disponível em: <<http://www.fpagropecuaria.org.br/>>. Acesso em: 24 set. 2017.

23. Para ter acesso à íntegra da nota do Comitê ver: <<https://d21buns5ku92am.cloudfront.net/63965/pdf/campaigns/135090-201608312015110000000000-reveza-mento-da-tocha-paralimpica-rio-2016.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2017.

24. Disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3932-nota-jogos-paralimpicos>>. Acesso em: 24 set. 2017.

25. As proposições legislativas devem passar pelo crivo das duas comissões da Câmara dos Deputados e então seguem para revisão e aprovação final (ou não) no Senado Federal. Por força do Art. 65 da Constituição Federal, uma Casa é revisora da outra. Se não for derrotada, mas sofrer alteração no Senado, a matéria deverá voltar à

Câmara dos Deputados, que terá de optar pelo texto que saiu da Câmara ou pelo texto do Senado. Somente após este trâmite um projeto de lei pode ir à sanção.

26. O vídeo da Audiência completa foi disponibilizado pela TV Senado e pode ser acessado pelo canal youtube pelo nome “CDH - Comissão de Direitos Humanos - 14/11/2016” e por meio do link. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Wyn6ex40r3U>>. Acesso em: 24 set. 2017.

27. Rozângela Justino tem um blog intitulado “Missionária Rozângela Alves Justino”. Disponível em: <<http://rozangelajustino.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 24 set. 2017.

Referências Bibliográficas

ABREU, Marcelo. Hakani ganha o mundo. *Correio Braziliense*, Cidades, p. 44 / 15.05.2008. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/es/Not%C3%ADcias?id=56028>> e <<https://terrasindigenas.org.br/en/noticia/56028>>. Acessos em: 27 de jun. 2018.

AZEVEDO, Marta Maria. 2008. Diagnóstico da População Indígena no Brasil. *Ciência e Cultura*, vol.60, nº 4.

ARAÚJO, Íris Morais. 2014. Osikirip: os “especiais” Karitiana e a noção de pessoa ameríndia. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

BADINTER, Elisabeth. 1985. Um Amor conquistado: o mito do amor materno. Elisabeth Badinter. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Título original: *L'Amour en plus*, 1980.

BALDI, César. 2016. “Memória colonial e direito constitucional” – Palestra proferida no VI Congresso Internacional Constitucionalismo e Democracia: o novo constitucionalismo Latino-americano, organizado nos dias 23 e 25 de novembro de 2016 pelo PPGD-UFF, PPGD-UFRJ e pelo Debates Virtuais. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hkDa9eBk1PM>>. Acesso em: 24 fev. 2018.

BOËCHAT, Juliana. “A segunda vida de Hakani - Matéria da Hakani no Correio Braziliense - de Marcelo Abreu/ Foto: Breno Fortes”. 09 de outubro de 2007. Disponível em: <<http://culturoteca.blogspot.com.br/2007/10/matria-da-hakani-no-correio-braziliense.html>>. Acesso em: 20 set. 2017.

COHN, Clarice. 2005. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; 60 pp.

DAL POZ, João. 2000. “Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os

Sorowaha”. *Revista de Antropologia*, v. 43 (1): 89-144.

FEITOSA, Saulo. 2010. Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil. Dissertação de Mestrado, Ciências da Saúde, Universidade de Brasília.

FEITOSA, Saulo et al. 2010. “Bioethics, culture and infanticide in Brazilian indigenous communities: the Zuruwaha case”. *Cad. Saúde Pública*, 26(5):853-878.

HOLANDA, Marianna A. F. 2008. Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do *infanticídio* indígena. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

_____. 2017. “O falso dilema do ‘infanticídio indígena’: por que o PLC 119/2015 não defende a vida de crianças, mulheres e idosos indígenas”. *Combate Racismo Ambiental*. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2017/01/29/o-falso-dilema-do-infanticidio-indigena-por-que-o-pl-1192015-nao-defende-a-vida-de-criancas-mulheres-e-idosos-indigenas/>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

LEITE, Serafim. 1940. Novas cartas jesuíticas – De Nóbrega a Vieira. Série Brasileiras/Biblioteca Pedagógica Brasileira. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, Vol. 194.

LOPES DA SILVA, Aracy, NUNES, Ângela e MACEDO, Ana Vera (orgs.). 2002. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global. 280 pp.

MATTOS, Hebe; BESSONE, Beatriz & MAMIGONIAN, Beatriz. 2016. *Historiadores pela democracia: o golpe de 2016*. São Paulo: Alameda Casa Editorial. 284 pp.

MIGUEL, Luis F. 2018. *Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória*. São Paulo: Boitempo Editorial. 200pp.

PEIXOTO, Afrânio. 1933. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph Anchieta, S. J. (1554-1594). Academia Brasileira – II História – Cartas Jesuíticas III/ Coleção Afrânio Peixoto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A.

QUIJANO, Aníbal. 2002. Colonialidade do poder, Globalização e Democracia. *Novos Rumos*, ano 17, nº 37.

_____. 2005. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Cláudia. 2010. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. 136pp.

RODRIGUES, Guilherme S. Direitos Humanos e multiculturalismo: o debate sobre o infanticídio indígena no Brasil. *Revista Jurídica da Presidência*. Brasília v. 15 n. 106 Jun./Set. 2013. pp. 489-515.

SANCHÉZ, Albornoz. 1973. *La Poblacion de la America Latina – Desde los tiempos pre-colombianos al año 2000*. Madri: Alianza Univerddad. 290pp.

SANTOS, Marco Aurélio da Silva. “Reflexão da Luz”; *Brasil Escola*. Disponível em: <<http://brasilecola.uol.com.br/fisica/reflexao-luz.htm>>. Acesso em: 15 set. 2017.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2011. “Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira”. *Mana*. 17(1): 131-159.

_____. 2014. “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores”. *Revista Direito*. v. 01, n.01 66.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, p. 2-19.

SESAI, Relatório Anual de Gestão – 2016/ Secretaria Especial de Saúde Indígena/ Ministério da Saúde, 2017. Disponível em: <<http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/abril/26/RG-SESAI-2016-Versao-Final.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2017.

SINGER, André. 2016. Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil. São Paulo: Boitempo.

SUÁREZ, Miguel A. 2014. Presas do timbó. Cosmopolítica e Transformações Suruwaha. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas.

SUZUKI, Márcia. Suruwahá, 10 anos depois. Disponível em: <<http://www.jocum.org.br/suruwaha-10-anos-depois/>>. Acesso em: 19 set. 2017.

TASSINARI, Antonella. 2007. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Revista Tellus, Campo Grande*, v. 7, n. 13, p. 11-25.

UNICEF, Brasil. 2013. “BEMFAM, UNICEF E SESAI juntos para diminuir a mortalidade infantil indígena”. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/pt/media_25245.html>. Acesso em: 23 set. 2017.

VILAÇA, Aparecida. 2002. “Making Kin Out Of Others In Amazonia”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Volume 8, Issue 2. P. 347–365.

_____. 2008. “Conversão, predação e perspectiva”. *Mana*. V. 14, nº 1, p. 173-204. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 set. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 set. 2017.

_____. Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 552 pp.

_____. Eduardo. 2004. “Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena”. *O que nos faz pensar*. Nº 18. Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_13_eduardo_viveiros_de_castro.pdf>. Acesso em: 21 set. 2017.

Resumo: Este ensaio reflete sobre os 13 anos em que o outrora PL 1057/2007, atual PLC 119/2015, tramitam no Congresso Nacional, abordando suas consequências na mídia, na opinião pública e na vida dos povos indígenas no Brasil. Trata-se de proposições legislativas que visam normatizar e criminalizar o quem vêm chamando de “infanticídio indígena”. Este texto é, em parte, auto-etnográfico – na medida em que participei de muitos dos eventos relatados, seja como pesquisadora, seja como funcionária pública ou ainda como consultora de organismos internacionais – em parte etnográfico, na medida em que trago relatos de indígenas, indigenistas e funcionários públicos sobre o tema, obtidos ao longo das diversas atuações profissionais mencionadas e, por fim, o texto dialoga com pesquisa documental e bibliográfica. Este encontro de perspectivas no tempo e no espaço me conduziu a esquadrinhar o racismo institucional que cria o termo “infanticídio indígena” a partir da presença desigual e nada plural de perspectivas evangélicas como eixo estrutural das atuações legislativas e judiciárias - carregando consigo o signo do universal e, portanto, “neutro”.

Palavras-Chave: Infanticídio Indígena, Criminalização indígena, Direitos Humanos, Pluralismo Jurídico, Pluralismo Bioético

Abstract: This essay reflects on the 13 years in which the former PL 1057/2007 - current PLC 119/2015 – is processed in the Brazilian National Congress, addressing its consequences in the media, public opinion and the life of indigenous peoples in Brazil. The article will analyze the legislative proposals that seek to normalize and criminalize what has been called “indigenous infanticide.” This text is partly an auto ethnography – given that I have participated in many of the events reported, either as a researcher, as a government employee or as a consultant in international organizations. On the other hand, it is also ethnographic, since I work with records from indigenous and indigenists, as well as from public servants about the subject. These records were obtained throughout my professional trajectory, already mentioned. Finally, the text presents dialogues with the documentary and bibliographic research. This encounter of perspectives in time and space leads me to scrutinize the institutional racism that creates the term “indigenous infanticide”, from the unequal and exclusivist presence of evangelical perspectives as a structural axis of legislative and judicial actions - carrying with it the sign of the universal, therefore, “neutral.”

Key Words: Indigenous infanticide, criminalization of indigenous, Human Rights, Legal Pluralism, Bioethical Pluralism

Equipamentos de saúde e processos de atenção Tópicos para pensar ações do Estado voltadas aos povos indígenas

Nádia Heusi Silveira

INCT Brasil Plural

Introdução

O propósito deste artigo é analisar a ação do Estado no que diz respeito aos povos indígenas a partir do planejamento de uma política orientada ao consumo abusivo de álcool e drogas entre os Kaiowa e Guarani¹. Apesar destes povos terem sido o foco da ação, o processo descrito a seguir ainda não se tornou visível para os Kaiowa e Guarani que vivem nas aldeias em Mato Grosso do Sul, praticamente restringindo-se às relações entre agentes de distintos setores do Estado que trabalhavam nos níveis central e local. Assim, não está em questão o formato e os efeitos que tais políticas assumiram desde a perspectiva dos próprios Kaiowa e Guarani, já que sua presença naquele cenário funcionou apenas como participação virtual, projeção de futuro ou ideário de certa cultura.

A abordagem é dada desde um engajamento como agente de Estado, vinculada à sede do órgão indigenista, a Fundação Nacional do Índio, FUNAI, em Brasília². O assunto ambientou-se em um conjunto de atribuições e atividades ligadas exclusivamente à pauta dos Kaiowa e Guarani, que era uma prioridade para a presidência do órgão. Envolvi-me nas discussões com o intuito de favorecer a operacionalização de um conjunto de ações que estavam em vias de ser elaboradas e desenvolvidas.

Com o intuito de abordar o Estado como um modo específico de olhar um conjunto de processos e práticas, bem como seus efeitos, conforme define Trouillot (2001), o processo de negociação para a implementação de “Ações integradas de enfrentamento à violência no cone sul de Mato Grosso do Sul” será descrito e contextualizado. O processo tentativo de elaboração dessas ações colocou em interlocução e foi pactuado por vários órgãos do Estado: FUNAI, Departamento de Polícia Federal, Força Nacional de Segurança Pública, Ministério da Justiça, Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, Secretaria de Articulação Social da Presidência da República e Ministério da

Saúde, através da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e da Secretaria de Atenção à Saúde (SAS).

Procura-se explicitar a definição de Estado usada para descrever alguns processos e atividades que se desenrolaram no período aproximado de quatro ou cinco meses, bem como alocar os elementos considerados centrais para o argumento de que tais práticas e processos exprimem o poder tutelar, considerando ainda um conjunto de informações sobre a Reserva Indígena de Dourados e os modos de beber entre os Kaiowa e Guarani. O conceito de “poder tutelar”, cunhado por Souza Lima (1995), de inspiração foucaultiana, refere-se à forma histórica característica da ação estatal desenvolvida sobre as ações de povos indígenas no Brasil e será retomado adiante. Como consequência do exercício deste poder nos dias atuais, evidenciou-se, ao longo das discussões para consensuar as diretrizes da ação, um interesse dominante em controlar o comportamento dos índios, em detrimento de um enfoque mais direcionado ao restabelecimento de sua saúde mental.

Como o abuso de bebidas alcoólicas entre os Kaiowa e Guarani mobiliza o Estado

Os problemas associados ao abuso de bebidas alcoólicas³ têm grande magnitude entre os Kaiowa e Guarani, uma vez que estão ligados, empiricamente, aos casos de violência intrafamiliar e entre os que convivem nas aldeias, à prática do suicídio e ao favorecimento da desnutrição infantil⁴, assuntos que de tempos em tempos são noticiados na mídia. Embora não existam dados consistentes sobre a prevalência do abuso de álcool entre os Kaiowa e Guarani, bem como para os povos indígenas em geral (Langdon, 2013), a convivência com os Kaiowa e Guarani nas aldeias inevitavelmente revela a complexidade e gravidade do fenômeno. Na última década, esse problema se exacerbou com o consumo de outras substâncias como cannabis, crack e solventes⁵, particularmente pelos jovens.

Na FUNAI, o processo de discussão de ações para os Kaiowa e Guarani, relativas ao abuso dessas substâncias, já está em andamento há alguns anos. O que catapultou esforços naquele momento, na virada de 2012 para 2013, foi o deparar-se com o assunto pela via das ações direcionadas à minimização da violência que estavam acontecendo intensivamente na Reserva Indígena de Dourados, no município de Dourados, Mato Grosso do Sul⁶. Nas primeiras interlocuções internas, entre as Coordenações Gerais que funcionam na sede da FUNAI e a

Coordenação Regional de Dourados, evidenciaram-se diferentes pontos de vista.

Todos concordavam que eram necessárias e até urgentes medidas para diminuir o consumo de bebidas alcoólicas e drogas, mas o que fazer ou como encaminhar as ações nessa direção não era consenso. No âmbito das ações de segurança pública, desenhou-se a implantação de um Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPS AD)⁷ dentro da Reserva Indígena. Contudo, os agentes da sede da FUNAI que lidavam com as questões de saúde postulavam outro tipo de ações a serem construídas junto com os Kaiowa e Guarani, provavelmente voltadas para práticas de diálogo, aconselhamentos, e mais opções de trabalho e lazer, além de um componente biomédico a ser melhor avaliado. Os agentes locais da FUNAI também tendiam para esta segunda opção.

Num segundo momento, em que a FUNAI debateu o problema com agentes do Ministério da Saúde, da SAS e da SESAI, observou-se divergência semelhante. Localmente, os agentes que atuavam no Distrito Sanitário Especial Indígena de Mato Grosso do Sul (DSEI MS) pleiteavam a implantação de um CAPS AD Indígena e relatavam a dificuldade de conseguir vagas para o atendimento dos Kaiowa e Guarani nos dois únicos equipamentos deste tipo disponíveis na região, tendo mesmo que recorrer à via judicial. Os agentes da SAS e da SESAI, entretanto, alinhavam-se com a perspectiva de estudar com cautela uma solução que considerasse intervenções coletivas em vez de individuais. Propunham partir de um diagnóstico a ser realizado no DSEI MS, através da notificação de violências no âmbito da saúde⁸ e de outros dados psicossociais que pudessem subsidiar intervenções alternativas.

Mapeou-se também o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) da Reserva de Dourados como órgão fundamental a ser articulado no desenvolvimento dessas ações. Contudo, não ocorreu discussão nesta terceira instância, pois o CRAS Indígena estava em um momento de transição, funcionando com apenas uma assistente social, a qual estava sobrecarregada e priorizou outras atividades em andamento (note-se que a população da Reserva de Dourados, naquele ano, era estimada pela Coordenação Regional da FUNAI de Dourados em 12 mil pessoas). Entretanto, essa agente do CRAS reconheceu, como os demais, a necessidade de implementar ações para reduzir o uso de bebidas alcoólicas e drogas na Reserva.

Até onde foi possível acompanhar estas discussões, a posição da FUNAI, documentada em relatórios e no plano de trabalho para a execução das ações de enfren-

tamento à violência, foi pela implantação do CAPSAD ou equipamento semelhante.

Um dos aspectos relevantes a se destacar nesse processo é quanto o Estado e seus órgãos inexistem enquanto entidade monolítica. São, sobretudo, processos e práticas em que diversas posições são negociadas e disputadas, onde as variáveis incluem questões de ordem técnica, política (inclusive partidária), administrativa e orçamentária. Nas etnografias que abordam e discutem a ação do Estado, desde fora, isso nem sempre se torna evidente. Isso porque o antropólogo está posicionado num campo de relações que demarca o alcance de suas observações. Então, abordagens deste tipo e as que investigam políticas públicas nas pontas, da perspectiva da população à qual se direcionam, complementam-se no sentido de produzir uma compreensão ampliada para repensar as ações do Estado.

Voltando ao ponto anterior, as políticas públicas embasadas em equipagem de serviços deveriam ser colocadas em suspeição. Em reuniões intersetoriais não foram poucas as constatações de um discurso de prestação de contas de atividades restrito a um quantitativo de profissionais, veículos, postos de saúde, equipamentos etc., sem levar em conta ações e processos em andamento, ou ainda, os desafios e impasses enfrentados na implementação das políticas públicas.

De certo ângulo, porém, esse esforço de construir uma ação focada na oferta de equipamentos e não em práticas de atenção, ou mesmo envolvendo outras ações para além da esfera da saúde, faz sentido se ampliamos o escopo da análise para as relações globais. Os efeitos de Estado não se dão exclusivamente por intermédio de instituições nacionais, como afirma Trouillot (2001). Diferentemente de grande parte dos povos indígenas no Brasil, os Kaiowa e Guarani não têm como apelar ao movimento ecológico internacional por sua defesa, pois suas florestas já estão devastadas e suas terras privatizadas. Seu apelo intercede, em geral, organizações internacionais de direitos humanos. Nos últimos anos, em virtude disso, o Itamaraty tem sido chamado a responder, frequentemente, a questionamentos envolvendo violências e as altíssimas taxas de suicídio⁹ entre os Kaiowa e Guarani.

Ao que parece, o nível de violência interna na Reserva de Dourados será reduzido apenas quando todas as melhores ações planejadas estiverem implementadas e, além disso, for possível também reduzir a densidade populacional daquela Reserva Indígena. Isso implica em maior disponibilidade de terras indígenas para os Kaiowa e Guarani por meio da concretização dos processos de

demarcação de terras obstruídos pelos interesses do agronegócio¹⁰.

Brand (1997), Pereira (2004), Vietta (2007), entre outros, têm demonstrado que as radicais mudanças sociais decorrentes do confinamento nas Reservas Indígenas inviabilizaram os mecanismos culturais, historicamente utilizados pelos Kaiowa e Guarani, para lidar com as animosidades e disputas políticas inerentes a sua organização social. Porém, do ponto de vista da execução de políticas públicas visando à prestação de contas para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, por exemplo, a mera implantação de equipamentos do tipo CAPSAD pode ser considerada uma medida efetiva.

Como o Estado imobiliza os Kaiowa e Guarani

As bebidas alcoólicas produzidas a partir da fermentação de alimentos vegetais, particularmente do milho, ocuparam, durante séculos, o centro da vida social entre todos os povos guarani¹¹. As festas de confraternização, o ritual de nomeação, a celebração da colheita, os mutirões para a construção de casas e produção de alimentos e, entre os Kaiowa, o ritual de passagem dos meninos para a vida adulta, ocorriam em torno do consumo da chicha ou *kāgui*, como chamam esta bebida fermentada. A substância alimentícia transformada na boca das mulheres jovens convertia-se em dádiva, em alimento divino e num veículo para a produção de alegria e de uma convivência harmonizada.

Em Mato Grosso do Sul, na atualidade, os Kaiowa e Guarani não conseguem produzir chicha em quantidade suficiente para suas festas e rituais, que se tornaram obsoletos diante de processos de rápida transformação social e ambiental decorrentes da expansão econômica no centro-oeste brasileiro. Na Reserva de Dourados, alguns *ñanderu* e *ñandesy*, homens e mulheres xamãs, retomaram os rituais mesmo assim, mas não é possível saber até que ponto essas iniciativas conseguem reavivar o sentido de bem-viver produzido pelo consumo coletivo e desmedido da bebida alcoólica tradicional.

Ao mesmo tempo, os Kaiowa e Guarani adotaram o consumo de cachaça, agora de modo individual ou partilhado entre bem poucas pessoas, porém sistematicamente desvinculado de eventos sociais mais amplos. Beber sozinho e beber sempre são sinais de consumo abusivo na perspectiva de alguns Kaiowa e Guarani. Adolescentes e jovens, em especial, incorporaram este novo estilo de consumo às substâncias psicoativas.

Entretanto, esta mudança na bebida consumida não deve ser atribuída apenas

à escassez dos ingredientes tradicionais, pois traz implicado todo um histórico de dominação e pacificação dos índios no Brasil. Mota apud Oliveira (2001), por exemplo, relata que nos primeiros aldeamentos kaingang no sul do Brasil foram instalados alambiques para fabricar açúcar e aguardente. Também Fernandes (2002) mostra que entre os objetos de troca usados nas estratégias de pacificação dos Mura, na Amazônia, estava a própria cachaça. Entre os Kaiowa e Guarani, Vietta (2007) aponta, citando Arruda, que no trabalho com a erva-mate, uma das maneiras de aliciar mão de obra era promover bailes regados à cachaça, em que os recrutadores persuadiam possíveis trabalhadores com adiantamentos e descrições enganosas dos ervais.

Como mencionado antes, o consumo exagerado e individualizado de bebida alcoólica aparece como um “detonador” para vários tipos de manifestação violenta, como agressões físicas, estupros, tentativas de homicídios e suicídios. Silva et al. (2014) descrevem, de um lado, como esses episódios de agressividade explosiva produzem medo e motivam, por vezes, o abandono de parentes, que passam a perambular na aldeia ou na cidade. De outro lado, eles mostram que as perturbações individuais são bastante associadas a agressões xamânicas, do que muito falavam os Kaiowa e Guarani da Reserva de Caarapó (ver também Pimentel, 2006). Os comportamentos antissociais se explicam, na chave cosmológica, em geral, como resultado de feitiçaria ou pela ação dos *anguery*, os espectros dos mortos.

O mal-estar gerado entre os Kaiowa e Guarani por conta dessas situações de extravasamento de raiva, ciúme ou vingança levanta polêmicas internas e produz diferentes opiniões. Os aborrecimentos da vida diária, com as pressões e transformações impostas pelo confinamento, levam a conflitos intergeracionais e ao enfraquecimento dos laços familiares, os quais podem produzir um estado de fechamento em si mesmo conhecido como *ñemirō* (Mura e Barbosa da Silva, 2012). A pessoa assim é lançada, rapidamente, num misto de desespero, braveza e tristeza, como descreveu Tônico Benites para Pimentel (2006), crise que pode culminar em bebedeiras e atos violentos.

As queixas de que os jovens não querem mais ouvir os conselhos dos pais e outros parentes mais velhos são recorrentes entre os Kaiowa e Guarani. Izaque João (com. pess., 2017), pesquisador kaiowa, identifica mesmo um certo isolamento social dos velhos, que se ressentem pela falta de interesse em seus conhecimentos sobre o sistema kaiowa, o *ava reko*. Por outro lado, como assegu-

ram Martins et al (2010), estudantes indígenas, os adolescentes acham ofensivo serem criticados e pressionados por não valorizar “a cultura”. A questão é que a vida aldeã é uma experiência radicalmente diferente entre as distintas gerações: pela paisagem, proximidade das casas, o que se faz no dia a dia, eventos sociais, entre muitas outras facetas da vida.

Por outro lado, não se pode perder de vista que o consumo coletivo e intenso de bebidas alcoólicas ainda carrega o sentido de produção de alegria e agregação social em muitos eventos festivos e rituais que ocorrem no interior da Reserva. Como mostra Heurich (2015) entre os Mbya, o uso ritualizado da bebida fermentada e uso da cachaça em bailes não se constituem como contextos antagônicos, a questão não é tão simples, ainda que a bebida tradicional remeta à comunicação com as divindades e o uso da cachaça à comunicação com os espectros dos mortos.

Quanto à violência, muitos indígenas que vivem na Reserva são favoráveis a seu controle através da polícia dos não-indígenas, enquanto outros se colocam radicalmente contra mais uma intromissão externa. As opiniões a favor da intervenção policial prevaleceram diante do Estado. Enquanto se discutia, em Brasília, a respeito da implantação ou não de um CAPS AD Indígena em Dourados, policiais da Força Nacional e da Polícia Federal, apoiados por agentes da FUNAI, faziam rondas sistemáticas nas aldeias Bororó e Jaguapirú, que compõem a Reserva Indígena de Dourados, além de atender denúncias de violência em outras aldeias e acampamentos.

A Reserva Indígena de Dourados, é bom que se diga, é o caso emblemático da situação dos Kaiowa e Guarani, pois, entre todos os seus assentamentos no centro-oeste brasileiro, aí o adensamento populacional é mais severo. Criada em 1917 com cerca de 3.500 hectares, as estimativas ficavam, em 2012, entre 12 e 14 mil pessoas vivendo naquele espaço. De modo que a densidade populacional na Reserva tornou-se bem maior do que a do próprio município de Dourados, onde se encontra a maior parte do seu território (FUNAI, 2012). No entanto, outras Reservas e Terras Indígenas em que os Kaiowa e Guarani estão sedentarizados também apresentam altos índices de violência.

Antes do desenvolvimento econômico do estado de Mato Grosso do Sul ser estimulado pelo poder central, quando a região era ainda um “mato grosso”, a ocupação do espaço pelos Kaiowa e Guarani não era essa dos aldeamentos. O território que abrange parte do centro-oeste brasileiro e a região oriental do

Paraguai configurava-se a partir de uma intensa e instável rede de alianças e inimizades. As parentelas estavam assentadas sem uma conformação espacial definida ou definitiva, de maneira bastante irregular e em regime de grande itinerância (Lehner, 2002; Mura e Barbosa da Silva, 2012). Uma das primeiras providências tomadas quando boa parte das florestas já havia sido desmatada, foi coibir e proibir a circulação dos Kaiowa e Guarani na região (Brand, 1997, 2014).

A literatura produzida sobre os povos guarani aponta, recorrentemente, para a importância do ato de caminhar, tanto no sentido pragmático de usar os recursos da floresta na economia da vida diária, como nos planos cosmológico, sociológico e político. Análises descritivas a esse respeito são recorrentes nas etnografias sobre os Guarani (ver, por exemplo: Chamorro, 1995; Montardo, 2009; Pissolato, 2007). Não há espaço para aprofundar aqui esse ponto, mas a hipótese de que o cerceamento à liberdade de transitar livremente pelo território e assim, de todas as práticas que se compunham a partir deste caminhar, não ocorreu sem consequências no que hoje se entende como violência interna nas aldeias (Pereira, 2004; Souza Lima, 2012), corrobora esta perspectiva.

Embora tenha sido criado para os Kaiowa que já habitavam aquela área antes do estabelecimento da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, o então Posto Indígena Francisco Horta Barbosa constitui-se como um espaço multiétnico desde o princípio (Pereira, 2014), ocupado pelos Kaiowa, Guarani e Terena. A vinda destes últimos ocorreu em parte espontaneamente, mas era estimulada, também, por agentes indigenistas e missionários com o fim de ensinar práticas de trabalho e civilidade, pois os Terena eram reconhecidos como trabalhadores rurais (Ribeiro, 1986) e considerados mais civilizados em relação aos Kaiowá e Guarani. O lugar, conforme Pereira (ibid.), logo se tornou um centro de oferta de serviços, começando pela Missão Evangélica Caiuá, instalada em suas cercanias apenas uma década após a criação do Posto Indígena, posteriormente reconhecido como Reserva Indígena, para oferecer assistência médica, escolarização, serviços religiosos e um orfanato.

De alguma maneira, o estereótipo que atribui maior civilidade aos Terena ainda hoje é atualizado no interior da Reserva e alimenta relações assimétricas entre os segmentos étnicos, o que inclui alguns “misturados”¹². Conforme Passos (2007), os Terena tendem a se diferenciar por buscarem, há muito tempo, escolarização e profissionalização. Por outro lado, alguns Kaiowa, considerados

mais tradicionais em relação aos Guarani, questionam a indianidade terena, em momentos de disputa, pelo fato de não falarem sua língua e por sua postura econômica, mais parecida com a dos não-indígenas. Segundo a autora, esta percepção se relaciona ao fato de que serem numericamente minoritários, os Terena detêm boa parte dos lotes na Reserva.

O loteamento das terras foi determinado pelo órgão indigenista na década de 1960 (Pereira, 2014) – outra particularidade da Reserva Indígena de Dourados. Atualmente as duas aldeias, Bororó e Jaguapirú, são totalmente loteadas e estes pequenos espaços de terra, cuja posse é definida por critérios internos (Passos, 2007), são herdados e comercializados. Este é um fator relevante na produção de disputas e conflitos.

No começo da década de 1980, a facilidade de acesso decorrente do asfaltamento da rodovia estadual que cruza a Reserva de Dourados reforçou sua tradição, já citada, de oferta de serviços. Se a possibilidade de assistência aberta, paulatinamente, a todo tipo de entidades com trabalho indigenista serviu como atrativo para mais famílias irem se fixando nesta Reserva Indígena ao longo do tempo, sua explosão demográfica e os problemas daí decorrentes estimularam o afluxo de ainda mais recursos (Pereira, 2014). Hoje a Reserva conta com várias escolas e postos de saúde, espaços para atuação de ONGs e universidades, sedes de secretarias municipais e estaduais, inúmeras igrejas, pequenas mercearias e até um centro poliesportivo.

Paralelamente, o adensamento populacional fez com que cada vez mais homens ingressassem no trabalho remunerado, normalmente em canaviais, passando longos períodos ausentes do convívio familiar. Soma-se a esta prática econômica a nova constante política local: uma acirrada disputa por recursos de agências indigenistas e por prestígio que dê primazia nas relações com seus agentes, em detrimento das relações na própria parentela (Pereira, 2014; Silva et al., 2014; Silveira, 2016). A busca, por parte de algumas lideranças indígenas, pela intervenção de policiais e de agentes ligados a órgãos de controle, tipo conselho tutelar e delegacias especializadas, reveste-se também de certo caráter estratégico, por vezes acionado para enfraquecer adversários na disputa por espaços políticos no interior da Reserva.

Essas feições são semelhantes à Reserva Indígena de Caarapó, local onde o problema da violência tem também grave dimensão. Entretanto, em Dourados há o diferencial do segmento terena da população, o qual tem influência marcante

nas transformações sociais peculiares a esta Reserva, fazendo com que os Kaiowa e Guarani que se radicaram em Dourados sejam, de certa forma, outros de si mesmos. De acordo com Pereira (ibid.), a convivência contínua entre os segmentos étnicos, ainda que frequentemente ocorram casamentos entre eles, particularmente entre os Terena e os Guarani, acaba por acentuar os contrastes étnicos e as diferenças nas demandas político-administrativas, uma vez que, historicamente, os Terena e os Guarani se concentraram em Jaguapirú e os Kaiowa em Bororó.

Sobre a violência e a guerra

A relativa imobilização espacial dos Kaiowa e Guarani produzida pelo Estado, correlata à criação das Reservas Indígenas, entre elas a de Dourados, constituiu-se como expressão do poder tutelar, produzindo populações onde antes só haviam povos dispersos (Souza Lima, 1995, 2002).

O poder tutelar emerge com a criação de um órgão indigenista, no começo do século XX, instituído para acabar com zonas de conflitos entre os nativos e as populações locais no Brasil. As estratégias e táticas postas em ação através do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI) foram configurando um sistema de governo para as populações nativas que eram, até então, dele alienadas. Souza Lima (1995) mostra como as técnicas de pacificação e atração dos “selvagens” conduziram essas populações à dependência calculada dos recursos do governo, ao mesmo tempo em que localmente encenavam uma forte centralidade dos poderes de Estado, tanto para os índios como para as populações não-indígenas.

As práticas empregadas pelo SPI para transformar os índios em trabalhadores tiveram como pilares seu deslocamento espacial, ou seja, a desvinculação de seus territórios, bem como a tarefa pedagógica de torná-los agricultores civilizados (Souza Lima, 1995). Em termos do que Foucault (2006) designa como arte de governo, o poder tutelar foi um mecanismo essencial de integração territorial no Brasil, o que é muito evidente no centro-oeste brasileiro, que era considerado um vazio populacional há poucas décadas.

Embora, na atual conjuntura, as demandas envolvendo a política indigenista sejam diversas, já que os índios constituíram sua própria visão dos poderes de Estado, algo inexistente em seus primórdios, interessa aqui destacar a continuidade histórica do poder tutelar em relação à guerra da conquista, à invasão europeia no continente americano. Essa ideia de uma guerra que adentra o presente,

conforme Souza Lima (2012), ajuda a entender o quadro projetado na ação de enfrentamento à violência que se tentava operacionalizar no âmbito do Estado.

Conforme Souza Lima (1995), processos históricos de conquista sempre articulam o controle de recursos, em especial da terra, e o *status* das coletividades pertencentes às unidades conquistadas. De modo que, para exercer poderes sobre o espaço geográfico, foi necessário hierarquizar e alocar de modo diferenciado as populações no Brasil, o que implicou imputar insuficiente capacidade civil aos índios. O órgão indigenista foi responsável pela tutela, com atribuição de proteger e controlar as populações indígenas, até a promulgação da Constituição Federal de 1988.

Considerando o contexto em análise, postula-se que, embora o princípio da tutela não tenha permanecido na atual estrutura jurídico-administrativa estatal, o poder tutelar permanece tanto como diretriz de ação – como um modo de governo dos índios – sobretudo no poder legislativo, quanto como estoque de conhecimentos práticos repassados a novos agentes que atuam junto aos índios na FUNAI¹³ e outros órgãos estatais.

De um lado, o movimento efetivo promovido pela frente parlamentar ruralista do Congresso Nacional, para alterar os mecanismos técnico-burocráticos de legitimação jurídica dos territórios de povos tradicionais, é claramente expressão do poder tutelar, uma vez que pretende revogar na prática um dos quesitos constitucionais que confere cidadania plena aos índios: o direito de viverem em seus próprios termos, sem ter que necessariamente aderir à lógica capitalista.

De outro lado, o poder tutelar emanado da própria FUNAI tem se tornado evidente nos dias atuais, particularmente, no reiterado esforço de manter a hegemonia no campo das políticas indigenistas, com sua responsabilidade de tutora agora reformulada na linguagem de promoção e proteção de direitos indígenas¹⁴. Desse modo, os recursos e o tempo despendido pela FUNAI para afirmar seu monopólio sobre os índios em instâncias intersetoriais do Estado são bem maiores do que os recursos e o tempo investido em políticas públicas que alcancem a vida dos povos indígenas, como se vê no processo em questão.

O embate que prossegue entre os povos autóctones e as elites brasileiras é notório em Mato Grosso do Sul, onde o conflito fundiário poderia ser, quem sabe, exemplo do que Pedersen (2006) chama de “guerra de baixa intensidade”. Isto é, uma situação de violência em que se combinam a herança de um passado colonial, com uma história de violência estrutural que conflui para uma gama

de estratégias etnocidas e genocidas, ao processo de globalização da economia. Isso se expressa no dia a dia dos índios em Mato Grosso do Sul também como discriminação social (Silveira, 2016). De baixa intensidade ou não, esta é uma guerra declarada por parte das elites rurais locais.

Retomo agora a afirmação de uma imobilidade espacial relativa dos Kaiowa e Guarani como contraponto, para ressaltar que não se trata de um processo de subalternização passiva, bem o contrário. A circulação dos Kaiowá e Guarani entre Brasil e Paraguai ainda é grande e foi recentemente estimulada pela disputa territorial com fazendeiros brasiguaios, na fronteira do Paraguai. Além disso, os movimentos de retorno a locais onde viveram e morreram seus antepassados, caracterizados como acampamentos, multiplicaram-se na última década. Estima-se que há em torno de 15 mil Kaiowa e Guarani vivendo em acampamentos nas margens das rodovias, em áreas reocupadas e em retomadas (Benites, 2012).

Estes acampamentos são considerados por Lutti (2009) uma modalidade alternativa de mobilidade e assentamento, uma estratégia criativa para lidar com adversidades históricas, alicerçada em práticas xamânicas. Moraes (2016) define os acampamentos como a face inversa da política tutelar, um ponto de relações firmado na relação sangue-solo que permite alianças sociais diversas daquelas compelidas nas Reservas. Lutti, assim como Moraes, fizeram pesquisa em acampamentos no entorno de Dourados e descrevem o grau extremo de precariedade e penúria em que vivem estas famílias, justificável a nossos olhos somente pela expectativa de um futuro em que possam recompor seu modo de viver.

Enfim, poderia-se afirmar, no caso da Reserva Indígena de Dourados, e de modo mais geral entre os Kaiowa e Guarani, que os agenciamentos sociais derivados do poder tutelar criaram uma situação em que o uso cultural de bebidas alcoólicas, predominantemente positivo e agregador (Oliveira, 2001; Langdon, 2013), converteu-se e passa a ser vinculado à violência e ao perigo?

Os dados disponíveis não permitem responder a esta questão, mas levam a ponderar que o problema não está no uso exagerado de bebidas alcoólicas, que ocorria desde quando os Kaiowa e Guarani bebiam, principalmente, chicha. Como discorre Dias (2013) ao tratar do consumo de bebidas alcoólicas entre os índios que vivem no Amapá, na linha do que argumentam Souza e Garnelo (2006), mais do que as quantidades ingeridas, a questão são os efeitos sociais assim produzidos. Nesse sentido, como entender a violência que se manifesta com o uso dessas substâncias: seria a insurgência das novas gerações em face

ao veto de sua autonomia étnica? Seria expressão do choque entre a ontologia indígena e o poder tutelar? O tema é um tanto complexo e sugere a necessidade de pesquisas interdisciplinares e colaborativas para seu aprofundamento, envolvendo ativamente os próprios Kaiowá e Guarani.

De volta aos processos de atenção

A discussão em torno da implantação ou não de um CAPS AD na Reserva Indígena de Dourados emergiu de práticas de segurança pública, em que a associação entre violência e uso abusivo de substâncias psicoativas ficou evidente. Havia um viés disciplinador bem marcado em alguns relatórios produzidos a partir destas práticas, relacionado a um interesse em desbaratar quadrilhas de traficantes que aliciavam indígenas, tendo em vista a proximidade com a fronteira do Paraguai.

Por outro lado, é inegável que exista esta demanda pelo equipamento entre os índios de Dourados, pois corria uma proposta paralela de implantação de um CAPS AD Indígena, capitaneada por um deputado federal de Mato Grosso do Sul e encaminhada por ele diretamente ao ministro da saúde. A dúvida que resta é sobre o peso dessa demanda diante do grau de heterogeneidade social na Reserva Indígena de Dourados.

Um terceiro ponto refere-se a uma polêmica entre profissionais da saúde indígena a respeito de o tratamento do alcoolismo ser ou não parte da atenção básica, o que dava margem a se criar a necessidade de um serviço especializado. De fato, no atual modelo de atenção psicossocial instituído no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, a atenção básica é uma instância fundamental para tratamentos ligados a esta esfera da saúde, como é o caso do consumo abusivo de álcool (Jacinto et al., 2016). A polêmica tinha como pano de fundo, certamente, um embate por mais profissionais de saúde para prestar assistência nas aldeias.

Pode-se, então, entender porque, apesar de não haver consenso entre os técnicos ligados ao Ministério da Saúde e à FUNAI sobre a validade de implantar um CAPS AD na Reserva de Dourados, essa proposta continua a ser encaminhada no âmbito de uma política de enfrentamento à violência, articulada pela FUNAI, envolvendo múltiplos agentes de distintos setores do Estado.

Logicamente existe, aqui, o pressuposto de que a implantação deste equipamento significaria prover diagnósticos psiquiátricos, medicamentos e, na linha da recente biologização da psiquiatria (Maluf, 2010), induzir à medicalização

e medicamentalização de práticas de consumo de substâncias entre os índios. Ainda que o fato de ser um CAPS AD Indígena pudesse levar a algum tipo de especificidade na assistência, indo ao encontro da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, é bem pouco provável que não fosse redundar na individualização do tratamento, tendo em vista o histórico de experiências acumuladas no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (ver, entre outros, Cardoso, 2014; Garnelo, 2012; Coimbra, 2006).

Mesmo que as políticas de atenção à saúde mental no Brasil tenham sido aperfeiçoadas nas últimas décadas, com a substituição do modelo hospitalar/asilar por um modelo comunitário de tratamento, para Jacinto et al. (2016) ainda persistem duas limitações quando se trata de aplicá-las à saúde indígena. A primeira diz respeito ao acúmulo destas experiências de cuidados alternativos basicamente em espaços urbanos, onde a lógica de uso do território é bastante distinta. A outra tem a ver com a gestão municipal dos CAPS AD, ao passo que o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena é gerido diretamente pelo Ministério da Saúde. Segundo os autores, esta esfera das relações interfederativas ainda precisa ser mais bem ajustada.

Por outro lado, desde o final da década de 1990 têm sido promovidos, no Brasil, debates sobre o consumo abusivo de bebidas alcoólicas entre povos indígenas, a partir de experiências de pesquisa e intervenção cuja premissa é uma abordagem interdisciplinar centrada na efetiva participação dos indígenas (Souza, 2003; Oliveira, 2004; Ferreira, 2004a; Souza et al., 2005).

Nesse sentido, uma iniciativa bem sucedida foi desenvolvida entre os Guarani Mbya no Rio Grande do Sul, no início dos anos 2000. Considerando o uso abusivo de álcool como resultado da história de contato interétnico, formou-se uma equipe composta por cinco *xondaro marãgatu* para fazer um percurso terapêutico em diversas aldeias a fim de realizar um diagnóstico antropológico participativo. Os *xondaro* são assistentes do *karaí*, o xamã mbya, em tarefas de cunho sociopolítico. Em reuniões nas aldeias, eles aconselhavam o grupo a respeito do uso de bebidas alcoólicas através das boas palavras e do uso do *petyngua*¹⁵, de acordo com a interpretação cosmológica que davam ao tema. Deste modo, foi possível reduzir significativamente o consumo de álcool em algumas das aldeias percorridas pelos *xondaro marãgatu* (Ferreira, 2004b).

Contudo, os impasses para lidar com um fenômeno tão complexo e heterogêneo são recorrentes (Ghiggi Jr. e Langdon, 2014; Quiles e Barros, 2001). Daí

resulta a ineficácia de soluções prontas, como também a necessidade de entender as manifestações particulares do consumo das bebidas alcoólicas em diálogo com as populações afetadas e de elaborar ações que articulem as concepções, cuidados e terapias indígenas relativas ao problema.

Assim, diante do quadro descrito antes, de processos, procedimentos e negociações no Estado, a opção pelo equipamento de saúde como resposta ao problema da violência pode ser vista como uma tecnologia de governo alinhada à intenção de monitoramento da violência e, acima de tudo, de controle da conduta dos índios da Reserva de Dourados.

Apesar de transparecer nas discussões intersetoriais sobre as ações de enfrentamento à violência uma clareza dos agentes quanto à amplitude do problema em foco, o uso abusivo de substâncias ficou praticamente restringido à esfera da desordem psicológica no plano de trabalho consensuado. Não se avançou na proposição de ações em saúde alternativas, implicadas à dimensão social do problema, nem foram previstos espaços de co-construção destas ações com os próprios Kaiowa e Guarani, de maneira a buscar a articulação do componente biomédico com as demais ações que foram sugeridas.

Ao mesmo tempo, vale comentar sobre um efeito colateral surgido desse processo. Os agentes da FUNAI deslocados para esta agenda de ações, orientados previamente sobre a proposta, ao se depararem com a gravidade da violência na Reserva de Dourados, começam a buscar recursos disponíveis. Sem alcançar uma articulação local produtiva com a equipe do polo-base da SESAI e do CRAS Indígena, eles passam a promover encontros pontuais de alcoólicos anônimos nas aldeias da Reserva.

Nesse sentido é que o poder tutelar tem rendimento para pensar esta ação do Estado. Ainda que não tenha provocado efeitos palpáveis para os índios que vivem na Reserva de Dourados – e também por isso – todo esse processo mostra que não está em jogo o sofrimento social ou a precarização da vida dos Kaiowa e Guarani, mas a necessidade de monitorar, de manter o caos sob controle para assim fazer perdurar as desigualdades sociais sob a rubrica do étnico.

Comentários finais

Para elaborar esta análise sobre a ação do Estado no campo das políticas indígenas, foram associados fatos simultâneos ao planejamento de uma ação direcionada ao uso de bebidas alcoólicas e drogas entre os Kaiowa e Guarani. Essa



abordagem, de um momento anterior à elaboração de uma política pública, teve por intuito dissolver o modelo nativo de Estado que modulou minhas práticas enquanto agente da FUNAI, tanto quanto a frustração gerada por seus desdobramentos. Se a baliza para a análise fosse outra, como por exemplo, as políticas públicas no campo da saúde mental em curso na Reserva Indígena de Dourados, ou entre os Kaiowa e Guarani, certamente seu conteúdo seria diferente, já que, desde 2002, (Coloma e Vick, 2009) o tema do abuso de álcool nas aldeias vem mobilizando os agentes do DSEI MS.

Recentemente, constituiu-se um Grupo de Trabalho Intersetorial sobre Saúde Mental Indígena, que tem como uma prioridade a situação dos índios em Dourados. A partir desta instância, a instalação de um CAPS na Reserva Indígena de Dourados foi revista, suponho que pelos encaminhamentos terem se deslocado do campo da segurança para o campo da saúde. As premissas para intervenção, então, incorporaram os debates especializados oriundos dos estudos antropológicos e interdisciplinares sobre uso abusivo de bebidas alcoólicas. Particularmente, manter a interlocução com os indígenas ao longo do processo; considerar a diversidade de etnias da Reserva; valorizar e articular ações biomédicas com as práticas dos cuidadores indígenas; e, estabelecer ações preventivas abarcando áreas como saúde, educação, cultura, economia etc. (Jacinto et al., 2016).

Vale ressaltar que o tamanho da população kaiowa e guarani, somente na Reserva Indígena de Dourados, é bem superior à da maioria dos outros povos indígenas no Brasil. Isto impõe o desafio da escala quando se trata de pensar sua participação na formulação e implementação das políticas, ou entender suas perspectivas sobre o uso das bebidas alcoólicas. Há uma heterogeneidade de valores e de modos de viver significativa entre os Kaiowa e Guarani, que corresponde a uma grande variedade de entendimentos sobre o que é o problema e como enfrentá-lo.

A relevância de trazer esta discussão já superada, porém, permanece. A despeito de todo o engajamento e das melhores intenções dos agentes de Estado que buscavam articular esforços em prol dos Kaiowa e Guarani, aos poucos se tornou perceptível um campo de forças em que ser parte de processos estatais é fortalecer a posição do inimigo. Há que se ter em mente que a criação de um órgão indigenista corresponde, segundo Souza Lima (2002), ao êxito das elites brasileiras em manter sua hegemonia diante de mudanças históricas associadas

ao fim da escravidão e início do regime republicano federativo.

Apontar para uma continuidade do poder tutelar não equivale a uma afirmação de que os agentes da FUNAI, contemporaneamente, neguem o estatuto de cidadão pleno aos povos indígenas, nem a minimizar a importância do protagonismo indígena ou a força política do movimento indígena.

O caso da Aty Guasu é exemplar nesse sentido. Resultado da articulação supralocal de líderes políticos e xamânicos, essas grandes assembleias intercomunitárias vem ocorrendo regularmente desde o final da década de 1970 (Benites, 2012). Além de organizarem entre si as táticas a adotar para ter seus territórios regularizados, agentes de diversos setores do Estado são convidados pelos Kaiowa e Guarani a ouvir reivindicações, face a face, e prestar contas a respeito de políticas públicas específicas. De fato, os avanços das políticas indigenistas estão atrelados, mais que tudo, a uma gama de estratégias criada pelos povos indígenas para reivindicar e fazer valer seus direitos.

Esta análise quer sublinhar, sobretudo, que os modos de fazer a política indigenista, particularmente no que se refere à transmissão de conhecimentos especializados e à disputa por uma hegemonia na promoção dos direitos indígenas na esfera intersetorial, frequentemente se expressam como um exercício de governo fundado no controle dos índios.

O processo de discussão e planejamento de uma ação em saúde mental na Reserva Indígena de Dourados, no âmbito da FUNAI, explicita que, para além da complexidade envolvida no delineamento técnico de uma ação voltada para atenção em saúde mental de povos indígenas, as tecnologias de governo associadas às políticas indigenistas são decisivas para sua implementação.

Recebido: 24/01/2018

Aprovado: 07/04/2018

Nádia Heusi Silveira é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. É pesquisadora associada ao INCT BRASIL PLURAL, na Rede Saúde: práticas locais, experiências e políticas públicas. Coordenou a edição da Revista Tellus, da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), de 2005 a 2013. Contato: nheusi@yahoo.com.br



Notas

1. Kaiowá e Guarani é como a maioria dos antropólogos que trabalha com esses povos se refere aos subgrupos falantes da língua guarani que vivem em Mato Grosso do Sul, no Brasil. Essa denominação parte do fato de que a maioria dos Nandeva ou Ava, como também se reconhecem os Guarani, aceita, em certos momentos, ser identificada desta última forma. Por outro lado, os Kaiowa, que em alguns pontos de seu território se autoidentificam como Paî ou Paî-Tavyterã, não aceitam serem chamados de Guarani.

2. Os dados da ação intersetorial foram recuperados a partir de registros de trabalho, memória e documentos técnicos. Outras considerações a respeito dos Kaiowa e Guarani baseiam-se na interlocução com lideranças indígenas e visitas a algumas aldeias em Mato Grosso do Sul enquanto agente da FUNAI. Além disso, foram realizadas visitas e pesquisa de campo, principalmente na Reserva Indígena de Caarapó, no município de Caarapó (MS), nos anos 2004, 2005 e 2006, junto ao Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas, na Universidade Católica Dom Bosco. Assim, embora focadas na experiência de agente de Estado, as análises deste texto agregam um longo convívio e experiência etnográfica prévia com os Kaiowa e Guarani. A possibilidade de valorizar o tipo de iniciativas aqui descrito deveu-se ao empenho da demógrafa e antropóloga Marta Maria Azevedo, que assumiu a presidência da FUNAI entre 2012 e 2013. Aproveito para agradecer, nesta nota, à antropóloga colega de trabalho na FUNAI, Angela Sacchi, por seus comentários a uma versão preliminar deste artigo.

3. Refiro-me ao uso abusivo de álcool, ou consumo abusivo, sem fazer referência à ingestão excessiva em si, que não parece ser a questão fundamental, como argumento adiante. Considero um embriagar-se que pode ser reconhecido como problemático entre os Kaiowa e Guarani, ligado a comportamentos violentos.

4. Os dados produzidos durante a Operação Tekohá, a qual vinha ocorrendo desde 2011, demonstraram que casos de agressão, estupro, suicídio e homicídio envolvem majoritariamente índios embriagados. Ao acompanhar alguns casos de crianças desnutridas em Caarapó, em 2005, houve relatos das agentes de saúde de que os pais da maioria delas bebiam frequentemente, o que pode ser constatado em algumas visitas às casas da aldeia.

5. Em conversas na Reserva de Caarapó ouvi bastante sobre o uso de *cannabis*, que estava se constituindo como um problema por volta de 2006, 2007; menos sobre aspirar solventes. Depois, agentes que atuavam na segurança das aldeias, bem como nas Coordenações Regionais, no período de trabalho na FUNAI, relataram que em Dourados o crack já havia entrado na Reserva. Sobre o uso destas substâncias entre os

Kaiowa e Guarani desconheço qualquer compilação estatística.

6. Intervenções emergenciais e pontuais vêm ocorrendo antes disso, delineadas entre FUNAI e o Departamento de Polícia Federal. Houve quatro edições da Operação Sucury antes da Operação Tekohá, a qual foi motivadora das discussões em tela. A operação baseava-se em rondas de policiamento ostensivo, bem como na busca e apreensão de armas e entorpecentes. Paralelamente, desde 2009 o governo federal negocia com o poder estadual, sem sucesso, um acordo de segurança pública fundamentado na ideia de policiamento comunitário, a ser desenvolvido nas terras indígenas kaiowa e guarani.

7. O CAPS é uma equipamento de saúde implementado em várias modalidades como parte das Redes de Atenção Psicossocial, desde 2011. É uma esfera de serviços estratégica onde equipes multidisciplinares de saúde assistem pessoas com sofrimentos, transtornos mentais ou necessidades derivadas do uso de álcool e drogas, em articulação com outros pontos de atenção em saúde mental. Seu desenho é um desdobramento da Reforma Psiquiátrica. Para um detalhamento dos avanços na atenção psicossocial de povos indígenas ver Jacinto et al. (2016).

8. Os profissionais de saúde não conseguiam acessar as informações geradas nas ações de segurança pública dentro da Reserva Indígena de Dourados; tampouco as queixas ou evidências de violência que chegavam ao posto de saúde eram registradas enquanto tal.

9. O parâmetro considerado aceitável pela Organização Mundial de Saúde é de 12/100 mil habitantes. Entre os Kaiowa e Guarani foram notificados 684 suicídios de 2000 a 2013, conforme Rangel (2014), que equivalem a uma taxa de suicídios entre 75 a 90/100 mil habitantes na série histórica.

10. Em 2008, por determinação de um Compromisso de Ajuste de Conduta firmado com o Ministério Público Federal, a FUNAI iniciou estudos de identificação e delimitação dos territórios kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul. Até 2013, enquanto estive no órgão, apenas Iguatemipeguá, uma das cinco áreas em estudo, havia sido identificada como Terra Indígena. Estes procedimentos foram praticamente paralisados em virtude de negociações entre os poderes legislativo e executivo para alterar os processos de demarcação de terras para povos indígenas e tradicionais. Moraes (2016) traz dados atualizados e detalhados sobre o andamento dos processos de demarcação de terras para os Kaiowa e Guarani.

11. Há muitos trabalhos que descrevem a centralidade das bebidas fermentadas na vida dos Guarani, cito apenas alguns clássicos: Nimuendaju (1987); Melià et al (1988) e Bartolomé (1977). Entre as produções contemporâneas, destaco a dissertação ela-

borada por Izaque João (2011) sobre as rezas kaiowá.

12. Passos (2007) comenta dos misturados ou mestiços como uma categoria social local caracterizada por não ter uma identidade étnica definitiva. São pessoas que nasceram de casamentos entre Terena e Guarani, Terena e Kaiowa, Kaiowa e Guarani ou de indígenas com não-indígenas. Segundo a autora, os critérios para chamar alguém de mestiço são muito variados e flexíveis, de modo que essa categoria é bastante manipulável. No entanto, não fica evidente que papel eles têm na dinâmica sociopolítica da Reserva.

13. O cargo de indigenista especializado, função majoritária até recentemente nos quadros da FUNAI, de nível superior, não exige formação acadêmica específica. Os conteúdos relativos às peculiaridades sociais e culturais dos índios e do campo indigenista eram abordados em cursos de capacitação oferecidos aos agentes do órgão após a contratação. Contudo, para alguém sem conhecimentos prévios, essas capacitações eram insuficientes para orientar a prática profissional. Assim, a tendência predominante é ainda a transmissão horizontal dos conteúdos entre os agentes, para onde confluem perspectivas diversas e, às vezes, divergentes sobre qual deve ser a postura da FUNAI em relação aos índios.

14. Em 2009, houve uma reestruturação da FUNAI, com a revisão do organograma administrativo a partir de direitos territoriais e direitos sociais, a criação de um cargo de indigenista de nível superior (antes eram agentes com formação em segundo ou primeiro grau), uma proposta de descentralização de ações com a criação de coordenações técnicas locais e estímulo ao controle social a partir da criação de comitês gestores regionais. Parte dessas mudanças nunca chegou a se concretizar.

15. Este é o nome mbya dado ao cachimbo em que fumam tabaco. A fumaça produzida com o *petyngua* promove a conexão cosmológica com as divindades (Cadogan, 1946). Eles não ingerem a fumaça, somente a produzem para solta-la no ambiente ou soprar sobre objetos e pessoas. Os momentos em que a produção de fumaça de tabaco se faz necessária envolvem aconselhamento, xamanismo e busca de proteção (ver, entre outros, Silveira, 2011).

Referências bibliográficas

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1977. Orekuera Royhendú (Lo que escuchamos em sueños). *Shamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay*. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano.

BENITES, Tonico. 2012. “Trajetória de luta árdua da articulação de lideranças Guarani e Kaiowa para recuperar seus territórios tradicionais”. *Revista de Antropologia*

da UFSCar, 4(2):165-174.

BRAND, Antonio J. 2014. “Entrevista com Antonio Jacó Brand”. *Tellus*, 23:179-192.

_____. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese (Doutorado em História) – PUC/RS, Porto Alegre.

CADOGAN, León. 1946. “Las tradiciones religiosas de los índios Jeguaká Tenondé Porã-gué i del Guairá, comúnmente llamados Mbyá, Mbyá-Apyteré o Ka’yinguá”. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, 7(1):15-47.

CARDOSO, Marina D. 2014. “Saúde e povos indígenas no Brasil: notas sobre alguns temas equívocos na política atual”. *Cadernos de Saúde Pública*, 30(4):860-866.

CHAMORRO, Graciela. 1995. *Kurusu Ñe’ëngatu. Palabras que la historia no podría olvidar*. Assunção/São Leopoldo: Centro de Estudios Antropológicos da Universidad Católica/Instituto Ecuménico de Posgrado, Escuela Superior de Teología/Consejo de Misión entre Indios.COIMBRA JR., Carlos. et al. 2006. “Sistema em Transição”. In: Ricardo, Carlos Alberto; Ricardo, Fani (Orgs.). *Povos Indígenas do Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 141-144.

COLOMA, Carlos; VICK, Fabiane O. 2009. “Epidemiología sociocultural Del Suicidio: El caso de los Kaiowá-Guarani de Brasil”. Parte I. *Revista Reivindicando la Vida*, 1:43-60.

DIAS, Laércio F. 2013. “Consumo de bebidas alcoólicas entre os povos indígenas do Uaçá”. In: Souza, Maximiliano L. P. *Processos de Alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais*. Rio de Janeiro: Ed. da Fiocruz.

FERNANDES, João A. 2002. “Cauinagens e bebedeiras: os índios e o álcool na história do Brasil”. *Anthropológicas*, 13(2):39-59.

FERREIRA, Luciane O. 2004a. “O “fazer antropológico” em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani, no rio Grande do Sul”. In: Langdon, Esther J.; Garnelo, Luiza (Orgs.). *Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, pp.89-110.

_____. 2004b. “As ‘boas palavras’ dos Xondaro Marângatu como alternativa para a redução do consumo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani - RS”. *Tellus*, 7: 121-135.

FOUCAULT, Michel. 2006. “Governmentality”. In: Sharma, Aradhana; Gupta, Akhil (Eds.). *The anthropology of the state: a reader*. Oxford: Blackwell. pp.131-143.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. 2012. Quadro Demonstrativo da Situação Fundiária atual dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. *Nota técnica nº16*, Bra-

sília.

GARNELO, Luiza. 2012. “Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde”. In: Garnelo, Luiza; Pontes, Ana Lúcia (Orgs). *Saúde Indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: MEC-SECADI/UNICEF. pp.18-59.

GHIGGI JR, Ari; LANGDON, Esther Jean. 2014. “Reflexões sobre estratégias de intervenção a partir do processo de alcoolização e das práticas de autoatenção entre os índios Kaingang, Santa Catarina, Brasil”. *Cad. Saúde Pública*, 30(6):1-10.

HEURICH, Guilherme Orlandini. 2015. “Outras alegrias: cachaça e cauim na embriaguez mbyá-guarani”. *Mana*, 21(3):527-552.

JACINTO, Andréa B. M.; MACDOWELL, Pedro de L.; DUARTE, Taia M. 2016. *Notícias de meio do caminho: alguns desafios para as políticas de atenção psicossocial na região do Cone Sul do Mato Grosso do Sul*. Comunicação apresentada na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, GT Antropologia e políticas de saúde. João Pessoa. Disponível em: <http://www.30rba.abant.org.br/simposio/view?ID_MODALIDADE_TRABALHO=2&ID_SIMPOSIO=53>. Acesso em: 13 mar. 2017.

JOÃO, Izaque. 2011. *Jakaira reko nheypyru marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados.

LANGDON, Esther Jean. 2013. “O abuso de álcool entre os povos indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa”. In: Souza, Maximiliano L. P. (Org.). *Processos de Alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais*. Rio de Janeiro: Ed. da Fiocruz.

LEHNER, Beate. 2002. *Territorialidad Guarani. Ensayo sobre la relación territorio – organización socio-política de los Ava-Guarani y Pai-Tavyterã*. Disponível em: <<http://www.guarani.roguata.com/articles/index.php?language=spa>>. Acesso em: 10 maio 2006.

LUTTI, Aline Castilho Crespe. 2009. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS (1990-2009)*. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados.

MALUF, Sonia W. 2010. “Gênero, saúde e aflição: políticas públicas, ativismo e experiências sociais”. In: Maluf, Sonia W.; Tornquist, Carmem Susana (Orgs). *Gênero, saúde e aflição. Abordagens antropológicas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

MARTINS, Clodolina; MACHADO, Indianara R.; DIAS, Thaisa; TIAGO, Zuleica da S. 2010. “A felicidade do adolescer”. *Tellus*, 18:241-245.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl P. 2008. *Paî-Tavyterã*.

Etnografia guaraní del Paraguay contemporáneo. Assunção: CEADUC-CEPAG.

MONTARDO, Deise L. 2009. *Através do mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: Edusp.

MORAIS, Bruno Martins. 2016. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowa e Guarani nas adjacências da morte*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – USP, São Paulo.

MURA, Fabio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. 2012. “Tradição de conhecimento, processos experienciais e práticas de cura entre os Kaiowa”. In: Garnelo, Luiza; Pontes, Ana Lúcia (Orgs). *Saúde Indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: MEC-SECADI/UNICEF. pp.129-155.

NIMUENDAJU, Kurt U. 1987 [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo: Hucitec-Edusp.

OLIVEIRA, Marlene de. 2004. “A intervenção como um processo em construção: notas para a redução do uso de bebidas alcoólicas e alcoolismo entre os Kaingáng”. In: Langdon, Esther J.; Garnelo, Luiza (Orgs.). *Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, 2004. pp.69-87.

_____. 2001. Alcoolismo entre os Kaingáng: do sagrado e lúdico à dependência. In: *Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde / Coordenação Nacional de DST e Aids. pp. 99-126.

PASSOS, Lilianny Rodriguez B. 2007. *Associações indígenas: um estudo das relações entre Guarani e Terena na Terra Indígena de Dourados - MS*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFPR, Curitiba.

PEDERSEN, D. 2006. “Reframing political violence and mental health outcomes: outlining a research and action agenda for Latin America and the Caribbean region”. *Ciência e saúde coletiva*, 11(2):293-302.

PEREIRA, Levi M. 2014. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. Comunicação apresentada na 38ª Reunião da ANPOCS, GT Metamorfoses do rural contemporâneo. Caxambu. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=8809&Itemid=456>. Acesso em: 26 out. 2015.

_____. 2004. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, São Paulo.

PIMENTEL, Spensy K. 2006. *Sanções e Guaxos. Suicídio Guarani e Kaiowa - uma proposta de síntese*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – USP, São Paulo.

PISSOLATO, Elisabeth. 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo*

mbya (guarani). São Paulo: UNESP/Rio de Janeiro: NuTI.

QUILES, Manuel Ignácio; BARROS, Edir P. de. 2001. “Alcoolismo doença de branco (uma reflexão sobre o conceito de alcoolismo entre os povos indígenas a partir do comportamento alcoólico entre os índios Bororo do Mato Grosso)”. *Saúde e Ambiente*, 4(1/2):35-48.

RANGEL, Lúcia Helena (Coord.). 2014. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2013*. Brasília: CIMI.

RIBEIRO, Darci. 1986. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 5ed. Petrópolis: Vozes.

SILVA, Antonio; LANGDON, Esther Jean.; RIBAS, Dulce. 2014. “Percepção e cuidados com as pessoas diagnosticadas com psicopatologia crônica nas Comunidades Kaiowá e Guaraní de Mato Grosso do Sul”. Dossiê Ciências Sociais e Saúde Mental. *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, 36:7-25.

SILVEIRA, Nádia H. 2016. “Discriminação, impasses sociais em Mato Grosso do Sul e o bem-viver kaiowa e guarani”. In: Langdon, Esther Jean; Grisotti, Márcia (Orgs.). *Reflexões sobre pesquisa antropológica e políticas públicas*. Florianópolis: EdUFSC.

_____. 2011. *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis.

SOUZA, Juberty Antonio de. 2003. “Percepções sobre saúde, doença e suas implicações na implantação em projetos de prevenção”. In: Jeolás, Leila; Oliveira, Marlene de (Orgs.). *ANAIS do Seminário Cultura, Saúde e Doença*. Londrina: PML/Ed Fiocruz. pp.66-74.

SOUZA, Juberty Antonio de; OLIVEIRA, Marlene de; KOHATSU, Marilda. 2005. Uso de bebidas alcoólicas nas sociedades indígenas: algumas reflexões sobre os Kain-gang da bacia do rio Tibagi, Paraná. In: Coimbra Jr., Carlos E. A., Santos, Ricardo V.; Escobar, Ana Lúcia (Orgs.). *Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ/ ABRASCO. pp.149-167.

SOUZA, Maximiliano L. P. de; GARNELO, Luiza. 2006. “Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto indígena”. *Rev Latinoam. Psicopat. Fund.*, 9(2):279-292.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 2012. “O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo”. *Revista de Antropologia*, 55:781-832.

_____. 2002. “Introdução”. In: _____ (Org) *Gestar e gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

_____. 1995. *Um grande cerco da paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro.

TROUILLOT, Michel R. 2001. "The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind". *Current Anthropology*, 42:125-138.

VIETTA. K. 2007. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, São Paulo.

Resumo: Este artigo aborda a ação do Estado tendo em vista o processo de discussão de uma política intersectorial direcionada ao problema do uso de álcool e drogas entre os Kaiowa e Guarani. Os agentes envolvidos realizaram uma série de encontros e debates para consensuar diretrizes de ação, tendo como um dos eixos de debate a instalação ou não de Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPS AD) na Reserva Indígena de Dourados. Considerando convergências e divergências de pontos de vista a partir da unanimidade sobre a necessidade de implementar uma ação articulada entre vários órgãos de governo, o caráter desses encontros é analisado considerando a perpetuação do poder tutelar.

Palavras-chave: violência; bebidas alcoólicas; Kaiowa e Guarani; Estado; política indigenista

Abstract: This article approaches the State action in the viewing of the process of discussing an intersectoral policy focused on the problem of alcohol and drug use amongst the Kaiowa and Guarani. The agents involved held a series of meetings and debates to agree on guidelines for that action, when one of the axes of discussion was the establishment of a Psychosocial Alcohol and Drug Attention Center (CAPS AD) at Dourados Indigenous Reserve. Considering convergences and divergences of points of view starting from the unanimity on the need to implement an articulated action among several government sectors and the character of these meetings are analyzed considering the perpetuation of the tutelary power.

Keywords: violence; alcoholic beverages; Kaiowa and Guarani; State; indigenist policy

Aportes da etnografia sul-americanista ao entendimento dos suicídios indígenas: uma tentativa de síntese a partir de noções divergentes de “psique”/“alma”¹

Monica Pechincha

UFG

Conforme pude apreender em pesquisa bibliográfica, existe considerável número de estudos publicados acerca de suicídios entre coletivos indígenas ao redor do mundo, a maioria de autoria de pesquisadores ligados aos campos da psiquiatria, da psicologia e, em muito menor número, da antropologia. Nota-se, igualmente, que o volume desses estudos aumenta na proporção direta da identificação do problema como crescente em décadas recentes. O fenômeno segue, nestes contextos, uma tendência geral, que é a da maior ocorrência de casos entre pessoas jovens, tendência não exclusiva dos indígenas. De qualquer forma, as taxas levantadas entre os povos indígenas são de índices proporcionalmente multiplicados em relação a seus vizinhos não indígenas no mesmo país.

O problema do suicídio nunca foi considerado pelos que sobre ele indagaram com um evento de expressão unívoca ou de causação simples ou inequívoca. Ao tê-lo tomado como fato social, Durkheim ([1898] 1982) alçou construir uma teoria bastante influente, que sossegou parte da polêmica gerada pelo tema. Ele o fez em vista do processo de modernização ocidental e da emergência aí do “indivíduo”, em um paradigma em que a relação entre indivíduo e sociedade é axial. A partir desse eixo, pôde estabelecer uma tipologia de suicídios que se correlacionam com sociedades onde os valores são determinantes e outras onde se enfraquecem. Ao ter em foco a força moral da sociedade sobre os indivíduos, os tipos de suicídio que elencou, distintos em sua motivação, contam com idêntico pressuposto causal subjacente, que é o da maior ou menor integração social. A teoria de Durkheim gerou esforços teóricos sobre perguntas que *O Suicídio* sugeriu e não respondeu, mas todos ainda calcados nas tensões entre indivíduo e sociedade e na sociedade ocidental, entre os quais se notabilizaram o de Halbwachs ([1939] 2002) e de Giddens (1971).

Em termos de referências clássicas de maior repercussão, afora a sociologia,

a psicanálise também se ocupou do tema, intrigada com a pergunta sobre como seria possível a renúncia à autopreservação. Todavia, nem mesmo Freud admitiu a possibilidade de explicação simples do suicídio ([1910] 1969). Tanto que se aproxima com cautela do problema e adverte que especula a respeito dentro de um quadro sintomático específico, o da melancolia, desde o qual poderia dar sustentação segundo seus achados analíticos. Na origem da possibilidade do suicídio, no quadro melancólico, estaria uma perda vivida não superada, que regrediria sobre o indivíduo como uma instância crítica inconsciente, de forma a solapar a sua autoestima e amor-próprio (Freud, [1915] 2006). Posteriormente, Lacan, em desdobramento da teoria da melancolia de Freud, tematizou o suicídio no *Seminário 10, A Angústia* (Lacan, ([1963] 2005)). O gesto da psicanálise inaugurou a vinculação que até hoje se faz, no sentido comum e científico, entre suicídio e depressão e, para além da clínica, politizou a abordagem do tema, no entendimento de que sintomas conectam sujeito e estruturas sociais, de forma que seriam expressivos das maneiras como vivemos coletivamente.

Não há uma teoria antropológica geral do suicídio. Os esparsos estudos clássicos, como os de Malinowski sobre o suicídio voluntário entre os Trobriandeses ([1926] 1949), a coletânea de estudos sobre o suicídio entre povos africanos, organizada por Bohannan (1960) e o estudo de Firth sobre os suicídios entre os Tikopia (1971), em diálogo ou não com Durkheim ([1898] 1982), são, não obstante, reveladores em comprovar que não há, onde investigaram, relação entre níveis de desintegração social e suicídio.

Há muito poucos estudos realizados sobre o tema dos suicídios no âmbito da etnologia sul-americanista. No Brasil, há mais de três décadas nos deparamos com o dramático caso dos Kaiowá; também se fez notável, em seguida, o caso dos Suruwahá. Na sequência, foram notificadas ocorrências de ondas de suicídios entre os Ticuna, entre indígenas da região do Alto Rio Negro e, mais recentemente, entre os Karajá, os Matsés, e os Y'ekuana. Em outros países da América do Sul, encontram-se registros entre os Aguaruna, no Peru, entre os Embera, na Colômbia, entre os Yukpa, na Venezuela, entre os Paï Tavyterã, no Paraguai, e chegam notícias sobre os Mapuche, no Chile. Todos estes casos guardam muitas especificidades, a começar pelas distâncias culturais e pelas trajetórias históricas. Haveria, ainda assim, a possibilidade de encarar estes casos como um conjunto? Haveria neles um sinal da condição dos povos indígenas na contemporaneidade?

O pouco do que já se escreveu sobre o suicídio no âmbito da etnologia sul-

-americanista – que é o material em que, para os propósitos deste artigo, aqui me apoio – não autoriza a correlacionar inequivocamente suicídio e depressão, ainda quando as etnógrafas e os etnógrafos notificam racionalizações indígenas acerca de estados prévios de abatimento das pessoas que tentam ou passam ao ato suicida. Por sua vez, a atenção de psiquiatras e psicólogos (acadêmica ou intervencionista) dirigida aos casos indígenas vem a sinalizar a identificação, que se consolidou, no âmbito de políticas públicas, do evento suicídio indígena como problema atinente ao campo da saúde mental. Esta relação é sintomática, seja da ação estatal frente a essas minorias e suas formas de administração de “epidemias”, seja da prevalência deste e de outros índices de “patologização” generalizáveis entre povos indígenas no mundo, sob problemas que são, de fato, vivenciados, mas que são também índices de estigmatização.

No âmbito da etnologia sul-americanista, percebe-se uma atenção recente ao fenômeno de ondas de suicídio onde, segundo os registros de que se dispõe, não se fizeram anteriormente observáveis ou marcantes. É ainda pequeno em volume o material escrito por antropólogos e antropólogas sobre o problema nesta região etnográfica. É sobre este material que me volto para entender como o tema é tratado do ponto de vista antropológico. Assim, o recorte que faço é de estudos apenas da área da antropologia, nesta região etnográfica. Faço-o, sustentando-me em uma familiaridade maior com esta etnologia, que me permite assimilar mais rapidamente as premissas teóricas sob as etnografias; e, por via dessas, as perguntas que lançam e a forma como o fenômeno vem sendo problematizado neste campo disciplinar.

As etnografias examinadas são as seguintes²: para os Guaraní e Kaiowá, Pimentel (2006, 2017); para os PaíTavyterã, Wicker (1997), para os Suruwahá, Dal Poz (2000, 2017) e Aparicio (2014, 2015, 2017); para os Ticuna, Erthal (1998, 1999, 2001), Silva-Bueno (2014, 2017) e Magalhães (2014); para os Karajá, Nunes (2013, 2016, 2017); para os Ye'kuana, Moreira (2017), para os Matsés, Matos (2017), para os Embera e Wounaan, Tobón Yagarí (2014) e Sepúlveda (2008); para os Aguaruna, Brown (1984, 1986); para os Yukpa, Halbmayer (2001, 2017) e Acuña (2007), para os Mapuche Pewenche, Solar (2013); para os Kaxinawá, Keifeinheim (2002)³. Três delas são teses específicas sobre o tema: Erthal (1998), Silva-Bueno (2014) e Magalhães (2014); e duas dissertações de mestrado: Pimentel (2006) e Aparicio (2014). Trata-se de escritos específicos sobre o tema do suicídio⁴ nesta etnologia regional e que são resultados de tra-

balhos de campo intensivos com os respectivos povos. Para os casos entre indígenas da região do Alto Rio Negro, o psiquiatra Maximiliano Souza, em diálogo com a antropologia, tem se dedicado à pesquisa sobre a situação e publicou diversos artigos sobre o tema, de alguns dos quais também me vali aqui: o escrito em conjunto com a antropóloga Luciane Ouriques Ferreira (Souza; Ferreira 2014) e Souza (2016).

Entre os estudos acima elencados, sobretudo os que são teses e dissertações, obviamente houve esforço e espaço para a reunião de uma série de informações qualificadas acerca dos respectivos coletivos. A leitora ou o leitor com interesse no tema não deve se privar de buscar diretamente as fontes para apreciar as descrições em detalhe e se situar sobre as suas especificidades, porque não me proponho a oferecer propriamente uma revisão das mesmas, nem traçar considerações da perspectiva das perguntas e conclusões de seus autores e autoras. Um esforço de resenha de parte dos estudos que aqui também tenho em foco foi empreendido pela antropóloga Livia Vitenti em publicação recente (2016), onde comenta outros sobre os Wichi na Argentina, assim como sobre os Innu, Inuit e Atikamekw. A autora discute ainda uma série de investigações e experiências de intervenção entre coletivos indígenas que sofrem com o problema, feitas por estudiosos dos campos da psicologia e psiquiatria no Canadá. A argumentação de Vitenti se organiza pela tese da ação genocida a conta-gotas dos Estados e governos sobre populações indígenas, refletida também nos suicídios.

A minha leitura dos estudos acima mencionados se conduziu com objetivo distinto, mas sob uma inquietação parecida, que se constituía na hipótese de que o aumento de suicídios em ondas e o fato de ele afetar predominantemente pessoas jovens seria sintomático de um tempo presente onde pressões semelhantes estariam atingindo uma geração. A motivação para fazê-lo adveio de discussões em momentos informais ou em atividades acadêmicas voltadas especificamente ao tema, realizadas com professores e professoras karajá em formação no Curso de Educação Intercultural do Núcleo Takinahak de Formação de Professores Indígenas da Universidade Federal de Goiás. Na qualidade de docente deste curso, nos últimos seis anos, tive a oportunidade de recolher informações sobre o que professores e professoras karajá consideram ser surtos nunca anteriormente vivenciados de mortes autoprovocadas em suas comunidades, razão pela qual suas causas lhes são nebulosas.

A partir das etnografias examinadas, percebe-se que condições experimenta-

das em tempos mais atuais são apreensíveis na maioria dos casos, mas também, em parte, os suicídios indígenas são enunciados dentro de uma irreduzível diferença. Cada um desses relatos etnográficos nos encaminha para universos cosmológicos e sociais muito distintos entre si, ao ponto de se poder indagar se se trata, em todos eles, do mesmo fenômeno. Estou ciente de que nada seria mais contrário à sensibilidade etnográfica do que tentar reduzir a importância desta indagação em favor de uma simetria postulada ou forçada entre casos tão diversos. Com efeito, é grande o aporte dessas etnografias em demonstrar as especificidades de considerações indígenas sobre o suicídio e sobre a teia de relações e concepções próprias que o cercam. Não obstante, em todo este conjunto de estudos, fica patente que a noção de pessoa é crucial para o entendimento do que os indígenas falam a respeito dos suicídios, de forma que as análises que nos fornecem lançam clara luz sobre ontologias distintas, as deles e, por conseguinte, em contraste que nos habilita, as nossas. Diante do apelo que o problema dos suicídios entre indígenas tem lançado à especulação ou intervenção com base em protocolos de saúde mental de pretensa aplicação universal, a perspectivação das noções de pessoa ameríndia e a da psicanálise, sob as quais se entendem processos que levam ao ato, é uma via que exploro. Tal exploração ocorre sob a conveniência da conhecida aproximação teórica que houve outrora entre etnologia e psicanálise e, sobretudo, na medida em que tanto nas ontologias indígenas quanto na da psicanálise, o suicídio está associado a processos que podemos considerar como de “despersonalização”. É a partir desta tentativa de comparação que me arrisco a indagar sobre a possibilidade, ou a impossibilidade, de simetrizar entendimentos do que seria o “psíquico”. Em face do destaque que a saúde mental tem alcançado na política de saúde indígena no Brasil e dado o papel que a psicologia está tomando neste campo de ação, acredito que este esforço de síntese possa contribuir com a reflexão sobre políticas decorrentes. Foi, então, atenta a indicações de processos de “despersonalização” que empreendi, como se verá, uma leitura das mesmas, interessada nos sinais de estados de perturbação da pessoa indígena e de suas relações, que são, ademais, abundantes nas etnografias examinadas.

Importa assinalar que algumas das antropólogas e dos antropólogos aqui em consideração opõe objeção a caracterizar as ocorrências entre indígenas como “suicídio”, advertindo para uma abordagem isenta de projeção de uma categoria que seria, ao fim, etnocêntrica, mas que mantenho por conveniência das

comparações e, principalmente, para não dissolver o caráter geral do problema sob esta alegação. Aspectos gerais de apreensão imediata são a incidência maior sobre pessoas jovens, em idades nas faixas dos 12 aos 25 anos, exceto para o caso yukpa e mapuche pewenche, onde ocorre em idades mais variadas.

A distribuição entre sexos para tentativas é equitativa, com maior número de óbitos entre rapazes, exceto para os casos aguaruna, onde são as mulheres as que mais morrem por essa via, e para o caso yukpa, onde o número de homens que o fazem é expressivamente maior. As formas utilizadas são principalmente o enforcamento e o uso de venenos.

Avessos a generalizações, os relatos etnográficos aqui examinados não deixam de apontar, no entanto, em maior ou menor medida, as marcas da história da colonização para o entendimento do fenômeno. Todavia, estas não seriam exaustivas para o seu entendimento, haja vista, entre outras particularidades, que entre grupos diferentes de uma mesma etnia, sob pressões de mesma natureza, o fenômeno do suicídio em série toma lugar em uns, mas em outros, não. As contingências históricas são mais tomadas, nestas etnografias, como perguntas iniciais e como quadro geral de fatores disruptivos possíveis, de forma que os relatos vão se encaminhando para atingir níveis mais profundos de explicação, conforme são configurados dentro dos marcos culturais específicos.

As etnografias sobre os Guaraní e Kaiowá e sobre os Embera não desconsideram a correlação entre o advento do suicídio em grande escala e a evidente condição de violência estrutural a que foram submetidos, com pauperização forçada, marginalização, conflitos territoriais graves, degradação de recursos naturais. Sobre os primeiros, Pimentel nota que as reservas superlotadas “tornaram-se um ambiente onde, do ponto de vista dos nhanderu e nhandesy (“nosso pai” e “nossa mãe”, epítetos aplicados aos e às xamãs kaiowa, também chamados de “rezadores”) é quase impossível viver de modo são e seguro, do ponto de vista físico, mental e espiritual” (2017: 299). Já os Embera, que até os anos 1980, quando foram criadas as reservas territoriais, se relacionavam pouco com o Estado colombiano e suas instituições, estiveram envolvidos no conflito armado entre guerrilhas e paramilitares, quando houve o aliciamento forçado e tortura de jovens, fatos que são diretamente correlacionados às ondas de suicídios (Tobon Yagarí, 2014; Sepúlveda, 2008). Nos demais casos, fatores históricos são aventados como pano de fundo de correlação mais ou menos direta, como nas etnografias sobre os Suruwahá, etnônimo pelo qual passaram a se identificar

os sobreviventes de diversos grupos nomeados que se juntaram após a depopulação causada pela investida de exploradores de borracha e “correrias” em seus territórios originais, no início do século XX, que perderam, em consequência, seus xamãs e adotaram o suicídio como forma preferencial de morte. Já Magalhães (2014) lida com a hipótese da projeção do “desprezo” colonial sobre as expectativas e tensões nas interações cotidianas dos Ticuna. Também para os Ticuna, Silva-Bueno (2014) correlaciona as mortes autoprovocadas à vulnerabilização dos corpos das e dos jovens púberes na medida direta do abandono ou da inobservância de rituais de passagens. Vulnerabilização da mesma natureza foi destacada para o caso guarani e kaiowá e como fator predominante para os suicídios indígenas do Alto Rio Negro (Souza, 2016).

Já Beatriz Matos (2017) narra a impressionante transformação que se procedeu no mundo dos Matsés pelo contato com missionários evangélicos: os espíritos *cuëdênquido* – espíritos cantores, que antes mantinham uma relação benfazeja com os Matsés, relação crucial para a formação de homens e mulheres, para a proteção e para a transmissão de conhecimentos – tornaram-se rai-vosos contra os humanos. As mortes autoprovocadas de jovens matsés são atribuídas diretamente à captura por estes espíritos. Já entre os Yukpa, os suicídios guardam relação com a ação estatal e missionária e a consequente suspensão de formas tradicionais de administração dos conflitos entre grupos masculinos rivalizados (Halbmayer, 2001), mas não é verificável em todos os grupos desta etnia (Halbmayer, 2001, 2017; Acuña, 2007). Sobre os Aguaruna, Brown, que publicou sobre o assunto na década de 1980, comenta que, embora os mesmos afirmassem ser a prática recente, há notícias de suicídios em tempos em que o contato com os não-índios era ainda muito esporádico. Também se supõe para os Yukpa que os suicídios entre eles não são prática recente. Já para os Mapuche Pewenche fica clara a relação entre os suicídios, as bruscas mudanças ambientais, as perdas territoriais e o não cumprimento de rituais próprios por influência evangélica.

Observo que Moreira (2017), ao tratar do caso Y’ekuana, critica uma série de discursos não indígenas sobre as causas dos suicídios, como o abuso de bebidas alcoólicas, as consequências negativas do processo de escolarização e, em especial, o discurso médico sobre a depressão. A autora acautela que estas explicações venham a ser incorporadas pelos indígenas, violando a interpretação e a ação próprias a seus modos de cuidado. Com este alerta de Moreira, que, sem

dúvida, não seria negado pelos demais, e situado o quadro geral de interferências externas em face ao avanço do mundo dos brancos – e sempre com ambos em consideração subjacente – prossigo minha argumentação, conforme o objetivo acima proferido, primeiramente assuntando fatores causadores de perturbação da pessoa, que fui recolhendo nas etnografias.

Os estados emocionais

Interessa para os fins deste artigo ressaltar que, apesar das diferenças culturais, linguísticas e de interpretação antropológica sobre os casos, são, todavia, muito notáveis as similaridades nas racionalizações indígenas acerca de condições que envolvem a pessoa que tenta ou passa ao ato. Quanto às racionalizações sobre causas, em alguns grupos aparece uma explicação mais unívoca ou, pelo menos, mais acentuada em um de seus aspectos: as acusações de enfeitiçamento no caso ticuna e y'ekuana; a situação desprivilegiada das mulheres no caso aguaruna; a “boa morte jovem” entre os Suruwaha; a ação malfazeja de certa categoria de espíritos entre os Matsés. Nos casos guarani e kaiová e karajá, as explicações fazem-se em miríade, com tendência, em ambos, à identificação do enfeitiçamento como causa englobante.

Exceto entre os Mapuche Pewenche, onde prevalece a explicação de um “mal espiritual” que tem abatido as pessoas, nota-se, por outro lado, que tudo o que foi identificado como causas imediatamente anteriores ao ato, em um caso, aparece em todos os outros: desentendimento entre casais, constrangimento do rapaz ou da moça diante de uma repreensão pública dos pais, desgosto por um fracasso pessoal ou por uma intenção não realizada, feitiços, ataque de espíritos de pessoas mortas, ataques de espíritos de outra ordem, com a ressalva de que, apenas entre os Yukpa, motivos de causa espiritual não são importantes (Halbmayer, 2017 e Acuña, 2007).

O pesar pela perda de um parente, sobretudo vítima de suicídio, comparece em todos os casos: “Os mortos que, em grande escala, produzem outros mortos” (Dal Poz, 2017:193) também explicam suicídios subsequentes, simultâneos ou não, pelo afeto que causam nos parentes saudáveis ou inconformados – o que se paraleliza, em parte, com a explicação do caráter contagioso que desde Durkheim se atribui ao suicídio.

É muito constante a referência de que as mortes autoprovocadas se deem sem nenhum sinal prévio ao “estopim”, que muito frequentemente se sucede a uma

situação de briga entre casais, mas também entre filhas ou filhos e pais. Em consequência, são raras as racionalizações indígenas quanto à evidência de estados de abatimento prolongado das vítimas antes dessas contendas e, em detrimento de dados desta natureza, nestes estudos não se apresentam relatos de indígenas que tentaram mais de uma vez passar ao ato. As interpretações indígenas foram principalmente tomadas de pessoas que testemunharam: vizinhos, parentes e pessoas com especial conhecimento do mundo espiritual. Ao contrário da indicação de abatimento prévio ou de atitudes suspeitas, para o caso karajá, Nunes (2013) apresenta vários relatos indígenas sobre o enforcamento de jovens que não davam sinais a seus parentes de comportamento preocupante. No mesmo sentido de ausência de previsibilidade por abatimento, também entre os Karajá encontram-se relatos de pessoas que tentaram se matar sem motivação anterior para fazê-lo, e que afirmam o terem feito inadvertidamente, induzidas por ação espiritual (Nunes, 2016).

Importa notar, todavia, que todos os estudos se ocuparam em oferecer informações acerca dos afetos e afecções que acometem as vítimas quando passam ao ato. As racionalizações indígenas se fazem em abundância de categorias que refletem estados emocionais, como raiva, tristeza, vergonha, saudade. Já as etnógrafas e os etnógrafos correlacionaram estes estados aos sistemas culturais. Assim, a raiva ou a atitude intempestiva que poderia levar ao ato foi identificada como correspondente a um *ethos* aguerrido, conforme assinalaram as etnógrafas e os etnógrafos dos Aguaruna, Embera, Yukpa e Suruwaha, e para certo clã entre os Ticuna. Em todos os casos, a manifestação deste estado fora de situações socialmente codificadas é perigosa e indesejável e a falta de controle da vítima, em geral, é deplorada pelos indígenas. Pimentel (2006), também se sustentando no parecer de outros estudiosos dos Kaiowá, assevera que estes não valorizam comportamentos agressivos de nenhuma ordem, ao inverso do comum entre os Tupi; assim como os Y'ekuna, que demonstram “aversão a conflitos abertos” (Moreira, 2017:118), e também os Karajá, cujo *ethos* pacífico é ressaltado por muitas de suas etnógrafas e etnógrafos (Nunes, 2016). Tal desagrado não fica claro entre os Suruwaha, onde o suicídio adveio como marca do *socius* (Dal Poz, 2000), se cristalizou e os colocou em situação de presas (Aparicio, 2014, 2015).

Correspondentemente, na maioria das etnografias aqui examinadas, são tematizados os valores e práticas indígenas de contenção de comportamentos e o conjunto de operações que facultam o processo de personificação, de se fazer

pessoa, que é também o de ser humanos; assim como a queixa de que essas práticas foram abandonadas em grande medida. Essas práticas envolvem, entre outras, rituais de puberdade, manipulações sobre o corpo, uso de substâncias tóxicas ou ingeridas, alimentação culturalmente adequada, resguardos, defumações, banhos, rezas, a etiqueta entre humanos e entre estes e não humanos.

Há menções a estados culturalmente previstos em que a pessoa pode vir a praticar atos impensáveis e inadmissíveis na vida normal, que são considerados como resultado de ação de enfeitiçamento e passíveis de serem controlados por xamãs. O transtorno que acomete as vítimas de “feitiços amorosos”, que são mencionados em muitas das etnografias aqui em tela como responsáveis por alguns atos suicidas indígenas, são acometimentos deste tipo.

Outro fenômeno de natureza semelhante, no caso embera, é apontado pela antropóloga embera Lina Marcela Tobon Yagarí, correlacionado aos suicídios:

Existem vários sintomas que as pessoas apresentam antes de cometer suicídio: tristeza, choro, ira e desespero. Esses estados conduzem a convulsões, que os embera chamam *wawamia*. Esse é o último estágio que precede o suicídio. Contudo, a *wawamia*, que muitos catalogam como uma enfermidade, vem de muitos anos atrás e existem alguns mitos na tradição oral que falam de um povo Embera que padecia de uma enfermidade que fazia com que tivessem convulsões de forma coletiva por intermédio de um espírito mau. Logo vinha um médico tradicional e curava toda a comunidade com seus espíritos bons. Muitos ocidentais de forma pejorativa se referem também a *wawamia* como a doença da loucura, cujo sintoma principal é a pessoa começar a golpear a si mesma até se machucar e correr para um rio ou uma montanha para tentar suicidar-se... Ainda que nem todos os que padeceram de *wawamia* tenham chegado ao suicídio, contudo quase todos os que se suicidaram passaram pela *wawamia*. (2014:169-170)

Em semelhança, há entre os Karajá o fenômeno que designam *itxỹntè*, há muito registrado por etnógrafos (Dietschy, 1976) e que não deixou de ser mencionado em etnografias mais recentes. A crise *itxỹntè* causa surpreendente mudança de comportamento nos acometidos, que passam a encenar atitudes bizarras, assustadoras, de forma que os Karajá a qualificam, quando traduzem para o português, como “loucura”. Nunes (2016) compara a qualidade de surtos dos enforcamentos com a crise *itxỹntè*:

As “invenções de feiticeiros”, como dizem [os Karajá], são ondas: alguém cria um feitiço e ele se espalha, afetando várias pessoas durante um período. Até que um ou mais xamãs curadores dão fim àquilo, ao eliminar o malefício. O caso dos *itx̃yntè*, comentado acima, é apenas um de vários outros exemplos [...] O que parece inédito em relação aos enforcamentos é a duração e a magnitude que o fenômeno atingiu. E isso, me parece, está relacionado com a situação atual de Santa Isabel [a maior das aldeias karajá], onde há muitos desajustes no processo de produção de pessoas e muita dificuldade de se produzir uma estabilização da vida coletiva ao nível da aldeia. (2016:121-122)

Em minha interlocução própria com os Karajá, estes separaram o fenômeno *itx̃yntè* do dos enforcamentos (*bàtòtaka*, na fala feminina, ou *bàtòtaa*, na masculina, cuja tradução é “amarrar a garganta”, conforme Nunes, 2016:121) pelo fato de os últimos não estarem se mostrando controláveis como o primeiro o é, assim como por não considerarem inequívoco que todos os enforcamentos aconteçam por feitiço.

Wicker (1997) menciona que entre os Paî Tavyterã se alega que quem intenta matar-se padece de *taruju*, estado em que se constata uma forte alteração no ânimo e vivência alucinatória, que o autor correlacionou com o diagnóstico psiquiátrico de paranoia. Por sua vez, Pimentel (2006) afirma que entre os Kaiowá, a ideia de *taruju* não tem o mesmo sentido de profundas conotações míticas verificado por Wicker entre os Paî Tavyterã. Entre os Kaiwoá, *taruju* refere-se a “um estado de paixão enlouquecedora que pode ser provocado magicamente (por uma determinada canção, que, aliás, tem também como antídoto uma outra canção) e, usado de forma indevida, espalha a morte sobretudo entre os adolescentes, mais vulneráveis” (Pimentel, 2006, nota 92, p. 55). Mas, segundo este último autor, a magia *taruju* não explica e tampouco se associa a todo ato suicida kaiowá.

Em apenas dois dos estudos examinados há menção sobre estados prolongados de tristeza das vítimas: entre Embera e Wounaan e entre os Guaraní e Kaiowá. Entre os Embera e Wounaan, seria frequente uma mudança nas disposições corporais e emocionais da pessoa, que pode se arrastar por meses, precedente aos atos suicidas.

Para los suicidas todo comienza con un *jai de tontina* [espírito que acomete a pessoa]. La cefalea y la mialgia atormentan a la persona en su vida coti-

diana durante semanas. Luego, las víctimas experimentan, principalmente, dos estados psíquico-espirituales. El primero, denominado por los emberá y wounaan como “pensar mal”. En este estado, la mente de la persona se centra de manera fija en situaciones traumáticas de su historia de vida; el sujeto narra a sus familiares, de manera recurrente dichas situaciones, y en consecuencia, afirma que ha perdido la motivación para vivir...

Por otra parte, se presenta lo que los indígenas consideran “aburrimiento”. Durante este estado, la persona interrumpe sus prácticas cotidianas y se aísla de la comunidad, postrándose en el chinchorro durante días: “... duerme más horas de lo que nunca había dormido”, es irascible, no come, y “... comienza a vivir más en sus sueños”. (Sepúlveda, 2008:251)

Analisando o caso garani e kaiowá, Pimentel (2006) distribuiu em duas categorias os comportamentos suicidógenos. Classificou de “sansônicos” um desses comportamentos, que são os que se fazem de maneira súbita; uma outra parcela dos que se suicidam seriam acometidos da “tristeza” (*vy’ae’y*), também identificada pelos indígenas por sinais de afecções corporais. Conforme descreveu o autor sobre estas duas possibilidades:

Cena A

1. A pessoa encara, afronta o obstáculo e se torna nhemyrô. 2. Rápida, disfarçadamente, sem dar margem para reação da família, ela desaparece. 3. Para “tomar coragem”, a pessoa pode ingerir bebida alcoólica sozinha ou em um contexto que fuja ao domínio e às vistas da família... A ingestão de bebida também pode “inspirar” alguém que não tinha intenção anterior de se matar. 4. Ela, por fim, comete o suicídio, em um ato de vingança ou protesto, uma “violência simbólica” contra seus agressores.

Cena B

1. A pessoa não se sente capaz de encarar o obstáculo e se torna *vy’ae’y*, o que, associado a outros sintomas, pode levar a família a pensar em taruju, ou mohã vai (encantamento amoroso, ou feitiço). 2. Com seu comportamento alterado, ela passa a ser vigiada pela família. 3. “Fora de si”, ela foge do alcance dos parentes e comete a violência contra si mesma, acabando por morrer ou sendo salva por alguém que chegue a tempo de impedi-la⁴. Se sobreviver, poderá dizer que não era ela quem matava a si mesma, a agressão era obra de alguma “força exterior”. O angüe [alma perigosa] ou o feitiço era essa inspiração⁵. Morta ou não a pessoa, do ponto de vista da família, houve uma agressão.

Pode ter sido um feitiço, que é uma agressão de alguém com conhecimentos xamânicos, ou um morto, principalmente uma vítima de morte violenta, que procura agredir cegamente aos vivos em geral. (2006:58-59)

As formas culturalmente previstas de se estar “perturbado” apontam para um estado emocional repentino ou para afecções que cabem aos xamãs administrar. Obviamente estas manifestações são de impossível correlação com etiologias não indígenas, como se se tratasse de casos psicossomáticos por sob os quais se encontrariam categorias psiquiátricas. Por outro lado, exceto para o caso suruwaha, não encontrei em nenhuma etnografia a confirmação, pelos indígenas, de que o suicídio seja um comportamento considerado dentro de parâmetro de ação “normal”, embora possível. O suicídio só acontece, em todos e em qualquer dos casos, inclusive o suruwaha, se não foi possível se antever ou se não houve tempo para a ação de salvamento.

Sob os estados emocionais, há duas ordens de incidência de perturbações sobrepostas: a de fundo “espiritual” em largo espectro, e a das relações entre parentes de gerações distintas e entre afins.

Motivos da ordem do parentesco e da afinidade

Alguns relatos indígenas trazem comentários semelhantes a: “ela ou ele a assim o fez porque não desejava mais viver”; ou “ela ou ele assim agiu compelida ou compelido por um desgosto”; ou “ela ou ele assim o fez no calor de uma contenda” (sobretudo com o pai ou a mãe, ou ente cônjuges). Longe de apenas evocarem ilações sobre a agência individual, comentários dessa natureza apontam mais para obstáculos em se cumprir expectativas culturais. Nos casos aguaruna e yupka, onde o ato suicida é socialmente previsto para a descarga de tensões, mas também entre os Ticuna ou os Guarani e Kaiowá, a sua ocorrência remete a uma instabilidade desde sempre possível nos arranjos matrimoniais e na conformação de parentelas e grupos rivalizados, que têm como ponto sensível as alianças, cambiáveis ou não, e em que o casamento não é apenas aliança entre indivíduos. No caso aguaruna, Brown (1984, 1986) afirma a prevalência de uma clara hierarquia de gênero, que galvaniza esses conflitos, além de notar a progressiva desvalorização das habilidades femininas na medida do aumento da relação com o mundo dos brancos, aliado a um controle da sexualidade feminina. Este controle também foi mencionado por Dal Poz (2000) como operante entre os Suruwaha. Nos outros casos em que as etnógrafas e os etnógrafos fazem

menção a essas contendas (casos ticuna, guarani e kaiowá, karajá), tal hierarquia parece não viger, embora se ressaltem a pressão sobre rapazes e moças com o controle dos casamentos pelos pais e constrangimentos parentais para ou contra a sua efetivação (cf. a reconstituição de Shiel (2017) da morte de um rapaz sob esta pressão, que é relato detalhado disponível sobre este tipo de constrangimento entre os Karajá).

Observa-se alteração nas formas de escolha de cônjuges, além de grande instabilidade nessas relações nos casos guarani e kaiowá (Pimentel, 2006) e karajá (Nunes, 2013, 2016). No caso guarani e kaiowá, se o controle se exerce ou não, cria ocasião para extremados conflitos entre casais em meio àqueles de seus grupos familiares. Entre os Embera, a pressão sobre os jovens se deu com a regulação da vida comunitária por guerrilheiros e paramilitares. Estes, além de recrutarem jovens, os submeteram a práticas de tortura, abuso sexual, limitação de sua mobilidade espacial, assim como impuseram a proibição do ritual de passagem das moças e do canto dos *jaibaná* (xamãs). Acresce-se a toda esta violência, a contingência de que os mais velhos castigavam os jovens que estabeleciam relações de aliança com não embera (Sepúlveda, 2008). Acerca das pressões sobre casamentos, para os Guarani e Kaiowá e para os Embera, aparece nas etnografias a desaprovação local à “mistura”, denominada *jopara* pelos primeiros, que, entre outros problemas, remete à ocorrência de casamentos indevidos entre eles mesmos; no caso embera, a casamentos com pessoas não embera.

No caso ticuna, Erthal (1998, 1999, 2001) enquadra o comportamento antisocial e de desobediência dos jovens frente aos pais, os decorrentes suicídios e as acusações de feitiçaria, como inseridos numa teia de conflitos intergrupais em um contexto marcado por intenso faccionalismo. Já Silva Bueno alude a uma possível “crise de masculinidade”, quando se leva em conta que, entre os Ticuna, são os rapazes que mais se suicidam (2017:143). A mesma autora entrecruza os enfrentamentos atuais dos jovens com o enfraquecimento dos corpos dado o abandono de práticas rituais, alimentação inadequada, obrigações de casamento, novas experiências:

... na faixa etária preponderante para os rapazes, dos 16 aos 18 anos notamos que se trata de um período em que o jovem se depara com novas responsabilidades. Estas dizem respeito, especialmente, aos rumos profissionais, à continuidade ou não dos estudos e à busca por trabalhos remunerados, e ao

casamento, que o coloca numa nova posição familiar, já que pelas regras de uxorilocalidade vai residir sob a autoridade do sogro.

No caso feminino [...] A partir dos 12 anos, a vida da mulher é marcada pelas transformações do corpo, especialmente pela chegada da primeira menstruação, e pelo processo de tornar-se apta ao casamento, que deve responder às regras tradicionais e ser aprovado pela família. Vimos que a moça é orientada a ser uma “boa esposa” e uma “boa filha” – isso seria assegurado pelo *yuü*, ritual muito pouco realizado nos grandes aldeamentos com grande presença religiosa (2017:205-206)

A fraqueza do pora possibilita que o os seres perigosos *ngo’ogü* entrem em contato e ameacem a vida das pessoas, especialmente aquelas que já estão numa situação de vulnerabilidade, como os que atravessam fase pubertária e aqueles que estão cometendo incesto clânico. A não realização de rituais e o não cumprimento da reclusão das meninas após a primeira menstruação também é considerado algo que afeta toda a comunidade. Elas continuam frequentando a escola, mantendo contato com as pessoas, alunos e professores, normalmente. Além disso, os jovens convivem diariamente com outros de nações com os quais a aliança não é permitida pelas regras de casamento tradicionais, o que possibilita a ocorrência de relacionamentos “proibidos”. Esta juventude, aliás, assiste novelas e ouve músicas sertanejas ou bregas, que trazem um ideal de amor romântico e de vida em casal. É preciso lembrar também que o complexo contexto da tríplice fronteira – com o intenso trânsito de pessoas pelas terras indígenas e a presença massiva do tráfico de drogas, por exemplo – traz uma série de especificidades que afetam diretamente a forma com que o grupo lidará com as alteridades que o cerca. (2017:209-210)

Entre os Aguaruna, ao contrário dos Yukpa, seriam as mulheres que não conseguiriam organizar reações coletivas em seu favor em casos de conflitos. No caso aguaruna, o suicídio de mulheres foi entendido, nesta linha, até como uma forma de controle, uma ameaça sobre os homens e os seus colaterais, havendo, inclusive, o pagamento feito pelo viúvo aos parentes de uma esposa descontente que se suicidou (Brown, 1986). No caso karajá, apesar do rígido ideal de casamentos prescritos e de monogamia, parece não haver constrangimentos suficientes operando atualmente quanto às decisões nupciais dos jovens, o que gera inúmeros conflitos (Nunes, 2013, 2016).

Entre outras circunstâncias imediatas para o ato suicida está a situação de humilhação ou vergonha pela repreensão dos parentes mais velhos e desenten-



dimentos pelo não cumprimento de papéis modelares. O que fica claro nestas circunstâncias é que o constrangimento não decorre do desejo por uma posição emulada do mundo dos brancos, ainda que provocada por seu avanço: o que está em questão é o cumprimento de papéis modelares diante de seus pares e a vergonha de não poder atender a expectativas culturalmente definidas, a despeito de modelos exógenos com que têm que se deparar e se avir. Como foi assinalado por Nunes (2013, 2016) sobre os Karajá, a progressiva preeminência do dinheiro como forma de garantir a subsistência está também na raiz das expectativas não cumpridas nas relações entre afins e na frustração de não poder cumpri-las. Esta circunstância indica, como diz o autor para os Karajá, muito do que é comumente considerado pelos indígenas, em geral, como “falta de perspectiva” dos jovens.

Os afetos, as afecções e o psíquico

Nas suas primeiras indagações sobre o suicídio, Freud ([1910] 1969) ponderava que seria preciso encontrar uma resposta para a renúncia à autopreservação. Posteriormente, fez a intrigante afirmação de que “É provável que ninguém encontre a energia necessária para se matar, a menos que, em primeiro lugar, agindo assim, esteja ao mesmo tempo matando um objeto com quem se identificou e, em segundo lugar, voltando contra si próprio um desejo de morte antes dirigido contra outrem” ([1920] 1969:174). Trata-se, evidentemente, de afirmação fundada em uma teoria que se sustenta na busca do entendimento de constituição do “eu”, que, quando contrastada aos conhecimentos etnológicos sobre as construções da pessoa, soa inapropriadamente “egológica”. Mas retenho o seu entendimento da preponderância da autopreservação como pulsão para perguntar se poderia ser diferente em outras culturas. Vimos que alguns etnógrafos correlacionaram a relativa facilidade com que se passa ao ato à prevalência de certos *ethos*. Também advertiram para uma possível atitude consciente e deliberada da pessoa, a depender da coragem que este *ethos* preconiza, ainda que o ato suicida seja considerado ali mesmo desprezível. A vontade de autopreservação dependeria de valores diferenciais que se dá à vida e à morte em cada cultura? Ou são as condições de esgarçamento de relações que vão se acumulando e o suicídio passa a vigorar como recurso a mão? O que se constata com as etnografias quanto a estas perguntas é tão só que a renúncia à autopreservação é engatilhada pela possibilidade que já se apresentava ou que surge redimensio-

nada desencadeando outras mortes.

Todavia, é preciso considerar a racionalização indígena de um malefício espiritual como muito mais do que uma justificativa para o ininteligível após o acontecimento. Pois, na medida em que ações xamânicas curativas e práticas para o amadurecimento da pessoa podem estar comprometidas, a sua contraparte, a ação espiritual maléfica, persiste como argumento. Trata-se de um léxico de raízes profundas. Por que esta acusação não desaparece tal qual as outras perdas? O que realmente os indígenas estão perdendo quando dizem estar perdendo sua cultura? Por que, mesmo modificando profundamente suas relações modelares, o feitiço ou a agência espiritual malfazeja permanecem?

Aproximamo-nos de um horizonte onde as narrativas mestras do “psíquico” têm que se render a evidências de que equivalentes simbólicos ou somáticos desta noção, que porventura seriam apreensíveis nos materiais disponíveis sobre os indígenas, não permitem concluir por uma equivalência etiológica aos moldes ocidentais quanto à aferição de enfermidade “mental”, tampouco das condições garantidoras de bem-estar emocional e corporal, dicotomia que, ademais, não comparece nas ontologias indígenas.

Adiantada esta ressalva, aduzo que a comparação que proponho entre ontologias indígenas e a da psicanálise não se dirige pela intenção de defender a contribuição específica que esta disciplina traria para a compreensão e para medidas de prevenção do suicídio indígena. A dúvida quanto a esta contribuição advém mesmo das indicações que reuni acerca das pessoalidades indígenas, que certamente será compartilhada por quem as lê. De fato, nas leituras de Freud e Lacan que procedi com interesse nesta possível contribuição, ficou patente que ali se encontra uma problematização culturalmente motivada e mesmo uma transcendentalização da noção do psíquico, intolerável da perspectiva etnológica. Além do mais, a interrogação sobre a possibilidade ou impossibilidade de equivalência do “psíquico” destoa das perguntas que as etnografias examinadas se colocaram.

Entre os paradigmas de abordagem de saúde ou adoecimento mental, escolhi a psicanálise, uma vez favorecida pelo fato de que antropologia e psicanálise – ou a linha da antropologia que deu a base para os desdobramentos mais notáveis da problematização da pessoa ameríndia, ou seja, o estruturalismo de Lévi-Strauss – seguiu teoricamente uma trilha comum de pressuposições. Notadamente, interessa neste compartilhamento aquilo que diz respeito à equivalência na abordagem de afecções psicossomáticas, arrematada no clássico *A eficácia*



simbólica deste autor. A teoria da eficácia simbólica foi de pretensão de generalização no que tange ao processo de cura entre indígenas, hoje, no meu entender, teoricamente infletida por considerações cosmopolíticas e de pragmática ritual, que vão além das considerações linguístico-simbólicas de Lévi-Strauss.

A breve comparação que desenho a seguir de pressupostos teórico-analíticos da psicanálise e da etnologia ameríndia serve mais, como se verá, para concluir pelo distanciamento desses campos, em favor da consideração de formas de existência indígena, que não excluem a dimensão espiritual; uma dimensão que, para além da sua descrição, resta insondável pelos conhecimentos de que dispomos e não é comportável pela psicanálise.

Começamos, então, pontuando o discurso da psicanálise sobre a temática da agressão e da autoagressão, indispensável na abordagem do suicídio. A concepção que herdamos da psicanálise é a de que a pessoa é palco de uma luta constante entre pulsões agressivas e de autopreservação. A psicanálise traz uma versão do processo de hominização como controle de disposições agressivas inconscientes (ou seja, não como obra do cogito); há uma narrativa aí de uma agressividade inerente ao humano – e uma regulação das pulsões ou da natureza, como respectivamente em Freud ([1912-1913] 2012) e em Lévi-Strauss ([1949] 1982).

Os psicanalistas, ao tratarem do tema do suicídio, também observam que os que tentam passar ao ato, comentam que estavam “fora de si”, que se sentiram como que movidos por um impulso incontrolável. Como se sabe, o sujeito é, na psicanálise, para quase todos os efeitos, heterônomo. Sob o primado da hipótese do inconsciente, a psicanálise obviamente matizaria a pergunta sobre a “agência” autônoma do suicida. A comprová-lo, há o fato comum, entre nós, que alguém que o tenha tentado procure o salvamento se ainda houver tempo.

Lacan toma distância do “mito personalista” ocidental, advertindo que este se associa a um “mito da lei moral”, cuja manifestação “sadia” se refletiria na autonomia do sujeito: “A acentuação cada vez maior da ideia de autonomia, ao longo da história das teorias éticas, mostra bem do que se trata, isto é, de uma defesa. O que é preciso engolir é a verdade primordial e evidente que a lei moral é heterônoma” (Lacan, [1963] 2005:167). Esta postulação poderia ser de consequências reversas se se formulasse a pergunta sobre um equivalente indígena da hipótese do inconsciente. Como trilha, se verifica que, em muitos dos casos entre indígenas, há a consideração de circunstâncias em que um ato como o sui-

cídio não é por eles atribuído a uma decisão autônoma, ainda que haja também a explicação da decisão pessoal consciente.

Para a psicanálise, a pessoa é, tal como para os ameríndios, também instável, mas para a primeira esta instabilidade tem origem em tensões internas ao sujeito. Para Freud, estas tensões se resolvem com a internalização pela pessoa da lei simbólica, tal como também pensou Lévi-Strauss, mas não Lacan, para quem o sujeito não se conforma definitivamente à lei. Mas, se a ordem simbólica permite que o mundo se faça inteligível, sempre permanecerá o incompreensível. Lévi-Strauss propôs o fechamento desses buracos com a ideia de significante excedente – haveria um excesso na experiência do mundo que os humanos tentariam disciplinar com alguns significantes. De acordo com o que se entende hoje sobre os sistemas xamânicos, esse incompreensível não pode ser resolvido (pelo menos totalmente) numa operação de eficácia simbólica, na medida em que se dá pelo contato sensível com uma perspectiva outra, capaz de agência que pode perturbar ou adoecer uma pessoa.

Em consequência, quando se toma em consideração as operações xamânicas, somos mais remetidos a considerações do âmbito da pragmática, ou do performativo, de que a psicanálise também não se isenta. Todavia, há o entendimento por uma certa etnologia de que devemos considerar seriamente a possibilidade de que o tipo de relação que se estabelece com espíritos e entre forças, não é metafórica, pois trata-se de uma experiência mais sensual. Esta experiência sensível depende das singularidades corporais e se atualiza na agência de animais, inimigos, plantas e objetos. E mesmo os humanos parentes se afetam corporalmente entre si, podendo atingir uns aos outros devido ao que se come, se não se resguarda, se se está doente. Mas tudo isso se passa ao largo da ideia da psicanálise da relação entre o *self* e o outro. Pois, se os seres outros que humanos, e outros humanos, de fato são outros, essas relações de alteridade extrapolam o campo da linguagem.

Há, nos teóricos da psicanálise, alguma contemplação do fim ou do limite da relação simbólica. Assim, em Freud, há uma escatologia vislumbrada na tematização da “pulsão de morte”, cujo fim estaria na realização do desejo inconsciente dos humanos de retorno ao estado inanimado ou ao inorgânico, um estado sem tensões ([1920] 1977). Já em Lacan, a mesma pulsão aponta para um lugar onde não haveria nem o sujeito, nem o significante, e que insinua uma anarquia inalcançável pelos humanos (Miller, 2009). Em Freud, uma teoria crente na eficá-



cia simbólica, em Lacan, uma teoria descrente. Neste último autor, o desencajamento de qualquer fantasia de completude e de qualquer promessa que o Outro, como lugar do significante, possa oferecer ao sujeito aparece, no *Seminário 10, A angústia*, no átimo em que se dá a passagem ao ato suicida – também sob um estopim. O que, resumindo, significaria que a angústia remeteria a este lugar não significável que, ao tempo em que marca um encontro radical com a miséria humana, seria uma ocasião não superável pela linguagem.

Assim, é curioso que também seja na insuficiência do simbólico para conformar as pessoas que Lacan localiza a angústia e por isso diz que a angústia é Real – com a ressalva de que, no esquema lacaniano, a realidade tal como ela seria fora do simbólico é inatingível. O Real não pode ser atingido por meio de significantes⁵, mas se expressa por meio de um afeto em especial: a angústia. O Real só se apresenta na ordem do performativo, quando ele faz furo na linguagem; assim, Lacan situa o real no oposto do que funciona, do que tem êxito: o que rateia é para a psicanálise um critério equivalente ao da ciência (Miller, 2009:85-86). O inconsciente é justamente suportado por esse furo, de forma que não haveria uma fala final que atestasse uma “realidade verdadeira” e a cadeia significante depende de um ato de fé. É por isso que Lacan afirma “a angústia é o aquilo que não engana” (Lacan, [1963] 2005:88).

A passagem ao ato suicida na angústia vem à cena quando o sujeito se ausenta (daí o sujeito dizer posteriormente que estava fora de si). Há um resto anterior ao sujeito, um resto não significável e que só se apresenta de forma mascarada por trás da imagem do eu, que, na passagem ao ato, é atravessada e atacada de forma a atingir, lá dentro, este resto que transcende o sujeito e cujo mandamento lhe escapa. Na angústia, o sujeito deixa de saber de que ponto de vista ele é interpelado, o simbólico não retorna para ele qualquer significante, a ordem simbólica se torna inconsistente e paradoxal. Não cabe aqui entrar em detalhes no esquema lacaniano, importando apenas indicar que tudo isso se passa no interior do sujeito e sob o circuito pulsional, onde a angústia se aproxima da pulsão de morte⁶.

O Real se expressa de forma especial por meio desse afeto, e a passagem ao ato suicida na angústia vem à cena no encontro com um resto não significável anterior ao sujeito⁷. Comparando com o esquema xamânico, o mal que afeta a pessoa, se não é do registro do Real lacaniano, também não se resolve por uma operação simbólica: a origem desse mal é desconhecida e é ao xamã que

cabe identificar o que quer um outro, um espírito, e com ele negociar em ato. Assim como a angústia leva à defenestração suicida, a pessoa indígena adoecida aproxima-se da morte pela captura, por um outro, de sua alma. Um outro que pode aniquilar a pessoa, enquanto humana, e transforma-la em um outro para os humanos. De onde se poderia deduzir que, da mesma forma que na teoria psicanalítica o sujeito não pode se subjetivar sem um “resto”, entre os ameríndios a pessoa não pode se aparentar sem um “resto”. Mas este resto, que entre os ameríndios é amplo, remete a um outro registro, que é o da relação com diversos outros de que necessitam para se constituírem: clãs, povos vizinhos/inimigos, os não humanos em geral – animais, plantas, mortos e espíritos, que não necessariamente são mortos.

Entendo que na tematização do Real como só apreensível na ordem do performativo há uma convergência com a da dimensão não linguística e mesmo não simbólica – a dimensão do contato ou de forças atuantes – nas práticas xamânicas. Fora isto, há uma intransponível distância guardada por uma profunda diferença ontológica indígena, inassimilável ao paradigma psicanalítico, que não comportaria a dimensão espiritual a não ser como metáfora.

Outra indagação que se poderia colocar nesta justaposição é suscitada pelo entendimento de que, na concepção de pessoa da psicanálise, há não apenas uma localização da ordem simbólica como anterior ao sujeito, mas sobretudo uma ansiedade do sujeito em relação a ela. Todavia, se tomamos muitos dos relatos indígenas acima mencionados sobre condições vividas que levam a problemas como o das ondas de suicídios, muito ao contrário, a ordem simbólica, enquanto cosmologias próprias, é referência para estados de estabilização, não de desestabilização das pessoas. Se, como quer a psicanálise, a ordem simbólica é um Outro onde o sujeito encontra significantes para se identificar e, ao mesmo tempo, para se ver como alteridade e para também nela se desconhecer e se perturbar, é preciso se interrogar sobre que condições esta perturbação se daria entre os indígenas. Já a experiência que um xamã tem da perspectiva de um espírito é a que pode lhe dar acesso a um conhecimento sobre o que se passa no mundo e entre os humanos. À perspectiva dos seres não humanos não caberia o qualificativo de enganosa, embora em tensão: ela é, para os fins curativos em que é manejada, a revelação da verdade.

Sigamos comparando o registro do imaginário lacaniano com as concepções indígenas de conformação da pessoa. Na narrativa lacaniana, precede o reconhe-



cimento da pessoa enquanto um corpo, uma ideia de despedaçamento inicial, ao tempo em que a consciência de si nada mais é do que uma imagem. Em Freud, este sentido de despedaçamento corresponde a uma onipotência narcisista perdida de um estado de fusão anterior com a mãe, experimentado por todo infante. Em Lacan, esta autoimagem depende da confirmação do outro, que é também um parente, a mãe e o pai, mas com o qual o sujeito estabelece uma relação de rivalidade, que marca a agressividade do registro imaginário. Já para os ameríndios, se poderia dizer, de modo geral, que a fonte de tensão de semelhante rivalidade seria idealmente lançada para fora do conjunto de pessoas que se constroem como parentes, onde o parentesco marca-se justamente pela possibilidade de relações sem perigo. Nisso ressoa a ideia desenvolvida por Viveiros de Castro (2015) de que, para os ameríndios, a rivalidade básica e fundante não é edipiana. A imagem de cada pessoa, por sua vez, como sugeriu Taylor (2003), se constitui numa “história relacional cumulativa” e, a julgarmos pelos muito frequentes relatos sobre tensões intergeracionais ou entre cônjuges que são referidas nas etnografias aqui examinadas, onde a vergonha por um comportamento não modelar pode levar ao suicídio, são nessas relações cumulativas que a pessoa se reconhece a si e aos seus semelhantes – os mais semelhantes são os parentes – e se orienta sobre como deve se comportar. O ideal é que se siga um protótipo, onde o valor que aquilata a pessoa não é, supostamente, fálico. Se seguimos a intuição de Clastres em “O arco e o cesto” (1974) – que aqui generalizo por conveniência, mas também por acreditar que outros contextos etnográficos ameríndios não o contestariam frontalmente (mesmo onde se verifica hierarquia de gênero) – a marcação das diferenças de gênero não se deve à imposição de significantes de bases anatômicas, mas sim aos objetos e conhecimentos apropriados a cada qual. Em consequência, poder-se-ia dizer que aí os domínios do masculino e do feminino são completos, embora complementares. Daí também poder se interrogar a hipótese psicanalítica da incompletude humana, cujo corolário é o de que o que me falta é aquilo que falta ao outro. Para além do gênero, há as relações dos corpos e almas com os seres não humanos. Estes sim, comparecem com o desejo de retirar o humano de sua humanidade, enquanto que o desejo humano é permanecer como humano, é ser em estado de humano. Poder-se-ia afirmar, tal qual a psicanálise, que o registro do simbólico é o que oferece a baliza para que as imagens se estabilizem e as homologue?

Toda esta distância ficou patente nas racionalizações indígenas acerca dos sui-

cídios que extraímos das etnografias examinadas. Mas as etnografias também indicam que os domínios cosmológicos e espiritual estão em xeque para as gerações mais jovens. Haja vista todas as afecções espirituais perturbadoras sobre os corpos vulnerabilizados dos jovens que se mencionaram. A vulnerabilização dos corpos pela não observância de ritos, ou sua realização inadequada expõe os jovens à ação malfazeja de espíritos e os fragiliza no enfrentamento das condições em que estão vivendo, daí também os suicídios. Segundo Silva-Bueno, em consequência da inobservância de rituais, pode-se pensar “a ‘economia das emoções’ magüta [Ticuna] a partir de uma gradação de perda contínua de acesso ao mundo encantado e à convivência com os seres imortais” (2014:211). Concorrem para esta vulnerabilização a deterioração das condições ambientais, mudanças na alimentação, o descrédito sobre as práticas indígenas pregados por missões religiosas, a confusão ensejada nos mais jovens acerca dos fundamentos dessas práticas pela experimentação de modelos não indígenas. Cada um desses fatores é tematizado, em conjunto ou em separado, também para os casos guarani e kaiowá, y’ekuana, matsés, karajá, mapuche pewenche e do Alto Rio Negro.

Por outro lado, muito se referiu nas etnografias sobre fragilizações que se acentuam na ética das relações entre parentes e afins. As racionalizações indígenas que se fazem a respeito claramente incidem sobre a imagem, modelos que orientam as pessoas nas relações com as outras, que estão também sendo afetados, sem que isso remeta a nada que se poderia caracterizar como “crise de identidade étnica”: a crítica que fere é aquela que vem de seus pares, não a do branco. Ocorre sem que isso possa também ser reduzido apenas a diferentes níveis de conflito articulados aos modos próprios a uma cultura, pois as interferências externas também se fazem aí apreensíveis.

Sem considerar as perspectivas indígenas, o fenômeno do suicídio não se faz inteligível. As etnografias mostram a relação dos suicídios com possíveis conflitos e violência autodirigidos, como nos casos aguaruna, yukpa, ticuna e guarani e kaiowá, ou as afecções espirituais como nos casos ticuna, suruwaha, matsés, y’ekuana, karajá, guarani e kaiowá e mapuche pewenche. Mas resta sempre uma questão sobre a ação indígena diante da situação – que, aparentemente, em muitos casos, se avizinha da impotência.

Com efeito, grande clareza se pode atingir com a leitura desses relatos etnográficos de que o que mais concerne aos coletivos indígenas são suas éticas próprias de relação, apesar de quando quebradas ou em impedimento. Ainda que,

necessariamente tomando em conta os mundos transformacionais ameríndios, aquela ética, contudo, não pode nos encaminhar a traduzir as perspectivas indígenas em termos de uma invulnerabilidade correspondente. Como aparece nas considerações abaixo:

Minha abordagem dessa questão partiu de estudos etnográficos anteriores que enfocavam os próprios conceitos nativos sobre as transformações vividas pelos povos ameríndios na convivência com os brancos, descritas como “pacificação dos brancos” (Albert e Ramos, 2002), “domesticação” dos brancos (Vilaça, 2002, 2008, 2011), ou “virar branco” (Kelly, 2005). Tais estudos mostraram como o modo característico dessas sociedades de se constituírem, “integralmente pela captura de recursos simbólicos do exterior” (Viveiros de Castro, 2009:114), se efetua também nas relações com brancos, partir das quais corpos e grupos indígenas adquirem novas afecções, novos *habitus*, que passam a fazer parte do que define a humanidade para esses povos. A própria constituição dos corpos e do parentesco na relação com outros (Vilaça, 2002) estende-se ao contexto de relação com os brancos. Assim, as múltiplas relações que os povos ameríndios efetuam com os brancos em suas diversas frentes coloniais ao longo da história (missionários, colonos, agentes do estado, ong’s, etc.) são também matéria para a constante (re)produção de suas socialidades. Se concordamos com esses autores, o problema da “aculturação”, a substituição de uma “cultura” (costumes, valores, crenças, sistemas de conhecimento, etc.) por outra no contato com a sociedade não indígena, torna-se um falso problema. Pois o transformar-se na relação com o exterior define a forma social ameríndia, esse modo de se constituírem faz com que sejam “intrinsecamente transformacionais”, como afirmou Gow (2001). Mas se tudo é transformação, afinal o que permanece? O que faz com que tais sociedades continuem se diferenciando da sociedade nacional, por exemplo? (Matos, 2017:151-152)

Advertindo que nem todas as autoras e autores aqui em consideração se encaminham por esta linha teórica, acredito que há verdade no que diz a citação. A minha objeção está em que, como demonstram as etnografias acerca dos suicídios, nem toda experimentação do mundo dos brancos é matéria propícia para a reprodução de suas socialidades, pois há afecções mórbidas também decorrentes desta experimentação.

A guisa de conclusão

Em praticamente todos os relatos etnográficos aqui examinados fica claro,

ou subtendido, que pressões externas de diversas ordens sobre os povos indígenas são disruptivas de relações, seja de humanos entre si, ou de humanos com não humanos. As etnografias mostram que seria possível correlacionar as ocorrências de suicídio com situações mais englobantes de desestabilização social não idênticas, mas equivalentes entre todos esses coletivos. Isto sem idealizar culturas indígenas como tendo existido, em algum tempo, isentas de conflitos, ou as acusar de estarem vivenciando um processo de “aculturação abortado”. A antropologia não pressupõe que uma cultura ou sociedade, qualquer que ela seja, existiu em algum momento isenta de crises. Mas se as culturas não são isentas a crises, as crises mudam.

Os relatos etnográficos aqui em tela demonstraram suficientemente que, se o cosmos e seus agentes não podem contar mais com as condições de estabilização dessas relações, dá-se passagem para problemas como o do suicídio de jovens indígenas. Não é um fato trivial que ao redor do mundo muitos povos indígenas estejam enfrentando o problema, o que pode ser entendido como mais um legado da colonização sobre os espíritos, humanos e não humanos.

Keifenheim, ao dissertar sobre o suicídio entre os Kaxinawá, o faz fora da consideração desses fatores externos, mas sua análise traz informações importantes para as conclusões que traço. A autora afirma que entre os Kaxinawá não haveria outra maneira de explicar o fim dado à própria vida senão por força de uma síndrome a que chamam de *imana*. Esta é provocada pelo contato olfativo ou auditivo com espíritos e há remédios para evitá-la. Os caçadores, por passarem longos períodos embrenhados na floresta profunda, estariam particularmente suscetíveis a esta afecção. Tanto que no retorno às aldeias, são observados, com cuidado, o seu comportamento e o seu olhar, para logo identificarem a possibilidade desse contato sensorial, que inspira o desejo do outro mundo e pode levar à morte. Retenho de Keifenheim a informação de que as impressões sensoriais podem ser potencialmente perigosas, especialmente a voz, o toque, o cheiro e a aparência de outras pessoas, e são sujeitas a interpretações perceptivas específicas, quando, por exemplo, se está em contato com estrangeiros. A autora faz menção, por exemplo, ao descrédito atribuído à fala gritada de um missionário, bem como à forte reprovação do falar alto, porque a voz seguiria, conforme os Kaxinawá, uma trajetória de ondas até o ouvinte, que pode torná-lo surdo, incapaz de se defender contra a entrada do som, e ter enfraquecida a sua vontade de viver.

Dentro do que podemos generalizar para outros contextos indígenas – e considerando que há múltiplos níveis de realidade por eles percebidos (não por nós) – podemos entender, sob a possibilidade dessas experiências sensíveis, porque os efeitos da colonização são para além de ideológicos. Mas podemos também modular a afirmação de que “as múltiplas relações que os povos ameríndios efetuam com os brancos em suas diversas frentes coloniais ao longo da história são também matéria para a constante (re)produção de suas socialidades”. Como já demonstrou a etnologia, experimentar um devir outro, ou se apropriar das coisas do outro também se dá em situação de guerra, em situação, por assim dizer, muitas vezes convulsiva para a pessoa. Se olhada desta perspectiva, na relação com as coisas dos brancos, tal como na relação com os seres não humanos, há desejo e perigo, para usar uma linguagem psicanalítica, mas não possibilidade de sublimação. Assim, também se poderia inferir por uma capacidade disruptiva do sensorial semelhante ao que consideramos como de ordem ideológica ou discursiva, que ainda é a via privilegiada por onde pensamos nosso processo de subjetivação. Ainda fora do campo discursivo, nada nos impediria de tomar a queda de status dos objetos indígenas – objetos significantes de diferença – e o uso de objetos prototípicos dos brancos com o recurso da ideia de “significantes sensíveis” de Keifenheim, referidas a substâncias que podem afetar a subjetividade e a ordem sensorial.

Mas, se por um lado os conhecimentos da etnologia ameríndia nos auxiliam a desmobilizar o primado dos sistemas de significação na abordagem das experiências humanas, por outro ela ainda encontra dificuldade para falar do sofrimento para além das expressões de emoções culturalmente codificadas que, se levadas ao extremo, terminam por exercer uma espécie de blindagem cultural aos efeitos da colonização. Ao fazê-lo, perde em relação à rebeldia do discurso da psicanálise frente às opressões ao sujeito.

Os estudos de antropólogas e antropólogos acerca de suicídios entre indígenas que examinei são ocasião para apreender o reflexo do problema diante das ontologias, das relações e do como as práticas indígenas se concebem e se agenciam. Estes estudos jogam seu papel em corrigir a falta de compreensão que ainda impera sobre esses mundos, ao fim, resistentes. O que apreendi das etnografias citadas, da maioria delas, pelo menos, é que a indagação sobre a “causa” – ademais categoria filosoficamente associada à indagação sobre o que constitui a “vida mental” – para os indígenas aponta para um desequilíbrio cósmico, um

desequilíbrio nas relações de alteridade e nas relações internas a comunidades, que termina por se refletir sobre a pessoa neste sintoma. Resta, enfim, perguntar sobre as condições que garantem que o fenômeno se evite, que apontem para os recursos de “autoatenção” (Langdon, 2014), cuja não atualização não se reduz à conformidade ou resignação e não está totalmente mais sob controle indígena.

Recebido: 22/02/2018

Aprovado: 16/04/2018

Mônica Thereza Soares Pechincha é professora associada na Universidade Federal de Goiás. Mestre e doutora em antropologia pela Universidade de Brasília. Contato: mpechincha@hotmail.com

Notas

1. O presente trabalho foi realizado com apoio de bolsa de Pós-doutorado Sênior do CNPq.
2. Entre parênteses, os macros conjuntos étnico-linguísticos em que são classificados: Kaiowá e Paï Tavyterã (Guarani), Suruwahá (Arawá), Ticuna (Ticuna), Karajá (Macro-jê), Ye'kuana (Caribe) e os Matsés (Pano) Embera (Chocó), Aguaruna (Jívaro); Yukpa (Caribe); Kaxinawá (Pano); Mapuche (Mapudungun).
3. A análise oferecida por Keifenheim do suicídio entre os Kaxinawá é importante para os desdobramentos deste artigo, embora não se trate de uma situação, como as demais, de suicídios em ondas ou em série.
4. À exceção da tese de Nunes (2016) sobre os Karajá que, embora aborde o problema, não tem o suicídio (ou os “enforcamentos”) como tema central.
5. O Real faz recalque e apenas seus vestígios comparecem na emergência do signifiante, que retorna como traço, daí a representação do signifiante com uma barra no esquema lacaniano. Este resto não representável estaria na origem das tensões internas ao sujeito.
6. A angústia seria uma manifestação específica do desejo do Outro sobre o sujeito e

que produz um sinal no “eu”. Este sinal aponta para o que há de irreduzível no advento do sujeito no lugar do Outro. Lacan o associa a uma função, a do objeto a, que não é uma função de metáfora, porque o a não é assimilável a um significante.

7. Jacques-Alain Miller, comentando Lacan, diz que o Real aparece como o “comportamento não submisso de um elemento que não foi dominado pela legalidade da cadeia significante” (2009:45). Há algo de “sobrenatural” no Real, se fosse o caso de o tomarmos desde o que seria uma perspectiva indígena: “Então, o que é preciso entender ... é a suposição de que já há alguma coisa ali, de uma ideia que já está ali e que não é inventada, que se sustenta em um sujeito suposto saber e que, quando aparece, surge em seu esplendor solitário como tendo sido – por que não? – apreendida, adquirida em outra existência ou em um status eterno do sujeito” (Miller, 2009: 69).

Referências bibliográficas

ACUÑA, Ángel. 2007. “El suicidio entre los YukpaIrapa de la sierra de Perijá (Venezuela): características y factores condicionantes para su comprensión”. *Antropológica*, 107-108: 89-114.

APARICIO, Miguel. 2014. *Presas do Timbó: cosmopolítica e transformações Suruwaha*. 2014. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas.

_____. 2015. “As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. O Suruwaha e a morte por envenenamento”. *Revista de Antropologia*, 58(2): 314-344.

_____. 2017. “Jesús tomó timbó”: equívocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 205-228.

BOHANNAN, Paul. (org). 1960. *African Homicide and Suicide*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

BROWN, Michael F. 1984. “La cara oscura del progreso: el suicidio entre los Aguaruna del Alto Mayo”. In: *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna Y Canelos Quichua*. Quito, Ecuador: Colección Mundo Shuar. pp. 76-88.

_____. 1986. “Power, gender, and the social meaning of Aguaruna Suicide”. *Man*, 21(2): 311-328.

CLASTRES, Pierre. 1974. *A sociedade contra o Estado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

DAL POZ, João. 2000. “Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia*, 43(1): 89-144.

_____. 2017. “Indivíduo e sociedade na Amazônia: sobre o suicídio tópico nos

Sorowahas”. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 171-203.

DIETSCHY, Hans. 1976. “Cultura como sistema psico-higiênico”. In: SCHADEN, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. p. 315-322.

DURKHEIM, Émile. *O Suicídio*. [1898] 1982. Rio de Janeiro, Zahar.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. 1998. *O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões – AM*. Tese de Doutorado, Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz.

_____. 1999. “Feitiço, doença e morte: o conflito impresso no corpo Ticuna”. *Amazônia em Cadernos*, 5: 147-174.

_____. 2001. “O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos”. *Cadernos de Saúde Pública*, 17(2): 299-311.

FREUD, Sigmund. [1910] 1969. “Breves escritos: contribuições para uma discussão acerca do suicídio”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XI. Rio de Janeiro: Imago. pp. 217-218.

_____. [1920] 1969. “A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. pp. 183-212.

_____. [1920] 1977. “Além do princípio de prazer”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. pp. 12-85.

_____. [1915] 2006. “Luto e melancolia”. In: *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*, v. II. Rio de Janeiro, Imago. pp. 99-122.

_____. [1912-1913] 2012. “Totem e Tabu”. In: *Obras completas, v. 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 13-244.

FIRTH, Raymond. 1971. “Suicide and risk-taking in Tikopia society”. In: GIDDENS, A. (ed.). *The Sociology of Suicide: A Selection of Readings*. London and Tonbridge: Frank Cass and Co. Ltd. pp. 197-222.

HALBAWCHS, Maurice. [1939] 2002. *Les causes du suicide*. Paris: Presses Universitaires de France.

HALBMAYER, Ernest. 2001. “Socio-cosmological contexts and forms of violence. War, vendetta, duels and suicide among the Yukpa of North-western Venezuela”. In: SCHMIDT, B.; Schröder, I. (ed.), *The Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge, 2001. pp. 49-75.

_____. 2017. “Del suicidio y las concepciones de la muerte entre los Yukpa y

otros pueblos amerindios de las Tierras Bajas Suramericanas”. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 11-43.

GIDDENS, Anthony. 1971. *The Sociology of Suicide: A Selection of Readings*. London and Tonbridge: Frank Cass and Co. Ltd.

KEIFENHEIM, Barbara. 2002. “Suicide à la Kashinawa: Le désir de l’au delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts”. *Journal de la Société des Américanistes*, 88: 91-110.

LACAN, Jacques. [1963] 2005. *O Seminário. Livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Zahar.

LANGDON, Esther Jean. 2014. “Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas”. *Ciência e saúde coletiva*, 19 (4): 1020-1029.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1949] 1982. *As estruturas elementares do parentesco*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.

_____. [1949] 1991. “A eficácia simbólica”. In: *Antropologia estrutural*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. pp. 215-236.

MAGALHÃES, Aline. 2014. *Esquecer-se de si: morte, emoções e autoridades em uma comunidade Ticuna*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MALINOWSKI, Bronislaw. [1926] 1949. *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge & Keagan Paul.

MATOS, Beatriz de Almeida. 2017. “O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses”. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 149-170.

MILLER, Jacques-Alain. 2009. *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar.

MOREIRA, Elaine. 2017. “O lugar da fala: a questão dos suicídios entre os Ye’kuana”. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 97-121.

NUNES, Eduardo Soares. 2013. *Relatório antropológico preliminar sobre os casos de tentativa e óbito por suicídio entre os Karajá do Médio Araguaia (MT/TO)*. Relatório técnico. Brasília: SESAI. (Manuscrito)

_____. 2016. *Transformações karajá. Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília.

_____. 2017. “Do feitiço de enforcamento e outras questões”. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 259-284.

PIMENTEL, Spensy Kimitta. 2006. *Sansões e Guaxos: suicídio Guarani e Kaiowá: uma proposta de síntese*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

_____. 2017. “Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas”. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 285-311.

SEPÚLVEDA, Rodrigo. 2008. “Vivir la ideas idear la vida: adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los emberá y wounaan de riosucio, chocó”. *Antípoda - Revista de Antropología y Arqueología*, 6: 245-269.

SHIEL, Helena. 2017. “Os sofrimentos do jovem Tebutxuê”. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2017. pp. 245-258.

SILVA-BUENO, Maria Isabel Cardoso. 2014. *Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2017. “Suicídio ou homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões – Brasil)”. In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 123-147.

SOLAR LÓPEZ, Tania L. 2013. *Morte pela própria mão: Estudo etnográfico de narrativas dos Mapuche Pewenche do Alto Bío Bío, no Chile, sobre suicídios acontecidos nas comunidades*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SOUZA, Maximiliano Loyola Ponte de; FERREIRA, Luciane Ouriques. 2014. “Jurupari se suicidou? notas para investigação do suicídio no contexto indígena”. *Saúde e Sociedade*, 23(3): 1064-1076.

SOUZA, Maximiliano Loyola Ponte de. 2016. “Narrativas indígenas sobre suicídio no Alto Rio Negro, Brasil: tecendo sentidos”. *Saúde e Sociedade*, 25(1): 145-159.

TAYLOR, Anne-Christine. 2003. Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. *L'Homme*, 165: 223-248.

TOBÓNYAGARÍ, Lina Marcela; TOBÓNYAGARÍ, María Patricia. 2014. Estudio de caso: suicídios de jóvenes Embera. In: UNICEF. *Suicídio adolescente em povos indígenas. 3 ESTUDOS*. São Paulo: Arte Brasil Editora. pp. 146-220.

VITENTI, Livia. 2016. *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio: una reseña crítica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. “As condições intensivas do sistema”. In:



Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify. pp. 201-113.

WICKER, Hans-Rudolf. 1997. "Taraju: Enfermedad de los Dioses que lleva al suicidio. Anotaciones provisórias para la comprensión de los suicídios entre los PaîTavyterã (Guaraní) del Noreste del Paraguay". *Suplemento Antropológico*, 32(1; 2): 273-315.

Resumo: O presente artigo é uma tentativa de síntese de relatos etnográficos produzidos no âmbito da etnologia sul-americanista acerca do problema do suicídio entre indígenas. Parte da hipótese do aparecimento ou aumento de suicídios em ondas, predominantemente entre pessoas jovens, como sintomática de um tempo presente, onde pressões semelhantes estariam atingindo novas gerações. A leitura do material bibliográfico, ainda exíguo, fez-se com foco especial nas racionalizações indígenas acerca das condições vividas e sofridas que poderiam levar uma pessoa a passar ao ato. Nestas, fica patente duas ordens de incidência de perturbações sobrepostas: a de fundo “espiritual” em largo espectro, e a de tensões nas relações intergeracionais e entre afins. Em face da indispensabilidade da consideração da noção de pessoa para a abordagem do fenômeno nestas etnografias, e interrogando o enquadramento do problema dos suicídios indígenas no âmbito da “saúde mental”, o artigo coloca em perspectiva ontologias ameríndias e a da psicanálise. Já que em ambas o suicídio está associado a processos de “despersonalização”, examina a possibilidade ou impossibilidade de simetrização do “psíquico”.

Palavras-chave: Suicídio, povos indígenas, noções de pessoa, psique, ontologias.

Abstract: This article is an attempt to synthesize ethnographic reports produced within the framework of South American ethnology concerning the problem of suicide among indigenous people. It had as a previous hypothesis that the emergence or increase of suicides waves, predominantly among young people, was symptomatic of a current moment, where similar pressures could be affecting new generations. The reading of the bibliographical material, still exiguous, was made with special focus on indigenous rationalizations about the lived and suffered conditions that could lead a person passing to the act. There are in them two orders of incidence of overlapping disturbances: the “spiritual” background on a broad spectrum, and tensions in intergenerational or in affinity relations. Given the indispensability of notions of person to the approach of the phenomenon in these ethnographies, and questioning the framing of the problem of indigenous suicides in the scope of “mental health”, the article puts into perspective notions of Amerindian person and that of psychoanalysis. Since in both cases suicide is associated with processes of “depersonalization”, it examines the possibility or impossibility of symmetrization of the “psychic”.

Keywords: Suicide, indigenous people, notions of person, psyche, ontologies.

A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar ^{1,2}

Carlos Benítez Trinidad

UFBA/UPO

1. Introdução

A fixação da Alteridade dentro do nosso próprio imaginário tem servido tradicionalmente para criar uma ordem cósmica que tem nos permitido outorgar significados manejáveis a nossa própria ontologia. Criar uma dicotomia em constante tensão fixa e também define nosso próprio papel existencial no universo, como oposição ou aproximação às alteridades que nos circundam. O etnocentrismo serve muito bem para dar sentido a nossa existência. Inventamos a nós mesmos como a “normalidade” do ser humano, reduzindo a significantes muito simples e ordenados, normalmente numa escala de valores autorreferencial, a realidade plural, infinita e, sobretudo, ameaçante que nos rodeia (limitação da qual não escapam nem os mesmos antropólogos que discorrem sobre o tema, como explica Viveiros de Castro no “Nativo Relativo”, 2002).

A característica comum e universal deste atributo radica na autorrepresentação do nós como a humanidade “verdadeira”, assim, dentro da escala autorreferencial, as alteridades mais vizinhas ou mais afastadas de nosso marco referencial simbólico gozam de mais ou menos humanidade, ao compartilhar certas características conosco. Viver em tensão com essas alteridades dão sentido pleno a nossa existência, e isso é visível em todas as dimensões possíveis à hora de necessitar nos definir.

Essa forma de compreender o mundo, tão simplificadora e conflituosa, é um dos lastros que o ser humano, como raça, não consegue superar, gerador de agitações e tensões constantes. Segundo Everardo Rocha (1984), o etnocentrismo é uma visão do mundo em que nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo, e no qual todos os outros são pensados e sentidos através de nossos valores, nossos modelos e nossa definição do que é existir. O próprio pensador ressalta que o etnocentrismo é um fenômeno onde se misturam tanto “elementos intelectuais e racionais quanto elementos emocionais e afetivos”, sendo, entre todos

os fatores humanos, talvez, o de maior unanimidade. O choque que essa experiência gera nasce da constatação das diferenças ao observar e interatuar com o outro, processo que Rocha reproduz no seu expressivo “monólogo etnocêntrico”:

Como aquele mundo de doidos pode funcionar? Espanto! Como é que eles fazem? Curiosidade perplexa? Eles só podem estar errados ou tudo o que eu sei está errado! Dúvida ameaçadora?! Não, a vida deles não presta, é selvagem, bárbara, primitiva! Decisão hostil! (Rocha, 1984)

Esse processo de comparação do “nós” com uma alteridade que ameaça nosso sistema de referências, pelo simples fato de existir e entender o mundo de maneira diferente acaba numa concorrência que sempre é ganha pelo “nós”. Pois somos nós que fazemos as coisas “bem”, de forma “natural” e, certo, com “superioridade”, contra as outras cujas ações não fazem o menor sentido, são antinaturais e absurdas.

Certo, as fronteiras do etnocentrismo contêm um perigo inerente a sua própria existência, que é conceber aos pertencentes à alteridade, normalmente, como carentes de humanidade ou, ao menos, de não compartilhar nossa própria humanidade ou não ser totalmente humanos. Assim, o “nós” se constitui como o humano “verdadeiro” e o outro como um “não humano”, ou um de natureza duvidosa. Os exemplos são tão variados e em tão grande quantidade como é plural o ser humano, desde etnias cujos nomes significam “homens de verdade” ou “a gente” até a própria antropologia ocidental, que demorou muito tempo para começar a questionar que o conceito de *anthropos* (humano) é uma construção cultural subjetiva e não um axioma universal.

Nesta perigosa semente do Outro com quem não se compartilha uma natureza similar, ao ser estranho a nossas referências, reside o eixo central desta exposição. Imaginar a alteridade que nos rodeia como uma oposição ou um estranho ao Nós, leva-nos a desenhar características que podem acabar facilitando a criação das lógicas que legitimam a dominação sobre o Outro, e a imposição de nossa ontologia “verdadeira” na forma de hegemonia. Esse é o passo que leva do imaginar ao dominar, e a partir daí normalizar através de exploração, subordinação ou eliminação, a violência física ou cultural sobre o Outro.

Dentro dessa lógica dicotômica do ser humano, temos que destacar, então, a proposta Euro-ocidental que tem liderado a hegemonia mundial desde a era dos descobrimentos, no final do século XV. O etnocentrismo europeu levou sua

vocação de imperialidade universal de uma maneira exitosa, desde então, até meados do século XX, sobrevivendo a suas lógicas, certo, até hoje³. Durante todo esse tempo, se estabeleceu um mundo normalizado através da interpretação europeia (mais especificamente norte-europeia) da realidade, suas representações culturais, seu sistema de valores, suas referências simbólicas, etc. A vasta expansão de um etnocentrismo definido como um todo continental frente a um mundo plural, alheio, perigoso e explorável, deu como resultado uma realidade colonial que se enfrentava continuamente às tensões geradas pela dominação da Alteridade e a convivência com a mesma, dando passo a uma rica mestiçagem e sincretismo (Gruzinski, 2004).

Os maiores expoentes desta panela quente de enfrentamentos, negociação e dominação, são aquelas regiões colonizadas que começaram a mostrar os sintomas de uma esquizofrenia identitária desde a época colonial. Dita situação maturou com a criação dos Estados-nação emancipados das metrópoles europeias na primeira metade do século XIX. Estes viviam uma situação de desorientação referencial a causa do etnocentrismo *supeditado* à colonialidade (Maldonado-Torres, 2007) das elites, e que encheu de fortes tensões internas aquelas sociedades (traduzidas em racismo e suas desambiguações, como a desigualdade, a exclusão ou a marginalidade social, política e cultural), criando uma região, como é a América Latina do século XX, cheia dessas contradições herdadas de um etnocentrismo europeu colonialista e imperial, que negava sua própria mestiçagem e pluralidade nascida da assimilação e confrontação com as alteridades que povoavam aquelas terras.

Tendo o explicado até agora como quadro referencial, o qual vai continuar a ser detalhado durante o texto, o usaremos na pesquisa da situação da questão indígena no Brasil durante a ditadura civil-militar, que dominou o país desde 1964 até 1985. Estes limites justificam-se pelo fato de que, de uma parte, a questão indígena no Brasil é um perfeito exemplo do etnocentrismo como horizonte para a construção de uma entidade que se pretende hegemônica. Exercício que leva à necessária dominação da alteridade, através de sua negação, normalização e assimilação ao Nós.

Como aponta a professora Alcida Rita Ramos (1991, 1998), que teve a gentileza de me convidar a dar a palestra que deu origem a este *paper*, o Brasil mantém, além do baixo peso demográfico, uma relação de dependência simbólico-referencial com os povos indígenas. Os textos referenciados da veterana

antropóloga, afirmam a relação de “inimigo íntimo” que os países latino-americanos têm tido com os povos indígenas. No caso brasileiro, o índio tem estado presente sempre na construção desse imaginário tropical, de onde tem nascido todos os conceitos-chave que estruturam o que hoje é chamado de “brasiliidade”. Por isso, o índio como o Brasil, é imaginado como uma “res nullius” com potencial infinito, gentil e afável, mas que tem de ser domesticado, pois tem a semente, no seu interior, da grande limitação de falta de civilização e desenvolvimento, que também falta no país.

Por outro lado, o marco cronológico escolhido, a ditadura militar brasileira, é um rico cenário que dá vida a essa hipótese, já que, nele, se continuou representando o índio segundo cânones antigos, atualizados às conjunturas econômicas, sociais e políticas turbulentas daquelas décadas; e seu enfrentamento ao despertar de um movimento pró-indígena que procurava dar espaço à Alteridade tradicionalmente excluída. A ditadura de 1964 se revela como uma boa oportunidade, pela vizinhança com os tempos atuais e por ser uma época de grandes mudanças e enfrentamentos, para procurar os mecanismos etnocêntricos que levam do imaginar a o Outro a querer dominá-lo mediante sua assimilação ou destruição. O marco cronológico também será ampliado em detalhes durante o transcurso do texto⁴.

O interesse na questão apresentada tem sido tratado através do estudo da documentação daquele momento histórico, principalmente daquele material com potencial para criar e replicar imaginário. Por isso se destaca o estudo da imprensa, principalmente O Estado de São Paulo, O Globo, Veja e outros; os discursos de políticos registrados nos diários da Câmara dos Deputados, os testemunhos de ativistas, acadêmicos e indígenas em diferentes meios (desde a Comissão Nacional da Verdade de 2014, até documentos gerados pelas próprias instituições indigenistas, sem esquecer publicações independentes como Porantim do Conselho Indigenista Missionário). As referências detalhadas podem ser achadas no final do texto, sendo, todas elas, formatos que oferecem informação vital sobre a questão proposta, e que nos permite radiografia de um índio imaginado numa época que deu vida ao Brasil de hoje.

2. O fundo de fantasia que dá vida à imaginação

Nesta ponderação, pretende-se apresentar os diferentes componentes que davam corpo ao índio imaginado pelo poder durante a ditadura militar e, neste

sentido, o conceito de poder limita-se única e exclusivamente àqueles atores com uma forte capacidade de influenciar na realidade indígena. Tais atores podem ser o governo controlado pelos militares, suas instituições e regulamentação, assim como aqueles setores da população com interesses em imaginar o índio desumanizado, principalmente os habitantes da ruralidade, assim como certos políticos e empresários. Tem-se escolhido esta parte, para mostrar que existia uma necessidade de gerar um discurso sobre um índio alheio a nossa humanidade, para legitimar atos de violência cultural ou física, com o afã de impor os interesses dos ditos atores. Demonstrando assim que, o etnocentrismo e seu filho, o Outro, não só servem para fixar uma realidade mediante sua classificação entre opostos, como também para desenhar as relações de poder e impor interesses dentro de uma lógica que legitima a dominação.

Nesta primeira seção, interessa-nos estabelecer as origens do índio como Outro. Os europeus, durante sua conformação no seu imaginário, tiveram que confrontar os grandes vazios de conhecimento que envolviam aqueles povos habitantes de uma América ainda desconhecida, cobrindo esses vazios com suas próprias referências epistemológicas. Ainda que seja um tema para falar muito (pode-se consultar meu ensaio em Trinidad, 2015, onde faço uma análise desta questão), podemos concluir que aquela solução epistemológica autorreferencial se baseava generosamente nas referências fantásticas encaminhadas pelas lendas que habitavam as bordas brumosas dos mapas, nas velhas idealizações de tempos antigos e nos textos religiosos.

2.1. O sertão e a mata para o bárbaro e o selvagem

Num primeiro momento, os habitantes de América foram classificados pelos exploradores europeus, dentro das estreitas margens do conhecimento que possuíam. Foi uma tarefa disparatada, baseada numa profunda e ingênua tentativa de explicar porque aquelas populações existiam fora de todo o conhecido. Tanto foi assim, que América mais que conhecida/descoberta foi imaginada (O’Gorman, 1995) como terra de promessa, generoso lugar que abraçava aos europeus que fugiam de um sistema desigual e opressor. Ao mesmo tempo, o recentemente conhecido continente continha os perigos do exotismo, do além da civilização e da religião na mais pura e dura fronteira jamais imaginada. Durante o processo de incorporação ao circuito epistemológico europeu, os habitantes daquelas terras acabaram por compartilhar as mesmas características.

Infelizmente, vamos ter que obviar a parte da América e seus habitantes como Paraíso Terrenal que deu origem a uma visão estereotipada concreta, que perdurou no tempo até hoje⁵. Por outro lado, pelo formato limitante do *paper*, vamos nos centrar na parte “negativa” que desenha um índio não humano. Vale lembrar ao leitor que a composição polissêmica do índio imaginado é bem mais complexa do que o retratado neste trabalho. Dito isto, podemos nos centrar em dois epítetos interessantes pela sua resistência e capacidade para sobreviver, o índio como bárbaro e selvagem.

O Brasil é um país particular, pois vive uma idiossincrasia provavelmente única no mundo, que é a de ser um país virado para o litoral. A pobreza demográfica dos portugueses e seus instintos marinheiros levaram a criar grandes urbes que jamais ficaram longe do litoral, ao mesmo tempo em que olhavam o interior como uma terra rica e de oportunidade, mas também cheia de grandes perigos⁶.

Essa fronteira interna se manteve no tempo, sendo uma característica socio-cultural brasileira que arrastra até hoje. Para a mentalidade da sociedade hegemônica, aqueles territórios afastados supunham um cenário de espaços desconhecidos, vazios metafisicamente de civilização e ordem, isolados, inacessíveis, também perigosos, dominados pela natureza em seu estado mais bruto e puro (Amado, 1995). E, como falamos antes, seus habitantes carregavam aquelas mesmas características de bárbaros e selvagens.

A importância de conhecer isso radica-se no fato de que todos os espaços afastados das cidades (que inclusive hoje se concentram, em sua maioria, no litoral) têm sido vistos pela sociedade brasileira como espaços que oferecem oportunidades, mas, ao mesmo tempo, são perigosos e preñes de uma alteridade hostil e sempre foram vistos como cenário de fundo na representação da história do Brasil. Assim, essas roupagens antigas do índio perduraram no tempo, dando um transfundo histórico às justificações que davam pé às políticas indigenistas, de terras e de obras públicas.

Daí a união do índio com o bárbaro, visto na tradição ocidental como o habitante incivilizado da fronteira, um ser agressivo e perigoso que apenas podia falar e criar cultura, cuja mentalidade infantil só servia para a escravidão ou a civilização por imitação (Pagden, 1988). Podia-se justificar sua exploração ou inclusive sua desapareição, como assinala o texto que pretende condenar as atitudes de certos políticos e empresários interesseiros no jornal O Estado de São Paulo: “[...] os interessados no desaparecimento do índio criticam seus hábitos

e costumes, chamando-o de bárbaro e atrasado” (24 de fevereiro 1976).

Neste sentido, o bárbaro compartilhava caminho com o selvagem, pois, ainda que com naturezas sutilmente diferentes, compartilhavam um mesmo signo. Enquanto o bárbaro era imaginado como hordas de alteridade, habitantes de uma fronteira externa que diferenciava o “nós” do “eles”, o selvagem era o habitante de uma fronteira interna que se diferenciava entre o urbano e o agreste, entre o domesticado e o caótico, e que, como o bárbaro, estava presente na mentalidade europeia/ocidental muito antes da chegada à América (Bartra, 2011). Nas lutas pelos espaços de controle e quotas de poder, manifestava-se, cruamente, o índio imaginado nos limites do humano:

“A incorporação do índio à civilização depara-nos um problema de educação e por isso, uma questão de moral e de religião. Os primitivos têm uma mentalidade infantil, não os alcançam in totum as leis dos civilizados. Para integrá-los à civilização é necessário educá-los e instruí-los. A Igreja, em virtude do mandato que recebem do seu divino Fundador, considera um dever arrebanhá-los para o Evangelho. É por isto que se encontram missionários nas brenhas onde impera o selvagem”. (Câmara dos Deputados, 28 de maio 1946, p. 2133)

“Com o parco auxílio de quatro milhões de cruzeiros da SPVEA, a expedição na qual tomou parte veio revelar ao mundo cenas da vida de uma população selvagem que continua no mesmo estágio de antes do descobrimento do País. É incrível que, num país em desenvolvimento como o Brasil, onde todas as eras da civilização se recapitulam no presente, ainda existam populações nesse estágio de selvageria”. (Câmara dos Deputados, 23 de março 1962, p. 194-195)

Como veremos depois, o reviver e não deixar morrer, ainda que seja em suas linhas simbólicas mais sutis, eram representações que terminavam por justificar políticas e violências contra os povos indígenas, por sua naturalização selvagem e, por isso, um obstáculo ao progresso, ou como bárbaro civilizável, que, com uma mentalidade infantil própria das populações inferiores a nós, devem ser redimidos por nossa benevolência superior.

2.2. A antropofagia e a bestialização

Seguindo a ordem de exposição, não podemos deixar passar a bestialização do índio. Um dos recursos dialéticos e gráficos mais usados era o de representar o índio como um animal sem raciocínio nem proveito, a quem era muito mais

fácil matar do que tentar dialogar. Um elemento importantíssimo no Brasil, que ilustra perfeitamente esta linha de pensamento é a surpreendente sobrevivência da imagem do índio como antropófago, representante do medo primigênio do homem de ser devorado física e metafisicamente pela alteridade.

A antropofagia tem sido tradicionalmente um dos pilares básicos da demonização do Outro no Brasil. O canibalismo contribuía para a conformação inumana do estranho, da alteridade. Servia para tirar dele sua humanidade, já que um homem que devora outro homem não podia ser completamente humano, assim passava a ser percebido com uma máscara de bestialidade que dava corpo a sua inumanidade e, por isso, seguia vigente ainda durante a época da ditadura. Tal imagem era usada com ligeireza por políticos e servidores. Tal é o caso do deputado por Rondônia, Armando Leite, que com um discurso alarmista e até caricaturesco, começava falando dos indígenas Cintas-Larga: “Recentemente, cerca de 50 desses índios, bárbaros – e, no dizer de muitos, até antropófagos – invadiram residência desse funcionário e fizeram-no prisioneiro, juntamente com sua esposa”, para terminar, dizendo: “Dizem que são grandes apreciadores de carne humana e comem-na assada com mel de abelhas” (Câmara dos Deputados, 11 de março de 1965, p. 681).

O antropófago continuava salpicando com sangue humano os dentes do índio imaginado. Grande é a capacidade de simples rumores terminarem sendo uma realidade na imprensa nacional, como foi o caso dos Nereyó/Nereyara (de quem nunca se confirmou a existência), que foram descritos pelos indígenas Tirios como poderosos inimigos, o que parece uma estratégia de afastar deles ou de certos lugares o homem branco:

“A Funai encara a possibilidade de encontrar pela frente, na área da Perimetral Norte e próximo ao Parque Nacional do Tumucumaque, ferozes índios caibais conhecidos por nereyó ou nereyana –ou ainda morcegos- sobre os quais pouco se sabe. Há apenas referências que deles fazem os índios tirios que os temem”. (Jornal do Brasil, 23 de março 1973)

Certo, além da dificuldade de comprovar dita natureza, era elemento comum nos próprios boletins internos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que podia qualificar grupos indígenas como antropófagos para calibrar a dificuldade de um contato e da pacificação, assim como para louvar a bravura e valentia dos sertanistas e servidores do organismo indigenista (quando, na maioria das vezes, o

ser ou não antropófago dependia de rumores, histórias e relatos de habitantes da fronteira ou de outros grupos indígenas). O então presidente da FUNAI, Gerônimo Bandeira de Melo, durante a construção da Perimetral Norte em 1973, chegou a pedir aos trabalhadores que construíssem a estrada para ficarem especialmente atentos e nunca se afastar do grupo, já que havia presença “documentada” de índios antropófagos na zona (O Estado de São Paulo, 14 de agosto 1973).

2.3. O processo de desumanização

Nesta parte da exposição, pretende-se demonstrar como certas representações, baseadas em tentar dar espaço no nosso universo autorreferencial à alteridade, acabam por servir aos interesses de imposição projetados sobre essa mesma alteridade. Por isso, nas relações de poder joga-se um papel fundamental, sua representação. Neste caso, em concreto, se criava um transfundo que justificava as dinâmicas de exploração e extermínio ao ser visto o índio como um ser sem humanidade.

Está dinâmica era comum aos habitantes da fronteira interior do Brasil na época, como mostram os trabalhos do famoso sociólogo José de Souza Martins (1997) durante a década de 1960, no interior brasileiro. Em suas conversas com o que ele chama de “civilizados” (com aspas do autor), identifica no discurso (com gente de Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Pará, Maranhão, Rondônia, Acre, Amazonas, etc.) esta dualidade do humano ou não humano, escondido com eufemismos mais ou menos sutis: ‘com aqueles pode falar porque são cristãos e com aqueles não, porque são índios’, ‘este lugar é frequentado por homens e às vezes, por caboclos’, etc. Esta dualidade de pertencimento ou não à humanidade, a nós ou a eles, sempre segundo Souza Martins, é um eixo transversal que cruza o tempo desde os primeiros compassos do Brasil colonial até hoje, “em que essas categorias demarcavam com mortal severidade, como ainda hoje, de certo modo, os limites étnicos dos pertencentes e dos não pertencentes ao gênero humano” (Martins, 1997:28).

Sob estas mesmas premissas, podem-se resgatar muitos depoimentos, como aquele do antropólogo Herbert Baldus quando interrogava, ao final de 1959, um velho caboclo sobre índios trucidados “Matamos tudo, porque o índio é pior que bicho, pois tem as unhas venenosas” (Stauffer, 1959:87). Ou o bispo espanhol Pedro Casaldáliga (1971) que, quando no começo da década de 1970, tomando pose de sua diocese em Mato Grosso (São Felix do Araguaia), escreveu horro-

rizado que o índio não era considerado “gente” pelos sertanejos e camponeses. Seguindo com exemplos, pode-se falar dos Cintas-Larga no tristemente famoso massacre do Paralelo-11, no qual uma expedição criada especificamente para abater aquela comunidade acabou por chegar ao conhecimento público, mostrando a crueldade do ato. Num discurso, o deputado Arruda Câmara resgata o depoimento de um dos assassinos, no qual descreve a morte de crianças com tiros na cabeça ou como uma mulher é pendurada numa árvore e cortada pela metade, porque “um índio vale menos que um cachorro” (Câmara dos Deputados, 11 de junho 1968, p. 3361). Ou ainda o uso de indígenas escravos, seja como prostitutas ou como escudos humanos (como aconteceu com os indígenas Suruí e Aikewara) pela Força Armada Brasileira (FAB) na sua luta contra a Guerrilha do Araguaia. Outro caso interessante foi quando um indígena da Guarda Rural Indígena (GRIN) foi disciplinado por prender um branco: “Índio não pode prender branco” (Veja, 15 de abril 1970), lembrando-lhe sempre que a autoridade emanava do branco para o índio, ou seja, o índio era subalterno da comunidade nacional dominante. Havia a “coisificação” do índio, que deixava o plano humano para ser visto como paisagem nas conversas informais entre servidores da FUNAI, à hora de classificá-los segundo o recurso cobiçado na sua terra. Assim, chamavam “cassiteritas” aos indígenas que senhoreassem um território rico nesse cobiçado mineral (sinalando o fatal destino que lhes esperava), ou “bois”, se suas terras tinham sido designadas para ser exploradas pelo negócio agropecuário (Veja, 25 de maio 1971).

“Morriam de dez a vinte índios por dia”, relatava Tiuré (José Humberto do Nascimento), funcionário da FUNAI que resolveu se exilar no Canadá, mostrando a realidade dos Parkatêjé sob a tutela dos militares da FUNAI. A realidade desta tribo do Pará, localizada no município de Bom Jesus do Tocantins, é expositiva da terrível realidade vivenciada por muitos dos povos indígenas sob a tutela da FUNAI e das instituições oficiais. O escrito de Liliam Milena (2012) segue o rastro deste mesmo grupo indígena, que desde 1966 vivia em regime de escravidão sob a autoridade da FUNAI, com o monopólio do comércio da castanha-do-pará que os indígenas recolhiam, numa lógica de dívida eterna. A morte dos Parkatêjé era constante e agônica, em pouco mais de uma década passaram de mais ou menos duas mil e duzentas pessoas. O fato de seu território ancestral ficar sobre um dos maiores depósitos de ferro do mundo à época pode esclarecer um pouco o porquê. Hoje, nesse território, tem sede o projeto

mineiro Grande Carajás. Disponível em: <<https://blogdotiure.wordpress.com/>>. Acesso em: 5 de jan. 2014.

Esta desumanização perseguia, inclusive, populações como a cabocla, considerada meio indígena. Para a sociedade hegemônica, o índio se mantinha sob a pele do habitante amazônico. A alteridade estigmatizada perdurava no caboclo, deste modo, ia além do desaparecimento físico e cultural do índio.

[...] O branco ‘classe alta’ fundamenta sua objetivação do caboclo no prejuízo que este lhe acarreta no cumprimento das atividades de produção; o branco ‘classe baixa’, baseado nas mesmas evidências de baixa produtividade, estigmatiza o caboclo com termos similares, todos expressando a diferença essencial existente entre seringueiros de etnia diversa: ‘O caboclo trabalha mal porque ele é mais pra bicho do que pra gente’. E muitos alardeiam que seu trabalho vale o de dez caboclos. (Oliveira, 1995:146)

As correrias (expedições punitivas e de apresamento) na Amazônia e os caçadores profissionais de bugres tinham sobrevivido bem até o século XX, quando o indigenismo oficial conseguiu acabar com a maioria destas atividades. Mas a conivência por omissão também formou parte desse enfrentamento com a alteridade, como demonstra a tese doutoral da antropóloga Carmen Lucia da Silva (1998). Em seu trabalho, narra a triste história dos Xetá de Paraná, que durante a década de 1960 foram exterminados pelo avanço implacável da colonização, o desmatamento e a exploração da terra. Durante este processo, morreram assassinados, por penúria, doenças, envenenamentos, sequestros e incêndios de suas terras e aldeias, sobrevivendo apenas um pequeno grupo de pessoas que serviram à pesquisadora como informantes.

Pode-se interpretar estes sucessivos massacres e extermínios por que os indígenas, as pessoas físicas, passam pelo filtro da alteridade no limite do humano, ou seja, vistos como índios bárbaros, selvagens e incômodos? Se toda a sociedade do Paraná, neste último caso revelado por Silva, era conivente (conhecedora, participante e encobridora), e por extensão, a sociedade brasileira, será que existiam construções mentais que permitiam ver como “natural” a extinção de povos inteiros?

3. Os centros reguladores da imaginação

Como temos visto até agora, a construção de um imaginário concreto ao

redor do índio, levou-o a viver sempre nos limites de uma humanidade questionada. Como já comentado, esta situação é comum a toda alteridade vista desde o etnocentrismo, no caso dos povos indígenas, sua inclusão nas fronteiras periféricas de um etnocentrismo com tendência à imperialidade, como a sociedade colonial/nacional brasileira levou-lhes a viver uma situação de conflito inter-étnico perpétuo e assolador.

Nesta segunda parte, vamos tentar conectar aquelas roupagens antigas de lembranças fantásticas que adornavam o índio com a forma com que eram tratados os povos indígenas durante a ditadura militar, com a intencionalidade de reflexionar como toda dominação passa primeiro por imaginar o outro como um ser que precisa ser dominado.

3.1. O índio como empecilho ao progresso da nação

Anteriormente, vimos como o índio adotava necessariamente os adjetivos do território no qual vivia, o mato ou o sertão. Estes territórios, como eram o sertão (na sua dimensão como fronteira afastada dos centros civilizados e não a região nordestina), a selva e os vastos interiores, tinham como seus habitantes naturais os índios selvagens e bárbaros, os mesmos que se opunham ao avanço do processo normalizador e civilizador que Brasil desejava.

Por isso, os índios eram considerados um obstáculo ao desenvolvimento, vistos pela maioria dos habitantes da fronteira como parte de uma paisagem que tem que ser domesticada. Por um lado, o índio era visto como uma parte incômoda da natureza que impedia o correto funcionamento das lavouras, assim como podia ser uma onça ou um jacaré. Por outro lado, a existência ou chegada de índios podia atrair atenção demais, trazendo molestos inspetores do Serviço de Proteção do Índio (SPI)/Fundação Nacional do Índio (FUNAI), imprensa ou ativistas e missionários.

A esta situação se somava a fraqueza das estruturas do Estado naquelas fronteiras interiores, o relaxamento das normas sociais e morais “normais” no resto do país, a necessidade de criar estratégias de sobrevivência e convivência, a falta de infraestruturas, etc. Esta situação outorgava à fronteira um perigo contínuo diante de uma natureza esmagadora, incômoda e poderosa, na qual parece só se sentir confortável aquele índio estranho que mostrava de forma impertinente o seu pertencimento essencial àquele lugar. E é por essa razão que virava o outro no espelho, sobre o qual construir um “nós”.

Claro, a violência era parte do discurso que clamava pela bestialidade do índio naturalizado. Por exemplo, em agosto de 1980 houve um massacre de peões contratados por fazendeiros locais, assassinados por indígenas do norte do Parque do Xingu, que diziam defender suas terras. Durante as conversas iradas entre os diferentes representantes e fazendeiros, estes últimos, exaltados, evidenciavam essa dimensão: “[...] eu concordo que o índio tem direito à vida, mas é preciso se compreender que ele é um animal, precisa ser educado”, assinava Luiz Carlos, fazendeiro local, assim como Moacir Prata Pereira, da mesma condição e ainda mais enraivado enquanto gritava aos missionários do CIMI (que registravam a conversa) que anotassem suas palavras: “[...] índio é igual a cachorro. Eles todos são andarilhos, ladrões preguiçosos, assaltantes. Minhas galinhas têm melhores condições do que eles. [...] Se algum índio parecer na minha terra, eu mato sem pensar” (Porantim, setembro 1980).

O discurso do índio naturalizado era especialmente visível entre a elite e a população da fronteira que o viam como oficialmente protegido pelo Estado, e que o supunham como um empecilho às necessidades urgentes de desenvolvimento daquelas zonas deprimidas economicamente, diferentemente da sociedade urbana brasileira, que via o índio através do caleidoscópio romântico e folclórico do pensamento social, a sociedade rural. Colonos, boias-frias até fazendeiros e políticos, tinham uma visão muito mais visceral e passional sobre o tema, evidenciado nos discursos de Jorge Teixeira de Oliveira, prefeito de Manaus (Porantim, 1979) que os chamava “bobalhões parasitas”; ou Luís Paes Leme de Sá, secretário de governo do território de Rondônia (O Globo, 1 de julho 1973) “não pode parar [o desenvolvimento] só para resguardar uma raça já em extinção”; ou do fazendeiro de Barra das Garças Geraldo Figueiredo (O Globo, 14 de setembro de 1973) “esses índios estão entervando o desenvolvimento nacional”. Ao mesmo tempo, o General Federico Rondon (O Estado de São Paulo, 26 de abril 1972) propunha pôr a produzir os indígenas de forma efetiva. Ou como declarava o governador de Roraima, Fernando Ramos Pereira (O Estado de São Paulo, 1 de março 1975), que “não se pode dar o luxo [Roraima] de conservar meia dúzia de tribos indígenas atravancando o desenvolvimento”.

Este último caso, aquele de Roraima, é especialmente significativo, pois o interesse em fazer do lugar uma região competitiva levou a criar políticas de ocultação do índio e vetar sua presença em qualquer tipo de meio que pudesse

chamar a atenção sobre as populações que, para os políticos, fazendeiros e empresários locais, não existiam:

“Tanto na imprensa de Roraima, o quinzenal “Jornal da Boa Vista” e “O Roraima”, de periodicidade irregular, como na TV e nas rádios controladas pelo governo, é proibido falar sobre índios. A diocese católica, que tem um espaço nesses meios de comunicação, foi obrigada a aceitar esta imposição se quisesse prosseguir com suas programações. Esta proibição é fruto de uma mentalidade difundida na sociedade envolvente roraimense segundo a qual o índio é um empecilho ao desenvolvimento deste território que, seguindo o exemplo de Rondônia, almeja tornar-se Estado”. (Aconteceu Especial, 1982, p. 86)

3.2. O índio como perigo à ordem nacional

As regiões habitadas pelos povos indígenas eram imaginadas pela ditadura como vazios estratégicos que supunham um déficit interno de desenvolvimento e, por isso, de segurança. Um *horror vacui* intenso e sufocante que via o vazio de civilização como um abismo existencial por onde se podia sumir no seio da selvageria e da barbárie, um inimigo invisível que pretendia a degradação moral, espiritual e cultural contínua contra os pioneiros que tentavam desbravá-la.

Não se pode esquecer que a segurança era o eixo central que sustentava a legitimidade do regime de “democracia autoritária”, imposta pelos militares com a conivência das elites econômicas em 1964. Os generais brasileiros entendiam o mundo, em geral, e o Brasil em particular, como um conflito ideológico que introduzia o país numa guerra cotidiana. Nestes lugares, o índio, representante selvagem/bárbaro de uma natureza sem domesticar/aproveitar, passou a formar parte dos grupos populacionais que potencialmente podiam apoiar seus antagonistas ideológicos.

O governo achou a legitimidade e o apoio necessário para poder interferir agressivamente nas comunidades e pacificar rapidamente os grupos de índios arredios. Se uma população indígena mostrava especial bravura ou resistência, eram suspeitos de obter ou dar apoio a guerrilhas comunistas. Um bom exemplo disso, é o que mostra o general Altínio Berthier, participante do conflito com os Waimiri-Atroari na década de setenta, numa entrevista: “Aqueles índios eram muito aguerridos. Até diziam que andavam insuflados por cubanos, estrangeiros”. (Ochoa, 2001)⁷.

O halo de suspeita que voava continuamente sobre os povos indígenas, e

quem os apoiava, foi constante no tempo. Em documentos do Conselho de Segurança Nacional pode-se comprovar como eram investigados desde grupos estudantis e sindicais que falavam da questão indígena, até ONGs (nacionais ou internacionais) e missionários (especialmente do CIMI); vistos como perigosos por ter estrangeiros demais e estar sempre presentes nas aldeias. As influências estrangeiras eram fonte de insegurança, criavam possíveis focos de subversão, que desestabilizavam as regiões habitadas pelos povos indígenas (CNV, 2014:205). O próprio CIMI era habitualmente investigado como um foco de comunismo de especial perigo, mas também eram considerados como tais e, portanto, vigiados pesquisadores e periodistas, inclusive servidores da FUNAI que apoiaram abertamente o livre direito de reunião das lideranças indígenas.

Nesta linha enquadra-se o forte debate e demarcação, a portas fechadas, do Parque Ianomâmi. Os técnicos pensaram que um Parque indígena tão grande como o estado do Piauí poderia virar um Estado independente, comprometendo a segurança nacional. Sobretudo ao ser fronteira com Venezuela, cada vez maior na luta indígena e sua vontade de se chamar “nações indígenas” (O Globo, 09 de abril 1981).

Tantos outros eventos continuam nesta linha. Por exemplo, a questão da emancipação proposta pelo ministro do Interior Rangel Reis, em 1978, e continuada pelo presidente da FUNAI, Nobre da Veiga, em 1981. Nesta iniciativa que pretendia fechar a questão indígena definitivamente, podem-se achar características comuns ao conflito, assim como à ideologia dominante no Estado e na elite brasileira. O medo que havia nas terras indígenas nas fatias fronteiriças com outros países ou as pressões para que toda discussão sobre terras indígenas passasse por um Conselho Nacional de Segurança, criaram a imagem do índio como ameaça à segurança nacional, que dificilmente conseguia esconder certos interesses e pressões dos diferentes grupos econômicos e de poder, e sua projeção sobre as terras indígenas⁸.

Esta situação fez do índio um dos objetivos principais de controle, por medo a sua subversão espontânea ou por influência de ideologias e forças revolucionárias que operavam na América Latina naquela época. Um direto expoente desta situação foi a criação do GRIN, em 1969, e da prisão especial do Crenaque, que mostram mecanismos de repressão especiais contra os povos indígenas (FUNAI, Boletim Museu do Índio, etnohistoria n.1, maio/1979). No II Tribunal Russel em 1974, que investigava e julgava crimes contra os direitos humanos, houve denúncias sobre a existência desta prisão. Como exemplo, resgatamos

um depoimento da Comissão Nacional da Verdade, especialmente ilustrativo:

Com relação aos índios, o clima é de terror. Contrariando seus Estatutos e atentando contra os direitos humanos, a Funai criou uma prisão para os índios em Crenaque, no município de Governador Valadares, Minas Gerais. Na gestão de Bandeira de Melo a prisão tem sido muito usada. Segundo palavras do sertanista Antônio Cotrim Soares, jamais contestadas pela Funai, Crenaque “é um campo de concentração” para onde são enviados os índios revoltados com o sistema explorador e opressivo da Funai. A prisão é dirigida por um oficial da PM de Minas Gerais, comandando um destacamento de seis soldados. Os índios presos são obrigados a um regime de trabalho forçado de oito horas diárias. São colocados em prisões celulares, isolados uns dos outros. E recebem espancamentos e torturas. Cotrim conta o caso do índio Oscar Guarani, de Mato Grosso, que ao entrar na prisão pesava 90 quilos e de lá saiu pesando 60, além de apresentar marcas de sevícias no corpo. (CNV, 2014:238)

Esta iniciativa do Estado (sob a supervisão da FUNAI) revela que a complexidade da fronteira se projetou sobre a complexidade do próprio tempo histórico no qual se desenvolvia a ditadura militar, multiplicando essa mesma complexidade. Isso levou ao fato de fora quase impossível achar soluções à questão indígena. A contradição era absoluta, precisava-se achar remédios que não acelerassem os processos de desaparecimento cultural e física dos povos indígenas na sua integração inexorável à sociedade nacional (na teoria, o trabalho da FUNAI, vigiado constantemente pela opinião pública). Mas, ao mesmo tempo, essa solução devia responder aos rápidos ritmos impostos pelo voraz apetite da economia global, que os generais brasileiros gostavam de mimar. Por isso, para os militares que comandavam o órgão indigenista parecia impossível adiantar o processo de “integração/assimilação, na medida em que o índio estivesse sob controle e harmonizado com os padres da ordem (ou desordem) estabelecida” (CNV, 2014). O encarregado da GRIN, Capitão Pinheiro, numas declarações ao *Jornal do Brasil*, em 27 de agosto de 1972, mostra a necessidade de controlar o índio para poder continuar as linhas da Doutrina de Segurança Nacional: O índio é fator de segurança nacional, pois, quando ele se revolta, cria desordem e subversão e, deste modo, depois de preso pela GRIN, é enviado a Crenaque (colônia penal indígena) para reeducar-se e ser um índio bom.

3.3. O índio imaginado pelas políticas indigenistas

Como tem sido reconhecido nas páginas anteriores, a FUNAI, como órgão indigenista, vivia numa convivência com o poder (com honrosas exceções) e seus interesses nas terras indígenas, mas... Compartilhava a mesma forma de representar o índio?

O indigenismo contemporâneo, que nasceu da vontade positivista do círculo político-militar de Rondon e que continuou a FUNAI até a constituição de 1988, fundamentou-se, então, num parâmetro de conquista que forçava o contato usando a “pacificação” (Lima, 1992). Esta era uma espécie de combate/batalha simbólica onde a superioridade tecnológica, civilizatória e moral submetia por assombro às populações nativas. Segundo esta linha de pensamento, os indígenas terminavam por compreender sua inferioridade através dos presentes que lhes eram outorgados e pela atitude ativa de integridade militar/espiritual constitutiva dos civilizados. Aí, o índio admitia que o único caminho possível era abraçar o progresso ocidental que o levaria a se integrar nos ritmos contemporâneos ao amparo de uma nação moderna. Depois da “batalha” da “pacificação” (cujas metodologias demora meses, com o “namoro” ou intercâmbio de presentes), se impunha o processo pedagógico-militar. A Modernidade que, segundo sua própria mitologia, tinha que compartilhar sua superioridade cultural e moral com as populações bárbaras e selvagens, se impunha de novo atualizada às conjunturas pelas quais o Brasil passava por aquele tempo.

Por isso, acabou por se unir a necessidade de integrar num só indivíduo toda a nação (para consumir a democracia racial e o homem tropical) e controlar aquelas populações rebeldes, alheias e estranhas ao “pato social”, a alteridade para a qual a nação tem sido desenhada. Havia a necessidade de “ocupar” com desenvolvimento os territórios vazios, a expansão econômica e o triunfo do projeto da Modernidade, se impondo como os únicos projetos naturalmente viáveis. Numa viagem onde a alteridade é vista como um potencial “nós”, adaptados e sobrevivendo ao processo, poderiam compartilhar a mesma natureza humana.

Isso levou as instituições e a legislação indigenista ao mesmo ponto resenhado até agora, o imaginar o índio como um inferior a educar, terminando por naturalizar sua exploração e massacre. Neste sentido, e como relata o informe da CNV de 2014, no indigenismo, entre 1946 e 1988, houve uma linha de ação por parte do Estado com sua política indigenista, caracterizada por duas épocas diferenciadas, mas consequentes, fruto desse longo processo histórico. O primeiro período

seria o protagonizado pelo SPI (1946-1967), que iria até sua desapareição, no qual o Estado estabeleceu condições propícias para os saqueios das terras indígenas, principalmente por omissão. Cobriram-se as ações do “poder local, interesses privados e deixando de fiscalizar a corrupção em seus quadros” (p. 198).

Foram emitidas amiúde declarações oficiais fraudulentas que atestavam a inexistência de índios nas áreas cobichadas por particulares. Para tomar posse dessas áreas e tornar real essa extinção de índios no papel, empresas e particulares moveram tentativas de extinção física de povos indígenas inteiros – o que configura um genocídio terceirizado – que chegaram a se valer de oferta de alimentos envenenados, contágios propositais, sequestros de crianças, assim como de massacres com armas de fogo. Em 1967, o Relatório Figueiredo, encomendado pelo Ministério do Interior, de mais de 7.000 páginas e 30 volumes, redescoberto em novembro de 2012, denuncia a introdução deliberada de varíola, gripe, tuberculose e sarampo entre os índios. (CNV, 2014:201)

O segundo período vai desde o nascimento da FUNAI e o endurecimento da ditadura, especialmente com a assinatura do AI-5 em 1968. Nessa época, o próprio Estado tomou parte ativa no processo etnocida, não só aprofundando a omissão em saúde ou controle de corrupção, também no favorecimento dos grandes interesses privados, sempre afetando negativamente os direitos dos povos indígenas.

Encontram-se paralelismos claros entre as duas instituições indigenistas. Visíveis no próprio Relatório Figueiredo, depoimentos de servidores do SPI mostram um claro esquema de saqueio protagonizado pelo Ministério de Agricultura (que naquele momento controlava o SPI) e que envolvia políticos regionais e locais, atores econômicos das zonas interessadas, agentes do SPI e do ministério. Segundo Helio Jorge Bucker, sertanista:

[...] dos esbulhos de terras indígenas de que tenho conhecimento (...), nenhum foi mais estranho e chocante do que o procedido diretamente pelo Ministério da Agricultura, através do seu Departamento de Terras e Colonização. (...) O próprio órgão responsável pela garantia da terra do índio, é o primeiro a despojá-lo. Penso que fica bem claro com esse exemplo que a espoliação tem a chancela oficial das cúpulas administrativas, maiores responsáveis pelas desditas dos índios e do Serviço de Proteção aos Índios, o bufão da grande comédia [...]. (Relatório Figueiredo, p. 3.952-3.953 apud. CNV, 2014:202)

Ao nascer, a FUNAI começou a funcionar como parte do Ministério do Interior, como um elemento mais de maquinaria colonizadora que avançava pelas matas virgens e que era a causante do desaparecimento indígena: “a Funai vincula-se ao ministério “dinâmico” responsável pelos grandes projetos de desenvolvimento econômico-financeiro-regional” (CNV, 2014:202).

Esta lógica não era alheia à legislação, onde se impunha o racismo como a lógica que dominava as entranhas do sistema. Como hoje sabemos, o poder do racismo não fica na evidente dominação entre centros e periferias, onde se localizam as populações que vivem sob as lógicas conjunturais do colonialismo tradicional. Essa visão simplificada do racismo, comum naquela época, era rejeitada oficialmente pelo Brasil como ex-colônia europeia. Além disso, o racismo não era considerado nas análises que tentavam entender as dinâmicas do país, como, por exemplo, na explicação da desigualdade, que era só vista sob dinâmicas econômicas ou na luta de classes.

O verdadeiro poder do racismo está em gerar e reproduzir lógicas de dominação e poder baseadas na razão colonial, ou seja, na superioridade racial, aprofundando-se além das evidentes mostras de desprezo entre pessoas de diferentes cores de pele. As lógicas herdadas do mundo colonial, a chamada colonialidade no pensamento latino-americano (Castro Gomez, 2000), sobreviviam ao próprio colonialismo. Este pensamento defende que as lógicas de diferenciação racial feitas durante o período colonial, e que enriqueceram os países europeus, produziram uma ferida que nunca foi curada nas sociedades contemporâneas latino-americanas, e que é responsável pelos grandes problemas das mesmas (Quijano, 2007; Mignolo, 2003).

Por outro lado, temos o pensamento de Franz Fanon (exposto desde a perspectiva decolonial por Ramón Grosfoguel) que defende que o racismo era uma hierarquia global de superioridade e inferioridade sobre a linha do humano que tem sido politicamente produzida e reproduzida durante séculos pelo “sistema imperialista/ocidentalocentrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial” (Grosfoguel, 2011). Pensamento que reforça a reflexão deste artigo sobre a necessidade de imaginar o outro nos limites do humano.

A FUNAI foi criada sob a premissa do relacionamento desigual entre o indígena e o Estado. A instituição tratou o indígena, oficialmente, como um ser passivo e primitivo que dependia da tutela estatal não só para sobreviver, também para se desenvolver “corretamente”. Esta institucionalização do racismo

respondia a este racismo que se aninhava na alma do Brasil. A legislação da qual nasceu a FUNAI (Lei nº 5.371, 5 de dezembro 1967) constatava essa situação ao estabelecer uma dominação prática e legislativa sobre o índio, que não dava a ele o direito de negociar ou se opor.

Por isso, pode-se comprovar porque a FUNAI teve um caráter policial e arbitral entre os povos nativos. Este marco jurídico foi ratificado e ampliado na sua concepção racista e de dominação com o Estatuto do Índio de 1973, que manteve um respeito aparente à normativa internacional antirracista e de apoio aos povos indígenas, mas escondeu os mecanismos necessários para continuar com as lógicas tradicionais de imaginação/dominação.

“O índio para a FUNAI – diz o presidente – é um ser humano, filho de Deus e digno de todo respeito, estímulo e dedicação. A ele deverão ser dados todos os implementos morais, econômicos e sociais para que dentro de prazo flexível ele possa integrar-se ao mundo civilizado” (Bandeira de Mello, resgatado de O Estado de São Paulo, São Paulo, 22 de maio 1971).

Durante a gestão do ministro do Interior Mauricio Rangel Reis e Araújo de Oliveira, como presidente da FUNAI (1974 e 1978), foi gestado o já falado projeto de emancipação que pretendia liberar da tutela os povos indígenas que demonstrassem “não ser mais índios”. Este foi um conceito que se consolidou no horizonte político dos dirigentes militares, sobretudo a partir da criação do mecanismo legal que estabeleceu o Estatuto do Índio de 1973, que outorgava a capacidade aos povos indígenas de se “emancipar” da tutela do Estado, quando sua integração fosse completa. Com a “liberalização” do indigenismo durante sua época militar, foi crescendo entre os dirigentes da FUNAI, ao longo da década de 1970, a ideia de que já tinha chegado a hora de que o índio deveria se desfazer do jugo tutelar e se converter em cidadão da “União”. Foi uma ideia que gerou uma forte oposição em amplos setores da opinião pública nacional e internacional. Durante o ano de 1978, a luta entre o ministro e a FUNAI contra indigenistas, antropólogos, missionários e lideranças indígenas foi feroz, acabando com o projeto engavetado, com o fortalecimento do movimento indígena e pró-indígena e a confirmação definitiva do desprestígio da FUNAI que ainda hoje não recuperou totalmente.

4. Conclusões

Podemos concluir que existe um paralelismo à hora de imaginar a alteridade com certas características que legitimassem umas práxis de contato que levava à eliminação/assimilação. Por um lado, é visível que, ao delinear características a partir de conceitos como bárbaro, selvagem ou canibal, não se pretendia só outorgar atributos, mas elaborar a realidade que designavam (Kiening, 2014). Criou-se um imaginário que conformava uma realidade substancial, surgida a partir da interpretação da realidade (uma espécie de mimetismo epistemológico) que se estava vivendo junto com a intenção de fixar conhecimentos já assentados (o marco referencial epistemológico). Assim, se podia continuar caminhando diante de realidades novas sem que as sociedades que se pretendiam hegemônicas padecessem da loucura da insegurança, e de se questionar as bases que legitimavam seu próprio labor de imperialidade. Esta dupla projeção levava à produção de duplicidades contínuas que contrapunham o “nós” contra a alteridade (civilização/barbárie, ordem/desordem ou história/não história), entre a própria alteridade (bom ou mal selvagem) ou também entre o “nós” contra nós mesmos (cultura/degeneração, urbanidade/naturaliza idílica). O índio era produto desse processo de construção do eu, que precisava parasitar a alteridade sacrificável.

Por outro lado, parece que imaginar assim o índio pelo poder era necessário, pois o lidar com essa alteridade ainda tangível e oposta a todos os valores nacionais (em positivo ou em negativo, como temos visto) florescia como um exercício de desbravamento do Brasil. Era a justificação da exploração da floresta e sua necessária domesticação, na que se procedia a sua exploração racional. Assim, o índio na ditadura era um giro novo, a sua projeção bestial, onde podemos perceber que a hibridação na sua estrutura é total. Era um ser polissêmico e múltiplo que se adaptava às necessidades elementares e conjunturais da narrativa nacional ao longo de sua existência. Era selva, natureza, selvageria, empecilho aos desbravadores heroicos que levavam os litorais aos sertões.

O imaginar de certa forma a realidade não só fala de como interagimos com ela, também de como queremos que essa realidade seja. Por isso, parece que normalizar a ação de dominação do outro (através do desaparecimento e da assimilação desse outro em nossa normalidade, poupando só os aspectos de folclore necessários para reforçar a nossa identidade) nasce do exercício de imaginar essa alteridade como uma entidade não só longe do ‘Nós’, mas também

como um empecilho a se eliminar, pois entrava a nossa normalidade existencial. Este artigo tem tentado apresentar uma introdução ao estudo desses mecanismos, propondo como cenário a ditadura brasileira, na qual se criaram as paisagens ideológicas e de identidade onde mora hoje o Brasil.

Recebido: 07/10/2017

Aprovado: 20/02/2018

Carlos Benítez Trinidad é historiador, mestre em Estudos Latino-americanos pela Universidad de Sevilla e doutor em História de América Latina pela Universidade Federal da Bahia e a Universidad Pablo de Olavide. Fundador e membro do Conselho Editorial da revista-rede Iberoamérica Social, tem estudado o poder simbólico dos povos indígenas durante a ditadura. Atualmente, seu principal interesse de pesquisa são as heranças coloniais no imaginário contemporâneo brasileiro. Contato: carlos.bt.86@gmail.com

Notas

1. Texto escrito para a palestra “A questão indígena sob a ditadura militar” no Seminário do Laboratório de Indigenismo e Etnologia Indigna (LINDE) da Universidade de Brasília, no 27 de abril de 2017. Aliás, é uma aproximação à pesquisa concluída na tese doutoral “Un espejo en medio a un teatro de símbolos: el indio imaginado por el poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar (1964-1985)”, defendida na Universidade Federal da Bahia em 7 de abril de 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/22235>>. Por último, parte dos dados e exemplos documentais reproduzidos neste texto, foram publicados em outros meus trabalhos em espanhol listados nas referências ao final.

2. Agradecer à Priscila de Oliveira Silva, Laura Sampietro e a João do Amaral as correções e dicas em formais e no português.

3. A sobrevivência dessas lógicas explica em boa parte a visão euro-ocidental do que é o “nós” e o “outro”, coisa visível quando sofremos e nos sensibilizamos até o extremo

com um ataque terrorista em Paris ao mesmo tempo que um evento igual em Bagdade ou Alepo não cria a mesma sensibilidade.

4. Para ampliar conhecimentos sobre o tema, se recomenda começar pelo humilde trabalho de Heck (1996) sobre a política indigenista durante a ditadura, e o enciclopédico texto de Hemming (2003) sobre a questão indígena brasileira durante o século XX.

5. Esta projeção histórica continuou tendo seu eco no tempo na construção contemporânea e hiper-real do índio ecologista e ativista anticapitalista (Ramos, 1995).

6. Bons exemplos desta situação é que durante séculos São Paulo foi considerada a porta ao interior continental, sendo uma cidade que distava do litoral uns poucos centos de quilômetros; ou que a primeira grande e exitosa colonização do interior com grandes cidades, não aconteceu até bem entrado o século XVIII com as explorações mineiras de Minas Gerais.

7. O caso dos Waimiri-Atroari é um bom exemplo da desumanização do índio e o uso da violência em consequência. Esse povo foi aniquilado quase completamente a o longo da década de 1970 no qual passaram de ser 3000 indivíduos a 500 em três anos (Schwade, 1992). Na chamada Operação Atroaris, o Estado implantou uma imensa força militar com alvo de “proteger” aos trabalhadores e que terminaram por massacrar indígenas com bombas, metralhadoras, doenças e fome: “A festa já estava começando com muita gente reunida. Pelo meio-dia, um ronco de avião ou helicóptero se aproximou. O pessoal saiu da maloca pra ver. A criançada estava toda no pátio para ver. O avião derramou um pó. Todos, menos um, foram atingidos e morreram [...] Os alunos da aldeia Yawará forneceram uma relação de 33 parentes mortos neste massacre” (CNV, 2014:229).

8. O índio ligado ao interesse militar, tradicional na história do Brasil, não acabou com a ditadura, ao contrário, continuou numa linha mais dura. Para aprofundar no tema, recomendamos o livro organizado por João Pacheco de Oliveira, 1990, listado nas referências.

Referências bibliográficas

- AMADO, Janaína. 1995. “Região, Sertão, Nação”. *Estudos Históricos*. 8 (15): 145-151.
- BARTRA, Roger. 2011. *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASALDÁLIGA, Pedro. 1971. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Paulo: Imprensa.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. 2002. “O nativo relativo”. *Mana*. 8 (1): 113-148.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2000. “Ciencias sociales, violencia epistémica y el

problema de la “invención del Otro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. *Perspectivas Latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, p. 191-213.

GROSFOGUEL, Ramón. 2011. “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos”. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*: 97-108. Barcelona.

GRUZINSKI, Sergei. *O Pensamento Mestiço*. 2004. São Paulo: Companhia das Letras.

HECK, Egon Dionísio. 1996. “Os índios e a caserna – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985”. *Dissertação (Mestrado ciências políticas)*, Universidade Estadual de Campinas. Campinas.

HEMMING, John. 2003. *Die If You Must: Brazilian Indians in the Twentieth Century*. London: Pan Macmillan.

KIENING, Camilla. 2014. *O sujeito selvagem: pequena poética do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1992. “Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil”. 335 f. Tese (*Doutorado em Antropologia Social*, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2007. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Org.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre editores. pp. 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

MARTINS, José de Souza. 1997. *Fronteira, A degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec.

MIGNOLO, Walter. 2003. *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. Michigan: University of Michigan Press.

MILENA, Lilian. 26 de julho 2012. “O massacre de indígenas na Ditadura Militar. *Brasiliiana.org*. Disponível em: <<http://advivo.com.br/materia-artigo/o-massacre-de-indigenas-na-ditadura-militar>>. Acesso: 04 de jan. 2014.

O’GORMAN, Edmundo. 1995. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

OCHOA, V. 2010. “Já estamos com os bárbaros dentro de casa. Entrevista a Altino Berthier Brasil”. *Revista Extra Classe*, São Paulo.

OLIVEIRA, Ana Gita. 1995. *O Mundo Transformado, Um Estudo da Cultura de Fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). 1990. *Projeto Calha Norte, Militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

PAGDEN, Anthony. 1988. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.

QUIJANO, Aníbal. 2007. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from South*, v. 1, 3, pp. 533-580. Baltimore.

RAMOS, Alcida Rita. 1991. "A hall of mirrors: The rhetoric of indigenism in Brazil". *Critique of Anthropology*, Thousands Oaks. 11 (2): 155-169.

_____. 1995. "O índio hiper-real". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 28 (10): 5-14.

_____. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.

ROCHA, Everardo Guimarães. 1984. *O que é Etnocentrismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

SCHWADE, Egydio. 1992. "Waimiri-Atroari: a história contemporânea e um povo na Amazônia". In: HOORNAERT, E. (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, pp. 366-392.

SILVA, Carmen Lucia da. 1998. *Sobreviventes do Extermínio. Uma Etnografia das Narrativas e Lembranças da Sociedade Xetá*. Tese de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

STAUFFER, David Hall. 1959. "Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios". *Revista de História*. 18 (37): 73-96.

TRINIDAD, Carlos Benítez. 2015. "La dimensión indígena del salvaje europeo". *Historia 2.0. Conocimiento histórico en clave digital*. 9: 31-50.

_____. 2016. "La Fundación Nacional do Índio al servicio de los intereses geoestratégicos e ideológicos de la dictadura brasileña (1967-1985)". *Americania: Revista de Estudios Latinoamericanos*. 3: 243-277.

_____. 2016. "La oposición necesaria al desarrollo moderno en Brasil: el indio y la dictadura". *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*. Especial (1): 25-48.

Documentação

Acervo Armazém da Memória. Disponível em: <<http://armazemmemoria.com.br/>>.

– ACONTECEU ESPECIAL, 1982, p. 86

– JORNAL DO BRASIL, 27 de agosto de 1972

– JORNAL DO BRASIL, 23 de março 1973

– JORNAL DO BRASIL, 23 de março 1973

Acervo Museu do Índio. Disponível em: <<http://www.museudoindio.gov>.

br/pesquisa/acervo-online>.

- FUNAI, Boletim Museu do Índio, etnohistoria n.1, maio/1979

Acervo O Globo. Disponível em: <<http://acervo.oglobo.globo.com/>>.

- 09 de abril 1981
- 1 de julho 1973
- 14 de setembro de 1973

Acervo O Estado de São Paulo. Disponível em: <<http://acervo.estadao.com.br/>>.

- 22 de maio 1971
- 26 de abril 1972
- 14 de agosto 1973
- 1 de março 1975
- 24 de fevereiro 1976

Acervo Veja. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/complemento/acervo-digital/index-novo-acervo.html>>

- 15 de abril 1970
- 25 de maio 1971

Arquivo Nacional – Memórias Reveladas. Disponível em: <<http://www.memoriasreveladas.gov.br>>.

- Centro de Informação e Segurança da Aeronáutica – CISA

Biblioteca FUNAI – Curt Nimuendajú. Disponível em: <<http://biblioteca.funai.gov.br>>.

- PORANTIM, setembro 1980
- PORANTIM, 1979

Câmara dos Deputados. Relación de notas taquigráficas del archivo digital, Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/documentos-e-pesquisa/arquivo>>.

- 11 de março de 1965, p. 681
- 28 de maio 1946, p. 2133
- 23 de março 1962, p. 194-195
- 11 de junho 1968, p. 3361

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV no texto). 2014. Relatório: textos temáticos, v. 2. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/>>.

SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org.). *Coletânea da legislação indigenista brasileira*. – Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

- Lei nº 5.371, 5 de dezembro 1967

Resumo: Neste artigo pretende-se dar espaço à reflexão sobre o conceito de alteridade. Estabelecendo um paralelismo entre o imaginar e o dominar, almeja-se refletir sobre como antes de impor o domínio sobre o Outro, na luta pela hegemonia no contexto colonial/nacional como é o brasileiro, primeiro há que percebê-lo ontologicamente como merecedor desse domínio, pensamento que contém uma forte dose de violência. Para isso vai se utilizar o contexto da questão indígena durante a ditadura civil-militar, já que oferece um marco de trabalho interessante para a abordagem da reflexão. Mostra-se, ao final, como desde o poder político/econômico e a tensão do contato interétnico, houve uma lógica de desumanização do índio, que legitimou uma práxis predadora sobre os povos indígenas. A metodologia usada segue os passos da imprensa do momento, assim como os discursos políticos, depoimentos e relatórios.

Palavras chave: Ditadura, Brasil, “Índio”, Alteridade, Hegemonia, Desumanização.

Abstract: The present paper aims to think about the otherness as a concept. Establishing a parallelism between imagination and domination, this exposition intends to reflect about how before to impose the dominion upon the otherness, in the fight for hegemony in a colonial/national context as is Brazil, first it is needed to imagine that it deserves ontologically the dominion, way of thinking that has some strong doses of violence. For that reason, this research was made about the indigenous issue in the dictatorship context, because it offers optimal framework for this reflection. By the end, we can see how from the political/economical powers and the interethnic conflict there were dehumanization logic about the indigenous, something that legitimizes a praxis of predation upon the natives population. The used methodology follows the steps of the national media, also the political speeches, testimonies and reports.

Keywords: Dictatorship, Brazil, Indian, Otherness, Hegemony, Dehumanization

Transformação agrária e desapropriação de terras indígenas em Mato Grosso (1940-1960): O caso da reserva Kadiwéu

José Manuel Flores
UFRR

Introdução

O processo de perda territorial dos povos indígenas que habitam o estado de Mato Grosso do Sul, bem como das disputas legais e confrontos violentos pela reivindicação dos territórios, em particular a partir de 1988, tem sido alvo de um considerável e ainda crescente número de pesquisas e trabalhos acadêmicos. Isto é particularmente visível para o caso dos grupos Guaraní (Pereira, 2002, 2005, 2007; Mura, 2004, 2006; Lutti, 2009; Silva, 2007; Crespe, 2015; Pacheco, 2009; Pacheco, 2004; Cavalcante, 2013) e, em menor medida, dos Terena (Azanha, 2005; Eremites de Oliveira e Pereira, 2003, 2007, 2017). No caso dos Kadiwéu, no entanto, a afirmação anterior constitui ainda uma expectativa. Apesar das múltiplas referências a esse processo, espalhadas em inúmeros trabalhos, apenas alguns poucos trabalhos analisam especificamente o processo de ocupação por fazendeiros pecuaristas das terras Kadiwéu, tal como foram demarcadas no início do século XX (cf. Silva, 2004; Muller, 2011).

O objetivo deste artigo é limitado, porém não irrelevante: pretende responder à pergunta de como foi possível a ocupação massiva, por estranhos, das terras Kadiwéu, inserindo a discussão no contexto da profunda transformação da estrutura agrária no sul do Mato Grosso nas décadas de 1940 e 1950. A ocupação do espaço que hoje é o Mato Grosso do Sul não foi espontânea: tanto os novos colonos como os empreendedores que chegaram à região para estabelecer fazendas, assim como especuladores ávidos de lucro, o fizeram com a perspectiva de aproveitar as oportunidades apresentadas pelo avanço da fronteira agrícola¹. Um projeto em grande parte dirigido, não menos consciente quanto o “vazio” anterior – na medida em que se desencorajou um movimento colonizador – e funcional à grande propriedade agrária, que sustentou em Mato Grosso as oligarquias políticas da República Velha e o sistema produtivo predominante.

A partir da quarta década do século XX, em uma tentativa de integrar pro-

gressivamente os espaços do interior aos circuitos da economia nacional, o papel do Estado foi fundamental para configuração da fronteira e a desapropriação de terras indígenas, possibilitando o estabelecimento de novas relações de produção e o início de um novo ciclo de acumulação capitalista nacional. O intenso processo de ocupação da fronteira – baseado na aquisição de terras públicas e projetos de colonização – exerceu pressões cada vez maiores sobre as terras indígenas, que se tornaram alvo do interesse particular, vinculado à produção pecuária. Entre 1957 e 1960 quase a metade da área pertencente aos Kadiwéu, sobretudo as ricas em pastagens, foi, de fato, incorporada às propriedades colidentes através de formas de tratos produtivos e de invasão.

Um agente central, tanto na defesa como no processo de incorporação das terras Kadiwéu às dinâmicas produtivas no âmbito do capitalismo agrário emergente na fronteira, foi o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que, entre 1910 e 1967, foi o órgão do Estado encarregado da aplicação da política indigenista, baseada em noções particulares sobre a evolução, integração e tutela (cf. Lima, 1995). Em meados do século XX, no sul de Mato Grosso, o SPI, através da 5ª Inspetoria Regional (IR5), sediada em Campo Grande, mantinha jurisdição sobre 11 Postos Indígenas (PI), que eram o espaço concreto da aplicação da política protecionista; e contavam com uma infraestrutura administrativa, escolar e produtiva, com frequência muito precária, sob a condução direta de um encarregado do Posto subordinado à chefia regional. Na reserva Kadiwéu, com mais de 350 mil hectares demarcados entre 1900 e 1903, instalaram-se três PI: Presidente Alves de Barros, São João e Nalique, dedicados, na sua função produtiva, à criação de gado bovino. Em 1960, em um contexto de invasões crescentes, a IR5 estabeleceu contratos produtivos com os próprios pecuaristas ocupantes ilegais das terras Kadiwéu, na forma de arrendamentos de áreas para pastagem, formalizando uma situação irregular criada nos anos precedentes. O artigo trata de pôr ênfase no papel do SPI na construção da dramática situação que levaria à desapropriação, de fato, de uma grande área da reserva Kadiwéu.

O texto divide-se em cinco seções que descrevem o referido processo de forma cronológica. A primeira aborda, introdutoriamente, as circunstâncias que influíram no estabelecimento da reserva Kadiwéu durante a Primeira República, assim como alguns dos conflitos fundiários nas primeiras décadas do século XX, durante o período de afastamento do SPI da região entre 1930 e 1941. Na segunda seção, descreve-se o início da transformação da estrutura agrária no

sul do MT, na década de 1940, expressada no ataque do Estado às grandes propriedades latifundiárias, como à Fomento Argentino Sul-americano S. A., bem como as implicações que teve sua desestruturação para a integridade da reserva. Na seguinte seção, expõe-se o período mais dinâmico da ocupação territorial do sul de Mato Grosso na década de 1950: a requisição e aquisição de terras devolutas, a compra de terras pertencentes às antigas propriedades ou cessão de terras a terceiros, que propiciaram, em poucos anos, a multiplicação de fazendas pecuaristas em volta dos limites da reserva Kadiwéu, desencadeando ondas de invasões e confrontos pelas divisas das propriedades. A ocupação massiva da reserva, na conjuntura propiciada pela acometida da Assembleia do Estado às terras indígenas em 1957, que tentou reduzir sua superfície para menos de um terço da área original, e o papel do SPI perante essas circunstâncias é o assunto tratado na quarta seção. Finalmente, se reflete, a partir de noções acerca da antropologia da formação do Estado, sobre o papel contraditório assumido pelo SPI na defesa da reserva e também como peça importante para a integração das terras indígenas aos circuitos da economia nacional².



I. A formação da reserva Kadiwéu e o reestabelecimento do SPI (1864-1940)

Após a Guerra do Paraguai (1864-1870) – na qual combateram ao lado do exército imperial – e durante uma parte da Primeira República (1889-1930), seus territórios foram constantemente assediados e os Kadiwéu duramente combatidos. Destacou-se, entre seus opressores, Antônio Joaquim Malheiros, um obscuro coronel da Guarda Nacional durante o império, poderoso latifundiário, chamado de “atropelador de índios”, e proprietário da fazenda Barranco Branco, entre outras, adjacente às terras Kadiwéu. Suas ligações políticas e os inúmeros cargos que ocupou lhe permitiram constituir-se em uma figura de influência política em Corumbá e construir um domínio sobre uma extensão considerável de terra³. Já em 1885, sendo *Diretor dos Índios Cadiués* (cargo que deixou em 1889), fora denunciado por utilizar o trabalho indígena em suas próprias fazendas e em serviços pessoais, sob coação e violência física⁴. Os confrontos entre os Kadiwéu e Malheiros foram costumeiros ao longo da República Velha e, em 1897 e 1898, foi necessário o envio de forças federais para reprimir as incursões índias nas fazendas de Malheiros. No entanto, as contendas ainda continuaram nos primeiros anos do século XX⁵.

É admirável que os Kadiwéu pudessem conservar e reivindicar um espaço de proporções consideráveis em um contexto de mudanças significativas, das quais Malheiros foi apenas uma expressão. De um lado, a formação da Primeira República esteve marcada pelo reordenamento não apenas do poder político, mas também da estrutura da propriedade rural, processos, aliás, que em uma sociedade agrária de fronteira – na qual o território era concebido como um imenso espaço ainda a ser explorado e civilizado – estavam intrinsecamente ligados. Da mesma forma em que as novas instituições democráticas funcionaram para consolidar a autoridade política de grupos oligárquicos que lutavam incessantemente entre si pelo poder político, a legislação republicana sobre terras permitiu a continuidade de velhos latifúndios e a formação conflituosa de novos, base e expressão daquele poder (Moreno, 1999, 2007; Trindade, 1995). De outro, no decurso do final do século XIX e início do XX, e respondendo à reconfiguração do mercado mundial, a produção pecuária, junto à indústria extrativa, foi ocupando um lugar proeminente na economia do estado (cf. Wilcox, 2017; Corrêa e Corrêa, 2010; Trubiliano, 2014; Borges, 2001). Ano após ano, milhares de cabeças de gado bovino eram enviadas rumo aos matadouros paulistas,

multiplicando, no próprio estado, a concorrência por campos de pastoreio.

É na conjunção desses processos – a confrontação entre elites políticas e econômicas, o reacomodo da estrutura agrária e a expansão da pecuária – que os Kadiwéu consolidaram seu domínio sobre as terras que lhes foram demarcadas. Diversos fatores contribuíram, em maior ou menor medida, para isso. A maneira como os Kadiwéu se inseriram nas lutas políticas ao longo da República Velha permitiu-lhes estabelecer as alianças necessárias para tal propósito. Na base do sistema oligárquico, estava um rígido sistema de vínculos pessoais, compromissos recíprocos, apoios mútuos, em um encadeamento que unia os níveis locais com os poderes estaduais e federais, e que estruturava a disputa pelo poder político e controle dos recursos. Esta dinâmica teve sua manifestação mais explícita nas múltiplas confrontações armadas ao longo do período (1892, 1899, 1901, 1906, 1916), nas quais os coronéis do sul incentivaram o separatismo da porção norte do estado como uma forma de participar do jogo político (cf. Arruda, 2015; Gilmara, 2014; Fanaia, 2010).

Os Kadiwéu participaram dessa dinâmica com sucesso. A demarcação da reserva, em 1900, e seu reconhecimento, em 1903, não podem ser entendidos senão no contexto da sua aliança com o governo estadual do coronel Pedro Alves de Barros (1899-1903), que ascendera ao poder após um cerco armado à Assembleia do Estado e à renúncia do presidente do estado anterior. Os Kadiwéu integraram os contingentes organizados para reprimir os movimentos armados de 1901 contra seu governo, promovidos pelos dois primeiros vice-presidentes do Estado⁶. As disputas dos Kadiwéu com o coronel Malheiros, da mesma forma, se localizaram nos interstícios das disputas pelo poder político entre os coronéis regionais e o governo. Malheiros foi inimigo político de Barros, assim, para este último, apoiar as reivindicações indígenas tornou-se uma forma de conter pretensões daquele e, ainda, reprimi-las. As confrontações entre os Kadiwéu e Malheiros se tornaram ainda mais frequentes quando este deixou a administração de uma das suas fazendas mais importantes, Rio Branco, em mãos do coronel Bento Xavier, um dos chefes políticos com maior influência no sul do estado e que, um ano antes, havia levantado em armas⁷.

Os Kadiwéu se tornaram, dessa forma e em alguma medida, importantes para conter os movimentos armados e barrar as pretensões dos coronéis pelo poder político no âmbito local. A demarcação da reserva foi o reconhecimento imediato desse fato. A afirmação contrária também é correta: os índios utiliza-

ram habilmente suas relações para armar-se, defender-se e conter os constantes embates em torno das suas terras, o que obrigou as autoridades políticas a estabelecer constantemente negociações com os índios. Outros fatores tiveram a mesma importância. A formação de grandes latifúndios em volta das suas terras contribuiu, de certa forma, para criar uma zona amortecedora que barrou a presença de outros fazendeiros, pequenos agricultores e posseiros, embora seja verdade que não houve um populacional como aquele que caracterizou o extremo sul, principalmente de imigrantes gaúchos provenientes do sul do país, e que provocara inúmeros conflitos entre posseiros e a Mate Laranjeira já em começos do século XX (Martins, 1999).

Da mesma forma, a localização do seu território foi, como explicado pelos próprios Kadiwéu ao etnólogo Kalervo Oberg (1949:56), um lugar estratégico, não apenas por representar uma zona rica para a caça, mas também desde o ponto de vista da sua defesa: cercadas à leste pela Serra da Bodoquena e por terras inundáveis ao sul e ao norte, às margens dos rios Aquidauana e Nabileque, era um lugar adequado contra as incursões de fazendeiros e índios inimigos. A própria morte de Malheiros, em 1908, contribuiu para garantir definitivamente o controle desse território. Finalmente, a presença do SPI na década de 1910 e a construção de caminhos, pontes, instalações e a chegada de funcionários, permitiram que, mesmo com a retirada posterior do órgão indigenista por mais de dez anos, não houvesse durante esse tempo nenhum inimigo que representasse um sério perigo para as terras indígenas.

Poucos ou talvez nenhum funcionário do SPI visitou as terras Kadiwéu entre 1930 e 1941. Nesse período, o SPI experimentou uma série de mudanças que o levaram a circular por vários ministérios e afastar-se da reserva⁸. As coisas não foram fáceis para os Kadiwéu durante esses anos. Foram vítimas de uma epidemia de febre amarela que em um mês acabou com a vida de umas quarenta pessoas⁹. Mas, no tocante à questão das suas terras, como já foi dito, os conflitos deixaram de ser tão frequentes quanto no passado mais ou menos recente. Contudo, houve alguns confrontos. O conflito de maior importância durante os anos de afastamento do SPI, envolvendo a posse de terras, foi com Vicente Jaques, proprietário da fazenda Baía das Garças, próxima à aldeia São João, lugar em que, na década de 1920, o SPI estabeleceu um grupo de índios Terena para defender e povoar a divisa. Jaques foi acusado como o autor da morte de um índio e de invadir em vários momentos as terras Kadiwéu¹⁰. A aldeia de São João

dispersou-se depois do crime e só voltaria a povoar-se com a notícia do regresso do SPI. Nos seguintes meses à instalação da Inspetoria em Campo Grande, em meados de 1941, já sob o nome de 5a Inspetoria Regional (IR5), esta se esforçou, sem sucesso, por esclarecer o assassinato e sustentar uma ação legal contra Jaques¹¹. Os índios também continuaram denunciando a invasão. Finalmente, o fazendeiro seria obrigado a desistir da área ocupada¹².

Conflitos de outra natureza estavam se originando. As ações do Estado para promover a colonização da fronteira e a compra de terras públicas impulsionou, nas décadas de 1940 e 1950, a fragmentação do espaço, a apropriação privada de terras e a formação de fazendas, multiplicando as cercas, as invasões e os confrontos. Em poucos anos, a reserva Kadiwéu ver-se-ia literalmente cercada por fazendas de gado e vizinhos sempre à procura de mais um pouco de terra. A gradativa transformação da estrutura agrária no sul de Mato Grosso ameaçaria seriamente a reserva Kadiwéu e colocaria em dificuldades índios e funcionários do SPI para manter sua integridade.

II. Expansão da fronteira (1940 - 1950)

A volta do SPI à reserva Kadiwéu em 1941 correspondeu ao início de uma profunda transformação da fronteira sul-mato-grossense. A remodelação do espaço e as relações da fronteira se enquadravam dentro da política nacionalista desenvolvida por Getúlio Vargas ao longo dos seus governos (1930-1954). Inconsciente ou conscientemente, nacionalista ou oportunista, a política econômica de Vargas durante seu primeiro período foi uma resposta a grave crise internacional que atingiu em cheio o país na década de 1930 (Fonseca, 1989; Furtado, 1977; Bastos, 2011), voltado até então para a produção extensiva e de grande escala de uns quantos gêneros para exportação.

Como instrumento contra a subordinação funcional da produção brasileira ao comércio internacional e em resposta à crise, passou-se a uma forte intervenção do Estado na economia a favor da indústria nacional, adotando medidas para superar a condição primária exportadora do país e o isolamento e especialização produtiva regionais. Dentre as políticas necessárias para o novo projeto de desenvolvimento nacional, em particular a partir do estabelecimento do Estado Novo em 1937, a chamada “Marcha para o Oeste” teve particular relevância. O projeto, criado nesse ano, propunha colonizar as terras da região Centro-Oeste, fornecendo o modelo, e também as aspirações e o imaginário, para

ocupar regiões de fronteira¹³. Conduzido por uma política econômica nacionalista, a expansão sobre a fronteira foi justificada como um avanço sobre espaços imensos, “vazios” e “desabitados”: imaginário sustentado na evocação culturalmente determinada do *Sertão* (Amado, 1995; Oliveira, 1998, 2008). Este projeto, provido de um forte sentido civilizatório para integrar o interior do Brasil à economia nacional, significaria a transformação das estruturas agrárias predominantes, sustentadas invariavelmente no controle de imensas extensões de terra, e, portanto, também um esforço por diminuir o poder das elites latifundiárias que, como em Mato Grosso, ainda possuíam o controle hegemônico da autoridade política e do poder econômico locais.

Com efeito, por volta de 1940, a estrutura agrária no sul do estado ainda estava dominada pela grande propriedade fundiária. Esta se havia configurado a partir da primeira legislação republicana de terras no estado em 1891. O objetivo dessa legislação foi aplicar os princípios básicos da Lei de Terras de 1850 que, no Mato Grosso, permanecera sem efeitos importantes na fase final do Império. Essa Lei, regulamentada em 1854, reconhecia o direito dos títulos de sesmarias e de posse anteriores, ao mesmo tempo em que estabelecia os mecanismos para mercantilizar as terras públicas, ou devolutas, em face da iminência da abolição do trabalho escravo¹⁴. Com o advento da Primeira República e a descentralização e considerável autonomia outorgada aos estados, as terras devolutas e o reordenamento jurídico da propriedade ficaram sob o domínio dos poderes estaduais, isto é, sob o controle das elites oligárquicas dominantes, de forte composição militar (cf. Saboya 1995; Silva, 1996; Moreno, 2007; Trindade, 1995).

O controle que exerceram sobre as instituições destinadas à revalidação de sesmarias e legitimação de posses, compra e o arrendamento de terras devolutas foi determinante na nova configuração fundiária, consolidando antigos e ampliando e criando para si novos domínios. Acrescentou-se à grande propriedade dos grupos tradicionais de militares políticos, as amplas zonas para a descoberta e exploração de produtos vegetais e minerais concessionadas às empresas estrangeiras. Dessa forma, a paisagem fundiária do sul de Mato Grosso, nas primeiras décadas do século XX, estava integrada por latifúndios, como a Companhia Mate Laranjeira (ML) que, entre 1890 e 1943, arrendara do Estado quase 2 milhões de hectares de terras devolutas para a exploração dos ervais do extremo sul do estado. Alves (1984) destaca outras 28 propriedades ligadas a capitais internacionais, estabelecidas no sul de MT entre 1891 e 1929, muitas

delas localizadas ao longo da estrada de ferro Noroeste do Brasil, como *The Miranda Estância Company Limite*, a *Brazil Land Cattle & Packing Company*, a *Brazilian Meat Company*, e a Fomento Argentino Sul-americano, vizinha das terras Kadiwéu, e cuja demarcação em começos do século XX se sobrepôs a uma parte significativa da reserva¹⁵.

A presença desses grandes latifúndios ligados às empresas estrangeiras sempre foi questionada por uma parte da elite mato-grossense. Os argumentos eram de vários tipos, ora políticos, alegando o risco que representavam à soberania nacional ao se localizarem próximas à fronteira; ora econômicos, objetando a racionalidade econômica da concentração fundiária e dos arrendamentos, apontando aos efeitos perniciosos sobre os recursos do estado. Os protestos, resistências e questionamentos, no entanto, não foram suficientes para quebrar o predomínio da grande propriedade agrária. Apenas com o advento do Estado Novo que esse propósito seria atingido, possibilitando, por sua vez, o estabelecimento de colônias agrícolas, a aquisição particular de terras, a formação de fazendas e, com isso, a multiplicação das cercas, invasões e os confrontos, frequentemente violentos, entre índios e fazendeiros. Ao cancelamento do arrendamento a ML, em 1941, por exemplo, seguiu o estabelecimento da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), e arribo de milhares de agricultores pobres, a formação de fazendas voltadas à produção agrícola e pecuária, que passaram literalmente por cima das aldeias Guarani (cf. Brand 1997; Vietta, 1997). Também ocorreu a liberação de milhares de hectares, que foram submetidos à frenética especulação por parte tanto de grupos capitalistas quanto de políticos (Lenharo, 1986b)¹⁶.

O ataque do estado de Mato Grosso à Fomento Argentino, em 1943, gerou na região Kadiwéu processos semelhantes aos causados pela Mate Laranjeira no sul, embora menos dramáticos em curto prazo. Nesse ano, a Fazenda Pública do Estado promoveu uma ação legal contra a empresa devido ao atraso no pagamento de impostos¹⁷. Como resultado, a maior parte dessa propriedade retornou ao poder do estado e uma porção menor, porém dentro do perímetro da reserva Kadiwéu, foi penhorada e arrematada entre diversos concorrentes. A demarcação desse grande latifúndio na bacia do Nalique, em 1914, abarcara, além da fazenda Xatelodo, parcialmente as terras da Reserva Kadiwéu. Ninguém se importara. Talvez porque ninguém tivesse conhecimento ou porque não representava ameaça alguma, pois a empresa nunca se apossou, de fato, das terras indígenas que, nas décadas seguintes, caíram em abandono.

A sobreposição de títulos de propriedade, no entanto, geraria complicações quando, em 1943, houve a necessidade de avivar as antigas divisas e demarcar os lotes dos sucessores da fazenda. Quase imediatamente, os novos donos das terras da ex-Fomento Argentino se dispuseram a levantar aramados, dando início a conflitos. Assim, Jefferson Bachi, que adquirira 36 mil hectares, pretendia, em dezembro daquele ano, estabelecer uma divisória por linhas secas ao sul do Niutaca, traspassando os limites da reserva¹⁸. O objetivo de Bachi viu-se paralisado pela ação do SPI, ao menos durante um tempo. Foi só em meados de 1946 que o processo para a aviventação do perímetro da Fomento Argentino, proposto pelos compradores de glebas de terras da antiga concessão dessa fazenda, tomara um curso jurídico mais definido¹⁹.

Outros problemas se apresentaram paralelamente e indicavam, de igual forma, o início de um novo processo de ocupação do espaço. Particulares e a fazenda Xatelodo, reorganizada sob o nome de Sociedade Agro - Pecuária Xatelodo Ltda., tentaram invadir e explorar as terras Kadiwéu em vários momentos ao longo da década de 1940, com o argumento de terem adquirido terras devolutas ou de terceiros. Em 1942-1943, pessoas provenientes de SP se dispuseram a extrair o babaçu²⁰. Em 1946, com o mesmo fim, a fazenda havia instalado maquinaria para seu beneficiamento e aberto roças²¹. Os eventos se traduziram numa série contínua de ações para proteger as divisas: viagens de exploração à cabeceira e curso do Niutaca, protestos, intimações para abandonar as terras invadidas, a suspensão temporária de um funcionário, acusado de complacência com os invasores, ações legais e outras medidas²². Apesar de todos esses conflitos, ao final de 1948, o encarregado do PI Alves de Barros informou à IR5 que não havia nenhum “civilizado” ocupando terras dentro das áreas indígenas.²³ No entanto, fora um prelúdio do ataque contundente às terras índias. No decorrer dos seguintes anos, foram aparecendo cada vez mais “aves de arribação”, “aventureiros” e “grileiros atrevidos”, procurando atravessar as divisas.²⁴ No começo de 1950, o chefe da IR5, Joaquim Fausto Prado, diria acertadamente:

Como diz o índio Kadiwéu, e com razão, que lutaram quase meio século com seus próprios recursos contra inimigos poderosíssimos e a eles venceram. O Governo acabou reconhecendo os seus direitos. Hoje as terras estão em mãos do Serviço e eles notam que se não tomarem uma enérgica providência povoando as divisas, em breve muito trabalho terá o SPI para garanti-las²⁵.

III. Fragmentação do espaço e proliferação da fazenda pecuarista (1950-1955)

Com o fim do Estado Novo, em 1945, e o advento do regime liberal de Dutra (1946-1951), a política fundiária na fronteira não mudou. Os governos estaduais, da mesma forma, deram continuidade ao processo de transferência de terras devolutas às mãos privadas, assim como aos projetos de colonização, impulsionados, novamente, com a volta de Vargas ao poder em 1951²⁶. O incremento das solicitações de particulares para a compra de terras públicas entre 1940 e 1955 ofereceram um indicador adequado da ocupação do território. Em 1941, houve um sensível aumento, movimento que se duplicaria em apenas um ano²⁷. Uma década depois seria uma febre. Entre 1950 e 1954, no governo de Fernando Corrêa da Costa, houve 20.750 pedidos de compra de terras locais em Cuiabá e Campo Grande.

Já em 1951, uma liderança Kadiwéu, João Príncipe, avistara o indício material mais evidente desse processo mais agressivo de ocupação do espaço: denunciou que, no lugar denominado Piúva, existia “um indivíduo mandando fazer aramados o qual os postes já estão todos fincados e furados”²⁸. Mas o ano de 1953 parece ter sido particularmente importante no tocante à tomada de consciência, por parte dos funcionários do SPI e dos próprios índios, das dimensões reais do perigo. Entre junho e julho, o chefe da IR5 recomendou a todos os encarregados dos PI especial atenção e vigilância sobre a afixação de editais na Coletoria Estadual, referentes a requerimentos de terras que estivessem compreendendo áreas das reservas²⁹. De fato, os requerimentos haviam se tornado a principal ameaça para os indígenas. No extremo sul, as terras das aldeias Guarani-Kaiowá, como Sassoró, Porto Lindo, Cerro Perón, Povinho, por exemplo, localizadas em zonas ricas em erva mate, foram requeridas sistematicamente por particulares e sofreram múltiplas tentativas de invasão. Na reserva Kadiwéu, nesse mesmo ano de 1953, as terras requeridas dentro da reserva somavam mais de 30 mil hectares³⁰. Nesse momento, o aparecimento de cercas de intrusos construindo posses, assim como visitas dos agentes e a organização de grupos de índios e funcionários para verificar as invasões e outras medidas de fiscalização das divisas, eram as atividades cotidianas.

Fazendas pecuaristas foram estabelecidas ao longo de todas as divisas da reserva, não apenas a partir da compra de terras tidas como devolutas. Ao norte, na divisa com o Niutaca e Nabileque, a maior presença de proprietários

decorreu principalmente da venda das terras adquiridas pelos sucessores da Fomento Argentino. Ao não conseguirem que alguns deles se apossassem das terras, optaram por vendê-las a terceiros. A invasão denunciada pelo capitão João Príncipe, de fato, havia sido realizada nas terras adquiridas de Sebastião Bachi, um dos beneficiados da arrematação da propriedade da empresa argentina na década anterior. Terras dessa empresa retomadas pelo estado também começaram a ser adquiridas por privados. Vicente Jaques, por exemplo, além de ser dono da fazenda Bahia das Garças, em vários momentos requereu e comprou terras na divisa norte da reserva, provavelmente requeridas ao estado.

Ao sul, na divisa com o córrego Aquidauana, a maior presença de pecuaristas decorreu da fragmentação das antigas propriedades, como Barranco Branco, começada já na década anterior. Novos e velhos vizinhos, proprietários ou arrendatários das novas empresas, foram estabelecendo-se ao longo de toda a margem esquerda do córrego Aquidauana. Ao leste, na Serra da Bodoquena, em 1954, embora uma grande parte da região estivesse sob propriedade de particulares, requerimentos das terras públicas proliferavam. Um sinal de todo esse processo de ocupação do território e formação de fazendas são as frequentes solicitações de indivíduos encaminhadas ao SPI para a colaboração na construção de cercas nas divisas que começaram a aparecer nos primeiros anos de 1950. Havia uma fila de novos proprietários passando pela Inspetoria Regional, solicitando apoio para irem reconhecer e cercar suas novas propriedades. Listados de proprietários confinantes, solicitando arrendamentos de terras, indicam o mesmo processo³¹.

Com um número maior de propriedades nos limites da reserva, incrementaram-se as invasões. Alguns dos fazendeiros tornaram-se velhos conhecidos dos índios. Felisbino Ximenes, por exemplo, foi denunciado varias vezes depois de cercar áreas pertencentes aos indígenas. Outros fazendeiros, tentariam fazer o mesmo, cercando águas, alagadiços e matas, ou procurando construir uma posse dentro das terras, não sem a oposição dos índios³². Não houve apenas problemas de limites. Constantes conflitos devidos às entradas de gado alheio tornaram-se também frequentes. Gado transpondo cotidianamente as divisas das terras Kadiwéu era, em parte, uma consequência inevitável da multiplicação das propriedades pecuárias em volta da reserva e, em outra, uma estratégia que se tornaria adequada nos seguintes anos para apropriar-se delas.

IV. A ocupação da reserva Kadiwéu (1955-1960)

O reordenamento fundiário no estado, no período de 1950 a 1960, teve como marca a venda indiscriminada de terras e colonização. O acesso privado à terra, através da aquisição de terras tidas por devolutas ou por meio da compra de lotes que haviam pertencido a antigos latifúndios, possibilitou o crescimento exponencial do número de fazendas pecuárias nas proximidades das divisas da reserva Kadiwéu. As invasões se tornaram comuns, mas foi particularmente a partir de 1957 que aumentaram. Apenas três anos depois, quase metade da sua área se encontrava ocupada por estranhos. Os criadores da região conseguiram entrar nas terras indígenas de duas formas: através de autorizações temporárias outorgadas pelo SPI e pela invasão impune. Independentemente da maneira com que se enfiaram na reserva, a ocupação foi eventualmente oficializada por um sistema de arrendamento instituído pelo SPI em 1960.

Esse apoderamento privado das terras Kadiwéu esteve condicionado por duas circunstâncias associadas ou, pelo menos, congruentes entre si. A primeira foi provocada, presumivelmente, por um evento da natureza: as enchentes dos rios da região obrigaram os fazendeiros a encontrar refúgio para seu gado dentro das terras indígenas; a segunda foi o ataque empreendido pela Assembleia Legislativa do Estado sobre as reservas Kadiwéu em 1957. As duas circunstâncias parecem ter uma estranha relação e sincronia. O primeiro evento precedeu uns meses a tentativa da Assembleia do Estado de reduzir o tamanho da reserva. De fato, desde 1954, era conhecida a pretensão da Assembleia de reduzir a área da reserva pelo menos à metade, objetivo que parece ter sido de conhecimento de todos, inclusive dos funcionários do SPI³³. Quiçá foram mesmo as chuvas generosas que obrigaram os criadores a retirarem o gado para áreas mais seguras, dentro das terras Kadiwéu. É possível também que, aproveitando aquele conhecimento, se voltassem em massa sobre as terras índias, antecipando futuras, agora iminentes, ações públicas contra elas. No final, as enchentes eram um evento cíclico: todo ano, períodos alternados de secas e cheias alteravam profundamente a paisagem da região e, em anos anteriores, as autorizações para resguardar o gado dentro da reserva foram quase nulas, mesmo quando esta estava cercada por fazendas pecuárias.

Invasões ocorriam: era uma prática cotidiana entre os vizinhos enviar maliciosamente o gado para os pastos da reserva e, dissimuladamente, deixar que os aproveitassem; inclusive o gado chegava a confundir-se com os pertencentes

ao SPI ou com os dos índios e, já gordo, era então reclamado pelo proprietário – se antes os índios não o “carneassem”. Mas o argumento das enchentes para se estabelecer dentro da reserva foi pouco recorrente e apenas uma solicitação pode ser registrada nos anos anteriores³⁴.

No entanto, em fevereiro de 1957, fazendeiros da região de Coimbra, procurando pontos mais altos e seguros contra as enchentes do Rio Paraguai, solicitaram ao SPI autorização para recolher seu gado dentro das terras Kadiwéu³⁵. Nas semanas seguintes, outros pecuaristas, sem autorização, fizeram o mesmo. Atendendo às queixas dos indígenas, um auxiliar foi enviado para percorrer as zonas ocupadas³⁶. Contabilizou 14.294 cabeças de gado, pertencentes a 22 fazendeiros que entraram na reserva entre fevereiro e março. Os fazendeiros se comprometeram a pagar as pastagens e a se retirar tão logo fosse possível. Alguns deles saíram nos meses seguintes, mas as solicitações para ingressar os rebanhos se fizeram comuns nas próximas temporadas de chuvas. Entre setembro desse ano e março de 1958, a IR5 autorizou algumas entradas por um prazo de seis meses, a princípio improrrogáveis, notificando aos solicitantes a proibição para explorar qualquer outro recurso do patrimônio indígena existente na reserva. Os funcionários cuidavam de ressaltar que não se tratava de um arrendamento – proibido pelo Ministério de Agricultura – mas apenas um pagamento pela utilização das pastagens durante o tempo em que o gado corresse perigo devido às enchentes. Da mesma forma, o SPI informava que não acolheria pedidos semelhantes no futuro. Porém, as autorizações continuaram, mesmo quando o ataque da Assembleia do Estado às terras indígenas alcançara uma escandalosa notoriedade pública³⁷.

Em outubro de 1957, a Assembleia havia apresentado o Projeto de Lei no. 1/077, o qual, através de uma nova redação ao decreto que legalizou, em 1931, a demarcação da reserva no início do século XX, pretendia reduzir a área para menos de um terço do seu tamanho original. O governador do estado vetou-o por considerá-lo inconstitucional³⁸. No entanto, a Assembleia pronunciou-se contra essa ação, aprovando o projeto em abril de 1958 e promulgando a lei que pretendia tornar as terras Kadiwéu devolutas, revertendo-as ao domínio de estado. Para então, o número de pessoas que requereram terras da reserva aumentou até alcançar o escandaloso número de 876, cujas pretensões o SPI teve de combater judicialmente³⁹. Sem dúvida, tudo isso apressou muitos fazendeiros a ingressarem na reserva, fosse por meio de autorizações do SPI ou pela

simples invasão. Em julho de 1958, o SPI foi alertado de intrusos invadindo a área e fazendo posses e mandou organizar uma equipe de índios para percorrer toda a área⁴⁰. O caso da Assembleia continuou até 1961, quando finalmente o Supremo Tribunal Federal deu ganho de causa aos indígenas Kadiwéu e manteve a área com os limites originais⁴¹.

Não obstante o processo descrito e a crescente onda de invasões, os funcionários do SPI responderam às novas solicitações para resguardar o gado de fazendas vizinhas dentro da reserva sempre da mesma forma: autorizando e regularizando a permanência dos rebanhos, advertindo a seus proprietários de que os contratos seriam apenas temporários, o tempo necessário para evitar a perda dos rebanhos; que não seriam verdadeiros arrendamentos, mas apenas pagamentos pela pastagem, proibindo o uso e a exploração de outros recursos, etc⁴². O resto foi só efeito da acumulação. As ocupações tornaram-se permanentes e, com isso, a formação de invernadas, a construção de casas, currais e outras benfeitorias. Em algum momento, os funcionários do SPI simplesmente começaram a se preocupar mais com a cobrança do uso das pastagens e o estabelecimento de prazos e multas, instituindo, na prática, algo que havia sido considerado apenas um favor conjuntural propiciado por um evento da natureza.

O processo continuara quase com coerência própria. Para 1960, o chefe da IR5 calculava que 144 mil hectares da reserva (o que correspondia a um terço da área total) estavam ocupados por particulares. Apesar da análise realista do inspetor, que apontava para os requerimentos de terras que continuaram sendo emitidos e, sobretudo, para as autorizações concedidas pelo SPI, como causas do esbulho (omitiu que ele mesmo autorizara medidas semelhantes), o remédio projetado para a situação seria, mais uma vez, o costumeiro; só que, desta vez, os contratos seriam, em toda a expressão da palavra, de arrendamento, legitimando e oficializando, finalmente, a situação construída nos últimos anos.

A regularização de invasores e daqueles que haviam adquirido contratos, formulou-se em um projeto, apresentado em 1960 pela IR5 à diretoria do SPI, para o aluguel de pastagens, considerando a viabilidade do estabelecimento de fazendas de criação de 2 ou 3 mil hectares⁴³. A Diretoria do SPI avaliou negativamente a proposta, destacando as consequências potencialmente negativas para a reserva e para os indígenas. No entanto, uns meses depois, iniciaria o processo de medição das terras, sua assinatura aos locatários e o lavramento dos contratos. Embora os contratos indicassem, novamente, sua natureza temporária, e de

que recorrentemente se apresentaram crises que ameaçaram seu cancelamento definitivo, os convênios continuaram sob novas pressões. Evidentemente, os criadores nunca mais saíram. Em 1963, criaram sua própria organização, chamada “Associação dos Arrendatários das Terras do SPI”, confirmando, com isso, de alguma forma, que não tinham qualquer intenção de se retirarem da área⁴⁴.

V. O papel do SPI na construção do sistema de arrendamentos

É difícil explicar a conduta contraditória dos funcionários do SPI, sobretudo na segunda metade da década de 1950, quando, alegando o caráter temporário das crescentes ocupações, as transformavam em permanentes. A dificuldade reside em que parece não ter apenas um fator que a explique. Corrupção, ineficácia administrativa, ignorância, todos os argumentos poderosos podem ter sido indissociáveis da prática indigenista, embora sua consideração escape ao escopo do artigo. Mas, certamente, foi uma resposta pouco adequada ao processo de transformação da fronteira, que piorou as condições caóticas que se propunha resolver. O papel do SPI no processo descrito, no entanto, pode ser colocado no âmbito de uma consideração sobre a noção de Estado que ressalte as dimensões processuais da sua dinâmica ou *formação*.

Lima (1995), utilizando uma linguagem foucaultiana sobre o exercício do poder, que remete a “técnicas”, “esquemas”, “dispositivos” disciplinares, “aparelhos de controle”, “estatização” etc., argumentou que a finalidade do SPI teria sido implantar, gerir e reproduzir uma forma de poder de Estado, que chamou de poder tutelar. Mas o exercício desta forma de ação do Estado sobre as populações indígenas, com suas técnicas e práticas administrativas, normas e leis, “constituídas e constituintes de um modo de governo sobre o que seria denominado de *índio*,” pode ser pensada, de fato, como menos coerente — como o mesmo autor indica, embora não seja tão claro a este respeito — e tal como Oliveira (1988) sugeriu ao sublinhar a inconsistência entre “atuação” dos funcionários do SPI e “ideologia indigenista”. No exercício de um poder tutelar, o Estado raramente apareceria como uma máquina que manufatura consenso, embora crie mecanismos para isso, manifestando-se frequentemente, na prática, através de ações desunidas e fragmentadas. Isso é o que diversos estudos mostram, contribuindo para desmitificar a coerência estrutural que frequentemente se atribuiu ao Estado nas pesquisas de caráter antropológico e histórico (Abrams, 1988; Corrigan, 1985; Roseberry 1994; Gledhill, 2012).

Nesse último sentido, um aspecto que chama a atenção na leitura dos principais trabalhos sobre o processo de desapropriação dos territórios indígenas no sul do antigo Mato Grosso, é o predomínio de certa noção instrumentalista e reificada do Estado (cf. Brand, 1997; Vietta, 2007). Contrariamente do que neles se sugere, é difícil ver uma plena correspondência entre os objetivos, interesses e as atuações do SPI, através da IR5, e as de outras instituições com interesses na região, como a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) ou da Delegacia de Terras e Colonização (DTC). Havia negociações, mas o período sob análise esteve marcado, sobretudo, por profundos desentendimentos, acusações e confrontações entre essas instituições⁴⁵.

Esse poder fragmentado do Estado pode ser também observado ao interior do próprio SPI. As instruções ditadas pela alta burocracia, por exemplo, não se replicavam como desígnios que tinham de ser irremediavelmente implementados através de seu corpo de administradores e funcionários. “Manda quem pode, obedece quem precisa”, máxima usada pelo chefe da Inspetoria Deocleciano de Souza entre 1953 e 1954, ao negar-se a substituir um trabalhador por outro nomeado pela Diretoria, parece sintetizar as atitudes dos funcionários com respeito aos seus superiores na estrutura burocrática.

De igual modo, no interior da própria IR5 as discórdias eram muito comuns (políticas, mas com frequência também de caráter pessoal ou, inclusive, decorrentes de diferenças religiosas), expressão das sérias dificuldades para estabelecer uma administração eficiente, que foi notoriamente inconstante. De 1947 a 1955 houve seis inspetores, quase sem exceção todos acusados em algum momento de fazer uso indevido dos recursos do SPI, inclusive das terras indígenas. Um momento dramático, porém significativo, dessas diferenças foi o assassinato, em 1951, do Inspetor Irineu José dos Santos pelo seu sucessor no cargo, Joaquim Fausto Prado, que se suicidou depois⁴⁶. Em outras palavras, o SPI era um órgão heterogêneo, cortado por perspectivas distintas ou até conflitantes e é nesse contexto de contradições, que cotidianamente contribuíam a reproduzir o poder do Estado, que pode-se entender a posição da IR5 perante os índios e seu papel no processo de desapropriação territorial.

No contexto da progressiva modificação da estrutura agrária e dos sucessivos embates contra as terras indígenas, parece ter havido uma mudança de perspectiva na consideração do papel dos arrendamentos tratados com terceiros por parte dos funcionários do SPI. Além de ser o lugar em que eram aplicadas as

políticas tutelares, ou, melhor, as consequências disso, os PI, em certo sentido, funcionavam como uma fazenda. O SPI, por meio dos encarregados de Postos, controlava e administrava os seus recursos; decidia, unilateralmente, como se daria o uso de madeiras, cascas de angico, lenha, pedra, não sem a oposição dos indígenas, embora seus protestos geralmente fossem empurrados a um segundo plano. Para isso, era utilizada a mão de obra indígena em troca de um pagamento ou da distribuição de alguns privilégios. Os contratos de arrendamento entre o SPI e terceiros para a utilização dos recursos do patrimônio indígena, porém, sempre foram olhados com desconfiança, pelo menos no âmbito da IR5⁴⁷.

Desde os primeiros anos da década de 1940, quando foi estabelecida a Inspetoria em Campo Grande, e, até meados da década de 1950, as petições para cercar, estabelecer alguma benfeitoria ou qualquer outra ação que significasse a presença contínua de particulares dentro da reserva foram sistematicamente rejeitadas pelas autoridades da diretoria do SPI no Rio de Janeiro. Vários inspetores da IR5, inclusive, ao longo do tempo, tentaram convencer seus superiores de que estabelecer alguns convênios com particulares poderia ser uma boa ideia tanto do ponto de vista econômico, como da proteção das divisas da reserva. Da mesma maneira, as propostas foram rejeitadas, argumentando que não seria um bom negócio e constituiriam uma forma de permitir a expulsão dos índios das suas terras, como havia acontecido em outras Inspetorias e como, de fato, aconteceu na reserva Kadiwéu. Alguns contratos foram estabelecidos, mas foram escassos.

Posteriormente, essa postura hesitante diante dos arrendamentos mudou. Não foi uma mudança unicamente no campo das ideias. Foi uma mudança de perspectiva num contexto que havia mudado dramaticamente. Na década de 1940, os Kadiwéu e o SPI agiram em defesa da reserva ainda num mar verde. Em meados da década de 1950, o cenário era radicalmente distinto e a reserva encontrava-se literalmente cercada por fazendas de criação de gado. As considerações sobre arrendar ou não as terras dos índios se deram nesse contexto. Na medida em que as autorizações outorgadas a fazendeiros para a ocupação temporária se tornaram rotineiras, começaram a ser indispensáveis para o SPI. Primeiro, porque os ingressos obtidos foram avaliados sob a imperiosa necessidade orçamentária em vista do processo legal que o SPI mantinha contra a Assembleia Legislativa do Estado e contra os requerentes das terras Kadiwéu, por um lado. De outro, porque quando a situação parecia incontrolável, os con-

tratos de arrendamento foram percebidos como uma forma de proteção das divisas e de solucionar os problemas criados nos anos precedentes, decorrentes da ocupação da reserva.

As justificativas do projeto de 1960 para formalizar o sistema de arrendamentos podem ser consideradas como ingênuas, no melhor dos casos. Porém, tentavam superar uma situação de crise. Realmente, apegavam-se aos critérios produtivistas típicos da época, distantes das considerações sobre um território indígena ou sobre os “costumes indígenas”, comum do indigenismo anterior. Nesse sentido, essa mudança se combinou com outra, de caráter ideológico, na forma como os problemas dos indígenas eram enquadrados e que, talvez, acompanhasse uma modificação dos quadros da burocracia da IR5 a partir de 1957. Na documentação analisada, é interessante notar que as antigas referências aos “nossos índios”, “nossos selvícolas”, “os primeiros donos das terras” e outras expressões da convicção tutelar dos funcionários do SPI, rotineiras em anos anteriores, tornam-se menos comuns e substituídas por um interesse mais “técnico”.

As ideias que guiavam a proposta de 1960 para solucionar o “problema social” eram essencialmente econômicas: através do arrendamento de 150 mil hectares das terras Kadiwéu, que correspondia à área de fato ocupada, pretendia-se dar um “uso produtivo” para os campos “inaproveitados” (uma expressão carregada de significado, mas sem sentido: as terras de fato já estavam sendo exploradas), e, com isso, trazer “progresso” à região, “aumentar o patrimônio indígena” e o “bem-estar dos índios”. Como se as vantagens não pudessem ser melhores, o projeto ainda “pacificaria a região” (referência que reconhece o caráter altamente conflituoso do momento), e “os índios morariam em paz”⁴⁸. Os funcionários, assim, reproduziam as ideias de modernização e desenvolvimentismo adotadas pelos governos federais da época.

Pouco ou nada se cumpriu. A década de 1960 começou com inúmeros problemas causados pela força da presença dos pecuaristas e pelo excesso de trabalho dos funcionários; também pela desordem, a confusão e a incapacidade na administração da IR5: mais invasões, ocupantes sem contrato, vendas irregulares de posses, problemas entre arrendatários, entre estes e os índios, etc. Os problemas eram tantos que, em dezembro de 1962, o chefe da IR5 viu-se obrigado a solicitar a presença de um contingente da Polícia Militar do estado, que devia permanecer por tempo indeterminado na reserva, até a retirada do gado de alguns invasores⁴⁹.

O sistema de arrendamentos foi, para todos os efeitos práticos, uma usurpação. Foi a maneira através da qual os interesses de particulares, em concordância ou convivência com os públicos conseguiram transformar os campos Kadiwéu em extensões das suas propriedades, alimentando o conflito que predomina até os dias atuais. Foi, enfim, uma das peças importantes na reconfiguração geral da economia política do capitalismo agrário brasileiro na fronteira, que impôs sobre as terras indígenas suas particulares relações produtivas e formas de violência.

Recebido: 19/02/2016

Aprovado: 06/03/2018

José Manuel Flores é doutor em Antropologia Social pelo Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Realizou pós-doutorado na Universidade Estadual de Campinas e, atualmente, é professor visitante no Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima. Contato: floreslopezjm@hotmail.com

Notas

1. A lei complementar nº 31 de 11 de outubro de 1977 dividiu o estado de Mato Grosso, criando o estado de Mato Grosso do Sul, com capital em Campo Grande. A criação do novo estado, porém, efetivou-se só em 1979.

2. O presente artigo foi escrito a partir do fundo documental do SPI, resguardado no Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Aqui utilizei tanto a documentação disponível no Museu do Índio (também acessível na Internet: <http://www.museudoindio.gov.br/>) como a cópia disponível no Núcleo de Estudos e Pesquisas dos Povos Indígenas (NEPPI), da Universidade Dom Bosco, em Campo Grande-MS. Também foram utilizadas algumas fontes hemerográficas e documentos do Arquivo Público do Estado de Mato Grosso (APMT).

3. Ao morrer, Malheiros já havia transferido a terceiros algumas das suas mais importantes fazendas, como Rio Branco e Barranco Branco. Ainda assim, as proprie-

dades herança de Malheiros somavam 41,712 hectares. Cf. *Correio do Estado*, Corumbá, 01/10/1911, p. 3.

4. Do Diretor General, Thomaz Ant. De Mind.a Roiz, ao Presidente da Província, General, Floriano Peixoto, Diretoria Geral dos índios em Cuyaba, 14/06/1885 (Salsa, 2002: 163).

5. Cfr. *O Republicano. Órgão do Partido Republicano*, Cuyabá, 08/12/1898, p. 1. O francês Emile Rivasseau (1936: 64-68), que percorreu a zona do rio Nabileque entre fins do século XIX e início do XX, dá notícias sobre o conflito entre os Kadiwéu e Malheiros, expressado nas incursões indígenas à fazenda Barranco Branco, assim como o envio de destacamentos militares para pacificar a região.

6. Cf. *Mensagem do Presidente do Estado de Matto-Grosso Coronel Antônio Pedro Alves de Barros À Assembléa Legislativa na Sua sessão extraordinária a 1 de novembro de 1901*. Tipografia do Estado, Cuyabá, 1901, p. 6-7.

7. Sobre o contrato entre Malheiros e Bento Xavier: *A Reação*, 10/06/1903, p. 4. Sobre o conflito entre Bento Xavier e os Kadiwéu: *A Reação*, 10/07/1902, p. 6-7; 10/09/1902, p. 11-12; 10/11/1902, p. 12.

8. Do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, ao qual o SPI ficou integrado desde sua criação em 1910, passou em 1930 ao do Trabalho; em 1934 ao de Guerra; e em 1939 voltou a ser organizado no Ministério da Agricultura.

9. Freundt (1947: 24), que esteve entre os Kadiwéu em 1939, fez uma referência a esta epidemia e seu efeito negativo no número de índios, tendência agravada, segundo o autor, pela prática do infanticídio.

10. “Relatório da Inspeção feita ao Posto Indígena Presidente Alves de Barros”, março 1941, MI-SPI-IR5-095-192-00-f3.

11. “Pedido de informação sobre assassinato”, 18/01/1944, MI-SPI-IR5-666-2888-95-f1-2; “Sobre inquérito relativo ao assassinato cometido por Vicente Jaques”, 19/01/1944, MI-SPI-IR5-999-323-51-f1; NBNH ao Snr. M.S. Bandeira de Melo, 18/01/1944, SPI-IR5-666-288-95-f1; NBHB a Álvaro Duarte Monteiro, Inspetor Regional do Ministério do Trabalho, 29/01/1944, MI-SPI-IR5-297-259-05-f1.

12. “Instruções sobre a viagem à cabeceira do rio Aquidauana”, 06/04/1944, MI-SPI-IR5-297-24969-f1-3. Crescencio de Lima Barros, a NBHB, 03/01/1944, MI-SPI-IR5-096-335-15-f1; “Verificação de terras invadidas por Vicente Jaques”, 14/01/1944, MI-SPI-IR5-096-201-80-F1-4; “Instruções e esclarecimentos obre a divisa na cabeceira do Aquidauana”, 21/02/1944, MI-SPI-IR5-297-249-40-f1-2; “Intimação a Vicente Jaques”, 04/02/1944, MI-SPI-IR5-666-266-31-f1

13. Sobre o processo de colonização do sul do Mato Grosso: Foweraker, 1982; Lenharo, 1986a; Gressler, 1988.

14. A expressão “devolutas” está ligada à noção de terra devolvida. De maneira específica, a Lei de 1850 definiu as terras devolutas como: a) As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial, ou municipal; b) As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em comisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura; c) As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em comisso, forem revalidadas por esta Lei; d) As que não se acharem ocupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei.

15. Sobre a distribuição das grandes propriedades no sul de Mato Grosso no começo do século XX, consultar o mapa apresentado por Rodrigues de Oliveira (2004: 30).

16. A mudança que aqui se descreve pode ser entendida, em termos gerais, com as categorias de *frente de expansão* e *frente pioneira*, tal como entendidas por José de Souza Martins (1997), destacando não apenas a diversidade de categorias social, suas diferentes temporalidades assim como os “diferentes modos e tempos de sua participação na História” dos povos confrontados. A primeira estaria caracterizada por relações não capitalistas; a segunda, por relações capitalistas, embora reproduzindo formas anacrônicas de exploração. A Marcha para o Oeste, nesse sentido, pode ter começado a quebrar, no caso aqui abordado, essa *frente de expansão*, como o autor afirma. No entanto, deve se considerar que a situação da parte meridional do MT era distinta à fronteira amazônica, objeto de interesse do autor, devendo-se considerar a longa ocupação permanente e interação e confronto da população “branca”, – incluindo às burocracias coloniais, imperiais e republicanas – com os indígenas; bem como a articulação das formas de propriedade e das economias -extrativas e pecuárias- aos mercados internacionais.

17. “As Terras de Nabileque”, s/d, NEPPI, SPI, Microfilme 017, imagens 495-499; “Compradores das glebas de Fomento Argentino violaram o patrimônio dos Índios”, 05/07/1946, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 17, imagem 1180; “Verificação de terras invadidas”, 14/01/1944, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 014, imagem 852.

18. Sebastião J. Bachi ao Cel. NBHB, 16/01/1944, MI-SPI-IR5-297-249-51-f27-28; “Documentos recebidos sobre as terras dos índios Cadiuéos”, 31/01/1944, MI-SPI-IR5-666-289-13-f1-2.

19. Of. 926, “Solicita autorização para pagamento de despesa à conta da sub consignação orçamentaria de Auxílio aos índios, 16/06/1946, SPI-IR5-999-380-24-f1;

Of. 74, “Relatório da viagem do RJ ao MT atendendo a defesa judiciária das Terras dos Cadiuéos”, 16/07/1946, SPI-IR5-666-296-53-f1-3; Of. 75, “Providências em previsão de vistoria judicial em defesa das terras patrimoniais dos Cadiuéos”, 17/07/1946, SPI-IR5-666-296-54-f1-3. Uma cópia da contestação apresentada por o advogado do SPI pode se encontrar no Processo SPI-332/47: MI-SPI-IR5-297-256-36-f1-23.

20. Acácio Arruda ao Cel. NBHB, 22/04/1942, SPI-IR5-666303-53-f1; Antônio Rocha a NBHB, Campo Grande, 12/04/1943, SPI-IR5666-276-06-f1-2; “Viagem do Snr. Juvenilio de Melo para o PI Alves de Barros”, 31/03/1943, SPI-IR5-666-289-11-f1-2.

21. M/M 274, Do Cel. NBHB ao Chefe da SOA, 25/10/1946, SPI-IR5-666-296-61-f1-2; NBHB “Caro Júlio”, 25/10/1946, SPI-IR5-666-29645-f1.

22. Dilermando Silva, Agente VIII, a Carlos Olimpo Paes, chefe da IR5, “Sobre colocar casal nas roças do Sotéro”, 01/10/1947, MI-SPI-IR5-095-188-14-f1; “Sobre colheita de babaçu nas divisas da reserva”, 08/07/1947, MI-SPI-IR5-095-189-42-f1. De Américo Antunes de Siqueira ao Sr. Atenaguara de Campos Amaral, 03/10/1946, SPI-IR5 095-193-75-f1; NBHB ao Sr. Maximiliano Cifuentes Contreras, 22/10/1943, SPI-IR5-666-274-65-f1; “Exploração à cabeceira do córrego Niutaca”, 25/10/1946, SPI-IR5-095-179-59-f1-3; “Relatório de viagem de exploração às cabeceiras e curso do Niutaca, em outubro de 1946”, 08/12/1946, SPI-IR5-297-261-79-f1-4.

23. M/M 29, Agente VIII a Joaquim Fausto Prado, 10/11/1948, NEPPI-SPI-IR5, Microfilme 13, imagem 1790.

24. “Relatório das atividades na IR5 durante o exercício de 1949”, NEPPI-SPI-IR-5-Microfilme 025, imagens 829-844.

25. M/M 29, Agente VIII a Joaquim Fausto Prado, 10/11/1948, NEPPI-SPI-IR-5-Microfilme 13, imagem 1790.

26. Assim, em 1946, foi criado o Departamento de Terras e Colonização (DTC), em substituição da Diretoria de Terras e Obras Públicas. Com a promulgação da Constituição Estadual nesse ano, foi criada a Comissão de Planejamento da Produção, destinada a orientar a colonização no estado, entre outras funções. Também foi promulgado primeiro Código de Terras do Estado, em 1949. Este código foi modificado em 1951, dilatando os prazos vencidos para a legalização de terras adquiridas do estado, bem como a autorização da colonização por particulares. O caos, a corrupção, expedição de títulos sobrepostos, a especulação de terras, a desorganização da própria DTC, levaram a seu fechamento em 1966 (Moreno, 1999).

27. *Relatórios apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Getúlio Vargas, Presidente da Republica pelo Bel.*

Júlio Strubing Muller, *Interventor Federal em Mato Grosso, 1939-1940, 1941-1942, APMT*, Estante 4, n. 72 e 73.

28. Of. 25, “Encarregado do posto Alves de Barros, Dionísio Medina” 4/4/1951, NEPPI-SPI-IR5. Microfilme 013, imagem 660.

29. M/M 319, Francisco Ibiapina Fonseca ao auxiliar Vitorino Nunes Oliveira, 25/06/1953, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 01, imagem 1649; Circular 12, 30/07/1953, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 020, imagem 881.

30. Telegrama 236, “Noticias alarmantes referentes a existência de requerimentos”, 03/08/1953, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 017, imagem 1481; M/M 463, Deocleciano de Sousa Nenê a Enoch Alvarenga Soares, 14/08/1953, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 011, Imagem 2276; M/M 461, Deocleciano de Souza Nenê a Edgar E. S. Silva, 14/08/1953, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 13, imagem 589; “Relatório da viagem aos postos da Reserva Cadiuéos”, 30/09/1953, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 017, imagem 420-422.

31. Ao Sr. Agente Vitorino Oliveira, PI Alves de Barros”, 12/11/1954, MI-SPI-IR-5-095-182-42-f1; M/M 546, “PI. Alves de Barros”, 24/08/1955, MI-SPI-IR5-095-182-94-f1.

32. Of. 269, “Protesto sobre invasão de terras”, MI-SPI-IR5-297-255-63-f1.

33. Of. 32, Deocleciano de Souza Nenê ao Diretor do SPI, 22/02/1954, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 17, imagem 957; Of. 262, Deocleciano de Souza Nenê ao Diretor do SPI, 15/10/1953, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 17, imagens 959-960.

34. Cf. Acácio Arruda, encarregado do PI Alves de Barros, 12/04, sem ano, MI-SPI-IR5-095-188-03-f1.

35. “Ao Ilmo Sr. Inspetor do SPI”, 17/02/1957, MI-SPI-IR5-297-259-01-f1.

36. Ordem de Serviço n. 2. Erico Sampaio, chefe da IR5, 03/03/1957, MI-SPI-IR-5-297-256-18-f1; M/M 988, Erico Sampaio ao Encarregado do PI Nalique, 02/1957, MI-SPI-IR5-094-164-18-F1; “Relatório da viagem aos campos dos índios Cadiuéos”, 18/04/1957, MI-SPI-IR5, 999-337-28-f1-44.

37. Cf. Erico Sampaio ao encarregado do Posto São João, 7/03/1958, MI-SPI-IR5-096-200-13-f1; comunicações do chefe substituto da IR5, José Mongenot, ao encarregado do Posto São João: 29/07/1958, MI-SPI-IR5-096-200-14-f1; 28/07/1958, MI-SPI-IR5-096-200-15-f1; 29/07/1958, MI-SPI-IR5-096-200-14-f1; 7/08/1958, MI-SPI-IR5-096-200-19-f1-2.

38. “Assembleia Legislativa do Estado. Da nova redação aos dispositivos do Decreto lei n. 34 de 9 de abril de 1931 e outras providencias”, 16/10/1957, NEPPI-SPI-IR-

5-Microfilme 018, imagem 497; Mensagem do Governador do Estado à Assembleia Legislativa, 18/11/1957, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 018, imagens 498-499

39. “Relação de pessoas que requereram terras dentro dos limites da reserva dos índios Cadiuéos”, 1958, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 17, imagens 2103 – 2130.

40. M/M Ao Sr. Encarregado São João, 09/06/1958, MI-SPI-IR5-096-200-07-f1.

41. “Mandato de segurança contra o ato do presidente da Assembleia Legislativa do Estado”, 5/06/1958, MI-SPI-IR5, 297-299-51-f1-6.

42. “Encarregado do Posto São Joao”, 07/08/1958, MI-SPI-IR5-096-200-19-19-f1-2.

43. “Memorial apresentado pela Chefia da IR5 ao Exmo. Sr. General Diretor relativo ao aluguel de pastagens nas terras reservadas aos índios Kadiwéu”, dezembro 1960, MI-SPI-IR5-297-249-51 f7-12.

44. Of. 42, “Associação de Arrendatários das Terras do SPI ao chefe IR5”, 26/02/1964, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 021, imagem 996.

45. O leitor interessado nesses conflitos pode consultar: Of. 157, Iridiano Amarinho de Oliveira ao Diretor do SPI, 11/12/1952, NEPPI-SPI-Microfilme 029, imagens 2086-2087; Of. 95, Iridiano Amarinho de Oliveira ao Sr. Elpidio Moreira Prado, Administrador da CAND, 29/09/1952, NEPPI-IR5-Microfilme 021, imagens 1023-1025; Of. 263, Administrador da Colônia Agrícola Nacional de Dourados ao Inspetor do SPI, 03/08/1950, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 029, imagens 2094-2095; Of. 76, Chefe da IR5 ao Diretor da Delegacia Especial de Terras e Colonização, 06/04/1953, NEPPI-SPI-Microfilme 018, imagem 701; Of. 112, Chefe da IR5 ao Diretor da Delegacia Especial de Terras e Colonização, 07/10/1952, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 19, imagens 1072-1044.

46. As causas do crime e do suicídio provavelmente ficarão soterradas no passado, pois a documentação relativa a esse ano é escassa. Porém, é quase certo que o desvio de recursos ou fraude administrativo estiveram entre os motivos: “Exmo. St. José Maria da Gama Malcher, Diretor do SPI”, s/d, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 019, imagens 2202-2203.

47. “Ao Sr. Inspetor do Serviço de Proteção aos Indígenas”, 13/02/1957, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 017, imagem 1939.

48. Cf. Nota de rodapé n. 43.

49. Of. 187, José Fernando Cruz ao Sr. Delegado Especial da Zona Sul em Campo Grande, 12/12/1962, NEPPI-SPI-IR5-Microfilme 017, imagem 950.

Referências Bibliográficas

- ABRAMS, Philip. 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology*, 1 (1): 58-89.
- ALVES, Gilberto Luiz. 1984. *Mato Grosso e a História: 1870-1929 (Ensaio sobre a transição da casa comercial para a hegemonia do capital financeiro)*. São Paulo: Ed. da AGB, (Boletim paulista de Geografia), n. 61.
- AMADO, Janaína. 1995. "Região, sertão, nação". *Estudos Históricos*, vol.8, n° 15: 145-52.
- ARRUDA, Larissa Rodrigues Vacari de. 2015. *Disputas oligárquicas: as práticas políticas das elites mato-grossenses (1892-1906)*. São Carlos: EdUFSCar.
- AZANHA, Gilberto. 2005. "As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul". *Revista de Estudos e Pesquisas*, 2 (1): 61-111.
- BASTOS, P. 2011. "Qual era o projeto econômico varguista?". *Revista Estudos Econômicos*, 41(2): 345 – 382.
- BORGES, Fernando Tadeu de Miranda. 2001. *Do extrativismo à pecuária: algumas observações sobre a história econômica de Mato Grosso. 1870 a 1930*. São Paulo: Scortecci.
- BRAND, Antônio. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá / Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Tese em História, PUC/RS.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro V. 2013. *Colonialismo e Território e Territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul*. Tese de Doutorado, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, UNESP.
- CORRÊA, Valmir Batista e Lúcia Salsa CORRÊA. 2010. "Charqueadas: uma alternativa na economia pecuária do sul de Mato Grosso (1880-1930/40)". *Revista de História*, 2 (3): 11-18.
- CORRIGAN, Philip; SAYER, Derek. 1985. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- CRESPE, Aline Castilho. 2015. *Mobilidade e Temporalidade entre os Kaiowá no Mato Grosso do Sul*. Tese de Doutorado em História, UFGD.
- EREMITES DE OLIVEIRA, J; PEREIRA, Levi M. 2013. *Ñande ru Marangatu: Laudo antropológico e histórico sobre uma terra Kaiowá na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, MS*. Dourados: UFGD.
- _____. 2003. *Perícia antropológica, histórica e arqueológica da Terra Indígena Terena de Buriti*. Justiça Federal – Campo Grande, MS.
- _____. 2007. "Duas no pé e uma na bunda": da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena

Buriti”. *História em Reflexão*, v. 2: 1-20.

FANAIA, João E. A. 2010. *Elites e práticas políticas em Mato Grosso na Primeira República (1889-1930)*. Cuiabá: Ed. UFMT.

FONSECA, Pedro Cezar Dutra. 1989. *Vargas: o capitalismo em construção*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

POWERAKER, Joe. 1982. *A luta pela terra: a economia política da fronteira pioneira no Brasil*. Tradução de Maria Júlia Goldwassar. Rio de Janeiro: Zahar.

FURTADO, Celso. 1977. *Formação Econômica do Brasil*. 15 ed. São Paulo: Brasiliense.

FREUNDT, Erich. 1947. *Índios de Mato Grosso*. São Paulo: Edições Melhoramento.

GILMARA, Yoshihara Franco. 2014. *A ordem republicana em Mato Grosso: disputas de poder e rotinização das práticas políticas, 1889-1917*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual Paulista “Júlio de mesquita Filho”, Faculdade de Ciências humanas e Sociais (FCHS)-Franca.

GLEDHILL, J. (org.); SHELL P. A. (org.). 2012. *New Approaches to Resistance in Brazil and México*. Durham: Duke University Press.

GRESSLER, Lori Alice; SWENSSON, Lauro J. 1988. *Aspectos históricos do povoamento e da colonização do estado de Mato Grosso do Sul*. Dourados: Dag.

LENHARO, Alcir. 1986a. *Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste*. Campinas: Editora da Unicamp.

_____. 1986b. “A terra para quem nela não trabalha. A especulação com a terra no oeste brasileiro nos anos 50”. *Revista Brasileira de História*, 6 (12):47-64.

LIMA, Antônio C. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

LUTTI, A. C. C. 2009. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados – MS: (1990-2009)*. Dissertação de Mestrado em História, UFGD.

MARTINS Guillen, Isabel C. 1999. “A luta pela terra nos sertões de Mato Grosso”. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 12: 148-168.

MARTINS, José de Souza. 1997. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec.

MORENO, Gislaene. 2007. *Terra e Poder em Mato Grosso. Política e mecanismos de burla (1892-1992)*. Cuiabá: Entrelinhas: EDUFMT.

MORENO, Gislaene. 1999. “O Processo Histórico de acesso à terra em Mato Grosso”. *Geosul*, 14 (27): 67-90.

MÜLLER, Aline Mari. 2011. *Índios Kadiwéu e posseiros na Serra do Bodoquena: repre-*

sentações na mídia impressa acerca de um conflito. Dourados: Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados.

MURA, Fabio. 2004. “O *tekoha* como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias Kaiowá na construção do território”. *Fronteiras*, 8 (15): 109-143.

_____. 2006. *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Tese de doutorado em Antropologia Social, UFRJ.

BERG, Kalervo. 1949. *The Terena and the Caduveu of Southern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication No. 9.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1988. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Marco Zero, Brasília: MCT/CNPq.

OLIVEIRA, Lúcia L. 1998. “A Conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento Brasileiro”. *Revista História, Ciências, Saúde*, 5 (suplemento):195-215.

_____. 2008. “Estado Novo e a conquista de espaços territoriais e simbólicos”. *Revista Política e Sociedade*, 7 (12): 13-21.

PACHECO, R. A. S. 2004. *Mobilização Guarani Kaiowá e Nandeva e a (re)construção de territórios (1978-2003): novas perspectivas para o Direito Indígena*. Dissertação de Mestrado em História, UFGD.

PEREIRA, Levi M. 2007. “Mobilidade de processo e processo de territorialização entre os Guaranis atuais”. *História em Reflexão*, 1(1):1-33.

_____. 2005. *Relatório de identificação da Terra Indígena Taquara. Município de Juti, Mato Grosso do Sul*. Documentação FUNAI, Brasília (mimeo).

_____. 2002. *Relatório de identificação da Terra Indígena Guyra Roká. Município de Caarapó, Mato Grosso do Sul*. Documentação FUNAI, Brasília (mimeo).

RIVASSEAU, Emilio. *A vida dos índios Guaycurús. Quinze dias nas suas aldeias*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936. (Coleção Brasileira, vol. 60).

RODRIGUES DE OLIVEIRA, José Roberto. 2004. *Terras Devolutas de áreas ervateiras do sul de Mato Grosso: A difícil construção da pequena propriedade, 1916-1948*. Dissertação, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

ROSEBERRY, William. 1994. “Hegemony and the Language of Contention”. In JOSEPH, Gilbert K. (org.); NUGENT, Daniel (org.). *Everyday of State Formation. Revolution and Negotiation of Rule in Modern México*. Durham: Duke University Press, p. 355-325.

SABOYA, Vilma Eliza Trindade de. 1995. “A Lei de Terras (1859) e a Política Imperial: seus reflexos na província de Mato Grosso”, *Revista Brasileira de História*,

15(30): 115-136.

SALSA CORRÊA, Lúcia. 2002. "A fronteira indígena no sul de Mato Grosso, século XIX. Fontes comentadas". *Tellus*, 2 (2): 155-169.

SILVA, A. B. da. 2007. *Mais além da "aldeia": território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. Tese de doutorado em Antropologia Social, URFJ.

SILVA, Lígia Osório. 1996. *Terras devolutas e latifúndios. Efeitos da lei de terras de 1850*. São Paulo: Editora da UNICAMP.

SILVA, Giovani José da. 2004. *A reserva Indígena Kadiwéu, 1899-1984: memória, identidade e história*. Dourados: UFGD.

TRINIDADE, V. E. 1995. "A Lei de Terras (1850) e a Política Imperial. Sus reflexos na Província de Mato Grosso". *Revista Brasileira de História*, 15 (30): 115-136.

TRUBILIANO, Carlos Alexandre B. 2014. "No rastro da boiada: pecuária e ocupação do sul de Mato Grosso (1870-1920)". *Revista Crítica Histórica*, n. 9: 174-196.

VIETTA, Katya. 2007. *História sobre terras e xamãs Kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados — MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena na faixa de fronteira entre o Brasil e Paraguai*. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP.

WILCOX, Robert W. 2017. *Cattle in the Backlands. Mato Grosso and the Evolution of Ranching in the Brazilian Tropics*. Austin: University of Texas Press.

Resumo: Este artigo aborda o processo de desapropriação das terras indígenas no sul do estado de Mato Grosso, em meados do século XX, focando no caso particular da reserva Kadiwéu, criada em 1900, e localizada no município de Porto Murtinho, no atual estado do Mato Grosso do Sul. A problemática é colocada no contexto do avanço da fronteira e da transformação na estrutura agrária mato-grossense entre os anos de 1940 a 1960, período crucial na titulação privada de terras e, consequentemente, da apropriação de terras indígenas no sul do estado. No final deste período, uma parte significativa da reserva havia passado ao controle de pecuaristas da região, através de um sistema de arrendamentos estabelecido pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), peça chave no processo de integração das terras à esfera produtiva em formação em claro detrimento da população Kadiwéu no estado.

Palavras chave: Reserva Kadiwéu. Expansão da fronteira. Desapropriação de terras indígenas. SPI.

Abstract: This article deals with the process of expropriation of indigenous lands in the south of Mato Grosso in the mid-20th century, focusing on the particular case of the Kadiwéu reserve, created in 1900, and located in the municipality of Porto Murtinho, in the present Mato Grosso do Sul. The problem is placed in the context of the Mato Grosso frontier expansion and its agrarian structure transformation from 1940 to 1960, a crucial period in the private titling of land and, consequently, the appropriation of indigenous lands in the south of the state. At the end of this period, a significant part of the reserve had been transferred to cattle ranchers in the region due to a system of settling established by the Indian Protection Service (SPI), a key factor in the process of integrating land into the productive sphere in formation.

Key Words: Kadiweu reserve. Frontier expansion. Land expropriation. SPI.

ensaios visuais

Gênero e cotidiano em uma propriedade rural em Altamira, Pará: uma abordagem por meio de objetos

Paula Lacerda

UERJ

Em 1983, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) demarcou uma área de cerca de 32 mil hectares para o Projeto de Assentamento Assurini, no município de Altamira, estado do Pará. Este assentamento foi um dos vários implantados em Altamira, após a abertura da Rodovia Transamazônica, inaugurada em 1972. Atualmente, residem cerca de 500 famílias nesses lotes, a maioria oriunda do Ceará e do Rio Grande do Norte.

Juarez Gomes Pessoa é o proprietário e morador do lote fotografado. Ele nasceu em 1954, no interior do Ceará, em uma família de agricultores. Chegou em Altamira nos anos 70. Desde o início de minha pesquisa na cidade, em 2009, frequento o lote do Seu Juarez, distante poucos quilômetros do início da estrada Transassurini, onde se chega após atravessar o rio Xingu e contornar uma ilha, de balsa. Seu Juarez é marido de Rosa Pessoa, minha interlocutora de pesquisa há dez anos. Dona Rosa, como eu a chamo, é uma liderança importante em Altamira e mora na cidade. Ela vai ao lote ocasionalmente, pois gosta de cozinhar no fogão de barro, tomar banho no igarapé e andar pela propriedade que ajudou a construir. Sua irmã, Raimunda, quase sempre acompanha Dona Rosa nas visitas ao lote do cunhado, quando colhe frutas para seu consumo, ajuda na cozinha, descansa, trabalha. As visitas têm, geralmente, curta duração, não se prolongando por mais que três dias.

Nas imagens que seguem, procurei registrar o cenário rural de uma localidade amazônica a partir da morada do Seu Juarez. Registrei objetos e cenas que mostram o cotidiano de alguém que vive, na maior parte do tempo, sozinho, se servindo da casa como morada, depósito, garagem. Em alguns momentos, esse cotidiano é atravessado pela (nossa) presença feminina, que produz outras composições na cena cotidiana, o que busquei registrar também. Ao registrar serras, cascos de animais, motocicleta, roupas próprias para a lida com a roça, vasilhas e alimentos, não pretendo sugerir qualquer distinção de gênero intrín-

seca entre os objetos. Ao contrário, argumento que é na dimensão situacional que eles adquirem gênero, e o aspecto temporalmente marcado da visita deixa essa característica mais clara.

Ao fotografar, privilegiei o ponto de vista zenital (ou plongê absoluto) e o formato 1x1, visando apresentar uma perspectiva pouco comum, provocando assim um estranhamento e conferindo destaque à dimensão de conjunto que objetos, formas e cores adquirem, ao serem justapostos. Em outras imagens, também em formato 1x1, utilizei o ponto de vista frontal para destacar paredes, que como mesas e outras superfícies planas, expõem objetos como roupas, pedaço de espelho, restos de embalagem. Essas fotografias foram combinadas a outras, em proporção 2x3, que retratam as pessoas em interação com o espaço. As imagens foram capturadas em 2014 e 2016.

Crédito das imagens: Paula Lacerda, Altamira (PA), 2014 e 2016.



Seu Juarez mora sozinho no lote em que cria cerca de 100 cabeças de gado. Ocasionalmente, contrata força de trabalho adicional, mas não é frequente. Seu Juarez é orgulhoso de ser um “servo de Deus”, membro da Congregação Cristã no Brasil. A compra do seu lote é um dos momentos em que a presença de Deus foi fundamental na sua tomada de decisão. Essa fotografia foi registrada a pedido dele, em meio aos seus animais, para que mostrasse aos seus familiares distantes.



A casa de Seu Juarez é de madeira, como ainda são muitas das casas em Altamira, e na Amazônia de maneira geral. Os poucos e indispensáveis utensílios domésticos se misturam às ferramentas e aos insumos necessários na lida cotidiana com o gado, com as galinhas e com a roça. A moto dentro de casa, as roupas presas em pregos, utensílios para lidar com pesticidas e a pequena mesa com relógio e remédios retratam seu cotidiano.

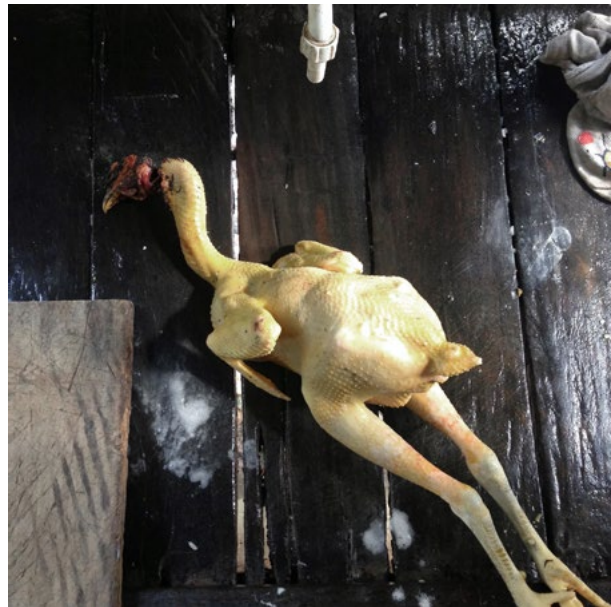


Nos últimos anos, são bastante evidentes as transformações em Altamira, especialmente em vista da construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte. No lote de Seu Juarez, a chegada da energia elétrica resultou na aquisição de um refrigerador e de uma máquina de bater açai, na construção de um banheiro de alvenaria, na instalação de água encanada, além de ligação de pontos de energia em todos os cômodos. O interruptor de instalação recente se justapõe à antiga e empoeirada bacia. O pedaço de espelho grudado na madeira permaneceu no local, apesar de agora haver, no banheiro, um espelho maior. A passagem do tempo se revela também nos adesivos do cuscuz consumido grudados na parede, nos calendários de anos diferentes que se sobrepõem, na casca seca de laranja que ajuda a espantar insetos.





A visita ao lote, nessa ocasião, feita por Dona Rosa, sua irmã Raimunda e eu, é planejada com alguns dias de antecedência, pois é preciso levar muitas coisas. Nesse contexto, certos objetos adquirem gênero, pois não estariam ali se ela – e nós - não estivésse(mos). O bolo na forma, o pano de prato sobre o fogão, a galinha em preparo e o forno de barro em atividade são marcas da presença feminina e eventual no lote.





Ao final da visita, levamos de volta coisas que utilizamos, como o galão de água filtrada a forma do bolo, e alimentos colhidos, como cacau, coco, abóbora, cupuaçu. Registrei Raimunda, irmã da Dona Rosa, em movimento, no dia de nossa partida, carregando frutas que ela repartiria com seus filhos e netos.



Recebido: 29/03/2018

Aprovado: 06/06/2018

Paula Lacerda é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestre pelo Instituto de Medicina Social da mesma universidade e doutora em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É professora de Antropologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro e trabalha com os seguintes temas: antropologia do estado, direitos humanos, gênero, sexualidade e Amazônia. Contato: lacerdapaula@gmail.com



Resumo: O ensaio fotográfico teve o objetivo de registrar o cotidiano, por meio dos objetos, em uma propriedade rural (“lote”) no município de Altamira (PA), Amazônia, evidenciando as conexões em torno do gênero. Argumento que os objetos, junto às pessoas fotografadas, compõem uma narrativa visual sobre os atos de morar, visitar e hospedar. As imagens foram capturadas em 2014 e 2016, período em que as transformações resultantes da construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte eram visíveis e consolidadas.

Palavras-chave: Gênero, Amazônia, UHE Belo Monte.

Abstract: The photographic essay aspired to record the everyday life, through objects, in a rural property (“plot of land”) in Altamira district (PA), Amazon, seeking to work on the connections surrounding gender. I argue that the objects, along with the people portrayed, compound a visual narrative on the acts of dwelling, visiting and lodging. The pictures were taken in 2014 and 2016, period which the transformations resulting from the construction of the Belo Monte Dam building were already visible and fully consolidated.

Keywords: Gender, Amazon, Belo Monte Dam.

ensaios bibliográficos

A respeito da vida antropológica e da novelização do conhecimento: reflexões a partir do livro *Euphoria*, de Lily King

Igor José de Renó Machado

UFSCar

Fazer uma discussão com propósito acadêmico de um livro de literatura não é uma tarefa simples, mesmo que o livro trate de uma história crucial no desenvolvimento da antropologia do século XX. O livro de Lily King (2014), *Euphoria*, refere-se ao curto espaço de tempo entre 1931 e 1932, quando Margaret Mead, seu então marido Reo Fortune e seu futuro marido Gregory Bateson se encontraram durante o trabalho de campo na Nova Guiné, às margens do rio Sepik. A obra discute tanto as tramas complicadas das relações entre os três como o desenvolvimento de ideias e reflexões especialmente importantes para a história da antropologia. O romance procura transformar as experiências de trabalho de campo num personagem central de um mundo de ficção.

O livro é uma ficção baseada nos fatos reais desse encontro etnográfico, mas sem qualquer compromisso com a “realidade”. Isso fica muito evidente ao final do livro, quando o destino dos personagens principais é completamente diferente daquele que aconteceu na vida real. Mas, ao mesmo tempo, toda a construção da narrativa de King é absolutamente factível com o conjunto de documentos que registram esse momento tão especial na história da antropologia. As informações vêm do volume assustador de cartas escritas por Margaret Mead, das biografias sobre Mead e Bateson, dos autorrelatos biográficos de Mead, das entrevistas variadas de Bateson e Mead e, bem, de quase nada sobre Fortune (voltaremos a isso mais adiante).

Assim, o desafio que me coloco nesse texto é pensar como a leitura desse romance – ganhador do *kirkus Prize* de 2014, do *New England Book Award for Fiction* de 2014 e finalista do *National Book Critics Circle Award* de 2014 – pode nos levar a pensar sobre antropologia, etnografia e história da antropologia. Ou seja, busco uma reflexão sobre o que esse romance pode dizer aos antropólogos de forma geral, sem buscar uma análise de caráter literário.²

Lily King teve a ideia de escrever o romance após se deparar com uma das

biografias de Margaret Mead, ficando interessada especificamente naqueles 5 meses de encontro entre os três antropólogos no rio Sepik.³ O livro começou a ser escrito como um “romance histórico”, mas logo, nos diz King, os personagens começaram a ganhar vida e a romancista assumiu a escrita, elaborando outras possibilidades a partir do material histórico. De certa forma, o livro tem como origem o fascínio de King por Mead.⁴

A trama do livro é simples: Mead e Fortune (que no livro ganham o nome de Nell e Fenwick) encontram-se com Bateson (Bankson) num Natal celebrado no posto governamental da Nova Guiné. O casal está em busca de uma tribo para fazer o terceiro trabalho de campo seguido com uma população diferente (haviam estado entre os Arapesh e os Mundugumor, que também ganham nomes diferentes no romance). Bateson/Bankson os ajudará a encontrar essa terceira população, os Tchambuli, depois conhecidos antropológicamente como Chambri. Esse encontro dispara um triângulo amoroso complexo, que produzirá na “vida real” a ruptura com Fortune e o casamento de Mead e Bateson. Dispara também a produção de trabalhos etnográficos clássicos, como *Sexo e Temperamento* (2000 [1935]), de Mead, e o *Naven* (2006 [1936]), de Bateson, bem como tem influência em outros trabalhos igualmente clássicos, como o *Sorcerers of Dobu* (1963 [1932]), de Fortune e *Padrões de Cultura* (2003 [1934]) de Ruth Benedict.

O triângulo amoroso é mais um quadrado, na verdade, uma vez que o relacionamento amoroso entre Mead e Ruth Benedict também perpassa o livro de King, bem como a experiência de campo de Mead, Fortune e Bateson. O clímax do livro, por exemplo, se dá em torno da leitura do manuscrito de *Padrões de Cultura*, que dispara uma intensa produção de ideias nos três antropólogos perdidos num campo muito distante: ideias que resultarão na conexão de uma perspectiva teórica com uma perspectiva das relações pessoais entre os personagens.

Esse roteiro, simplificado, pode ser descrito como o roteiro da “vida real”, pois, de fato, tudo isso aconteceu. O que o livro faz é transformar essa narrativa num romance, construído a partir do ponto de vista de Bankson (Bateson), entremeados com trechos do diário de Nell (Mead). Isso é possível dado o número incrivelmente grande de informações sobre este único evento, graças, principalmente, às cartas de Mead⁵ e sua autobiografia (Mead, 1972) e às biografias sobre a vida de Mead (Howard, 1984; Bateson, M., 1984).

Historiografia romanceada da antologia

O livro apresenta uma potencialidade que não deve ser desprezada por antropólogas/os, principalmente aquelas/es interessadas/os em ensinar a história da antropologia na primeira metade do século XX, no período dos discípulos de Boas, por assim dizer. Ao relatar de forma ficcional um complicado quadrilátero amoroso, do qual resultaram grandes obras da antropologia, é inevitável que se passe por uma vontade de conhecimento sobre os fatos nas suas várias narrativas. Assim, depois de acabar o livro, me apressei em comprar uma das biografias de Mead e encontrei diversos artigos sobre esse período de campo na Nova Guiné, textos sobre Bateson e até mesmo sobre Reo Fortune. E, por fim, me vi lendo novamente *Sexo e Temperamento* e o *Naven*. Se fosse só por isso, a leitura do livro valeria muito a pena, pois é um grande estimulador de vontade de saber: ficamos nos perguntando, “mas será que isso foi assim mesmo?”, “será que há algo como isso?”, “acho que aqui temos uma invenção” etc.

Imaginando esse uso em sala de aula, pode-se ter certeza que o conhecimento novelizado que Lily King nos apresenta é um grande estímulo a um mergulho cuidadoso na história da antropologia. É muito fácil imaginar alunos que tenham o interesse despertado para esse momento da história da antropologia ao entrar em contato com o livro de Lily, que é extremamente fácil de ser lido, afinal é um romance que prende quem o lê desde as primeiras páginas.

O livro joga luz sobre uma conexão poderosa entre os quatro livros clássicos produzidos pelos personagens reais. O livro de Reo Fortune deriva de um trabalho de campo anterior, entre 1927 e 1928, com os nativos da ilha de Dobu, na Nova Guiné (uma ilha muito próxima a Trobriand, a ponto dos dobuanos terem feito parte do Kula, descrito por Malinowski (1978 [1922])). Foi ao voltar dessa viagem que Fortune conhece Mead em um navio, ele seguindo para Inglaterra e ela voltando aos EUA. *Sorcerers of Dobu* foi efetivamente escrito ao longo de 1930 e 1931 (publicado em 1932), junto à Mead, enquanto Reo preparava seu doutoramento na Universidade de Columbia e os dois dividiam um apartamento em Nova York. Assim, o livro é fruto de um diálogo constante com Mead, bem como com Ruth Benedict, com quem Mead dividia um amor constante e expresso em milhares de cartas (Lapsley, 2001). A etnografia de Fortune sobre os Dobu é um dos casos analisados no livro de Ruth Benedict, *Padrões de Cultura*. A reflexão de Benedict sobre os padrões de cultura passa pela relação entre Mead e Fortune e por esses anos antes do campo conjunto dos dois na Nova Guiné.

Por outro lado, o manuscrito de Padrões de Cultura foi enviado por Benedict à Mead enquanto eles estavam no campo (no caso, enquanto ainda estavam entre os Arapesh). A leitura conjunta desse livro por Mead e Bateson, acompanhados desconfiadamente por Fortune, teve grande impacto na experiência de campo e na futura escrita dos clássicos *Sexo e temperamento* e *Naven*.

Derivação da perspectiva boasiana, a ideia dos padrões de cultura de Benedict – e a distinção entre culturas apolíneas e dionisíacas – inspira diretamente a forma como Mead interpretaria o próprio campo e as comparações que estabelece entre os Arapesh, Mundugumor e Tchambuli. As noções de eidos e ethos, fundamentais ao livro de Bateson, são uma influência explícita da antropologia de Benedict e Mead, com sua inclinação psicologizante.

Assim, o encontro entre Mead, Fortune e Bateson pode nos levar a pensar grandes desenvolvimentos da antropologia do século XX, desde o desenvolvimento do boasianismo peculiar de Benedict e Mead até a crítica ao funcional-estruturalismo por Bateson. O livro de King joga-nos diretamente nesse contexto, como uma novelização⁶ da história da antropologia na relação entre esses personagens tão complexos.

A teoria dos quadrados e a conexão entre vida e antropologia

O clímax do romance é o desenvolvimento da “teoria dos quadrados”,⁷ ou no livro, o “*grid*”. Essa parte é realmente interessante e leva o romance a um patamar mais sofisticado de entendimento da teoria antropológica, se espalhando para refletir sobre a relação entre a produção da teoria e a vida particular de cada antropólogo, com suas vicissitudes, relações, amores, aversões etc. A teoria dos quadrados, ou o *grid* na versão de Lily King, foi um esboço de teoria geral do desenvolvimento, tanto das culturas como das personalidades, construída no diálogo de Mead e Bateson a partir da leitura do manuscrito de Ruth Benedict. Em suas cartas, Mead conta a grande excitação de desenvolver a teoria dos quadrados e como isso, de certa forma, vai marcar toda a experiência intelectual da autora posteriormente.

Nas cartas, por exemplo, é comum que ela se refira a pessoas por posições que imaginam ter no “quadrado”. Culturas são colocadas em lugares específicos no “quadrado”. Relações culturais e também pessoais são imaginadas a partir dessas posições atribuídas no quadrado. Ou seja, no que concerne a algumas pessoas a relação poderia ser mais fácil se eles compartilhassem do mesmo lugar

nos quadrados, por exemplo. Não é por menos que, ao desenhar esse esboço, uma das primeiras reações de Mead e Bateson foi colocarem-se na mesma posição dentro do quadrado, enquanto Fortune foi colocado no lado diametralmente oposto desse esquema, indicando já um início do tipo de relação que se colocaria entre os três num futuro próximo (a separação de Mead com Fortune e o posterior casamento com Bateson).

Mas o que era exatamente o quadrado? Era um esquema simples de dois eixos perpendiculares, dividido em posições geográficas (norte, sul, leste e oeste), no qual são colocadas as culturas (e depois as pessoas) em relação a alguns índices de diferenciação. A teoria dos quadrados é declaradamente inspirada na distinção que Ruth Benedict faz entre sociedades apolíneas e dionísicas e nos modelos de personalidade de Jung (2011). As populações do “norte” seriam agressivas, possessivas, competitivas e assertivas. As do “sul” seriam suaves, compreensivas, flexíveis, compassivas e dóceis. Esse é o contraste básico no eixo norte/sul. As sociedades do “oeste” seriam pragmáticas, organizadas, sistemáticas, marcadas por contrastes fortes. As sociedades do “leste” seriam criativas, espirituais, artísticas, sem contrastes fortes. Entre esses quatro pontos cardinais estariam todas as populações humanas, ou ao menos grupos dentro de sociedades, que poderiam escolher dividir seus coletivos internos por esses pontos geográficos, como a sociedade americana, que daria características de “norte” para os homens e de “sul” para mulheres.

Vê-se nesse “quadrado” os fundamentos do futuro livro de Mead, *Sexo e Temperamento*. Mead usaria o quadro para diferenciar os Arapesh (populações do Sul) dos Mundugumor (Norte) e dos Tchambuli (onde mulheres seriam “norte” e homens “sul”). Embora escrita durante a estadia de Mead e Fortune entre os Tchambuli, enquanto Bateson estava em uma aldeia Iatmul do outro lado do lago Chambri e fazia visitas frequentes, a teoria dos quadrados nunca foi efetivamente publicada. Mas o texto original está conservado na Biblioteca do Congresso nos EUA.⁸ O texto nunca foi publicado, provavelmente, pelo pendor um tanto “fisiológico” do argumento, pensando em determinados comportamentos como naturais, no limite.

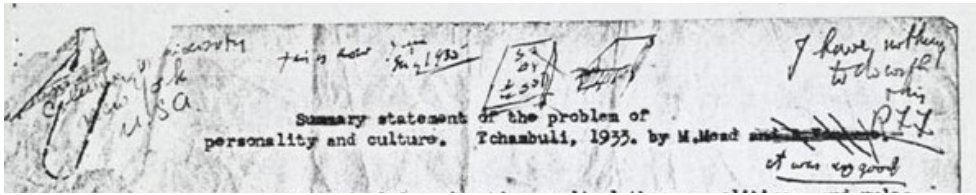
Esse caráter fisiológico está implícito (e também explícito) no argumento de *Sexo e Temperamento*, onde a questão da relação entre temperamentos, vistos como naturais, e o que chamaríamos hoje de papéis de gênero se coloca em termos bastante problemáticos. Tendo chegado à conclusão (na linha de Ruth

Benedict e Boas) de que as culturas escolhem determinados tipos de comportamento como preferenciais, e depois escolhem se esses comportamentos serão igualmente divididos entre homens e mulheres, ou se esses grupos (e outros possíveis, como grupos etários, castas, etc.) teriam cada um seu próprio código de comportamentos preferencial, Mead deve lidar com a questão do desviante.

“Suponhamos que existam diferenças temperamentais definidas entre seres humanos que, se não são inteiramente hereditárias, pelo menos são estabelecidas *numa base hereditária* logo após o nascimento. (...) Estas diferenças, finalmente incorporadas à estrutura de caráter dos adultos, constituem, então, as chaves a partir das quais cada cultura atua, selecionando como desejável um temperamento (...). (Mead 2000:271, grifo meu)

A questão do desviante leva a algo como uma “base hereditária”, que produziria temperamentos humanos variados, muitos deles difíceis de se adaptar a determinadas escolhas feitas para os comportamentos padrões de uma cultura (mas não ao de outras, estando aí a aleatoriedade). Esse detalhe da perspectiva de Mead, já esboçada na teoria dos quadrados, esconde um potencial possivelmente racializante que não escapou a Lily King. No romance, a teoria dos quadrados é assinada por Mead e Bateson (Fortune não quer participar disso). Essa teoria, no romance, depois teria sido apropriada pelo nazismo justamente por esse traço racialista: nazistas seriam a raça primordial do “norte” e, como tal, deveriam agir sobre as outras. Isso levou Bateson (no romance, lembremos, Bankson) a retirar de circulação todas as impressões da teoria, renegando suas próprias ideias em função da apropriação nazista.

Na “vida real”, o texto seria assinado por Mead e Fortune, embora completamente escrito por Mead a partir das conversas com Bateson sobre a leitura do *Padrões de Cultura* de Ruth Benedict. Mead se sentia em débito com Fortune, afinal, a ideia surge a partir da experiência de campo conjunta que faziam até ali. Mas Fortune se recusa a assinar a teoria, rabisca seu nome do manuscrito e escreve acima: “não tenho nada a ver com isso”.



Acima podemos ver a parte inicial do texto, com a mensagem de Fortune (Mead, M. [e Reo Fortune] 1935), que passaria muito tempo, depois da separação, criticando essa ideia, justamente pelo potencial racista que ela contém.

Dobrin e Bashkow (2010) compilaram nesse parágrafo as várias respostas de Fortune à teoria dos quadrados, a partir de cartas de Fortune para Mead, durante o processo de separação e muito tempo depois:

“As Fortune saw it, Mead was committing herself to a “race campaign . . . as deliberate as Hitler’s.” She was dividing humanity into two (primary) races, one Southern and one Northern, each with its own “pharmacoepia,” “literature,” “appropriate cultures among the cultures of the world,” and “appropriate sex affairs.” These “world distributed races” were “believed to have a real physiological basis, like blood groups.” Moreover, Fortune saw Mead as using this categorization “to make the stock race points”: to “question the wisdom of intermarriage” between the races, to “give them their own separate cultures in mutually unintelligible languages,” and to “start a campaign against other races than your own.” If the theory of the squares did not grow out of “weak mindedness,” it could only represent the “self-conscious” advancing of a “vicious campaign” of which he was the first victim.” (Dobrin e Bashkow, 2010:90)

Fortune criticava o antioasiano das teses da teoria dos quadrados, que embasou a reflexão do *Sexo e Temperamento*. Lily King, que fez uma profunda pesquisa para escrever o livro, provavelmente encontrou esses argumentos, ou nas cartas de Fortune a Mead, ou nos poucos textos sobre Fortune que a historiografia da antropologia produziu. Mas Fortune também se revoltou com a teoria dos quadrados por um motivo muito mais específico: Mead e Bateson o classificaram pessoalmente como um homem “norte”, ao passo que eles seriam pessoas “sul”. Isso significava, desde o começo, que haveria uma sintonia entre Mead e Bateson que não havia entre Mead e Fortune, indicando o começo da relação entre Mead e Bateson já ali, entre os Tchambuli, fato que não passou despercebido a Fortune: ele foi colocado como um exemplo do “norte”.

Num certo sentido, a epifania dos quadrados era também uma expressão da relação entre Bateson e Mead, que nascia ali e excluía Fortune. A rápida passagem entre culturas e pessoas que a teoria produziu ali no próprio momento de produção é retratada por King no romance, assim como atestada pelas cartas que Mead trocou com Fortune e Bateson. A teoria passou a ser, na verdade, uma forma ordinária de Mead considerar todos aqueles que conhecia, e assim se referia às pessoas como “norte”, “sul”, “nordeste” etc. Qualquer um caía no “grid”. Essas nomenclaturas estão espalhadas pelas cartas que escreveu ao longo da vida.

Dobrin e Bashkow avançam a hipótese de conexão entre a relação pessoal e a forma de resolver relações amorosas tensas com a produção de reflexões teóricas mais amplas (Dobrin e Bashkow, 2010:81). Assim, podemos ler a teoria dos quadrados como uma dupla manifestação: um esquema para pensar as culturas e um esquema para lidar com pessoas diferentes e emoções conflitantes. Essa característica é densamente explorada por King, revelando uma sensibilidade sobre a forma como o pensamento social é constituído em processos que articulam a vida pessoal e a reflexão abstrata sobre o mundo. As teorias respondem, também, a questões muito particulares de seus proponentes. King produz, assim, uma novelização de um processo de interconexão entre vida e teoria que pode ser muito útil para produzir reflexões críticas sobre a escrita antropológica, mesmo lidando com um objetivo completamente ficcional.

Essa interconexão nos levaria a pensar sobre os limites da escrita etnográfica, por exemplo. Até que ponto há uma transposição, na análise antropológica, das dimensões do que poderíamos chamar de “idiossincrasias emocionais” das/os antropólogas/os? As etnografias escondem projeções inconscientes, como parece ser o contraste construído por Mead entre os Arapesh (sul) e Mundugumor (norte) uma metáfora do contraste entre a própria Mead (sul) e Fortune (norte)? Por outro lado, seria possível entender a novelização que expõe essa dimensão menos evidente da produção do conhecimento antropológico como uma escrita antropológica em si? Um exercício de ficção, nesse caso, poderia ser um exercício efetivamente antropológico? Todas essas questões são difíceis de responder, obviamente, mas indicam o tipo de reflexão que o romance de King pode despertar.

Fortune, por sua vez, entendeu e reagiu à teoria dos quadrados e ao lugar no qual foi colocado pela reflexão de Mead e Bateson (segundo Dobrin e Bashkow, 2010:92). O conhecimento usual da história da antropologia é de que, após

a separação com Mead, Fortune ficou tão frustrado que nunca mais produziu qualquer coisa significativa. O último livro publicado por Fortune, em 1942, foi uma gramática Arapesh. As cartas trocadas com Mead, que se estenderam até muito além da separação, indicam esse inconformismo com sua classificação pela teoria e, de certa forma, dão azo à interpretação de que tenha, de fato, ficado obcecado com isso, de forma a não seguir adiante com sua carreira, como o fizeram Mead e Bateson.

“I have been thinking a [great] deal about myself as being Northern Race i.e. possessive, jealous, proud, sadistic, violent... I had to accept a factual situation [that is, Mead’s attraction to Bateson], and also apparently eternal reason for it—to the permanent discredit of my own being and nature... I was given a bad name, with authority of Science... [It] makes a man bad.” He went on to say, “I was persuaded for a while it was Science and I was a bad Race by heredity... But I’m not like that.... It has nothing to do with me.” (Fortune apud Dobrin e Bashkow, 2010:92.)⁹

O que nos interessa aqui pensar é como um romance sobre o trabalho de campo a partir de “fatos reais”¹⁰ pode nos levar a refletir sobre as conexões entre a vida particular dos antropólogos, com suas idiossincrasias, desejos, complicações, idealismos, e a produção de teorias supostamente abstratas e generalizantes. Lily King coloca a vida antropológica num primeiro plano, de forma muito instigante, a ponto de produzir um desejo mais detalhado de conhecimento das vidas individuais e das teorias produzidas pelos personagens.

Controvérsias e narrativas dominantes

Outro conjunto de questões que a leitura do romance de King pode levantar é sobre o efeito que ele pode ter sobre outras narrativas que se desenvolveram ao longo do século XX. Refiro-me aqui a duas, especificamente: as narrativas da controvérsia Mead-Freeman, das décadas de 1980 e 1990, por um lado, e as narrativas sobre Reo Fortune, inspiradas longamente na forma como Mead passou a retratá-lo em suas inúmeras cartas. Uma narrativa tem como centro a credibilidade da própria Mead, a outra a credibilidade de Fortune. Veremos como essas duas narrativas são tocadas e influenciadas pelo romance de King (ou como o romance é influenciado por elas, para ser mais preciso.)

A controvérsia Mead-Freeman¹¹ iniciou-se após a morte de Mead (1978),

com a publicação do livro de Derek Freeman (1983), no qual o autor criticava abertamente o primeiro trabalho de Mead, aquele que a lançou ao “estrelato”, tanto no seio da antropologia como entre o público em geral norte-americano, o *Coming of Age in Samoa* (1973 [1928]). O livro, como se sabe à exaustão, relativizou a ideia de adolescência em vigor no momento, lida principalmente como um processo biológico que levaria às tensões e rebeldia características desse momento na vida. Seria, portanto, um processo universal do qual não se poderia fugir. Mead encontrou, entretanto, uma adolescência tranquila e não “problemática” em Samoa, o que lhe permitiu questionar o modelo psicológico largamente aceito até ali: se as coisas eram diferentes em Samoa, a adolescência não poderia ser um processo biológico. Se não era biológico, certamente, seria preciso atribuir às culturas a criação dessas fases de desenvolvimento das crianças (e quaisquer outras).

Freeman atacava a descrição etnográfica de Mead: os samoanos não seriam tão pacíficos assim, havia uma longa história de agressão e violência entre eles, era comum a ocorrência de estupros, etc. Além disso, Mead teria sido enganada pelas “nativas” no que tange à vida sexual, pois o que as mulheres diziam sobre a facilidade da vida sexual mais livre era evidentemente apenas uma piada que a autora não conseguiu entender. As críticas de ganharam um grande apelo público, impulsionado por jornalistas e por um documentário realizado por Freeman. Esse processo levou a uma depreciação da figura pública de Mead, justamente a esfera na qual ela envolveu tanto esforço para se destacar e que a transformou num ícone norte-americano. O livro de Freeman e o barulho em torno dele afetaram a imagem pública de Mead, como afirma Shankman.¹²

No seio da antropologia, entretanto, essas críticas receberam muito menos crédito e, já em meados da década de 1990, a ideia de que Freeman exagerara enormemente e que seus julgamentos sobre a obra de Mead eram muito mais uma forma de autopromoção que de análise antropológica eram consenso. Segundo Coté, por exemplo,

“(...) few scholars aware of the issues concerning Samoan history, adolescence, or cultural anthropology endorsed Freeman’s polemic about Mead (...)” (Coté, 2000:533).

Ou

“(...) there is a consensus that Freeman’s case against Mead is flawed in several fundamental ways, including how he has characterized Mead’s views on evolution and her place in the “Boasian paradigm,” as well as his popular claim that Mead was hoaxed into believing she had found a “free-love society.” In addition, we concur that Freeman has gone to great lengths to create a sensational story that is out of proportion with historical reality.” (Coté, 2000:536)

Dado este contexto de depreciação da imagem pública de Mead, qual o impacto do romance de King nessa narrativa? Se no seio da comunidade antropológica o trabalho de Mead parece ter se mantido valorizado, o mesmo não se pode dizer do que aconteceu na “opinião pública”. Thomas H. Eriksen, em uma resenha do livro de King em seu site,¹³ nos diz que um dos méritos do romance é mostrar uma Mead trabalhadora, frágil, vulnerável e extremamente sagaz, de forma a reconstituir à figura pública de Mead algo da notoriedade perdida com a controvérsia. *Euphoria* executaria, nesse sentido, o papel de uma contranarrativa, mesmo que num nível ficcional. Esta contranarrativa resgataria Mead das críticas exageradas de Freeman, ao construí-la sensível e cuidadosamente em toda seriedade do seu comprometimento com a produção do conhecimento, que é evidente ao longo de todo o romance (e, claro, ao longo da obra de Margaret Mead).

Carole McGranahan, num texto para o website antropológico *Savage Minds*¹⁴, por sua vez, destaca que a atenção despertada por Mead como figura pública justifica o investimento nessa figura icônica norte-americana do século XX. Essa renovação do interesse público na figura de Mead é, para McGranahan, uma forma de ultrapassar as décadas de 1980 e 1990, que não foram gentis com ela. Alma Gottlieb, em outra resenha,¹⁵ lamenta profundamente o final do livro de King, no qual o destino do personagem de Mead (Nell) diverge completamente do que aconteceu na “vida real”. Gottlieb não vê sentido em retirar de Mead/Nell o que efetivamente se passou na vida de Mead, considerando que sem ela a história da antropologia no século XX teria sido completamente diferente e, certamente, muito menos interessante. De uma forma ou de outra o romance de King parece refazer uma narrativa menos desfavorável à Mead, restabelecendo algo do seu lugar de fascínio nos EUA.

O mesmo não poderíamos dizer da imagem e narrativa que o romance traz de Reo Fortune (Fenwick). E aqui tocamos na questão sobre o poder da narrativa dos vencedores. É preciso saber, primeiro, que Fortune foi o grande per-

dedor nessa história: supostamente abalado pelo fim do casamento com Mead, nunca mais conseguiu se recuperar, a ponto de não produzir mais nada de significativo depois daquele momento crucial no rio Sepik. Esse é o conhecimento comum à história da antropologia, com o qual o romance de King comunga e, digamos, radicaliza. Conhecido como uma “pessoa difícil”, teimoso e intratável no folclore acadêmico, no livro de King todas essas características são levadas ao paroxismo da vilania: ao final do romance, temos em Fen um vilão típico. Ele é violento, egoísta, estimula um roubo de uma flauta sagrada pelo qual o nativo que o acompanha é assassinado, ato que leva ao final da possibilidade do trabalho de campo, do qual os três gringos devem fugir imediatamente. Essa história do romance é completamente ficcional. O fim do trabalho de campo “real” foi sem esse tipo de emoção e, durante um tempo, Mead e Fortune permaneceram casados, mesmo que distantes um do outro.

O romance, portanto, trabalha *contra* a imagem pública de Fortune: ele é um vilão. Essa vilania é completamente construída a partir das cartas de Margaret Mead para muitos de seus amigos, falando sobre Fortune e sua personalidade. Como afirmam Dobrin e Bashkow (2010:113) a imagem que Mead construiu de Fortune não era nem de longe “desinteressada”. Houve um trabalho constante de Mead em desacreditar e afastar Fortune nos meios antropológicos. Mas é preciso ponderar que Mead também foi constantemente alguém que procurou ajudar Fortune a conseguir empregos nos 15 anos entre sua contratação em Cambridge e os anos do triângulo amoroso no rio Sepik. Segundo os autores, havia um temor que Fortune desqualificasse o trabalho de Mead, com base no trabalho de campo conjunto que fizeram. E aqui voltamos à teoria dos quadrados. Como Fortune desacreditava radicalmente dos quadrados de Mead (o que se vê em inúmeras cartas de Fortune à Mead), e como a análise de *Sexo e Temperamento* era essencialmente uma transposição disfarçada dos quadrados para a análise comparativa entre os Arapesh, Mundugumor e Tchambuli, esse medo de Mead era bastante factível.

Dobrin e Bashkow narram uma história que pode nos dar uma dimensão da preocupação de Mead. Suas cartas à Ruth Benedict demonstram como ela fez esforços enormes para evitar que Fortune fosse contratado por Boas para ser seu assistente na universidade de Columbia. Mead escreve literalmente que tê-lo por perto seria um grande problema, principalmente antes do lançamento do livro. Ela e Ruth chegaram ao ponto de organizar uma operação para afastar

Fortune dos EUA: simularam um financiamento de algum milionário excêntrico para Columbia, indexado à produção de conhecimento sobre a Nova Guiné. O dinheiro veio da conta da própria Mead, pagando para o futuro ex-marido voltar ao campo e passar ao menos dois anos por lá, tempo em que ela poderia lançar *Sexo e Temperamento* sem problemas e sem a possibilidade da crítica de Fortune (Thomas, 2009:305). As duas antropólogas convenceram até mesmo Boas sobre o dinheiro “excêntrico”, fazendo com que a proposta de trabalho de assistente que ele tinha em mãos para Fortune parecesse uma opção pior. Fortune nunca soube que o dinheiro vinha, efetivamente, de Mead e prestava contas de seu uso para Boas, quem imaginava ser o responsável por gerenciar os recursos.

“It will take everything I have saved, but I think it would be worth it. It would send Reo back to the southern hemisphere, with a chance of his staying there and getting placed. . . . He will not of course be told where the money comes from, but will think we got it out of [a] millionaire” known to Benedict. “Of course, we don’t want Papa Franz to know where [the initial donation] comes from” either. Mead “considered Africa instead, but it’s more expensive.” “Ruth and I have gone over it and over and it seems fool proof,” she reported to Bateson.” (Mead apud Dobrin e Bashkow, 2010: 87)

Em outra carta para Bateson, Mead afirma:

“I have got to get this Sex and Temperament book published under the status quo and while Reo is off the scene of action or he might attack it disastrously. If it gets a six months start of his attack, then the attack won’t matter.” (Mead apud Dobrin e Bashkow, 2010: 88)

Mais adiante, quando Reo Fortune voltou aos Arapesh, após ter frustrada a estadia em outros lugares da Nova Guiné, Mead fez de tudo para tirá-lo de lá, alegando que os fundos que cedera anonimamente a Fortune o impediam de estudar qualquer sociedade já conhecida.

Assim, a narrativa sobre Fortune deve muito aos temores de Mead, afirmam Dobrin e Bashkow. O romance de King, amparado naturalmente no ponto de vista de Mead sobre os eventos (a fonte principal de informações para o livro são aquelas produzidas por Mead ao longo de sua vida, bem como livros sobre a trajetória da autora), reforça a visão dela sobre Fortune. Ou seja, temos, evidentemente, um daqueles casos onde a verdade está com o vencedor. Prevalece até hoje a visão de

Mead sobre Reo Fortune, para azar da memória do antropólogo neozelandês. Isso nos permite pensar como a escrita da história de nossa disciplina é completamente permeada por muito mais do que conjecturas sobre os trabalhos acadêmicos, sendo cruzada por lutas pessoais, desavenças amorosas, lutas por poder de toda ordem. E como, muito comumente, tomamos a palavra dos vencedores como fato.

O trabalho de Dobrin e Bashkow e alguns poucos outros indicam um outro Fortune (Thomas, 2009). Certamente alguém incomum, cuja produtividade após os anos iniciais caiu brutalmente, de quem se contam anedotas em Cambridge, onde ele manteve uma lectureship de 1947 a 1971. Há, inclusive, indícios de uma personalidade explosiva, dada a ataques. Mas há, também, o relato de como ele se colocou contra o governo colonial da Nova Guiné em favor das populações com que dividiu o trabalho de campo, recusando-se a compartilhar o conhecimento produzido antropológicamente com os governantes, por medo de represálias aos “nativos”.

Se parte da obra que escreveu após o período Sepik é realmente criptográfica e referente a uma crítica constante à teoria dos quadrados, há que se reconhecer a importância de obras como o *Sorcerers of Dobu* e, principalmente, do artigo “*A Note on Some Forms of Kinship Structure*” (Fortune, 1933), cujo teor antecipa questões fundamentais para o debate sobre parentesco no século XX. E mesmo sua crítica mais organizada ao trabalho de Mead, o seu artigo “*Arapesh Warfare*” (Fortune, 1939), pode ser visto como uma forma muito educada de exposição de suas dúvidas sobre a descrição que Mead apresenta desta sociedade. Fortune, que acompanhou o ponto de vista masculino dos Arapesh sobre o mundo, acreditava que a guerra e a violência organizada eram parte da estrutura de vida, contrariando algumas das afirmações de Mead sobre o ponto de vista essencialmente pacífico dos Arapesh. O romance de King, portanto, constrói um personagem a partir de Fortune que certamente não lhe faz jus.

Considerações finais

Essa longa reflexão sobre o romance *Euphoria*, de Lily King, tentou conjecturar sobre como uma ficção novelizada de um trecho da história da antropologia pode interessar a antropólogas/os em geral.¹⁶ Estruturei a resposta a esta questão em torno de três eixos principais: como o romance pode despertar o interesse na história da antropologia, como o romance explora a conexão entre vida e teoria, trazendo uma contribuição efetiva para o pensamento antro-

lógico e, por fim, como as narrativas que informam o romance impactam na imagem pública dos personagens e/ou como estas mesmas narrativas estão inseridas no jogo de poder da constituição da história do pensamento antropológico.

A conexão livre entre esses três aspectos pode responder à pergunta inicial: o romance interessa ao público antropológico em várias dimensões. O livro nos faz pensar sobre a história do pensamento, sobre como determinadas versões predominam sobre outras, sobre como alguns personagens ganham destaque, sobre como a vida e a teoria estão intrincados a ponto de, em casos como o da “teoria dos quadrados”, não ser possível dizer se a teoria atende aos anseios pessoais ou o se a teoria é feita para analisar a própria vida pessoal.

Em qualquer dessas dimensões, a leitura ganha ainda com o fato de que o livro é realmente fácil de se ler como romance, que a história prende o leitor do começo ao fim e que as angústias dos personagens são muito bem construídas, ao ponto de chegarmos as senti-las. Reflexão com prazer na leitura é coisa a se aproveitar nos dias de hoje.

Recebido: 07/02/2018

Aprovado: 01/03/2018

Igor José de Renó Machado é antropólogo com doutorado pela UNICAMP (2003) e pós-doutorado pelo Museu Nacional (2016). É professor Associado na Universidade Federal de São Carlos e Coordenador do Laboratório de Estudos Migratórios. Contato: igor@ufscar.br

Notas

1. O livro foi publicado em português em 2015 (King, 2015).

2. Para isso, o leitor pode se entreter com resenhas do The Guardian. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2014/dec/24/euphoria-lily-king-review-margaret-mead-new-guinea>>, do New York Times. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2014/06/08/books/review/euphoria-by-lily-king.html>>; e

do Washington Post. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/entertainment/books/euphoria-a-novel-based-on-margaret-mead-by-lily-king/2014/06/17/e2a7bc36-f197-11e3-914c-1fbd0614e2d4_story.html?utm_term=.beb6d71258bb>.

Acesso em: 05 jun. 2018, entre muitas outras.

3. Cf. entrevista da autora. Disponível em: <<https://lareviewofbooks.org/article/four-questions-lily-king/#!>>. Acesso em: 06 fev. 2018.

4. Cf. disponível em: <<http://www.triquarterly.org/interviews/lily-king-interview>>. Acesso em: 06 fev. 2018.

5. O livro de Caffey e Francis (2006) faz uma coletânea dessas cartas, por exemplo.

6. “Novelização” aparece neste texto como um nome para o que Lily King produziu com o seu livro: uma história de ficção a partir de eventos narrados da vida de Margaret Mead, Reo Fortune e Gregory Bateson, sem compromisso com qualquer facticidade, mas relacionada com as várias narrativas produzidas a partir dos eventos.

7. “Quadrados” (squares) é o nome que Mead, Bateson, Fortune e Ruth Benedict usavam para se referir à teoria, segundo Dobrin e Bashkow (2010:81). Lily King usa a palavra “grade” (grid).

8. Pode-se acessar o esboço da teoria disponível em: <<http://www.loc.gov/exhibits/mead/images/mm0142p1s.jpg>>. Acesso em: 25 fev. 2018.

9. Trechos de duas cartas de Fortune à Mead (uma de 1934 e outra de 1935, parte do acervo de Margaret Mead na Biblioteca do Congresso, EUA).

10. Vale destacar que temos acesso a diferentes narrativas sobre esses “fatos reais”, permitindo-nos contrastá-las e, de forma alguma, defini-las.

11. Para um resumo, ver Côté (2000) e Shankman, P. (2009).

12. Ver entrevista com Paul Shankman. Disponível em:

<<https://www.colorado.edu/asmagazine/2017/12/01/both-sides-misunderstand-margaret-mead-prof-contentends>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

13. Cf. Disponível em: <<https://thomashyllanderiksen.net/2015/05/17/sex-and-temperament-mead-bateson-and-fortune-new-guinea-1933/>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

14. Cf. Disponível em: <<https://savageminds.org/2014/09/04/the-private-lives-of-anthropologists-a-review-of-lily-kings-euphoria/>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

15. Cf. Disponível em: <<http://almagottlieb.com/category/reo-fortune/>> Acesso em: 02 fev. 2018.

16. Para uma discussão em outros termos sobre a relação entre vidas e teorias em antropologia, ver Sigaud (1999).

Referências bibliográficas

- BATESON, Gregory. 2006. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- BATESON, Mary Catherine. 1984. *With a Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*. New York: William Morrow.
- BENEDICT, Ruth. 2013. *Padrões de cultura*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- CAFFEY, Margaret M., and Patricia A. Francis, eds. 2006. *To Cherish the Life of the World: Selected Letters of Margaret Mead*. New York: Basic Books.
- CÔTÉ, James E. 2000. The Mead–Freeman Controversy in Review. *Journal of Youth and Adolescence*, v. 29, n. 5, p. 525–538.
- DOBRIN, Lise M.; BASHKOW, Ira. 2010. “The Truth in Anthropology Does Not Travel First Class”: Reo Fortune’s Fateful Encounter with Margaret Mead. *Histories of Anthropology Annual*, v. 6, n. 1, p. 66–128.
- FORTUNE, Reo Franklin. *Sorcerers of Dobu* (Revised Edition). 1963. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- FORTUNE, Reo. 1933. A Note on Some Forms of Kinship Structure. *Oceania* 4:1–9.
- _____. 1939. Arapesh Warfare. *American Anthropologist* 41:22–41.
- FREEMAN, D. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- HOWARD, Jane. 1984. *Margaret Mead: A Life*. New York: Simon and Schuster.
- JUNG, Carl Gustav. 2011. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- KING, Lily. 2014. *Euphoria*. Nova York: Atlantic Monthly Press.
- _____. *Euphoria*. 2015. São Paulo: Globo.
- LAPSLEY, Hilary. 2001. *Margaret Mead and Ruth Benedict: the kinship of women*. Amherst: Univ of Massachusetts Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, v. 2.
- MARGARET, M. E. A. D. 2000. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva.
- MEAD, M. 1973 [1928]. *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: Morrow Quill Paperbacks.
- MEAD, Margaret [and Reo Fortune]. “Summary Statement on the Problem of Personality and Culture.” Tchambuli, 1933. Page 1. Additional handwritten notes by Reo Fortune, probably June–July 1935. Typescript photocopy. Manuscript Division, Library

of Congress (142). Disponível em : <<http://www.loc.gov/exhibits/mead/images/mm0142p1s.jpg>>. Acesso em: jan. de 2018.

_____. 1972. *Blackberry Winter, My earlier years*. New York: Morow. 305 pp.

SHANKMAN, Paul. 2009. *The trashing of Margaret Mead: anatomy of an anthropological controversy*. Madison: Univ of Wisconsin Press.

SIGAUD, Lygia. 1999. As vicissitudes do “ensaio sobre o dom”. *Mana*, 5(2): 89-123.

THOMAS, Caroline. “Rediscovering Reo: Reflection on the Life and Professional Career of Reo Franklin Fortune”. In *Gang of Four: Gregory Bateson, Ruth Benedict, Reo Fortune, and Margaret Mead in Multiple Contexts*. Gerald Sullivan and Sharon Tiffany, eds. Special issue, *Pacific Studies* 32(2-3):299-324. 2009.

Resumo: Esse ensaio pretende discutir, de um ponto de vista acadêmico, as potencialidades de um texto ficcional sobre um momento da história da antropologia. Trata-se do livro “Euphoria”, de Lily King, que cria uma ficção em torno do encontro de Margaret Mead, Reo Fortune e Gregory Bateson na Nova Guiné na passagem de 1931 para 1932.

Palavras-chave: Lily King, Margaret Mead, Reo Fortune, Gregory Bateson, história da antropologia, literatura.

Abstract: This essay intends to discuss, from an academic point of view, the potentialities of a fictional text about a moment in the history of anthropology. The book is “Euphoria” by Lily King, which creates a fiction around the meeting of Margaret Mead, Reo Fortune and Gregory Bateson in New Guinea in the passage from 1931 to 1932.

Keywords: Lily King, Margaret Mead, Reo Fortune, Gregory Bateson, history of anthropology, literature.

A propósito de nossa inquietude

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

UnB

A coletânea organizada por Alexandre Werneck e Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2014) trata de um dos temas dos mais prementes: a questão moral. Juízos morais e/ou éticos parecem permear boa parte do debate contemporâneo, politicamente engajado. O fenômeno talvez não seja novo. O momento atual, todavia, parece sublinhar sua importância. Para comprová-lo, basta lembrar das atrocidades que o atual presidente americano consegue expressar com frequência desconcertante; ou, dos últimos desdobramentos da política nacional, em tempos de impedimento, Lava-Jato e descrença acentuada das nossas instituições. Com isso não quero dizer que o livro tenha sido elaborado para o figurino da crise atual. Há — parafraseando Bernstein (1983) — um sentimento difuso e espraiado de desconforto e inquietude, um mal-estar civilizacional contínuo e silencioso que é de difícil nomeação. Creio que tudo isso está ligado em algum lugar. Dito de outro jeito, as frases do presidente americano, a nossa crise política, a importância de pensar a questão moral a partir da empiria fazem parte de um mesmo fundo sociológico que, se não conseguimos elaborar claramente — algo que somente o tempo, com sorte, nos trará —, sofremos do acaso de viver nele.

Eu acredito que seja possível, a partir das preocupações, abordagens e propostas desenvolvidas na coletânea, encontrar caminhos para pensar os tempos turbulentos nos quais — decidi por bem a fortuna — estamos obrigados a navegar. E isso, para mim pelo menos, é suficiente para despertar a vontade de lê-la.

O livro é o resultado de um projeto de pesquisa de três anos do grupo Sociologia e Antropologia da Moral e conta com uma variada coleção de 23 artigos (incluindo a apresentação), divididos em 4 seções (“Debates”, “Gramáticas, sentidos e dispositivos morais”, “Violência, identidades e moralidades criminais”, “Direitos, política e vida pública”). Há textos para muitos gostos. Eles podem dialogar com uma variedade muito grande de interesses de pesquisa, quase como se as questões morais fossem um ponto de encontro onde os trabalhos em assuntos tão diversos pudessem conversar. Um dos poucos senões que se poderia fazer à seleção dos artigos é que lhe faltaria o contraponto do texto

de Patrice Schuch — “A moral em questão: a conformação de um debate em antropologia” (pp.: 92-106). Este último faz um apanhado dos estudos antropológicos sobre a moral. Faria bem ao leitor interessado no tema um texto que mapeasse as contribuições da sociologia, como o que encontramos no texto de Hitlin e Vaisey que abre o *Handbook of the sociology of morality* (Hitlin e Vaisey, 2013). Parte disso está feito no texto de Alexandre Werneck — “Sociologia da moral, agência social e criatividade” (pp.: 21-43). Este, todavia, tem o objetivo de explicitar as convergências e diferenças que se constroem em volta do projeto de pesquisa que o artigo apresenta e não, propriamente, dar ao leitor a dimensão deste campo de pesquisa da perspectiva da sociologia.

A apresentação da coletânea faz três afirmações mais gerais que eu gostaria de recuperar para dialogar com o seu conjunto. Elas estão vinculadas às seguintes questões: (1) a distinção entre teorias descritivas e normativas; (2) as justificativas dos comportamentos morais; (3) a oposição entre o correto e o justo, de um lado, e o bom, de outro. Nos meus comentários, vou enfatizar a perspectiva da antropologia por razões que entendo como óbvias.

1. Logo na sua primeira página, a apresentação afirma que “Diferentes dimensões da vida social podem ser lidas sob a ótica da questão moral ou de questões de ordem moral”, mas, para tanto, argumentam os autores, seria preciso tomar “ordem moral” de maneira ampla, “dissociada de perspectivas moralistas ou normativistas, orientadas por parâmetros pré-definidos sobre o dever ser” (p. 7). Infelizmente, a afirmação é muito rápida, e os autores não a desenvolvem como, acredito, ela mereceria. Compare a frase com a distinção que a *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* faz entre dois usos mais gerais do conceito de moralidade: o primeiro seria o uso descritivo dos códigos de conduta da sociedade e/ou dos indivíduos ; o segundo seria o sentido normativo, segundo o qual um determinado código de conduta seria, em certas circunstâncias, aceito por todas as pessoas racionais (Gert e Gert, 2017). Para os autores do verbete, a antropologia utilizaria moral no primeiro sentido acima. Ora, se o que caracterizaria a abordagem tipicamente antropológica da moral é justamente seu caráter descritivo e não normativo, então a frase acima quereria dizer simplesmente, para nós antropólogos (para os sociólogos, possivelmente, o sentido seria outro), que os artigos da coletânea (pelo menos os dos nossos colegas de profissão) adotam uma perspectiva antropológica da ordem moral.

Há, penso, três desdobramentos da afirmação que a colocariam mais perto

do esforço do livro. Estes desdobramentos estão vinculados à seguinte pergunta: ‘o que exatamente está em jogo quando descrevemos uma “ordem moral”?’ E essa questão, na verdade, significa, para mim, uma outra: ‘de onde partimos, quais são os supostos desta descrição?’ Para responder à pergunta, gostaria de apontar para três, digamos, princípios a partir dos quais a questão moral é pensada em nossa sociedade. Vou tirá-los da filosofia ou, pelo menos, de uma certa filosofia. O objetivo não é defender que eles sejam aplicáveis à descrição etnográfica; mas, mostrar como que um projeto descritivo da ordem moral de cunho antropológico/etnográfico deles se distancia.

O primeiro destes princípios é a ideia de que a moral se constrói a partir da oposição entre o ser e o dever-ser. Isso já estava, de alguma maneira, no trecho que citei acima. O problema é que, partindo desta distinção, as teorias normativas tendem a perceber o dever ser como independente do ser (voltarei a isso adiante), e o ser como um momento derivado da reflexão. Com isso não quero dizer que, para estes autores, a realidade pode ser derivada da ordem moral; mas, que a reflexão parte do dever-ser para depois ver em que medida o ser a ele se adequa ou não.

A distinção é inadequada para pesquisa empírica. Por boas razões. O problema é que, ao pensar a oposição entre o ser e o dever-ser como estruturante do fenômeno moral, corre-se o risco de deixar de lado outras dimensões que são constitutivas dos fenômenos sociais. E isso nos leva ao centro da perspectiva propriamente antropológica (deixo de lado se o mesmo vale para uma visão sociológica): o que uma abordagem filosófica (ou pelo menos algumas delas) separa (como a distinção entre ser e dever-ser) a pesquisa etnográfica faz caminhar junto. A sociedade real conjuga não apenas contextos discursivos muito particulares nos quais as regras morais são descritas como se dependessem exclusivamente da oposição entre ser e dever-ser, mas também, — e, para a pesquisa empírica, — sobretudo, o seu uso em situações nas quais separá-las dos contextos que constituem o seu sentido significa, fundamentalmente, desentendê-las. E quero entender “contexto” em sentido amplo, no qual inclui-se não apenas o evento, como também fenômenos que poderíamos chamar de estruturantes: ideologias, instituições, rituais, cosmologias, estruturas sociais etc.

Vou dizer isso de outra maneira: as questões morais somente ganham sentido, para a antropologia, nas relações nas quais elas se movimentam. Dito de outro jeito, a oposição entre o ser e o dever-ser é interna a um sistema e, portanto, só

ganha sentido em um conjunto de relações. Consequentemente, o seu sentido varia conforme sua posição no sistema (seu valor, diria Saussure, 1995:155 ss.).

A segunda boa razão pela qual a distinção entre o ser e o dever-ser é insuficiente para pesquisa empírica é que, na realidade social, a relação entre a ordem moral — imaginado, em última instância, como um código — e a conduta não é simplesmente a relação mecânica da reprodução inconsciente de modelos ou regras “estruturantes”. A própria ideia de regra pressupõe a possibilidade de sua violação e, no caso das regras morais, a possibilidade de escolha. Em situações de conflito, como as que estamos vivendo hoje, não apenas o uso de regra moral em contexto particular, quer dizer, seu sentido está sujeito a disputas. A decisão de quais seriam as regras apropriadas a um determinado contexto também está submetida senão ao conflito, pelo menos à sua possibilidade.

Esta ideia se encontra difusa pelos artigos da coletânea, embora em alguns ela mereça uma atenção explícita. Neste sentido, chamo a atenção do leitor para o artigo de Gabriel D. Noel — “Dos códigos aos repertórios: alguns atavismos persistentes acerca da cultura e uma proposta de reformulação” (pp.: 117-130). Este autor sugere que a antropologia substitua a ideia de código pela de “repertório”, pois “(...) não tem sentido afirmar que os atores sociais sejam determinados pelas regras, nem sigam regras prefixadas e incorporadas quando levam a cabo ações moralmente conformadas” (p. 124). A ideia é que o conceito de repertório nos permitiria agrupar analiticamente os recursos disponíveis aos atores e seus usos. Esta perspectiva propõe pensar a moral não como um conjunto de regras que tem uma relação “mecânica” com o comportamento, mas um conjunto de possibilidades disponíveis aos atores. Nesta mesma direção é possível mencionar os textos de Jussara Freire — “Sociologia da moral, ação coletiva e espaço público” (pp.: 92-106) — e o de Leonardo Sá — “Moralidades possíveis e o sujeito como multiplicidade de práticas: um campo aberto de questões” (pp.: 107-132). Mas é no artigo de Werneck que a moral, como um campo de possibilidades para ação, um lugar de criatividade e de construção, ganha o seu desenho mais ambicioso (voltarei a isso).

Há ainda uma terceira razão para insuficiência da oposição entre o ser e o dever-ser. Ela tem como corolário a ideia de que não é possível derivar o dever-ser do ser. Ou, utilizando Wittgenstein (1965), os valores absolutos, próprios da ética, não caberiam naquilo que dizemos sobre as coisas; na nossa linguagem apenas caberiam valores relativos (quando posso reduzir “bom” ou “bem” a fatos,

por exemplo, na expressão “ele é um bom pianista”). Wittgenstein se utiliza da metáfora da xícara de chá. Uma xícara é capaz de conter apenas a quantidade de água que a sua “natureza” lhe permite, mesmo se se derramasse nela uma quantidade muito maior. O que Wittgenstein quer dizer com isso é que a linguagem é como essa xícara; e, que a ética não cabe nela. Falar sobre a ética é, segundo ele, arremeter contra os limites da linguagem. Quero sugerir ainda que a oposição entre valores relativos e absolutos está, por sua vez, baseada na distinção entre aquilo que conseguimos, de alguma forma, relacionar com os nossos sentidos e aquilo que não poderia, mesmo indiretamente, ser reduzido a eles (vide a crítica de Austin, 1964, a esta doutrina).

O meu ponto é que as pesquisas etnográficas já mostraram que a distinção não é universalizável, no sentido de que a separação entre valores relativos e absolutos não pertence à gramática de todas as civilizações com as quais já entramos em contato. Cito, como exemplo, a frase de Boesoou, da Nova Caledônia, à qual recorre Maurice Leenhardt (1971:263). Este, preocupado com sua contribuição para o pensamento canaco, depois de anos de magistério, lhe pergunta qual teria sido a parte dele — Leenhardt —, e arrisca: “foi noção de espírito”? Ao que Boesoou diz a um perplexo Leenhardt (e perplexo, da maneira como apenas os bons etnógrafos são capazes de se permitir): “nós já sabíamos da existência do espírito. O que você nos trouxe foi o corpo” (minha tradução um tanto livre do original). É difícil defender a validade da distinção entre ser e dever-ser na civilização canaca nos termos enunciados acima. Se for possível alguma forma de tradução, quer dizer, encontrar alguma região da cultura que pudesse ter um papel equivalente, é bem provável que ela tenha um contorno bem diferente daquele que somos capazes de enunciar.

A hipótese que podemos derivar daí é que as pessoas ou os grupos com os quais estamos dialogando para construir nossos trabalhos podem não fazer a distinção entre o ser e o dever-ser como o faz a nossa filosofia, ou percebê-la de outras formas; no limite, em alguns casos, os valores absolutos poderiam estar nas coisas ou nas pessoas.

Um exemplo deste amálgama entre o ser e o dever-ser, central para teoria antropológica, está no “Ensaio sobre a dádiva” de Mauss (1968). Não custa relembrar ao leitor que o fundamento da terceira obrigação, a obrigação de retribuir, está na mistura entre as coisas e as pessoas, ou seja, aquilo que se dá carrega algo daquele que deu — “presentear alguma coisa a alguém é dar algo

de si mesmo”, dizia ele (Mauss, 1968:161). E a obrigação de retribuir resulta justamente desta mistura. Ora, neste caso, a ideia de que os valores absolutos não cabem na linguagem nem nas coisas é difícil de sustentar. Dá-se aqui justamente o contrário: os homens estão nas coisas que eles dão e é por isso que surge o dever-ser, a obrigação da retribuição.

O diálogo com a teoria da dádiva está presente, por exemplo, nos textos de Priscila Gomes de Azevedo — “‘Cumprir minha missão’: dádiva, sacrifício e reconhecimento” (pp.: 277-302) e no de Irllys Alencar F. Barreira e César Barreira — “‘Ajuda’, ‘compra de votos’ e reconhecimento: as fronteiras agonísticas da moral na política” (pp.: 409-452). O primeiro é sobre os filhos de criação na Zona da Mata Mineira, onde estes “são ‘criados’ para ‘cuidar dos pais até a morte’” (p. 278); o segundo, sobre a importância da categoria da “ajuda” na política e nas eleições em Maré Forte no Ceará.

A segunda afirmação da apresentação é a seguinte: “[A] perspectiva dominante” — dizem os autores da apresentação — “sempre enfatizou uma atitude descritiva, pouco afeita à análise (crítica ou não) das justificativas apresentadas pelos sujeitos da pesquisa”, reconhecido que Mauss seria aqui uma exceção. Mesmo assim, na antropologia, “também são raros (...) os estudos sobre moral preocupados com a análise das justificativas ou dos esforços de fundamentação dos atores ao acionar normas e valores que orientam a ação” (p. 9). Os trechos me permitem introduzir duas das grandes contribuições da coletânea.

A primeira está no artigo de Werneck (citado acima). Nele, em decorrência da “recusa de uma leitura mais ou menos ‘tradicional’”, segundo a qual a moral seria um “aparato limitador das ações indesejadas”, encontramos a opção por vê-la “como gramática, isto é, como quadro de referência generativo para as competências/efetividades dos atores” (p. 22). Para tanto, Werneck, baseado em Boltanski e Thévenot (Boltanski e Laurent, 1991; Boltanski, 2011), sugere uma analítica para o discurso, entendido aqui à Austin (1975) como ação (embora, como antropólogos, nos fosse mais apropriado citar Malinowski, 1935). Esta analítica estaria baseada em dois pares de oposição. Em um polo, ter-se-iam a justificativa e a desculpa; no outro, a acusação e a crítica. Tanto na justificativa, quanto na desculpa, o discurso daquele que se justifica/desculpa reivindica que outro estaria “*errado em narrar a situação me apontando como errado*”. A diferença seria que, na justificativa, “*eu tinha controle sobre minhas ações*”; e, na desculpa, ao

contrário, “*eu não tinha controle sobre minhas ações*” (ambos à p. 32, grifados no original). A acusação, por sua vez, equivaleria a dizer que “algo *grave* foi *inegavelmente* feito por ele”; a acusação é, neste sentido, “uma operação moral simplificadora da complexidade das situações”, vez que impõe uma de duas possibilidades, “*culpa* ou *não culpa*” (p. 35, grifos no original). Já a crítica “aponta a falta de sentido de uma ação”, ou seja, para o crítico, o objeto da crítica não “estar[ia] de acordo com determinado vocabulário de motivos”, quer dizer, “com uma moral”. Na crítica, conseqüentemente, os envolvidos “reconhece[riam] a existência e a validade de uma *pluralidade* desses vocabulários morais” (p. 37, grifo no original). Os dois pares estão, obviamente, inter-relacionados: alguém se justifica ou se desculpa frente a uma acusação ou a uma crítica (embora seja possível argumentar que a relação daquelas com esta última seja mais complexa).

Para mim, por motivos talvez um tanto idiossincráticos, o que mais chama atenção é a utilização da ideia de gramática para descrever situações de conflito, onde a palavra é, possivelmente, o principal campo de luta e batalha. É um projeto em cujos resultados eu, pelo menos, pretendo prestar atenção. E, de uma perspectiva etnográfica, há vários caminhos pelos quais podemos dialogar com a proposta acima. De imediato me vem à lembrança a teoria dos rituais desenvolvida por Peirano (2001) a partir das teorias da linguagem e a filosofia analítica e, dentro deste projeto mais amplo, os trabalhos de Trajano (2001), sobre rumores, e o de Teixeira (2001), sobre as categorias de acusação na política brasileira. A questão que me parece apropriada (para nós antropólogos, evidentemente) é saber se a gramática que o texto de Werneck propõe pode ser universalizada para os nossos contextos etnográficos. Pessoalmente, consigo pensar em vários nos quais elas, sim, parecem ser adequadas. Mas também posso imaginar outros onde, embora possamos ainda recuperar a ideia de uma gramática de embate dos vários “vocabulários de motivos” utilizados no discurso, os dois pares de oposição acima poderiam ser, talvez, muito restritivos. Penso, por exemplo, da própria coletânea, no texto de Pedro Paulo de Oliveira — “Aspectos sociológicos da fofoca” (pp.: 251-276). Seria interessante examinar em que medida os dois pares se aplicariam no contexto descrito por este último.

A segunda contribuição para a qual gostaria de chamar atenção é o texto de Cardoso de Oliveira — “Concretude simbólica e descrição etnográfica (sobre a relação entre antropologia e filosofia)” (pp.: 44-70). Ao longo das últimas décadas, Cardoso de Oliveira vem elaborando a relação entre insulto moral e

reconhecimento, direito e cidadania, filosofia e antropologia (que ele começa a delinear a partir da tese de doutorado, Cardoso de Oliveira, 1989). A questão inicial do texto é a necessidade da crítica às nossas categorias e instrumentos analíticos. E a crítica, por sua vez, é, ao mesmo tempo, antropológica e filosófica. Ela é antropológica porque o que está em jogo é o reconhecimento da alteridade e a desconfiança *metodológica* da capacidade das nossas próprias categorias em traduzir adequadamente o que o outro nos diz. A crítica também é filosófica, porque se o simbólico “é o foco privilegiado da descrição etnográfica”, então ele traz consigo, necessariamente, (e não poderia ser de outro jeito) “o caráter indissociável das dimensões empírica e filosófica”, justamente por conta “da relação de internalidade entre o dado e o conceito na interpretação antropológica” (todos à p. 45). Dito de outro jeito, se o nosso dado é o sentido do que o outro diz e se reconhecemos que o conceito é, ele mesmo, simbólico, então temos de admitir que não se trata apenas de encontrar conceitos bem delimitados, mas de examinar as condições de adequação entre ambos, quer dizer, se o conceito é, na medida em que somos capazes de elaborá-lo, coerente com o sentido que os próprios agentes dão à situação.

A questão é central para as discussões que a coletânea suscita. Como pensar uma situação na qual os sujeitos não conseguem enunciar sua insatisfação, embora eles a percebam como central para suas decisões? Ou, parafraseando Wittgenstein que citei acima, como descrever uma situação onde aquilo que é realmente importante do ponto de vista dos próprios atores não cabe nas palavras que eles conseguem enunciar? Por evidente, é possível encontrar situações onde estas insatisfações encontrem uma expressão adequada para os próprios envolvidos. Mas, em outras, isso não acontece de forma sistemática. O exemplo em que Cardoso de Oliveira se enquadraria neste último tipo. Ele se utiliza de uma etnografia sobre as pessoas que recorrem ao judiciário, mas cuja tradução da demanda no vocabulário próprio do direito é incapaz de satisfazer “a reparação por agressão a direitos de caráter ético-moral” (p. 58). E isso, por sua vez, coloca o problema em outro patamar.

A questão toda, me parece, é a incapacidade sistemática de a gramática própria destas situações de expressar satisfatoriamente o reconhecimento das agressões ético-morais e, consequentemente, encaminhar a sua possível reparação. Há vários problemas aqui. Eles começam pelo tipo de diálogo possível nestas circunstâncias, passam pelos mecanismos institucionais e pela satisfação

& insatisfação dos envolvidos, e vão até questões de ordem metodológica que, no âmbito desta resenha, me interessam mais de perto.

Como analisar uma situação onde as palavras dos envolvidos são insuficientes para dizer o que eles realmente queriam dizer? A única solução possível é a mediação do conceito, em certo sentido externo à situação, mas sem o qual é impossível traduzi-la na sua internalidade mais elementar e constitutiva. Daí a importância da categoria de “insulto”, quer dizer, “uma agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais”; ela “envolve também uma negação ou desvalorização da identidade daquele que se sente agredido” (p. 59). A hipótese de Cardoso de Oliveira é que “ao lado das dimensões dos direitos (legais) e dos interesses, [as demandas de reparação por insulto associadas à dimensão do reconhecimento] estariam presentes em quase toda disputa judicial”. E o reconhecimento, por sua vez, “estaria relacionado à dignidade do cidadão ou ao direito de ser tratado com respeito” (p. 62).

Por fim, a terceira afirmação é a de que as pesquisas procurariam ultrapassar “a dicotomia entre abordagens preocupadas com o correto ou justo, de um lado, e aquelas preocupadas com o bom, de outro” (p. 9-10). O prefácio se refere à diferença entre abordagens características do liberalismo político, baseadas na noção de justiça e “aquelas que privilegiariam o estudo dos ideais do bem viver ou da ‘boa vida’, cultivadas na contemporaneidade por abordagens identificadas como comunitaristas, e preocupadas com questões de solidariedade ou com o caráter local dos valores globais” (p. 9). O texto não menciona, mas creio que podemos assumir que a referência é ao debate em torno de *Uma teoria da Justiça de Rawls* (1999). Os principais contrapontos comunitaristas seriam Sandel (1998), Walzer (1983) e Macintyre (2007) — embora, deste último, para o assunto da coletânea, o mais interessante fosse *Whose justice? Which rationality?* (Macintyre, 1988).

Este é um debate importantíssimo, mas que tem tido, até onde entendo, pouca repercussão na antropologia brasileira (na sociologia as coisas provavelmente se passam de maneira diferente). Há dois bons motivos para tanto. O primeiro deles é que a perspectiva antropológica olha com muita desconfiança — e um certo grau de hostilidade — para qualquer reivindicação de universalidade de uma cultura particular, principalmente daquela cujos elementos ideológicos serviram a justificar toda sorte de atrocidades coloniais e dominações pós-coloniais. O segundo motivo, implícito no primeiro, deriva do fato que, por inclina-

ção de ofício, a maneira de ver da antropologia se aproxima dos comunitaristas, conforme descritas acima, embora, claro, divirjam delas em muitos aspectos. Para nós, antropólogos, as ideias de justiça e correção são sempre locais, mesmo quando reivindicam, para si, a universalidade dos sujeitos racionais. Mas isso significa dizer que aquelas ideias ou são correntes em um grupo, ou são apropriadas para a tradução da perspectiva do outro nas nossas categorias. Mais ainda, os aspectos que o trecho que transcrevi acima reputa aos comunitaristas (a importância da solidariedade dos grupos e das culturas e as reinterpretações locais de valores ou ideias imaginadas como globais) são ideias que os antropólogos incorporaram há muito tempo.

No entanto, o debate (ou pelo menos parte dele) vem se desdobrando em direções com as quais os antropólogos poderiam se sentir mais confortáveis. O próprio Rawls, em *O liberalismo político*, reconhece que a ideia de justiça liberal é, nos termos deste autor, uma entre muitas doutrinas abrangentes. Uma doutrina abrangente seria aquela “que informa nossa conduta e, no limite, nossa vida como um todo” (Rawls, 2005:13), ou seja, uma ideia muito próxima a várias ideias presentes na antropologia, como a de ideologia em Dumont (1985). Embora Rawls ainda acredite que seja possível, aceitando o liberalismo como uma doutrina política (cuja aplicação se limita às instituições públicas), dar-lhe uma conformação mais ampla que lhe permitiria ser um pano de fundo confortável, um lugar onde as outras doutrinas abrangentes poderiam se encontrar no sentido de concordar com os mesmos princípios da justiça (o que ele chamou de “consenso sobreposto”) (Rawls, 2005). Na mesma direção, mas com uma perspectiva muito mais radical, já há, na filosofia política, quem reconheça, que o próprio liberalismo se constitui em contextos muito específicos e os seus valores e ideias são, eles também, parte de uma tradição. E isso significa que não haveria um argumento universal no qual pudesse basear a “superioridade” das teorias liberais (como Gray, 1996, vide particularmente “What is dead and what is living in liberalism”).

Seja como for, o propósito em chamar atenção para as divergências e (possivelmente) convergências entre liberais e comunitaristas é que eu acredito que a antropologia tenha coisas relevantes a dizer. Mas, para tanto, sugiro que precisaríamos entendê-las não como teorias políticas de aplicação universalizável, mas como a expressão da alteridade com a qual podemos, a partir das nossas diferenças, conversar (Abreu, 2006).

Mas é possível desdobrar as divergências entre liberais e comunitaristas em uma outra oposição que, reputo, seria, para nós, mais fundamental. Refiro-me à distinção entre os conceitos de ética e moral. A transformação não é distante ou incompatível com o debate. Assim, por exemplo, Rawls vai associar sua *Teoria da Justiça* ao construtivismo moral kantiano (Rawls, 1980). “Uma concepção de justiça” — diz ele — “caracteriza nossa sensibilidade moral, quando os julgamentos que fazemos no nosso cotidiano estão em acordo com seus princípios” (Rawls, 2002:41). O ponto traz complicações adicionais, porque, na filosofia, a morada original da distinção, o sentido e a relação entre elas varia (compare os verbetes “ética” e “moral” em Mora, Terricabras *et al.*, 2001a; e Mora, Terricabras *et al.*, 2001b). Elas têm, além disso, uma longa história (vide, por exemplo, Macintyre, 1996).

Há dois senões que preciso fazer. O primeiro é que há contextos nos quais a insistência em aplicar a distinção acima nos dados de pesquisa pode nos levar à incompreensão do que está em jogo do ponto de vista dos agentes. Mas, se isso é verdadeiro para alguns contextos, não seria universalizável para todos. Há, pelo menos, duas situações de pesquisa que vou descrever genericamente nas quais seria não apenas recomendável, mas também necessário incorporar a distinção. Uma seria quando ela é nativa aos nossos dados, como, por exemplo as questões do multiculturalismo e da identidade. Neste caso, a afirmação de que eu obedeco à ética do grupo ao qual pertenço é uma das mais centrais. O segundo contexto é quando a distinção é necessária para dizer algo que seria muito difícil dizer de outra forma ou para dialogar com quem, de outro jeito, não se conseguiria ou só se conseguiria com grandes dificuldades.

O segundo senão é que algumas das múltiplas formulações ou possibilidades de lidar com as questões morais/éticas não fazem sentido para pesquisa empírica. Mas, também aqui, essa não é razão suficiente para deixá-la de lado. Um exemplo interessantíssimo e capaz de dialogar com algumas das abordagens que a própria coletânea propõe é a elaboração que Habermas faz dos dois termos. As afirmações morais, segundo este autor, reivindicariam uma validade universalizável, quer dizer, “serem válidas para, ao mesmo tempo, cada um e todos” (Habermas, 1996:153) — o que, num outro plano, implicaria no “julgamento imparcial dos conflitos”. As “questões ético-políticas”, por sua vez, se orientariam “pelo telos da minha/nossa boa vida (ou da vida não desperdiçada)” (Habermas, 1996:97) — que estariam imbricadas nas formas de vida compartilhadas e

nas questões existenciais, “quem eu sou e quem eu gostaria de ser” (Habermas, 1996:160). Habermas utiliza a distinção para pensar a relação de internalidade entre o direito e a moral e os diferentes tipos de discurso que estão presentes na formação da opinião e da vontade no processo legislativo (Habermas, 1996:162 ss.). Por evidente, o uso que podemos fazer da oposição é outro.

A distinção poderia dialogar com várias preocupações e artigos da coletânea. De um modo mais geral, ela aponta para uma outra dimensão gramatical do conflito discursivo, não quanto à forma do conflito (acusação ou crítica, justificativa ou desculpa), mas quanto ao conteúdo do que se diz. Particularmente, duas das contribuições remetem mais incisivamente para a distinção acima, embora nenhuma delas a aborde explicitamente. A primeira foi o artigo de Fabio Reis Mota — “Os limites da ‘identidade’: uma etnografia das demandas de reconhecimento na França e no Brasil (pp.: 483-500). No artigo, ele mostra como os “dispositivos jurídicos e discursivos e os vocabulários empregados pelos atores em suas reivindicações de direitos em torno de ‘identidades diferenciadas’” (p. 483) operam em registros distintos e, em certos sentidos, opostos na França e no Brasil. No caso francês, “a intervenção do Estado, em um sentido não universalista, pode comprometer a unidade e a legitimidade da vontade geral”; já, no caso brasileiro, “a equidade sem igualdade de direitos” tem como consequência que as ações compensatórias “sejam dirigidas às situações particulares” — o que não permite que seus “princípios sejam universalizáveis para o conjunto de atores diferentes” (p. 500). O ponto é que, no plano das razões que justificam uma política pública, a relação entre regra universalizável e identidade de um grupo estão invertidas, nos dois casos.

O segundo é o texto de Carolina Christoph Grillo — “Pelo certo: o direito informal no tráfico em favelas cariocas” (pp.: 337-366). Este texto aborda os processos de resolução de conflitos no tráfico de drogas dos morros cariocas, nas regiões controladas pelo Comando Vermelho. Aqui tudo parece às avessas. O tráfico de drogas é uma atividade contrária à norma jurídica e aos direitos universalizáveis daqueles que são externos a ele. No entanto, encontramos, no interior do morro, onde opera a “firma”, um mecanismo de resolução de conflitos próprios desta “forma de vida”, o “desenrolo”. Nele, as partes em conflito têm chances formalmente iguais de argumentar a favor das suas reivindicações (o que implica, no mínimo, o direito a ser ouvido). Nos desenrols, entram argumentos de ordens variadas, o capital simbólico acumulado pelo indivíduo

na sua trajetória dentro do mundo do crime, o seu lugar na hierarquia do crime, o tipo de infração — “sair com a mulher do próximo”, por exemplo, é considerada “gravíssima falta” (p. 354) —, sua performance no “desenrolo” etc. O conflito é adjudicado pelo “dono do morro” e a sua decisão tem grande discricionariedade. No entanto, ele precisa do apoio dos outros membros da “firma” para continuar na posição que ocupa. Na prática, portanto, a decisão é constrangida (embora não determinada) pela jurisprudência (a palavra é minha) de “decisões tomadas por homens ‘importantes’ no passado” (p. 358); pela história daqueles que falam; pela estratégia — “Se você matar ela, os parentes dela vão ficar *caguetando* tudo aqui no morro”, disse o “dono do morro” a um bandido (p. 361, grifo no original) — e por argumentos de vários tipos: alguns expressam a forma de vida do crime e a identidade daqueles que nela vivem, outros expressam os “sentidos do que se entende por *certo* e *errado*” e, por fim, há aqueles que se baseiam em “prescrições gerais de comportamento” que produzem “algum senso de justiça” (p. 345, grifo no original).

Os dois casos suscitam diálogos bem diferentes. O primeiro parece apontar para as diferenças entre o peso relativo de argumentos baseados na justiça e na identidade nas diversas sociedades. O segundo, para as maneiras inusitadas nas quais os argumentos morais e éticos (nos termos acima) podem se combinar em contextos sociais específicos.

Por evidente, as questões levantadas pelo livro organizado por Cardoso de Oliveira e Werneck não se resumem àquelas mencionadas nestes breves comentários. Se o propósito deste ensaio foi mostrar a riqueza que a coletânea nos entrega, o argumento acabou por colocar em evidência algo que, para nós talvez seja óbvio, mas não o é para todos os públicos: a de que os antropólogos têm coisas importantes a dizer. Voz tão mais necessária quanto mais se aprofunda o desconforto de nossa inquietude.

Recebido: 08/12/2017

Aprovado: 19/01/2018

Luiz Eduardo Abreu é doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), mestre em antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), professor do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB) e pesquisador do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (InEAC) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: luize-abreu@gmail.com

Referências bibliográficas

ABREU, Luiz Eduardo. 2006. Qual o sentido de Rawls para nós? *Revista de Informação Legislativa*, v. 172, p. 149-168.

AUSTIN, John L. 1964. *Sense and sensibilia. Reconstructed from the manuscript notes by G. J. Warnock*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1975. *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. 2nd. Oxford: Oxford University Press.

BERNSTEIN, Richard J. 1983. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BOLTANSKI, Luc. 2011. *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Gallimard.

BOLTANSKI, Luc; LAURENT, Thévenot. 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Éditions Gallimard.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 1989. *Fairness and communication in Small Claims Courts*. Ann Harbor: University Microfilms International.

DUMONT, Louis. 1985. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil.

GERT, Bernard; GERT, Joshua. 2017. The Definition of Morality. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, E. N. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University.

GRAY, John. 1996. *Post-liberalism. Studies in political thought*. London: Routledge.

HABERMAS, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, Mass: MIT Press.

HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen. 2013. Back to the future. Reviving the sociology of morality. In: HITLIN, S. e VAISEY, S. (Org.). *Handbook of the sociology of morality*. New York: Springer, p. 3-14.

LEENHARDT, Maurice. 1971. *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Préface de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Nouvelle. Paris: Gallimard.

MACINTYRE, Alasdair. 1988. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

_____. 1996. *A short history of Ethics*. New York: Touchstone.

_____. 2007. *After virtue*. 3rd. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1935. *Coral gardens and their magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand islands*. London: George Allen & Unwin LTD.

MAUSS, Marcel. 1968. Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: (Org.). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, p.143-279.

MORA, José Ferrater; TERRICABRAS, Josep-Maria; MORA, Priscilla Cohn Ferrater. 2001a *Dicionário de filosofia. Tomo II (E-J)*. São Paulo: Edições Loyola.

_____. 2001b. *Dicionário de filosofia. Tomo III (K-P)*. São Paulo: Edições Loyola.

PEIRANO, Mariza. 2001. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. *Série Antropológica*, v. 305, p. 3-12.

RAWLS, John. Kantian. 1980. Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, v. 77, n. 9, p. 515-572.

_____. 1999. *A theory of justice*. Revised. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

_____. 2002. *Uma Teoria da Justiça*. 2^a. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2005. *Political liberalism*. Expanded. New York: Columbia University Press.

SANDEL, Michael J. 1998. *Liberalism and the limits of justice*. 2nd. Cambridge: Cambridge University Press.

SAUSSURE, Ferdinand. 1995. *Cours de linguistique générale. Édition critique préparée par Tullio de Mauro*. 3^{ème}. Paris: Payot & Rivages.

TEIXEIRA, Carla Costa. 2001. Das bravatas. Mentira ritual e retórica da desculpa na cassação de Sérgio Naya. In: PEIRANO, M. G. S. (Org.). *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p.113-132.

TRAJANO FILHO, 2001. Wilson. A nação na web: rumores e identidade na Guiné-Bissal. In: PEIRANO, M. G. S. (Org.). *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p.85-112.

WALZER, Michael. 1983. *Spheres of justice : a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books.

WERNECK, Alexandre e CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto, eds. 2014. *Pensando Bem: Estudos De Sociologia e Antropologia da Moral*. Rio de Janeiro: Casa da

Palavra, 542p.

WITTGENSTEIN, Ludwig I. 1965. A lecture on ethics. *The Philosophical Review*, v. 74, n. 1, p. 3-12.

Resumo: O momento atual parece caracterizar-se por um desconforto difuso e generalizado da nossa capacidade, enquanto sociedade, de encontrar soluções razoáveis para as dificuldades que enfrentamos coletivamente. Esta inquietude de difícil nomeação tem nas questões morais um dos campos de disputa mais relevantes. A coletânea organizada por Alexandre Werneck e Luís Roberto Cardoso de Oliveira examina os dilemas morais contemporâneos a partir das perspectivas empíricas propostas pela antropologia e pela sociologia. O objetivo deste ensaio é examinar como as pesquisas de cunho etnográfico podem dialogar com um público mais amplo, para dizer coisas que, de outra maneira, permaneceriam em silêncio.

Palavras-chave: moral, ética, linguagem, pesquisa empírica

Abstract: The present moment seems to be characterized by a diffuse and generalized discomfort of our capacity as a society to find reasonable solutions to the difficulties we face collectively. This restlessness has in the moral questions one of the most relevant fields of dispute. The book edited by Alexandre Werneck and Luís Roberto Cardoso de Oliveira addresses the ethical issues springing from contemporary dilemmas. Its various authors share an empirical perspective on the moral phenomena from both anthropological and sociological sciences. The essay's primary objective is to examine how anthropology's ethnographic based approach to ethical problems can dialogue with a broader audience, to say things that otherwise could remain unheard.

Key-words: moral, ethics, language, empirical research

memorial

Etnologia Indígena no contexto de Estados nacionais diversos: Brasil, Austrália, Canadá

Stephen G. Baines

UnB

Este memorial foi apresentado ao Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB), em setembro de 2015, como parte dos requisitos para a ascensão à classe de professor titular¹. Apresento uma versão revisada, mantendo o conteúdo principal do original, que visa apresentar uma perspectiva retrospectiva sobre a minha trajetória acadêmica. Ao longo do memorial, incluí as minhas publicações que pretendia destacar da totalidade no meu Currículo Lattes. Organizei o Memorial, narrando a trajetória da minha formação, que se iniciou na Inglaterra em níveis de Graduação e de Mestrado, com a decisão de realizar o doutorado em Antropologia na Universidade de Brasília (UnB), quando preparei um projeto de pesquisa para estudar o povo indígena Waimiri-Atroari, a partir dos estudos em etnologia indígena e do contato interétnico. Relato como, mais tarde, iniciei uma pesquisa sobre nacionalidade e etnicidade em uma fronteira internacional junto aos povos Makuxi e Wapichana na fronteira Brasil-Guiana e, desde 2008, realizo uma pesquisa sobre a criminalização indígena no sistema penitenciário de Boa Vista, Roraima. Depois, abordo algumas noções centrais que orientam minhas pesquisas e relato como iniciei uma pesquisa sobre os estilos de etnologia indígena que se praticam na Austrália e no Canadá, a partir da etnologia indígena que se faz no Brasil.

Iniciei meus estudos de graduação em Belas Artes no Barnet College of Arts, no norte de Londres, Inglaterra (1965-66), cidade em que nasci e fui criado, e no South Hertfordshire College of Art, na cidade de St. Albans (1966-67). Apesar de ter sido aceito para seguir um curso de quatro anos de duração de “Diploma em Artes Gráficas” na Liverpool School of Art, resolvi mudar de área e fazer os exames para entrar em curso de Línguas Semíticas na University of Leeds, onde ingressei em 1968. No primeiro ano, iniciei um novo curso de graduação (BA Hons. Combined Arts) em Língua/Literatura Árabe e Estudos Comparativos da Religião, onde, além de estudar a língua e a literatura árabe, tive acesso a obras

clássicas da Sociologia da Religião como as de Émile Durkheim, Marcel Mauss, Max Weber, Karl Marx e outros. Apresentei dissertação de graduação intitulada, “Práticas e Ideias Sufi no Mundo Islâmico”.

Após concluir a graduação em 1971, recebi oferta de uma bolsa para realizar a pós-graduação em árabe no Departamento de Línguas Semíticas da Universidade de Leeds, mas resolvi que o estudo da língua árabe não era minha vocação, e que queria mesmo conhecer culturas diferentes. Parti para conhecer um pouco do mundo antes de fazer uma pós-graduação. Durante a graduação, nas férias de verão, viajava pelo Oriente Médio, Norte da África, e Sul da Ásia, e em outubro de 1971, parti pela Europa e Turquia para o Irã, onde planejava dar aulas de inglês e estudar a língua persa (farsi). Após uma estadia de seis meses no Irã (de outubro de 1971 a abril de 1972), lecionando em inglês e estudando a língua persa, num período político muito conturbado dos últimos anos do governo de Muhammad Reza Shah Pahlevi, e sem conseguir o visto para trabalhar e estudar naquele país, viajei extensivamente pelo Afeganistão, Paquistão, Índia e Bangladesh, voltando pelo Oriente Médio e Europa, à Inglaterra, em 1973. Passei alguns meses lecionando inglês em escolas de idiomas em Londres, e trabalhando como professor temporário em colégios de ensino de Segundo Grau no norte de Londres. Parti para as Américas com o interesse de obter conhecimento sobre as populações indígenas.

Após atravessar os Estados Unidos e visitar comunidades indígenas em alguns estados, passei três meses no México e América Central, e segui para Colômbia, Equador, Peru (onde lecionei inglês em Lima), Bolívia, Paraguai, Argentina, Chile, e Uruguai, chegando ao Brasil em abril de 1975. Em dezembro de 1974, em posto policial situado na estrada transchaco no Paraguai, ouvi, no rádio, notícia da morte do sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa e de outros funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no Posto Indígena Abonari, na Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA).

Em muitos destes países, visitei comunidades indígenas e me candidatei a realizar trabalhos voluntários, entretanto sem encontrar possibilidades de obter o visto. Após atravessar o sul do Brasil, encontrei-me com o sertanista Apoena Meirelles, na sede da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Cuiabá, na época em que havia participado da transferência do povo indígena Panará do Igarapé Peixoto de Azevedo ao Parque do Xingu, quando seu território foi atingido pela rodovia Cuiabá-Santarém.

Segui por Rondônia, Acre e Amazonas e, em junho de 1975, cheguei aos limites das terras do povo indígena Waimiri-Atroari, no momento em que seu território estava sendo cortado pela rodovia BR-174. Do km 45 ao norte da Ponte de Bolívia na saída de Manaus, o então comandante do 6º Batalhão de Engenharia de Construção (6º BEC) aceitou me levar até o Igarapé Santo Antônio do Abonari, nos limites da terra indígena, na condição de que voltasse no dia seguinte. Dormi no quartel de Abonari e conversei com os soldados sobre seus contatos com os Waimiri-Atroari e, no dia seguinte, o comandante providenciou transporte do Exército para me levar os 6 km até a ponte sobre o Igarapé Santo Antônio do Abonari, nos limites da área interdita para a chamada “pacificação dos Waimiri-Atroari”. Ali conversei por rádio com o então sertanista da FUNAI, Apoena Meirelles, que havia sido transferido de Mato Grosso para a Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA), após a morte do sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa, em dezembro de 1974, em ataque ao posto indígena Abonari. Voltei ao acampamento do 6º BEC em Abonari, onde o comandante reiterou a ordem que eu teria de voltar a Manaus em viatura do Exército. Logo chegou uma frota de ônibus ao quartel do 6º BEC e fui colocado em um ônibus junto com soldados do mesmo Batalhão que me informaram que, após a morte do sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa e de vários servidores da FUNAI no Posto Indígena Abonari, em dezembro de 1974, as obras na construção da rodovia BR-174 haviam sido suspensas. Informaram-me que estavam sendo enviados a Manaus por três semanas enquanto o 1º Batalhão de Infantaria da Selva (1º BIS) ocupasse a trajetória da rodovia BR-174 para realizar demonstrações de força com morteiros e metralhadoras, para mostrar para os Waimiri-Atroari que não havia mais como resistir à construção da rodovia. Em sentido contrário, vindo de Manaus, presenciei os caminhões do 1º BIS trazendo soldados e artilharia.

Em Manaus, conheci o então antropólogo do DAN/UnB, professor Peter Silverwood-Cope, que na época estava trabalhando em projeto de saúde indígena em Iauaretê no Alto Rio Negro. Ele me informou que se fizesse curso de atendente de enfermagem para ter uma qualificação brasileira em área aproveitável pela FUNAI, poderia solicitar minha contratação pela FUNAI, e me apresentou ao então Delegado Regional da FUNAI em Manaus, Francisco Mont’alverne Pires, que me informou que precisaria ter o visto permanente no Brasil para poder ser contratado pela FUNAI. Passei dois anos em Manaus, onde completei

o curso de atendente de enfermagem na Unidade Sanitária Morro da Liberdade, e lecionei inglês em escola de línguas e para pesquisadores do Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia (INPA), dando aulas particulares.

Entreguei três pedidos sucessivos à Polícia Federal para obter o visto permanente no Brasil junto com promessas de emprego. Entretanto, todos foram indeferidos. Neste período, atravessei novamente o território dos Waimiri-Atroari e tive contatos breves com os indígenas na rodovia, em 1976, no Posto Indígena Terraplenagem.

Em 1977, sem obter o visto permanente no Brasil, segui para a Venezuela, onde tentei trabalhar junto a povos indígenas. No Ministério de Sanidad, em Caracas, Sr. Alejandro Paez, que trabalhava no Setor de Saúde Indígena, se manifestou muito favorável ao meu trabalho, considerando que havia vários postos de saúde no território Yanomami sem atendentes, e propôs que eu trabalhasse em Platanal no alto rio Orenoco como encarregado da região, por ter a Graduação completa. Após três meses de espera, em que viajei ao território do povo indígena Panare, meu pedido para visto de trabalho foi negado pelo Departamento Indigenista em que o diretor, coronel, insistiu que estrangeiros não poderiam trabalhar em área de fronteira.

Segui para os Estados Unidos, México, Nova Zelândia e Austrália, países em que fui aceito para ingressar em programas de mestrado em antropologia na University of Texas em Austin, Estados Unidos, na Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, onde tive contatos com o professor Moisés L. de Guevara, em 1978, e na University of Western Australia, onde tive contatos com os etnólogos conhecidos na Austrália, professores Ronald e Catherine Berndt, no início de 1979. Entretanto, sem disponibilidade de bolsas de estudo e sem possibilidade de conseguir o visto de trabalho para poder coadunar trabalho e estudos, não foi possível iniciar o mestrado nestas Universidades.

Em 1979, fui aprovado na University of Cambridge, Inglaterra para cursar o Mestrado (M.Phil em Antropologia Social - 1979-1980) sob a orientação do professor Alan MacFarlane, com coorientação do professor Stephen Hugh-Jones, com apoio de uma bolsa de estudos da University of Leeds onde havia realizado a graduação.

Enquanto estava cursando o Mestrado em Antropologia Social na University of Cambridge, Inglaterra, solicitei uma bolsa de estudos no Brasil via Ministério de Relações Exteriores do Brasil que, na época, oferecia uma bolsa de

estudos por ano para candidatos de nacionalidade britânica que queriam realizar cursos de pós-graduação no Brasil, junto com Miranda Scholarship da Fundação Miranda de São Paulo, que pagou minha passagem aérea ao Brasil. A concessão desta bolsa de estudos pelo governo brasileiro por meio da Embaixada do Brasil em Londres determinou, definitivamente, minha trajetória acadêmica e o Brasil como país onde realizei o doutorado em Antropologia e consolidei a minha carreira em Antropologia em um dos maiores centros de excelência acadêmica em Antropologia no Brasil, a UnB.

Comecei minha dissertação de mestrado na Universidade de Cambridge, Inglaterra, sobre “Política Indigenista Contemporânea no Brasil”, defendida em julho de 1980, período em que obtive uma formação básica em Antropologia Social na Grã-Bretanha, passando por meu doutorado no DAN/UnB sob a orientação de um dos pesquisadores mais conhecidos na área de etnologia indígena, professor Julio Cezar Melatti, (1981-1988). Consolidei meu conhecimento sobre a Antropologia, especializei-me em etnologia indígena e realizei uma pesquisa de campo de longa duração (18 meses em comunidades indígenas) junto a um povo indígena, os Waimiri-Atroari, na região Norte-Amazônica, da família linguística caribe.

Além do apoio incansável do professor Melatti, contei também com o apoio inestimável do professor Roberto Cardoso de Oliveira. Participei, a partir de 1990, do seu projeto de pesquisa sobre “Estilos de Antropologia” na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com uma proposta de pesquisa comparativa em etnologia indígena no Brasil e na Austrália. Posteriormente, a parceria com o professor Roberto Cardoso de Oliveira se consolidou com a sua volta ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC/UnB - atualmente o Departamento de Estudos Latino-Americanos – ELA), quando me convidou a co-coordenar um projeto de pesquisa sobre “Nacionalidade e Etnicidade em Áreas de Fronteira”, em que apresentei uma proposta de pesquisa sobre os povos indígenas Makuxi e Wapichana na fronteira Brasil-Guiana.

Iniciei meus estudos no DAN/UnB, a partir de julho de 1980, como aluno especial, e ingressei na primeira turma do doutorado que foi implantado a partir de março de 1981. Cursei as principais disciplinas com os professores Julio Cezar Melatti e Roberto Cardoso de Oliveira.

Quando aluno de doutorado no DAN/UnB, animado pelo ambiente estimulante da antropologia praticada no Brasil, já me interessei pela possibilidade

de seguir carreira acadêmica no Brasil e tentei, novamente, conseguir o visto permanente. Em 1985, por intermédio do professor João Pacheco de Oliveira Filho do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que na época coordenava o setor indígena no Ministério da Reforma Agrária (MIRAD), e cujas publicações tornaram-se uma fonte de inspiração para minha trajetória acadêmica, consegui uma promessa de emprego para atuar no referido setor do MIRAD. Entretanto, após dois anos de trâmites burocráticos para obter o visto permanente, o MIRAD havia sido extinto. Consegui ativar minha carteira de trabalho por meio de um emprego de meio expediente, de 1986 ao início de 1988, em que organizava os documentos da biblioteca, com o apoio do professor Antônio Jacó Brand, então secretário executivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), vinculado ao Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O trabalho na biblioteca do CIMI reforçou meu conhecimento sobre o indigenismo da Igreja Católica e me abriu um panorama sobre a situação indígena no Brasil.

Após concluir a tese de doutorado no final de 1987 e defendê-la em março de 1988, passei o período de março de 1988 a maio de 1989 no setor de Antropologia do Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém do Pará, então do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), como pesquisador bolsista na modalidade de Bolsa de Desenvolvimento Regional, quando publiquei minha tese de doutorado em forma de livro, *É a FUNAI que sabe: a frente de atração Waimiri-Atroari*² (1991), realizando concurso em 1988, no DAN/UnB, para onde voltei em 1989. Quanto à tese publicada em forma de livro, tomo a liberdade de citar a apresentação do professor Julio Cezar Melatti:

As preocupações de Stephen Baines com os problemas relativos ao contato interétnico são antigas. Ele, em sua dissertação de mestrado, realizada na Universidade de Cambridge, sob orientação de Alan Macfarlane, fazia uma apreciação de textos brasileiros que tratavam do tema. Certamente, ao matricular-se no Doutorado em Antropologia da Universidade de Brasília e propor como trabalho de pesquisa o estudo dos Waimiri-Atroari, não pretendia simplesmente se ater às relações entre os mesmos e os representantes da sociedade brasileira, mas também fazer uma descrição e análise do sistema sociocultural que esses índios até então mantinham. Mas ele encontrou os Waimiri-Atroari numa situação muito especial. Após secular contato conflituoso com a população regional, os Waimiri-Atroari estavam à mercê de uma frente de atração

constituída por numerosos funcionários da FUNAI. Não que a situação dos Waimiri-Atroari fosse essencialmente diferente daquelas vividas por outras sociedades indígenas nos seus primeiros anos de contato, aceito ou imposto. Mas todos os problemas enfrentados pelos indígenas nessa situação pareciam ter suas cores mais acentuadas no caso dos Waimiri-Atroari. Desse modo, o contato interétnico junto aos postos de atração se impôs como tema ao pesquisador. Ao esperado desconforto de toda pesquisa de campo, vieram acrescentar-se a desconfiança e hostilidade ao antropólogo, tanto por parte de funcionários ocupantes de altos cargos da FUNAI, como principalmente daqueles diretamente envolvidos com os Waimiri-Atroari, quando não de representantes de empresas com interesses na área e até de entidades indigenistas alternativas. Mas, como bom pesquisador, Stephen Baines soube reverter a situação a seu favor, transformando os mal-entendidos, as meias-palavras, os cochichos, as zombarias, os insultos, as proibições arbitrárias de que era objeto, em preciosos dados a serem examinados. Aprendeu a tomar sua própria presença num determinado momento e local como catalizadora da expressão de preconceitos, atitudes de dominação ou subordinação, conflitos, identificações. E, assim, Stephen Baines foi desvelando passo a passo interesses, expectativas, receios, por trás dos discursos e das ações dos mais diversos agentes envolvidos na situação, desde as falas e relatórios apresentados ao pesquisador supostamente ingênuo ainda não introduzido na área indígena até, durante e após a pesquisa de campo, os cuidados, as reelaborações, as conversas com o etnólogo, culminando com evitações e recusas, pois talvez já soubesse demais.

Se, por um lado, Stephen Baines se mostrou um etnógrafo atento e perspicaz, a quem os próprios sonhos serviam como pistas para a elucidação de problemas, por outro, manteve-se sempre cuidadoso e informado com respeito à teoria. Sua interpretação se mantém dentro das tradições dos estudos brasileiros de contato interétnico, ainda que se colocando em posição bastante autônoma com respeito aos mesmos. Afinal, foi preciso dar conta de uma situação em que tudo é mais acentuado que em outras áreas de contato interétnico: a manipulação da identidade chega a um alto grau de mutabilidade e sutileza; a ação das frentes de expansão torna-se insignificante diante dos efeitos da instalação das grandes obras; noções e conceitos antropológicos, reinterpretados, são incluídos no discurso dos agentes do contato, que também reinterpretam os acontecimentos históricos regionais; o próprio caráter contraditório das relações entre brancos e índios chega ao ápice quando os primeiros ensinam os Waimiri-Atroari a se comportarem conforme a imagem que fazem dos segundos.

Navegando em águas tão revoltas, Stephen Baines mantém-se equidistante das várias ideologias - a dos indigenistas da FUNAI, a dos indigenistas alternati-

vos, a da população regional, a dos índios de outras etnias que trabalham na frente de atração, a das mineradoras - mas, dado ao seu acentuado relativismo, sem considerar sua própria interpretação como mais explicativa que as outras.

Convém lembrar que, apesar de ter escolhido a frente de atração como seu tema, Stephen Baines dispõe de dados sobre a cultura e a sociedade Waimiri-A-troari que poderão ser aproveitados em outros trabalhos, embora, por modéstia ou rigor, não os julgue satisfatórios.

Trabalhar como orientador de Stephen Baines foi sempre motivo, para mim, de emoções ambíguas. Se, por um lado, me era gratificante lidar com um pesquisador interessado, assíduo, que levava em consideração todas as ponderações e reparos, por outro, deprimia-me ter de conhecer informações sobre índios em tão triste situação. Mas, enfim, o trabalho chegou a bom termo e vi, com satisfação, a banca examinadora da tese aprová-la vivamente impressionada com seu trabalho, e mais contente ainda fiquei com a sua merecida publicação (Melatti, 1991).

A UnB tornou-se o centro acadêmico que escolhi para consolidar minha carreira e onde desenvolvi minhas pesquisas em etnologia indígena, ampliando o foco, a partir da proposta de Roberto Cardoso de Oliveira de “Estilos de Antropologia”, para uma pesquisa sobre a etnologia indígena na Austrália (a partir de 1991) e, posteriormente, no Canadá (a partir de 1995 com bolsas do governo canadense), além de manter pesquisas etnográficas no Brasil sobre nacionalidade e etnicidade entre povos indígenas que vivem em fronteiras internacionais (a partir de 1991), e a criminalização de indígenas no sistema penitenciário de Roraima (a partir de 2008). O estilo de etnologia indígena que se faz no Brasil se tornou o campo em que me inseri e para o qual tenho dedicado minha carreira acadêmica.

Etnologia indígena no Brasil

Após concluir o Mestrado em Antropologia Social, recebi uma oferta de uma bolsa para realizar o doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade de Cambridge, resultado de um convênio entre o governo do Kuwait, a Universidade Americana no Cairo, Egito, e a Universidade de Cambridge, que restringia as áreas de pesquisas ao Egito ou ao Kuwait. Entretanto, ao saber da aprovação da minha solicitação de bolsa do Ministério de Relações Exteriores do Brasil, optei por fazer o doutorado na área de etnologia indígena na UnB, já havendo me familiarizado com obras da área de etnologia sul-americana de

Julio Cezar Melatti, Roberto Cardoso de Oliveira, Roque de Barros Laraia, Alcida Rita Ramos, Kenneth Taylor, Peter Silverwood-Cope, Stephen Hugh-Jones, Christine Hugh-Jones, Peter Rivière e outros antropólogos que realizavam pesquisas junto a povos indígenas nas Terras Baixas da América do Sul.

No segundo semestre de 1980, cursei disciplinas no DAN/UnB e preparei um projeto de pesquisa para um estudo etnográfico junto ao povo indígena Waimiri-Atroari, nos estados do Amazonas e Roraima, povo que vinha acompanhando nas notícias e em viagens à região em 1975, 1976 e 1977. Depois de ter sido aprovado na seleção de doutorado do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/DAN) no final de 1980, iniciei, em 1981, o doutorado. Foram os contatos com o conjunto de professores do DAN/UnB que marcaram minha vida acadêmica, e as disciplinas cursadas no PPGAS/DAN/UnB e a orientação tutorial que consolidaram a minha formação em Antropologia. Todas as disciplinas cursadas enfatizavam o estilo de Antropologia com sociedades indígenas que se faz no Brasil, caracterizado como uma “antropologia da ação” (Melatti, 1984) ou, o que Julio Cezar Melatti, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira intitulam como antropologia engajada, algo diferente da antropologia aplicada, por se destacar pelo envolvimento dos pesquisadores com os problemas sociais enfrentados pelos grupos estudados e um compromisso com a defesa dos seus direitos.

Entre janeiro de 1982 e agosto de 1985, realizei dezoito meses de pesquisa de campo junto ao povo indígena Waimiri-Atroari, dividida em várias etapas, pois todo ano tinha que voltar a Brasília para renovar o visto de estudante no Brasil, com bolsa de doutorado (da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e, posteriormente do CNPq). Apliquei os conhecimentos adquiridos em etnologia indígena no DAN para elaborar uma tese usando noções como “linguagem de dominação”, “discursos de dominação” e, posteriormente, após a instalação do Programa Waimiri-Atroari (PWA), a partir de abril de 1987, a noção de “autodeterminação dirigida”, “indigenismo empresarial” para caracterizar uma política indigenista subordinada aos interesses de grandes empresas, da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (ELETRONORTE), e mineradoras que atuavam na Mina de Pitinga (Mineração Taboca) em terras desmembradas das terras indígenas delimitadas pelo sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa, em 1971, após uma manipulação cartográfica que retirou 40% da terra indígena original para favorecer essas duas empresas. Nesta nova política

indigenista, a FUNAI passou suas obrigações de administrar esta terra indígena, como órgão indigenista do Estado, por meio de um convênio entre a FUNAI e a ELETRONORTE, a uma organização não-governamental, o Programa Waimiri-Atroari, cuja sede se localiza no edifício sede da ELETRONORTE em Brasília. Desta maneira, privatizou-se a administração indigenista do povo Waimiri-Atroari por um programa atrelado aos interesses de uma empresa que provocou a inundação de vastas extensões do seu território tradicional.

Encontrei na etnologia indígena que se faz no Brasil, sobretudo nos estudos sobre o contato interétnico, subsídios teóricos para abordar a situação crítica em que se encontravam os Waimiri-Atroari, seu território cortado pela rodovia BR-174, e, posteriormente, com uma porção desmembrada para servir os interesses tanto da ELETRONORTE que veio, em 1987, a inundar uma vasta área na parte sul da área desmembrada, quanto da Mineração Taboca que ocupou, de forma maciça, vasta área na parte norte desmembrada. Encontrei subsídios, sobretudo, nos estudos sobre o contato interétnico, e a noção de fricção interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira (1981 [1964]), entretanto, revisando a noção para explicar a situação empírica da minha pesquisa de campo, em que os funcionários indígenas da frente de atração da FUNAI transmitiam aos capitães Waimiri-Atroari todas as contradições e ambiguidades inerentes à identidade de “índio civilizado” e “caboclo” (Baines, 1991[1988]). Lançaram mão da retórica do movimento indígena, de serem, junto com os Waimiri-Atroari, “índios também”, unidos na luta política contra os “brancos”. Porém, manipulavam as ambiguidades das identidades étnicas acionadas na FAWA para seu próprio proveito. Ora se identificaram como “índios” contra os “brancos”, ora como “índios civilizados” ou “caboclos” em oposição a “índios Waimiri-Atroari”/ “índios bravos” vistos pejorativamente, ora como “peões da FUNAI” em oposição ao “chefe branco”, conforme o contexto e a intenção por meio de discursos de dominação (Baines, 1991[1988]). Estas categorias foram impostas por meio de relações interétnicas desmedidamente assimétricas de sujeição-dominação (Cardoso de Oliveira, 1984), acionando uma linguagem de dominação, e discursos de dominação que redefiniam a realidade para os Waimiri-Atroari (Baines, 1991[1988]).

Enquanto estava redigindo minha tese de doutorado na UnB, o Programa Waimiri-Atroari (FUNAI/ELETRONORTE), criado em abril de 1987, posterior a minha pesquisa de campo para o doutorado, assumiu a administração indigenista na Terra Indígena Waimiri-Atroari, programa indigenista assistencia-

lista divulgado através de campanhas de propaganda em nível nacional e internacional como um caso exemplar de indigenismo, apoiado por grandes empresas e com recursos do Banco Mundial. A Mineração Taboca e outras empresas mineradoras do então Grupo Paranapanema, abriram a mina de Pitinga, que se tornou uma das maiores minas de cassiterita (minério de estanho) do mundo, numa área que foi posteriormente desmembrada do território dos Waimiri-Atroari por meio de manipulações cartográficas (Baines, 1991a; 1991b; 1999). No mesmo período, a ELETRONORTE construiu a Usina Hidrelétrica de Balbina, inundando uma área de cerca de 2.928,5 km² (Baines, 1996) que foi desapropriada da reserva original dos Waimiri-Atroari. Este exemplo revela “uma nova estratégia das grandes empresas de mineração em colaboração com o Estado – favorecer a demarcação e homologação da área indígena e exercer seu poder econômico para aliciar as novas lideranças indígenas a assinar acordos diretos entre as comunidades indígenas e as empresas, em nome de uma ‘auto-determinação indígena’” (Baines, 1993:239). Em junho de 1989, na véspera da minha “expulsão” da Terra Indígena, tramada por funcionários do PWA, acordos foram assinados entre o Grupo Paranapanema e líderes Waimiri-Atroari, dando direitos exclusivos à Mineração Taboca para pesquisa e lavra de minérios na Terra Indígena Waimiri-Atroari. Contudo, os acordos foram suspensos enquanto não houvesse legislação complementar para regulamentar a pesquisa e lavra de mineração em terras indígenas.

A Terra Indígena Waimiri-Atroari serviu como um modelo empresarial para o planejamento de estratégias para a implantação “regularizada” de grandes projetos de desenvolvimento regional em terras indígenas na Amazônia, tanto de mineração quanto de Usinas Hidrelétricas, e influenciou na própria formulação da Constituição durante o ano de 1987, com forte lobby das empresas mineradoras lideradas pelo Grupo Paranapanema. Este lobby conseguiu, no texto constitucional, legalizar a mineração em terras indígenas a empresas mineradoras privadas. Na Constituição anterior de 1967, a mineração em terras indígenas foi restrita a empresas estatais e a minérios estratégicos, mesmo que muitas empresas privadas burlassem a Constituição. Conforme a Constituição de 1988, “O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei” (Art.

231, 3º). Assim, a regulamentação das questões de mineração e a implantação de Usinas Hidrelétricas foram remetidas à legislação complementar posterior.

A experiência de pesquisa de campo para o doutorado e para depois dele apresentou-se como campo privilegiado para examinar as estratégias de grandes empresas para se adaptarem aos direitos indígenas incorporados na Constituição Brasileira de 1988. O Programa Waimiri-Atroari passou a ser usado como publicidade para justificar a implantação de usinas hidrelétricas em territórios indígenas na região amazônica, incorporando as lideranças Waimiri-Atroari como porta-vozes da propaganda. Enquanto no período da ditadura militar as grandes empresas invadiam territórios indígenas, criando fatos consumados que foram posteriormente legalizados, uma nova estratégia adotada após a nova Constituição era de criar simulações de relações interétnicas harmoniosas entre as empresas e os povos indígenas. Imagens de indígenas que apoiam os programas indigenistas, o discurso do seu supervisor de que o Programa Waimiri-Atroari “conseguiu colocar em prática o que todos os indigenistas sonhavam”, e a existência de representantes de um povo indígena (o povo Waiwai), maravilhados com as “riquezas” do Programa Waimiri-Atroari, solicitando a construção de uma grande hidrelétrica (a de Cachoeira Porteira no rio Trombetas) para ganhar uma indenização parecida em troca da inundação das suas terras, combinam bem com a declaração do presidente da ELETRONORTE de que a Usina Hidrelétrica Belo Monte (que seria uma das maiores do mundo) é a obra de seus sonhos (Pinto, 1998), para tentar reverter as críticas e acelerar a aprovação de mais megaprojetos de usinas hidrelétricas na região amazônica.

Noções e conceitos teóricos

Na minha tese de doutorado, “É a FUNAI que sabe: a frente de atração Waimiri-Atroari”, defendida na UnB em 1988, realizei uma etnografia de uma frente de atração da FUNAI no momento histórico antes de os Waimiri-Atroari serem incorporados dentro de um indigenismo empresarial do Programa Waimiri-Atroari, criado em abril de 1997, seis meses antes do fechamento das comportas da Usina Hidrelétrica de Balbina e inundação de uma vasta área do território tradicional deste povo indígena.

Iniciei o doutorado com projeto de pesquisa que focalizava o contato interétnico a partir das noções de “fricção interétnica” de Cardoso de Oliveira (1986). Na maioria dos trabalhos que seguem o modelo de fricção interétnica, as duas

populações do sistema interétnico (Cardoso de Oliveira, 1978:85) são tomadas como dois grupos empíricos de “índios” e “brancos”. Na Frente de Atração Waimiri-Atroari, um contingente grande dos funcionários identificava-se como “índio”, e muitos deles acionavam, em alguns contextos, um discurso indigenista que invertia a ideologia hegemônica, valorizando a categoria genérica de “índio” e desprezando a de “branco”. Acionavam esse discurso como estratégia para incentivar os Waimiri-Atroari a rejeitar indivíduos que os mesmos funcionários “índios” classificaram como “brancos”. Enfrentei esta manipulação de identidade étnica pelos servidores “índios” desde a minha chegada ao território Waimiri-Atroari. Os Waimiri-Atroari pediam para eu repetir “A’wo Ka’amin’ya (sou “civilizado”) identidade altamente pejorativa no discurso indigenista destes servidores. Diante disso, não fazia sentido tratar da situação de contato, através da noção de fricção interétnica, sem examinar a oposição “índio”/“branco”. Nesta Frente de Atração, uma grande parte da população dominadora era constituída de indivíduos que se identificavam como “índios”. As relações de sujeição/ dominação estabelecidas pela equipe de servidores não correspondiam às relações entre “índios” e “brancos”. Correspondiam a discursos diversos que mudavam conforme o contexto.

Equiparar os termos “índio” e “branco” a dois grupos empíricos seria, na Frente de Atração Waimiri-Atroari, ver a situação da perspectiva dos “brancos” e assim reafirmar a ideologia hegemônica, considerando que a população dominadora, com relação aos Waimiri-Atroari, era constituída de “índios” e “brancos”. Neste caso, a oposição “índio”/“branco” somente poderia ser considerada dentro do contexto dos discursos da Frente de Atração. Aqueles servidores que apelavam à identidade “índio”, ao apresentá-la como referencial identificador de todas as pessoas classificadas por eles como “índios” (a maioria dos funcionários da FUNAI e os Waimiri-Atroari) em oposição a “brancos”, ofereciam uma visão que encobria e disfarçava as relações assimétricas e contraditórias de sujeição/ dominação entre os Waimiri-Atroari e os servidores. Isso conduzia os “brancos” (do discurso dos servidores) a acreditarem que aqueles servidores classificados como “índios” aproximavam-se mais dos Waimiri-Atroari. Muitos dos funcionários “índios” apelavam a um discurso pan-indianista para, nesta situação, legitimar sua manipulação dos Waimiri-Atroari.

Neste caso, há de se tomar em consideração os discursos que manipulavam a identidade étnica. Em uma situação como a da Frente de Atração Waimiri-

-Atroari (FAWA), renomeado Núcleo de Apoio Waimiri-Atroari (NAWA), um segmento dos agentes sociais da sociedade dominante (a FAWA) com relação aos Waimiri-Atroari apresentava-se como “índio” em oposição a “branco”. Ao mesmo tempo, estes funcionários “índios” invertiam as relações de sujeição-dominância “índio”/“branco”, ao assumirem o papel de dominadores. Este exemplo mostra como os protagonistas da situação de contato se tornam “índios”, e “brancos” em oposição àqueles, na medida em que a população dominadora a determinava por meio de um discurso de dominação.

A noção de fricção interétnica, altamente aplicável para trabalhos que objetivavam uma análise da situação de contato em que são privilegiadas as relações sociais entre uma população indígena e os diversos segmentos da sociedade nacional, dentro de uma perspectiva regional, tem sido usada, partindo da pressuposição de que os representantes da sociedade nacional são constituídos de “brancos”. Ao abordar a situação em que se encontravam os Waimiri-Atroari, privilegiei a manipulação de identidade étnica pelos funcionários da FUNAI referidos como “braçais”, que dependem da autodefinição.

Para captar o que estava acontecendo nesta Frente de Atração, considerei mais proveitoso tratar das identidades como parte constitutiva dos discursos. Examinei os discursos dos agentes sociais não somente pelo seu conteúdo, mas também no seu contexto, uma abordagem que não definia *a priori* as identidades das populações em contato. A Frente de Atração Waimiri-Atroari reencenava, por meio do indigenismo do Estado, a prática secular das “guerras justas” e os “descimentos” em que a sociedade colonial recrutava os chamados “índios mansos” como “tropas de resgate” contra outros povos indígenas que ainda não haviam sido conquistados (Farage, 1991).

Por toda a tese de doutorado, focalizei as relações sociais de sujeição-dominância desmedidamente assimétricas, estabelecidas entre os agentes da sociedade nacional e os Waimiri-Atroari. Procurei mostrar como, em uma situação de pesquisa de campo, o fato de que a dinâmica do encontro pode ser mais reveladora do que o encontro em si, o que fica patente na situação de uma Frente de Atração.

Usei a noção de “instituição total” de Erving Goffman (1961), pois as relações sociais nesta frente de atração tomavam a forma de uma instituição total dividida entre uma equipe dirigente de funcionários da FUNAI e internados Waimiri-Atroari, embora agravada neste caso por classificações étnicas e o racismo.

Nesta situação, o pesquisador foi enquadrado entre os “dominadores”, o que levou os “dominados” (segundo o discurso de dominação imposto pela equipe dirigente) a construírem um discurso de “índio” para “branco”. Para a equipe dirigente, cujos membros se classificavam ora como “índios”, ora como “índios civilizados”, e ora como “brancos” conforme seus interesses em explorar a situação, os Waimiri-Atroari aprenderam um discurso de internados, (Goffman, 1961). Examinei a linguagem, tanto verbal quanto não-verbal, não somente pelo que expressava, mas pelos atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários (Austin, 1962; Searle, 1969).

Procurei mostrar como, por meio de discursos de dominação, a sociedade dominante impõe suas representações da sua “realidade”, que indicam e preservam aos dominados o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer, e, além disso, o que devem ser e como devem ser. Recorri às noções de “linguagem de dominação” e “discursos de dominação”.

Após a publicação do livro “*E a FUNAI que sabe: a frente de atração Waimiri-Atroari*” em Belém, Pará, Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão, que foi entregue para publicação em 1988 e publicado em 1992 [1991], em publicações posteriores, elaboro a noção de “indigenismo empresarial”, um indigenismo privatizado por empresas que têm interesses diretos nas terras dos povos indígenas em que administram a política indigenista, e desta maneira, um indigenismo atrelado aos interesses econômicos das empresas.

Publiquei também, em francês, o artigo:

– “*Les Waimiri-Atroari et la Compagnie Paranapanema: Chronique d’une expropriation officielle*” in *Ethnies: Droits de l’homme de peuples autochtones*, Printemps 1990, Vol. 5, no. 11 12, Survival International, (France), Paris, p. 33-37, e logo depois, um artigo em inglês em periódico internacional:

– “*Dispatch: The Waimiri-Atroari and the Paranapanema Company*”. *Critique of Anthropology*, Vol.11 (2): 143-153, 1991. Sage Publications, London, Newbury Park and New Delhi, e “*Dispatch II. Anthropology and Commerce in Brazilian Amazonia: Research with the Waimiri-Atroari banned*”. *Critique of Anthropology*, Vol.11 (4): 395-400, 1991. Sage Publications, London, Newbury Park and New Delhi.

No ano seguinte, publiquei o artigo:

– *La Raison Politique de l’Ignorance ou l’Etnologie Interdite Chez les Waimiri-Atro-*

ari, no periódico quebequense, *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXII, Nº 1, 1992, p. 65-79, Montreal, Canadá.

Vários *papers* de debate sobre a pesquisa junto aos Waimiri-Atroari foram divulgados na *Série Antropologia* do DAN/UnB, em que desenvolvo o conceito de “autodeterminação dirigida” (Baines, 1992) para descrever o processo de incorporação de lideranças Waimiri-Atroari na administração indigenista, a partir de uma retórica de autodeterminação indígena controlada pelos dirigentes do Programa Waimiri-Atroari e subordinada aos interesses da empresa, como, “A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção de ‘autodeterminação indígena’ dirigida”. *Série Antropologia*, 126, Brasília, DAN/UnB, 1992, 28p.

Desenvolvo a noção de “indigenismo empresarial”, um indigenismo privatizado por empresas que atuam no território indígena que substituiu o indigenismo do Estado. Neste caso, um programa assistencialista – O Programa Waimiri-Atroari (PWA) – administrado por uma organização não governamental atrelada à própria ELETRONORTE e subordinada às consequências nefastas da inundação de vastas extensões do território Waimiri-Atroari pela construção da Usina Hidrelétrica Balbina. O indigenismo empresarial coloca os Waimiri-Atroari em situação de relações sociais de extrema assimetria e sem alternativas, a não ser cumprir as ordens que vêm dos indigenistas do setor elétrico. A noção de “indigenismo empresarial” (Baines, 1991a, 1993a) refere-se a um indigenismo que incorpora a dinâmica das pressões empresariais sobre os próprios indígenas e visava a sua redefinição como “índios civilizados”, obedientes cumpridores de ordens, recrutados como porta-vozes indígenas da própria administração indigenista. O indigenismo empresarial constantemente subordina a população indígena aos interesses das empresas que exercem poderes econômicos que sobrepujam os da FUNAI, e tem o poder da mídia para criar e veicular imagens dos Waimiri-Atroari, construídas conforme os interesses da empresa, em nível nacional e internacional. Estas ideias são elaboradas em artigos:

– “O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial”. *Série Antropologia*, 138, Brasília, DAN/UnB, 1993;

– “Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari”. *Série Antropologia*, 148, Brasília, DAN/UnB, 1993, artigo traduzido para o inglês, “*Government Indigenist Policy and the Waimiri-Atroari Indians: Indigenist Administrations, Tin Mining and*

the Construction of directed Indian 'Self-determination' in Brazilian Amazonia". *Série Antropologia*, 152, Brasília, DAN/UnB, 1993.

O caráter de deslocamento compulsório é tratado no artigo:

– “A Usina Hidrelétrica de Balbina e o Deslocamento Compulsório dos Waimiri-Atroari”. *Série Antropologia*, 166, Brasília, DAN/UnB, 1994”, e seus impactos sobre pesquisas etnográficas independentes do Programa indigenista na seguinte publicação “Política Indigenista Governamental no Território dos Waimiri-Atroari e Pesquisas Etnográficas”. *Série Antropologia* 225, DAN/UnB, outubro de 1997.

Abordo, também a história de contato interétnico e o papel das epidemias na depopulação drástica deste povo indígena, sobretudo nos primeiros anos da invasão e ocupação do seu território por agentes da sociedade nacional no artigo:

– “*Epidemics, the Waimiri-Atroari Indians, and the Politics of Demography*”. *Série Antropologia*, 162, Brasília, DAN/UnB, 1994, trabalho preparado para o 48º Congresso Internacional de Americanistas, Uppsala, Suécia, 03-08 julho de 1994.

O tema do indigenismo empresarial e suas influências totalizantes sobre a povo indígena é abordado em:

– “Os Waimiri-Atroari e a Invenção Social da Etnicidade pelo Indigenismo Empresarial”. *Série Antropologia* 179, DAN/UnB, 1995, e a resistência indígena frente ao indigenismo de resistência, em “A Resistência Waimiri-Atroari frente ao ‘Indigenismo de Resistência’”. *Série Antropologia*, 211, Brasília, DAN/UnB, 1996.

Em trabalho divulgado posteriormente, reflito sobre o uso de imagens de lideranças Waimiri-Atroari nas campanhas intensivas de marketing da ELETRO-NORTE, nominado:

– “Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: Índios e Usinas Hidrelétricas na Amazônia”. *Série Antropologia* 246, DAN/UnB, 1999, 16 páginas.

Alguns destes artigos divulgados na *Série Antropologia* foram, posteriormente, revisados e republicados em periódicos como, por exemplo:

– “O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial”. *Ciências*

Sociais Hoje, 1993, São Paulo, HUCITEC/ANPOCS, 1993:219-243;

– “A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção de ‘Autodeterminação Indígena’ Dirigida”, *Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo*, Volume 36, 1994:207-237;

– “Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: os Waimiri-Atroari”. *Anuário Antropológico* 96, DAN/UnB, 1997:67-81;

– “Os Waimiri-Atroari e a Invenção Social da Etnicidade pelo Indigenismo Empresarial”. *Anuário Antropológico* 94, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995:127-159;

– “A Usina Hidrelétrica de Balbina e o Deslocamento Compulsório dos Waimiri-Atroari”, publicado no livro organizado por MAGALHÃES, Sônia Barbosa; BRITTO, Rosyan de Caldas; e CASTRO, Edna Ramos de (orgs.) *Energia na Amazônia*. Belém: MPEG, UFPa, UNAMAZ, 1996:747-759.

Outros artigos sobre os Waimiri-Atroari foram publicados em periódicos como uma reflexão sobre um dos últimos líderes deste povo indígena que tentou lutar contra a invasão dos seus territórios:

– “Comprido: A morte de um líder Waimiri-Atroari”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Série Antropologia, 6(2), 1990:145-160;

– “Waimiri-Atroari” in *Encyclopedia of World Cultures*, (org. David Levinson), Vol. VII South America, (org. de volume Johannes Wilbert) (Human Relations Area Files, Inc., New Haven, Connecticut), G.K. Hall & Co., Boston, Massachusetts, 1994:341-345.

Divulguei, também, artigo de resenha:

– “Brasil e Grã-Bretanha disputam o território Makuxi. *Review article of RIVIÈRE, Peter. 1995. Absent Minded Colonialism: Britain and the Expansion of Empire in Nineteenth-Century Brazil*. London, New York: Taurus Academic Studies, I.B.”, que foi publicado no *Anuário Antropológico* 95, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996:265-274;

– “O impacto da escrita na sociedade Waimiri-Atroari”. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, Vol.2, N°.1, entregue em 1996:9-26 (publicado em 1997);

– “Waimiri-Atroari resistance in the presence of an indigenist policy of ‘resistance’”, *Critique of Anthropology*, 19(3) 1999:211-226;

- “The reconstruction of space in an indigenous society: the Waimiri-Atroari”. *Espaço e Geografia*, No.1, Ano 1, 1998:59-79. UnB/Departamento de Geografia.
- “Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia”. *Revista de Antropologia* (São Paulo), v. 43, p. 141-163, 2000.

Após a proibição de todas as pesquisas em antropologia não subordinadas à administração indigenista, por parte de dirigentes do Programa Waimiri-Atroari e sem a possibilidade de dar continuidade à pesquisa junto aos Waimiri-Atroari, focalizei nos meus trabalhos publicados a partir da minha própria “expulsão” desta Terra Indígena, em junho de 1989, e nas estratégias das grandes empresas que atuam em territórios indígenas. Se antes, na tese de doutorado, a descrição e a análise da violência cotidiana da Frente de Atração pareciam uma denúncia, os trabalhos posteriores denunciam a corrupção e violência do Programa Waimiri-Atroari em impor um indigenismo empresarial.

Além de manter um forte interesse em políticas indigenistas, e de acompanhar os povos indígenas atingidos pelas consequências nefastas de mega-projetos desenvolvimentistas, evidentes em minhas publicações ao longo dos últimos vinte e sete anos (até 2015), e na organização de Grupos de Trabalho, Simpósios e Mesas Redondas internacionais e nacionais que refletem sobre esta temática, entre os anos de 2008 e 2010, participei como representante titular da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) junto ao Ministério de Relações Exteriores (MRE), da Câmara Temática Conhecimento Tradicional Associado do Ministério do Meio Ambiente (MMA), a convite do então presidente da ABA, Professor Carlos Caroso, da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Em 2014, fui convidado pelo professor Russell Parry Scott da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) para participar do Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos da ABA e, em 2015, fui convidado pelo professor Antônio Carlos de Souza Lima (Museu Nacional/UFRJ) para ser vice-coordenador do Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos da ABA para o biênio 2015-2016. Atualmente, sou coordenador do mesmo comitê na gestão 2017-2018.

Etnografando a etnologia indígena no Brasil e em outros Estados Nacionais – estilos de etnologia em contextos nacionais

Primeiramente, explico como fiz a passagem de realizar pesquisa em etnologia indígena a um projeto de pesquisa com objetivo de etnografar os estilos de etnologia em contextos nacionais diversos, ao mesmo tempo em que mantenho pesquisas ativas em etnologia indígena. Em junho de 1989, fiquei decepcionado por ter minha pesquisa junto ao povo indígena Waimiri-Atroari interrompida por uma campanha de calúnias montada por dirigentes do Programa Waimiri-Atroari (ELETRONORTE/FUNAI), como parte de uma proibição a todas as pesquisas independentes em Antropologia junto aos Waimiri-Atroari, feita pelo Programa, assim que assumiu a administração indigenista deste povo indígena. Proibição que começou com a interrupção da pesquisa do professor Márcio Ferreira da Silva, que foi impedido de continuar sua pesquisa junto aos Waimiri-Atroari em 1997, após ter realizado sete meses de trabalho de campo para o doutorado no Museu Nacional/UFRJ sob a orientação do professor Eduardo Viveiros de Castro. Em junho de 1989, quando eu era pesquisador do Museu Goeldi, com bolsa de Desenvolvimento Regional do CNPq, indigenistas da direção do Programa Waimiri-Atroari montaram uma campanha de calúnias junto às lideranças Waimiri-Atroari, apresentando-me como se fosse um agente internacional, supostamente trabalhando para empresas mineradoras internacionais e usando os Waimiri-Atroari para tentar impedir que os mesmos indígenas entrassem em acordos diretos com a Mineração Taboca e outras mineradoras do então Grupo Parapanema.

A minha “expulsão” da Terra Indígena Waimiri-Atroari por meio desta campanha de calúnias coincidiu com minha aprovação em concurso público no DAN/UnB em março de 1988. Apesar de aproveitar ao máximo a minha estadia no Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém do Pará, experiência muito rica como bolsista do CNPq, aproveitei a oportunidade para me transferir e para assumir o lugar de professor do DAN/UnB em maio de 1989, onde permaneço até hoje como professor titular, desde 2015.

Na campanha feita contra minha presença como pesquisador em etnologia indígena pelo Programa Waimiri-Atroari, uso foi feito de matérias jornalísticas caluniosas publicadas no jornal *O Estado de São Paulo* ao longo de uma semana, em agosto de 1987, em uma campanha contra o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) ligado ao Conselho Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) – onde

eu havia trabalhando em tempo parcial como assistente na biblioteca em 1986-1988 – em que meu nome, alterado na ortografia pelo autor das matérias, entretanto reconhecível, apareceu em duas matérias, me apresentando como se fosse um agente de um cartel de estanho internacional “Tin Brothers da Malásia” (Baines, 1993). Apesar de uma Comissão Parlamentar de Inquérito, realizada na segunda metade de 1987, comprovar que as matérias pagas eram falsas e preparadas por Mauro Nogueira, estelionatário então procurado pela Polícia Federal no Pará e no Maranhão, contratado por dois meses pelo então diretor geral do Grupo Parapanema, Octávio Lacombe (do qual, na época, a Mineração Taboca fazia parte), com a finalidade de montar uma campanha falsa contra o CIMI e pressionar, no período do Constituinte, para a inclusão de uma cláusula na Constituição Federal de 1988 que permitiria mineração em Terras Indígenas por empresas privadas (na Constituição anterior, atividades de pesquisa e lavra de mineração eram restritas a empresas estatais e minérios classificados como estratégicos), dirigentes do Programa Waimiri-Atroari reutilizaram essas matérias. A reutilização foi feita quase dois anos depois de terem sido desmascaradas tais matérias que intencionavam ludibriar as lideranças Waimiri-Atroari para proibir a minha pesquisa em etnologia sob o pretexto de eu não ser antropólogo, mas agente internacional que, supostamente, teria ludibriado os Waimiri-Atroari ao longo de mais de oito anos de pesquisa, e dezoito meses de pesquisa de campo junto ao povo Waimiri-Atroari. Tentei conseguir direito de resposta no jornal, e fui encaminhado, na época, ao então procurador Gilmar Mendes no Ministério Público Federal onde o mesmo disse que contra grandes empresas do porte da ELETRONORTE e da Mineração Taboca eu não teria nenhuma possibilidade de ganhar direito de resposta. Sugeri que evitasse voltar para a Terra Indígena Waimiri-Atroari por algum tempo e, caso viesse a sofrer ameaças em Brasília, deveria procurar o Ministério Público Federal (MPF).

Assumi como professor de antropologia do DAN/UnB, em maio de 1989, no meio de uma greve e comecei a dar aulas em agosto 1989, assim que terminou a greve. Senti-me decepcionado pelo fato de que uma campanha de mentiras que surgiu de dentro da direção do Programa Waimiri-Atroari – administração indigenista que se apresentava em campanhas intensivas de *marketing* como se fosse não apenas um sucesso, mas uma “revolução no indigenismo brasileiro” (Hart, 1991) – pudesse interromper uma pesquisa etnológica junto a este povo indígena de quem eu havia ganhado a confiança e colaboração da maioria e estava

em processo de aprendizado da língua indígena, após ter realizado dezoito meses de pesquisa de campo. E, sobretudo, desapontado em ver um povo indígena inteiro em situação de submissão e ludíbrio por uma administração indigenista construída em cima de mentiras e corrupção.

Em 1989, aceitei, com muito interesse, um convite do professor Roberto Cardoso de Oliveira que, junto com o professor Julio Cezar Melatti, havia sido uma constante fonte de apoio durante os anos em que fui estudante do doutorado na UnB, para fazer parte da sua equipe de pesquisa sobre Estilos de Antropologia, na UNICAMP, São Paulo. Na época, o professor Cardoso de Oliveira estava implantando um programa de doutorado na UNICAMP. Solicitei uma bolsa de produtividade em pesquisa ao CNPq e, a partir de março de 1990, iniciei um projeto de pesquisa para realizar uma pesquisa comparativa sobre a etnologia indígena na Austrália, país onde eu havia passado três meses em 1978-1979, visitando comunidades indígenas no norte e centro do país. Participei do projeto de pesquisa coordenado por Cardoso de Oliveira, viajando, no início de 1992, à Austrália para realizar um primeiro levantamento de pesquisa em três de seus principais centros de etnologia indígena: a Universidade de Sydney, a Australian National University (ANU) em Camberra, e a University of Western Australia na cidade de Perth.

Entrevistei alguns dos etnólogos mais conhecidos da Austrália e aproveitei para visitar outras universidades e centros de pesquisa em etnologia indígena, como Macquarie University em Sydney, Curtin University em Perth, e a Australian Institute for Aboriginal e Torres Strait Islander Studies (AIATSIS) em Camberra. As entrevistas foram feitas com trinta e seis etnólogos, vários pesquisadores em outras áreas de estudo, três antropólogos consultores, e cinco lideranças indígenas. Eu já havia passado três meses na Austrália em 1979, quando que visitei comunidades indígenas na Austrália Ocidental e no Território do Norte.

Meu objetivo, no levantamento de 1992, era examinar a etnologia indígena que se faz na Austrália, a partir da minha formação acadêmica em nível de doutorado no Brasil, onde resido desde 1980, sendo brasileiro naturalizado desde 1991. Esta primeira etapa de pesquisa sobre o estilo de etnologia indígena que se pratica na Austrália, além de ser uma fonte de material para a publicação de artigos, serviu para a formação de alunos em níveis de Pós-Graduação e Graduação em Antropologia na UnB, como parte de um esforço para a internacionalização da disciplina.

Em 1995, consegui uma bolsa do governo canadense para passar cinco semanas no Canadá, realizando um levantamento sobre a etnologia indígena naquele país, como no caso da Austrália, sempre usando a etnologia indígena que se faz no Brasil como ponto de partida. Neste primeiro levantamento, em Montreal, Quebec, realizei visitas à principal universidade francófona, a Université de Montréal, e à principal universidade anglófona, McGill University, além de entrevistar professores de Concordia University. Visitei, também, a Université Laval na cidade de Quebec, e em Toronto, a University of Toronto, além de visitar a University of Waterloo em Ontário. De Toronto, atravessei o Canadá de ônibus à cidade de Kamloops, na província da Colúmbia Britânica, onde visitei o *Program of First Nation Studies of the Secwepemc (Shuswap) Cultural Education Society* e a Simon Fraser University (SCES/SFU), em Kamloops; as reservas indígenas Shuswap de Adam's Lake e Skeetchestn; a University of Northern British Columbia (UNBC) na cidade de Prince George; a reserva indígena Witsuwit'en de Moricetown; a University of British Columbia (UBC) e Simon Fraser University em Vancouver; e a University of Victoria na capital da Colúmbia Britânica, Victoria.

Durante as referidas cinco semanas no Canadá, entrevistei vinte e nove antropólogos que realizam pesquisas junto com povos indígenas no Canadá (três dos quais se identificaram como indígenas) e fiz contatos com mais quatro. A maioria dos antropólogos entrevistados são professores universitários, e uma trabalhava em um departamento do governo. Entrevistei, também, quatro lideranças indígenas (um dos quais estava trabalhando no seu doutorado em etnohistória e outra mestranda em antropologia), um ecólogo que realiza pesquisa com povos indígenas, um cientista político e três historiadores.

Destas pesquisas, divulguei diversos trabalhos iniciais sobre a etnologia em contextos nacionais, primeiro na *Série Antropologia*, do DAN/UnB como:

– “Etnologia e Indigenismo na Austrália”. *Série Antropologia*, 115, Brasília, DAN/UnB, 1991.

– “Primeiras Impressões sobre a Etnologia Indígena na Austrália”. *Série Antropologia*, 139, Brasília, DAN/UnB, 1993.

– “*First Impressions from a Brazilian Perspective on the Study of Aboriginal Populations in Social Anthropology in Australia*”. *Série Antropologia*, 144, Brasília, DAN/UnB, 1993.

– “Etnologia Indígena no Canadá: Primeiras Impressões”. *Série Antropologia*,

196, Brasília, DAN/UnB, 1996.

– “*Social Anthropology with Aboriginal Peoples in Canada: First Impressions*”. *Série Antropologia*, 197, Brasília, DAN/UnB, 1996.

– “Tendências recentes na Política Indigenista no Brasil, na Austrália e no Canadá”. *Série Antropologia* 224, DAN/UnB, outubro de 1997.

Posteriormente, publiquei alguns destes artigos revisados e atualizados, e outros relacionados à etnologia indígena em geral, em livros e periódicos:

– “Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália” In CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & Guillermo Raul RÚBEN (orgs.) *Estilos de Antropologia*, Campinas: Editora da UNICAMP, (Coleção Repertórios), 1995: 65-119.

– “*Review Article*” – Versão adaptada em inglês de resenha de livro – TRIGGER, David S. *Whitefella comin’: Aboriginal responses to colonialism in Northern Australia*. Cambridge University Press, 1992. *Bijdragen BKI* 150-III (1994), p. 568-581.

– O artigo de resenha do livro organizado por Oliveira, João Pacheco de (org.) 1998: *Indigenismo e Territorialização: poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria. 310 pp. In: *Mana*, 5(1), 1999, p. 171-174.

Em 2002, consegui outra bolsa do governo canadense para passar três semanas em três centros no leste do Canadá – Montreal, Ottawa e Toronto, quando aprofundi a pesquisa iniciada em 1995, e em 2009-2010 realizei onze meses de pesquisa de pós-doutorado, cinco meses na University of British Columbia (UBC), no Canadá, de 1 de setembro de 2009 até o final de janeiro de 2010, sob a supervisão acadêmica do professor Bruce Granville Miller, e seis meses na Australian National University (ANU), de 01 de fevereiro de 2010 a 01 de agosto de 2010, sob a supervisão acadêmica da professora Francesca Merlan. Foram períodos de imersão em dois dos principais centros e comunidades acadêmicas em etnologia indígena nestes países, o que permitiu avanços sem precedentes na compreensão da enorme diversidade e complexidade das áreas de etnologia indígenas no Canadá e na Austrália, como também no Brasil. Os onze meses de licença pós-doutoral no Canadá e na Austrália, em 2009-2010, permitiram um enorme avanço em minhas pesquisas sobre estilos de etnologia indígena em contextos nacionais.

Pesquisas sobre estilos de Etnologia Indígena

Para resumir a linha de pesquisa que desenvolvo sobre estilos de etnologia indígena, julgo necessário relatar alguns dos temas trabalhados, apontando os principais autores e ideias que influenciaram minha pesquisa. Nestas pesquisas, parti de uma abordagem comparativa, focalizando três Estados nacionais: Brasil, Canadá e Austrália. A partir de um enfoque nos diferentes contextos históricos, culturais e institucionais em que se desenvolveu a etnologia indígena, analisei algumas das diferenças óbvias na disciplina nos três contextos nacionais para depois comparar determinadas semelhanças entre esses três países de colonização europeia. Observei, também, tendências associadas a um processo crescente de globalização, que estão aproximando as situações de povos nativos e os estilos de antropologia em projetos de pesquisa colaborativos e participativos por meio de um intercâmbio mais próximo de ideias, com a formação de um número crescente de antropólogos indígenas, além de intelectuais indígenas de distintas áreas acadêmicas.

O objetivo desta pesquisa era mostrar como a prática da etnologia indígena está influenciada pelo meio social, cultural e político em que vivem os seus profissionais, e a crescente emergência de uma disciplina que busca tanto uma compreensão universal quanto relevância local. Temas como o papel de ‘raça’ versus ‘cultura’ em definir diferenças; ideologias ‘hierárquicas’ versus ‘igualitárias’; e ideologias nacionais baseadas em monocultura, bi-cultura e multiculturalismo, foram examinados.

Meu interesse em estudar os estilos de etnologia indígena em países diversos começou em 1990, quando fui convidado, como mencionado, por Cardoso de Oliveira para participar do projeto de pesquisa “Estilos de Antropologia”, em que a dimensão comparativa da investigação passou a ser efetivada através do estudo do que ele decidiu chamar de “antropologias periféricas” (Cardoso de Oliveira, 1988:143-159). Cardoso de Oliveira usa este termo para referir-se àquelas antropologias situadas na periferia de centros metropolitanos da disciplina (nos centros científicos e acadêmicos onde a antropologia foi gerada e se consolidou como disciplina acadêmica - a Inglaterra, a França e os Estados Unidos da América). Frisa que a justificação maior de um enfoque estilístico sobre as antropologias periféricas está no fato de que a disciplina nos países não metropolitanos não perde seu caráter de universalidade. Cardoso de Oliveira também propôs examinar as tensões que surgem entre uma disciplina acadê-

mica que se pretende internacional enquanto os contextos nacionais em que se pratica são específicos.

Em 1995 e 2003, realizei levantamentos de pesquisa de curta duração, semelhantes ao que havia feito na Austrália em 1992, em centros acadêmicos de etnologia indígena no Canadá, ampliando a comparação internacional, por meio de entrevistas com antropólogos que fazem pesquisas com povos indígenas naquele país, e também com alguns líderes indígenas e, em 2009-2010, passei cinco meses na University of British Columbia (UBC), Vancouver, Canadá, e seis meses na Australian National University (ANU), Camberra, Austrália, em licença de pós-doutorado.

Durante os dezoito anos, entre meu primeiro levantamento de pesquisa e a licença de pós-doutorado em 2009-2010, constatee grandes transformações na etnologia indígena nos três países focalizados. A sua expansão crescente e consolidação como campo de estudo, processos em andamento e reconfigurações orientadas por rápidas mudanças sociais, políticas e tecnológicas, trouxeram novos dilemas, novos desafios e novas perspectivas tanto para a pesquisa antropológica quanto para os papéis desempenhados por antropólogos. Aponto algumas das questões a partir de uma visão global dos múltiplos desafios enfrentados por antropólogos engajados em pesquisas com povos indígenas no Brasil, no Canadá e na Austrália, além do seu envolvimento crescente, nesses países, com questões fora da esfera acadêmica.

Parti da classificação feita por Cardoso de Oliveira (1988:143) que define o Canadá, a Austrália e o Brasil como “novas nações”, ex-colônias de países europeus, apesar de terem histórias muito diferentes. Em todos esses três países a investigação sobre o “Outro” é conduzida na forma de estudos a respeito de populações indígenas (ainda que não o seja exclusivamente) sob cujos territórios os Estados nacionais se expandiram. O Canadá e a Austrália, diferentes do Brasil, foram colonizados por países que se tornaram “países de centro” da antropologia - a Inglaterra e a França. A Austrália era colônia da Grã-Bretanha, e teve territórios além-mar (Papua Nova Guiné até 1973), além de desempenhar um papel neocolonial no sudeste da Ásia, enquanto o Canadá foi colonizado pela Grã-Bretanha e pela França.

Primeiro é importante ressaltar brevemente algumas das diferenças muito óbvias na história, cultura e instituições entre o Canadá, a Austrália e o Brasil. Desde o final do século XV, expedições britânicas e francesas exploraram e,

posteriormente, se fixaram no litoral atlântico da América do Norte. Em 1763, após a Guerra de Sete Anos, a França cedeu quase todas as suas colônias na América do Norte. O Canadá foi criado inicialmente como um domínio federal de quatro províncias, em 1867, através da Lei da Constituição, seguido logo pelo acréscimo de províncias e territórios. A Austrália se tornou uma colônia britânica em 1788, mais de 250 anos após o início da colonização portuguesa no Brasil e da colonização britânica e francesa no Canadá. Enquanto o Brasil se tornou formalmente independente de Portugal em 1822 e veio a ser uma república a partir de 1889, o Canadá apenas cortou os vestígios de dependência legal no parlamento britânico a partir do Canada Act de 1982. As seis colônias britânicas na Austrália se tornaram uma federação e foi então criada a Comunidade da Austrália em 1901. Os últimos laços entre a Austrália e a Grã-Bretanha foram encerrados com a aprovação do *Australia Act* de 1986, acabando com qualquer responsabilidade britânica no governo dos estados australianos.

Enquanto o Brasil foi constituído a partir de uma ideologia social hierárquica (DaMatta, 1973:1981), no Canadá e na Austrália predominaram ideologias igualitárias, ainda que coexistentes com estratificações sociais (Baines, 2003:115). Kapferer (1989:178) denomina de “nacionalismo igualitário australiano” a ideia arraigada de que a Austrália é uma “sociedade sem classes”. Enquanto a Austrália e o Canadá são atualmente classificados como países “desenvolvidos” (no ranking mundial de Índice de Desenvolvimento Humano - IDH do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD a Austrália aparece em 2o lugar e o Canadá figura em 6o lugar), com altos índices de padrão de vida para grande parte de suas populações, à exceção de uma grande porção de suas populações indígenas, o Brasil está entre as nações “em desenvolvimento”, com um dos maiores índices de desigualdades e injustiças sociais do mundo (estando atualmente em 73º no ranking mundial de IDH do PNUD).

O Brasil possuía um grande contingente de escravos afrodescendentes desde o início de sua história colonial e foi, inicialmente, colonizado por imigrantes portugueses do sexo masculino, diferentemente da Austrália, que até os anos setenta foi colonizada predominantemente por imigrantes britânicos, e do Canadá que foi colonizado principalmente por imigrantes britânicos e franceses em seus primeiros anos de colonização.

Na primeira metade do século XX, o Canadá recebeu grandes contingentes de imigrantes europeus, seguidos por imigrantes de todas as partes do mundo

a partir da segunda metade no século XX, transformando o Canadá em uma sociedade multicultural. Ao longo do século XIX e início do século XX, o Brasil recebeu imigrantes de várias partes do mundo, enquanto a Austrália aboliu o “*White Australia Policy*” (“Política da Austrália Branca”) somente em 1973, abrindo o país para a imigração de não-brancos e adotando uma política multiculturalista. Entretanto, na Austrália, a suposta “cultura branca australiana” foi dividida por grandes diferenças políticas e religiosas, classe social foi uma questão significativa, e a “*White Australia Policy*” foi manipulada muito antes da abolição dessa política para permitir a entrada de grandes contingentes de imigrantes da Europa meridional e do Oriente Médio, que não foram considerados brancos por muitos australianos.

Enquanto a Austrália mantém uma classificação racial de cor de pele dicotomista, similar àquela dos Estados Unidos, que viu a consolidação de relações sociais em castas (Rowley, 1972), baseadas em ideias racistas que opunham colonizadores brancos e populações indígenas não-brancas, denominadas *blackfellas*, no Brasil surgiu uma pletora de classificações raciais nas quais “a cor é vista em um contínuo de tons” (Hasenburger; Silva; Barcelos, 1992:67) e, ao longo de sua história, o Brasil apresentou discursos ambíguos de miscigenação – alguns encomiásticos, outros repudiando a miscigenação (Baines, 2003). Enquanto a população brasileira afrodescendente foi vista como parte da sociedade nacional brasileira e objeto da sociologia, as populações indígenas foram vistas como “nosso ‘outro’ que é diferente” (Peirano, 1991:167) e objeto da pesquisa antropológica. O Canadá, diferente do Brasil e também da Austrália em muitos aspectos, enfatizou a noção de “assimilação” à sociedade nacional, pensada em termos culturais e não em termos raciais, como um processo no qual se acreditava que as diferenças culturais dos povos indígenas desapareceriam.

Antropologia e a ideologia de construção da nação

Para uma abordagem comparativa sobre os estilos de antropologia, e estilos de etnologia indígena, em contextos de Estados nacionais diversos, é importante tomar em consideração, como afirma Mariza Peirano (1991), que o pensamento do antropólogo faz parte da configuração sociocultural na qual ele emerge e que a ideologia de construção da nação é um parâmetro e um sintoma importante para a caracterização das ciências sociais, onde quer que emirjam. A constatação de Bruce Kapferer (1989:166) que “a subjetividade do antropólogo, como

aquela de qualquer pessoa, está arraigada nos mundos históricos e ideológicos nos quais ele está posicionado,” reforça a afirmação de Peirano.

Chamando a atenção para a utilidade da discussão de Cardoso de Oliveira sobre as antropologias centrais versus as antropologias periféricas para problematizar as desigualdades, Gustavo Lins Ribeiro adverte sobre a necessidade de transcender tais desigualdades (Ribeiro, 2006). Inspirado pelo movimento coletivo chamado *World Anthropologies Network* (Redes de Antropologias do Mundo), Ribeiro afirma que esta rede busca contribuir para a articulação de uma antropologia diversificada que seja mais consciente das condições sociais, epistemológicas e políticas nas quais é produzida (Ribeiro, 2006). O autor enxerga a antropologia como uma cosmopolítica ocidental concernente às estruturas de alteridade que se consolidou como disciplina acadêmica formal no século XX e que tem por objetivo “ser universal, mas que, ao mesmo tempo, é altamente sensível a suas próprias limitações e à eficácia de outras cosmopolíticas” (Ribeiro, 2006:148). Como um discurso político cosmopolita, relativo à importância da diversidade para a humanidade, é parte de uma antropologia crítica da antropologia que descentraliza, re-historiciza e pluraliza a disciplina, enfatizando o papel cada vez mais importante desempenhado por antropologias não-hegemônicas na produção e na disseminação de conhecimento em escala global.

As maneiras de se pensar o Estado nacional variam bastante no Brasil, Canadá e Austrália. Trood (1990:89) afirma que “quando a Comunidade da Austrália foi fundada em 1901, seus líderes políticos não consideraram seriamente a possibilidade de se buscar uma política externa independente.” Durante a primeira metade do século XX, a antropologia na Austrália deve ser vista dentro do contexto de um país em que a maioria da população via a nação como uma extensão da Grã-Bretanha, no outro lado do mundo (Baines, 1995). Depois que Radcliffe-Brown assumiu a primeira cátedra em antropologia na Universidade de Sidney em 1926, introduzindo a antropologia britânica na academia australiana e dispondo de fácil comunicação com antropólogos britânicos e norte-americanos devido à língua inglesa, o estilo de antropologia que acabou se desenvolvendo na Austrália é fortemente baseado em suas origens britânicas. Tal fato foi reforçado pelo grande número de antropólogos que trabalham na Austrália que vieram da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos e/ou que ali concluíram seus doutorados ou pesquisas de pós-doutorado, enquanto que a maioria dos antropólogos que vivem e trabalham no Brasil são brasileiros natos. Considerando-se a história

de relações e diálogos bastante próximos entre antropólogos britânicos, norte-americanos e australianos, vários antropólogos na Austrália sugeriram que a antropologia naquele país seria mais bem caracterizada como “semiperiférica”, no sentido usado por Cardoso de Oliveira (1988) quando ele trata das “antropologias periféricas”.

Se a antropologia que se faz na Austrália foi descrita por alguns antropólogos daquele país como sendo semiperiférica (Baines, 1995:75), ao discutir a antropologia no Canadá, Frank Manning (1983:2) descreveu este país como “um tipo de colônia metropolitana”, vizinha da maior superpotência do mundo. Vários antropólogos entrevistados ressaltaram a proximidade dos Estados Unidos como sendo um fator de grande importância em moldar o desenvolvimento da antropologia no Canadá e muitos antropólogos que trabalham no Canadá são de origem norte-americana ou estudaram nos Estados Unidos. Há alguma relutância por parte de muitos antropólogos em admitir a existência de um estilo canadense específico de antropologia junto a povos indígenas ou mesmo um estilo específico de antropologia, de tão forte que é a presença da antropologia norte-americana (bem como a da Grã-Bretanha e a da França, embora que em menor extensão). Alguns antropólogos, embora admitindo atualmente o caráter periférico ou semiperiférico da disciplina no Canadá, almejam uma antropologia internacional. No entanto, essa aspiração universalista na antropologia no Canadá tende a ignorar ou negar as desigualdades e assimetrias de uma situação colonial. O mesmo ocorre com uma perspectiva mais local e nacionalista, ao entrar em contradição com o ponto de vista universalista.

A antropologia no Brasil, diferentemente da disciplina no Canadá, foi desenvolvida principalmente por acadêmicos nascidos no Brasil, ainda que, até trinta anos atrás, muitos acadêmicos brasileiros iam para os Estados Unidos e outros países para realizar seus doutorados, e por uma minoria de acadêmicos de origem estrangeira, enquanto que a antropologia no Canadá, assim como na Austrália, foi estabelecida como uma disciplina acadêmica por meio da importação de antropólogos – provindos principalmente dos Estados Unidos no caso do Canadá. David Howes assinala que uma linha de pensamento argumenta que existe uma ausência de uma tradição da antropologia no Canadá, que pode ser explicada pelo fato de que “na virada do século XXI apenas 25% do corpo docente de departamentos com doutorado em antropologia havia realizado seu doutoramento no Canadá” (2006:200). O mesmo autor apresenta a seguinte

linha de pensamento, que pergunta:

Como poderia uma tradição local surgir em face da penetração maciça de forças externas? De acordo com Tom Dunk, esta situação é agravada pela “mentalidade essencialmente neocolonial”, que sem dúvida prevalece em Canadá de língua inglesa, onde as concepções locais do que é bom são filtradas por ideias e padrões vindos de outro lugar (Howes, 2006:200). Este ponto de vista também é ressaltado por Silverman (1991) em seu “encontro colonial na academia canadense”.

Antropologia francófona e anglófona no Canadá

Ao discutir a antropologia no Canadá, julguei importante destacar as diferenças entre a antropologia no Canadá anglófono e francófono e as tensões criadas dentro da disciplina por aspirações políticas para a independência de Quebec da Federação do Canadá. A partir de Cardoso de Oliveira, constata-se que “No caso do Canadá francês, no Quebec, já vamos observar um forte processo de etnicização da disciplina, gerando, a rigor, duas modalidades de antropologia, uma francófona, outra anglófona, profundamente marcadas por seus horizontes linguístico-culturais” (1995:188).

Em entrevistas que realizei com antropólogos no leste do Canadá em 1995 (Baines, 1996) e, em 2002 (Baines, 2012), aqueles antropólogos que compartilhavam a ideologia federalista do Canadá como uma nação bilíngue (francófona e anglófona – uma ideologia que às vezes não dá ênfase aos povos aborígenes e grandes comunidades de imigrantes) expressaram seu desejo de que antropólogos francófonos e anglófonos pudessem comunicar-se como membros da nação canadense. Aqueles que apoiavam a separação de Quebec enfatizavam a precariedade da comunicação entre antropólogos anglófonos e francófonos, ressaltando os estreitos laços dos antropólogos francófonos com a antropologia dos grandes centros no nordeste dos Estados Unidos e na França e não com os antropólogos anglófonos do Canadá, tidos como seus opressores coloniais. O forte foco em Quebec, no sentido de antropologias metropolitanas, pode também contribuir para a falta de diálogo entre os antropólogos anglófonos e francófonos na província, ponto de vista ressaltado por Azzan Júnior (2004) e M. Estellie Smith (1984).

O antropólogo brasileiro-argentino Guilherme Raul Ruben (1995:125) conclui que, apesar da conflituosa questão da nacionalidade em Quebec, a teoria de identidade formulada em Quebec no âmbito da antropologia continua sendo

“essencialmente autônoma” da questão da nacionalidade. Ruben (1995) argumenta que a antropologia em Quebec se recusa a tentar definir suas origens em relação a sua história institucional, uma vez que, de acordo com sua hipótese,

as origens dos modernos programas universitários de pesquisa e de ensino da antropologia no Quebec (nas Universidades de Montreal e de Laval) são o resultado de uma relação proibida, e eu diria até incestuosa, entre seus legítimos pais (Tremblay e Dubreuil), criadores [...] dos dois programas institucionais e de um outro, socialmente proibido: a antropologia americana. Num contexto nacionalista, francês, católico e rural, como poderia ser aceita a participação de um parceiro inglês, protestante e industrial, como co-genitor dos modernos programas de ensino e pesquisa em antropologia no Quebec contemporânea? (Ruben, 1995:133-134).

Na mesma obra, este autor acrescenta, “o reconhecimento dos pais fundadores dos modernos programas de antropologia no Quebec implicaria reconhecer a profunda e íntima relação da província com o mundo inglês, o que inviabilizaria o caráter étnico que marca o estilo da disciplina no Quebec” (Ruben, 1995:134).

Roberto Cardoso de Oliveira, ao abordar as singularidades de estilos da antropologia nas chamadas “periferias”, afirma que não haveria de significar uma abdicação da pretensão universalista da disciplina de antropologia, “uma vez que a disciplina sempre ‘falou’ uma única ‘linguagem’, talvez mudando apenas o ‘tom’” (1998:114). Acrescenta este autor que “podemos considerar os elementos individualizantes nas antropologias periféricas que lhes conferem particularidades que [...], não nos autorizam a classificá-las com o epíteto de nacionais. Assim, não há necessidade de buscarmos nacionalizar nossas antropologias” (Cardoso de Oliveira, 1998:114).

Entretanto, a pretensão universalista da antropologia não dá conta das desigualdades e assimetrias de situações coloniais ou neocoloniais. As perspectivas mais locais e étnicas também entram em contradição com a perspectiva universalista, resultando em posturas muito diferentes, por exemplo, entre as duas maiorias de antropólogos anglófonos e francófonos no caso do Canadá.

Esses exemplos revelam as maneiras pelas quais uma complexa configuração de lealdades regionais, nacionais, imperiais, étnicas e indígenas em que os antropólogos estão imersos como membros de estados nacionais, e grupos regionais, étnicos e indígenas dentro de esses estados, permeiam suas perspectivas.

Enquanto muitos antropólogos francófonos em Quebec sentem-se colonizados pelos canadenses anglófonos, a maioria dos canadenses francófonos e anglófonos sente-se colonizada pelos norte-americanos, e alguns antropólogos indígenas sentem-se colonizados por todos.

Cardoso de Oliveira ressalta “a inviabilidade de desassociar a aplicação da antropologia, como um modo privilegiado de conhecimento do Outro, das condições socioculturais, inclusive políticas, que propiciaram seu surgimento enquanto disciplina.” (1988:149), acrescentando que “tal conhecimento ocorre num meio ideologicizado, do qual nem o antropólogo, nem a disciplina logram escapar.” (Cardoso de Oliveira, 1988:149). As representações que os antropólogos fazem acerca de si mesmos surgem em diversas formas, revelando uma perspectiva de membros de Estados nacionais imperialistas, no caso dos países de centro (Stocking Jr., 1982:172) nos anos formativos da Antropologia. A situação foi parecida para os antropólogos em nações de colonização europeia que pensavam seus países como extensões dos países de centro, o que pode ser postulado para o caso da Austrália na primeira metade do século XX (Baines, 1995). Os antropólogos podem se ver como membros de Estados nacionais, ex-colônias de países europeus (nos casos do Brasil, da Austrália e do Canadá atuais, apesar das imensas diferenças), como membros de nações minoritárias que reivindicam independência do Estado (muitos dos quebequenses francófonos), e como membros de nações autóctones minoritárias dentro de Estados nacionais, alguns dos quais reivindicam autonomia limitada dentro do Estado nacional, enquanto outros aspiram a uma autonomia radical.

Merece citar Kirin Narayan (1993), antropóloga, de mãe norte-americana e de pai indiano que realizou pesquisas na Índia e que questiona a noção de “antropólogo nativo”, ao abordar as ambiguidades que ela enfrentou em suas pesquisas na Índia, e propõe a sua desconstrução pelo fato que, segundo ela, tem suas raízes na situação colonial que “polariza antropólogos ‘nativos’ e antropólogos ‘autênticos’” (1993:672). Há, também, o fato de que os antropólogos nacionais de qualquer país ou grupo étnico, ao praticar a disciplina de antropologia, estão se engajando em uma prática científica eminentemente ocidental, fato ressaltado por Gustavo Lins Ribeiro (2006) que aborda a antropologia como uma cosmo-política. Conforme este autor,

A antropologia, desde seu começo, é uma cosmopolítica sobre alteridade de origem ocidental. Se o reconhecimento de uma determinada afirmação em antropologia depende da sua validade, esta validade, em última instância, depende de sua consagração por uma comunidade de argumentação que é também uma comunidade cosmopolita. Até perspectivas nativistas teriam que passar por esse tipo de processo (Ribeiro, 2006:155).

Um livro útil para o estudo de estilos de antropologia, organizado por Gustavo Lins Ribeiro e Artur Escobar (2012), apresenta seu objetivo de explorar a diversidade de antropologias praticadas em vários países do mundo no início do século XXI, visando contribuir para a criação de uma comunidade transnacional de antropologia dentro de um projeto chamado “Antropologias Mundiais”. O livro e projeto que o inspirou visam transcender as dicotomias como ocidental e não ocidental, centro e periferia, hegemônico e não hegemônico, etc., para considerar os espaços comuns onde as antropologias têm se encontrado e podem se encontrar no futuro.

As críticas levantadas pelos organizadores do livro das trocas desiguais entre as antropologias visam ir além das estruturas de poder, vendo a assimetria nos termos da tensão entre o que chamam de “provincianismo metropolitano” e “cosmopolitanismo provinciano” (Ribeiro; Escobar, 2012:32). As reflexões apresentadas neste livro, apesar de serem dirigidas para a Antropologia, oferecem uma contribuição para refletir sobre estilos de etnologia indígena em contextos nacionais diversos.

João de Pina Cabral, com olhar desde Portugal, avalia a história da antropologia que se faz no Brasil como “uma história de sucesso”, afirmando que,

a antropologia brasileira de nossos dias, pela qualidade da obra teórica e empírica acumulada, pela alta qualificação do seu pessoal científico, pela consolidação de suas instituições associativas e de docência, está em condições únicas para intervir ativamente no sentido de contribuir para essa tal quinta tradição, a qual, [...] não se sente identificada com qualquer dos projetos imperiais que, historicamente, moveram o desenvolvimento científico (Pina Cabral, 2004:263).

No mesmo artigo, Pina Cabral se refere a uma quinta tradição distinta das tradições imperiais da antropologia – que ele descreve como a francesa, inglesa, alemã e americana.

A crescente internacionalização da antropologia que se faz no Brasil é focalizada por Gustavo Lins Ribeiro e Antônio Carlos de Souza Lima, fato que influenciou profundamente o estilo de etnologia indígena que se faz atualmente,

nossa antropologia se caracteriza por uma forte relação com a Europa, em especial com a França, com os Estados Unidos e com a América Latina. [...] A internacionalização da antropologia brasileira é um fato que deve se aprofundar também no sentido de geração de conhecimento próprio sobre realidades socioculturais, políticas e econômicas de outros países, à medida que mais e mais pesquisadores realizarem seus trabalhos de campo fora do Brasil. (Ribeiro; Lima, 2004:10).

No mesmo volume, Peter Fry ressalta que o fortalecimento dos laços com mais “comunidades antropológicas” pode enriquecer a antropologia que se faz no Brasil além da “forte e tradicional relação da antropologia brasileira com os antigos centros de difusão da disciplina” (Fry, 2004:244).

No Brasil, vários trabalhos que refletem sobre a etnologia indígena, como os trabalhos bibliográficos de Julio Cezar Melatti (1982; 1984), Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1980); uma resenha mais recente da etnologia americanista intitulada “Etnologia brasileira” de Viveiros de Castro (1999), várias publicações sobre indigenismo por Alcida Ramos (1998) e uma reflexão sobre o estilo brasileiro de fazer etnologia (Ramos, 1990), um levantamento sobre etnologia indígena de autoria de Roque de Barros Laraia (1987), publicações sobre política indigenista por Roberto Cardoso de Oliveira (1978), João Pacheco de Oliveira (1998; 1999), Antônio Carlos de Souza Lima (1995) e muitos outros antropólogos que vêm escrevendo no âmbito da tradição estabelecida na etnologia indígena no Brasil que focaliza as relações interétnicas desses povos dentro do contexto do estado nacional, sem desprezar o estudo sobre os aspectos internos das sociedades indígenas, tradição firmemente estabelecida por Darcy Ribeiro, e que tem como seu principal mentor teórico Cardoso de Oliveira em sua noção de “fricção interétnica” no início dos anos 1960.

Cardoso de Oliveira, influenciado pelo estudo das relações sociais da antropologia britânica na época, e a noção de “situação colonial” de Georges Balandier, mudou o foco em etnologia no Brasil de estudos de aculturação, influenciados na época principalmente pela antropologia norte-americana, para as relações sociais do contato interétnico entre os povos indígenas e segmentos

da sociedade nacional, bem como a natureza conflituosa e contraditória destas relações (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964], 1978).

Mariza Peirano sugere que,

o conceito de ‘fricção interétnica’ foi ele próprio o resultado teórico da dificuldade e/ou da impossibilidade de se viver a distinção (entre ‘antropologia das populações nativas’ e ‘antropologia da sociedade nacional’) por antropólogos brasileiros, constituindo-se, talvez, no conceito mais genuinamente ‘nativo’ que a antropologia já produziu no Brasil (1991:83-84).

Peirano também argumenta que:

No Brasil, uma teoria de engajamento político levou ao desenvolvimento do conceito de ‘fricção interétnica’ [...]. O conceito de fricção interétnica [...] teve como objetivo uma avaliação do potencial de integração dos grupos indígenas na sociedade nacional juntamente com uma preocupação teórica, em que o engajamento político do antropólogo era incontestável (1992:247-248).

A noção de “fricção interétnica” influenciou profundamente o desenvolvimento do estilo de etnologia indígena praticado no Brasil, inspirando praticamente toda a produção acadêmica a partir do início dos anos 1960 até meados dos anos 1980. A partir do final dos anos 1980, João Pacheco de Oliveira Filho, do Museu Nacional, UFRJ, elaborando a partir do trabalho de Cardoso de Oliveira e sob a influência de Max Gluckman e a Escola de Manchester, apresentou a noção de “situação histórica”, que se refere a “modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (Oliveira Filho, 1988:57). Trabalhos mais recentes deste autor e de seus estudantes de doutorado refletem sobre o fenômeno da reelaboração cultural no nordeste do Brasil (Oliveira Filho, 2004).

Outra linha de pesquisa em etnologia indígena foi desenvolvida, também, no Museu Nacional, UFRJ, em torno de Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2011) e alguns de seus doutorandos, sobre o “perspectivismo” ameríndio, ou seja, as ideias, presentes nas cosmologias dos indígenas amazônicos a respeito do modo como humanos, animais e espíritos veem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo.

No Brasil, uma série de publicações examina os estilos de antropologia em diferentes contextos nacionais, como, por exemplo, os trabalhos de Cardoso de Oliveira (1988, 1998) em que propõe o estudo das antropologias periféri-

cas; a pesquisa de Cardoso de Oliveira sobre etnicidade como fator de estilo na antropologia da Catalunha (1998); Mariza Peirano (1981; 1992; 1995) em trabalhos sobre Brasil e Índia; Leonardo Fígoli sobre a Argentina (1995); e Guilherme Ruben (1995), Celso Azzan Júnior (2004) e, mais recentemente, Cris-thian Teófilo da Silva (2008; 2014) sobre Quebec, Canadá. Estes e muitos outros trabalhos representam tentativas, algumas de natureza comparativa, de se pensar a disciplina em termos antropológicos.

O lugar de Etnologia Indígena na Antropologia

No Brasil, Canadá e Austrália, a antropologia foi inicialmente introduzida em museus e, quando se estabeleceu como disciplina acadêmica, foi, em princípio, definida como o estudo dos povos indígenas. Apesar do fato de que a antropologia social no Brasil, Canadá e Austrália logo tenha expandido seus objetos de estudo para incluir outras áreas além do estudo de povos indígenas, nos três países a etnologia com povos indígenas ainda desempenha um papel central (Berndt e Tonkinson, 1988; Dyck, 1990; Melatti, 1984; Viveiros de Castro, 1999). No entanto, no Canadá e na Austrália, desde o início de sua história como uma disciplina acadêmica, a antropologia social foi dividida pelos antropólogos que lá trabalham em áreas geográficas em nível mundial, como nas tradições britânica, francesa e norte-americana, diferentemente da antropologia que se fazia no Brasil até o final da década de 1980, que, com raras exceções, era restrita ao Brasil. Somente a partir do início da década de 1990, a antropologia no Brasil se expandiu de modo a incluir a pesquisa em áreas geográficas em nível mundial.

Em um breve panorama da antropologia no Canadá, Noel Dyck (1990) classifica a maior parte das publicações de antropologia social e cultural escritas durante os anos 1970 e 1980 utilizando um ou mais dos quatro títulos: “etno-história, etnologia, estudos de comunidades, e o estudo das relações entre os povos nativos e o estado” (Dyck, 1990:43). Tanto Dyck quanto Kew observam, até a década de 1990, uma escassez de pesquisas antropológicas sobre a situação dos povos indígenas em áreas urbanas (Dyck, 1990; Kew, 1993-1994), apesar do fato de que na província de Colúmbia Britânica, por exemplo, em 1989, quase a metade dos indígenas cadastrados como “*Status Indians*” residia fora das Reservas Indígenas. Esta situação mudou ao longo dos últimos vinte anos com muitos projetos de pesquisa recentes sobre os povos indígenas em áreas urbanas. Na década de 1970, a atenção dos etnólogos mudou-se de comunidades mais iso-

ladas para o estudo de índios aculturados, índios urbanizados, grupos minoritários, frações ou seções étnicas etc., o que marca um desenvolvimento, de certa forma semelhante ao observado por Peirano (1991) na antropologia que se faz no Brasil. A partir de um primeiro foco sobre os povos aborígenes, houve uma mudança para outros temas, tais como minorias étnicas dentro da sociedade nacional, e depois para a sociedade canadense em si, bem como uma preocupação com questões políticas e estudos de análise do discurso (Drummond, 1983; Paine, 1983). Uma coleção mais recente de artigos no volume editado por Harrison e Darnell (2006a) examina de maneira mais detalhada o desenvolvimento histórico da antropologia no Canadá.

Noel Dyck, refletindo sobre as recentes mudanças na antropologia no Canadá e na etnografia de “administração indigenista”, afirma que:

nas fases finais de uma era de política de identidade, foi tomado um cuidado considerável na preparação de antropólogos não tanto como intelectuais, e sim como profissionais com uma orientação prática com o intuito de divulgar sua simpatia e solidariedade com os povos indígenas e de colocar seus serviços à disposição dos líderes aborígenes (2006:87).

Hamilton (1982) apresenta um breve panorama da antropologia na Austrália até o início dos anos 1980, assim como McCall (1982). Ronald Berndt e Robert Tonkinson, ao examinar o desenvolvimento da antropologia social e estudos sobre povos indígenas no período de 1961 a 1986, ressaltam a importância da pesquisa em etnologia indígena na Austrália (Berndt; Tonkinson, 1988:6). Estes autores dividem seu livro em cinco tópicos: gênero, parentesco, economia, direito e religião, que, com a exceção de “gênero”, seguem a divisão tradicional de uma monografia na antropologia britânica, revelando a forte influência da tradição britânica. Eles observam, contudo, que a “antropologia de resgate”, que prevaleceu até 1961, deu lugar ao estudo dos processos de mudança e transformação cultural (1988:4).

A maioria dos antropólogos entrevistados em 1992 afirmou que a construção da nação não se apresentou como uma questão relevante na antropologia que se faz na Austrália (Baines, 1995). Na opinião de um antropólogo norte-americano que trabalha na Austrália, a questão da construção da nação não está presente no pensamento da maioria dos antropólogos que trabalham naquele país. No entanto, este mesmo antropólogo argumenta que a questão da tensão entre

os povos indígenas e a sociedade nacional estava em primeiro plano, uma forma diferente de reconhecer um problema similar. O mesmo antropólogo menciona, em contraste, a antropologia que se faz na Indonésia como um exemplo de um estilo de antropologia estreitamente relacionado com a questão de integração nacional e a tentativa de se criar uma identidade nacional, em que alguns antropólogos, como, por exemplo, Koentjaraningrat, identificaram-se com questões nacionais, examinando-as por meio de uma teoria da etnicidade e um foco sobre a questão de uma identidade indonésia. A situação, no entanto, difere muito da do Brasil, considerando que a Indonésia é um estado nacional muito mais novo que o Brasil, formado por um enorme arquipélago de muitas ilhas e dividido por grandes contingentes de grupos étnicos com amplas diferenças culturais e linguísticas, que foi colônia holandesa até 1949. Além disso, sendo uma ex-colônia em que a maioria dos povos colonizados foi dominada por uma minoria de colonizadores europeus durante a ocupação holandesa, diferentemente da Austrália, que foi concebida como uma nação de colonização por colonos europeus, a Indonésia enfrentou e ainda enfrenta o problema de tentar construir um estado nacional como um programa político (Geertz, 1973).

Uma importante mudança na etnologia indígena ocorreu na antropologia anglófona no Canadá durante os anos 1960 e início da década de 1970, com a ocupação intensiva do norte do continente e estudos dirigidos para questões de desenvolvimento e modernização, similar ao que ocorreu também na Austrália, com o desenvolvimento em larga escala de projetos de mineração no norte e centro do continente, e no Brasil, com a implantação de projetos de desenvolvimento de grande escala de mineração, hidrelétricas, criação de gado e um sistema de rodovias na Amazônia brasileira, a partir da década de 1970. Estes estudos estavam diretamente relacionados à construção da nação canadense, mas foram vistos pelos antropólogos envolvidos não tanto como uma questão de construção da nação, e sim como uma questão de lidar com problemas específicos como especialistas ou tecnocratas.

Na Austrália, após a Segunda Guerra Mundial, Peterson (1990) percebe uma transformação fundamental na antropologia. A ameaça de uma invasão japonesa a partir do norte induziu o governo a melhorar a rede de comunicação interna e a ocupar definitivamente o norte do continente, especialmente no Território do Norte. Neste período, ainda que houvesse cerca de mil indígenas que não haviam tido contatos com os europeus “parece que houve uma visão acadêmica

generalizada, dentro e fora da Austrália, de que as sociedades e culturas aborígenes já não podiam oferecer um insight especial” (Peterson, 1990:14). Com a ocupação completa do norte do continente, os indígenas australianos passaram a ser pensados como “nossos outros” e, portanto, menos exóticos do que os “outros” além dos mares (Baines, 1995). Peterson, citando Cowlshaw, assinala que

uma consequência disso foi que realizar pesquisas com povos indígenas era pensado como “fazer antropologia em casa”, enquanto, antes desse período, realizar pesquisas junto a populações aborígenes no norte da Austrália era considerado como se fosse pesquisar além dos mares. Os estilos de vida não-ocidentais interessantes e autênticos passaram a ser encontrados exclusivamente fora da Austrália e as pesquisas realizadas na Austrália tornaram-se menos valorizadas profissionalmente (1990:14).

Tal fato fornece um claro contraste com a etnologia indígena no Brasil naquele período em que as sociedades indígenas em território nacional eram objetos privilegiados de estudo. No caso da Austrália, uma nação de colonização europeia, conceituada na época como uma extensão antípoda da Grã-Bretanha, proponho que não houvesse a possibilidade de admitir uma administração indireta das populações nativas e, conseqüentemente, a teoria funcionalista não era pensada como adequada para estudá-las. Naquele período, as populações nativas eram excluídas da história e do futuro da nação australiana, perdendo seu caráter “exótico”.

A partir do final da década de 1960 e a década de 1970, o trabalho de Otávio Velho abriu uma nova perspectiva na antropologia no Brasil, com foco de análise sobre o estado nacional (Peirano, 1991) e “apesar de todos os esforços para incorporar o tema indígena na disciplina, o indígena permaneceu como o ‘outro’ que é ‘diferente’” (Peirano, 1991:167).

A premissa da homogeneidade, que é uma das doutrinas básicas do processo de construção da nação brasileira, não alcançou os indígenas, e, porque eles não poderiam ser incorporados como parte de um “nós” nacional, eles foram excluídos, mantendo o papel do ‘outro diferente’ (Peirano, 1991:168).

Acrescenta Peirano que “apesar do fato de que o indígena não é mais considerado por todos os antropólogos como objeto verdadeiro e genuíno de análise

da disciplina, a preocupação com os indígenas não desapareceu” e que “fazia parte de seu papel de ‘intelectuais’ a preocupação dos antropólogos com as populações indígenas” (Peirano, 1991:169). A autora afirma que os antropólogos, como cidadãos brasileiros, “são responsáveis pelos direitos das populações que estudam [...] os antropólogos brasileiros que estudam os indígenas estão olhando para parte da população do seu próprio país...” (Peirano, 1991:101).

Na década de 1950, a antropologia nos três países foi definida em grande parte como o estudo das populações nativas, embora, no Canadá e na Austrália, diferentemente do Brasil, esta definição tenha incluído não somente as populações indígenas internas, mas também os povos nativos de outros países do mundo. No caso da Austrália, a disciplina incluía a Oceania e o Sudeste da Ásia, e, sobretudo, a Nova Guiné – que era, à época, uma colônia australiana. No caso do Canadá, o campo da pesquisa antropológica abrangia o mundo, dividido em continentes e em áreas de pesquisa como na antropologia norte-americana. Entretanto, conforme mencionam Harrison e Darnell,

até que os currículos universitários começassem a se expandir na década de 1960 e 1970, à medida que os antropólogos canadenses se aventuravam para além de suas fronteiras nacionais, a antropologia seguiu a tradição americanista de estudo quase exclusivo dos povos indígenas da nação (2006b:8).

De acordo com Peirano, referindo-se ao período formativo da antropologia no Brasil, “o antropólogo no Brasil faz parte de uma elite que se define como o grupo ‘intelectual’ do país” (1991:174). A autora acrescenta que os acadêmicos são definidos como “intelectuais” e que “intrínseca a esta definição está uma abordagem crítica à sociedade brasileira”. Peirano (1991) também afirma que no Brasil há uma noção que, por escrever, o antropólogo como um intelectual é um cidadão engajado que está contribuindo para a construção da nação. Peirano mostra que essa ideia, que “contrasta com a do intelectual europeu [...] que não enfatiza tanto o compromisso com questões nacionais” (1991:174), era parte da vida intelectual brasileira, embora nem sempre fosse consciente no pensamento dos antropólogos brasileiros. Como mencionado acima, naquele momento, havia no Canadá uma forte tradição norte-americana com influências britânicas e francesas e, na Austrália, uma tradição antropológica em grande parte britânica, não havendo uma identificação consciente do antropólogo com um papel de construção da nação - a questão nacional veio a ocupar um lugar de desta-

que na vida intelectual da Austrália na década de 1970 (Peterson, 1990:16), e de uma forma muito diferente da ideologia de construção da nação para a qual Peirano e Ramos (1990) chamam a atenção no caso do Brasil.

Em Quebec, no entanto, conforme menciona Asen Balikci (1980:124) “Os quebequenses foram estudar os ameríndios de Quebec. Os seus ameríndios, na sua província. A história dos ameríndios fazia parte da história deles”, relacionando a antropologia diretamente ao processo de construção da nação. A ideologia de construção da nação em Quebec, com a qual muitos antropólogos identificam como quebequenses, entra em conflito com o seu compromisso ético para com os interesses dos indígenas.

Tendências recentes na Etnologia Indígena

Observa Alcida Ramos que a “profunda transformação no papel político dos índios, a nível local e nacional” (1990:466) dos movimentos políticos indígenas no Brasil (onde as populações indígenas constituíam na época uma minoria de apenas 0,2% da população nacional), levou a uma situação cada vez mais complexa, em que “nenhuma das abordagens teóricas conhecidas - estudos de aculturação, fricção interétnica, ou etnicidade, por exemplo – parecia adequada para desvendar” (1990:466). A inadequação de uma antropologia com base no ‘abismo sujeito-objeto’ levou a uma abordagem dialógica, como também ocorreu com a etnologia indígena no Canadá e na Austrália durante as últimas décadas. Três exemplos que visam abordar teoricamente a questão das relações interétnicas na Austrália: os estudos de Barry Morris (1991), que utilizam a noção de resistência ao escrever sobre uma população indígena no estado de New South Wales, no sudeste da Austrália, o trabalho de David Trigger (1992), que usa as noções de acomodação e resistência ao descrever a vida de um povo indígena em uma missão no norte de Queensland, e as pesquisas de Francesca Merlan (1998), que reexaminam os estudos antropológicos sobre as relações entre mudança e continuidade nas sociedades indígenas a partir de uma análise das práticas dos povos indígenas, focando a situação intercultural vivida por indígenas em uma cidade do Northern Territory.

Embora não exista, em nenhum dos três países, um consenso sobre a definição de um estilo de etnologia indígena, vários antropólogos caracterizaram grande parte da pesquisa etnológica realizada na Austrália como tendo uma forte ênfase no estudo empírico de fatos sociológicos, econômicos, políticos e

religiosos, seguindo a tradição britânica – além de uma forte ênfase na realização de longos períodos de pesquisa de campo que resultaram em monografias de estilo descritivo. Isto contrasta com a etnologia indígena no Brasil, com sua ênfase em valores, refletindo a influência francesa e uma definição diferente da própria antropologia que “nasceu de uma tradição comum a filósofos, escritores e outros humanistas, conforme assinala Peirano” (Ramos, 1990:456). Enquanto no Brasil, a antropologia social surgiu das ciências sociais e se consolidou mais tarde como uma disciplina acadêmica distinta, na Austrália, a antropologia social foi introduzida como disciplina acadêmica já consolidada por Radcliffe-Brown, em 1926. Antropólogos, herdeiros da tradição britânica, dirigiram sua atenção para os temas de organização social e parentesco. A sociologia, em contraste, foi introduzida muito mais recentemente na Austrália, como uma disciplina distinta. No entanto, a diversificação da antropologia social na Austrália, especialmente desde os anos 1980, tem modificado profundamente este estilo.

Vale ressaltar que, no Brasil, embora a questão do racismo tenha sido examinada tanto pela antropologia quanto pela sociologia, foi abordada, sobretudo, em estudos de ‘relações raciais’ associados com os afro-brasileiros e menos na etnologia indígena, que foi associada com a noção de cultura em ‘estudos de aculturação’.

Nos últimos vinte e cinco anos, a rápida expansão dos programas de doutorado em universidades dos três países levou à formação de um número suficiente de profissionais com doutorado em antropologia para perpetuar a disciplina sem a necessidade de importar acadêmicos e sem a necessidade de os alunos realizarem sua pós-graduação no exterior, como foi o caso em períodos anteriores. Nos três países tem havido um crescente envolvimento de antropólogos em experiências de intervenção social durante este mesmo período, incluindo a participação em processos de reivindicação territorial, relatórios de impacto socioambiental para grandes projetos de desenvolvimento, trabalhos de consultoria para organizações governamentais e não-governamentais, tais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Ministério Público Federal (MPF), o Instituto Socioambiental (ISA), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), no Brasil.

No Canadá e na Austrália muitos antropólogos realizam consultorias para comunidades indígenas, organizações governamentais e não-governamentais e para o setor de mineração. Este envolvimento social levou a antropologia a dilemas, ao mesmo tempo em que tem contribuído para o fortalecimento

da pesquisa com povos indígenas. Os desafios enfrentados pelos antropólogos levaram ao surgimento de novas questões e desenvolvimentos teóricos, com novas pesquisas colaborativas e participativas, ampliando os horizontes da antropologia como disciplina acadêmica, tais como a demarcação participativa de terras indígenas (Oliveira Filho; Iglesias, 2002). O antigo papel do antropólogo como intermediário e porta-voz entre os povos indígenas e o Estado foi substituído pelo de um assessor, que estabelece uma postura dialógica de compromisso político com os povos indígenas com quem trabalha, respeitando suas opiniões e decisões (Oliveira Filho, 2009).

Há, também, um esforço crescente entre os indígenas envolvidos em movimentos políticos indígenas nos três países em disc ussão a se profissionalizarem e, desta maneira, enfrentar as sociedades nacionais usando suas ferramentas para tentar efetivar os seus direitos indígenas. No Brasil, a demanda dos povos indígenas para terem acesso à educação é mais recente do que no Canadá e na Austrália e, ao longo dos últimos dez anos, essa demanda cresceu muito rapidamente (Baniwa, 2009). Muitas lideranças indígenas que participam da administração de organizações indígenas são profissionais altamente qualificados e alguns são antropólogos. Ramos (2010) argumenta que, apesar da grande mudança no papel político dos indígenas ao longo dos últimos quarenta anos, a consolidação de relações simétricas em pesquisas etnológicas só será alcançada “quando as ideais acadêmicas e as indígenas se fertilizarem mutuamente, gerando novas compreensões de parte a parte” (Ramos, 2010:41).

Publicações recentes em Etnologia Indígena: Canadá e Austrália

Cito apenas algumas das numerosas publicações recentes que refletem a diversificação da pesquisa antropológica no Canadá e na Austrália atualmente. Na Austrália, Yasmine Musharbash (2008) examina a vida cotidiana em uma comunidade indígena na Austrália central, apresentando retratos narrativos de cinco mulheres da etnia Warlpiri e as maneiras pelas quais pessoas que vivem em uma comunidade relativamente remota relacionam-se com o Estado. A partir de uma perspectiva histórica e antropológica, Howard Morphy (2007) analisa os contextos de mudança cultural e social que envolvem a produção de arte indígena Yolngu na Austrália. Diane Austin-Broos (2009) estuda dois momentos de mudança no mundo do povo Western Arrernte: a política de sedentarização imposta no final do século XIX, e o movimento de ‘regresso ao território tra-

dicional' patrocinado pelo Estado que acompanhou a política de autodeterminação do governo federal na segunda metade do século XX. Gillian Cowlshaw (2004) examina as relações raciais a partir de uma análise da interface do multiculturalismo australiano e da situação dos povos indígenas na área rural do estado de New South Wales.

Uma coleção de artigos críticos foi organizada por Jon Altman e Melinda Hinkson (2007) em resposta à intervenção do governo federal australiano na vida de mais de 40.000 indígenas do Território do Norte em 2007, sob o pretexto de uma emergência nacional em relação às alegações amplas de abuso sexual de menores de idade. Conforme afirma Hinkson, tais medidas restritivas para impor controle sobre os povos indígenas por parte do Estado "constituem uma intervenção governamental sem precedentes em política indigenista nos últimos quarenta anos" (Hinkson, 2007:1). Altman assinala que "Este plano radical que visa à transformação de sociedades organizadas em princípios de parentesco em sociedades organizadas em torno do mercado é baseado em noções altamente controversas [...]" (Altman, 2007:307). Os ensaios indicam que os motivos reais do governo federal eram de se aproveitar deste relatório sobre o abuso sexual de crianças indígenas para impor políticas de integração acelerada aos povos indígenas, em tentativa de forçar os indígenas a entrar na economia capitalista de mercado.

Uma publicação recente que teve forte impacto na etnologia indígena que se faz na Austrália é a coleção de ensaios altamente polêmicos, publicada em 2009, pelo antropólogo linguista Peter Sutton, chamada *The Politics of Suffering: Indigenous Australia and the end of the liberal consensus*. Neste livro, Sutton afirma ter quebrado o silêncio de alguns antropólogos que, juntamente com a esquerda política, têm apoiado, desde a década de 1970, o movimento que visava à descolonização dos povos indígenas na Austrália. O autor defende abertamente as intervenções do governo no Território do Norte sob o pretexto de que é impossível permanecer em silêncio ante a trágica situação em que se encontram muitas comunidades indígenas e que as medidas governamentais eram necessárias para salvar estas comunidades indígenas de "*descent into dysfunction*" (entrarem em uma situação de colapso total) (Sutton, 2009:3). Este autor também descreve o povo indígena Wik, em Aurukun, na Península de Cape York, com quem realizou pesquisas de campo a partir da década de 1970, e mais tarde participou de projetos de pesquisa de assistência comunitária, além de ter

atuado como principal pesquisador na reivindicação territorial desse povo indígena. Segundo Sutton, “Os níveis de conflitos violentos, de estupro, agressões a crianças e a idosos e de negligência tinham aumentado de forma alarmante desde a introdução do fornecimento regular de álcool em 1985” (2009:1).

Sentindo-se impotente para influenciar a política do Estado, Sutton ataca veementemente seus colegas antropólogos por terem permanecido em silêncio e, ao mesmo tempo, busca explicar a situação de violência em comunidades indígenas a partir de traços culturais tradicionais e, então, justifica a política intervencionista agressiva do governo. O livro de Sutton provocou profundas críticas e resultou em uma divisão entre aqueles antropólogos e lideranças indígenas que discordaram fortemente da intervenção federal no Northern Territory em 2007, outros, assim como Sutton, que simpatizaram com a intervenção como uma medida necessária para mudar as péssimas condições em algumas comunidades indígenas, e ainda outros que aceitaram alguma forma de intervenção do governo, mas são altamente críticos à maneira que ela foi feita.

No Canadá, as publicações de Bruce Miller (2000) examinam a tradição e a lei no mundo dos povos Salish do litoral da província de British Columbia, e a política de não-reconhecimento dos povos indígenas por parte dos Estados nacionais (2003), focando principalmente os Estados Unidos e o Canadá. O mesmo autor organizou uma coletânea de ensaios que inclui artigos escritos por líderes indígenas (2007) e um livro sobre a história oral dos indígenas nos tribunais (2011).

Uma publicação organizada por Mario Blaser, Harvey Feit e Glenn McRae (2004) reúne artigos que analisam os impactos de grandes projetos de desenvolvimento no Canadá e em todo o mundo. A história da pesca nativa na província de British Columbia e as proibições coloniais para a pesca do salmão, além da incapacidade de reconhecer bases jurídicas indígenas alternativas são examinadas por Douglas Harris (2001), e uma publicação de Jennifer Kramer (2006) examina a maneira como os povos Nuxalk de British Columbia negociam questões como “A quem pertence a cultura?”, “Como deve ser a cultura transmitida às gerações futuras?”, “Onde se encaixa a compra e venda de arte Nuxalk na tentativa de recuperação do controle do patrimônio?”. Esta autora analisa as formas que os povos Nuxalk utilizam seu patrimônio cultural para afirmar sua identidade coletiva nacional em sua tentativa de recuperar a autodeterminação na província de British Columbia.

O estilo da antropologia praticado no Canadá surgiu, sobretudo, sob a influência da antropologia que se faz nos Estados Unidos, mas também foi influenciado pelos estilos de antropologia britânica e francesa, facilitado pelos idiomas inglês e francês e pelo intercâmbio acadêmico entre esses países e, mais recentemente, entre o Canadá e a Austrália. Esses fatores reforçam que seja caracterizada como sendo “semiperiférica”, segundo a opinião de muitos antropólogos que trabalham no Canadá, no mesmo sentido das “antropologias periféricas” usado por Cardoso de Oliveira (1988). Um fator que explica o caráter dinâmico da antropologia que se faz no Canadá tem sido apontado pela antropóloga canadense Marilyn Silverman, que em seu artigo sobre o encontro colonial na antropologia do Canadá, conclui que, “Certamente não pode ser por acaso que os antropólogos canadenses, na periferia de um império, estejam preocupados com a trajetória político-econômica do poder e da exploração em suas várias formas” (1991:392).

A antropóloga, Vered Amit, afirma que “em termos da reprodução da antropologia como disciplina acadêmica no Canadá, o problema pode ser não tanto que somos periféricos, mas que não somos periféricos o suficiente” (2006:267). A influência desmedida dos Estados Unidos da América sobre a antropologia que se faz no Canadá é descrita por Marilyn Silverman no que ela chama de “encontro colonial na academia canadense” (1991), que se tornou evidente durante um processo de seleção de professor por concurso público, do qual ela participou. Silverman descreve a situação em que a “metáfora central era ‘canadense [incompetente] versus americano [competente]’” (1991:388) e como os candidatos canadenses foram imediatamente descartados, pois os membros da banca iniciaram seu discurso, “com a premissa do colonizado: que canadense é inferior. Nosso objetivo é de contratar alguém que demonstra excelência acadêmica. Por definição, tal candidato não poderia ser um de nós, inferiores. De onde deve vir tal candidato? É claro, de nossos superiores, do outro colonizador, dos Estados Unidos” (1991:391).

Esta pesquisa sobre três estilos de etnologia indígena – Brasil, Canadá e Austrália – revela diferenças notáveis, sobretudo aquelas que resultam de histórias e estilos de colonização muito diferentes entre três poderes europeus – Portugal, Grã-Bretanha e França. Obviamente, as histórias e as diferenças locais são muito complexas para serem abordadas neste Memorial e é inevitável que aconteça um achatamento de nuance ao lidar com questões tão amplas. Porém, apesar da

enorme diversidade cultural e histórica, as situações coloniais compartilhadas por Brasil, Canadá e Austrália apresentam algumas semelhanças surpreendentes que estão se tornando cada vez mais evidentes na medida em que as fronteiras nacionais da antropologia se tornam menos rígidas e os movimentos políticos indígenas estão se internacionalizando, recorrendo às leis internacionais para pressionarem os Estados nacionais a efetivar os direitos indígenas.

Ao longo dos últimos vinte anos, os movimentos políticos indígenas tornaram-se cada vez mais sofisticados e globalizados na sua organização, o que transformou a pesquisa antropológica em uma tarefa mais complexa e, ao mesmo tempo, mais dinâmica, na medida em que pesquisadores em etnologia, indígenas e não indígenas, trabalham junto com intelectuais indígenas de diversas áreas acadêmicas. As desigualdades do passado colonial entre antropólogos e os povos indígenas pesquisados foram substituídas por acordos entre antropólogos e esses povos para realizar pesquisas em igualdade de condições, em que o antropólogo tem de respeitar as demandas e os interesses dos povos indígenas em pesquisas colaborativas e participativas, frequentemente compartilhando o campo com antropólogos indígenas dos mesmos povos com que se realiza pesquisa. Situações em que antropólogos se engajam cada vez mais em intervenções governamentais e projetos de desenvolvimento nacionais e internacionais que resultam de processos econômicos e políticos globais, como também as tentativas por parte de grandes consórcios de empresas de privatizar políticas indigenistas, levantam várias perguntas que muitas vezes conduzem a divergências de opiniões entre os antropólogos sobre questões políticas que não têm respostas simples. Divergências de opiniões semelhantes se encontram nas posições múltiplas defendidas por lideranças indígenas e suas organizações em um mundo cada vez mais complexo.

Entre os trabalhos mais recentes publicados que exploram temas nesta linha de pesquisa, incluem:

- “Politiques indigénistes au Brasil, au Canada et en Australie - Les déficits de la pratique anthropologique dans divers contextes nationaux”. *Recherches Amérindiennes au Québec*, v. XLIV, p. 5 - 12, 2015;
- “Social Anthropology with Indigenous Peoples in Brazil, Canada and Australia - a comparative approach”. *Vibrant* (Florianópolis), v.9, p. 209 - 238, 2012.

Além de dar continuidade à pesquisa comparativa sobre os estilos de etnolo-

gia indígena no Brasil, na Austrália e no Canadá, estou planejando também realizar/coordenar, com a participação de alunos de doutorado do PPGAS/DAN/UnB, estágios de pesquisa na Argentina, no Japão e na China, e outros países nos próximos anos, como casos de comparação, e/ou incentivar futuros alunos de doutorado a realizar estas pesquisas.

Desde o segundo semestre de 2016, a partir de um estágio de pesquisa de três meses, realizada em licença de capacitação, na Universidade de Buenos Aires (UBA), a comparação está sendo ampliada para incluir a etnologia indígena que se faz na Argentina, para abranger países de colonização britânica (Austrália), britânica e francesa (Canadá), e dois países da América do Sul (Brasil e Argentina) de colonização portuguesa e espanhola respectivamente, todos esses quatro países com histórias e culturas muito distintas. Os estilos de antropologia no Japão e na China encaixam-se no tipo de sociedade que Cardoso de Oliveira caracteriza como “as antigas nações asiáticas, possuidoras de fortes e profundas tradições culturais letradas” (1988:149). No caso do Japão, pretende-se examinar as pesquisas realizadas junto aos povos que se autoidentificam como autóctones – os Ainu da Ilha de Hokkaido, e o povo das Ilhas Okinawa, situadas no sul do Japão para investigar como a antropologia que se faz no Japão lida com a questão de etnicidade dentro do Estado nacional japonês, Estado conceituado na ideologia nacional como etnicamente homogêneo (Shigeru, 1994 [1980]; Ishii, 2000). Pretende-se realizar entrevistas em inglês com antropólogos no Japão e com acadêmicos Ainu. Cabe examinar fenômenos como o declínio de pesquisas junto aos Ainu em Antropologia Social/Cultural ao longo dos últimos 40 anos e certa apatia atual nesses estudos, observada por vários antropólogos japoneses, ao mesmo tempo em que os Ainu se apropriaram do conceito de cultura para fazer valer seus direitos em uma nação que ressaltava a homogeneidade étnica como ideologia nacional.

Mantenho contatos com o Professor Takeo Funabiki, colega do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Cambridge (1979-80) onde cursei o mestrado em antropologia social. Takeo Funabiki é, atualmente, professor de antropologia cultural na Universidade de Tóquio e me apresentou a vários acadêmicos que realizam pesquisas em Estudos Ainu, como Shuwa Honda (Showa Universidade, Tóquio), que escreveu vários comentários comparativos em japonês sobre a situação dos Ainu comparada com povos indígenas em ex-colônias britânicas, e se dispõe a colaborar comigo em entrevistas

sobre o assunto no Japão. Outros contatos são: Yoshinobu Kotani (Nanzan University) que trabalha com coleções Ainu em museus; Kazujoshi Otsuka, (National Museum of Ethnology - Minpaku); Saito Reiko (curador do *Museum of Northern Peoples and Cultures - Abashiri*) que realiza pesquisa sobre turismo entre os Ainu; Nakagawa Hiroshi (Chiba University); Okuda Osami (Sapporo Gakuin University); Tsunemoto Teruki (Direito, Hokkaido University) que realiza pesquisa sobre legislação Ainu; Sasaki Toshikazu (Tokyo National Museum), especialista em arte Ainu; Motomichi Kono (Hokkaido University); e Takashi Kinase (Universidade de Tóquio).

Após a visita ao DAN/UnB, em novembro de 2012, de uma delegação de pesquisadores da China, Dr. Wang Yanzhong, Diretor do *Institute of Ethnology and Anthropology, Chinese Academy of Social Sciences*, Beijing; Dr. Wu Jiaduo, editor; Dra. Liu Zhen, diretora de programas; e Dr. Zhu Lun, Vice-Presidente da Chinese Association of Ethnic Studies, fui apresentado ao professor Zhang Jijiao, Diretor do Departamenro de Pesquisa Social do mesmo Instituto, com quem venho me comunicando para planejar uma visita técnica de pesquisa na China para estudar a Antropologia Social que trabalha com povos minoritários naquele país, e tentar me inserir em algum evento científico na China, junto com pesquisadores que estudam povos minoritários.

A linha de pesquisa sobre estilos de etnologia indígena pretende contribuir para o processo de internacionalização da Antropologia e faz parte de um plano maior, dentro do tema de “Estilos de Antropologia”, no nosso caso, o de comparar os estilos de etnologia indígena que se praticam em contextos de países diversos – o Brasil, a Austrália, e o Canadá – com a possibilidade de abranger outros países com grupos étnicos minoritários, como a Argentina, a China e o Japão. A participação em redes internacionais de pesquisa levou à realização de uma pesquisa de três meses sobre etnologia indígena na Argentina em 2016, e uma visita técnica de cooperação internacional de dez dias com pesquisadores no Chile em janeiro de 2018.

Nacionalidade e etnicidade em fronteira

Após vários anos dedicados ao estudo de estilos de etnologia indígena, senti uma necessidade de realizar novas pesquisas etnográficas, de longo prazo, junto a povos indígenas. Desde a proibição de pesquisas independentes em Antropologia pelo Programa Waimiri-Atroari (FUNAI/ELETRONORTE), a partir da

sua inauguração em abril de 1987, e a proibição da minha pesquisa nesta Terra Indígena a partir de junho de 1989, não havia como dar continuidade a este projeto etnográfico iniciado durante o doutorado na UnB. Ao conversar com o professor Roberto Cardoso de Oliveira, que havia voltado da UNICAMP para o CEPPAC/UnB (atualmente ELA/UnB), unidade acadêmica vinculada ao Instituto de Ciências Sociais (ICS) que abriga o Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, recebi convite para co-coordenar um projeto de pesquisa “Nacionalidade e Etnicidade em Áreas de Fronteira” (1998-2001) (Cardoso de Oliveira; Baines, 2005). A pesquisa sobre nacionalidade e etnicidade em fronteiras internacionais levanta muitas das questões teórico-metodológicas que contribuem para o estabelecimento de uma Antropologia em fronteiras como foi proposta por Cardoso de Oliveira (2005). Os trabalhos de Cardoso de Oliveira revelam uma preocupação com a presença de povos indígenas em fronteiras nacionais desde suas pesquisas junto aos Terenas na fronteira do Brasil com o Paraguai, entre 1955 e 1960 (1960; 1968), e junto aos Tikúnas, em 1959 e 1962 e 1975 (Cardoso de Oliveira, 1981 [1964]), dois povos indígenas que vivem em fronteiras internacionais.

Na sua proposta de estudar nacionalidade e etnicidade em áreas de fronteira, em projeto de pesquisa que não se restringia apenas a pesquisas com povos indígenas localizados em fronteiras, Cardoso de Oliveira afirma que,

É assim que em ambos os lados da fronteira pode-se constatar a existência de contingentes populacionais [...] diferenciados pela presença de indivíduos ou grupos pertencentes a diferentes etnias, sejam elas autóctones ou indígenas, sejam provenientes de outros países pelo processo de imigração. Ora, isso confere à população inserida no contexto de fronteira um grau de diversificação étnica que, somado à nacionalidade natural ou conquistada do conjunto populacional de um e de outro lado da fronteira, cria uma situação sócio-cultural extremamente complexa (2005:14).

Cardoso de Oliveira acrescenta que

No caso das etnias [...], não se trata mais de considerá-las em si mesmas, i. é, enquanto tais, mas de inseri-las num outro quadro de referência: o quadro (inter)nacional. A rigor, poder-se-ia dizer que tal quadro teria sua configuração marcada por um processo transnacional [...]. E é precisamente esse processo

transnacional que, a meu ver, se impõe ao observador como uma instância empírica sujeita à descrição sistemática (Cardoso de Oliveira, 2005:14).

Ressalta, este autor, que

será num espaço internacional marcado pela contiguidade de nacionalidades distintas (e no interior dessas, supostamente, de etnias diversas), que surge o foco privilegiado de investigação: não mais o sistema interétnico... mas o sistema inter e transnacional, visto em termos das nacionalidades em conjunção (2005:15).

Ao participar deste projeto de pesquisa, resolvi, para minha pesquisa etnográfica, focalizar os povos indígenas Makuxi e Wapichana no trecho da fronteira do estado de Roraima com as Regiões 8 e 9 da República Cooperativa da Guiana. A região pertence ao Maciço Guianense Ocidental, mesma região onde eu havia realizado pesquisas para o doutorado junto aos Waimiri-Atroari entre 1982 e 1985. Os povos indígenas escolhidos são localizados entre 300 e 550 km ao norte da Terra Indígena Waimiri-Atroari, em trecho de fronteira internacional que abrange a região entre a Terra Indígena Jacamim, predominantemente Wapichana no sul, passando pelas comunidades mistas de Pium, Manoá, Alto Arraia, e Canoanim, e seguindo ao norte pelas vilas de Bonfim e Normândia à comunidade de Lamero na Terra Indígena Raposa Serra do Sol e as comunidades de Maturuca, Uiramutã, Laje, e Willimon, predominantemente Makuxi, nesta mesma Terra Indígena, no norte. A pesquisa está sendo realizada nos dois lados da fronteira, abrangendo também Lethem, St. Ignatius e Kanapang na Guiana.

Iniciei pesquisa de campo nesta fronteira em janeiro/fevereiro de 1991, durante o recesso de aulas da UnB e venho realizando etapas curtas de pesquisa de campo nesta região de fronteira, anualmente, em períodos de recesso de aulas na UnB, o que facilita uma abordagem diacrônica sobre indígenas que vivem em esta fronteira. Mantenho contatos consolidados com interlocutores como o tuxaua Orlando Pereira da Silva, sua esposa Luíza Maria, seus filhos, netos, irmãos e genros que vivem em Uiramutã, Roraima, como com moradores em Santo Ignácio na Guiana, como o ex-prefeito indígena de Lethem, Muacir Baretto, sua esposa Emiline Baretto e família e Osmond e Eva Joseph e parentes, Mário Nicácio, ex-coordenador do Conselho Indígena de Roraima (CIR), Joênia Wapichana, advogada do CIR, que vem trabalhando na elaboração de regimes jurídicos indígenas, e diversos outros colaboradores, em uma pes-

quisa que almeja ser participativa e colaborativa.

Ao abordar a questão de povos indígenas em fronteiras internacionais, além das reflexões teóricas apresentadas pelos autores na coletânea organizada por Roberto Cardoso de Oliveira & Stephen Grant Baines (2005) *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*, dialogo com outros autores que abordam questões teóricas sobre fronteiras, como os artigos das coletâneas organizadas por Donnan & Wilson (1994), O'Dowd & Wilson (1996), e Wilson & Donnan (1998), Grimson (2000), e com o colega do DAN/UnB, o professor José Pimenta que realiza pesquisas junto aos Ashaninka na fronteira do Acre com o Peru.

Trabalhos recentes de Sebastián Valverde e Gabriel Stecher (2013), e de Valverde (2013) sobre o povo Mapuche no sudoeste da Argentina enfocam questões de etnicidade e nacionalidade na fronteira Argentina-Chile. Nos últimos anos, estou participando de uma rede de pesquisa com os professores Sebastián Valverde da Universidade de Buenos Aires/CONICET, e Luis Eugenio Campos Muñoz da Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago Chile, ex-orientando de doutorado no DAN, UnB. Estes dois pesquisadores do Cone Sul realizam pesquisas sobre os Mapuche que vivem na fronteira internacional entre Argentina e Chile, tema também da dissertação de mestrado do ex-orientando Maxim Repetto, de nacionalidade chilena, atualmente professor da UFRR. Luis Eugenio Campos realiza pesquisa também junto a afrodescendentes na região de Arica, fronteira do Chile com Peru, e examina a relutância do Estado chileno em reconhecê-los como chilenos (2017).

Participei, também, do “Projeto ERENA: Etnicidade, Região e Nação: reconfigurando a teoria a partir de saberes locais e espaços transnacionais” (2003-2005), coordenado pelo professor Leandro Mendes Rocha na Universidade Federal de Goiás, que resultou na publicação de uma coletânea de coorganização:

– ROCHA, Leandro. Mendes; BAINES, Stephen Grant (orgs.) 2008. *Fronteiras e Espaços Interculturais: transnacionalidade, etnicidade e identidade em regiões de fronteira*. Goiânia: Ed. da Universidade Federal de Goiás.

Mais recentemente, o professor Giovani José da Silva da Unifap realizou estágio pós-doutoral sob a minha supervisão no DAN/UnB (2012-2013), focalizando o povo Camba-Chiquitano na fronteira Brasil-Bolívia.

Dentre os trabalhos mais recentes publicados nesta linha de pesquisa, estão:

– “Os povos indígenas Wapichana e Makuxi na fronteira Brasil-Guiana,

região do Maciço Guianense.” *Revista Brasileira do Caribe*, v. XIII, p. 131 - 157, 2013.

– A organização do Dossiê “Povos Indígenas no Caribe Contemporâneo”, na *Revista Brasileira do Caribe*, São Luís: Edufma, 2013.

– “Povos Indígenas na Fronteira Brasil-Guiana e os megaprojetos de integração econômica”. *Ciência e Cultura*, v.65, p. 40 - 42, São Paulo: SBPC, 2013.

– “O movimento político indígena em Roraima - identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil-Guiana.” *Caderno CRH*. Salvador: UFBA, v.25, p. 33 - 44, 2012.

Ao longo de mais de 14 anos de etapas de pesquisa, consegui acompanhar a vida de diversos indígenas que vivem em comunidades ao longo desta fronteira, além de abordar a presença de indígena na capital de Roraima, Boa Vista, com a colaboração inestimável do então coordenador da Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC), Eliandro Pedro de Souza, e da então estudante Evilene Tomás, e do professor Maxim Repetto da UFRR.

Tive a oportunidade, também, de participar, desde sua criação em 2001, do Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena na UFRR, coordenado inicialmente pela professora Maria Auxiliadora de Sousa Melo da UFRR, transformado a partir de 2009 no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena.

Maxim Repetto é professor do Instituto Insikiran desde sua criação e atualmente é coordenador do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras (PPGSOF) da UFRR. Participei nos cursos iniciais de seleção de candidatos entre os professores indígenas de Roraima e, ao longo dos anos, em aulas, minicursos e na apresentação das minhas pesquisas para os alunos indígenas do Instituto Insikiran em esforço de realizar um trabalho participativo e colaborativo. Este Instituto é caracterizado como um espaço interinstitucional de diálogo com as organizações e comunidade indígenas de Roraima, contanto com a participação de instituições governamentais e não governamentais nas discussões e decisões administrativas e políticas. O seu objetivo principal é a Licenciatura intercultural para capacitar professores indígenas em Licenciatura Plena com enfoque intercultural, para atuarem nas áreas de concentração: Ciências Sociais, Comunicação e Artes e Ciências da Natureza (Carvalho; Fernandes; Repetto, 2008). Atualmente conta com a Licenciatura Intercultural, o curso de Gestão Territorial Indígena (2009), e o Curso de Gestão em Saúde Coletiva Indígena

(2013). O Instituto Insikiran foi criado a partir de uma demanda do movimento político indígena em Roraima para o reconhecimento das terras indígenas, e o atendimento diferenciado de saúde e educação, sendo a primeira experiência em uma Universidade Federal.

Em 2000, havia cerca de 600 professores indígenas em Roraima e, em 2015, o número estava acima de mil professores indígenas, com 280 escolas e, aproximadamente, 13 mil estudantes indígenas. Entre 2009 e 2010, 118 professores indígenas foram graduados pelo Instituto, que fornece uma capacitação em nível de licenciatura para os professores indígenas, e está facilitando a implantação de cursos de segundo grau nas comunidades indígenas, desta maneira, evitando a migração de jovens indígenas para a capital Boa Vista para seguir sua educação escolar.

Realizei pesquisa de campo com povos indígenas na fronteira internacional entre Roraima, Brasil e a República da Guiana, em 14 etapas (janeiro/2001, janeiro/2002, janeiro/2004, janeiro/2005, julho/2005, janeiro/2006, janeiro/2007, janeiro/2008, janeiro/2009, fevereiro/2011, janeiro/2012, janeiro/2014, janeiro/fevereiro 2015 e fevereiro de 2017) financiadas pelo CNPq.

O professor Roberto Cardoso de Oliveira, em seus trabalhos iniciais, ao abordar a questão dos povos indígenas que vivem em fronteiras internacionais, refere-se à “manipulação de identidade junto a representantes dos respectivos Estados nacionais” (Cardoso de Oliveira, 2000:17) em situações como a procura de assistência à saúde e educação dos filhos. A partir das pesquisas realizadas entre os Makuxi e Wapichana na fronteira Brasil-Guiana, observamos que a contextualização de identidades pelos indígenas que vivem nesta fronteira, apesar de parecer contraditória e ambígua – na perspectiva hegemônica do Estado nacional que pensa a nacionalidade como uma identidade exclusiva –, não é concebida dessa maneira por eles, pois não veem contradição alguma no fato de se identificarem como brasileiros e guianenses. Muitos são portadores de documentos de ambos os países. Quase todos têm parentes que vivem nos dois lados da fronteira. Não veem nenhuma ambiguidade em identificar-se conforme os contextos em que estão inseridos e que lhes parecem naturais. Tampouco veem contradição em identificar-se como Makuxi e Wapichana, e mesmo por outras identidades étnicas, ao terem familiares de mais de uma etnia em aldeias que atualmente são multiétnicas, além de serem transnacionais. Então, a afirmação de uma identidade nacional não seria uma manipulação de identidade do ponto de vista desses

indígenas. Propomos o uso da noção de “identidades contextualizadas”, conforme se assume ora uma, ora outra nacionalidade, sabendo-se que, frequentemente, ambas as nacionalidades e duas ou mais identidades étnicas são assumidas simultaneamente. Embora os indígenas que vivem nessa fronteira pertençam a redes de parentesco que se estendem dos dois lados da fronteira para o interior desses países e muito além, e apesar de haver um fluxo de pessoas que transita constantemente pela fronteira, a presença dos Estados nacionais com políticas indigenistas e culturas muito diferentes criou uma situação em que os indígenas veem essas políticas como parte de dois mundos distintos, havendo poucas interações entre suas respectivas organizações indígenas. Na perspectiva dos indígenas que vivem na fronteira, o que se destaca são as contradições e as ambiguidades dos discursos governamentais dos respectivos Estados nacionais. Entendemos que o conceito de “identidades contextualizadas” atende melhor às perspectivas indígenas, enquanto, ao mesmo tempo, ajuda a entender a situação de indígenas que vivem nesta fronteira internacional, e “identidades indígenas transnacionais”, ao se tratar de identidades que transcendem as fronteiras dos Estados.

A criminalização de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista, Roraima, e de Brasília, Distrito Federal

A pesquisa que estou realizando sobre a situação prisional de indígenas em Roraima complementa a pesquisa sobre povos indígenas na fronteira internacional, considerando que muitos dos indígenas presos nasceram em Terra Indígenas localizadas ao longo da fronteira, e outros nasceram na Guiana ou são descendentes de indígenas nascidos na Guiana, mantendo laços estreitos com comunidades indígenas nos dois lados da fronteira. Esta linha de pesquisa etnográfica se iniciou em janeiro de 2008, a partir de um levantamento realizado sobre indígenas no sistema penitenciário de Roraima, a convite de um ex-orientando do DAN/UnB, professor Cristhian Teófilo da Silva, do então CEPPAC/UnB, atual ELA/UnB, então tesoureiro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que, na época, estava coordenando um levantamento sobre indígenas presos no Brasil, resultado de um acordo entre a ABA e o Ministério Público Federal (ABA/MPF). O levantamento em Roraima contou com a colaboração de dois alunos, orientandos meus da pós-graduação em antropologia da UnB a partir de julho de 2008, Alessandro Roberto de Oliveira e Walison Pascoal Vasconcelos.

Incorporei a pesquisa sobre a criminalização de indígenas no estado de

Roraima, em meu projeto de pesquisa sobre indígenas na fronteira entre Brasil e Guiana, por ter uma relação estreita com a pesquisa sobre indígenas em fronteiras internacionais e migração indígena. Alguns indígenas detentos são nacionais da Guiana, outros são migrantes da Guiana que têm dupla nacionalidade, e ainda outros são descendentes de indígenas nascidos na Guiana que habitavam territórios tradicionais na atual região de fronteira desde antes da definição de esta fronteira internacional, em 1904. A questão da fronteira internacional está muito presente na vida cotidiana dos povos indígenas de Roraima, inclusive aqueles presos no sistema penitenciário do estado.

Para a pesquisa etnográfica sobre a situação prisional de índios no estado de Roraima, uso textos sobre direitos indígenas e sobre instituições totais e sistemas penitenciários, como os de Araújo (1995), Barreto (2006), Câmara (2001), Daunton-Fear & Freiberg (1977), Foucault (1995; 2003), Goffman (2001), Jackson (1998; 2002), Nascimento (2003), Stephen (1999). Os artigos de professor de Direito da UBC e jurista, Michael Jackson, que há mais de trinta anos se envolve na questão de direitos humanos e indígenas no Canadá, com enfoque em direitos indígenas, havendo representado presos indígenas perante o Supremo Tribunal do Canadá, inclusive os casos de Delgamuukw e a nação Haida, oferecem reflexões importantes para a questão de indígenas no sistema penitenciário. Os trabalhos de Diana Eades (1997, 2000, 2006) que examina as enormes desvantagens enfrentadas por indígenas no sistema judicial e penitenciário na Austrália, fornecem reflexões relevantes para o estudo de indígenas presos. Todos esses trabalhos ajudam a pensar uma pesquisa comparada em etnologia indígena, e a questão de povos indígenas em fronteiras internacionais, além do tema da criminalização de indígenas.

Nesta linha de pesquisa, tenho um artigo no prelo no periódico internacional, *Études Rurales*, intitulado, “*Indigenous people in the prison system of Roraima, Brazil: where constitutional differentiated indigenous rights are disrespected*”, 2015.

Este artigo publicado no livro que resultou do PROCAD/CAPES, UnB/UFPR, *Faces da Indianidade*, organizado por Maria Inês Smiljanic, José Vieira Pimenta, e Stephen G. Baines, Curitiba: Nexo Design, 2009, intitulado, “Esperando para ser julgado”: Indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista em Roraima”, p. 169-186. Apresentei palestras e trabalhos em simpósios e mesas redondas em eventos nacionais e internacionais nesta temática.

Os estudos feitos no estado de Roraima reforçam alguns dos resultados

obtidos em estudos realizados em outros estados brasileiros (ABA/ESMPU, 2008), em que há uma descaracterização étnica de indígenas presos por policiais, advogados, juízes, o Secretário de Estado de Segurança Pública, a Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania. Tal fato resulta em uma imprecisão das estatísticas oficiais sobre o número de presos indígenas e sua “invisibilidade legal” como sujeitos de direitos diferenciados. Há uma infinidade de situações que variam de incidentes internos nas comunidades indígenas em áreas rurais, em cidades, e na capital do estado, ocorrências envolvendo indígenas e não-indígenas, bem como indígenas nascidos e criados fora das Terras Indígenas. A autoidentificação como indígenas é frequentemente ambígua e contraditória, refletindo a ambiguidade da sociedade brasileira para com os indígenas, e muitos presos se identificam como indígenas apenas em certos contextos.

A inconsistência das informações nos cadastros prisionais em relação ao perfil étnico indígena da população carcerária é evidente. Quase todos os presos indígenas entrevistados negaram ter recebido qualquer tratamento diferenciado em decorrência de seus direitos específicos como indígenas. Tanto a população carcerária indígena e os jovens indígenas no centro de detenção juvenil são invisibilizados nas estatísticas institucionais. A opinião expressa pela maioria dos funcionários penitenciários e operadores do direito é que todos devem ser tratados de forma igual perante a lei, revelando um desconhecimento dos direitos constitucionais dos indígenas. Vários presos indígenas reivindicam um tratamento diferenciado, como penas alternativas, que poderiam ser servidas em Terras Indígenas no caso de ocorrências dentro de Terras Indígenas, com o consentimento das comunidades e dos conselhos dos tuxauas, e/ou uma ala separada nas penitenciárias. Considerando a estrutura desmedidamente assimétrica das relações interétnicas que fundamentam as práticas sociais, policiais e penais, é necessário considerar os obstáculos que os povos indígenas enfrentam para ter acesso à justiça e considerar as possibilidades de criação de instituições diferenciadas como penas alternativas, respeitando seus direitos constitucionais.

Esta linha de pesquisa está trazendo algumas mudanças. Desde janeiro de 2008, quando começamos este estudo, alguns indígenas presos no estado de Roraima começaram a exigir seus direitos diferenciados garantidos pela Constituição, o que se tornou assunto de debate nas organizações indígenas, como a ODIC na capital, Boa Vista, no CIR, e na Defensoria Pública do estado de Roraima. A possibilidade de criação de uma ala separada dentro das instituições

prisionais para abrigar detentos indígenas tornou-se uma proposta do Ministério Público Federal em Roraima. Em 2014, o antropólogo Dr. Gustavo Hamilton de Souza Menezes, pesquisador com longa experiência na FUNAI, também iniciou uma pesquisa com indígenas presos em Roraima e em outros estados.

Apesar de avanços feitos no reconhecimento dos direitos indígenas na Constituição Federal de 1988, e por meio de legislação internacional, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 2002, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas adotada pelo Brasil em 2007, o abismo entre a legislação e a prática é enorme e os direitos indígenas são constantemente desrespeitados. Em nenhum lugar isso é mais claro do que no sistema prisional onde prevalecem estereótipos racistas e onde os direitos indígenas continuam a ser desrespeitados. Uso a noção de “criminalização indígena” para abordar o encarceramento de indígenas e o desrespeito aos seus direitos diferenciados.

Esta pesquisa está em andamento, com visitas às unidades penitenciárias do estado de Roraima onde estou acompanhando a vida de indígenas encarcerados e o fluxo de presos indígenas, além de ampliar a pesquisa com a colaboração do Dr. Gustavo Menezes, para incluir indígenas presos no sistema penitenciário de Brasília, D.F. A continuação e ampliação de pesquisa etnológica sobre a criminalização de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista, Roraima e no Distrito Federal, focalizando a criminalização de indígenas, está rendendo resultados importantes ao fornecer aos indígenas presos informações sobre seus direitos diferenciados e chamar a atenção de órgãos do governo para a situação de criminalização de indígenas no sistema penitenciário.

Desde 2014, o pesquisador colaborador, Dr. Gustavo Menezes, que está realizando uma pesquisa de pós-doutorado sob a minha supervisão no DAN/UnB, e realizou uma etapa de três meses de pesquisa na Universidade da Colúmbia Britânica (UBC), Vancouver, Canadá, junto com o professor Bruce Granville Miller, iniciou um levantamento junto à FUNAI sobre indígenas presos, em que estou participando. O mesmo pesquisador me convidou a participar de visitas realizadas por uma equipe da FUNAI e do Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), Ministério da Justiça, a indígenas presos nas unidades penitenciárias de Brasília. Apesar de enfrentar dificuldades para obter acesso às penitenciárias do Distrito Federal (DF), a iniciativa oferece possibilidades de ampliar a pesquisa. Em 01 de julho de 2014, foi realizada a primeira reunião na sede do

DEPEN, Brasília, com representantes da FUNAI, do DEPEN e do Ministério Público Federal e, em 3 de julho de 2015, a equipe realizou visitas à Colmeia (prisão feminina) e ao Centro de Detenção Preventiva (CDP) da Papuda, D.F. Em uma primeira visita à Colmeia, das 678 presas, cinco se autodeclararam indígenas, uma de etnia Bororo, uma de etnia desconhecida do Maranhão, uma de etnia desconhecida que residia em Unaí, Minas Gerais, e uma que declarou que seu pai e avós paternos são indígenas, do Piauí. No Centro de Detenção Provisória (CDP), em apenas uma ala, onde havia cerca de cento e vinte presos (sete celas com aproximadamente dezessete presos por cela), quatro detentos se autodeclararam indígenas: um que se autodeclara de etnia “Gamarra” do Paraguai, falante de tupi-guarani; outro de etnia desconhecida que declara que sua mãe e avó eram indígenas; um Tikúna, do estado do Amazonas; e um Guajajara de Barra do Corda, Maranhão. Isto numa população penitenciária total de 13.269 (Brasil, 2014) no DF. Considerando a dificuldade de conseguir autorização para entrar em outras unidades, ainda não foi possível averiguar o número de indígenas presos, que não constam nas estatísticas do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias INFOPEN – junho de 2014 (Brasil, 2014).

Atividades acadêmicas e institucionais

Iniciei carreira como professor de Antropologia no DAN/UnB, quando fui contratado pela UnB, em maio de 1989, apesar de entrar no quadro apenas em maio de 1990. Consegui me naturalizar brasileiro para superar a dificuldade de contratação. Ao longo dos vinte e seis anos de carreira no DAN/UnB até 2015 (ano da entrega deste Memorial para a ascensão à classe de professor titular), tenho compartilhado com os colegas uma carga didática intensa, e ofereci disciplinas sobre uma variedade de temas na Graduação e na Pós-Graduação. Na Graduação, ofereci as disciplinas: Introdução à Antropologia; Teoria Antropológica 1; Sociedades Indígenas; Identidade e Relações Interétnicas; Antropologia Política; Tópicos Especiais em Antropologia: Etnologia em contextos nacionais; Antropologia das Sociedades Complexas; e várias disciplinas de Tópicos Especiais em Antropologia sobre a Política na História da Antropologia e Estilos de Etnologia Indígena, além das disciplinas tutoriais, Seminário de Pesquisa; Excursão Didática de Pesquisa e Dissertação. Na Pós-Graduação, ofereci as disciplinas: Etnologia Sulamericana; Etnologia de Áreas Extra-continentais; Estilos de Antropologia (Etnologia Indígena no Brasil, no Canadá e na Austrália); Análise

de Sistemas Interétnicos; Análise de Problemas Sociais; Tópicos Especiais em Etnologia: Etnologia Indígena Comparada: Brasil - Austrália – Canadá; Tópicos Especiais em Teoria Antropológica; e disciplinas tutoriais de “Elaboração de Trabalho Final” em teses de doutorado e dissertações de mestrado.

A partir de 2008, todas as disciplinas que ofereço no PPGAS/DAN são de dupla entrada com o PPG/ELA, onde participei anteriormente no projeto de pesquisa do professor Roberto Cardoso de Oliveira sobre nacionalidade e etnicidade em áreas de fronteira desde os anos 1990 e, considerando a afinidade da pesquisa comparada com os objetivos da minha pesquisa sobre estilos de etnologia indígena, e sobre o tema de nacionalidade e etnicidade em fronteiras, a partir de maio de 2008, fui credenciado pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação PPG/ELA/UnB para ministrar disciplinas de dupla entrada (DAN/ELA) e também para orientar alunos do PPG/ELA³, assim abrindo espaço para orientações e intercâmbios com abordagens comparativas de caráter internacional, onde continuo atuando.

Minha incorporação ao corpo docente do ELA/UnB abriu espaço não somente para uma participação mais intensa em orientar pesquisas neste centro de pesquisa, mas se compatibiliza com a abordagem comparativa do meu projeto de pesquisa, além de facilitar a incorporação das abordagens comparativas em etnologia indígena dentro das metas do centro, estreitando o intercâmbio entre o ELA e o DAN, intercâmbio que existe desde os anos 1990. Pretendo manter e ampliar este intercâmbio ao longo dos próximos anos. Estes fatores levaram a uma nova linha de pesquisa que abre novos campos de reflexão, incentivando pesquisas inovadoras para além da etnologia indígena que se faz no Brasil, permitindo um alargamento do horizonte empírico.

Ao longo dos vinte e cinco anos que leciono na UnB, participei de diversas atividades institucionais:

- Entre 02/1995 e 01/1997, fui Coordenador da Pós-Graduação em Antropologia da UnB.
- Entre 12/1997 e 11/1999, fui membro suplente da Câmara de Carreira Docente (CCD), Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da UnB.
- Entre 04/2005 e 03/2007, fui membro da Comissão de Pós-Graduação em Antropologia. Entre 03/2006 e 02/2009, fui representante do ICS na Câmara de Extensão da UnB.
- A partir de novembro de 2013, sou membro suplente da Câmara de Gestão

de Pessoas, UnB, (Resolução do Conselho de Administração N. 0072/2013).

- Participei de numerosas comissões do DAN, do ELA, e do ICS/UnB para avaliar processos de progressão funcional, revalidação de diplomas, e outros, e de numerosas bancas de seleção de doutorado e de mestrado no DAN e no ELA.

- Em 2014, fui presidente da Comissão Examinadora do Exame de Seleção para Mestrado e Doutorado para candidatos indígenas 2014.

- Sou membro da Comissão Examinadora do Exame de Seleção para Mestrado e Doutorado para candidatos indígenas 2015.

- Sou membro da Comissão de Ações Afirmativas do DAN desde 2013, quando foi criada a referida Comissão.

- Entre 08/1989 e 03/1994, fui nomeado pelo colegiado do DAN representante na Associação de Docentes da Universidade de Brasília (ADUnB).

- Participei como Membro Titular Externo do Concurso Público para Professor Efetivo Adjunto, Campus Catalão, em Antropologia, Edital No. 7/2011, Universidade Federal de Goiás, entre 25 e 27 de abril de 2011.

- Participei como Membro da Comissão Examinadora de Concurso Público para a Classe de Professor Adjunto, 40h/DE, para área de conhecimento de “Antropologia Cultural”, no período de 25 a 28 de maio de 2009, RIR/RFR/PURO/UFF, Faculdade Federal de Rio das Ostras, Rio de Janeiro.

- Participei da Comissão Examinadora de Concurso Público (Área Etnologia Indígena - Professor Adjunto/DE), 2006, Universidade de Brasília.

- Participei da Banca de Seleção Pública de Professor Substituto em Teoria Antropológica, DAN/UnB, 2005

- Participei do Concurso para seleção simplificada de Professor Visitante Adjunto, 1997, DAN/UnB, 2 de janeiro de 1997.

- Sou sócio efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) desde 1986.

- Fui representante titular da ABA junto ao Ministério de Relações Exteriores, da Câmara Temática Conhecimento Tradicional Associado do Ministério do Meio Ambiente (2008-2010), a convite do então presidente da ABA, Professor Carlos Caroso.

- Fui membro do Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos, da ABA, a convite do então coordenador Professor Russell Parry Scott (UFPE) em 2014.

- Fui vice-coordenador do Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos da ABA para o Biênio 2015-2016 nomeado pelo então presi-

dente da ABA, professor Antônio Carlos de Souza Lima, e atualmente sou coordenador do mesmo Comitê da ABA (2017-2018).

– Sou fundador do Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (GERI) no DAN/UnB desde 1997, que foi transformado em Laboratório de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI) por decisão do colegiado do DAN/UnB, a partir de 03/2012, e se tornou uma Atividade de Extensão Universitária no DAN/UnB.

– De dezembro de 2015 a dezembro de 2017, fui membro da Banca Examinadora de Professor Associado – BEPA/UnB.

Considerações complementares

Ao longo destas últimas décadas, procurei fazer diversas contribuições teóricas e metodológicas para a compreensão da realidade social, econômica, cultural e política, sobretudo no que diz respeito à etnologia indígena, sempre mantendo uma perspectiva internacional a partir de comparações, o que incorporo nas disciplinas do PPGAS/DAN/UnB e no PPG/ELA/UnB, e nas disciplinas de Graduação do DAN/UnB. Também pretendi que meus estudos fossem, além de acadêmicos, úteis para pensar a situação dos povos indígenas. Minha participação no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena na UFRR, desde 2001, tem sido de grande valia neste sentido, ao abrir uma oportunidade de dialogar com alunos indígenas deste Instituto. Orientei a tese de doutorado de Gersem José dos Santos Luciano Baniwa, a primeira tese de doutorado em Antropologia defendida por um aluno indígena no Brasil, e atualmente oriento alunos indígenas do PPGAS/DAN. Participo na Comissão de Ações Afirmativas do DAN/UnB, além de ser presidente da primeira Comissão de Seleção de Alunos Indígenas por cotas no PPGAS/DAN/UnB em 2014 e membro da mesma Comissão em 2015.

Atividades recentes

Sou pesquisador do CNPq desde 1990. No pedido de bolsa de produtividade em Pesquisa de 2008, o Comitê Assessor me reclassificou como PQ-1A, permitindo aumento significativo da minha produção científica a partir deste ano, como se pode conferir no meu currículo Lattes. Desde a minha licença de Pós-doutorado no Canadá e na Austrália (1 de setembro de 2009 a 1 de agosto de 2010), intensifiquei os contatos estabelecidos com pesquisadores/professo-

res universitários nesses países e minha participação em eventos internacionais.

Alguns dos professores contatados estão contribuindo na troca de material bibliográfico: professor Bruce Granville Miller da Universidade da Columbia Britânica (UBC), Vancouver, Canadá; professora Francesca Merlan da Australian National University (ANU), Camberra, Austrália; professora Emma Kowal, da Deakin University, Australia; entre muitos outros. Além disso, desde 1998, mantenho contato com a juíza indígena especialista em direitos indígenas, Patricia Paul Aqimuk, Washington State, EUA, próxima à fronteira entre os EUA e o Canadá. Patricia Paul Aqimuk facilitou umas visitas a comunidades indígenas no estado de Washington, EUA, durante minha licença de Pós-doutorado no Canadá, que têm laços estreitos com parentes que vivem nos dois lados da fronteira internacional entre os EUA e o Canadá. Mantenho, também, contatos com uma ampla rede de colegas pesquisadores em etnologia indígena no Brasil, o que permite uma nova contribuição à pesquisa na área de etnologia indígena brasileira, enriquecida por comparações com trabalhos etnográficos realizados por pesquisadores no Canadá, na Austrália e na Argentina.

O Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI), que coordeno, vem servindo como laboratório de estudos e pesquisas para a discussão em equipe de trabalhos dentro da temática de relações interétnicas, inclusive, as pesquisas individuais de alunos de pós-graduação (em níveis de doutorado e mestrado) e alunos da graduação, pesquisadores realizando estágios de pós-doutorado no DAN/UnB, e do ELA/UnB, professores da UnB, alunos indígenas do PPGAS/DAN/UnB, lideranças indígenas, e acadêmicos de outras instituições, pesquisadores internacionais que realizam pesquisas no Canadá, na Austrália, e em outros países. O LAGERI constitui uma atividade de Extensão da UnB estreitamente relacionada às minhas atividades de pesquisa para unir as atividades de alunos da Pós-Graduação e da Graduação, além de colegas do corpo docente do DAN e do ELA, e de outras Universidades, e pesquisadores nacionais e internacionais.

Estou participando intensamente na coordenação de Simpósios, Grupos de Trabalho, e Mesas Redondas em eventos científicos nacionais e internacionais ao longo dos últimos anos, o que se tornou possível com recursos da Bolsa de Produtividade em Pesquisa nível 1A, incorporando alunos orientandos do PPGAS/DAN/UnB, do ELA/UnB, alunos de programas de Pós-Graduação de outras Universidades, e colegas de diversas Universidades no Brasil e no exterior.

Nos últimos anos, aumentou muito a minha produção acadêmica em publicações nacionais e internacionais, como se pode averiguar por meu currículo Lattes.

Publicações recentes (2012 a setembro de 2015)

Artigos em periódicos:

1. BAINES, S. G. Politiques indigénistes au Brésil, au Canada et en Australie - Les défis de la pratique anthropologique dans divers contextes nationaux. *Recherches Amérindiennes au Québec*, v. XLIV, Nos. 2-3, 2014, p. 5-12, (Publicado em 2015).

2. BAINES, S. G., Resenha de livro RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Artur (orgs.) 2012, *Antropologias Mundiais - transformações da disciplina em sistemas de poder*. Brasília Editora, UnB. *Anuário Antropológico*, v. 2013, I, p.259 - 262, (Publicado em 2014).

3. BAINES, S. G. Os povos indígenas Wapichana e Makuxi na fronteira Brasil-Guiana, região do Maciço Guianense. *Revista Brasileira do Caribe*, v. XIII, p. 131- 157, 2013. Dossiê “Povos Indígenas no Caribe Contemporâneo”, organizado por Stephen Grant Baines. São Luís: Edufma. Impresso e on-line. Homepage disponível em: <<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe>>. Acesso em: 23/09/2017.

4. BAINES, S. G. Povos Indígenas na Fronteira Brasil-Guiana e os megaprojetos de integração econômica. *Ciência e Cultura*, v.65, no. 1, p. 40-42, 2013. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC).

5. BAINES, S. G. O movimento político indígena em Roraima - identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil-Guiana. *Caderno CRH* (UFBA), v.25, p. 33-44, 2012.

6. BAINES, S. G. Social Anthropology with Indigenous Peoples in Brazil, Canada and Australia - a comparative approach. *Vibrant* (Florianópolis), v.9, p. 209-238, 2012. Dossier “Challenges in Brazilian Anthropology”, Guest Editor: Bela Feldman-Bianco, *Vibrant* (Virtual Brazilian Anthropology) v9 n1 – 01–06/201230 p.

Capítulos de livros publicados

1. BAINES, S. G. Terras Indígenas na fronteira Brasil-Guiana, nordeste de Roraima. In: RODRIGUEZ, José Exequiel Basini, et al. (orgs.) *Povos tradicionais, fronteiras e geopolítica na América Latina: uma proposta para a Amazônia*. 1 ed.

Manaus: Valer, 2015, v.1, p. 69-92.

2. BAINES, S. G. A usina hidrelétrica Balbina e o Programa Waimiri-Atroari - (des)articulação da etnicidade. In: RODRIGUES, Lea Carvalho; SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (orgs.). *Saberes locais, experiências transnacionais* - Interfaces do fazer antropológico. 1 ed. Fortaleza: ABA Publicações, 2014, v.1, p. 207-217.

3. BAINES, S. G. As usinas hidrelétricas na Amazônia - o indigenismo empresarial e a insustentabilidade de grandes hidrelétricas em Terras Indígenas. In: ZHOURI, Andréa (org.). *Desenvolvimento, Reconhecimento de Direitos e Conflitos Territoriais*. 1 ed. Brasília: ABA Publicações, 2014, v.1, p. 98-121.

4. BAINES, S. G. Relações interétnicas na fronteira Brasil-Guiana: reafirmação étnica entre os povos indígenas Makuxi e Wapichana In: TRINCHERO, Hugo; MUÑOZ, Luis Campos; VALVERDE, Sebastián (orgs.) *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, Tomo II. 1 ed. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2014, v.2, p. 169-194.

5. BAINES, S. G. Globalização, Estados nacionais e povos em situação de fronteira - a terra indígena Raposa Serra do Sol, Roraima, e a questão da soberania nacional. In: RODRIGUEZ, José Exequiel Basini, et al. (Orgs.) *Fronteiras, Diálogos e Intervenção Social no Contexto Pan-Amazônico*. 1ª. ed. Manaus: Editora e Livraria da UFAM - EDUA, 2013, v.1, p. 259-266.

6. BAINES, Stephen G.; JOSÉ DA SILVA, Giovani. Os Outros e os Confins das Fronteiras - presenças indígenas em limites de Estados nacionais. In: BRITO, Adilson J. I.; ROMANI, Carlo; BASTOS, Carlos Augusto (orgs.) *Fronteiras em Questão - múltiplos olhares*. 1 ed. Campo Grande: Editora UFMS, 2013, v.1, p. 113-135.

7. BAINES, S. G. Relações interétnicas na região da fronteira entre o Brasil e a Guiana. In: BRITO, Adilson J. I.; ROMANI, Carlo; BASTOS, Carlos Augusto (orgs.) *Limites Fluentes - fronteiras e identidades na América Latina (Séculos XVIII-XXI)*. 1 ed. Curitiba: Editora CRV, 2013, v.1, p. 63-76.

8. BAINES, S. G. Capítulo 3, A Terra Indígena Raposa Serra do Sol: direitos indígenas ameaçados? In: PINTO, Simone Rodrigues (org.). *Políticas públicas e desigualdades sociais*. 1ª. ed. Brasília: Paralelo 15, 2012, v.1, p. 63-69.

9. LUSTOSA, Isis Maria Cunha, BAINES, Stephen G. Capítulo 9, Os Tremembé do litoral nordestino e um empreendimento turístico internacional. In: BAINES, Stephen Grant; TEÓFILO DA SILVA, Cristhian; FLEISCHER, David Ivan Rezende; FALEIRO, Rodrigo Paranhos (orgs.). *Variações Interétnicas* - etnici-

dade, conflito e transformações. 1 ed. Brasília: Centro Nacional de Informação Ambiental - CNIA - IBAMA, 2012, v.1, p. 229-245.

10. BAINES, S. G. Identidades e protagonismo político indígena no Brasil após a Constituição Federal de 1988. In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês (orgs.) *Etnologia Indígena e Indigenismo*. 1 ed. Brasília: Positiva, 2012, p. 31-51.

11. BAINES, S. G. 4. Identidades indígenas e nacionais entre dois Estados nacionais - os Macuxi e Wapichana na fronteira Brasil-Guiana. In: SILVA, Sidney Antônio da (Org.). *Migrações na Pan-Amazônia - fluxos, fronteiras e processos socio-culturais*. 1 ed. São Paulo: HUCITEC EDITORA FAPEAM, 2012, v.1, p. 93-103.

Livros organizados:

1. BAINES, S. G. *Dossiê Povos Indígenas no Caribe contemporâneo*. São Luis: Edufma, v. XIII, no.25-Jul-Dez, 2012, p.328. Organização do Dossiê Povos Indígenas no Caribe contemporâneo, Revista Brasileira do Caribe, São Luis, MA, Brasil: Edufma, vol. XIII, (publicado em 2013). Artigos de 13 autores publicados no Dossiê. Home page: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbrscaribe>

2. BAINES, S. G., SILVA, C. T., FLEISCHER, D. I., FALEIRO, R. P. *Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações*. Brasília: IBAMA; UnB/ELA; IEB; CAPES, 2012, v.1. p. 559.

Pesquisas:

O Projeto individual do coordenador, Stephen G. Baines focaliza os temas seguintes:

1. Desdobrar em nova etapa um estudo comparativo da etnologia indígena que se faz na Austrália e no Canadá, a partir do estilo de etnologia que se faz no Brasil, e incluir estudos sobre a Antropologia com povos indígenas e grupos étnicos minoritários em outros países como a Argentina.

2. Examinar os conceitos de indianidade, aboriginalidade, etnicidade, e raça, nos países focalizados, traçar a relação entre esses conceitos e os estilos de etnologia indígena que se constituíram historicamente, e a relação entre Antropologia e política indigenista nos casos estudados.

3. Aprofundar uma análise da relação entre o desenvolvimento da etnologia indígena e a construção da nação nos países focalizados.

4. Dar continuidade a uma pesquisa etnográfica junto aos Makuxi e aos Wapi-

chana dentro da linha de pesquisa sobre etnicidade e nacionalidade em fronteiras internacionais. A proposta incorpora alunos da Pós-Graduação, da Graduação, e supervisão de pesquisadores em estágios de Pós-Doutorado em pesquisas sobre povos indígenas em fronteiras internacionais.

5. Dar continuidade a uma pesquisa etnográfica sobre a criminalização de indígenas no sistema penitenciário de Boa Vista, Roraima, ampliando a pesquisa para incluir, também, uma pesquisa etnográfica sobre indígenas no sistema penitenciário do Distrito Federal.

6. Reforçar a consolidação de uma equipe de alunos do PPGAS/DAN/UnB e do PPG/ELA/UnB, e de Graduação em Antropologia da UnB na área de etnologia indígena, realizando pesquisas dentro da tradição etnológica no Brasil de abordar tanto o estudo de aspectos internos de sociedades indígenas como as relações entre as sociedades indígenas e os Estados nacionais em que vivem, políticas indigenistas e movimentos políticos indígenas. Pretende-se continuar aproveitando o estudo de estilos de etnologia indígena no Canadá, na Austrália e na Argentina, como pontos de reflexão e diálogo teórico para consolidar uma abordagem teórica internacional.

7. Desde 2000, estou acompanhando a situação do povo indígena Tremembé no litoral oeste do Ceará (sem utilizar recursos do CNPq), onde meu ex-orientando, atualmente professor Cristhian Teófilo da Silva do ELA/UnB, preparou o laudo antropológico que resultou na demarcação e homologação da Terra Indígena Córrego João Pereira, a primeira Terra Indígena a ser regularizada no estado do Ceará. Realizei visitas a Almofala e à Terra Indígena Córrego João Pereira, nos municípios de Itarema e Acaraú, em julho de 2000. Desde 2007, estou acompanhando a pesquisa da Dra. Isis Maria Cunha Lustosa (Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais - Laboter / Universidade Federal de Goiás - UFG) em visitas a estas mesmas comunidades e também às comunidades de Varjota, e Buriti e Sítio São José no município de Itapipoca em janeiro e em julho de 2007, em janeiro de 2008, em julho de 2008, e em janeiro de 2009, janeiro de 2011, janeiro de 2012, julho de 2013 e janeiro de 2017. Nas comunidades de Buriti e Sítio São José, na Barra do rio Mundaú, junto à mesma pesquisadora, estou acompanhando o impacto de um mega-projeto de turismo internacional, “Nova Atlântida”, que vem ameaçando estas duas comunidades e suas terras, e o processo de reelaboração étnica que está acontecendo, sendo uma situação etnográfica contrastante com as outras pesquisas que estou realizando em etnologia indígena.

Em janeiro de 2009, julho de 2009, e em janeiro de 2011, 2012 e 2015, janeiro e novembro de 2017, realizei visitas também ao povo indígena Jenipapo-Kanindé da Terra Indígena Aldeia Lagoa Encantada, outra área de pesquisa com a Dra. Lustosa, no município de Aquiraz, onde estão construindo um projeto de turismo de base comunitária que tem parceria com a Rede Tucum e com o Departamento de Geografia da UFC.

Todos os alunos que oriento, como também outros alunos que cursam disciplinas que estou ministrando, estão incorporando bibliografia da área de etnologia indígena no Brasil, na Austrália e no Canadá, de forma comparativa, que aborda os estilos de etnologia indígena e questões diretamente relacionadas às relações interétnicas entre povos indígenas e Estados nacionais. Estou consolidando e renovando um grupo de pesquisa em etnologia indígena que abrange pesquisadores doutores que são ex-orientandos meus, e alunos orientandos em níveis de doutorado, mestrado e graduação, além de pesquisadores em estágios de pós-doutorado. O DAN/UnB é um dos melhores centros de excelência em pesquisa etnológica do país (nível 7 da CAPES), o que facilita constituir um grupo de pesquisa fortemente integrado. Considerando a alta produção do coordenador e os membros do projeto de pesquisa, em estudos sobre diversos temas em etnologia indígena, porém, unidos dentro de uma orientação teórica comum que privilegia questões sobre estilos de etnologia em países diversos, justifica-se o seu desdobramento. Além de ter consolidado uma equipe de pesquisadores em etnologia indígena, reforçado nas atividades do LAGERI.

No desdobramento desta pesquisa, estou aplicando a minha formação acadêmica em Antropologia Social em nível de doutorado no Brasil, em etnologia indígena sob a orientação do professor Julio Cezar Melatti (tese defendida no DAN/UnB no início de 1988), minha formação anterior em nível de mestrado em Antropologia da Universidade de Cambridge, Inglaterra (dissertação defendida em 1980), e minha experiência como pesquisador bolsista do CNPq no Museu Paraense Emílio Goeldi (1988-89), e como professor do DAN/UnB (a partir maio de 1989) e pesquisador do CNPq desde 1991, como um caso paradigmático para examinar a etnologia indígena que se faz no Canadá, na Austrália e na Argentina. Com a publicação de artigos em português, inglês, francês e espanhol, estimulam-se diálogos entre antropólogos no Brasil, na Austrália, no Canadá, na Argentina e em outros países.

Atualmente, meu ex-orientando, Cristhian Teófilo da Silva (ELA/UnB) está

continuando esta linha de pesquisa comparativa entre o Canadá e o Brasil, a partir do LAEPI/ELA/UnB, que foi criado em 28 de março de 2011, no ELA/UnB e tem uma parceria estreita com o LAGERI/DAN/UnB.

Minhas atividades de pesquisa visam incentivar pesquisas comparativas no DAN e no ELA/UnB, além de dar continuidade a pesquisas etnográficas junto a povos indígenas no Brasil e estimular novos alunos a seguir pesquisas nessas áreas.

Venho mantendo contatos pessoais com antropólogos australianos, canadenses, e argentinos que realizam pesquisas com sociedades indígenas por meio de participação em eventos científicos nestes países e em outros países (Chile, Argentina, México, Cuba, Áustria - nos três anos e meio até setembro de 2015, participei de 58 eventos científicos internacionais e nacionais), e por meio do correio eletrônico, com a divulgação e intercâmbio de publicações em redes com antropólogos no Brasil, na Austrália e no Canadá, além da coleta de um acervo de artigos e livros na área de etnologia indígena nestes países. Estou usando material bibliográfico sobre a etnologia indígena na Austrália e no Canadá, na orientação de alunos em nível de Pós-Graduação e de Graduação, e nas bibliografias das disciplinas ministradas desde 1991 no DAN/UnB.

As pesquisas de pós-doutorado na Austrália e no Canadá conduziram à oferta de várias disciplinas em “Estilos de Etnologia Indígena: Brasil, Austrália e Canadá” e “Etnologia Indígena em contextos nacionais”, tanto na Graduação como na Pós-Graduação em Antropologia, permitindo a incorporação de um conteúdo bibliográfico internacional e comparativo.

Pesquisadores colaboradores

Professor Cristhian Teófilo da Silva, Professor Associado I, ELA/UnB (ex-orientando no DAN/UnB) Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas Políticas Indigenistas e Indigenismo (LAEPI) criado em 2011. Bolsista de Produtividade de Pesquisa nível 2, do CNPq.

Professor Maxim Repetto (Professor Associado 1, do Instituto Insikiran, de Formação Superior Indígena, e Coordenador do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras (PPGSOF), UFRR (ex-orientando no DAN/UnB).

Professor Bruce Granville Miller, professor titular do Departamento de Antropologia, University of British Columbia, Vancouver. Ph.D. Arizona, 1989, Contatos profissionais de pesquisa com o prof. Stephen G. Baines desde 1995, na UBC, Canadá. Desde 2008 participa na coordenação de simpósios e GTs

em eventos internacionais de Antropologia comigo, no Brasil, no Canadá e nos Estados Unidos da América. Ofertou disciplina de leitura junto com Stephen G. Baines no PPGAS/DAN em 2009, participou das 2 aulas da disciplina do PPGAS/DAN/UnB, “Estilos de Antropologia: Etnologia Indígena no Brasil, Canadá e Austrália” no 1º semestre de 2015, apresentou seminários no LAGERI/DAN/UnB, e seminário no Centro de Estudos Ameríndios (CEstA), Universidade de São Paulo (USP), em 27/04/2015, junto comigo.

Professora Barbara Glowczewski, Directrice de recherche (DR1) no CNRS, Laboratoire d’Anthropologie Sociale, França. Pesquisas com povos indígenas na Austrália desde 1979. Visitou o DAN, UnB em 2013, quando apresentou palestra e em 2015, apresentou palestra no LAGERI, DAN, UnB em 20.03.2015, Seminário do DAN, participou em 2 aulas da disciplina do PPGAS/DAN, “Estilos de Antropologia: Etnologia Indígena no Brasil, Canadá e Austrália”, ministrada pelo professor Stephen G. Baines no 1º semestre de 2015.

Professor Francesca Merlan, Professor Titular de Antropologia, ANU College of Arts and Social Sciences, Camberra, Austrália. Foi minha supervisora acadêmica durante o pós-doutorado na ANU, Austrália em 2010.

Professor Sebastián Valverde, Professor da Universidad de Buenos Aires, Argentina. Pesquisador do CONICET. Realizou visitas ao DAN/UnB, seminários no LAGERI. Pesquisas sobre o povo indígena Mapuche na fronteira internacional Argentina-Chile e sobre indígenas na cidade de Buenos Aires. Coordenação de eventos científicos em Antropologia e organização de publicações com o professor Stephen G. Baines.

Professora Emma Kowal, professora da Deakin University, Austrália, Pesquisa sobre políticas indigenistas e contato interétnico na Austrália. Visitou o DAN/UnB e apresentou palestra no LAGERI/DAN/UnB em 09.10.2014.

Professor Giovani José da Silva, professor da Unifap. Realizou estágio pós-doutoral sob a supervisão do Prof. Dr. Stephen G. Baines (2012-2013).

Professor Rodrigo Grünewald, professor associado, UFCG. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Tradições (LETRA/UFCG).

Inserções e parcerias

As atividades de pesquisa estão desenvolvidas em cooperação com outros pesquisadores, tanto do ELA/UnB quanto de outras instituições, como o Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR e o Programa de Pós-

-Graduação Sociedade e Fronteiras (PPGSOF)/UFRR. A pesquisa envolve intercâmbios internacionais com o Departamento de Antropologia da Universidade da Colúmbia Britânica (UBC), com a colaboração do Professor Bruce Granville Miller (parte de pós-doutorado na UBC, Vancouver, Canadá, sob a supervisão acadêmica do professor Bruce Miller, e atividades acadêmicas no Brasil e no Canadá e EUA junto com este professor desde 2008), e com o Departamento de Antropologia, Australian National University (ANU) em Camberra, Austrália (parte de pós-doutorado na ANU, Austrália sob a supervisão acadêmica da professora Francesca Merlan), e outros pesquisadores interessados como a professora Barbara Glowczewski do College de France, especialista em etnologia indígena na Austrália, e professor Sebastián Valverde da Universidade de Buenos Aires (UBA), CONICET, Argentina, que realiza pesquisas junto aos Mapuche no sudoeste da Argentina em fronteira com o Chile, e com indígenas na cidade de Buenos Aires.

Ao longo dos últimos anos, estou tendo um intercâmbio muito proveitoso que inclui participação em atividades acadêmicas com o professor João Pacheco de Oliveira do Museu Nacional/UFRJ, cujos trabalhos na linha de pesquisa de povos indígenas e Estados nacionais têm sido de grande valia nas minhas pesquisas desde o período em que estava escrevendo minha tese de doutorado (1986-88).

Nos últimos dois anos, venho estreitando parcerias com a professora Eliane Cantarino O'Dwyer, da Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, na co-coordenação de eventos.

Participo em Grupos de Pesquisa cadastrados no Diretório de Grupos de Pesquisa no Brasil do CNPq:

“Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo”, no “Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas Políticas Indigenistas e Indigenismo” (LAEPI/ELA/UnB), 2011, coordenado pelo prof. Cristhian Teófilo da Silva no ELA/UnB, Colaboração e intercâmbio com o Professor Cristhian Teófilo da Silva que antes colaborava na organização do LAGERI. Parceria com o LAGERI/DAN/UnB.

“Laboratório de Estudos sobre Tradições” (LETRA) (UFCG), coordenado pelo prof. Rodrigo de Azeredo Grunewald (UFCG), 2013. Participei da banca de doutorado do Rodrigo de Azeredo Grunewald no Museu Nacional/UFRJ e, desde então, mantenho contatos acadêmicos.

“Cidadanias Interculturais, Povos Indígenas, Populações Amazônicas e

Estudos Transdisciplinares” (UFRR), 2008, na Universidade Federal de Roraima, coordenado pelo prof. Maxim Repetto, que participou da criação do antigo GERI/DAN/UnB em 1997, quando aluno de doutorado no DAN/UnB. Professor do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, e Coordenador do PPGSOF/UFRR.

“História, Antropologia e Relações Internacionais em fronteiras” (UNIFAP), 2013, coordenado pelo prof. Giovani José da Silva que realizou estágio de pós-doutorado no DAN/UnB sob a minha supervisão.

Participo como membro das Comissões (Organizadora/Científica) no Brasil e no exterior do “Colóquio Internacional de Turismo em Terras Indígenas e de Comunidades Tradicionais (CTurTI)”, que tem estreita parceria com o LAGERI, sendo um evento itinerante na América Latina, idealizado/coordenado pelas professoras doutoras Maria Geralda Almeida e Isis Maria Cunha Lustosa, da Universidade Federal de Goiás (UFG), Instituto de Estudos Socioambientais (IESA), Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (Laboter), desde sua I edição em 2013, atualmente em sua IV edição em novembro de 2017.

Considerações finais

Venho me dedicando exclusivamente a atividades de ensino e pesquisa, mantendo uma alta produção científica em publicações internacionais e nacionais, com projeto de pesquisa que demonstra relevância, originalidade e repercussão da produção científica, com participação intensa na formação contínua de recursos humanos em nível de Pós-Graduação na área de Antropologia, trazendo uma contribuição científica e de inovação à área de Etnologia Indígena no Brasil e, internacionalmente, por meio da pesquisa comparativa com Canadá, Austrália, e Argentina, além de pesquisas sobre povos indígenas em fronteiras internacionais e pesquisas comparativas sobre a criminalização de indígenas.

Pretendo continuar a liderar um grupo de pesquisa em etnologia indígena fortemente consolidado, garantindo uma inserção internacional, por meio de palestras e assessorias *ad hoc* a revistas nacionais e internacionais e de órgãos de financiamento à pesquisa, bem como envolvimento em atividades de gestão científica e acadêmica, como a participação contínua na Comissão de Ações Afirmativas no DAN/UnB, em que participo desde 2013, e em Comissões Examinadoras do Exame de Seleção para Mestrado e Doutorado para candidatos indígenas para o PPGAS/DAN/UnB, em que participei como presidente em 2014, ano em que

o Colegiado do DAN/UnB aprovou uma política de cotas para candidatos indígenas no PPGAS/DAN, e em que participei como membro em 2015.

Participo, como membro do corpo editorial de periódicos, e na organização de eventos. As atividades de pesquisa visam ter impactos sociais na Antropologia ao ampliar diálogos horizontais entre colegas em centros de etnologia indígena em países não-hegemônicos da disciplina como o Brasil, o Canadá, a Austrália, a Argentina e o Chile, além de ter impactos sociais de comunicação com a sociedade nas áreas de pesquisa etnográfica ao analisar situações vividas por povos indígenas que vivem em fronteiras internacionais e focalizar situações de criminalização de indígenas e seu encarceramento em penitenciárias.

As atividades de pesquisa revelam uma significativa liderança dentro da área de Etnologia Indígena no Brasil e capacidade de explorar novas fronteiras científicas ao trazer uma abordagem eminentemente internacional na pesquisa sobre estilos de etnologia indígena em contextos nacionais, e abordar questões como: indígenas em fronteiras internacionais e a criminalização de indígenas em penitenciárias.

Desde minha reclassificação pelo CNPq em bolsa de produtividade em pesquisa nível PQ-1A, minha produção vem crescendo progressivamente (nos anos 2006-2008 produção 175⁴; nos anos 2009-2011, aumento para 254; nos anos 2012-2014, aumento para 353, e incluindo a produção até julho de 2015 produção total de 431), havendo quase dobrado a produção acadêmica nos últimos três anos e meio em relação aos três anos anteriores.

Nos cinco anos entre 2010 e 2015, minha produção total é de 619, comparada com os cinco anos anteriores, quando minha produção total era de 289, revelando um crescimento significativo. Após minha reclassificação como bolsista PQ-1A, a produção foi a mais alta de minha carreira.

No período de 2012 a julho de 2015, recebi Menção Honrosa no Prêmio CAPES/MEC de Tese, como orientador da tese de doutorado de Gersem José dos Santos Luciano Baniwa, a primeira tese de doutorado em Antropologia defendida por um aluno indígena no Brasil, e recebi o Prêmio Pesquisador Parceiro da Imprensa Edição 2013 da Secretaria de Comunicação da Universidade de Brasília.

Na minha produção para *toda minha carreira acadêmica*, conforme o *Curriculum Lattes*, até setembro de 2015, constam 72 artigos publicados em periódicos, 34 capítulos de livros, 1 livro de autoria individual, e 6 livros organizados. No mesmo período, concluí a orientação de 14 dissertações de mestrado, 8 teses de doutorado, 16 dissertações de Graduação, 21 trabalhos de Iniciação Científica,

e 7 supervisões de pós-doutorado.

Nos período de 2010 até setembro de 2012, tive oito artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais, 3 artigos aceitos para publicação em periódicos internacionais (uma dos quais de coautoria), 1 artigo de divulgação popular na Argentina, 12 capítulos de livros publicados, 3 livros organizados (um, individualmente, e outros junto com colegas), 10 trabalhos completos e 16 resumos publicados em anais de eventos, 2 artigos em jornais de notícias, 106 apresentações de trabalhos e palestras em eventos nacionais e internacionais (Brasil, Canadá – incluindo a AAA em Montreal, Áustria, México, Cuba, Argentina e Chile), além de ter publicado 2 posfácios e 1 capa de livro, ter realizado 161 trabalhos técnicos (muitos dos quais, pareceres *ad hoc*, incluindo pareceres para periódicos nacionais e internacionais), 24 trabalhos na mídia, e a organização e coordenação do LAGERI. No mesmo período, concluí a orientação de 8 dissertações de Mestrado, 3 teses de doutorado, 6 dissertações de Graduação, das quais 3 eram de Iniciação Científica, e supervisionei 6 pesquisas de Pós-Doutorado.

Em setembro de 2015, tinha em andamento 7 orientações de Doutorado (1 das quais uma co-orientação de Doutorado conjunto internacional UnB, Brasil/UBC, Canadá), 2 orientações de Mestrado, 1 supervisão de pós-doutorado, e 5 orientações de Graduação, 2 das quais são de Iniciação Científica.

No mesmo período (2010-2015), participei de 26 bancas de Mestrado, 8 bancas de Doutorado, 13 bancas de qualificação de Doutorado, 6 bancas de Graduação, e 9 bancas de qualificação de Mestrado, e participei, com a apresentação de trabalhos, de 103 eventos nacionais e internacionais, e participei na organização de 29 eventos (incluindo coordenação de Simpósios, Grupos de Trabalho, Mesas Redondas, e participação em Comissões Organizadoras e Científicas). Participei, também, de uma banca de concurso público para professor, e 25 bancas de comissões julgadoras.

As linhas de pesquisa são fortemente articuladas, abarcando questões relacionadas a etnologia indígena, políticas indigenistas, movimentos indígenas, as relações entre povos indígenas e Estados nacionais, povos indígenas em fronteiras internacionais, e a criminalização de indígenas, utilizando bibliografias com uma maior ênfase dos três países, em publicações e em trabalhos apresentados em conferências. No mesmo período recebi 2 concessões auxílio-pesquisa para orientandos da Pós-Graduação (Editais Universais/CNPq), com avanços

teóricos importantes. A pesquisa em Roraima foi ampliada para incluir novos orientandos da Pós-Graduação. Venho mantendo uma intensa participação em eventos científicos nacionais e internacionais, além de manter e fortalecer um grupo de pesquisa consolidado e internacional na área de etnologia indígena no DAN/UnB.

Recebido: 31/12/2017

Aprovado: 19/01/2018

Notas

1. A companheira de longos anos e também parceira de pesquisa no Brasil e no exterior, Dra. Isis Maria Cunha Lustosa, o meu reconhecimento por todo o seu apoio e colaboração ao longo das etapas deste concurso.

2. Editora do Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq

3. Em 2008, chamava-se Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC). Atualmente nominado Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA).

4. A produção expressa no Currículo Lattes do CNPq é a produção acadêmica total durante um período, que abrange todas as atividades acadêmicas.

Referências bibliográficas

ABA/ESMPU (Associação Brasileira de Antropologia/Escola Superior do Ministério Público da União) 2009. “Processos de Criminalização Indígena em Roraima/Brasil”, Edital Projeto de Pesquisa ESMPU No. 98/2007, Final Report, Convênio: Procuradoria Geral da República-PGR Associação Brasileira de Antropologia-ABA. Coordenadores: Stephen Grant Baines (UNB); Cristhian Teófilo da Silva (UNB). Equipe: Alessandro Roberto de Oliveira (UNB); Walison Vasconcelos (UNB), Brasília, Distrito Federal.

ABA/ESMPU (Associação Brasileira de Antropologia/Escola Superior do Ministério Público da União) 2008. “Criminalização e Situação Prisional de Índios no Brasil” (Edital Projeto de Pesquisa ESMPU nº19/2006). Relatório Final Convênio: Procuradoria Geral da República-PGR Associação Brasileira de Antropologia-ABA Coordenador: Cristhian Teófilo da Silva (ABA, UnB), Brasília, Distrito Federal.

ALTMAN, Jon; HINKSON, Melinda. (orgs.) 2007. *coercive reconciliation: stabilize, normalize, exit Aboriginal Australia*. North Carlton, Australia: Arena Publications Association.

ALTMAN, Jon. 2007. "In the name of the Market?" In: ALTMAN, J.; HINKSON, M. (orgs.) 2007. *coercive reconciliation: stabilize, normalize, exit Aboriginal Australia*. North Carlton, Australia: Arena Publications Association, p. 307-321.

AMIT, Vered. 2006. "Just a little off-centre or not peripheral enough? Paradoxes for the reproduction of Canadian anthropology". In: HARRISON, J.; DARNELL, R. (orgs.). *Historicizing Canadian Anthropology*. Toronto: University of Toronto press. p. 266-274.

ARAÚJO, Ana Valéria. 1995. *Defesa dos direitos indígenas no judiciário: Ações Propostas pelo núcleo de direitos indígenas*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

AUSTIN, John L. 1962. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

AUSTIN-BROOS, Diane. 2009. *Arrernte Present, Arrernte Past: invasion, violence, and imagination in Indigenous Central Australia*. Chicago: University of Chicago Press.

AUSTIN-BROOS, Diane, 2011. *A Different Inequality: the politics of debate about remote Aboriginal Australia*. Crows Nest, NSW, Australia: Allen & Unwin.

AZZAN JÚNIOR, Celso. 2004. *Antropologia e sociedade no Quebec: antes e depois da Revolução Tranquila*. São Paulo: Annablume.

BAINES, Stephen Grant. 1991a. *É a FUNAI que sabe: A Frente de Atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/ CNPq/ SCT/ PR. (Coleção Eduardo Galvão).

BAINES, Stephen Grant. 1991b. "Etnologia e Indigenismo na Austrália". *Série Antropologia* 115. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

BAINES, Stephen Grant. 1993. "First Impressions from a Brazilian Perspective on the Study of Aboriginal Populations in Social Anthropology in Australia". *Série Antropologia* 144. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

BAINES, Stephen Grant. 1995. "Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália". In CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; RÚBEN, G.R. (orgs.). *Estilos de Antropologia*, Campinas: Editora da UNICAMP, (Coleção Repertórios), p. 65-119.

BAINES, Stephen Grant. 1996a. "Etnologia Indígena no Canadá: Primeiras Impressões". *Série Antropologia*, 196, Brasília, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

BAINES, Stephen Grant. 1996b. "Social Anthropology with Aboriginal Peoples in Canada: First Impressions". *Série Antropologia*, 197, Brasília, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

BAINES, Stephen Grant. 2003. "Organizações Indígenas e legislações indigenistas no Brasil, na Austrália e no Canadá". *Arquivos do Museu Nacional*. (61-2), p. 115-128.

BAINES, Stephen Grant. 2004. "Antropologia do desenvolvimento e a questão das sociedades indígenas". *Revista Antropológicas*, ano 8, volume 15(2), p. 29-46.

BAINES, Stephen Grant. 2012. "Social Anthropology with Indigenous Peoples in Brazil, Canada and Australia - a comparative approach". *Vibrant* (Florianópolis), v.9, n.1, p. 209-238, Artigo em Dossier "Challenges in Brazilian Anthropology", Guest Editor: Bela Feldman-Bianco, *Vibrant* (Virtual Brazilian Anthropology). Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/issues/v9n1/1>>. Acesso em: 23 ago. 2015.

BALIKCI, Asen. 1980. "Faux combats; tristes arènes' un commentaire". *Recherches amérindienne au Québec*, 10, (1-2), p. 124.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. 2006. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1). BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. 2009. "Indígenas no ensino superior: novo desafio para as organizações indígenas e indigenistas no Brasil". In: SMILJANIC, Maria Inês; PIMENTA, José Vieira; BAINES, Stephen Grant. (orgs.), *Faces da Indianidade*. Curitiba: Nexo Design. p. 187-202.

BANIWA, Gersem José dos Santos. 2011. *Educação para Manejo e Domesticação do Mundo - entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília.

BARRETO, Fabiana Costa Oliveira. 2006. *Flagrante e prisão provisória na criminalização de furto: da presunção de inocência à antecipação de pena*. Dissertação de Mestrado (Direito). Brasília: Universidade de Brasília.

BECKETT, J. R. 1992. *Aboriginality and the Nation State: A Comparative Perspective*. University of Sydney, ms.

BECKETT, Jeremy R. 1988a. "Introduction", p. 1-10 e "The past in the present; the present in the past: constructing a national Aboriginality", p. 191-214. In: BECKETT, Jeremy R. (ed.), *Past and Present: the construction of Aboriginality*, Canberra: Aboriginal Studies Press.

BECKETT, Jeremy R. 1988b. Aboriginality, citizenship and the Nation State. In: *Aborigines and the State in Australia, Social Analysis*. 24, p. 3-18.

BERNDT, Ronald M.; TONKINSON, Robert (eds.). 1988. *Social Anthropology and Australian Aboriginal Studies: a contemporary overview*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

BLASER, Mario; FEIT, Harvey; MCRAE, Glenn. (eds.). 2004. *In the Way of Development: Indigenous peoples, life projects and globalization*. London & New York: Zed Books.

BRADY, Maggie. 2005. *Indigenous Australia and alcohol policy: meeting difference with*

indifference. UNSW Press.

BRASIL, 2014. Ministério da Justiça (MJ). Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN) – junho de 2014, Disponível em: <http://www.justica.gov.br/seus-direitos/politica-penal/transparencia-institucional/estatisticas-prisional/infopen_jun14.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2015.

CÂMARA, Heleusa Figueira. 2001. *Além dos muros e das grades: Discursos Prisionais*. São Paulo: EDUC.

CAMPOS, Luis Eugenio, 2017. “Los negros no cuentan. Acerca de las demandas dereconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática”. *Revista Antropologías del Sur* Año 4 N 8 p. 15 – 31.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1960. *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Edição Museu Nacional, Série Livros I.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1981 [1964]. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Brasília - São Paulo: Editora UnB – Pioneira, 3ª edição.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Brasília - Rio de Janeiro: Editora UnB/ Tempo Brasileiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988a. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq. Biblioteca Tempo Universidade nº 83.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988b. *A crise do indigenismo*. Campinas: Editora da UNICAMP.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; RÚBEN, Guilherme Raul (orgs.). 1995. *Estilos de Antropologia*, Campinas: Editora da UNICAMP, (Coleção Repertórios).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1995b. “Identidade catalã e ideologia étnica”. *Mana: estudos de Antropologia Social*, 1 (1), p. 9-47.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1998. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. “Os (des)caminhos da identidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.15, n.42, p. 7-21.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2005. “Introdução”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen Grant (orgs.). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, (Coleção Américas), p. 9-20.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen Grant (orgs.). 2005.

Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras. Brasília: Editora Universidade de Brasília, (Coleção Américas).

CARVALHO, Fábio Almeida; FERNANDES, Maria Luíza; REPETTO, Maxim (Orgs.). 2008. *Projeto político-pedagógico da licenciatura intercultural/Núcleo Insikiran/UFRR*. Boa Vista. Editora da UFRR.

CORRÊA, Mariza. 1987. *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*, Vol. 1 Testemunhos: Emílio Willems, Donald Pierson. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais; Campinas, S.P.: Editora da UNICAMP.

COWLISHAW, Gillian. 2004. *Blackfellas whitefellas and the hidden injuries of race*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

DaMATTA, Roberto. 1973. "O carnaval como rito de passagem". In: DaMATTA, Roberto. *Ensaio de Antropologia Estrutural*. (org.). Petrópolis: Vozes. p. 121-168.

DaMATTA, Roberto. 1981. "Digressão: A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira". In: DaMATTA, Roberto. *Relativizando: uma Introdução à Antropologia Social*, Petrópolis: Vozes, 2a ed., p. 58-85.

DARNELL, Regna. 2001. *Invisible Genealogies: a history of Americanist anthropology*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

DAUNTON-FEAR, Mary W.; FREIBERG, Arie. 1977. "Section II, Minority groups and the criminal justice system". In: CHAPPEL, Duncan; WILSON, Paul. (Orgs.) *The Australian Criminal Justice System*. Sydney, Melbourne, Brisbane, Adelaide, Perth: Butterworths.

DONNAN, Hastings.; WILSON, Thomas M. (orgs.) 1994. *Border Approaches: anthropological perspectives on frontiers*. Lanham, Maryland; London: University Press of America, Inc.

DRUMMOND, Lee. 1983. "'News show politics and the absent anthropologist' a discussion". In: MANNING, F. (ed.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museum of man Mercury Series. Ottawa: National Museums of Canada. p. 108-111.

DYCK, Noel. (ed.) 1985. *Indigenous Peoples and the Nation State: Fourth World Politics in Canada, Australia and Norway*. St John's Institute for Social and Economic Research, University of Newfoundland.

DYCK, Noel. 1990. "Cultures, Communities and Claims: Anthropology and Native Studies in Canada". *Canadian Ethnic Studies*, XXII, 3, p. 40-55.

DYCK, Noel. with a Foreword by Grand Chief Alphonse Bird. 1997. *Differing Visions: administering Indian residential schooling in Prince Albert, 1867-1995*. Halifax: Fer-

nwood Publishing; Prince Albert: The Prince Albert Grand Council.

DYCK, Noel. 2006. "Canadian anthropology and the ethnography of 'Indian Administration'". In: J. Harrison; R. Darnell. *Historicizing Canadian Anthropology*. Toronto: University of Toronto press. p. 78-92.

DYCK, Noel; WALDRAM, James B. (orgs.) 1993. *Anthropology, Public Policy and native Peoples in Canada*. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press.

EADES, Diana. 1997. "Language in Court: The acceptance of linguistic evidence about indigenous Australians in the criminal justice system". *Australian Aboriginal Studies*, Vol. 1, p. 15-27.

EADES, Diana. 2000. "I don't think it's an answer to the question": Silencing Aboriginal witnesses in court. *Language in Society*, 29(2), p. 161-196.

EADES, Diana. 2006. "Interviewing and examining vulnerable witnesses". *Encyclopedia of Language and Linguistics*, 2nd ed. Ed. by Keith Brown. Elsevier: Oxford, p. 772-777.

FARAGE, Nádia. 1986. *As Muralhas do Sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS.

FÍGOLI, Leonardo Hipólito. 1990. *A Ciência sob o Olhar Etnográfico: Estudo da Antropologia Argentina*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

FÍGOLI, Leonardo Hipólito G. 1995. "A antropologia na Argentina e a construção da nação". In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; RUBEN, Guilherme Raul (orgs.). *Estilos de Antropologia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. p. 31-63.

FOUCAULT, Michel. 1995. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. 2003. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 27ª edição. Petrópolis: Vozes.

FRY, Peter. 2004. "Internacionalização da disciplina". In: TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Associação Brasileira de Antropologia, p. 227-248.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2005 (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, (Série Redes Ameríndias – NHII-USP).

GEERTZ, Clifford. 1973. "The Politics of Meaning". In: GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

GOFFMAN, Erving. 2001. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

GOLD, Gerald L.; PAINE, Robert. 1984. "Introduction". In: GOLD, Gerald L. (org.) *Minorities and Mother Country Imagery*. Social and Economic Papers N°.13. St. John's, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, Memorial Univer-

sity of Newfoundland.

GOULET, Jean-Guy A.; MILLER, Bruce Granville (orgs.). 2007. *Extraordinary Anthropology: transformations in the field*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

GRIMSON, Alejandro et al., 2000. *Fronteras nacionales e identidad: la periferia como centro*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus – La Crujía.

HAMILTON, Annette. 1982. “Anthropology in Australia: Some notes and a few queries”. In: McCALL, G. (ed.). *Anthropology in Australia: Essays to Honour 50 Years of Mankind*. The Anthropological Society of New South Wales. p. 91-106.

HARRIS, Douglas C. 2001. *Fish, Law, and Colonialism: the legal capture of salmon in British Columbia*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

HARRISON, Julia; DARNELL, Regna. 2006a. *Historicizing Canadian Anthropology*. Toronto: University of Toronto press.

HARRISON, Julia; DARNELL, Regna. 2006b. “Historicizing traditions in Canadian anthropology”. In: HARRISON, Julia; DARNELL, Regna. *Historicizing Canadian Anthropology*. Toronto: University of Toronto press. pp. 3-16.

HART, Cherie. 1991. “A Brazilian Tribe Escapes Extinction”, Edição Especial da *Revista World Development: Aiding Remote Peoples*, vol.04, nº.2, PNUD.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle; BARCELOS, Luiz Cláudio. 1992. “Capítulo 4 – Notas sobre miscigenação racial no Brasil”. In: HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. (orgs.). *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora: IUPERJ. p. 67-77.

HAVEMANN, Paul (ed.). 1999. *Indigenous Peoples Rights in Australia, Canada, and New Zealand*. Auckland; Oxford; Melbourne; New York: Oxford University Press.

HINKSON, Melinda. 2010. “Introduction: Anthropology and the culture wars”. In: ALTMAN, Jon; HINKSON, Melinda (orgs.). 2010. *Culture Crisis: Anthropology and Politics in Aboriginal Australia*. UNSW Press, Sydney, p. 1-13.

HODGINS, Bruce W.; MILOY, J.S.; MADDOCK, Kenneth J., 1989. “Aboriginal Self-Government”: Another Level or Order in Canadian and Australian Federalism? In HODGINS, Bruce W.; EDDY, John; GRANT, Shelagh; STRUTHERS, John. (eds.) *Federalism in Canada and Australia: Historical Perspectives, 1920-1988*. Peterborough, Canada: The Frost Centre for Canadian Heritage and Development Studies, Trent University. p. 452-487.

HOWES, David. 2006. “Constituting Canadian anthropology”. In: HARRISON, Julia; DARNELL, R. *Historicizing Canadian Anthropology*. Toronto: University of Toronto Press. p. 200-211.

JACKSON, Michael. 2002. *Justice Behind the Walls: Human Rights in Canadian Prisons*. Vancouver: Douglas & McIntyre. Disponível em: <<http://www.justicebehindthewalls.net/book.asp?cid=1>>. Acesso em: 24 set. 2016.

JACKSON, Michael. 1989. "Locking Up Natives in Canada". *UBC Law Review*, Vol. 23:2, p. 215-300.

KAPFERER, Bruce. 1989. "Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology". *Ethnos*, (54), (3-4), p. 161-199.

KEW, Michael. 1993-94. "Anthropology and First Nations in British Columbia". *BC Studies*, Special Issue Number 100, Winter, p. 78-105.

KOWAL, Emma. 2011. "The Stigma of White Privilege: Australian anti-racists and Indigenous improvement". *Cultural Studies* Vol. 25, No. 3 May 2011, pp. 313-333

KOWAL, Emma, 2008. "The Politics of the Gap: Indigenous Australians, Liberal Multiculturalism, and the End of the Self-Determination Era". *American Anthropologist*, Vol. 110, Issue 3, p. 338-348.

KOWAL, Emma. 2006. "Moving Towards the Mean: Dilemmas of Assimilation and Improvement". In: LEA Tess; KOWAL Emma; COWLISHAW Gillian (eds). *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies*. Darwin: Charles Darwin University Press, p.65-78.

KRAMER, Jennifer. 2006. *Switchbacks: art, ownership, and Nuxalk national identity*. Vancouver, Toronto: UBC Press.

LARAIA, Roque de Barros. 1986. "Os Estudos de Parentesco no Brasil". *Série Antropologia* 55. Brasília: DAN, UnB.

LARAIA, Roque de Barros. 1987. "Etnologia indígena brasileira: um breve levantamento". *Série Antropologia*, 60. Brasília: DAN, UnB.

L'ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. (orgs.) 2002. *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). 2002a. *Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.

LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). 2002b. *Estados e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.

MANNING, Frank. 1983. "Confusion and creative engagement: a comment on Canadian ethnology". In: MANNING, Frank. (ed.) *Consciousness and Inquiry: Ethnology*

and Canadian Realities. National Museum of Man Mercury Series. Ottawa: National Museums of Canada. p. 2-10.

McCALL, Grant. 1982. "Anthropology in Australia: introductory remarks". In: McCALL, Grant. (ed.) *Anthropology in Australia: essays to honour 50 years of Mankind*. The Anthropological Society of New South Wales. p. 1-21.

McCARTHY, FREDERICK David. 1982. "Anthropology in the Museums of Australia". In: McCALL, Grant. (ed.) *Anthropology in Australia: essays to honour 50 years of Mankind*. The Anthropological Society of New South Wales. p. 22-47.

MELATTI, Julio Cezar. 1982. "A Etnologia das populações indígenas do Brasil nas duas últimas décadas". *Anuário Antropológico* (80). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 253-257.

MELATTI, Julio Cezar. 1984. "A Antropologia no Brasil: um roteiro". *BIB* (Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais), (17), p. 3-52.

MERLAN, Francesca. 1988. *Caging the rainbow: places, politics, and Aborigines in a North Australian town*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

MERLAN, Francesca, 2010. "Child Sexual Abuse: The Intervention Trigger". In: HINKSON, Melinda; ALTMAN, Jon (eds.). 2010. *Culture Crisis: Anthropology and Politics in Aboriginal*. Australia, UNSW Press, Sydney, p. 116-135.

MILLER, Bruce Granville (Org.) 1992. *BC Studies: A Theme Issue: Anthropology and History in Courts*. no. 95.

MILLER, Bruce Granville. 2000. *The Problem of Justice: tradition and Law in the Coast Salish World*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

MILLER, Bruce Granville. 2003. *Invisible Indigenes: the politics of nonrecognition*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

MILLER, Bruce Granville. 2007. (ed.). *Be of Good Mind: essays on the Coast Salish*. Vancouver, Toronto: UBC Press.

MILLER, Bruce Granville. 2011. *Oral History on Trial*. Vancouver: UBC Press.

MORPHY, Howard. 2007. *Becoming Art: exploring cross-cultural categories*. Oxford; New York: Berg.

MORRIS, Barry. 1991[1988]. "Dhan-gadi resistance to assimilation". In: I. Keen (ed.), *Being Black: Aboriginal cultures in 'settled' Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press, p. 33-63.

MORRIS, Barry; LATTAS, Andrew. 2010. "Embedded Anthropology and the Intervention". Arena. Disponível em: <<http://www.arena.org.au/2010/09/embedded-anthropology-and-the-intervention/>>. Acesso em: 24 set. 2016.

MORSE, Bradford. 1988a. "Aboriginal-government relations in Australia and the implications for Canada". In: LONG, Anthony; BOLDT, Menno; LEROY LITTLE BEAR (eds.), *Governments in Conflict: Provinces and Indian Nations in Canada*. p.209-221. Toronto: University of Toronto Press.

MORSE, Bradford. 1988b. *Quebec secession and self-determination of First Nations*. Faculty of Law, University of Ottawa, ms.

MUSHARBASH, Yasmine. 2008. *Yuendumu Everyday: contemporary life in remote Aboriginal Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

MYERS, Fred. 2002. *Painting cultures*. Durham, NC: Duke University Press.

NAMEM, Alexandro; CARNEIRO, O. de L.; RODRIGUES, L.A.; TOMAZ, E. de S.; FIORETTI, Elena C., 1995. *Trabalho e Marginalização Indígena em Boa Vista (Roraima) - Projeto de Pesquisa*. Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia e História, Departamento de Antropologia, Departamento de História, UFRR. Boa Vista, Roraima.

NARAYAN, Kirin. 1993. How native is a native anthropologist? *American Anthropologist*, Vol. 95(3), p. 671-686.

NASCIMENTO, Nívio Caixeta do. 2003. Entre as leis e o mundo: *Polícia e Administração de conflitos numa perspectiva comparativa*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/DAN/UnB.

O'DOWD, Liam; WILSON, Thomas M. (orgs.) 1996. *Borders, Nations and States: frontiers of sovereignty in the New Europe*. Aldershot; Brookfield USA; Hong Kong; Singapore; Sydney: Avebury.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.) 1989. *Os Poderes e as Terras dos Índios*. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional (Comunicação N°14).

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.) 1990. *Projeto Calha Norte: Militares, Índios e Fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/PETI, Museu Nacional.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). 1998. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de (org.) 1999a. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999b. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 2004. (org.). *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/

LACED, 2ª ed.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Pluralizando Tradições Etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia”. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, (1), (1), p. 2-27. jan./jun. 2009. Disponível em: <http://www.ufcg.edu.br/~leme/pdf/leme_jpo.pdf>. Acesso em: 05 nov. 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2002. “As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas.” In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO HOFFMANN, Maria. (orgs.). *Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, p. 41-68.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; SANTOS, Ana Flávia Moreira. 2003. *Reconhecimento Étnico em Exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria e LACED/MN/UFRJ.

OLIVEN, Ruben George. 2004. “A reprodução da antropologia no Brasil”. In: TRAJANO FILHO, Wilson.; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Associação Brasileira de Antropologia, p. 213-226.

PAINE, R. 1977. *The White Arctic: Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*. Newfoundland Social and Economic Papers N°.7, St. John's, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.

PAINE, Robert. 1983. “News show politics and the absent anthropologist.” In: MANNING, F. (ed.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museum of Man Mercury Series. Ottawa: National Museums of Canada, p. 108-111.

PEIRANO, Mariza G. S. 1991 [1981]. *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Tese de doutoramento, Harvard University. Série Antropologia 110, Brasília: DAN, UnB.

PEIRANO, Mariza G. S. 1992. *Uma Antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

PEIRANO, Mariza. G. S. 1995. “Desterrados e exilados: antropologia no Brasil e na Índia”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; RUBEN, Guilherme Raul. (orgs.), *Estilos de Antropologia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, p.13-30.

PETERSON, Nicolas. 1990. “Studying man and man's nature”: the history of the institutionalisation of Aboriginal anthropology. *Australian Aboriginal Studies*, (2), p. 3-19.

PETERSON, Nicolas. 2010. “Other people's lives: Secular assimilation, culture and ungovernability”. In: ALTMAN, Jon; HINKSON, Melinda, (orgs.). *Culture Crisis*:

Anthropology and Politics in Aboriginal Australia, UNSW Press, Sydney, p. 248-258

PINA CABRAL, João de. 2004, "Uma história de sucesso: a antropologia brasileira vista de longe". In: TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Associação Brasileira de Antropologia, p. 249-265.

POVINELLI, Elizabeth A., 1993. *Labor's Lot: the power, history, and culture of Aboriginal action*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

POVINELLI, Elizabeth A., 2002. *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press.

POVINELLI, Elizabeth A., 2010. "Indigenist politics in late liberalism". In: ALTMAN, Jon; HINKMAN, Melinda, (orgs.). 2010, *Culture Crisis: Anthropology and Politics in Aboriginal Australia*, UNSW Press, Sydney, p. 17-30.

PRESTON, Richard J. 1983. "The social structure of an unorganized society": beyond intentions and peripheral Boasians. In: MANNING, F. (ed.), *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museum of Man Mercury Series. Ottawa: National Museums of Canada, p. 286-305.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology*, 5(4), p. 452-457.

RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

RAMOS, Alcida Rita. 2010. "Revisitando a etnologia à brasileira". In: C. B. Martins; L. F. D. Duarte. (orgs.), *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOCS, p. 25-49.

REPETTO, Maxim. 2008. *Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima*. Boa Vista: Editora da UFRR.

RIBEIRO, Darcy. 1979 [1977]. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 3ª edição, Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2006. "Antropologias Mundiais: para um novo cenário global na antropologia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(60), p. 147-185.

RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo. (Org.). 2012. *Antropologias Mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder*. Brasília: Editora UnB.

RIBEIRO, Gustavo Lins; LIMA, Antônio Carlos de Souza. "O campo da antropologia no Brasil". In: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. (orgs.) 2004. *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Associação Brasileira de Antropologia, p. 7-12.

RITTER, David. 2009. *The Native Title Market*. Crawley, Western Australia: University of Western Australia Press.

ROCHA, Leandro Mendes; BAINES, Stephen Grant (orgs.) 2008. *Fronteiras e Espaços Interculturais: transnacionalidade, etnicidade e identidade em regiões de fronteira*. Goiânia: Editora da UFG.

ROWLEY, Charles Dunford. 1972. *Outcasts in White Australia*. Sydney: Penguin.

RUBEN, Guilherme Raul. 1995. "O 'tio materno' e a antropologia quebequense". In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; RUBEN, Guilherme Raul. (orgs.). *Estilos de Antropologia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, p. 121-138.

RYAN, Lyndall. 1996 [1981]. *The Aboriginal Tasmanians*. Crows Nest, NSW, Austrália: Allen & Unwin Pty Ltd.

SANTILLI, Paulo. 1994. *As fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP; FAPESP.

SANTILLI, Paulo. 2001. *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora da UNESP.

SEARLE, John R. 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Pontos de Vista sobre os Índios Brasileiros: um ensaio bibliográfico". In: SEEGER, Anthony. (ed.). *Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SHIGERU, Kayano. 1994 [1980]. *Our Land was a Forest: an Ainu Memoir*. New York: Westview Press.

SIECIECHOWICZ, Krystyna. 1993. *The State of Canadian Anthropology: The perspective from the University of Toronto*, I Meeting Siena-Toronto, ms.

SIECIECHOWICZ, Krystyna. 1995. *Some Reflections on First Nations Nationalism in Quebec*. University of Toronto, ms.

SILVERMAN, Marilyn. 1991. "Dispatch I. Amongst 'Our Selves'": A colonial encounter in Canadian academia. *Critique of Anthropology*, 11(4), p. 381-400.

SMITH, M. Estellie. 1984. "'Comments' on Handler, R. On sociocultural discontinuity": nationalism and cultural objectification in Quebec. *Current Anthropology*, 25(1), p. 67-69.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de Almeida; WENTZEL, Sondra. (orgs.) 2007. *Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria.

STEPHEN, Lynn 1999. "The Construction of Indigenous Suspects: Militarization and the Gendered and Ethnic Dynamics of Human Rights Abuses, Southern Mexico".

American Ethnologist, 26(4), p. 822-842.

STOCKING, Jr., George W., 1982. "Afterword: A View from the Center". *Ethnos*, 47, p. 172-186.

SUTTON, Peter. 2009. *The Politics of Suffering: Indigenous Australia and the end of the liberal consensus*. Carleton, Victoria: Melbourne University Press.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. 2008. O Quebec e a Etnologia Indígena. *Série Ceppac* 016, Departamento de Estudos Latino-Americanos - ELA, UnB, Brasília, 2008. 14 p. Disponível em: <http://ela.unb.br/images/stories/media/serie/016_silva_2008.pdf>. Acesso em: 16 set. 2015.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. 2014. "Da etnicização das teorias aos dilemas de envolvimento com as Primeiras Nações na anthropologie québécoise". *Interfaces Brasil/Canadá. Canoas*, 14(2), p. 231-254.

TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.) 2004. *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria; Associação Brasileira de Antropologia.

TRIGGER, David S. 1992. *Whitefella Comin: Aboriginal responses to colonialism in northern Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.

TROOD, Russell. B. 1990. "Australian Diplomatic Practice: Methods and Theory". *Journal of Asian and African Studies*, XXV(1-2) p. 88-113.

VALVERDE, Sebastián. 2013. "Convergencias disciplinares entre Historia y Antropología: la perspectiva 'histórico-regional' y las investigaciones sobre los pueblos indígenas en Norpatagonia Argentina". *Revista Internacional de Ciencias Sociales interdisciplinarias*. Madrid, España: Common Ground Publishing, 2(1). Disponível em: <http://ies12.cgpublisher.com/proposals/26/index_html>. Acesso em 03 set. 2015.

VALVERDE, Sebastián; STECHER, Gabriel. 2013. "Ruralidad, paradojas y tensiones asociadas a la movilización del pueblo Mapuche en Pulmarí (Neuquén, Argentina)". *Revista Polis*, N° 34, Revista de la Universidad Bolivariana. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30528135014>>. Acesso em 04 set, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2(2), p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. "Etnologia brasileira". In: MICELI, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Antropologia (volume I). São Paulo/Brasília: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES, p. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. *The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in Sixteenth-Century Brazil*. Chicago: Prickly Para-

digm Press.

WALDRAM, James, 2004. *Revenge of the Windigo*. Toronto: University of Toronto Press.

WEAVER, Sally M., 1983a. "Australian Aboriginal Policy: Aboriginal Pressure Groups or Government Advisory Bodies?" (Part I) *Oceania*, 54(1), p. 1-22.

WEAVER, Sally M., 1983b "Australian Aboriginal Policy: Aboriginal Pressure Groups or Government Advisory Bodies?" (Part II) *Oceania*, 54(2), p. 85-108.

WEAVER, Sally M., 1984. "Struggles of the Nation-State to Define Aboriginal Ethnicity: Canada and Australia". In: GOLD, Gerald L. (org.), *Minorities and Mother Country Imagery*. Social and Economic Papers 13, Institute of Social and Economic Research, Newfoundland, p.182-210.

WEAVER, Sally M., 1985. "Political representativity and indigenous minorities in Canada and Australia". In: DYCK, Noel. (org.) *Indigenous Peoples and the Nation-State: 'FourthWorld' Politics in Canada, Australia and Norway*. St. John's, Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.

WILD, Rex; ANDERSON, Pat. 2007. *Ampe Akelyernemane Meke Mekarle 'Little Children are Sacred'*: Report of the Northern Territory Board of Inquiry into the Protection of Aboriginal Children from Sexual Abuse. 2 Vols. Darwin: Northern Territory Government. Dept of the Chief Minister.

WILSON, Thomas M.; DONNAN, Hastings (orgs.). 1998. *Border Identities: nation and state at international frontiers*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

resenhas

IGOE, Jim. 2017.
The nature of spectacle: on images,
money, and conserving capitalism
Tucson: The University of Arizona Press
(Critical Green Engagements). 162pp

Felipe Vander Velden
UFSCar

As espetaculares imagens do mundo natural, especialmente neste contexto contemporâneo de urgência, definido como Antropoceno, elicitam num público hoje imaginado como global uma série de respostas cognitivas, emocionais e, sobretudo, práticas. A migração em massa de antílopes pelas savanas do leste da África ou as dramáticas cenas de ursos polares sofrendo com o derretimento do gelo ártico causado pelo aquecimento do clima da Terra, por exemplo, que podemos ver em fotografias e documentários amplamente difundidos por meio de mídias diversas, nos conduzem a imaginar certos espaços, a natureza existente nesses espaços, e as formas possíveis de relação com eles, desde o apoio aos esforços e às políticas conservacionistas governamentais e não governamentais até a vontade de experimentar pessoalmente essas paisagens, por meio do assim chamado turismo ecológico. Essas mesmas imagens, entretanto, operam de maneiras mais perversas sobre seus espectadores: construindo a natureza prístina e intocada de certos lugares, simplificam ou apagam sua variedade sempre conflitante de histórias humanas e não humanas, desconectando-os de questões político-econômicas relacionadas à sua própria produção, conjurando espaços sanitizados fora do tempo e do espaço situados, em que o mesmo capital que produz as imagens do sucesso da conservação da natureza selvagem convence a todos nós da necessidade de produção de mais imagens que, por sua vez, possam extrair de nós mais apoio ao turismo, ao consumo consciente e a outras formas de capitalismo verde (*green capitalism*). O que não tem preço – a natureza prístina – passa, então, a tê-lo, porque as imagens do mundo natural nos instigam a desfrutar dele de certas formas oferecidas pelo mercado, incluindo o consumo cada vez mais intenso das próprias imagens do “espetáculo da natureza”. Nesse sentido, consumir a natureza (por meio do lazer e do turismo) e

consumir as imagens da natureza (filmes, vídeos, fotografias, propaganda) se tornam, virtualmente, uma só e mesma coisa.

Essa produção e difusão massiva de imagens que, entrelaçando o mundo natural e a acumulação do capital no início do século XXI, levaram a uma estranha associação – *espetacular*, em vários sentidos – entre conservação ambiental, mercado e capitalismo (ou entre natureza, imagem e dinheiro), é o tema central deste livro de seis capítulos, escrito pelo antropólogo Jim Igoe, a partir de suas duas décadas de pesquisa na Tanzânia (África oriental). A obra é parte de uma série editorial na University of Arizona Press (*Critical Green Engagements – Investigating the Green Economy and its Alternatives*) destinada a publicar investigações sobre múltiplas facetas da assim chamada “economia verde”, as modalidades (e possibilidades) de conservação ambiental na atual era do neoliberalismo avançado, que articulam, de modos variados e nem sempre transparentes, a saúde ambiental e o crescimento econômico.

Se a natureza é ou não é algo em si mesma, um dado do – ou o que, afinal, constitui o – mundo real, é certo que ela é cada vez mais plasmada na forma de imagens que circulam por variadas mídias mundo afora; sabemos, desde Marx, que o dinheiro pode transmutar o imaginário em real, sensual, e é isso, segundo Igoe, que ele faz com a natureza. Essas imagens pervasivas constituem parte fundamental do modo como os mercados também conjuram a natureza, na forma da mobilização de recursos visuais que servem aos lucros que se misturam com os benefícios trazidos pelas políticas de conservação ambiental e com os negócios do turismo e do consumo sustentáveis. Se as “visões panorâmicas” do sublime romântico oitocentista professavam uma natureza pura e imaculada pela ação humana, hoje, o veloz e ilimitado movimento das imagens e do dinheiro alteram dramaticamente nossa relação com – até mesmo nossa forma de pensar e conhecer a, e fruir da – natureza que se produz no seio do que Guy Debord chamou de *sociedade do espetáculo*.

Esta circulação de imagens estonteantes cria, nos tempos atuais, a mesma natureza selvagem do passado, simultaneamente fabricando as próprias possibilidades da proteção do meio-ambiente por meio do capital que, movendo-se rapidamente, cria, entre outras coisas, uma sensibilidade e uma responsabilidade globais para com a natureza que apaga as distinções espaço-temporais e culturais em um mundo pensado como global(izado) e dirigido pelo consumo. A natureza é transformada em imagens e mercadorias de consumo generalizado que,

por sua vez, tornam-se dinheiro, que gera, no limite, mais imagens e produtos, que levam à contínua produção da... natureza! Uma natureza pela qual todos os cidadãos do mundo somos responsabilizados, e que podemos proteger por meio do consumo consciente e do uso expansivo da tecnologia que nos conecta rapidamente com as múltiplas questões que aguardam políticas urgentes. Note-se, todavia, que esta conexão pode até ser descrita como ativa e decisiva, mas não nos permite, afinal, deixar o lugar passivo do não-especialista; cidadãos comuns só agem quando consomem, e o que importa, mais do que seus recursos, é sua condição mesma de espectadores porque todo espetáculo, óbvio, precisa deles.

A natureza da Tanzânia – assim como a de outros países em que a natureza se tornou um recurso econômico crucial (justamente, note-se, por ser imaginada não como um bem, mas como um terreno totalmente livre de todo tipo de intervenção humana) – converte-se, assim, em uma “marca” (*brand*). Documentários, filmes, animações, músicas e a publicidade daquele país – ou, daquela “marca” –, cuidadosamente preparados e encenados, capturam a imaginação e os bolsos das classes abastadas do hemisfério norte em busca do contato revigorante com a natureza, busca que é produzida pela mobilização das imagens e que serão, posteriormente, alimentadas pelas novas imagens produzidas por esses mesmos atores. Nestas ações, cidadãos afluentes estão ao mesmo tempo consumindo e produzindo (*prosuming*) o meio ambiente e a vida selvagem como mercadorias. E nesse consumo verde – que vai, como mostra o autor, do ecoturismo aos museus, dos documentários aos produtos com selo verde – nós, amalgamando modos de ver e de viver com o dinheiro e a tecnologia, salvamos não só o mundo, mas também nós mesmos. Salva-se o mundo consumindo-o (:92)! E consome-se, sempre, como indivíduos, expondo-se, assim, a ilusão da ação coletiva sob a égide do neoliberalismo.

Mas este processo, alerta o autor, só acontece porque os espaços reais são apropriados e, em seguida, produzidos por suas próprias imagens. Certos elementos do mundo real – a marcha dos pinguins, a migração de antílopes, os ursos polares caminhando pelo gelo cada vez mais frágil – são capturados, singularizados e convertidos em potentes imagens representacionais de regiões inteiras, apagando, assim, a miríade de outras histórias e de outras modalidades de visão e de relação com o espaço, muitas delas conflitantes entre si. Esses encantadores “instantâneos” do mundo natural acabam, ao final, por serem traduzidos no imaginário abstrato – pois as narrativas textuais são todas elas notavelmente

semelhantes – que associa o crescimento econômico à saúde dos ecossistemas, como se fora do capitalismo não houvesse salvação para a natureza – algo com o qual os turistas endinheirados que movimentam a conservação ambiental na Tanzânia, por exemplo, concordam de bom grado, sustentando a ideia de que a única forma de resgatar o mundo é ver o mundo (*seeing the world to save the world* – título do terceiro capítulo do livro). E este consumo visual abre as portas para outras formas de consumo que se disseminam de cima para baixo – das elites para as classes médias – alinhando turismo, conservação e desenvolvimento e sedimentando a crença em que só o crescimento econômico poderá garantir plenas justiça social e ambiental. Nesse mesmo movimento – que Igoe etnografa em vários contextos –, os conflitos entre distintas abordagens da crise ambiental pela qual passa o planeta são escamoteados em nome do amplamente difundido potencial que a aliança entre tecnologia e o mercado podem fazer pela natureza ameaçada. Conforme aponta o autor, a conversão desta natureza em mercadoria – colocando preço naquilo que é (ou era) visto como incalculável – alavanca múltiplos e gigantescos negócios, que têm como propósitos simultâneos o investimento capitalista e o desenho do futuro.

Igoe, assim, nos alerta para a não inocência das imagens do mundo natural, da urgência do consumo consciente e das estratégias conservacionistas, precisamente porque esses são produtos deste espetacularizado mundo do capitalismo tardio em que a natureza é convertida em mercadoria (valor de troca) já que, alega-se, só o mundo corporativo poderá cuidar o planeta. E nos incita, a cada vez que assistirmos comovidos a um vídeo sobre a natureza selvagem, quando engajados em uma viagem a um destino “selvagem”, na figuração de um bioma em um parque temático, na procura pelo selo verde de um produto na gôndola do supermercado, ou, ainda (e por que não?), em um badalado congresso internacional de ambientalistas, a pensar que as imagens, assim como o dinheiro, circulam veloz e amplamente, produzindo (e administrando, e comercializando), nesses movimentos, sua própria natureza – uma espécie de “segunda natureza” ou mesmo uma utopia, podemos dizer, tornada em mercadoria padrão esvaziada de suas várias histórias e usos divergentes (assim como nos parques da Disney), em que “capitalismo, cultura e ecologia são alegremente combinados” (:53) – por meio de formas de conexão e desconexão que são, em essência, modalidades de alienação. A natureza precisa urgentemente de histórias radicalmente alternativas contra as narrativas fantasmagóricas que o capitalismo conta de si e para si mesmo.

Recebido: 27/03/2018

Aprovado: 02/04/2018

Felipe Ferreira Vander Velden é professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), em São Carlos/SP. Desenvolve pesquisas sobre a relação entre humanos e animais e entre povos indígenas em Rondônia (Karitiana e Puruborá) desde 2002. É autor de *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana* (Alameda, 2012) e organizador, com Ciméa Bevilaqua, da coletânea *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais* (EdUFSCar/EdUFPR, 2016). Contato: felipevelden@yahoo.com.br

“Elas”, de Stephane Ramos (24 minutos, 2017)

Thais Valim

UFRN

Ambientado entre as cidades pernambucanas de Recife, Olinda e Paulista, o filme “Elas”, de Stephane Ramos, dialoga diretamente com sete mulheres que tiveram filhos nascidos com microcefalia no contexto da epidemia do Zika Vírus. A escolha por esses três locais não é aleatória: o Estado de Pernambuco concentra, segundo os boletins epidemiológicos divulgados pelo Ministério da Saúde (MS), a maior proporção de casos de microcefalia confirmados no Brasil, somando 16% dos registros totais (BRASIL, 2018). Inclusive, a Secretaria Estadual de Saúde de Pernambuco (SES/PE) foi a primeira instituição a notificar oficialmente o MS sobre a elevação dos casos de microcefalia congênita no país, em outubro de 2015.

Após o alerta da SES/PE e com a contínua progressão do número de casos, o Ministério da Saúde alçou a epidemia, em novembro de 2015, à categoria de Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN), através da Portaria 1.813. Em seguida, em fevereiro de 2016, foi a vez da Organização Mundial da Saúde (OMS) promover a questão para uma categoria emergencial, caracterizando-a como um fenômeno de importância global. Esses dois marcos oficiais foram responsáveis por uma ampla visibilização da epidemia que resultou num contexto de efervescência e grande comoção.

A mídia adotou a pauta da microcefalia quase imediatamente e foram feitas muitas matérias sobre o cotidiano das famílias diretamente impactadas, produzidas pelos mais variados agentes de imprensa, desde pequenos jornais locais até veículos internacionais como a britânica BBC (Diniz, 2016). Naquela época, o Governo Federal também firmou parcerias com diversos hospitais e institutos terapêuticos no intuito de acompanhar o desenvolvimento dos recém-nascidos.

Do quadro de efervescência inicial, no entanto, seguiu-se um arrefecimento dos interesses pela epidemia. Com o processo de impeachment da presidente Dilma Rousseff e os jogos olímpicos, sediados no Rio de Janeiro no ano de 2016, a mídia distanciou-se da pauta (Porto; Moura, 2017). Aos poucos, também, as taxas de incidência de microcefalia foram declinando e, em maio de 2017, o MS anunciou o fim da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional em

decorrência do Zika. Esses elementos, concatenados, teceram uma atmosfera de aparente controle sobre a epidemia: afinal, a biomedicina já havia (parcialmente) assimilado e traduzido a Síndrome Congênita do Zika Vírus para seu corpus teórico, os casos não mais figuravam um quadro de imprevisibilidade e os números estavam não só estáveis, como decaindo. E, assim, pouco a pouco vários atores foram saindo de cena: os repórteres deixaram de circular com as mulheres por entre ônibus e ONGs, as visitas de prefeitos e outras figuras políticas a hospitais tornou-se cada vez mais um evento pontual e até mesmo as doações que as famílias recebiam de outras pessoas sofreram uma queda com o sumiço da epidemia da agenda nacional.

É nesse contexto de apagamento e invisibilização que se insere a produção de Ramos, gravada e finalizada no ano de 2017, dois anos após o período que ficou demarcado como o início da epidemia. O filme foi rodado no espaço doméstico de cada uma das sete interlocutoras: é possível ver algumas na cozinha, na sala, outras optaram por fazer a conversa no quintal. É um contraste com as imagens geralmente associadas à epidemia que tendem a focalizar a relação das mulheres com os hospitais, a terapia, os profissionais de saúde. A presença de Ramos também é ocultada da edição, preservando o ambiente de ênfase nas figuras individuais de cada uma das interlocutoras. O filme segue um roteiro semiestruturado de perguntas que ficam implícitas na construção do vídeo, de modo que é a partir do agrupamento de certas respostas e da interpretação do espectador que as perguntas podem ser pensadas.

O primeiro bloco de respostas consiste numa breve apresentação das interlocutoras: revelam seu nome, idade, cidade de origem e local atual de moradia. Nessa introdução inicial à vida das mulheres, é possível notar que ter um filho com microcefalia não é a única correspondência entre elas. Conforme contam sobre suas trajetórias, torna-se evidente como essa epidemia passou por um forte recorte de classe, tendo atingido especialmente mulheres pobres. As dificuldades decorrentes do contexto econômico vão se delineando na narrativa das entrevistadas.

Rosana, por exemplo, conta, nesse primeiro bloco, que nasceu em Recife, mas, ainda menina, mudou-se com a mãe para Olinda. Lá se casou e formou família. Teve sua primeira filha aos dezoito anos, e, sete anos depois, deu à luz Maria Clara, diagnosticada com a Síndrome Congênita do Zika Vírus. Disse que a vigilância sanitária lhe advertiu para que saísse de sua casa: “Eu tinha que se mudar de qualquer jeito, porque a minha casa, de frente da casa passava um

esgoto e a vigilância mandou eu sair por causa da menina e aí eu mandei minha mãe procurar casa e ela achou essa aqui e eu vim pra cá” (1m48s).

As percepções do contexto econômico também vão aparecendo na narrativa em pontos que, à primeira vista, não estão relacionados a essas questões. Quando perguntada sobre a felicidade, por exemplo, Vanessa, a mulher mais velha a aparecer no filme, com 46 anos, descreve que ser feliz é ter uma casa, ter o que comer, ter uma TV para assistir. São pequenas informações que ajudam a compreender melhor o dia a dia de cada uma dessas mulheres. A técnica de Ramos, nesse sentido, é interessante por permitir que cada uma conduza a conversa da maneira que lhe aprouver. Desse modo, o diálogo segue a direção do que mobiliza as mulheres naquele momento, o que torna o filme um importante veículo para a escuta e compreensão de suas demandas.

Um dos temas mobilizadores que atravessa o filme é a questão da solidão e do desamparo familiar: “Eu não tive aquilo que queria da minha família, né? Eu queria ter um pai presente, um pai que me aconselhasse, me orientasse (...) mas eu tenho um pai e ele só sabe julgar e condenar” (4m06s) desabafa Vanessa. Na mesma toada, Zana, uma jovem negra de 27 anos, confessa que em sua família ninguém lhe estendeu a mão para a criação de Luana, sua filha, também diagnosticada com a Síndrome Congênita do Zika Vírus: “a única coisa que eles disseram pra mim, quando eu tava de resguardo, foi que eu me virasse aqui sozinha em Recife, com as três filhas, porque se dependesse deles eles não iam fazer nada por mim” (3m50s), finaliza, abaixando os olhos. O apoio que não encontrou na família consanguínea, no entanto, foi descoberto em laços construídos com outras mães e cuidadoras em meio às terapias, as reuniões de Organizações Não-Governamentais voltadas para crianças nascidas com a síndrome e outros eventos relacionados à microcefalia.

Muitas das semelhanças percebidas no filme entre essas mulheres advêm da biossociabilidade desenvolvida em torno do diagnóstico comum de seus filhos, ou seja, são mães que partilham de uma especificidade no cuidado de seus rebentos. Essa identidade materna foi basicamente a única imagem propagada dessas mulheres durante o auge da epidemia e quando ainda havia atenção da mídia sobre a questão. O filme de Ramos tenta dialogar com esse imaginário, desconstruindo-o. A escolha da diretora de se ausentar das cenas, a ausência das próprias crianças ao longo do filme, tudo isso aponta para o recorte que realmente interessa a Ramos: pensar na vida dessas mulheres para além da redução

da “mãe de uma criança com microcefalia”.

Os objetivos da diretora não são depositados contra as interlocutoras à força. É possível perceber nas narrativas delas mesmas uma insatisfação quanto à cobrança excessiva do papel da maternidade. A rotina de Zana com Luana, sua filha, é intensa, e o seu tempo se volta exclusivamente para as atividades de cuidado: “casa hospital, hospital, casa” (6m10s), repete, cansada. Mesmo cumprindo uma agenda tão estrita de cuidados, Zana denuncia que muitas pessoas lhe cobram mais responsabilidade quando ela resolve sair ou tomar uma cerveja em casa com os amigos: “acham que eu tenho a obrigação de estar 24 horas trancada dentro de um hospital, trancada dentro de um quarto só porque eu tenho uma bebê especial” (6m28s), termina Zana, denunciando a força da perspectiva de maternidade como atividade integral e das exigências que esse modelo coloca para o exercício de uma boa maternidade. No contexto da epidemia, e com crianças deficientes em geral, os contornos dessas exigências parecem ficar ainda mais delimitadores, sendo cobrado um cuidado ainda maior da mulher que materna uma criança deficiente.

Paralelamente a isso, o filme também traz informações sobre as violentas asserções preconceituosas que são disparadas contra as crianças com micro. Ao mesmo tempo em que, por um lado, cobram da mulher que desempenhe o papel de mãe e assegure a proteção da criança, por outro, desumanizam essa mesma criança. Parece que a vida da criança só ganha importância para cobrar um papel da mulher. Nesses momentos, as mulheres precisam novamente reafirmar suas identidades enquanto mães para defender seus filhos de acusações e confrontações de desconhecidos.

A questão da maternidade se complexifica no contexto da epidemia e, à dupla jornada de mãe e trabalhadora, soma-se uma terceira jornada, a de mãe militante, que batalha por aceitação e inclusão (Longhi e Pinheiro, 2017). Ou seja, além de cuidarem de filhos que demandam um tipo de cuidado muito específico e realizarem as atividades domésticas, essas mães ainda precisam lidar com olhares de estranhamento e muito preconceito. Rosana dá apontamentos nesse sentido durante o filme: “Eles não são coitadinho, não são bichinho, não são doente. São normal que nem a gente (...) Esse povo trata como se fosse umas pessoas de outro mundo!” (8m40s).

Todos esses elementos que recaem sobre os ombros e sobre a responsabilidade da mulher são questões que perpassam recortes de desigualdade de gênero

que, embora acentuados pela epidemia, são muito anteriores a ela. O filme permite captar essa dinâmica da interseccionalidade, e consegue passear pelas histórias dessas sete mulheres com destreza, respeito e dando espaço às elaborações individuais de cada uma. Além disso, muitas das respostas conduzem o espectador ao estado atual da epidemia, fator importante para que as conquistas, lutas e dramas dessas mulheres não caiam no esquecimento.

O documentário cumpre bem seu papel de informar os espectadores sobre a vida dessas sete mulheres, além de contribuir para o desenvolvimento de produções em antropologia visual. No contexto específico da epidemia, sugiro aos interessados que o assistam após assistirem o filme *Zika*, de Débora Diniz, gravado em 2016, no início do surto, quando muitas dessas mulheres ainda estavam grávidas. Pensados conjuntamente, os filmes se completam e permitem ao espectador ter acesso a uma linha do tempo interessante dos acontecimentos. “Elas” foi lançado em 2017 e pode ser acessado online.

Recebido: 28/02/2018

Aprovado: 26/04/2018

Thais Valim é mestranda em Antropologia Social no PPGAS/UFRN. Atualmente, pesquisa como crianças que tiveram irmãos nascidos com a Síndrome Congênita do Zika Vírus (SCZV) têm desempenhado um papel de cuidadoras nesses contextos. Contato: thaismvalim@gmail.com

Referências bibliográficas

BRASIL. Secretaria de Vigilância em Saúde. Ministério da Saúde. “Monitoramento integrado de alterações no crescimento e desenvolvimento relacionadas à infecção pelo vírus Zika e outras etiologias infecciosas, até a Semana Epidemiológica 52 de 2017”. *Boletim epidemiológico*, v. 49, n. 6. Brasília, 2018.

DINIZ, Débora. 2016. *Zika: Do sertão nordestino à ameaça global*. 1ª edição. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

LONGHI, Márcia; PINHEIRO, Diego Alano. 2017. “Maternidade como missão! A trajetória militante de uma mãe de bebê com microcefalia em PE”. *Cadernos de Gênero de Diversidade*, v. 3, n. 2, -. 113-133.

PORTO, Rozeli; MOURA, Patrícia. 2017. “O Corpo Marcado: a construção do discurso midiático sobre Zika Vírus e Microcefalia”. *Cadernos de Gênero de Diversidade*, v. 3, n. 2, pp. 158-191

RAMOS, Stephane. *Elas*. 2017. (24m). Direção, produção e fotografia: Stephane Ramos. Edição: Carlos Cezare. Recife/PE. Disponível: <<https://www.youtube.com/watch?v=I2SQ781fICI&feature=youtu.be>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

**CAMPO ARÁUZ, Lorena & APARICIO,
Miguel (orgs.). 2017**
Etnografías del suicidio en América del Sur
Quito: Abya-Yala. 311p.

Íris Morais Araújo
USP

O livro, organizado por Lorena Campo Aráuz (Universidade Politécnica Salesiana, Equador) e Miguel Aparício (Universidade Federal do Oeste do Pará), reúne doze artigos que abordam o suicídio entre populações ameríndias ou de origem ameríndia no subcontinente. Assentado na pesquisa etnográfica, seu intuito é conferir visibilidade ao tipo de análise sobre o tema que valoriza a experiência e a reflexão desses grupos, o que implica levar em conta também as relações que estabelecem com outros coletivos de seus *socius*.

Do conjunto de autores, nove são de instituições brasileiras e realizam suas investigações entre grupos indígenas que vivem no país, enquanto os demais trabalham no exterior e investigam populações que habitam Peru, Equador e a fronteira entre Colômbia e Venezuela. A busca por parcerias que realizem trânsitos entre a antropologia praticada no Brasil e alhures é bem-vinda: na coletânea, tal aposta reverbera sua publicação no exterior e no formato bilíngue – os textos encontram-se em português ou espanhol – que ela acabou por adquirir.

O primeiro capítulo, de Ernst Halbmayer (Universidade de Margburg, Alemanha), foi publicado originalmente em 2008 em *Curare*, periódico da Associação Alemã de Antropologia Médica, e faz as vezes de introdução ao livro. O autor sintetiza as principais etnografias realizadas sobre o tema – efetivadas entre sete populações indígenas, e que inclui sua própria pesquisa junto aos Yukpa da Serra Perijá, na divisa entre Colômbia e Venezuela – e as confronta com teorias sociológicas e psicológicas. Os achados empíricos apontam para a facilidade com que indivíduos ativos cometem suicídio. Assim, não é possível corroborar a explicação de que o ato resulte da desintegração cultural ou do sofrimento existencial. Ademais, em parte desses grupos, as mortes já aconteciam antes do estabelecimento de relações com não indígenas. Por isso, não se pode reduzir o fenômeno à perda de autonomia dessas populações.

Entre os Yukpa, por exemplo, as motivações imediatas para as mortes são os conflitos matrimoniais. Porém, argumenta Halbmayer, suas motivações não são as emoções desencadeadas nesses momentos, e sim as bases cosmopolíticas em quais esses grupos se assentam e que os fazem conceber os suicídios de modo próprio. Não há uma desconexão imediata entre vivos e mortos, mas uma transformação gradual do duplo, ou espírito. No caso dos Yukpa, é após um conjunto de rituais que o morto se encaminha para outro mundo e só então abandona de vez sua família. O suicídio é, portanto, um modo de se separar daqueles que lhe são próximos.

A coorganizadora Lorena Campo Aráuz conviveu com a população de Lloa, localidade rural no entorno da capital equatoriana. Verificou que a explicação para os suicídios se associa à tensão entre o modo de vida rural e urbano. O conflito, contudo, não separa vivos e mortos. A recorrência de enforcamentos em uma mesma árvore, central no parque do lugarejo, permitiu-lhe notar que se trata de um autofuneral – como todo ritual, um modo de comunicação. Tal ato não se encerra em si mesmo, pois os mortos continuam a saber o que se passa e prosseguem em encontros com os vivos.

O estudo de Maite Bustamante (Instituto de Estudos Peruanos) trata do suicídio entre os jovens da cidade amazônica de Nauta, no Peru. Embora não se identifiquem como indígenas, são descendentes dos Kokama. As mortes autoprovocadas são dos que fracassam na tentativa de prosseguir os estudos, que lhes garantiria trabalhos melhores e os afastaria da economia de subsistência e do modo de vida indígena. Em parte, os suicídios se relacionam ao jogo da *ouija*, que ali se associa aos espíritos Kokama: pede-se algo, como dinheiro, e se garante uma retribuição. Quando não se alcança o objetivo, a morte se torna uma opção.

No trabalho de Elaine Moreira (Universidade Federal de Roraima) entre os Ye'kuana, há explicações discrepantes para o suicídio. Para os não indígenas que convivem com o grupo, a depressão, o álcool ou a frequência à escola são causas das mortes; para os Ye'kuana, elas resultam da aproximação de seres não humanos, manejados por xamãs. As soluções também divergem. As ações da política de saúde mental constroem um processo de subjetivação centrado no falar de si; na escola, a fala é coletiva, sobre a cultura. O grupo, por seu turno, continua a realizar, mesmo na cidade, uma série de cuidados, como cantos, refeições e resguardos.

Maria Isabel Bueno (Universidade Federal do Rio de Janeiro), ao pesquisar

o suicídio entre os Ticuna, verifica que as mortes, realizadas em situações de conflito afetivo, resultam da ofensiva de entes sobrenaturais e é engendrada por feiticeiros. Não apenas os pajés seriam responsáveis pelas mortes, como também aqueles que conhecem o Livro de Magia de São Cipriano. Assim como os habitantes de Nauta estudados por Bustamante, que jogam a *ouija* para obter certos resultados, na explicação Ticuna, os iniciados na publicação fazem uma espécie de pacto com o diabo. Se o trato falha, atentam contra a vida.

A investigação de Beatriz Matos (Universidade Federal do Pará) se centra nas mortes por enforcamento entre os Matses. Para tal população, elas estão relacionadas a ataques de espíritos. As ofensivas passaram a ocorrer após deixarem de realizar o principal ritual de iniciação masculina do grupo. Nesse ritual, o grupo recepcionava os espíritos e, reciprocamente, visitava a morada desses seres. Diante do encerramento de comunicação entre os dois grupos, nos momentos em que há um encontro entre os mesmos — especialmente se estão sozinhos na floresta —, tem-se o ataque: o jovem pode se deixar levar pelo espírito, indo viver com ele.

Os Suruwaha, conhecidos pelo altíssimo número de suicídios, realizados pela ingestão do timbó, são assunto de dois capítulos. O estudo de João Dal Poz (Universidade Estadual de Montes Claros), versão revisada de artigo publicado em 2000 na *Revista de Antropologia*, demonstra a relevância das “condutas lutosas”: a opção pelo envenenamento por vontade de estar junto daqueles que se mataram anteriormente. Notando um *socius* homogêneo e integrado — contrário da imagem clássica de populações atomizadas em pequenas aldeias, cada uma com um xamã, trocando incessantemente acusações de feitiçaria entre si —, o autor verifica que os suicídios são um contraponto a tamanha unidade. Assim, a ingestão de timbó interioriza no grupo a sua dissensão, construindo a diferença a partir da divisão entre vivos e mortos.

O capítulo do coorganizador Miguel Aparicio, por sua vez, verifica os efeitos no grupo das analogias entre o cristianismo e a cosmopolítica indígena produzidas por missionários. Para eles, Jesus tomou timbó para salvar a humanidade. Assim, os Suruwaha estariam absorvidos de seus pecados e não precisariam prosseguir com sua prática. Contudo, tal população se entende como “presa do veneno”: as mortes ocorrem porque o timbó, xamã não humano, é predador dos Suruwaha. Ao tornar Jesus um grande pajé, o grupo, longe de abandonar a ingestão do veneno, se transforma em “presa de Jesus”.

Orlando Calheiros (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), ao abordar os Aikewara, população que vive no sudoeste do Pará, narra o enforcamento de um jovem que amava objetos não indígenas. A morte, todavia, não o aniquilou inteiramente, pois restou seu espectro. Esse duplo não possui vontade própria: é submisso ao desejo do vivente. Preso para sempre no mundo das mercadorias, o destino do rapaz é, portanto, consequência direta do contato. Tal experiência, genocida, ganhou contornos dramáticos durante a ditadura. Os militares, na repressão à guerrilha do Araguaia, obrigaram os homens a realizar trabalhos forçados, e mantiveram as mulheres e crianças em cárcere privado.

Os Karajá, que registraram o primeiro suicídio já no século XXI, também são mote de dois capítulos. A contribuição de Helena Schiel (Universidade Federal do Oeste do Pará) analisa o enforcamento do jovem Tebutxué, levando em conta a dívida que o homem obtém assim que se casa. Entre o grupo, um casal que é visto em encontros amorosos é forçado a viver junto. Segundo o padrão de residência uxorilocal, o noivo se muda para a casa da esposa. Quem se recusa – voltando a viver com a mãe – é alvo de um espancamento socialmente codificado, em que os parentes da esposa batem no noivo e também em seus familiares. O rapaz, em tensão com essas regras, acabou por se enforcar.

De acordo com o trabalho de Eduardo Soares Nunes (Universidade Federal do Oeste do Pará), a feitiçaria, por sua vez, passou a ser apontada pelos Karajá como principal causa para os suicídios. O feitiço que “amarra a garganta” consiste em atingir flechas invisíveis na vítima, que passa a sentir medo e raiva e a ouvir vozes com sugestões de se matar. O atingido passa a agir de forma hostil, como um não parente, mas o cuidado da família – reforçando a etiqueta com a qual os próximos devem ser tratados, como utilizar uma fala calma e correta, e incluindo ainda a procura por xamãs – é fundamental para que o quadro não evolua até a morte.

A coletânea se encerra com a contribuição de Spensy Pimentel (Universidade Federal do Sul da Bahia), que joga luz sobre os suicídios entre os Guarani e Kaiowa. As mortes são percebidas como um dos problemas que enfrentam na contemporaneidade, período no qual passaram a viver confinados em reservas e enfrentar conflitos agrários. Para o enfrentamento do problema, é necessário, portanto, outro modo de vida, no qual a demarcação de terra é fundamental. O autor chama a atenção para como o uso da ideia de suicídio, como parte da cultura, é conveniente num contexto genocida, em que graves violações de direitos ocorrem há décadas.

Em *Etnografías del suicidio en América del Sur*, o especialista em etnologia ameríndia encontra uma amostra de trabalhos concluídos recentemente e que cumprem, antes de tudo, o papel de adensar a temática da coletânea. A profusão de situações empíricas, todavia, permite vieses comparativos também em relação a outros assuntos incontornáveis à disciplina, como, por exemplo, morte, feitiçaria ou relação com não indígenas.

O conjunto se presta, ainda, para a realização de uma crítica etnográfica da noção de suicídio – e, nesse sentido, o livro interessará a um público mais amplo do que o formado pelos especialistas. Ao se aproximarem de elaborações, tais como as de que um autoaniquilamento pode ser um assassinato realizado por outrem ou de que vivos e mortos podem conviver, os autores assinalam, cada um a sua maneira, os limites da ideia ocidental do termo, e que pode ser resumida como o homicídio de si mesmo. A palavra “suicídio” se torna, assim, apenas uma aproximação ocidental possível às práticas das populações que protagonizam os estudos ali reunidos, e não chave explicativa para as mortes que nelas ocorrem.

Recebido: 29/04/2018

Aprovado: 07/05/2018

Íris Morais Araújo é doutora em Antropologia Social pela USP, com estágio doutoral no Centre d’Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne da Université Paris Nanterre. Foi professora adjunta substituta no Instituto de Saúde e Sociedade da Universidade Federal de São Paulo. É autora de *Militão Augusto de Azevedo: fotografia, história e antropologia* (São Paulo: Alameda, 2010). Contato: imaraujo688@gmail.com

MOLANO, Alfredo. 2017
De río en río. Vistazo a los territorios negros
Bogotá: Penguin Random House
Grupo Editorial. 281pp

Juanita Melo Guzmán
Universidad de los Andes

De río en río es un conjunto de crónicas y relatos de viaje sobre el Pacífico colombiano, una de las regiones más biodiversas y a la vez más azotadas por el conflicto armado en Colombia. A petición de varias organizaciones etno-territoriales de la región, Alfredo Molano, sociólogo y periodista que ha recorrido todos los rincones del país recogiendo historias sobre la violencia, nos brinda con una radiografía económica, política y social de esta región de cara al momento histórico de posconflicto y construcción de paz territorial al que se enfrenta Colombia desde finales del año 2016, momento en que se firma el Acuerdo Final de paz entre el gobierno nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Los viajes se llevaron a cabo en distintos momentos a lo largo de varios años del conflicto armado y los relatos – escritos en tiempos de guerra y finalmente publicados después de la firma del acuerdo – comienzan en la frontera con Ecuador y terminan en la frontera con Panamá.

Con un formato similar al de un diario de campo y una magistral riqueza etnográfica, geográfica e histórica, Molano detalla travesías y recupera momentos, paisajes, personajes y testimonios para mostrar cómo los territorios habitados por comunidades negras en el Pacífico se han visto afectados por los grupos armados, el abandono estatal, la corrupción, los intereses privados y políticos materializados en la explotación maderera, minera y petrolera, cultivos de coca y palma de aceite. El libro está dividido en nueve capítulos, cada uno de ellos dedicado a lugares específicos en el pacífico colombiano, en donde estas comunidades se han enfrentado y han resistido a diferentes formas de extractivismo y a nuevas y viejas violencias. Algunos de los textos que hacen parte de los capítulos fueron publicados por separado en forma de crónicas en otros medios de comunicación. En palabras de Molano, “[e]l texto final no es uniforme y sugiere una variedad de tonalidades tan acentuada como la misma diversidad biológica” (:9).

El primer capítulo “La cuenca del Pacífico” es un panorama general de los problemas que históricamente han aquejado a la región y en los que Molano ahonda a lo largo del libro. Se argumenta que grandes proyectos de desarrollo dependen en gran medida de la actuación del gobierno colombiano durante la implementación de los acuerdos de paz. Pero nos recuerda que también han sido este tipo de proyectos los en parte responsables de la pobreza, las masacres, desplazamientos y conflictos en resguardos indígenas y territorios colectivos de comunidades negras en la región. Al introducir el conflicto de intereses entre la minería artesanal, la ilegal y la gran minería; la exploración y extracción petrolera; la producción y comercialización de coca, también se esbozan posibles escenarios, arreglos y opciones de políticas públicas de cara a la implementación de los acuerdos.

La travesía del autor comienza en Nariño (capítulo 2), una zona en la que el oro ha sido explotado artesanal, legal e ilegalmente desde el siglo 17. Nos cuenta los modos con los que a partir de los años 80 entran a la región de Barbacoas y a los ríos Telembí y Magüí las retroexcavadoras de empresarios de otras partes del país sin ningún tipo de licencias y junto con ellos grupos paramilitares y guerrilleros, y el por qué “las rutas del oro tienen una lógica política” (:32) evidenciando que en ellas se involucran los grupos armados, el gobierno y empresarios, afectando social y económicamente a las comunidades negras que allí habitan. La historia de la palma de aceite en Tumaco no es muy distinta. Molano nos cuenta que ésta entra a la fuerza junto con ofensivas paramilitares invadiendo los territorios de consejos comunitarios, tumbando la madera de los bosques nativos y expulsando campesinos negros. No es casualidad que este departamento haya “impulsado una de las mayores corrientes de desplazamiento de todo el país” (:36) y que se hayan perdido los cultivos de las comunidades. La tala de madera favoreció la entrada de los cultivos de coca y el conflicto armado, esto en paralelo a la firma de la ley de comunidades negras (ley 70 de 1993), la encargada de proteger los derechos de las comunidades negras en Colombia. Molano también se detiene en la historia de Yolanda Cerón, impulsora de la ley y defensora de los derechos de la gente negra, quien fue asesinada en el año 2000. El recorrido por Nariño termina en Cabo Manglares, un pueblo ubicado en el extremo más occidental de Colombia, un lugar que se ha visto amenazado por la explotación del mangle y un derrame de alquitrán que acabó con la pesca, principal actividad de los que allí habitan.

Tres capítulos son dedicados al pacífico caucano. En Guapi (capítulo 3), además de las retroexcavadoras que extraen oro de manera ilegal, desde la década del 60 se impulsó el cultivo de naidí (açai) para extraer y procesar el palmito, sin contar con la participación de las comunidades de la zona y generando “efectos ambientales alarmantes” (:57). Molano narra cómo junto con este fenómeno, la bonanza cocalera, las fumigaciones, la expansión de la palma africana y las disputas entre ejército, paramilitares y guerrilla por el control del municipio acabaron por desterrar a una buena parte de la población.

Hacia el norte está Timbiquí (capítulo 4), un pueblo con una gran riqueza aurífera y de tradición barequera. En el capítulo se muestra que allí la economía gira alrededor de la minería ilegal de oro a cielo abierto; se detallan minuciosamente los arreglos monetarios entre empresarios, barequeros y consejos comunitarios, así como los modos en que este tipo de minería ha acabado con el río Timbiquí, colocando a la baja los productos tradicionales y creando nuevos paisajes de montañas de escombros.

Al llegar al municipio de Suárez (capítulo 5), el autor se preocupa por ahondar en los “proyectos de desarrollo” que han generado conflictos sociales y ambientales que hasta el día de hoy no han sido resueltos y continúan agravándose. Esto lo logra a partir de una cuidadosa narrativa histórica sobre la llegada de los grandes ingenios azucareros, las concesiones a empresas auríferas, la construcción de la hidroeléctrica de La Salvajina y la posterior desviación del río Ovejas para aumentar la capacidad de generación de energía eléctrica. Molano también narra cómo a la par de la organización de las comunidades negras de la zona, en 2001 se desata la masacre del Naya: la tortura y matanza de más de 30 indígenas, afrodescendientes y campesinos a manos del Bloque Calima de paramilitares y, posteriormente, una nueva invasión de títulos mineros sin consulta previa en territorios ancestrales aún no titulados.

En el Valle del Cauca, Molano nos lleva a Buenaventura (capítulo 6), una ciudad portuaria en la costa Pacífica “por la que entra y sale el 60% del comercio internacional marítimo de Colombia” (:123) pero cuya población experimenta desde hace varios años situaciones de pobreza y extrema violencia a manos de paramilitares y actualmente, de bandas criminales. A partir de los testimonios de habitantes y líderes comunitarios, el autor explica que el terror en la zona no se debe solamente al control del negocio del narcotráfico, sino a disputas territoriales que tienen la intención de desplazar a los habitantes en el bajamar para

abrirle camino a los megaproyectos de expansión y modernización del puerto.

En el capítulo 7, Molano ahonda en los problemas de la región del río San Juan en el departamento del Chocó. Se explica que allí, desde inicios del siglo XX, la minería artesanal se ha visto amenazada por la gran minería de oro y platino, la cual “dragó el curso inferior del río Condoto” (:147) y que abonó el terreno para la minería ilegal y el cultivo de coca. En el medio San Juan también predominan estas actividades mientras que la zona del bajo San Juan está hoy en día invadida por la exploración petrolera sin consulta previa y el narcotráfico controlado por grupos armados.

La travesía del autor finaliza recorriendo la Cuenca del río Atrato (capítulo 8) la cual nace en el departamento de Antioquia y cruza el Chocó, y en cuyas tres regiones han coincidido históricamente “el olvido del Estado, la economía ilegal y la guerra” (:182). Atravesando el Tapón del Darién y el medio y bajo Atrato, Molano evidencia las formas en que se ha manifestado la guerra en esta región y cómo empresas extractivas, paramilitares y Estado expandieron la guerra “con una consecuencia humanitaria de grandes dimensiones” (:236) y la usurpación de territorios colectivos.

Finalmente, en el capítulo 9, se presentan dos entrevistas realizadas a dos comandantes de las FARC en agosto de 2016 (antes de firmar el acuerdo de paz); y una entrevista a uno de los comandantes del Ejército de Liberación Nacional (ELN) antes de instalar la mesa de negociaciones con el gobierno. Con estas entrevistas el autor brinda una mirada histórica alrededor del conflicto generado por los grupos guerrilleros en zonas habitadas por comunidades negras; sobre su posición frente a las conquistas de la ley 70 de 1993 y sus preocupaciones y expectativas de cara a un período de posconflicto y de negociaciones con el ELN.

Esta obra, caracterizada por su sencillez narrativa y su rigurosidad histórica, le permite al lector adentrarse en los conflictos étnicos, ambientales, territoriales y políticos de la región pacífica, así como entender los principales dilemas alrededor del posconflicto y la construcción de paz en el Pacífico. Una paz en la que el paramilitarismo comienza a ocupar los territorios que antes ocupaba la guerrilla de las FARC y en la que continúan asesinando líderes sociales de manera sistemática. También constituye una lección y una invitación implícita a recorrer el territorio, a privilegiar el trabajo de campo, a escuchar, caminar y dialogar con la gente, los verdaderos protagonistas de las historias que conta-

mos y analizamos los antropólogos. En ese sentido, es una contribución importante para la antropología, pues nos muestra que desde la investigación social es posible hablar con profundo respeto sobre y junto a la diferencia históricamente oprimida. Esto cobra suma importancia en un momento político y social clave para Colombia en el que se necesitan, en palabras de Jaime Díaz, prologuista del libro, “insumos para exigentes transformaciones sociales y económicas [...] para que las gentes que habitan este territorio en unos nuevos tiempos puedan construir una paz sólida basada en la justicia, en un autodesarrollo que respete la diversidad étnica y cultural y preserve el medio ambiente que habitan” (:12).

De río en río es un aporte sumamente valioso a los estudios sobre los conflictos socio ambientales y una obra necesaria para conocer la riqueza del pacífico colombiano y los males que hasta el día de hoy aquejan a sus gentes. Sin duda, una lectura recomendada para aquellos interesados en comprender la relación entre violencia, etnicidad, política y extractivismos en tiempos de guerra, así como los dilemas de la construcción de paz territorial en escenarios de transición.

Recibido: 22/05/2018

Aprovado: 29/06/2018

Juanita Melo Guzmán é antropóloga da Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia) e mestra em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Suas áreas de pesquisa são: conflitos socioambientais, movimentos sociais, comunidades negras na Colômbia e análise de políticas públicas. Contato: juanitameloguzman@gmail.com

obituários

Obituário: Claudio Esteva Fabregat

Roque de Barros Laraia

UnB

Claudio Esteva-Fabregat nasceu em Marselha, França, em 11 de novembro de 1918 e faleceu em Barcelona, no dia 1º de setembro de 2017. Em uma entrevista à Yaiza Santos, o mais importante antropólogo catalão explicou esse fato: “...meus pais foram visitar um irmão de minha mãe [em Marselha], e ela, então grávida, tinha calculado errado. Passou a quarentena comigo em Marselha e logo voltamos a Barcelona. Fui francês por quarenta dias!” (Santos, 2007).

Em 1998, diante do prédio da Prefeitura de Barcelona, contou-me: “estávamos todos aqui, deitados, quando alguém gritou ‘Avançar!’ . Cerca de seiscentas pessoas morreram aqui”. Referia-se ao início da guerra civil espanhola, na qual participou lutando, na frente de Aragon, contra as tropas de Franco.

Com a vitória do ditador, fugiu para a França, atravessando os Alpes. Ficou internado no campo de concentração francês *Saint-Cyprien* até quando embarcou no navio *Sinaia*, o primeiro barco de refugiados espanhóis que chegou ao México. “No navio, pela primeira vez desfrutei a sensação de liberdade, e pude identificar a experiência da viagem, comparada com a guerra e o campo de concentração, como dias de repouso” (Santos, 2007).

Esteva Fabregat sempre enfatizou a importância do México em sua formação. Tinha pouco mais de 20 anos quando chegou ao estado mexicano de Veracruz. Entre as diversas atividades que desempenhou para a sua sobrevivência foi a de jogador de futebol. Foi na cidade do México que descobriu a Antropologia, na Escola Nacional de Antropologia e História, onde cursou de 1947 a 1955. Foi aluno de outro refugiado espanhol, Juan Comas (1900-1979), considerado o fundador da Antropologia Física mexicana. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira – principal interlocutor brasileiro de Esteva-Fabregat –, a maior influência que Claudio recebeu como estudante “foi a de um professor visitante: Eric Fromm (1900-1980) cujos ensinamentos encaminham fortemente os seus interesses para a área de cultura e personalidade, bastante prestigiosa nos anos 50, graças a autores como Sapir, Benedict, Mead, Linton, Kardiner e outros”. Na

entrevista, acima citada (Santos, 2007), Esteva Fabregat considerou esses anos no México como apaixonantes, quando, “como aluno, não faltava a nenhuma aula, discutia com meus professores, cumpria os meus trabalhos e me reunia com meus colegas para discutir os conteúdos dos cursos”. Em função de sua amizade com Erich Fromm, passou utilizar do método da psicanálise cultural.

Em 1956, Claudio-Esteve Fabregat voltou para a Espanha. Na Universidade de Madri encarregou-se dos cursos de “Religiões Indígenas da América” e “Antropologia e Etnologia da América”. Em 1958, doutorou-se em História da América, pela Universidade de Madrid. Em 1965, foi nomeado diretor do Museu Nacional de Etnologia de Madrid.

Em 1968, finalmente, voltou a sua Catalunha, como Professor da Universidade de Barcelona e, em 1972, passou a chefiar o Departamento de Antropologia Cultural dessa Universidade. Foi, então, que fundou a revista *Etnica*. Em seu primeiro número (1971), publicou o artigo *Algunos caracteres de sistema de propiedad “fang”*, resultado de seu trabalho de campo realizado na Guiné Espanhola durante os meses de novembro de 1962 a fevereiro de 1963. Muitos de seus trabalhos foram publicados nesse periódico que circulou até o número 20, encerrando as atividades em 1984.

A sua relação com o Brasil inicia-se em 1990, quando convida Roberto Cardoso de Oliveira para participar de um seminário sobre identidade étnica na Universidade de Barcelona. Mais tarde, Cardoso de Oliveira passou um semestre como professor visitante, quando ampliou o seu diálogo com Fabregat sobre o tema – tão caro para ambos – a identidade social. Não resta dúvida de que essa discussão foi estimulada pela leitura de um texto fundamental de Fabregat: *Estado, etnicidad y biculturalismo* (Barcelona: Editora Peninsula, 1984). Trata-se de texto valioso para a compreensão da Catalunha, após a queda de Franco, e a promulgação do Estatuto da Catalunha, de 1979. Certamente, as discussões de ambos, na década de 1990-2000, são importantes para uma melhor compreensão da situação atual da Espanha, quando finalmente os catalães exigem um maior grau de autonomia, ou mesmo, de separação.

Em 2001, Roberto Cardoso de Oliveira convidou Esteva Fabregat para um semestre, como Professor Visitante no Departamento de Estudos América Latina e Caribe (DELA), sediado no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Foi uma oportunidade para reforçar os seus laços com o meio universitário brasileiro.

Tomo a liberdade de lembrar do meu relacionamento com o eminente colega. No final dos anos 80, a Fundação Mapfre, uma organização cultural espanhola, estava empenhada nas comemorações dos 500 anos da descoberta da América e resolveu publicar uma série de coleções de livros. Uma de suas coleções foi *Índios das Américas* (Fundação Mapfre). Fui convidado para escrever o livro *Índios do Brasil* (Laraia, 1993). Esteve Fabregat fazia parte da comissão editorial da Fundação. No final de 1991, por sua indicação, fui convidado para participar do Seminário “Antropologia na América Latina e Etnohistória em Sicília” na Universidade de Palermo. Na ocasião, ele presidiu a Comissão do Júri que outorgou o Prêmio Salomon-Piero-Marino, constituída por Juan Ocio (do Peru), Ricardo Lima (do México) e Roque Laraia (Brasil). Na década de 90 e na primeira de nosso século, tive a oportunidade de encontrá-lo em vários congressos e reuniões científicas. A edição equatoriana de meu livro *Índios do Brasil* foi uma iniciativa dele.

O legado de Fabregat é uma extensa bibliografia da qual gostaríamos de destacar *La Coroa Española y el indio americano* (1989), texto que faz parte de uma coleção que reúne dez importantes autores hispânicos sobre a relação da coroa espanhola e os povos da América.

Em 2001, Esteve Fabregat e sua esposa Berta Alcafitz voltaram a morar no México, dessa vez em Guadalajara, onde permaneceram por mais de uma década. Em 2017, o fundador da moderna antropologia espanhola faleceu em Barcelona, a capital da Catalunha que ele tanto amou.

Recebido: 27/03/2018

Aprovado: 08/05/2018

Roque de Barros Laraia é professor titular e emérito do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Contato: laraia@unb.br

Referências bibliográficas

- LARAIA, Roque de Barros. *Los Indios de Brasil*. Madrid: Ediciones Mapfre, 1993.
- SANTOS, Yaiza. 2007. *Claudio Esteva Fabregat: antropólogo y passageiro del Sinaia*. Disponível em: <<http://www.letraslibres.com/mexico-espana/claudio-esteva-fabregat-antropologo-y-pasajero-del-sinaia>>.

Bibliografia de Claudio Esteva Fabregat

1965. *Función y Funcionalismo em las Ciências Sociais*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1972. *Antropologia y Filosofia*. Barcelona: Redondo Editor.
1975. *Razas Humanas y Racismo*. Barcelona: Sazlvast Editores.
1978. *Cultura, Sociedad y Personalidad*. Barcelona: Promoción Cultural/Anthropos.
1984. *Antropologia Industrial*. Barcelona: Editora Anthropos.
1984. *Estado, Etnicidad y Biculturalismo*. Barcelona: Editora Peninsula
1988. *El Mestiçaje em Iberoamérica*. Madrid: Editorial Alhambra.
1989. *La Corona Española y el Indio Americano*. 2 vols. Madrid: Asociacion Francisco Lopes de Gômara.
1995. *Introducción a loas Fuentes Etnográficas y la América Indígena*. Madrid: Fundacion Mapfre América, Instituto Histórico Tavera.
1996. *Ciência i Etnociència a l'Antropologia*. Barcelona: Fundació Catalana per a la Recerca.
1998. *Antropologia y Antropólogos*. México: Conaculta/UNAM.
2004. *La identidad catalana contemporânea*. México: Fundo de Cultura Economica.

Diretrizes para Autores

O Anuário Antropológico aceitará para publicação textos e ensaios inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, entrevistas, conferências, ensaios visuais e bibliográficos e resenhas de livros e filmes recentes. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial do periódico) e por pareceristas ad hoc (no que diz respeito ao conteúdo específico e qualidade das contribuições) preservando o anonimato em regime de duplo cego. O material deve ser enviado via o sistema de submissão online do periódico conforme as seguintes normas:

1. Artigos (com até 8.000 palavras, incluindo notas e bibliografia): devem vir acompanhados de: a) resumo de até 200 palavras; b) título; c) até cinco palavras-chave. Tudo deve vir na língua original e em inglês.

2. Ensaios bibliográficos (com até 5.000 palavras): devem conter a referência completa do livro ou livros comentados, incluindo autora(s), data e local de publicação e editora.

3. Resenhas de livros e filmes recentes (de até 1.500 palavras): As resenhas devem conter a referência completa do livro ou filme resenhado, incluindo autora, editora, data e local de publicação/produção e número de páginas. Os livros e filmes em questão devem ser recentes, com até três anos de publicação, para nacionais, e até cinco anos, para os internacionais. As resenhas não devem receber título nem conter notas fora do texto. As referências bibliográficas devem ser reduzidas ao mínimo e virem ao final. Além de resumir e apresentar a obra, a resenha deve necessariamente trazer também um ponto de vista crítico. A decisão pela publicação da resenha será responsabilidade da Comissão Editorial.

4. Ensaios visuais (de 6 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas): O ensaio deve ser um formato que combina textos e imagens relacionadas a processos etnográficos de pesquisa, ensino ou extensão. Devem conter um texto de apresentação (com até 2.500 cce), legendas (com no máximo 400 cce) e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas. A autora do ensaio visual deve apresentar uma autorização de uso das imagens conforme formulário específico do periódico. O texto deve ser enviado em Word e apresentar o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome_nome da autora_01 etc. A autora deve também enviar uma proposta de layout de apresentação do ensaio.

5. Entrevistas (com até 6000 palavras): As entrevistas devem ser inéditas, dando destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea. Devem possuir um claro fio condutor, por exemplo, o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc. As entrevistas devem ser precedidas de um parágrafo de apresentação, em que seja apresentado e justificado o fio condutor da entrevista para os debates atuais na Antropologia. A entrevistada pode ser brasileira ou não, a condução pode ser feita por uma ou mais entrevistadoras. A decisão

pela publicação da entrevista será responsabilidade da Comissão Editorial.

6. Conferências nacionais ou internacionais (de até 6000 palavras): A conferência pode ter sido proferida na abertura ou encerramento de seminários e/ou congressos no Brasil ou no exterior. Uma conferência lança ideias novas, aponta caminhos criativos e insuspeitos, problematiza e desnaturaliza questões, envolve e provoca a audiência. Guarda, naturalmente, um tom um pouco mais oralizado, a marca de estilo de sua autora. A decisão pela publicação da conferência será responsabilidade da Comissão Editorial.

Todos os textos devem seguir a seguinte formatação: espaço 1,5, letra Calibri tamanho 12. As notas devem vir ao final do texto e em tamanho 10. Os textos e ensaios devem ser submetidos sem a identificação da autora abaixo do título e ao longo do corpo do texto, as autocitações e referências devem ser substituídas pela palavra AUTORA.

Quanto a figuras, citações, notas e referências, devem ser observados os seguintes formatos:

1. os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com indicação de seu lugar no texto e de forma pronta para impressão;

2. citações de mais de quatro linhas devem ser destacadas no texto com recuo à esquerda;

3. as notas deverão excluir simples referências bibliográficas, que devem ser incluídas no texto principal entre parênteses, limitando-se ao sobrenome da autora, ano e páginas (Chaves, 2016: 283-30);

4. a referência completa irá nas Referências Bibliográficas, conforme abaixo:

Livro: BORGES, Antonádia. 2004. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Coletânea: LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz (org.). 2016. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília/Praia: Aba Publicações/EdUnicV.

Artigo em coletânea: COELHO DE SOUZA, Marcela Souza. 2009. "The future of the structural theory of kinship". In: Boris Wiseman (ed.), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-99.

Artigo em periódico: MOURA, Cristina Patriota de. 2017. "Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa". *Horizontes Antropológicos*, 23: 89-121.

Tese acadêmica: SILVA, Kelly Cristiane da. 2004. *Paradoxos da Autodeterminação: a construção do Estado-nação e práticas da ONU em Timor-Leste*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília.

O envio de contribuições implica a cessão de direitos autorais e de publicação à Revista. Caso a autora deseje republicar seu texto ou ensaio alhures, é preciso apenas avisar à revista. O conteúdo dos textos e ensaios que forem publicados pela revista serão de inteira responsabilidade da autora.

nessa edição

ARTIGOS

Cultura negra e empreendedorismo:
Sensibilidades políticas a reivindicações
econômicas e o engajamento através do mercado
Gleicy Maily da Silva

Trabalhando pelos bons vinculamentos. Reflexões
antropológicas sobre o ofício das doulas
Giovana Tempesta

O vício inerente: Fronteiras materiais, simbólicas
e morais nas apostas do turfe
Romulo Labronici

Tramas agroecológicas na colônia de Pelotas
*Patrícia dos Santos Pinheiro, Renata Menasche,
Claudia Turra Magni e Carmen Janaína Machado*

Contração, expansão e a dialética
do parentesco Tukano
Piero Leirner

Os ecos sem voz: Uma década de falas sem
escuta no Congresso Nacional – ainda sobre o
“infanticídio indígena”
Marianna Assunção Figueiredo Holanda

Equipamentos de saúde e processos de atenção –
tópicos para pensar ações do Estado voltadas aos
povos indígenas
Nádia Heusi Silveira

Aportes da etnografia sul-americana ao
entendimento dos suicídios indígenas: Uma
tentativa de síntese a partir de noções
divergentes de “psique” / “alma”
Monica Tereza Soares Pechincha

A questão indígena sob a ditadura militar: do
imaginar ao dominar
Carlos Benítez Trinidad

Transformação agrária e desapropriação de terras
indígenas em Mato Grosso (1940-1960): O caso da
reserva Kadiwéu
José Manuel Flores

ENSAIOS VISUAL

Gênero e cotidiano em uma propriedade rural
em Altarmira, Pará: uma abordagem
por meios de objetos
Paula Lacerda

ENSAIOS BIBLIOGRÁFICOS

A respeito da vida antropológica e da novelização
do conhecimento: Reflexões a partir do livro
Euphoria, de Lily King
Igor José de Renó Machado

A propósito de nossa inquietude
Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

MEMORIAL

Etnologia Indígena no contexto de Estados
nacionais diversos: Brasil, Austrália, Canadá
Stephen G. Baines

RESENHAS

IGOE, Jim. *The nature of spectacle: on images,
money, and conserving capitalism*.
Felipe Vander Velden

RAMOS, Stephane. *Elas*.
Thais Valim

CAMPO ARÁUZ, Lorena e APARICIO, Miguel
(Orgs.). *Etnografías del suicidio
en América del Sur*.
Íris Moraes Araújo

MOLANO, Alfredo. *De río en río. Vistazo a los
territorios negros*.
Juanita Melo Guzmán

OBITUÁRIOS

Claudio Esteva Fabregat
Roque de Barros Laraia