



anuário antropológico

2018 | 2
dezembro 2018

Dossiê: Estados e etnias na fronteira amazônica

Movimento de mulheres

Parentesco

Alteridade

Saúde mental

Obituários: Sergio Ferretti e Rubem Almeida

Comissão Editorial

Soraya Fleischer (Editora Executiva)
Antonádia Borges (Editora Associada)
Henyó Trindade Barreto Filho (Editor Associado)

Comissão Científica

Alicia Barabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México)
Antônio Augusto Arantes Neto (Universidade Estadual de Campinas)
Carmen Rial (Universidade Federal de Santa Catarina)
Cecília Maria Vieira Helm (Universidade Federal do Paraná)
Claudia Fonseca (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
João de Pina Cabral (Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa)
Josildesth Gomes Consorte (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
Luiz Fernando Dias Duarte (Museu Nacional/
Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Mara Viveros (Universidad Nacional de Colombia)
Mariza Peirano (Universidade de Brasília)
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)
Rosana Guber (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Satish Deshpande (University of Delhi)
Virgínia García Acosta (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México)

Revisão

Revisor de francês: Alban Aminou Zossou
Revisora de português: Camila Nebenzahl
Revisora de espanhol: Leslie Sasson
Normatização em ABNT: Wagner Lang

Contatos

Comissão Editorial do Anuário Antropológico
Departamento de Antropologia, AT 40/29
Instituto de Ciências Sociais
Campus Darcy Ribeiro
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF
55-61-3107-1560
revista.anuario.antropologico@gmail.com
<http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/index>

Diagramação

Pedro Joffily de Araújo

Secretaria Executiva

Barbara Marques
Laise Tallmann

Nominata de pareceristas desse número

Alexandre Werneck (IFCS)
Arthur Trindade Maranhão Costa (UnB)
Bernardo Buarque de Hollanda (FGV/SP)
Camilo Braz (UFG)
Daniel Simião (UnB)
Daniela Manica (Unicamp)
Dulce Filgueira (UnB)
Eduardo Nunes (UFOPA)
Edwin Reesink (UFPE)
Emília Sanabria (Lyon)
Érica Quinaglia Silva (UnB)
João Batista de Almeida Costa (Unimontes)
Juliana Melo (UFRN)
Karenina Andrade (UFMG)
Luiz Henrique Toledo (UFSCar)
Mônica Nogueira (FUP/UnB)
Nicole Soares (UFES)
Piero Leirner (UFSCar)
Renzo Taddei (UNIFESP)
Silvia Monnerat (FGV/RJ)
Sofia Sampaio (ISCTE-IUL)
Valeria Macedo (UNIFESP)

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|2

Dezembro de 2018

Dossiê: Estados e etnias na fronteira amazônica

Movimento de mulheres

Parentesco

Alteridade

Saúde mental

Obituários: Sergio Ferretti e Rubem Almeida

sumário

DOSSIÊ: ESTADOS E ETNIAS NAS FRONTEIRAS AMAZÔNICAS

Organizadores: Alcida Rita Ramos, Luis Cayón e José Pimenta

Apresentação	13
<i>Alcida Rita Ramos</i>	

<i>Fronteira Venezuela-Brasil</i>	
Identidad, frontera y oportunidades. Los Ye'kwana de Venezuela en la frontera con Brasil	27
<i>Nalúa Rosa Silva Monterrey</i>	

Unidade e diferença: Os Ye'kwana e suas relações com a fronteira binacional	55
<i>Karenina Vieira Andrade</i>	

<i>Fronteira Colômbia-Brasil</i>	
O lenço de pano e o buquê de flores. Estados nacionais e os povos tukano orientais na fronteira colombo-brasileira	83
<i>Luis Cayón</i>	

Indígenas en ciudades “pares” en la Amazonia, entre la invisibilidad y la territorialidad urbana: Una mirada retrospectiva	113
<i>Carlos Zárate Botía e Ángela López Urrego</i>	

<i>Fronteira Peru-Brasil</i>	
Viviendo bien, muriendo mal: Los Ashéninka del Alto Tamaya en la frontera de la Amazonia peruana con Brasil	141
<i>Mario L. Osorio</i>	

Unir para além da fronteira: Um esboço da etnopolítica transnacional ashaninka	173
<i>José Pimenta</i>	

ARTIGOS

Parentesco por brincadeira no alto rio Iaco	207
<i>Marcos Matos</i>	

Com o 'outro' nos olhos: alguns aspectos da alteridade na etnologia amazônica 229
Márnio Teixeira-Pinto

Dos eventos documentados aos documentos manejados: A política de saúde mental brasileira em disputa 261
Lilian Leite Chaves

Como descrever uma 'onda'? Uma abordagem metodológica para a etnografia de um movimento 285
Karina Biondi

De las familias criollas a las lignées purificadas. Analogías entre vegetales y humanos 309
Gabriela Schiavoni

ENSAIOS

Entre l'État, les institutions et les sujets: Considérations sur l'assujettissement, la résistance et les moralités 337
Theophilos Rifiotis

Escalas do urbano e o alcance de "pequenas" mobilizações sociais: o Março das Mulheres em Santarém (PA) 359
Telma de Sousa Bemerguy

RESENHAS

BENTO, Berenice. 2017. *Transviad@s: Gênero, sexualidade e direitos humanos*. 369
Alisson Machado

Brites, Jurema; Motta, Flávia de Mattos. (Orgs). 2017. *Etnografia, o espírito da Antropologia. Tecendo linhagens. Homenagem a Claudia Fonseca*. 375
Ana Paula Comin de Carvalho

Williams, Bianca C. 2018. *The pursuit of happiness: Black women, diasporic dreams, and the politics of emotional transnationalism*. 381
Denise Ferreira da Costa Cruz

Pierrri, Daniel Calazans. 2018. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência*. 385
Aloir Pacini

LEWANDOWSKI, Andressa. 2017. <i>O direito em última instância: uma etnografia no Supremo Tribunal Federal.</i> <i>Marcio Martins dos Santos</i>	389
--	-----

OBITUÁRIOS

Rubinho, o campo e a Antropologia <i>Alexandra Barbosa da Silva</i>	397
Sergio Ferretti, conhecimento e generosidade <i>Vagner Gonçalves da Silva</i>	401

table of contents

DOSSIER: STATES, ETHNIC GROUPS, AND AMAZON BORDERS

Editors: Alcida Rita Ramos, Luis Cayón e José Pimenta

Introduction	13
<i>Alcida Rita Ramos</i>	

<i>Venezuela-Brazil border</i>	
Identity, border, and opportunities. The Ye'kuana of Venezuela at the border with Brazil	27
<i>Nalúa Rosa Silva Monterrey</i>	

Unity and difference. The Ye'kwana and their relation to the binational border	55
<i>Karenina Vieira Andrade</i>	

<i>Colombia-Brazil border</i>	
The handkerchief and the flower bouquet. National states and Western Tukanoans at the Colombia-Brazil border	83
<i>Luis Cayón</i>	

Indigenous peoples in "twin" towns in the Amazon between invisibility and urban territorialization: A retrospective outlook	113
<i>Carlos Zárate Botía and Ángela López Urrego</i>	

<i>Peru-Brazil border</i>	
Living well, dying badly: The Ashéninka of the Alto Tamaya in the borderland between Peruvian Amazon and Brazil	141
<i>Mario L. Osorio</i>	

To unite beyond borders. An outline of Ashaninka transnational ethnopolitics	173
<i>José Pimenta</i>	

ARTICLES

Joking relationships in the upper Iaco river	207
<i>Marcos Matos</i>	

With the 'other' within the eyes: some aspects of alterity in Amazonian ethnology 229
Márnio Teixeira-Pinto

From documented events to managed documents: the Brazilian mental health policy in dispute 261
Lilian Leite Chaves

How to describe a "wave"? A methodological approach to an ethnography of movement 285
Karina Biondi

From creole families to purified lignées. An analogy between humans and plants 309
Gabriela Schiavoni

ESSAYS

Between the State, the institutions and the subjects: Considerations about subjectification, the resistance and the moralities 337
Theophilos Rifiotis

Scales of the urban and the reach of "small" social mobilizations: the March of women in Santarém (Pará) 359
Telma de Sousa Bemerguy

REVIEWS

BENTO, Berenice. 2017. *Transviad@S: Gender, sexuality and human rights*. 369
Alisson Machado

BRITES, Jurema; MOTTA, Flávia de Mattos. (Orgs). 2017. *Ethnography, the spirit of Anthropology. Building lineages. Homage to Claudia Fonseca*. 375
Ana Paula Comin de Carvalho

WILLIAMS, Bianca C. 2018. *The pursuit of happiness: Black women, diasporic dreams, and the politics of emotional transnationalism*. 381
Denise Ferreira da Costa Cruz

PIERRI, Daniel Calazans. 2018. *The perishable and the imperishable: guarani Mbya's reflections on existence*. 385
Aloir Pacini

LEWANDOWSKI, Andressa. 2017. <i>The law in the high court: an ethnography in the Supreme Federal Court</i> Marcio Martins dos Santos	389
---	-----

OBITUARIES

Rubinho, fieldwork and Anthropology Alexandra Barbosa da Silva	397
Sergio Ferretti, knowledge and generosity Vagner Gonçalves da Silva	401

Organizadores:
Alcida Rita Ramos
Luis Cayón
José Pimenta

dossiê: estados e etnias na fronteira amazônica

Apresentação

Alcida Rita Ramos

UnB

A coletânea de artigos que compõe este dossiê é organizada por mim, por José Pimenta e Luis Cayón, que participaram do processo desde o seu início, na fase de planejar pesquisas de campo. Aborda a questão indígena em regiões de fronteira no norte da Amazônia brasileira, focalizando situações em que povos da mesma etnia estão divididos pelos limites arbitrários estabelecidos pela formação dos estados-nações que abarcam boa parte da região amazônica.

Membros do Grupo de Pesquisa do CNPq *Etnologia e Indigenismo*, coordenado por José Pimenta e Alcida Rita Ramos, da Universidade de Brasília, propuseram estudar o modo como etnias compartilhadas convivem com divisões nacionais. Essa ideia foi posta em prática com o projeto *Povos indígenas, fronteiras e políticas nacionais*, aprovado pelo CNPq em 2012 (Edital Universal 14/2012, Processo nº 474964/2012-4). O projeto contemplou a realização de quatro pesquisas empíricas em regiões de fronteira no norte do Brasil, focalizando povos indígenas que, divididos pela arbitrariedade dos limites internacionais, estão submetidos a diferentes regimes políticos, sociais e econômicos, afetando, necessariamente, a sua integridade como povos únicos e distintos dos demais. Nos quatro casos estudados, baseados em pesquisas de campo, os indígenas ocupam o centro da atenção etnográfica e o exercício da comparação se faz tomando grupos da mesma etnia (ou etnias inter-relacionadas) nos dois (ou mais) lados da fronteira internacional entre o Brasil e alguns de seus vizinhos do Norte, submetendo-se a análise ao confronto de regimes nacionais distintos.

Os quatro subprojetos que compuseram o projeto maior foram assim distribuídos:

1. *Os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru*, a cargo do Dr. José Antonio Vieira Pimenta da Universidade de Brasília.

2. *Os povos Tukano na fronteira colombo-brasileira*, sob a responsabilidade do Dr. Luis Abraham Cayón Duran, também da Universidade de Brasília.

3. *Os Ye'kuana na fronteira binacional: estratégias e políticas étnicas de transformação*, desenvolvido pela Dra. Karenina Vieira Andrade da Universidade Federal de Minas Gerais.

4. *O ouro e o outro: políticas públicas e garimpo na TIYanomami*, do Dr. Rogério Duarte do Pateo, também da Universidade Federal de Minas Gerais. Abordam, portanto,

quatro povos indígenas da Amazônia, todos divididos pela fronteira do Brasil com o Peru, a Colômbia e a Venezuela, respectivamente. Representam distintas situações de transformações intraétnicas, distintas configurações culturais produzidas por políticas indigenistas diversas e distintas ações e reações dos respectivos povos indígenas face aos efeitos dessas forças centrífuga e centrípeta a que estão submetidos.

Desses quatro projetos, apenas o último não está representado neste dossiê. Por outro lado, foram agregados três artigos que não faziam parte do projeto original do CNPq, mas que têm grande relevância para o seu tema central. Nalúa Rosa Silva Monterrey discorre sobre a situação dos Ye'kuana na Venezuela que, com o artigo de Karenina Vieira Andrade sobre os Ye'kuana no Brasil, compõe o quadro atual desse povo indígena sob o signo do Chavismo. Mario Osorio, antropólogo peruano e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, contribui com uma análise da situação dos Ashéninka em território peruano, fazendo contraponto com o artigo de José Pimenta sobre os Ashaninka do Rio Amônia, do lado brasileiro da fronteira. Por sua vez, Carlos Zárate e Ángela López apresentam um oportuno exame da situação indígena no ambiente urbano da fronteira entre o Brasil e a Colômbia. Trata-se, portanto, de seis análises escritas por sete autores, antropólogos e historiadores, cobrindo situações interétnicas nas fronteiras Brasil-Venezuela, Brasil-Colômbia e Brasil-Peru. Três – Andrade, Pimenta e Cayón – são brasileiros ou residem no Brasil e os demais – Osorio, Silva, Zárate e López – são profissionais do Peru, da Venezuela e da Colômbia, respectivamente. Esta apresentação ressalta os resultados mais salientes da comparação entre as várias situações interétnicas vividas na faixa de fronteira, apontando para os problemas que uma etnia pode enfrentar ao ser engolfada por diferentes estados-nações.

Pesquisando na fronteira

A literatura de ciências sociais sobre fronteiras é considerável (Aubertin, 1988; Schmink e Wood, 1984, 1992; Chaumeil, 2000; Grimson, 2000; López Garcés, 2000; Little, 2001; Faulhaber, 2001; Cardoso de Oliveira e Baines, 2005; Pereira, 2005; Baines, 2006; Mussolino, 2006; Rocha e Baines, 2008; Capiberibe, 2009; Valcuende e Arruda, 2009; Silva e Baines, 2009; Valverde, Maragliano, Impemba e Trentini, 2011; Pimenta, 2012, etc.). Alguns desses trabalhos utilizam o conceito de fronteira no sentido econômico, outros privilegiam o aspecto administrativo da criação de limites nacionais, outros ainda focalizam a situação de povos tradicionais apanhados em complexas políticas inter-regionais. O que pretendemos com este

dossiê é explorar uma vertente ainda inédita nos estudos de etnografia indígena e relações interétnicas no Brasil, a saber, a influência de políticas e sociabilidades nacionais sobre povos indígenas que vivem em regiões de fronteiras internacionais. O que o distingue de outros projetos é, basicamente, o seu recorte: é étnico antes de ser geopolítico ou regional. A exemplo do que Georges Balandier (1955) propôs para os estudos de contato na África, ao cunhar a expressão “situação colonial”, e que Roberto Cardoso de Oliveira (1964) aplicou ao Brasil com a noção de “áreas de fricção interétnica”, nossa abordagem delinea o campo de estudo como “áreas de transformações intraétnicas”, transformações essas, em grande medida, geradas pelo processo histórico de submissão dos povos indígenas à lógica e à atuação de estados-nações distintos. O modo de ser de uma nacionalidade, necessariamente, imprime sua marca em etnias que compõem territórios nacionais e que, querendo ou não, convivem há mais de quinhentos anos com imposições, abusos ou reconhecimentos da sociedade majoritária.

A colonização prolongada de um povo por um poder estatal materialmente muito mais poderoso resulta sempre na transformação cultural e psicológica do colonizado, embora o colonizador não saia totalmente imune desse embate. Mas se, por um lado, compartilhar um mesmo espaço territorial, sociológico e mental com o que Ashis Nandy (1983) rotulou de “inimigo íntimo” tende a criar formações interétnicas próprias a cada país, frequentemente levando ao que esse autor chama de “roubo de futuros” (:119), por outro lado, a capacidade de resiliência da tradição étnica de um povo fronteiriço não se dilui facilmente. Apanhados entre essas duas forças – a centrífuga dos constrangimentos nacionais e a centrípeta dos vínculos étnicos – povos indígenas, ao longo dos mais de seis mil quilômetros da divisa amazônica brasileira, muitas vezes, experimentam uma espécie de esquizofrenia cultural que pode torná-los estranhos entre si quando atravessados pela linha fronteiriça. Esse movimento centrífugo provocado pela imposição de manifestações estatais diversas não se confunde com o processo de diferenciação advindo, por exemplo, da expansão geográfica de um povo indígena ao longo de décadas, séculos ou até milênios. Trata-se de um processo que, a rigor, começou com a descoberta da América e que se acentuou com a independência das antigas colônias, no nosso caso, ibéricas.

O método mais adequado para abordar esta problemática e gerar um denominador comum entre as várias situações etnográficas, de modo a realçar a sua inteligibilidade sociológica, é a comparação sistemática e controlada, na expressão de Fred Eggan (1954). Como sustenta Fredrik Barth, o processo comparativo permite

“perceber a utilidade analítica da variação: a diferença e a diversidade podem ser conceptualmente transformadas em um campo de variabilidade, levando progressivamente à construção de um conjunto de *dimensões de variação* para facilitar a descrição de qualquer forma observada” (2000: 193). De fato, é pela comparação com outros países que se percebe, por exemplo, o que no campo do indigenismo é especificamente brasileiro e o que é geral no modo como os estados-nações sul-americanos lidam com a questão indígena. Além disso, voltando a Barth, a comparação serve também para “dar pistas e propiciar intuições sobre quais [são] as características mais importantes e fundamentais... e quais [são] apenas características triviais e insignificantes, associadas a um evento histórico fortuito ou a um momento no fluxo de variações livres” (2000: 193).

Se, como afirma Detienne (2008), a comparação se justifica quando a mesma pergunta se aplica a todas as situações focalizadas, então esta coletânea atende plenamente a tal exigência lógica. Ao construirmos nossos “comparáveis” (seguindo Detienne), fazemos uma mesma pergunta a todas as situações empíricas: como a influência nacional (o que propomos chamar de força centrífuga) age sobre a confluência intraétnica (o que rotulamos de força centrípeta)? E seu corolário: como – ou se – o vínculo intraétnico interage com as demandas nacionais e se é capaz de frear a dissipação étnica provocada pelas políticas indigenistas, muitas vezes opostas, dos estados-nações?

Portanto, a comparação, instrumento metodológico central no fazer antropológico, é elemento definidor das pesquisas aqui apresentadas. É crucial comparar dois eixos temáticos: um é a caracterização das políticas estatais dos países envolvidos, em especial, as políticas indigenistas. O outro eixo é a descrição e análise dos segmentos de cada etnia (ou conjunto de etnias relacionadas) divididos pela faixa fronteira. Usamos, pois, a comparação como recurso especular de aproximação e distanciamento absolutamente necessário para trazer à tona realidades que a familiaridade, muitas vezes, dilui e até esconde.

Vivendo entre distintos mundos brancos

Etnicidade e Estado compõem, parafraseando Jorge Luis Borges, um vasto campo de trilhas que se bifurcam. Desse campo, já identificado por Roberto Cardoso de Oliveira (2005), esta coletânea é uma dessas trilhas, ou seja, a dialética entre comunidades indígenas da mesma etnia e os diferentes estados nacionais que as englobam. É uma trilha que se inspira em trabalhos como o clássico de Fredrik Barth (1969),

mas cujo recorte difere do dele. Enquanto *Ethnic groups and boundaries* marca fronteiras como definidoras de identidades étnicas e culturais entre povos distintos, com graus diversos de fluidez, o nosso trabalho aqui é verificar até que ponto a interferência de estados rigidamente delimitados sobre quem vive em seus territórios afeta a dinâmica dos grupos étnicos cuja integridade territorial foi fraturada por esses estados. Nosso objetivo é aferir o quanto essa fratura é responsável pelo distanciamento ou manutenção de unidade étnica por parte desses povos assim cindidos. Queremos sublinhar as lições que aprendemos com os indígenas que têm sabido trilhar caminhos geopolíticos que não apenas se bifurcam, mas, muitas vezes, se entrecruzam e se enredam.

Questões históricas e culturais, enfatizadas por esses povos com maior ou menor intensidade, são cruciais para entendermos o grau de resiliência indígena a violências físicas e simbólicas tão fortes como é a separação de seus territórios e suas gentes em nacionalidades distintas. Exemplos não faltam em, praticamente, todos os continentes: povos da mesma etnia distribuídos pelo que se tornou Canadá e Estados Unidos, etnias europeias e asiáticas divididas ao sabor da errática geopolítica que acompanha guerras e governos autoritários, sem falar no mundo nativo da África, esquartejado pelo colonialismo europeu. Ao trazer exemplos da Amazônia, queremos contribuir para um melhor entendimento sobre a vitalidade do sentimento étnico ao ser desafiado por poderes totalmente alheios às suas tradições e que impõem um tipo de esquizofrenia para eles inédita, “quando nacionalidade e etnicidade se interseccionam” (Cardoso de Oliveira, 2005: 15). Esse estado de coisas decorre do fato de que a territorialidade “se tornou uma das primeiras condições para a existência do Estado e sine qua non de suas fronteiras” (Wilson e Donnan, 1998: 9). É o fixar de fronteiras, a criação de um espaço público delimitado, restrito e controlado que difere substancialmente da lógica territorial indígena, onde quer que ela exista no Novo Mundo e alhures.

Comparar para compreender

Começemos com a fronteira Venezuela-Brasil. A profunda crise do chavismo que assola a Venezuela tem exposto boa parte de seus cidadãos à humilhante condição de fugitivos nos países vizinhos, sofrendo em mãos estrangeiras toda sorte de atropelos e dissabores, desde fome a agressões físicas e morais. Parte desse contingente em fuga é composta de indígenas, especialmente da etnia Warao, cujo território está localizado no delta do rio Orenoco. Povo tido como a população mais vulnerá-

vel no êxodo de venezuelanos para o Brasil (Moreno, 2018), os Warao têm tentado instalar-se, previsivelmente de maneira extremamente precária, em cidades como Boa Vista e, principalmente, Manaus, em busca de recursos básicos, como atendimento à saúde (ONU, 2018). Sem parentes do lado brasileiro, os migrantes Warao são objeto de preconceito e negligência, tanto no país de origem, como no Brasil.

A situação calamitosa dos imigrantes Warao contrasta gritantemente com o caso dos Ye'kwana aqui analisado por Silva, na Venezuela, e Andrade, no Brasil. Habitantes de uma extensa área na região que divide as bacias do Orenoco e do Amazonas (Koch-Grünberg, 1979 [1017]), os Ye'kwana construíram uma longa história e reputação de exímios argonautas e comerciantes de longo alcance na Amazônia, admirados pelos não indígenas que têm a oportunidade de conhecê-los (Arvelo-Jiménez, 1974, 2014; Arvelo-Jiménez et al., 1989, Ramos, 1980).

Assim como os Warao e muitos outros habitantes do território venezuelano, os Ye'kwana daquele país foram seduzidos pelas promessas do chavismo (S. Jiménez, 2012; Arvelo-Jiménez, 2012). Na conjuntura que imperava no início do século XX, a Venezuela apresentava-se como um habitat sócio-político mais atraente que o Brasil, embora os seus parentes do lado brasileiro não parecessem inclinados a migrar. Passadas quase duas décadas, quando o mundo assistiu ao desmoronamento do projeto bolivariano de Hugo Chávez e ao desespero crescente da nação em crise, face ao desgoverno da máquina estatal, o êxodo que empurra os Warao para as cidades brasileiras também leva muitos Ye'kwana a cruzar a fronteira internacional. Mas, ao contrário dos Warao, os Ye'kwana não estão sós no Brasil. Amparando sua fuga da falência do país vizinho, há as comunidades Ye'kwana do lado de cá da fronteira, cientes de que seus parentes venezuelanos têm tanto direito quanto eles de estar aqui. Com os migrantes Ye'kwana, é apenas uma questão de mudar o local de suas comunidades. Na nova residência, tanto os moradores já instalados quanto o ambiente físico são-lhes perfeitamente familiares, graças às frequentes visitas transfronteiriças. Afinal, tudo aquilo é território tradicional Ye'kwana, haja ou não uma *borderline*, uma linha limítrofe que ainda não conseguiu – e, espera-se, nunca conseguirá – separá-los. Esta é uma clara situação em que a etnia exerce sua força centrípeta para se sobrepor à força centrífuga da divisão estatal.

O caso Ye'kwana também nos faz pensar na diferença entre Estado e governo. Enquanto Estado, a Venezuela de Chávez criou uma constituição que protege os direitos cidadãos, em geral, e indígenas, em particular. No entanto, como ironiza o líder Ye'kwana Simeón Jiménez Turón (2012), no papel, tudo é possível. Ao con-

trário da abstração do Estado, os governos, com sua concretude imediata, podem levar à ruína garantias e compromissos conquistados a duras penas, mas relegados à abstração estatal. Assim, podemos ter um Estado esclarecido sendo posto em prática por governantes obscurantistas. Não é uma contradição, mas a constatação de um fenômeno muito mais comum do que o desejável e que, como verificamos no Brasil, nos ronda constantemente.

Vejamos outro par de artigos discorrendo sobre o destino da mesma etnia, os Ashaninka, quando dividida por dois estados, Peru e Brasil. Mario Osorio e José Pimenta ensinam-nos sobre a história de invasões, fugas, massacres e resistência desse povo, especialmente, ao longo do século XX. Seu padrão tradicional de assentamento privilegiava a distância entre as moradias familiares, criando um ambiente compatível com seus “valores fundamentais, como o ideal de liberdade, uma aspiração constante na história desse povo indígena” (Pimenta, neste volume). No entanto, viver disperso facilitava a intrusão de invasores, como madeireiros, por exemplo. Já avançado o século XX, os Ashaninka passaram a concentrar-se em “comunidades” como uma estratégia para estancar as invasões. Porém, nesse processo de sedentarização, sacrificaram boa parte do seu ideal de liberdade e hoje, em ambos os lados da fronteira, membros dessas novas comunidades queixam-se das consequências de viverem concentrados num espaço restrito, comparado com o tradicional. Como ressalta Osorio sobre a vida em comunidades no lado peruano da fronteira, “as contradições e tensões dentro de seu grupo também estão presentes face aos desafios de viver com Comunidade Nativa, com territórios fixos, limitados e permanentemente cobiçados e com as oportunidades e riscos que trazem as novas e potenciais formas de se relacionar com o Estado e a sociedade nacional” (Osorio, neste volume). O desconforto com a vida em comunidade no lado brasileiro do território Ashaninka também foi apontado por Pimenta (2008: 131).

Muito mais numerosos no Peru do que no Brasil, os Ashéninka peruanos, no entanto, buscam solidariedade e inspiração política com seus parentes do Brasil cuja experiência de resistência às invasões tem sido especialmente bem-sucedida (Pimenta, 2011). Com um contato intenso entre os dois países, os Ashaninka atualmente cultivam um projeto de união intraétnica transfronteiriça, “numa espécie de ‘Federação Ashaninka Transnacional’ (...)”. De modo geral, o desejo dos Ashaninka em se unir para além da fronteira dos Estados-nações é movido pela necessidade de se organizar e se fortalecer diante das políticas governamentais e não governamentais que os ameaçam [, sendo], “sobretudo, uma reação às políticas desenvolvimen-

tistas que atingem seus territórios e afetam seus modos de vida”. (Pimenta, neste volume). Mais uma vez, vemos a força centrípeta da etnia enfrentando o poder centrífugo do Estado.

Voltando a leste, temos a fronteira Brasil-Colômbia. O artigo de Luis Cayón mostra-nos como estados nacionais distintos têm o efeito, ainda que involuntariamente, de promover ou desencorajar mudanças entre comunidades indígenas com a mesma tradição sociocultural. Enquanto os Tukano do lado colombiano mantêm tradições culturais muito mais operantes do que seus parentes brasileiros, estes, já distantes dessas tradições, desenvolveram mecanismos que os fazem beneficiários de diversos serviços do estado brasileiro, principalmente, escola e saúde.

O trabalho de missões católicas no lado brasileiro teve o efeito de apagar muitas atividades tradicionais, como, por exemplo, o xamanismo e a vida em malocas. Acrescente-se a essa experiência na história recente dos Tukano brasileiros a presença do Estado muito mais forte ali do que do lado colombiano. Serviços estatais permanentes, mais ONGs laicas promovendo projetos de desenvolvimento que, mesmo dito sustentável, tem o mercado como alvo, levaram aos indígenas do Tiquê brasileiro ares e sabores de modernidade que não chegaram no mesmo grau aos Tukano do Apaporis e Pirá Paraná colombianos. Mais enfática e explicitamente do que a Constituição brasileira de 1988, a colombiana de 2001 declara o país pluriétnico e multicultural. Ao contrário da jurisdição brasileira, que permite aos indígenas a posse permanente e exclusiva de seus territórios, a colombiana delega aos povos indígenas a propriedade coletiva e o gerenciamento de seus territórios. Ambos os sistemas têm suas vantagens e desvantagens, como observa Cayón.

Nessa fronteira, a força centrípeta da etnia atua na comunicação entre os povos do Alto Rio Negro e do Uaupés, permitindo a fertilização mútua de ideias e projetos pela troca de experiências históricas com o contato interétnico e com os estados dominantes. “Assim como a ACAIPI [Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá Paraná] se preocupa em manter sua forma de vida tradicional e ter a garantia da proteção do Estado ao território e melhores condições de educação e saúde, no Brasil a AEITU [Associação Escola Indígena Utaipinopona Tuyuka] tem convertido a escola num projeto coletivo orientado para a recuperação dos seus conhecimentos” (Cayón, neste volume).

Na tríplice divisa entre o Brasil, a Colômbia e o Peru, temos o fenômeno de cidades que atravessam as fronteiras internacionais, abrigando populações indígenas de várias etnias, vivendo sob a jurisdição de três estados diferentes. Carlos Zárate

e Ángela López detêm-se na cidade colombiana de Letícia e sua “gêmea”, a brasileira Tabatinga. Submetidas a regimes jurídicos distintos, essas populações têm experimentado fases de grande invisibilidade, especialmente quando da instalação das novas nações independentes, tanto da Espanha como de Portugal. O impacto das missões diluiu consideravelmente a consciência étnica dos indígenas, pois seus “propósitos eram reafirmar o exercício da soberania e a remarcação das diferenças nacionais na fronteira, além de continuar a evangelização dos povos indígenas, por parte tanto da Colômbia, como do Brasil e do Peru” (Zárate e López, neste volume). Conforme as identidades nacionais se reafirmavam, a invisibilidade indígena se acentuava. Políticas de reconhecimento de terras indígenas na fronteira exibem semelhanças e diferenças nos três países e podem variar em momentos diversos no mesmo país. No caso do Brasil, os militares da ditadura tentaram, sem sucesso, reduzir ao mínimo as demarcações de terras indígenas, mas foram superados pelas normas advindas da Constituição de 1988, a partir da qual, a política de segurança nacional deixou de influir nas demarcações em áreas de fronteira.

A visibilidade indígena nessa zona urbana da tríplice fronteira é recente e resulta da atuação centrípeta da etnia, mais uma vez, contrabalançando a força centrífuga dos estados nacionais. “Não é novidade que muitos indígenas vivam e andem pelas ruas e bairros de Letícia e Tabatinga, como pode também não ser novidade que tenham mantido ou tentado reconstruir, de diversas maneiras, sua sociabilidade e os laços étnicos e de parentesco. O que é, sim, relativamente novo... é porque esses espaços significam a reconstituição simbólica, social e política do território étnico e assumiram a forma de *cabildos* indígenas urbanos” (Zárate e López, neste volume). Embora a figura jurídica do *cabildo* seja colombiana, ele agrega indígenas como os Ticuna, residentes em Tabatinga, no Brasil. É como se, no Brasil, a reivindicação de grupos indígenas vivendo em cidades como São Paulo ou Brasília tivessem suas demandas acolhidas oficialmente como Terras Indígenas Urbanas, figura jurídica até agora quimérica, mas que se realiza na Amazônia.

Alcida Rita Ramos é Professora Emérita da Universidade de Brasília e Pesquisadora 1A CNPq. Dedicou-se à pesquisa empírica entre os Sanumá, subgrupo Yanomami e atualmente desenvolve o projeto “Indigenismo Comparado”, focalizando Brasil, Argentina e Colômbia. Além de uma centena de artigos, publicou, entre outros livros, *Sanumá Memories: An Ethnography in Times of Crisis* (1995), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998), ambos pela University of Wisconsin Press, e organizou o volume *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (2012), publicado pela Editora da UFMG. Contato: alcidaritamos@gmail.com

Referências bibliográficas

- AUBERTIN, Catherine (org.). 1988. *Fronteiras*. Brasília: Editora UnB/Orstom.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal. Estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas venezolano*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- _____. 2012. “Constituições da Venezuela”. In Alcida Rita Ramos (org.), *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 25-33.
- _____. 2014. Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Anuário Antropológico* 2014/II: 133-160.
- _____, MORALES MENDES, F. & BORD CASTILLO, Horacio. 1989. Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropología* 5(1-2): 155-174.
- BAINES, Stephen Grant. 2006. “Entre dois estados nacionais: perspectivas indígenas a respeito da fronteira entre Guiana e Brasil”. *Anuário Antropológico*, 2005: 35-49.
- BALANDIER, Georges. 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BARTH, Fredrik (org.). 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- _____. 2000. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra capa.
- CAPIBERIBE, Artionka. 2009. *Nas Duas Margens do Rio: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira do Brasil – Guiana Francesa*. Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- _____. 2005. “Introdução”. In Roberto Cardoso de Oliveira e Stephen Grant Baines (orgs.), *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*. Brasília: Editora UnB, pp.9-20.
- _____ & BAINES, Stephen Grant (orgs.). 2005. *Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras*. Brasília: Editora UnB.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 2000. “Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze Amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)”. *Autrepart* 14: 53-70.
- DETENNE, Marcel. 2008. *Comparing the Incomparable*. Stanford: Stanford University Press.

EGGAN, Fred. 1954. "Social anthropology and the method of controlled comparison". *American Anthropologist* 56: 743-763.

FAULHABER, Priscila. 2001. "A fronteira na antropologia social: as diferentes faces de um problema". *BIB*, 51: 127-134.

GRIMSON, Alejandro (org.). 2000. *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Signo.

JIMÉNEZ TURÓN, Simeón. 2012. "O papel aguenta tudo". In Alcida Rita Ramos (org.), *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 20-24.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1979 [1917]. *Del Roraima al Orinoco*, Tomo I. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.

LITTLE, Paul. 2001. *Amazonia. Territorial struggles on perennial frontiers*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. 2000. *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos. Etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/Solimões*. Tese de Doutorado, CEPPAC, Universidade de Brasília.

MORENO, Carlos A. 2018. Los indios Warao, los más vulnerables en el éxodo de venezolanos a Brasil. Agência EFE, 29 de junho. Disponível em: <<http://www.efe.com/efe/america/sociedad/los-indios-warao-mas-vulnerables-en-el-exodo-de-venezolanos-a-brasil/20000013-3666577>>. Acesso em: 18 out. 2018.

MUSSOLINO, Álvaro Augusto Neves. 2006. *Migração, Identidade e Cidadania Palikur na Fronteira do Oiapoque e Litoral Sudeste da Guiana Francesa*. Tese de Doutorado, CEPPAC, Universidade de Brasília.

NANDY, Ashis. 2009 [1983]. *The Intimate Enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Delhi: Oxford Indian Paperbacks (2ª ed.).

ONU (Brasil). 2018. *Diagnóstico e avaliação da migração indígena da Venezuela para Manaus, Amazonas*. Brasília: OIM (ONU Migração) /UFAM, 40 pp.

PEREIRA, Mariana. 2005. *A Ponte Imaginária: O trânsito de etnias na fronteira do Brasil-Guiana*. Tese de Doutorado, CEPPAC, Universidade de Brasília.

PIMENTA, José. 2008. "Viver em comunidade": O processo de territorialização dos Ashaninka do Rio Amônia. *Anuário Antropológico*, 2006: 117-150.

_____. 2012. "Parentes diferentes": Etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru. *Anuário Antropológico*, 2011/I: 91-119.

RAMOS, Alcida Rita (org.). 1980. *Hierarquia e simbiose. Relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

ROCHA, Leandro Mendes & BAINES, Stephen Grant (orgs). 2008. *Fronteiras e Espaços Interculturais*. Goiânia: Editora da UCG.

SCHMIK, Marianne & WOOD, Charles. 1984. *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville: Florida University Press.

_____. (orgs). 1992. *Contested Frontiers in Amazonia*. Nova York: Columbia University Press.

SILVA, Cristhian Teófilo da & BAINES, Stephen Grant. 2009. "Antropologia nas fronteiras: contribuições teóricas e etnográficas para as ciências sociais nas Américas". In: Ana Maria Fernandes e

Sonia Ranincheski (orgs.) *Américas Compartilhadas*. São Paulo: Editora Francis, pp. 35-55.

VALCUENDE, José Maria & ARRUDA, Rinaldo (orgs.). 2009. *História e Memória das Três Fronteiras: Brasil, Peru e Bolívia*. São Paulo: EDUC.

VALVERDE, Sebastián, MARAGLIANO, Graciela, IMPEBA, Marcelo Impeba & TRENTINI, Florência. 2011. *Procesos Históricos, Transformaciones Sociales y Construcciones de Fronteras: Aproximaciones a las relaciones interétnicas: estudios sobre norpatagonia, Argentina y Labrador, Canadá*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires.

WILSON, Thomas M. & DONNAN, Hastings (orgs.). 1998. *Border Identities. Nation and state at international frontiers*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

Resumo: Esta apresentação descreve a origem e desenvolvimento das ideias que compõem este dossiê, ressaltando a importância da comparação entre as situações vividas por povos indígenas expostos a políticas estatais distintas, em regiões de fronteira na Amazônia. Enfatiza a tensão entre a força centrípeta da etnia e a força centrífuga do Estado, provocando nos povos indígenas iniciativas próprias de realidades transfronteiriças.

Palavras-chave: etnia, Estado, etnopolíticas, transfronteiras

Abstract: This introduction describes the origin and development of the ideas contained in this dossier. It highlights the importance of comparison in situations that encompass indigenous peoples exposed to different state policies in Amazonian borderlands. It discloses the tension between ethnic centripetal drive and state centrifugal force, driving these indigenous people to take initiatives characteristic of borderland contexts.

Keywords: ethnic identity, State, ethno politics, borderlands



dossiê: fronteira Venezuela-Brasil

Identidad, frontera y oportunidades. Los Ye'kwana de Venezuela en la frontera con Brasil

Nalúa Rosa Silva Monterrey

CIAG-UNEG

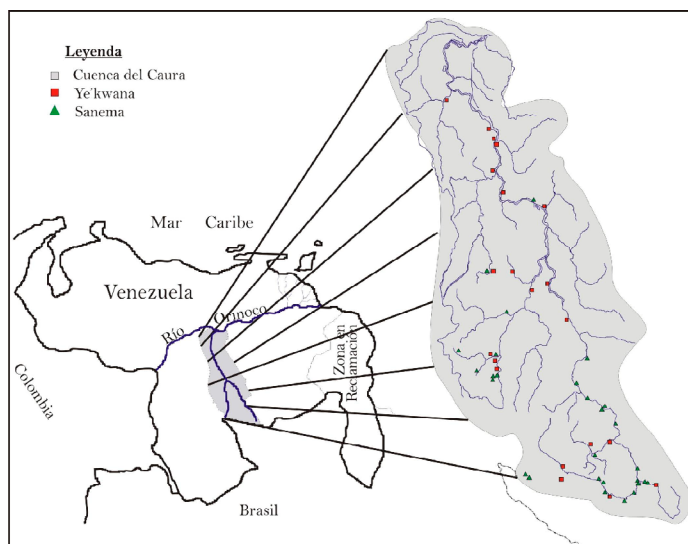
Introducción

A partir de nuestra experiencia como investigadora entre los Ye'kwana de la Cuenca del Caura, desde hace más de veinticinco años, y de las fuentes documentales, analizaremos brevemente las formas de organización de los Ye'kwana y las relaciones intra e interétnicas que sostienen con la finalidad de poner en perspectiva la relación binacional tanto con el gobierno venezolano como con el brasilero a fin de determinar el impacto que la frontera tiene sobre su sociedad como un todo.

Ubicación

Los Ye'kwana son un grupo de filiación lingüística caribe que vive a ambos lados de la frontera entre Venezuela y Brasil en las cuencas de los ríos Orinoco, Ventuari, Padamo, Caura, Paragua, Cuntinamo y Uraricoera (Silva Monterrey 2007, 2010 y 2015). En Venezuela se encuentran ubicados al sur del país en dos Estados diferentes: El estado Amazonas y el estado Bolívar. Las comunidades ye'kwana venezolanas que están en la frontera con Brasil habitan en el estado Bolívar en la región de cabeceras del río Caura (Medewadi).

La cuenca del Caura tiene una superficie que constituye el 5% del territorio venezolano con una longitud de aproximadamente 580 km recorridos por el río Caura que es el segundo afluente de importancia del Orinoco en su margen derecha (Vargas y Rangel, 1996: 48-53) (Ver Mapa 1).



Mapa 1. Ubicación de las comunidades ye'kwana y sanema en la cuenca del Caura en Venezuela

Esta región posee suelos forestales de gran fragilidad y está cubierta en un 90% por diferentes tipos de bosques de tierra firme (Fuentes y Madero, 1996: 44-47; Marin y Chaviel, 1996: 60-65). La misma se mantenía prístina hasta el año 2006 cuando una invasión minera inició su proceso de destrucción (Silva Monterrey y Núñez, 2006).

En la parte alta de la cuenca del Caura, en las cabeceras, habitan mayoritariamente los Ye'kwana junto con los Sanema (sub-grupo yanomami) y los Hoti de forma intermitente (Silva Monterrey, 2006). En la parte baja, al norte, viven los Pemón en poblados mixtos, además de los Kari'ña y poblaciones mestizas no indígenas (criollas). La población ye'kwana total en Venezuela es de 7.997 personas de los cuales 3.280 viven en el estado Bolívar mayoritariamente en la cuenca del Caura que concentra al 34% de los poblados ye'kwana del país asentados en alrededor de veinte poblados (RBV, 2011). Mientras que en Brasil los Ye'kwana se ubican en cuatro comunidades con una población total de 593 personas (População Indígena no Brasil, 2017).

Cabe decir que la zona fronteriza del Caura por el lado venezolano es de difícil acceso dado que este es eminentemente fluvial siendo el Caura un río caudaloso interrumpido por caídas de agua y raudales; un viaje por río en embarcación con motor fuera de borda desde la población de Maripa (que es una de los primeros pueblos no indígenas en la cuenca baja del Caura) puede durar hasta una semana

y media remontando el río hasta Kanarakuni que es la población ye'kwana más grande que se encuentra cerca de la frontera (aproximadamente a 30 km). También hay comunicación aérea por lo que existen en algunos poblados pistas para el aterrizaje de pequeños aviones; aunque la cantidad de bienes y servicios que reciben estos asentamientos fronterizos de la sociedad venezolana son bastante limitados. Desde Ciudad Bolívar, la capital del estado, hasta Kanarakuni son alrededor de tres horas en avioneta. El transporte aéreo a esa zona desde Venezuela es muy limitado (por lo riesgoso y costoso) y se hace solo en ocasión de viajes especiales de turistas a Kanarakuni o en el marco de operativos del Estado ya sea por cuestiones militares o para solventar alguna situación de salud, lo cual es poco frecuente.

Consideramos que dada la cercanía geográfica, desde las comunidades ye'kwana brasileras se llega a las poblaciones urbanas no indígenas de ese país más fácilmente que a las venezolanas criollas que distan a más de 500 km lineales por río hacia el norte. Los grandes viajes son emprendidos sobre todo por los hombres quienes son afamados y diestros en el arte de la navegación, razón por la cual en algunas comunidades fronterizas no es raro encontrar poblados con pocas personas, mayoritariamente mujeres.

Las comunidades fronterizas son bastante tradicionales conservando del lado venezolano el sistema constructivo de una sola casa redonda u oblonga con divisiones internas (Silva Monterrey, 1992); tenemos referencias que del lado brasilerero las casas son de madera y que además de una pista de aterrizaje hay una oficina de la FUNAI y un puesto militar. Debido a la lejanía, la presencia de las instituciones gubernamentales venezolanas es precaria en esas comunidades lo que propicia el intercambio de los Ye'kwana con las instituciones de Brasil en búsqueda de asistencia, particularmente sanitaria, como veremos más adelante.

1. Un solo pueblo de origen diverso

La autodenominación del grupo es Ye'kwana pero en la literatura han sido reportados con al menos 54 nombres diferentes entre los que se destacan Dekuana, Ihu-duana, Kunuhana, Mayongong (con siete variaciones), Pawana y Makiritare entre otros (Silva Monterrey, 2015: 89).

Los Ye'kwana del río Parime, bajo el etnónimo de Guadungamos, son mencionados por los colonizadores europeos en 1758 durante la Expedición de Límites oficializándose el contacto directo con los “Makiritare” en el río Padamo en 1759 (Bisbal y de De la Fuente en Michelena y Rojas, [1867] 1967: 163, 172); en esa

época una de las actividades preponderantes que se desarrollaban en toda la región era la actividad esclavista la cual tuvo un gran impacto sobre las poblaciones indígenas que se vieron severamente diezmadas debido a ella (Silva Monterrey, 2015: 67-70). Los Ye'kwana consideran que el esclavismo es negativo y rechazan su práctica, sin embargo, hay indicios de que algunos de los grupos con los que se mestizaron lo practicaron.

Cuando Humboldt pasa por las cabeceras del Caura a finales del siglo XVIII y principios del XIX dice que todas esas regiones estaban desoladas, sin embargo, había grupos que habían sobrevivido como el Makiritare (Humboldt, [1804] 1991 IV: 61, 142). El mismo panorama de desolación que observa Humboldt pero producto de las enfermedades es observado por Koch Grünberg en 1911 ([1917] 1979 I: 236).

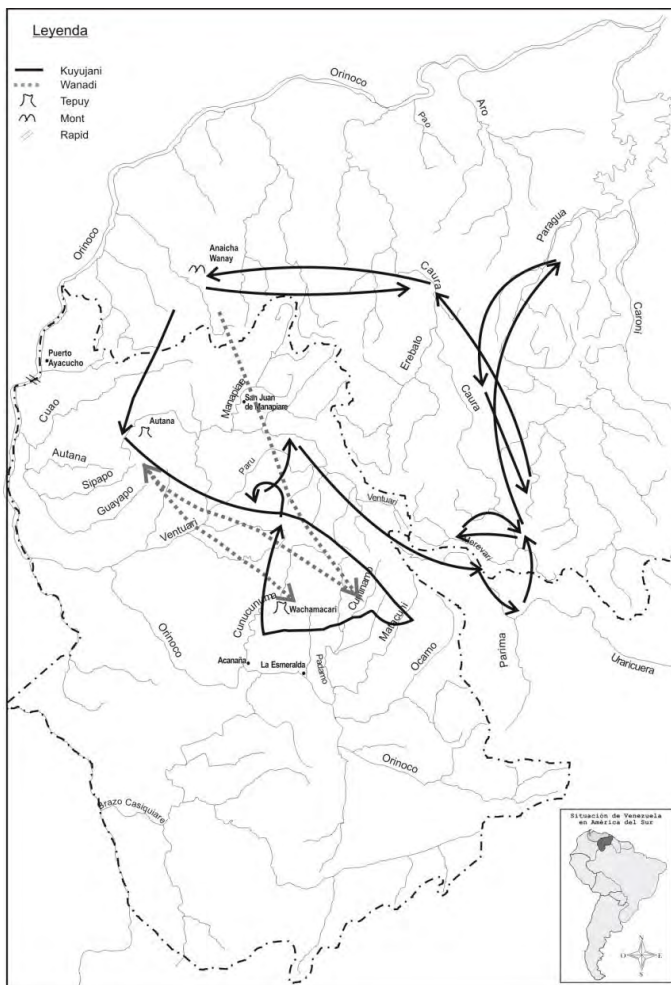
A finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX se produjo el boom cauchoero, periodo en el que los Ye'kwana sufrieron persecución, atropellos y relaciones laborales prácticamente como las de esclavitud con consecuencias similares a las del siglo XVIII con disminución poblacional, dispersión y movilización constante como mecanismos de supervivencia. Durante estos dos procesos de corte esclavista numerosos pueblos indígenas desaparecieron. Los Ye'kwana fueron los sobrevivientes de esta debacle demográfica y herederos de la tradición cultural de muchas etnias que vivían en la región.

Los Ye'kwana se reconocen como un solo pueblo, sin embargo, su identidad se nutrió de la diversidad cultural de pueblos hoy desaparecidos (Silva Monterrey, 2013). La cuna de los Ye'kwana se ubica en el alto Orinoco y el Cunucunuma; famosos por su habilidad como marineros y comerciantes son un pueblo acostumbrado a entrar en contacto con otras poblaciones, indígenas y no indígenas, y a desplazarse en un amplio territorio. Los Ye'kwana con estas dos cualidades para sobrevivir se mestizaron con otros grupos indígenas y se expandieron incorporando las identidades y las culturas de esos grupos a su propio bagaje cultural predominando la identidad ye'kwana pero quedando como un indicio de esa identidad constitutiva la diversidad de etnónimos, el conocimiento de los toponímicos, y numerosas historias en las que de manera secreta se reconoce la diversidad de base.

En el caso de los pueblos que se encuentran en la frontera con Brasil, nosotros sabemos de acuerdo a Koch Grünberg ([1917] 1979 I: 289) que los grupos que aparentemente vivían en la zona de las cabeceras de los ríos fronterizos con Brasil eran de filiación lingüística arawak. Estos grupos arawak son absorbidos por la expansión

ye'kwana que viene del río Matacuni desde el noroeste y que se detiene en el Auaris cuando encuentra la presencia yanomami.

A pesar de la diversidad de base, los Ye'kwana tienen un cuerpo de mitos que les unifica como pueblo y en los cuales se da cuenta de su origen, de sus valores, de su territorio y de sus fronteras. En algunos de estos mitos se incluye a parte del territorio brasileiro. Un ejemplo de ellos es el relato, en la versión del Caura, del recorrido mítico de Kuyujani quien demarcó el territorio ye'kwana en el cual se incluye al Parime y Auaris (Silva Monterrey, 2015: 252). (Ver Mapa 2).



Mapa 2. Recorrido de Kuyujani durante la demarcación del territorio ye'kwana.

Versión del Caura narrada por Napoleón Navaja.

Por otra parte, y solo para mencionar otro relato que incluye a los Ye'kwana brasileros en los mitos, referiremos la historia de Sicha Muna y Yureke en la cual se señala que estos dos héroes míticos fueron a Kanarakuni y Farimiña (la Sierra Parime en Brasil), estuvieron recorriendo esa zona y luego migraron a otras regiones del país y del mundo.

Un fragmento de ese relato de la tradición oral narrado por Napoleón Navaja dice:

“El primero en hacer un Wejunma fue Wanadi y luego Yureke y Sicha Muna. Sicha Muna se crió en Cacurí y cuando estuvo grande, hicieron una churuata que está en Cacurí y que ahora se ve como un cerro y que se llama Öttöömö jüdü, eso lo hizo con su hermano Yureke.

Entonces Sicha Muna se fue con su hermano a Kanarakuni, allí hicieron el pueblo de Kanarakuni, pero Yureke se marchó a Farimiña (Parime, Brasil), allí hicieron también una churuata que fue construida por Yureke. Sicha Muna se quedó en Kanarakuni, el nombre de la churuata de Farimiña era Watajüdü. Luego Yureke se fue a Caracas y Sicha Muna se quedó en Kanarakuni y se casó. Su suegro se llamaba Wikara. Mientras, Yureke estaba solo en Caracas decidió buscar a su hermano en Kanarakuni. Entonces se juntó con su hermano Sicha Muna en Kanarakuni y Yureke le dijo vámonos para Caracas, yo no te quiero dejar a tí aquí. Sicha Muna le respondió que él no quería ir para allá, entonces Yureke le dijo, está bien.

Yureke cargaba Wejunma que Wanadi, su papá, le había dado. Wejunma es una planta; Yureke cargaba bastante de esa planta, cargaba además un pito y un caracol. Yureke estaba una noche durmiendo en Kanarakuni y quiso irse a Caracas y dejó a su hermano tranquilo. Se fue con su chinchorro y su maletín y tocaba el caracol y el pito.

Sicha Muna al darse cuenta de que su hermano se iba, se puso a llorar, habló con su esposa y su suegro y se fue con su hermano, y el suegro estuvo de acuerdo. Entonces Yureke se juntó con Sicha Muna abajo, cuando lo alcanzó le dijo: - mira hermano, yo voy contigo - y Yureke le respondió -bueno vámonos-. Así se fueron a Caracas, dejaron Kanarakuni y Fadimiña...” (Silva Monterrey, 2015: 347-348).

Pero los Ye'kwana de Brasil no solo ocupan un territorio que está dentro de la tradición del grupo, sino que además guardan proximidad social dialecto-parental dentro del área definida por nosotros como “Merewari” en el que predomina el dialecto ye'kwana-ijuduana (Silva Monterrey, 2015: 97, 128-130) (Figura 1).

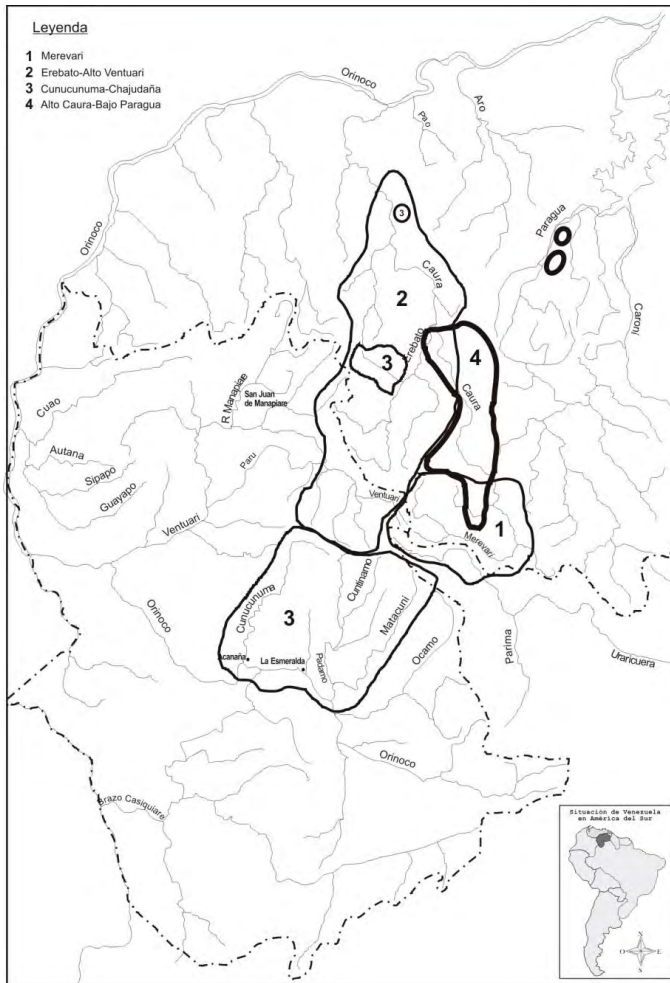


Figura 1. Proximidad Social dialecto-regional ye'kwana.

La gente que vive en las cabeceras del Caura y en Brasil baja por el río Caura y visita a las comunidades de Fedekuniña y Adawaña sobre todo, que son dos comunidades que hoy en día están haciendo mucha minería. Normalmente estos pueblos no pasan a través del Salto Pará, sino que lo hacen a través del río Chanaro que es un afluente del Caura y se van hacia la zona del Paragua en donde hay dos pequeños poblados ye'kwana entrando así en contacto además con los Pemón quienes son un grupo que también vive en la frontera venezolana con Brasil (Ver Mapa 1).

Eso no quiere decir que ellos no visiten otros poblados, sino que esta es la ruta preferencial de visitas e intercambios.

Me tocó en una oportunidad estar en un poblado del río Erebató (afluente prin-

cipal del Caura) en Jüwütünña, y ver que unos ye'kwana brasileiros estaban de visita. En esa ocasión, uno de los muchachos brasileiros se enfermó y murió; entonces como un mecanismo para mantener la paz interna y la tranquilidad en función de las creencias mágico-religiosas, se conformó una comisión que salió hacia el poblado brasileiro, en un viaje que duró tres meses, a dar explicaciones sobre la muerte del muchacho y a asegurarles que no había ningún acto de brujería de por medio ni ningún tipo de hostilidad interna hacia el poblado ye'kwana brasileiro. Es claro que la distancia geográfica genera entre los Ye'kwana cercanía afectiva y colaboración estrecha si se está cerca, y tensión o desconfianza si la distancia entre ellos es considerable. A menudo poblados contiguos son producto de escisiones internas de una misma comunidad tal y como ocurrió con Karanarakuni y Fedekuniña o Jüwütünña y Anadiqueña por solo dar un ejemplo. Nosotros determinamos que una de las características más resaltantes de la identidad como pueblo es la idea de su sociedad como un espacio de paz delimitado por las relaciones parentales. Se es ye'kwana en tanto se le pueda reconocer como pariente en un espacio de paz y armonía interna.

Vimos también como el otro señor brasileiro que acompañaba al difunto se casó en el poblado anfitrión, de acuerdo a los cánones matrimoniales de la cultura ye'kwana de matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales, lográndose retrasar a través de la genealogía los ancestros comunes y establecer los vínculos que les ligaban como parientes. Este hombre no regresó a Brasil quedándose en el pueblo e integrándose totalmente a la comunidad.

Entre los Ye'kwana son importantes las visitas no solo para participar en las fiestas (Silva Monterrey, 2016), aprender la historia, para comerciar o para ver a los parientes sino también para colaborar en los trabajos de las comunidades que así lo requieren, particularmente cuando se emprenden grandes construcciones, como la de hacer una nueva Öttö.¹ Estas ocasiones son momentos de renovación de los nexos internos que a menudo terminan en matrimonios o promesas de visitas.

En un esfuerzo por mantener mayor contacto entre sí los Ye'kwana del Caura, que están vinculados por una red de radio-comunicación extensa a la cual se conectan todos los poblados de la cuenca para compartir noticias a horas determinadas, trataron de incorporar a los poblados ye'kwana brasileiros a esa red de radio-comunicación encontrándose con el obstáculo de que tenían que pedir un permiso especial que era obligatorio y que se obtenía de las autoridades gubernamentales brasileiras en Manaos.

2. Relaciones interétnicas

2.1. Relaciones con los Sanema y los Pemón

Las relaciones interétnicas se dan tanto con los Sanema que están en las cabeceras como con los Pemón de la cuenca del Caroní también en la frontera con Brasil.

Desde tiempos inmemoriales los Ye'kwana estaban en guerra con los Sanema-Yanomami cuyas hostilidades se vieron relegadas a un segundo plano durante la época del caucho a principios del siglo XX. Pero hacia fines de los años 1950's los Ye'kwana vencen a los Yanomami (Sanema) quienes permanecen en el Caura realizando trabajos para los Ye'kwana en poblados cercanos hasta los años 1990's cuando se funda la Organización Kuyujani y los Ye'kwana deciden acabar con la relación de inequidad que mantenían hasta entonces.

Los Ye'kwana y Sanema intercambian productos venezolanos dados por los Ye'kwana a cambio de fuerza de trabajo para las labores agrícolas o del hogar por parte de los Sanema. Se dan incluso algunos matrimonios entre hombres ye'kwana con mujeres sanema.

Con otros indígenas como los Pemón se mantuvo hasta mediados del siglo XX un comercio interétnico muy activo y los Ye'kwana intercambiaban rallos de yuca, embarcaciones y perros por ollas, hamacas y escopetas que daban los Pemón (Coppens 1981) siendo la ruta preferencial la vía fluvial de cabeceras del Caura y Uraricuera. Es decir que las comunidades ye'kwana del Auaris eran las primeras dentro de la red comercial pemón-ye'kwana al estar en el camino principal hacia la venezolana zona pemón y hacia Guyana.

Hoy sin embargo, este comercio se ha debilitado aunque se mantienen algunos contactos quizá más por el placer de encontrarse que por la necesidad misma de los productos. De esta manera los Ye'kwana siguen haciendo rallos de yuca y embarcaciones (curiaras) para comerciar por encargo con los Pemón quienes proporcionan chinchorros de algodón u ollas de barro. La casi desaparición del comercio interétnico tiene que ver con el hecho de que los productos tienden a ser sustituidos por bienes occidentales pues ahora hay máquinas de moler yuca (usadas en las comunidades que tienen plantas eléctricas) así como hamacas de nylon. Sin embargo, los Ye'kwana mantienen el comercio de embarcaciones como un producto importante tanto para el comercio con los Pemón como con los venezolanos no indígenas.

2.2. Relaciones con los no indígenas (criollos)

Los Ye'kwana de Venezuela tienen una larga historia de contacto con la sociedad

nacional lo cual ha quedado plasmado en los mitos, entre ellos tenemos el Watunna (historia) en el que se hace referencia a la relación de comercio con los españoles a finales del siglo XVIII y entre estos se reconoce a Centurión (Centeriya) desdoblándose desde entonces el mito en el reconocimiento del español malo y el bueno encarnado por Centeriya (Silva Monterrey, 2015: 62). Durante ese mismo periodo también se habla en los mitos de Ta'jo (huella-el colonizador europeo-) quien andaba en las cabeceras del Caura cazando gente para esclavizarla; a Judunko (el extranjero, los holandeses) con quienes se comerciaba en las cabeceras del Caura y hacia la región actual de Guyana (Civrieux, 1970).

En la época del caucho, hasta 1921, la siniestra presencia de Funes marca una relación negativa de las comunidades con el resto de la sociedad nacional. Pero cuando acaba el periodo cauchero se revive la guerra con los Yanomami y los Ye'kwana se ven nuevamente obligados a huir hasta que les vencen como señalamos en el aparte anterior. Es decir que relaciones negativas o positivas se mantienen tanto con poblaciones indígenas como con no indígenas.

Hasta los años 1940's los poblados ye'kwana eran asentamientos pequeños como de 30 personas que vivían en una sola casa comunitaria y que se encontraban dispersos dentro del territorio como un mecanismo de supervivencia heredado de siglos de conflictos. Esa dinámica de movilización de los poblados, de dispersión, y fundación de nuevos asentamientos es propia de la cultura ye'kwana y tiene que ver no solo con los conflictos sino con la adaptación a los ecosistemas selváticos.

Sin embargo, a partir de los años 1950's, y con la presencia de los misioneros tanto católicos como evangélicos, se inicia un proceso de sedentarización con la finalidad de desarrollar programas de educación y asistencia sanitaria fundamentalmente. Este proceso hace que los poblados crezcan al punto de que tenemos poblados que ya tienen una antigüedad de 59 años como Jüwütünña, cuya población alcanza las 200 personas, lo cual es un fenómeno novedoso para este tipo de sociedades. A pesar de la sedentarización la formación de nuevos poblados no se ha detenido y han nacido otros; se ha visto que los grandes poblados a menudo están medio vacíos pues hay una constante movilización de los ye'kwana generándose ahora relaciones y asentamientos en sitios no tradicionales fuera del territorio en poblados criollos como en Maripa (Bajo Caura), en Boa Vista e incluso en Ciudad Bolívar (capital del estado Bolívar) en donde hay asentamientos en barrios como Los Caribes y Hueco Lindo. En este último lugar los Ye'kwana, con el apoyo de la misión católica, mantienen una casa adonde llegan los miembros del grupo para pernoctar

cuando tienen que resolver asuntos en la Ciudad, de la misma manera que como lo hacen en la casa del mismo tipo de Boa Vista.

2.2.1. Las misiones y el desarrollo comunitario

El proceso de sedentarización ha sido propiciado por las misiones religiosas para facilitar la prestación de servicios de salud y educación. Las escuelas que ellos lograron instalar en las comunidades son escuelas públicas nacionales. Asimismo, promovieron la prestación de servicios de salud que dependen también del gobierno nacional pero son administradas por el gobierno regional logrando que se desarrolle una permanente formación de jóvenes ye'kwana tanto en el área de educación como de salud. Cabe señalar que las misiones católicas no realizaron conversiones ni bautismos lo que sí hicieron las misiones evangélicas Bautistas o de las Nuevas Tribus.

Con el desarrollo de los programas de educación y salud, se empiezan a generar diferencias en los Ye'kwana fronterizos pues ya no son escolarizados de la misma manera ni partícipes de programas de salud similares a ambos lados de la frontera. Es entonces a partir de los años 1960's cuando el Pueblo ye'kwana a ambos lados de la frontera empieza a sentir que existe realmente una frontera nacional puesto que son educados en idiomas diferentes, aprenden historias nacionales diferentes (unos la de la Brasil y otros la de Venezuela) e interactúan con sociedades de carácter y trato particular en cada caso. Es cierto que los Ye'kwana se sienten como un solo pueblo, pero se suma a la identidad propia un marcador de diferencia: la frontera que les divide en ye'kwana brasileros y venezolanos.

Las misiones ejercen también un papel importante en la economía propiciando nuevas formas de desarrollo económico a través de la formación de empresas como Tujuumoto en 1975 con fines agrícolas, de producción y comercialización de artesanías. Es necesario mencionar que fueron los misioneros católicos los que propiciaron la transformación de la artesanía tradicional en un producto solo para la comercialización con el desarrollo de aspectos estéticos para ser vendida en Ciudad Bolívar y en otras partes. Estas comunidades religiosas católicas promueven la creación de estos nuevos productos a la par de productos tradicionales como el café y el cacao (Coppens, 1981; Heinen, Velásquez y Tomedes, 1981).

Los Ye'kwana se van formando en los procesos administrativos y con su ya vasta experiencia comercial son exitosos con su empresa Tujuumoto formada inicialmente solo para Jüwütüñña pero que luego va expandiéndose hasta constituirse en una empresa intercomunitaria. Ella sirvió de modelo para otras empresas interco-

munitarias indígenas como UNYESA, cuyo centro era Sayu Shodinnña en el medio Erebató, e incluso otras empresas intercomunitarias que se crearon en el estado Amazonas como la de la UMAV en el Ventuari.

2.2.2. El gobierno venezolano y sus programas

La profesionalización de los Ye'kwana tanto en educación como en salud llevó a que ellos tuvieran mayor interacción con la sociedad nacional y que estos programas quedaran en manos de los propios ye'kwana al interior de las comunidades. Una de las consecuencias inmediatas fue que el Estado Nacional empezara a contratar a los Ye'kwana como funcionarios para atender esas tareas por lo que algunas personas de las comunidades empezaron a recibir dinero de forma regular como asalariados lo que tuvo incidencia en la economía de las comunidades. Este momento clave genera desequilibrios al interior de la sociedad ye'kwana generándose un pequeño núcleo de personas con dinero constante frente a otros que no lo tenían. Las comunidades exigen la creación y repartición de puestos de trabajo iniciándose para muchos un proceso de dependencia económica del Estado Nacional que además exige la implementación y desarrollo de las políticas nacionales. Se reciben en una comunidad varios sueldos: los de los maestros, de los microscopistas, de los encargados de malariología, de los enfermeros entre los más comunes, empezando entonces las comunidades a entrar en un proceso de salarización que no existía previamente. Cuando se introducen los salarios, el desarrollo económico que propiciaba la autonomía con las empresas estimuladas por las misiones religiosas se transforma ahora en procesos de dependencia de las instituciones nacionales.

Con esta aparición de los sueldos se inicia también un proceso clientelar y los partidos políticos empiezan a tener algún tipo de incidencia en las comunidades aunque pequeña en los años 80' y 1990's.

Para comprender esta última situación es necesario decir que los Ye'kwana en Venezuela se encuentran ubicados no solo en dos Estados diferentes sino también en Municipios diferentes. Los del estado Bolívar por ejemplo se encuentran en tres municipios que tienen jurisdicción en la región del Caura y del Paragua. Estas instancias municipales también generan empleos y promueven la lealtad política, incluso de forma directa mucho más que las instancias de carácter nacional. Los funcionarios municipales, a menudo contratados como promotores de programas para la alimentación, transporte, desarrollo económico y salud, así como asistencia social entre otros, para conservar su puesto de trabajo se convierten en activistas políti-

cos que promueven la gestión del alcalde de turno y sus programas político-partidistas, lo que ha sido en algunos casos motivo de diferencias internas. Hoy en día los Ye'kwana del Caura son mayoritariamente afectos al gobierno nacional que está en la misma línea que el gobierno estatal y municipal tal y como lo demuestran los resultados electorales en estas comunidades (CNE, 2017).

La educación básica

En Venezuela en la Constitución Nacional de 1961 había un solo artículo, el No. 77, que refería que se establecía un régimen de excepción para los indígenas hasta tanto estos fueran incorporados a la vida de la nación (RDV 1961). En esa época la visión que se tenía es que los indígenas iban paulatinamente a desaparecer y que este era una suerte de campesino por lo que se hicieron en ese periodo muchos programas nacionales con una visión integracionista y agrarista entre los cuáles los cultivos ya mencionados a la par de introducción de ganado vacuno, iniciativa esta última que fracasó.

Esa visión se contradecía en la práctica con el desarrollo de un movimiento indigenista e indígena por lo que fueron apareciendo organizaciones indígenas que luchaban por la reivindicación de sus derechos. Los Ye'kwana participaron en este proceso y uno de sus miembros, Ye'kuana René Estaba, joven estudiante de medicina de la comunidad de Jüwütünña, fue muy activo en los mismos a nivel regional formando parte del Movimiento Indígena de Guayana (MIG) y luego propiciando la formación de una organización indígena nacional que hasta el día de hoy representa a todos los grupos indígenas del país denominada Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE). Ye'kuana René conjuntamente con un grupo de jóvenes inquietos en las comunidades del Erebató decidió dar el salto de constituir una organización interétnica en la Cuenca del Caura que agrupara a los Ye'kwana y Sanema con fines de defensa de sus derechos y reivindicación del territorio en los 1990's, la cual se denominó Organización Indígena de la Cuenca del Caura "Kuyujani".

Fue gracias a la presión de estos movimientos indígenas y de la comunidad de aliados (antropólogos, sociólogos etcétera) que se impulsó la implementación del Decreto 283 de Educación Intercultural Bilingüe que había sido promulgado en 1979 (RDV, 1979) por lo que se inicia un proceso para tratar de estandarizar las lenguas indígenas y de promover la escritura y el aprendizaje en los idiomas indígenas a partir de la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas (DAI); así como de producir materiales de lectura en el propio idioma con la finalidad de reforzar la

identidad de cada Pueblo. Se hacen cambios en las escuelas primarias en las comunidades, se exige la escolarización hasta el tercer grado al menos en el propio idioma, al tiempo que se refuerza la identidad nacional a través de la enseñanza de la historia nacional aun cuando esto se hiciera en el propio idioma indígena. En el Caura esto no era una novedad pues los misioneros habían venido escolarizando en el idioma indígena, creando alfabetos y trabajando en la escritura de la lengua desde hacía muchos años. La particularidad estribaba en que los misioneros evangélicos escribían con “U” y “C”, por ejemplo, envés de “W” o “K” como lo hacen los católicos. Los lingüistas sugieren que la ortografía debe ser la que usan los católicos, más sin embargo el gobierno en los textos educativos posteriores a la Constitución de 1999 (RBV, 2000) tratan de soslayar esta diferencia y proponen un texto en el cual muestran las palabras en los dos tipos de ortografía (MECD, 2002).

Antes de los 1980's los misioneros apoyaban la escolarización básica en las comunidades del Caura pero seleccionaban a algunos alumnos para que fueran a internados religiosos en el estado Amazonas, junto a indígenas de otras etnias, a continuar sus estudios de educación media. El gran cambio después de los 80's es que los niños son masivamente escolarizados dentro de las comunidades por maestros indígenas formados en los internados religiosos; son este grupo de jóvenes que salieron a escolarizarse en los 70's los que retornan a las comunidades para ser funcionarios y líderes en los diferentes programas de salud, educación y economía al frente de la empresa intercomunitaria o en la política indígena nacional como Ye'kuana René Estaba.

A partir de los 1990's se crea una Escuela Granja cerca de Jüwütünña pero eso no es suficiente y los padres de los jóvenes al concluir la educación primaria les envían a Maripa y Ciudad Bolívar (ya casi no al internado) a concluir los estudios de secundaria y eventualmente continuar los superiores. Los niños son escolarizados a partir del cuarto grado tanto en su propio idioma como en castellano, hay un conocimiento de la historia nacional, de los valores nacionales y el pensum es de carácter nacional aunque con un espacio para lo particular. Allí se acentúa el proceso de transculturización, los niños cantan el himno nacional y particularmente en las comunidades fronterizas esto se da cotidianamente. En Kanarakuni, a 30 km de Brasil, se notaba mayor énfasis en los aspectos ligados a la nacionalidad izándose la bandera al son del himno nacional todos los días, lo que no se observaba de la misma manera en otras comunidades.

Hacia el 2000 percibimos el inicio de un éxodo de jóvenes ye'kwana del Caura a las comunidades criollas, primero a Maripa y luego a Ciudad Bolívar. En un primer

momento muchos jóvenes varones iban a Maripa a formarse, mientras que las muchachas seguían siendo enviadas a los internados en Amazonas para que continuaran también sus estudios de educación secundaria.

A lo largo de la primera década del siglo XXI las jóvenes empiezan también a estudiar en Maripa y Ciudad Bolívar, incluso solas, alojándose en casas de familia o con otros ye'kwana que empiezan a establecerse de forma casi permanente en las ciudades. Las consecuencias de esto las estamos viendo en la actualidad. En los últimos años nosotros hemos observado una gran cantidad de muchachas ye'kwana que fueron educadas en escuelas no indígenas; niñas que salieron de 12 o 13 años o antes de las comunidades; niñas que no guardan una vinculación estrecha con las comunidades como segunda generación que sale a estudiar fuera y que ahora tienen hijos y no les quieren hablar en el idioma ye'kwana.

Antes los estudiantes retornaban masivamente a las comunidades durante las vacaciones, ahora no se retorna ni siquiera en las vacaciones y muchos niños viven desde su nacimiento fuera del territorio en los poblados criollos. Las muchachas de la primera generación que estuvo en los internados salieron y regresaron, estas jóvenes de la segunda generación no tienen una vinculación estrecha con las comunidades, y poco a poco se va perdiendo la base comunitaria en un franco proceso de transculturización y de pérdida del idioma.

Se sigue manteniendo el sistema de matrimonio preferencial entre primos cruzados, el sistema dravidiano de matrimonio (Silva Monterrey, 2015); el cambio no es aún en la estructura matrimonial sino en el uso del idioma. Pues, como ya lo señalamos, tanto la madre como el padre de los niños hablan castellano, y no necesariamente usan el idioma ye'kwana de forma permanente entre ellos, y menos aún con los niños.

Las comunidades fronterizas, sin embargo, dada la gran distancia que les separa de las comunidades no indígenas venezolanas, lo difícil de la navegación y la escasez de recursos monetarios, viven este proceso de manera menos intensa que las comunidades del Erebató. Ellas siguen permaneciendo un poco aisladas del resto aun cuando las instituciones escolares hagan su trabajo de recordar que se encuentran de un determinado lado de la frontera.

La educación universitaria

Una vez concluida la educación secundaria muchos jóvenes intentan realizar estudios superiores sin embargo son pocos los que han logrado concluirlos con éxito.

Uno de ellos, el ex-coordinador de la Organización Kuyujani, se graduó de abogado, estuvo un tiempo en la ciudad y luego regresó a su comunidad en Boca de Nichare sin que actualmente ejerza su profesión. Los más exitosos en la conclusión de estudios superiores han sido los maestros quienes han obtenido en la mayoría de los casos su título de licenciatura de Educación Intercultural Bilingüe en la Universidad Pedagógica Estatal Libertador (UPEL) que tiene un programa especial para ellos.

Muchos estudiantes han viajado a lugares distantes como Mérida a estudiar en la Universidad de los Andes licenciatura en Química o Estudios Internacionales; o en otras universidades Turismo o Informática pero la gran mayoría sin éxito. En el área de salud la formación que sigue prevaleciendo es la de nivel técnico medio como enfermeros y microscopistas, aunque recientemente un joven de Jüwütüñña se graduó de Licenciado en Enfermería y otro, en una universidad no tan reconocida, de Médico Integral comunitario. Cabe señalar que algunas universidades venezolanas tienen programas especiales para dar cabida a los estudiantes indígenas y en el sistema nacional de ingreso a la educación superior el ser indígena facilita el proceso. Es decir que el Estado Nación tiene una política inclusiva en relación a los pueblos indígenas en materia de educación superior, más sin embargo la prosecución de estos estudios se ve entrabada por la situación económica de los estudiantes indígenas quienes no cuentan con recursos monetarios suficientes para mantenerse en las ciudades. El señor ye'kwana que se graduó de abogado lo hizo con el apoyo de una beca alemana.

Las comunidades tratan de apoyar a sus estudiantes, antes de una forma muy organizada las comunidades enviaban cada una provisiones alimenticias como mañoco o casabe, pero eso se ha perdido y hoy en día lo que se observa es que los jóvenes estudiantes tienen muchas carencias. La mayoría de los estudiantes proviene de las comunidades del Erebató y son raros los que vienen del Alto Caura o de las comunidades fronterizas a proseguir estudios superiores en Ciudad Bolívar. En este sentido las comunidades fronterizas se mantienen más reservadas en cuanto a sus expectativas de desarrollo.

Instituciones científicas y Organizaciones No Gubernamentales (ONG)

Desde finales de los años 1980's las instituciones académicas han hecho presencia en las comunidades fronterizas, particularmente en Kanarakuni en donde la Universidad de Oriente tenía una Estación de Investigación en la cual los científicos en el área de medicina desarrollaban trabajos de investigación sobre las enfermeda-

des tropicales dando como resultado publicaciones sobre las endemias propias de la región. La visita de los científicos era esporádica, así como la de exploradores y biólogos entre los que destaca Charles Brewer Carías quien visita la zona con fines de estudio de las oquedades en la sima del complejo tepuyano “Jawa Sarisariñama”.

En los 1990’s realizan estudios científicos en toda la región profesionales contratados por la compañía de Electrificación del Caroní “EDELCA” para determinar la factibilidad de desvío del río Caura al río Paragua. La mayoría de estos estudios, en cuanto a la caracterización de la zona, fueron recogidos en dos volúmenes de *Scientia Guianae* No. 6 y No. 7 (Huber Y Rosales, 1996, 1997).

Afortunadamente el proyecto gubernamental fue desechado pero significó un gran peligro para las comunidades de la zona que, de haberse efectuado el proyecto, hubieran quedado incomunicadas las de la frontera o sumergidas en el agua las del curso medio del Caura, además del desecamiento del río Caura desde Chanaro en varios cientos de kilómetros.

Las comunidades ye’kwana fueron muy activas en relación al rechazo frente a este proyecto y establecieron una red de alianzas nacionales e internacionales que contribuyeron a que el proyecto de trasvase no se realizara. Adicionalmente se organizaron para la defensa del territorio en la Organización Kuyujani y contactaron a ONG internacionales para realizar la demarcación de sus tierras.

Como resultado, y con el financiamiento del World Rainforest Movement (WRM), a través del Forest Peoples Programme (FPP) de Inglaterra, además del apoyo técnico de esa institución y de la Universidad Nacional Experimental de Guayana (UNEG) se desarrolló este proyecto que se concluyó exitosamente aun cuando hasta el día de hoy no se ha obtenido el reconocimiento de los títulos colectivos sobre la tierra (Colchester, Silva Monterrey y Tomedes, 2004).

Este proceso de demarcación significó un esfuerzo organizativo enorme y puso en conjunción a todas las comunidades de la cuenca del Caura para realizarlo, incluyendo a las poblaciones más apartadas. La demarcación además sirvió para revitalizar los nexos intraétnicos, recordar a los ancestros y a los mitos.

En esta misma época la Universidad Nacional Experimental de Guayana inició junto con la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología de la Región Guayana (FUNDACITE Guayana) un programa denominado Bioguayana uno de cuyos sub-programas era el de la Cuenca del Río Caura. Un hito importante fue la firma de un convenio de cooperación interinstitucional entre las comunidades del Caura representadas por la Organización Kuyujani, la UNEG y FUNDACITE

Guayana para el desarrollo de Bioguyana-Caura en 1997.

Fruto de ese trabajo de cooperación interinstitucional incluyendo al FPP fueron los Programas de Formación de Parabiólogos ye'kwana y sanema, la creación de la estación científica "Ka'kada" y numerosas publicaciones entre ellas las "Pautas para el desarrollo del Plan de Manejo de los Hábitat Ye'kwana y Sanema de la Cuenca del Caura" (Silva Monterrey, 2012) entre otras.

Finalizando el milenio la ONG "Asociación para la Conservación de las Areas Naturales" (ACOANA) inicia un estudio para determinar la Vocación de la Cuenca del Caura en el que participaron no solo las instituciones antes mencionadas y los Ye'kwana a través de Kuyujani, sino otras ONG con interés en la conservación. Este trabajo no se concluyó, pues paulatinamente los recursos de las ONG se vieron limitados y sobre todo porque después del año 2004-2005, el Estado venezolano ha tenido una política contra las organizaciones no gubernamentales tanto las nacionales como extranjeras, lo que ha hecho que las ONG se hayan ido retirando paulatinamente de la cuenca del Caura quedando hoy en día solo ACOANA con un programa de salud para control de la malaria que tiene una presencia importante en las cabeceras del Caura y sobre todo en Kanarakuni. Es decir que tanto las ONG como las instituciones científicas se han prácticamente retirado de la zona y solo restan los servicios gubernamentales de educación y salud básicos.

2.2.3. Gobierno Nacional y control del territorio

Desde 2003 el Gobierno Nacional frente al reclamo territorial ye'kwana-sanema en el Caura realizó una serie de consultas y estudios para reglamentar el uso de las Areas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE) que existen en la cuenca del Caura, y determinar cuál era la figura político-administrativa más adecuada en términos de reconocimiento de los derechos indígenas, de los pobladores no indígenas del bajo Caura y de la sustentabilidad de la misma. La proposición del Ministerio del Ambiente concluyó en un documento consensuado entre los diferentes actores de la Cuenca y con las ONG e instituciones académicas con actividades en la región. Esta propuesta reconocía parcialmente los derechos de los Ye'kwana y Sanema sobre el Caura a través del establecimiento de una zona indígena multiuso. Lamentablemente esa propuesta no fue decretada, debido, por un lado, a una invasión minera, y por el otro, a los recursos legales interpuestos por un grupo de ambientalistas ajenos a la región que con fines de proselitismo político proponían la creación de un Parque Nacional para el Caura.

La invasión minera del año 2006 a la cuenca del Caura fue masiva y ya no se trataba solamente de la minería intermitente iniciada por los Ye'kwana y los garimpeiros brasileiros desde hacía años, sino que en esta ocasión se trató de una invasión de miles de mineros venezolanos no indígenas entre los cuales había también mineros colombianos, guyaneses y brasileiros (Silva y Núñez, 2006).

Este evento ha devastado de manera severa los ecosistemas del brazo derecho del río Caura en la zona del río Yuruani; y la comunidad de Adawaña, que era una comunidad con constantes visitas de las diferentes comunidades indígenas del Caura y de Brasil, se convirtió en una comunidad minera que les acoge para esa actividad. En estas comunidades mineras se ha abandonado la economía tradicional y se ha dejado de sembrar, por lo que aquellos que aún lo hacen venden alimentos, lo que no sucedía antes, y se deja de lado el compartir característico de la sociedad ye'kwana.

Es paradójico que el Estado venezolano que propició en 1999 un cambio constitucional con el debido reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas a su identidad, medicina, organización social, educación y territorio (RBV, 1999), no reconozca por un lado los derechos de los pueblos indígenas sobre la tierra en esa zona pero tampoco sea capaz de controlar la presencia de los mineros y su actividad depredadora. Antes bien se establece un puesto militar en el Salto Pará el cual ha sido fuente de corrupción y desmanes en relación a los indígenas al punto de que en una ocasión uno de los militares sostenía relaciones de dominación sobre los Sanema a quienes obligaba a trabajar con poca remuneración en jornadas desgastantes casi esclavistas (González, 2014). Los militares que desde entonces están en el Salto Pará, supuestamente para resguardar el territorio, aún permanecen allí sin haber logrado un control efectivo de la zona, teóricamente protegida por cinco ABRAE, lo cual ha traído consecuencias graves para la salud, por la contaminación mercurial, a todos los habitantes de la cuenca, lo cual amenaza su supervivencia a mediano plazo (Red Ara, 2013; Watson, 2016).

La única respuesta del Estado frente al ecocidio del medio Caura y la creciente contaminación fue entonces el decreto de la zona como Parque Nacional (RBV, 2017), ABRAE que se sobrepone a las que ya existían sobre ese mismo espacio, sin ningún tipo de consulta a los Ye'kwana o los Sanema. Hasta el momento actual el decreto de parque no ha sido operativizado, sin embargo, constituye una imposición de nuevas normas administrativas sobre los habitantes de la cuenca. Hoy en día los Ye'kwana tratan de dialogar con el gobierno sobre este decreto para clarificar su situación en relación al mismo utilizando como herramienta de legitimación

el mapa producto de la demarcación y el reclamo territorial realizado a principio del segundo milenio.

Adicionalmente el Estado venezolano, en una política depredadora como nunca antes se ha visto (ANRBV, 2016), empieza a desarrollar programas extractivistas como el denominado Arco Minero del Orinoco (AMO) (RBV, 2016). Este macroproyecto afecta parte de la contigua zona pemón que hace frontera con Brasil y la parte baja del Caura, además de todo el curso del Orinoco en su parte media y las regiones aledañas; el fin es la explotación de los diferentes recursos minerales que allí se encuentran. Para mitigar el reclamo de los indígenas, el gobierno decreta su incorporación al denominado AMO (RBV, 2016a). Este proyecto dada su magnitud tendrá un impacto indirecto en toda la cuenca del Orinoco incluyendo a Colombia.

Es claro que el gobierno venezolano no ejerce ni el resguardo, ni el control adecuado de su territorio en esta frontera la cual está prácticamente desguarnecida. Su presencia en el Salto Para ha sido utilizada para beneficio personal de los militares quienes realizan operativos intermitentes a la mina que no se cristalizan en un control de la actividad.

Los Consejos Comunales

El gobierno inicia hacia el año 2009 la organización de la población civil en Consejos Comunales (RBV, 2009). Estos consejos comunales tratan de imponerse como estructuras de promoción, ejecución y seguimiento de obras públicas en todos los poblados del país independientemente de su dimensión. La idea era que ellos administraran los servicios de agua, de electricidad, basura etcétera, que las comunidades no poseen, pero también otro tipo de programas que tienen que ver con la distribución de alimentos y programas sociales. La idea del gobierno era que estas organizaciones sustituyeran a mediano plazo a las alcaldías por lo que un conjunto de Consejos Comunales se agrupa en Comunas y estas en una Asamblea de Comunas al estilo de los Soviets de la antigua Unión Soviética.

Estas estructuras también llegan a las comunidades indígenas, entre ellas las ye'kwana. Las empresas intercomunitarias han desaparecido desde los años 90's y solo permanece activa en este momento la organización Kuyujani la cual respeta la organización social tradicional nutriéndose de ella.

El gobierno de Chávez, de corte populista, generó un sistema clientelar que deslumbró a muchos. Los indígenas en general y los Ye'kwana también apoyaron ese gobierno y en el proceso perdieron una buena parte de su autonomía. Los Conse-

jos Comunes se instalaron en las comunidades y en algunas de ellas cada familia formó un Consejo Comunal para recibir los recursos del Estado. Esa situación hizo que se diera la espalda a la estructura tradicional, no se le hacía caso ni al Jefe ni al Concejo de Ancianos, cada familia resguardaba sus propios intereses monetarios debilitándose así la estructura organizativa propia. No había interés en el bienestar colectivo. Se temía que tomar decisiones dentro de la estructura política tradicional llevaría a compartir el dinero y a invertir en la comunidad. Es decir, se exacerbó el individualismo y se ignoró a las autoridades tradicionales en cada comunidad.

La organización Kuyujani también se debilitó en parte por la falta de recursos para sostenerse, pues las comunidades ya no quieren aportar tampoco para su sostenimiento, y las ONG que colaboraban con ella a través de la ejecución de proyectos conjuntos disminuyen, como ya dijimos, sus actividades en el Caura. El boom de los Consejos Comunes dura unos cinco años, luego empiezan a debilitarse porque el gobierno se encuentra en todo el país con una corrupción generalizada en el manejo de los recursos entregados a los Consejos Comunes y porque prácticamente no se les dan más recursos a estas organizaciones que son sustituidas por otras organizaciones chavistas. Hoy en día los Consejos Comunes sirven para viabilizar la distribución de alimentos con las denominadas bolsas CLAP y para la movilización político partidista del gobierno actual de Nicolás Maduro.

La minería divide a las comunidades tanto como los Consejos Comunes, algunos quieren que la actividad se mantenga otros la rechazan; pero a la par de la invasión de la zona por población foránea, el debilitamiento de los Consejos Comunes, los problemas de salud y ahora la declaratoria de Parque Nacional hacen que los Ye'kwana del Caura vuelvan sus ojos a sus jefes tradicionales y a la organización Kuyujani que se revitalizan.

La mala administración gubernamental ocasiona el deterioro económico y social del país que después de una bonanza sin precedentes, disminuye la inversión social; se produce la caída de todos los indicadores económicos, se inicia un proceso hiperinflacionario por lo que en este momento hay en Venezuela un franco retroceso de las condiciones de vida particularmente de salud y nutrición (Caritas Venezuela, 2017), que también impacta a las comunidades indígenas.

Muchas personas en las ciudades no tienen alimento, no tienen salario o este no les alcanza para satisfacer sus necesidades básicas. Los indígenas urbanos sufren las mismas penurias que la sociedad nacional por lo que los Ye'kwana que habían migrado a las ciudades o vivían allí por largas temporadas regresan a sus comuni-

dades porque al menos en ellas producen sus propios alimentos. Sin embargo, la minería ha trastocado la vida en los poblados indígenas que en ella se han involucrado más activamente, no tanto en las comunidades fronterizas en donde la actividad es limitada.

El aspecto más delicado en esta situación es el referido a la salud y la alimentación. Para los Ye'kwana el primer aspecto es fundamental al encontrarse en una región endémica de paludismo. Pero dado que los programas de salud son administrados por el Estado, y es este el que proporciona las medicinas especiales como las del paludismo, que estas escasean; y no se pueden atender las necesidades de las comunidades, sin hablar de situaciones más graves como las enfermedades crónicas. Las comunidades Ye'kwana sufren también la crisis humanitaria nacional.

Frente a esto, los Ye'kwana como sociedad vuelven sus ojos a sus parientes del lado brasilero quienes les auxilian particularmente en el área de salud. Los Ye'kwana venezolanos llegan a Boa Vista en búsqueda de esos servicios después de haber intentado resolver la situación con las instituciones venezolanas. Tenemos el caso de un joven de Kanarakuni que llegó a Maripa y luego a Ciudad Bolívar (capital) y al no recibir la asistencia adecuada, se fue vía terrestre a Santa Elena de Uairén hasta llegar a la frontera con Brasil y con el apoyo pemón, consiguió el transporte en ambulancia para trasladarse a Boa Vista en donde en el hospital con su cédula venezolana y constatándose que era ye'kwana recibió un trato que le resultó satisfactorio. Los Ye'kwana comparan la atención médica que reciben tanto en Venezuela como en Brasil y dicen que en Brasil les dan a los enfermos y sus familiares alimentos, que hay orden en el sitio en donde son acogidos lo que no se percibe en la asistencia sanitaria en Venezuela. La gran diferencia no es solo el acceso a los medicamentos sino el que sea atendido no solo el enfermo sino también los familiares que en Venezuela pasan mucho trabajo sin recursos monetarios. En este caso el enfermo se fue vía terrestre a Brasil, pero no es raro que lo hagan también por río hasta el Auaris y allí se tomen un avión que les lleve a Boa Vista.

En este sentido nosotros podemos decir que los indígenas ye'kwana se benefician de su carácter de pueblo fronterizo. Por un lado, los Ye'kwana brasileros bajan a la mina en el medio Caura, se alojan y reciben apoyo de sus parientes, y por otro los venezolanos acuden a los servicios de salud del lado brasilero.

3 La frontera entre Venezuela y Brasil

Los Ye'kwana dicen que saben que la frontera existe para el país pero no para

ellos como pueblo que mantiene una identidad única independientemente de la línea fronteriza. Como indígenas que están a ambos lados de la frontera entre Venezuela y Brasil, disfrutan de algunos beneficios que no tienen otros indígenas que nos están en esa frontera. Ellos señalan que dado que en Venezuela hay un deterioro enorme de la situación de salud ellos acceden a los servicios de salud brasileiros beneficiándose de esos servicios porque ellos son ye'kwana.

He tenido información de que comunidades ye'kwana enteras, no solo de las zonas fronterizas sino de regiones alejadas de esta, están pensando seriamente en mudarse al otro lado de la frontera pero dentro del mismo territorio ye'kwana. Recientemente, hubo una asamblea ye'kwana en Juduwadunña (Brasil) en la que participaron los representantes de la Organización Kuyujani siendo uno de los temas más importantes el apoyo para colaborar en la resolución de la crisis de salud entre los Ye'kwana venezolanos.

Es claro que los Ye'kwana se unen frente a las adversidades y es en ese momento en donde se refuerza su unidad como pueblo. Un ejemplo claro es la situación actual y la crisis de salud a la que hemos hecho referencia. Esto solo es posible porque, independientemente de la frontera, las relaciones intraétnicas se mantienen.

Conclusión

Los Ye'kwana independientemente de la línea fronteriza, mantienen sus vínculos de parentesco e intercambio matrimonial reconociéndose como descendientes de los mismos ancestros y con rasgos culturales comunes. Entre los elementos culturales compartidos está la lengua ye'kwana, la visión del mundo dada por los valores y una propia historia común plasmada en los mitos y en la zaga de los seres míticos. Causa, por lo tanto, preocupación el desuso de la lengua entre los jóvenes ye'kwana venezolanos que empiezan a hablar exclusivamente en castellano a sus descendientes; si no se cuida este aspecto la identidad grupal a ambos lados de la frontera puede verse bastante afectada por el valor que tiene la lengua como medio de comunicación y sobre todo como vehículo identitario.

Este pueblo mantiene los vínculos internos reuniéndose, colaborando entre ellos y visitándose independientemente de la línea fronteriza de los Estados Nacionales que les dividen. Esa frontera Venezuela-Brasil no coincide con la determinada por sus héroes míticos como Kuyujani, las fronteras de su territorio tradicional tienen otros límites por lo tanto para ellos es solo una referencia más y no un obstáculo.

Sin embargo, ellos no son impermeables a las políticas de los Estados Nación

envolventes. Cuando uno examina el impacto que las políticas del Estado venezolano han tenido y tiene en este momento en la sociedad ye'kwana puede pensar que ella está seriamente herida a consecuencia de esas políticas.

Enfrentar desde la organización social y valores propios la política errática del Estado venezolano de estos últimos años, en las que por un lado se les reconocen sus derechos pero por otro lado o no se les materializan o se generan programas que atentan contra la organización propia afectándoles negativamente, es lo que nos obliga a pensar que solo una visión clara y unificada desde el grupo es lo que les puede garantizar su supervivencia. En este sentido el objetivo fundamental de los Ye'kwana como sociedad, plasmado en sus mitos e historia, es y ha sido la preservación de su vida e identidad cultural como pueblo que trata de mantenerse diferenciado frente a dos Estados Nacionales, aunque no aislado sino más bien integrados y aprovechando los beneficios que ambos pueden proporcionarles.

Recibido: 01/12/2017

Aprovado: 15/02/2018

Nalúa Rosa Silva Monterrey, venezolana, PhD em Antropologia Social e Etnologia pela Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais de Paris, leciona na Universidade Nacional Experimental da Guiana e coordena o Centro de Investigações Antropológicas da Guiana. Trabalha com os Ye'kwana da Bacia do Rio Caura, na Venezuela, desde 1986, focalizando sua organização social e política. Desde 1996, vem trabalhando na equipe do Programa Povos da Floresta (Reino Unido) com comunidades indígenas para a demarcação de seus territórios. Conta com mais de 50 publicações sobre os povos indígenas da Guiana venezuelana. Contato: nalua.silva@gmail.com

Notas

1. Öttö es la vivienda redonda comunitaria que se ubica en el centro de los poblados ye'kwana con paredes de bahareque y techo de palma.

Referencias bibliográficas

- ASAMBLEA NACIONAL de la REPUBLICA BOLIVARIANA de VENEZUELA (ANRBV). 2016. *Informe de la Comisión Mixta a cargo evaluar el impacto ambiental y económico que ocasiona la explotación de la zona de desarrollo estratégico "Arco Minero del Orinoco"*. Caracas. (inédito).
- CARITAS VENEZUELA. 2017. Disponible en: <<http://revistazeta.net/2017/11/17/informe-caritas-venezuela-ante-la-onu/>>.
- CIVRIEUX, MARC de. 1970. *Watunna. Mitología Makiritare*, Caracas: Monte Avila Editores.
- COLCHESTER, Marcus; SILVA MONTERREY, Nalua; TOMEDDES, Ramon. 2004. *Fomentando el Uso Consuetudinario de los Recursos Biológicos en el Alto Caura, Venezuela*. FPP. Reino Unido. 70 pp.
- CONSEJO NACIONAL ELECTORAL (CNE). 2017. Resultados parciales de los comicios regionales del Estado Bolívar (inédito).
- COPPENS, Walter. 1971. Las relaciones comerciales de los yecuauna del Caura-Paragua. *Antropología*, 30: 28-59.
- FUENTES, Jose y MADERO, Armando John. 1996. Suelos. *Scientia Guianae*, 6: 44-47.
- GONZALEZ, Juan. 2014. La corrupción campea en el Caura el Paragua. *Diario el Luchador*. 10 de Julio de 2014.
- HEINEN, Heinz Dieter; VELASQUEZ, Juan; TOMEDDES, Ramon. 1981. *Informe sobre la empresa indígena intercomunitaria Tujumoto (Alto Caura, Dtt. Cedeño, Edo. Bolívar)*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- HUBER, Otto y ROSALES, Judith (eds.). 1996. *Scientia Guianae* No. 6. Ecología de la Cuenca del Río Caura. I Estudios Generales. Caracas: Bioguayana.
- _____. (eds.). 1997. *Scientia Guianae* No. 7. Ecología de la Cuenca del Río Caura. II Estudios Especiales. Caracas: Bioguayana.
- KOCH GRÜMBER, Theodor. 1979 (1917). *Del Roraima al Orinoco*. Ediciones del Banco Central de Venezuela. Colección Histórico-económica. Caracas. 3 vols.
- HUMBOLDT, Alejandro de. 1991 (1804). *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*. Caracas: Monte Avila Editores. 5 vols.
- MARIN, Euler y CHAVIEL, Alfredo. 1996. Bosques de tierra firme. *Scientia Guianae*, 6: 60-65.
- MICHELENA y ROJAS, Francisco. 1987 (1867) *Exploración oficial desde el norte de la América del Sur*. Caracas: Editorial Gestión.
- MINISTERIO de EDUCACION, CULTURA y DEPORTES (MECD). 2002. Guía Pedagógica Dhe'cwana/Ye'kwana para la Educación Intercultural Bilingüe. Dirección de Asuntos Indígenas, Zona Educativa del Estado Bolívar, Zona Educativa del Estado Amazonas. Caracas: MECD-UNICEF.
- POPULAÇÃO INDÍGENA no BRASIL. Disponible en: <<https://pib.socioambiental.org/es?search=yekuana%20brasil>>.
- RED ARA. 2013. La contaminación por mercurio en la Guayana venezolana: Una propuesta de diálogo para la acción. Caracas. Disponible en: <<http://red-ara-venezuela.blogspot.com>>.
- REPUBLICA de VENEZUELA (RDV). 1961. Constitución de la República de Venezuela. Publicada

en Gaceta Oficial No. 662 (Extraordinario) de fecha 23 de Enero de 1961.

REPUBLICA de VENEZUELA (RDV). 1979. Decreto No. 283 para la Educación Intercultural Bilingüe. Caracas: Ministerio de Educación.

REPUBLICA BOLIVARIANA de VENEZUELA (RBV). 1999. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas: Asamblea Nacional.

REPUBLICA BOLIVARIANA de VENEZUELA (RBV). 2009 Ley Orgánica de los Consejos Comunales. Gaceta Oficial de la RBV No. 39.335 del 28 de diciembre de 2009. Disponible en: <www.minci.gob.ve>.

REPUBLICA BOLIVARIANA de VENEZUELA (RBV). 2011. Resultados Población Indígena. XIV Censo de Población y vivienda 2011. Gerencia General de Estadísticas Demográficas. Caracas: Instituto Nacional de Estadística INE.

REPUBLICA BOLIVARIANA de VENEZUELA (RBV). 2016. Decreto 2.248 de creación de la zona de desarrollo estratégico nacional “Arco Minero del Orinoco. Gaceta Oficial de la RBV. Caracas. Año CXLIII Mes.V Número 40855.

REPUBLICA BOLIVARIANA de VENEZUELA (RBV). 2016^a. Decreto No. 2265 de creación de la Comisión Presidencial de Desarrollo Ecosocialista y Salvaguarda de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la Actividad Minera. Caracas.

REPUBLICA BOLIVARIANA de VENEZUELA (RBV). 2017 Creación Parque Nacional Caura. Gaceta Oficial de la RBV. Caracas. Año CXLIV-Mes VI. Número 41.118.

SILVA MONTERREY, Nalua Rosa. 1992. *La constitución du groupe local: le cas de Jyuwutunña*. Mémoire du Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA) en Anthropologie Sociale et Ethnologie. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

_____. 2006. *Introducción a la Etnografía de los Pueblos Indígenas de Guayana*. Puerto Ordaz: Fondo Editorial UNEG.

_____. 2007. *Pouvoir Parenté et Société. De la Diversité a la synthese*. Thèse de Doctorat en Athropologie Sociale et Ethnologie. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

_____. 2010. *Pouvoir Parenté et Société entre lesYekwana du Caura,Vénézuéla. De la Diversité a la synthese*. Sarrebruck, Allemagne : Editions Universitaires Europeennes. 420 pp.

_____. 2012. (Redacción y edición) *Pautas para el manejo de los hábitats ye'kwana y sanema en la cuenca del Caura*. Forest Peoples Programme. 126 pp.

_____. 2013. Diversidad constitutiva ye'kwana. En *Antropológica* No. 119-120. FLASA. p. 119-141. (disponible en línea)

_____. 2015. *Poder, Parentesco y Sociedad. Entre losYe'kwana del Caura-Venezuela*. Quito: Abya-Yala. 372 pp.

_____. 2016. Tanüko la fiesta de las palmas entre losYe'kwana. En *Boletín Antropológico* Año 34. Número 91. Enero-Junio 2016. ULA. pag. 35-52. (disponible en línea)

SILVA MONTERREY, Nalua Rosa y NUÑEZ, Coromoto. 2006. Los acontecimientos de la cuenca del río Caura”. En *la Iglesia en Amazonas*. Año XXVI No. 114. Diciembre. p. 20-22.

VARGAS, Horacio y RANGEL, Jose. 1996. Hidrología y sedimentos. *Scientia Guianae*, 6: 48-53.

WATSON, Fiona. 2016. Envenenamiento por mercurio de indígenas amazónicos: nuevos datos

salen a la luz. Survival International. Disponible en: <<http://www.survival.es/noticias/1118323/03/2016>>.

Resumo: A partir da minha experiência como pesquisadora entre os Ye'kwana da Bacia do Caura (fronteira com o Brasil) por mais de vinte e cinco anos, e das fontes documentais, analisarei brevemente as formas de organização do Ye'kwana e as suas relações intraétnicas e interétnicas, a fim de pôr em perspectiva a relação binacional com os governos venezuelano e brasileiro, para determinar o impacto que a fronteira tem sobre sua sociedade como um todo.

Palavras-chave: Ye'kwana, Venezuela, relações intra e interétnicas

Abstract: Based on my research for over twenty-five years among the Ye'kwana from Caura Basin (border with Brazil), and from documentary sources, I shall analyze their forms of organization and their intra- and inter-ethnic relationships, in order to observe the binational context involving the Venezuelan and Brazilian governments to examine the impact that living on the international border has on their society as a whole.

Keywords: Ye'kwana, Venezuela, intra- and inter-ethnic relationships

Unidade e diferença: os Ye'kwana e suas relações com a fronteira binacional

Karenina Vieira Andrade
UFMG

Introduzindo o debate

Na história da Antropologia Social (refiro-me não apenas à clássica tradição britânica de antropologia que se consolidou durante a primeira metade do século XX e teve como um de seus grandes pilares a obra de Radcliffe-Brown, mas a certo modo de se fazer antropologia que é diretamente tributário da influência de Émile Durkheim e de algumas de suas ideias), um dos temas que gerou intensos debates teóricos e formulações conceituais, à luz de estudos etnográficos em diferentes regiões do mundo, foi a discussão sobre a constituição das unidades sociológicas mais amplas com as quais operam os antropólogos e a natureza da força que mantém a coesão no interior de tais unidades, gerando o sentimento de pertença que faz com que os indivíduos se reconheçam como *partes* de um mesmo *todo* – em outras palavras, como membros de um mesmo *grupo*. O tema, de fato, parecia fascinar muitos antropólogos sociais da primeira metade do século XX que desenvolveram suas pesquisas de campo entre as ainda então chamadas “sociedades primitivas” ou “tribais”, notadamente no continente africano. Uma miríade de etnografias produzidas neste período não só se dedicou ao exame da chamada dimensão da “Organização Social” (e do Parentesco), mas, precisamente, à busca por responder à seguinte indagação: em sociedades cuja estrutura social passa ao largo das formas de centralização política típicas dos Estados, onde reside a fonte de manutenção da solidariedade social e da coesão do grupo? Em outros termos, a questão de fundo que emergia aqui era a seguinte: no caso dos povos “sem Estado e sem leis”, o que faz do grupo (ou deste grupo em particular), um grupo? Nesta tradição teórica, o parentesco, a religião e o compartilhamento de um mesmo território, por exemplo, eram dimensões da vida classicamente apontadas como aquelas que faziam as vezes do Estado enquanto fontes primordiais de onde emanavam o sentimento de coesão e unicidade.

Não é minha intenção examinar a fundo os desdobramentos deste debate no interior de parte da produção antropológica,¹ mas apenas chamar atenção para alguns de seus ecos, à guisa de introdução, num outro contexto, mais recente, em torno do tema. Refiro-me, particularmente, ao contexto sul-americano no qual,

findos os processos de colonização e com a emergência de Estados Nacionais independentes, passa-se a discutir em que medida haveria (se é que há) uma inflexão do estabelecimento de fronteiras internacionais no interior mesmo de certas unidades (aquelas constituídas pelos povos indígenas que resistiram ao processo de colonização e continuam a se reconhecer como unidades distintas em relação às sociedades nacionais não-indígenas), fronteiras estas que passaram a dividir seus territórios tradicionais (e, consequentemente, sua população) em porções situadas em diferentes países. Poderíamos continuar falando em um mesmo *povo, sociedade ou grupo*, no singular, cujas comunidades estão situadas em diferentes países? O estabelecimento de relações com diferentes Estados, com suas lógicas, constituições e políticas públicas singulares, se faria sentir no que tange ao sentimento de pertença a um mesmo *todo*, no caso dos povos que vivem nas fronteiras internacionais? Deixaria o *grupo*, num tal contexto, de ser *um grupo*?

Espero, ao final do texto, convencer o leitor de que esta é, em si mesma, uma falsa questão, uma vez que seu problema reside, justamente, na definição e uso de certos conceitos (sejam eles o de *sociedade, grupo, povo ou etnia*) que carregam um forte ranço da projeção de uma lógica própria da constituição das formações de tipo Estado-Nação. Operar com tal questão implica pressupor que as unidades sociológicas com as quais operamos são sempre, e a priori, dotadas de uma coesão interna que somente pode se manter face à homogeneidade que deve resultar do trabalho interno de solapamento da diferença, de modo que a incorporação de distintos elementos oriundos da interação (e das trocas) cotidiana com Estados Nacionais particulares levaria, inevitavelmente, à implosão do sentimento de se pertencer a um mesmo *todo*. Parte do problema, como se discutirá a seguir, deve-se não só a certa maneira de se definir o que são (e como se constituem, quais são seus limites) as tais unidades sociológicas com as quais nós, antropólogos, operamos, mas também a como elas se estabilizam e se perpetuam no tempo e no espaço. Com relação ao primeiro aspecto, a crítica não é nova; ela nos remete ao clássico “Sistemas Políticos da Alta Birmânia” de Leach, que já em 1954 dirigia uma crítica aos seus pares (justamente no contexto da Antropologia Social britânica de matriz durkheimiana) no que se refere à certa equação segundo a qual a unidade sociológica que circunscreveria os limites de uma pesquisa etnográfica se constituiria, em última instância, pela equação: um povo (uma sociedade, uma estrutura social) = uma mesma língua e uma mesma cultura. E mais: Leach chama atenção para a necessidade imperativa de trazer à tona um outro aspecto que diz respeito ao tipo de material com o qual

os antropólogos operam na elaboração teórica: o fato de que lidamos, boa parte do tempo, com modelos (nativos). Com relação ao segundo aspecto mencionado (aquele que diz respeito à estabilização e perpetuação das unidades pretensamente homogêneas), tampouco há aqui novidade; lembremos o exaustivamente citado mote lévi-straussiano da “abertura para o outro” como uma das marcas distintivas de uma epistemologia “ameríndia” (Lévi-Strauss, 1993), cujo regime de relação com a alteridade seria marcado menos por um solapamento da diferença em seu interior e mais por uma abertura para sua incorporação criativa, em contraste com a epistemologia “ocidental”,² que não suportaria a heterogeneidade em seu interior, apropriando-se de ideias, valores e invenções dos Outros de modo a “apagar” sua origem, como nos mostra Jack Goody no seu sagaz “O Roubo da História”. Ademais, a própria ideia de estabilização dos regimes de diferenciação seria fruto da ideologia subjacente ao modelo nativo “ocidental”, projetada em outros contextos estudados pelos antropólogos (vide a obsessão dos britânicos da primeira metade do século XX com a ideia de equilíbrio social, igualmente criticada por Leach). Se tais questões não são novas, espero que o contexto etnográfico que aqui apresento possa, em alguma medida, oferecer contribuições ao debate a partir do modo ye’kwana de estabelecer um regime de incorporação da diferença no qual a “mistura” não conduz à homogeneidade produzida a partir de sua negação ou solapamento.

Quem são os Ye’kwana?

Começo a responder a esta pergunta da maneira mais usual num texto etnográfico – onde estão, quantos são e como vivem os Ye’kwana, a *unidade*³ sociológica com a qual tenho trabalhado no desenvolvimento de pesquisa etnográfica ao longo da última década. Na Venezuela, as cerca de 60 aldeias ye’kwana estão situadas em amplo território nos estados Bolívar e Amazonas e cortadas pelos Rios Orenoco, Ventuari, Padamo, Caura, Paragua, Cuntinamo e Erebató. De acordo com o censo de 2011 do Instituto Nacional de Estatística (INE), a população total é cerca de 8.000 pessoas. No Brasil, são quatro aldeias ye’kwana situadas na porção noroeste do estado de Roraima, na Terra Indígena Yanomami, três delas ao longo do Rio Auaris (Tajädeditoninha, conhecida pelos não indígenas como Pedra Branca; Fuduwaadunnha, conhecida como Auaris e Kudaatannha, conhecida como Tucuxim) e uma situada ao longo do Rio Uraricoera (Waichannha, conhecida como Waikás). A população das quatro aldeias, de acordo com o censo de 2015, elaborado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), é de 593 pessoas. Minha pesquisa

iniciou-se em 2005 em Fuduwaadunnha, a maior das aldeias ye'kwana do lado brasileiro da fronteira, onde concentrei a quase totalidade do período de campo de 14 meses que deu origem à minha tese de doutorado (Andrade, 2007), tendo feito duas visitas a Tajädedatonnha, onde então vivia apenas uma família extensa com menos de uma dezena de moradores. Kudaatannha foi fundada durante o período em que vivi em Fuduwaadunnha e tive a oportunidade de acompanhar a expedição que escolheu o sítio onde seria situada a nova comunidade (Andrade, 2010, 2013). A maioria das famílias, que hoje vive lá, oriundas de Fuduwaadunnha, mudou-se definitivamente em 2008. Nos últimos anos, tenho desenvolvido pesquisa também em Waichannha, no Rio Uraricoera, além prosseguir trabalhando em Fuduwaadunnha e Kudaatannha. Os dados etnográficos apresentados neste artigo são fruto, portanto, de pesquisa realizada nas quatro comunidades ye'kwana no lado brasileiro da fronteira, mas tive, ao longo dos anos, a oportunidade de trabalhar também com visitantes oriundos de comunidades do lado venezuelano da fronteira, bem como acompanhar a mudança definitiva de algumas famílias para as aldeias do lado brasileiro, como veremos a seguir.

Os Ye'kwana são falantes de uma língua Caribe e vivem em extenso território cortado pela fronteira internacional Brasil-Venezuela. Na literatura colonial, há registros de contato pelo menos desde o século XVIII (Barandiarán, 1991; Guss, 1990; Monterrey, 2015). Reconhecidos como exímios construtores e usuários de canoas, há muito faziam parte de uma densa e extensa rede de comércio com diversos outros povos da região, na qual inseriram os não-indígenas mais tarde, através de longas viagens fluviais que empreendiam às cidades coloniais e que permaneceram registradas na tradição oral. Na literatura histórica (documentos coloniais, relatos de cronistas, viajantes, missionários), há uma profusão de etnônimos utilizados para se referir aos Ye'kwana. Monterrey (2015) nos fornece uma longa lista de alguns destes etnônimos, seguida de sete razões que teriam levado ao uso de nomes distintos para se referir aos Ye'kwana: 1. Os Ye'kwana viajavam muito, dada sua verve de grandes comerciantes; 2. Os cronistas não os perceberam como uma unidade; 3. Os nomes faziam referência a áreas geográficas específicas, na Venezuela, por exemplo, foram chamados durante muito tempo de Makiritare, já no Brasil, de Maiongong (Ramos, 1980) (o que, acrescento, está relacionado aos “outros” com os quais os não-indígenas travaram contato antes do que com os próprios Ye'kwana) e cada um destes “outros” atribuía-lhes nomes distintos, muitas vezes termos traduzíveis nas suas próprias línguas, a exemplo do termo Maiongong, que teria origem na língua

Macuxi e significaria literalmente “cabeça redonda”, referindo-se ao corte de cabelo em formato de “cuia”, tradicionalmente usado por homens e mulheres ye’kwana; 4. Antropólogos, viajantes e moradores regionais teriam dado, em alguns casos, o mesmo nome para grupos distintos; 5. Da mesma maneira, um mesmo grupo teria ganhado nomes distintos; 6. Etnônimos refletiriam processos de contato, denominação e integração de outros povos. Os etnônimos podem “identificar diferenças internas e existência de subgrupos entre os ye’kwana e os povos por eles assimilados”; 7. Povos assimilados sob um mesmo nome podem, na verdade, tratar-se de grupos distintos. Como examinaremos mais detidamente a seguir, a autora interpreta a adoção do etnônimo Ye’kwana, tanto pelos próprios indivíduos que assim se identificam quanto pela literatura etnográfica, como um dos elementos, dentre outros, que indicam um processo de amalgamento de uma identidade étnica forjada a partir da incorporação de diversos grupos distintos. Monterrey se debruça sobre a história da região e suas redes de relações interétnicas de modo a analisar o que considera um aspecto negligenciado pela literatura etnográfica sobre os Ye’kwana. Seria justamente a variedade interna do grupo que teria permanecido oculta sob o etnônimo que ganhou força a partir do século XX, em um contexto político que deu lugar à produção de uma espécie de “identidade monolítica” ye’kwana. Examinaremos mais detidamente a tese da autora de modo a poder melhor investigar os elementos implicados na produção desta “identidade ye’kwana”, para que possamos, posteriormente, desenvolver algumas hipóteses acerca da relação destes com a questão das fronteiras internacionais levantadas no início deste artigo.

Há na literatura etnográfica um intenso debate sobre a profusão onomástica nas terras baixas amazônicas.⁴ Com relação à miríade de termos usados para se referir aos Ye’kwana, eu começaria destacando os pontos 1, 2, 3, 4 e 5 elencados por Monterrey e reproduzidos no parágrafo anterior. Parece-me importante apontar para um denominador comum aos cinco pontos, que são, em alguma medida, resultado, de um lado, da ignorância de cronistas, viajantes, missionários, que, a partir de contatos muitas vezes pontuais, sem um domínio mínimo da língua de seus interlocutores, marcados por interesses específicos, sejam comerciais, colonizadores, de conversão ou simples curiosidade colecionista (no que se refere à boa parte das fontes históricas) e, de outro lado, de certas inclinações teóricas (no que se refere à produção etnográfica) tais como aquelas criticadas por Leach (1954), mencionadas no início deste trabalho. Como afirmou Erikson (2011), os etnônimos na literatura parecem variar ao sabor de razões “ora ideológicas, ora fonológicas”. Entretanto, o

autor nos faz um alerta acerca das críticas ao uso ‘equivocado’ pela literatura que me parece relevante (incluindo mesmo a crítica que aqui acabo de fazer):

Tudo acontece como se os títulos que figuram sobre as capas das monografias etnológicas relevassem (sic) mais frequentemente de aflitivos quiprocós semânticos, que nos ensinam mais sobre a personalidade dos autores que sobre as pessoas que se esforçam para descrever. Como se os etnônimos, até aqui, não tivessem tipicamente sido mais que a designação errada, disposta em meio a termos insultantes emprestados de vizinhos malvados, de um conjunto de pessoas amalgamadas em conjuntos frouxos, de contornos apressadamente definidos por pesquisadores tão ingenuamente abertos aos discursos maliciosos de seus guias, como ferozmente agarrados a suas inclinações essencialistas. Como se a chalaça xenofóbica de uns (os vizinhos mediadores) fosse conjugada à angústia taxonomica de outros (pesquisadores, missionários, agentes governamentais) para criar entidades fictícias, com denominações falaciosas e discriminatórias. (...) não vamos, de qualquer forma, jogar fora o bebê junto com a água do banho. Se as antigas designações deixavam a desejar, as novas não se tornam por isso, sistematicamente, pertinentes. (Erikson, 2011: 7-8).

Erikson ressalta ainda que o uso das “novas” designações, em alguns casos frutos de processos de incorporação por parte do próprio grupo de etnônimos, outrora atribuídos a eles por outrem, tem menos a ver com seus princípios de organização tradicionais e mais a ver com a política exterior do grupo. Este parece ser justamente o aspecto destacado por Monterrey ao apontar para o uso do etnônimo pelos próprios Ye'kwana, a partir do século XX, como estratégia política de produção de uma unidade étnica minoritária no contexto de um Estado Nacional, de modo a legitimar suas demandas por reconhecimento de direitos e assegurar sua sobrevivência enquanto grupo diferenciado. Embora eu não discorde da autora sobre um certo jogo que parece alternar momentos de fissão e fusão (voltarei a este ponto adiante), com a incorporação de “outros grupos” por parte dos ye'kwana, minhas conclusões são um tanto distintas, sobretudo a partir dos conceitos que mobilizo para dar conta da maneira como a diferença é manejada pelos ye'kwana enquanto matéria-prima da produção de um certo mundo e, em última instância, a produção de um regime de relação com a alteridade. Assim, interessa-me aqui debater precisamente o que significa ser Ye'kwana em termos daquilo que Erikson chama de “princípios de organização tradicionais”, mas (e aqui talvez destoando um pouco do autor) não porque estejam estes princípios apartados das relações políticas do

grupo com seus Outros. Acredito que a separação entre um discurso produzido ‘para fora’ e um discurso produzido ‘para dentro’ é mais nossa e menos dos nossos interlocutores, não só porque ‘fora’ e ‘dentro’ são posições relacionais, mas porque estão intimamente conectadas. Espero demonstrar que os princípios que ordenam o mundo propriamente ye’kwana continuam operando na produção de discursos e de um regime de relação com os Outros, ainda que devidamente infletidos pelo contexto político no qual se dão tais relações. Veremos como tanto no contexto da produção do semelhante (o mundo ye’kwana) quanto no contexto da relação com a alteridade (os não-ye’kwana) estamos diante de um gradiente de proximidade e distância muito mais complexo e refinado do que de polos estanques, marcados por uma pretensa homogeneidade interna, que se contrapõem.⁵

Weichö: a diferença originária

Debruço-me sobre as narrativas *wätunnä*⁶ para buscar compreender alguns dos princípios do modelo ye’kwana de operar com a diferença e, assim, melhor traduzir a afirmação corrente entre eles de que “somos todos misturados”. Inúmeras vezes ouvi de homens mais velhos, e sobretudo dos especialistas nas *wätunnä*, que os Ye’kwana atuais são “todos misturados”. Seguiu-se a esta afirmação a seguinte explicação: a língua que falam hoje está repleta de termos de outras línguas que eram faladas por gente com a qual “nos misturamos”⁷ – os Mawiisha⁸, povo canibal contra o qual guerrearam, apareciam como o exemplo por excelência. À medida que fui mergulhando no estudo das *wätunnä*, as narrativas sobre alguns destes Outros com os quais os Ye’kwana teriam se misturado foram me fornecendo pistas para entender melhor os sentidos implicados nesta “mistura”.

Uma das narrativas de grande importância para os Ye’kwana é aquela que relata a demarcação do território tradicional por Kuyujani. Coube a Kuyujani, herói primordial enviado à Terra pelo demiurgo Wanaadi, a tarefa de demarcar o território ye’kwana. Kuyujani partiu de *Kamasonha*, local onde está a serra Ye’kwanajödö, de onde surgiram os primeiros ye’kwana. A narrativa que relata a odisséia de Kuyujani descreve os diversos lugares que demarcam o território ye’kwana e seus limites, onde Kuyujani encontrou outros povos, alguns deles, inimigos. Essa *wätunnä* narra ainda várias das doenças contraídas nos diversos locais pelos quais Kuyujani passou e o seu misterioso desaparecimento depois de retornar a *Kamasonha*. Dizem os Ye’kwana que ele entrou no monte Ye’kwanajödö com suas irmãs e retornará quando este ciclo de vida na Terra tiver fim, iniciando um novo ciclo. Não reprodu-

zirei aqui a extensa narrativa, da qual coletei duas versões. Uma foi registrada em 2005, em Auaris, e me foi contada por Luís, um especialista em wätunnä da comunidade Adajameña (Rio Cuntinamo), do lado venezuelano da fronteira, e viveu por algum tempo em Fuduwaadunna, tendo sido um dos meus principais instrutores. A outra foi coletada em 2014, em Waichannha, de Vicente Castro, reconhecido como um dos maiores sábios ye'kwana ainda vivo. Ambas as versões têm conteúdo bastante similar, mas nomes de lugares por onde ele passou e de pessoas criadas por Kuyujani ou por seu arqui-inimigo Odo'sha aparecem mais detalhadamente na versão narrada por Vicente Castro. Mencionarei um trecho da narrativa que está diretamente ligado ao argumento desenvolvido aqui.

Kuyujani partiu de Kamasonhano e andou pelo mundo. Assim que ele começou a andar, Odo'sha⁹ mandou todas as doenças que assolam hoje os Ye'kwana, para tentar matar Kuyujani – as enfermidades foram enviadas na forma de feitiços. De Kamasonha, ele partiu para Matacuninha. Aí, Odo'sha criou MakuWeichö. Kuyujani seguiu para Kiyakuninha. Aí Odo'sha criou MakuWeichö novamente. Kuyujani seguiu para o Rio Medewadi. Odo'sha criou aí um fōwai [xamã], por isso até hoje existem muitos fōwai nesta comunidade, Akudajadänha. Kuyujani seguiu para Kudutunnha. Aí, Odo'sha criou Kadi'nhaWeichö [identificados pelos Ye'kwana como os atuais Kariña, que vivem na Venezuela] na margem esquerda e ShajeWeichö [atuais Xiriana] na margem direita. Por onde andou, Odo'sha criou pessoas para matar Kuyujani, mas Kuyujani convencia as pessoas: fiquem aqui, cuidem deste pedaço de Noono [a Terra]. Ele dizia: cuidem daqui, eu vou embora. Kuyujani dizia para estas pessoas que vivessem ali e cuidassem de Noono, para ajudá-lo. Ele sabia que haviam sido criadas para matá-lo, mas os convencia do contrário.

Em Tunamonnhha, onde Kyuyjani construiu sua ätta [casa redonda ye'kwana], Odo'sha criou ÄttiWeichö [Macuxi]. Ele os criou como onça. Depois, Kuyujani seguiu para Dimininhha [Demini, região onde hoje vivem os Yanomami]. Odo'sha criou aí MawadeWeichö, dentro da montanha. Ele criou Madichai, aquele que é o ancestral de Davi Kopenawa [xamã e líder yanomami que vive hoje no Demini]. Depois foi para Penamä, onde hoje é a cidade de Belo Horizonte. Odo'sha criou aí MaxacaliWeichö [os Maxacali]. A partir daí, Kuyujani criou a divisão: a região das cabeceiras passou a ser dos povos indígenas e para o sul, dos brancos.

Kuyujani voltou para as cabeceiras, para Medewadinha. Em Kushiminnha, Odo'sha criou WaduwaduWeichö, em Täjuwadi criou AjajaWeichö. Kuyujani seguiu para Entawadennha, onde hoje está a comunidade Anachännha. Kuyujani fez aí uma grande festa, onde surgiram as flautas wana¹⁰. Em Anachännha Odo'sha criou IawadanaWeichö e FiaduaWeichö [atuais Piaroa]. No mesmo rio, ele foi para Shiwomonnhha. Odo'sha criou aí MakuWeichö novamente.

Em Madakuanha, na foz do Rio Entawadi, por onde passou Kuyujani, Odo'sha criou Waniwa Weichö [atuais Baniwa] e Shajooko Weichö [atuais Tukano]. No Rio Orenoco, para onde seguiu Kuyujani, Odo'sha criou Kudipaku Weichö [Curipaco], Shidishina Weichö [Sanumá], Wataiyakajamo Weichö e Kawedanuma Weichö. Kuyujani mudou-se então para Kununnha, nas cabeceiras. Odo'sha criou aí Mawiisha Weichö, que eram também como onças, tinham sete cabeças de onça e corpo humano. Eles comiam gente. Kuyujani seguiu então para o Rio Fadamo [Rio Padamo], onde Odo'sha criou Kudujashi Weichö, que eram parentes de Mawii-sha e onças também. Assim como os Mawiisha, eles comiam os Ye'kwana. Após criar Kudujashi, Odo'sha encerrou seu trabalho.

Após terminar a demarcação do território ye'kwana, Kuyujani voltou para Kamasonha, onde houve uma grande festa.

No relato da odisseia de Kuyujani, vimos surgir a criação de diversos povos por Odo'sha com o propósito de matar o herói. Potenciais inimigos foram transformados em aliados por Kuyujani na tarefa de cuidar da Terra. Diversas narrativas que coletei tratam mais especificamente de relações tanto de aliança quanto de guerras posteriores com vários dos povos criados por Odo'sha, revelando que o pacto primordial estabelecido por Kuyujani não estava imune a atualizações contextuais (voltarei a este ponto mais adiante). Quero me deter aqui sobre a tradução do termo *weichö*. Poderíamos traduzi-lo como “povo”? Além da evidente relação com o lugar de origem, com o território que lhes foi designado, que outros elementos são constitutivos de um *weichö* particular?

Ao perguntar a Vicente Castro o que constitui o Ye'kwana *weichö*, ele me respondeu: as *wätunnä*, narrativas de origem, os *a'chudi* e os *ädemi*, cantos ye'kwana. Narrativas e cantos constituem a fonte última do conhecimento ye'kwana, carregando o saber acerca do surgimento do mundo, dos seres, das relações entre eles, bem como as regras e valores que devem pautar a vida – em suma, a matriz relacional ye'kwana. Enquanto corpus de conhecimento, trata-se de um todo aberto à experiência e à incessante produção e incorporação de novos elementos oriundos da própria experiência mundana e da criatividade e interpretação dos sábios. Associados ao conceito de *weichö*, estão os termos *iyweichö*, que podemos traduzir como “regras”, e *weichoje*, “modo de vida”. Bernaldo, filho de Vicente e jovem com aguçada sagacidade para interpretar e traduzir as narrativas que ouvíamos seu pai contar, disse-me, quando conversávamos com Vicente sobre o conceito de *weichö* e *weichoje*: “É o que vocês, brancos, chamam de cultura. É o jeito ye'kwana, nosso modo de vida. São as coisas do espírito”. A língua também é arrolada como um dos elemen-

tos constitutivos do *weichö*, e é bastante revelador um trecho da versão coletada, em 2005, da odisseia de Kuyujani, narrada por Luís:

Antigamente, falava-se apenas uma língua. Começou a festa em Anachännha. Kuyujani convidou todas as comunidades, todos os povos. Foram vários dias de festa, mais ou menos uma semana. As mulheres fizeram caxiri. Os inimigos de Kuyujani tinham pedrinha [widichi, pedras com poder xamânico], quando o pessoal fica bêbado não pensa, faz coisas erradas. Até hoje é assim, no mundo inteiro. Havia muita bebida. Havia música, mas não era música ye'kwana, era como a música dos brancos, que até hoje o pessoal escuta nas festas e não é boa para nós. Foi depois dessa festa e das brigas que ocorreram lá que cada um começou a falar sua própria língua, Fiadoa, Maku, Sidishina... como é até hoje.

Em 2009, quando conversava com um pequeno grupo de seis homens em Auaris sobre os diferentes modos de vida, Davi, atual chefe de Fuduwaaduinha, nos contou que “Wanaadi deu a cada povo um *weichö* e uma língua. Antes era uma só língua, mas depois que Wanaadi dançou em Anachännha, as várias línguas surgiram. Foi uma confusão, ninguém se entendia mais”. A diversidade linguística aparece cedo como uma marca das relações entre os diferentes *weichö*, iconizando a produção da diferença. A partir de sua instituição, ela figura como um dos elementos que passam a apontar para as trocas e a “mistura”. Raimundo, um dos *inychonkomo*¹¹ de Fuduwaaduinha, disse-me que:

Os ye'kwana morreram todos, agora estão todos misturados. Ninguém mais fala a verdadeira língua ye'kwana, a língua está misturada com a língua mawiisha e tömomiye'mö. Estes eram inimigos, nossos antepassados fizeram guerra contra eles e venceram. As crianças que sobraram casaram com ye'kwana e a língua ficou misturada, Ninguém mais sabe falar a língua ye'kwana pura, é muito difícil. Os ye'kwana são descendentes de Mawiisha, porque casaram com as moças e mulheres. Com os Maku foi a mesma coisa. Tinha muito Maku no Tucuxim [região onde hoje está a aldeia ye'kwana Kudataanha]. Eles eram guerreiros, valentes, inimigos dos ye'kwana. Agora não existe mais Maku e Ye'kwana, só descendentes, porque casaram entre eles e se misturaram.

Ouvi de muitos *inychonkomo* falas semelhantes à de Raimundo sobre a mistura com antigos inimigos, especialmente os Maku, Mawiisha e Tömomiye'mö. A tônica da mistura é sempre a língua. “Ninguém fala mais a língua ye'kwana, que está misturada” é uma afirmação que escutei inúmeras vezes dos velhos. A mistura apontava sempre para elementos relacionados ao modo de vida, muito distante da concepção de matriz ocidental em que a “mistura” remete a aspectos biológicos-genéticos. E aqui, a mistura é algo de que não se pode – e nem se deve, arrisco dizer – escapar.

Ela resulta não apenas da relação com inimigos, mas da própria incorporação criativa de elementos oriundos dos vários *weichö* originários. Somente os ye'kwana do passado, aqueles do tempo em que o atual ciclo de vida na Terra ainda estava se fazendo, puderam experimentar tal condição de “pureza” que aparece nas falas dos *iyinchonkomo*. Da língua originária, dizem, restaram os cantos.¹²

Há uma série de *wätunnä* que narram as muitas guerras contra os inimigos do passado. O que há de comum a todas elas é a adoção das crianças e o casamento com as mulheres sobreviventes, dando lugar à mistura – que aparece sempre na forma de mistura linguística. O que resulta da mistura não é a perda da condição de ser ye'kwana, mas a transformação desta condição – do modo de vida ye'kwana. Há um outro aspecto das narrativas que merece ser aqui destacado: a própria condição de inimigo não era estanque. Na guerra contra Mawiisha, são os Maku que aparecem como aliados, como nesta versão narrada por Luís:

Mawiisha eram inimigos dos ye'kwana. Eles chamavam pessoas para trabalhar com eles, quando as pessoas descansavam, eles ficavam com raiva, mandavam a pessoa pegar água e lenha e depois cozinhavam a pessoa e comiam. Mawiisha comeu o pai de Wadataduuma, que resolveu vingar-se. Ele foi chamar os Maku para ajudar. Estes Maku moravam acima de Wai-chanha [Waikás, onde hoje há uma comunidade ye'kwana], num lugar chamado Wademoinha. Wadataduuma foi buscar ajuda dos Maku, que estavam fazendo uma arma de madeira. Os Maku eram muito guerreiros, então eles gostaram do convite e aceitaram. Reuniram todos num só lugar, mataram um uru, cozinharam, dividiram em pequenos pedaços e comeram antes de ir para a guerra. Quem não comia do uru não podia ir à guerra.

Existe uma árvore cuja resina, quando queimada, ilumina como uma vela. Eles colocaram no cupinzeiro, fizeram lanternas e foram até Mawiisha. Esperaram anoitecer. Mawiisha estava levando ye'kwana como prisioneiros, amarrados. O pessoal ficou lá fora esperando alguém [um dos cativos ye'kwana] sair para pegar água. Eles sabiam que ia sair alguém. Saiu um, eles foram falar com ele, perguntaram quantos ye'kwana já tinham morrido. Então avisaram, nós viemos buscar vocês, essa noite vai ter guerra. Mawiisha era muito esperto, tinha feito cerca alta, dois metros de altura, cercando toda a aldeia. O pessoal avisou: quando vocês escutarem o barulho da gente, vocês deitam no chão. Assim que a gente começar a matar Mawiisha, vocês deitam.

A cerca era muito alta e havia muita gente lá dentro. Os ye'kwana e os Maku foram arrodando a cerca, tinha muita gente também. Era noite, chovia e trovejava, caíam raios. Mawiisha percebeu e cercaram também pelo lado de dentro. Mawiisha gritava: Wadataduuma está chegando, nós não temos medo!

Os ye'kwana jogaram os cupinzeiros acesos por cima da cerca, para iluminar. Wadataduuma

entrou para brigar, os cativos ye'kwana deitaram no chão. O irmão mais novo de Wadata-duuma, Iyaduumadi, e um Maku entraram também. Apenas os três entraram e mataram Mawii-sha muito rápido. Os outros ficaram lá fora, quando alguém saía para fugir, o pessoal matava. Lutaram até acabar. Quando acabou a guerra contra Mawiisha, os sobreviventes casaram-se com Ye'kwana e se misturaram.

Em outra *wätunnä*, que me foi contada em Fuduwaaduinha pelo *inychomo* Vitorino (que hoje vive em Kudatanha), é narrada a batalha contra os Maku, outrora aliados. Vitorino comentou brevemente, ao narrar a história, sobre a guerra contra Mawiisha e Tömomiyemö:

Mawiisha eram da família da onça, por isso comiam gente. Quando acabou a guerra contra Mawiisha, os que sobreviveram casaram-se com ye'kwana e se misturaram. Outros inimigos eram Tömomiyemö. Eles ficavam perto do Fiyakwannha [a aldeia ye'kwana do lado venezuelano da fronteira mais próxima de Fuduwaadunnha]. Eles também se misturaram com os ye'kwana mais tarde.

Töwadiyamö matou Makaadija, que era pajé. Makaadija mexeu com a mulher dele, por isso ele matou Makaadija. O irmão de Makaadija era Madaakuna. Os dois irmãos haviam feito armadilha para caçar. Eles caçavam juntos. Depois que Makaadija morreu, Madaakuna caçava sozinho. O urubu-rei tinha comido o corpo do irmão morto, e ao chegar ao céu, o irmão ressuscitou e ficou vivendo lá com os urubus-rei. Madaakuna continuou caçando com a armadilha que os dois tinham feito. Ele deixava a armadilha lá e quando voltava, só encontrava penas dentro da armadilha. Ele pensava, quem está comendo a caça? Madaakuna foi então de madrugada e ficou escondido, para ver quem estava roubando a caça; Ele ficou esperando. De repente, chegou Madaakuna, na forma de urubu-rei, e desceu até o chão. Ele tirou a roupa de urubu-rei e então Madaakuna viu que era o irmão morto. Ele foi até lá e disse, você está vivo! Eu pensei que você tinha morrido! O irmão respondeu, sim, estou vivo.

Makaadija morava na Venezuela, mas ele tinha vindo para o lado de cá, ele tinha casado com uma mulher Maku lá onde fica a pedra pintada [hoje Terra indígena São Marcos, terra Macuxi]. Ele perguntou ao irmão, o que aconteceu, o irmão respondeu, foi o pessoal Maku que me matou. Madaakuna disse, e agora, como é que faremos guerra? Existem armas lá no lugar onde vive o urubu-rei, você viu? O irmão respondeu, tem sim. Madaakuna disse, então eu vou lá contigo buscar. Makaadija vestiu a roupa de urubu-rei, mas não conseguiu levar o irmão junto. Ele disse então, espere um pouco, eu vou buscar outra roupa. Ele foi e voltou com a roupa para o irmão, que vestiu e eles foram juntos. Voaram acima das nuvens, lá onde não há vento, um lugar chamado sejianö. Eles voavam como os aviões, planando. Passaram por um lugar chamado cachoeira da mosca e atravessaram-na por cima. Passaram por outra cachoeira

e chegaram ao lugar onde viviam os urubus-rei. Eles chegaram meio-dia e os urubus tinham ido pescar. O irmão estava fedendo a suor, os urubus perguntaram, o que está fedendo? Os urubus foram chegando e se reunindo. Koshawaadi era o chefe dos urubus. O irmão que estava fedendo estava escondido e foi olhar a reunião, viu muitas armas. Tinha espada grande de duas pontas, chamada sekekuyena. O chefe explicou a Makaadija, que pediu as armas para fazer guerra: tem arma.

Primeiro, o chefe decidiu fazer o casamento de Madaakuna. Mandou fazer festa, fazer bebida com caldo de milho. Madaakuna não quis fazer sexo com a mulher, ele sabia que se fizesse sexo com ela, nunca mais voltava para casa. Os urubus tinham saído para caçar e pescar para a festa e estavam voltando. Eles trouxeram muito berne. Os bernes começaram a andar pelo corpo de Madaakuna, ele ficou parado, sem se mexer. Ele sabia que se não aguentasse, iam mata-lo. A mulher veio, fumou e soprou no olho dele, os bernes viraram peixes. Eles começaram a beber a bebida feita de milho e o próprio Madaakuna distribuiu a bebida para os outros. Eles beberam a noite toda e ficaram bêbados, os urubus. A festa terminou. O chefe dos urubus mandou então Madaakuna secar a água de um lago. Ele começou a secar. Ele arranhou um pessoal para ajudá-lo. O lago secou. O chefe disse, muito bem, você trabalhou mesmo! Então o chefe mandou-o construir uma casa em cima da pedra. Ele pensou, como farei isso, não dá para cavar na pedra! A mulher dele ajudou-o a pensar. Chamaram a minhoca e ele mandou que ela cavasse para colocar as vigas da casa. A casa ficou pronta. O chefe mandou que ele fizesse então um banco com seis cabeças iguais às dele. O chefe ficava dentro de uma casa escura e Madaakuna não conseguia vê-lo. Ele se transformou então na aranha, teceu uma teia fina em cima do chefe e fez cocô nele. O chefe disse, tragam-me água. Trouxeram. Iluminaram a casa e então Madaakuna, na forma de aranha, viu o chefe, fez desenho da cabeça dele e foi embora. Assim ele fez o banco. Ele virou gente de novo e colocou um marimbondo debaixo do banco. Quando o marimbondo ferrou o chefe, Madaakuna fugiu. Foi assim que ele conseguiu se salvar. Ele sabia que o chefe queria matá-lo.

Madaakuna voltou para a terra dos Maku, em Kujakänha. Ele tinha levado a arma do urubus-rei e, chegando lá, fez uma casa redonda com uma janela no teto. Ele convidou os Maku para a festa, tinha muita bebida. Os Maku vieram, era muita gente. Os Maku sabiam que ele tinha trazido a espada e queriam ver. Alguns Maku foram embora com medo da espada, outros disseram, acho que é mentira, eu quero ver. Madaakuna pensou, quando acabar a festa, eu vou mostrar a arma a eles. Makaadija tinha explicado a ele, na hora da guerra, fique deitado no chão.

No fim da festa, ele mostrou a arma a todos. Os Maku foram passando a arma de mão em mão. Um Maku perguntou como se usava, foi experimentar e acabou matando um por um. Quando ele terminou, a arma sumiu. Todos os Maku morreram. Makaadija foi empilhando os

*corpos como se eles fossem mesas e bancos. Os urubus-rei vieram comer os mortos. Madaakuna ficou só olhando, ele não comeu. Vieram muitos urubus. A mulher dele e o chefe dos urubus vieram também. Eles comeram muita carne de Maku. Todos dançaram com a mulher- urubu de Madaakuna e pegaram piolho dela. Até hoje as pessoas pegam piolho. Eles cantaram: Makaadija comeu! Makaadija comeu! Assim é que venceram os Maku.*¹³

Aliados na guerra contra Mawiisha, os aguerridos Maku também foram atacados pelos ye'kwana, com o propósito de vingar uma morte. Com eles, havia-se celebrado inclusive, antes da guerra, uma aliança, através do casamento de Makaadija, que viria a ser morto, e uma mulher maku. Aqui, os aliados incidentais são os urubus-rei, que celebram um banquete com os cadáveres dos Maku mortos com sua arma. Tal aliança não deixa de ser eivada de perigo. Percebemos aqui a produção de um gradiente de proximidade e distância em que os Outros são alocados, ao sabor do contexto. Tais características do modelo ye'kwana de relação com a alteridade aparecem também em contextos mais recentes como os examinados por Arvelo-Jiménez, pioneira na análise dessas relações interétnicas, que denominou a rede de aliados na qual estavam inseridos os ye'kwana de SIRO, *Sistema Regional de Interdependencia del Orinoco*, e afirmou que ela marcava um sistema de interdependência que alternava ações cooperativas não só de luta face a um inimigo comum, mas trocas materiais, matrimoniais e religiosas, com ações bélicas de baixo impacto para o restabelecimento de limites e fronteiras diacríticas que evitavam a ruptura da rede (2001). Com a chegada dos colonizadores, essa rede sofreu grande revés, sobretudo com a dispersão e fuga de muitos povos diante do temor da escravização. Entretanto, os Ye'kwana seguiam fazendo comércio, seja com os parceiros que lhes restavam, seja com novos parceiros, dentre os quais os próprios colonizadores, demonstrando que a necessidade de trocar se sobrepujava a qualquer adversidade, pois, através das trocas, era possível a obtenção do conhecimento que estava em mãos estrangeiras.

Arvelo-Jiménez mostra que o SIRO funciona congregando diversos povos indígenas numa aliança que emerge em situações liminares, como guerras, seja num passado remoto, como atesta *wätunnä*, seja num passado muito próximo, como foi o caso da invasão das terras ye'kwana na Venezuela nos anos 1970. Em 1971, por ocasião da invasão de suas terras por fazendeiros venezuelanos, os Ye'kwana, através de um representante em Caracas, publicaram em um dos jornais de maior circulação do país uma nota denunciando a invasão e convocando o governo a tomar uma posição, caso contrário, estavam dispostos a entrar em guerra contra os invasores. Ao mesmo tempo, um representante da etnia Guajiro informava ainda que

todas as suas aldeias estavam prontas a oferecer apoio aos Ye'kwana. Tal fato era, até então, inédito na Venezuela e desencadeou uma série de eventos que mudariam o movimento etnopolítico venezuelano. Seguiu-se na imprensa um debate entre os partidários dos invasores, que alegavam tratar-se aquela terra de *tierra baldía*, terra devoluta, inabitada, e os partidários dos Ye'kwana (e estes próprios) de que, apesar de aquela porção do território não ser habitada naquele momento, tratava-se de reserva de caça e pesca, vital para a sobrevivência do grupo. O ministro da justiça venezuelano foi convocado pelo congresso a se pronunciar após denúncia encaminhada por uma delegação de antropólogos. Por fim, o Instituto Agrário Nacional retirou os invasores e incorporou a área novamente à sua jurisdição (Coppens, 1971, 1979; Arvelo-Jiménez, 2001). Embora tenha existido a articulação de instituições e antropólogos, destaca-se aqui a atuação dos próprios Ye'kwana, deflagrando as denúncias, e o papel decisivo de outros indígenas que se manifestaram em apoio, mostrando a rede de solidariedade ye'kwana conquistada, sobretudo, através da rede de trocas. Com esse episódio, os Ye'kwana inauguraram na Venezuela um novo modo de diálogo entre a sociedade nacional e os indígenas, que perceberam na imprensa um veículo importante para defender seus direitos. Ao longo de sua história, os Ye'kwana formaram uma rede de relações comerciais que, como nos aponta Arvelo-Jiménez (2001, 2014; Arvelo-Jiménez et al., 1981, 1989), emerge como uma cadeia de alianças em momentos decisivos. Dentre as diferentes unidades constitutivas de tal rede, o jogo de proximidade e distância pareceu operar tendo em vista os princípios norteadores da maneira como a matriz relacional ye'kwana se debruça sobre a diferença. A proximidade dá lugar a trocas e à incorporação de elementos que imprimem dinâmica à constituição de uma socialidade singular que não suprime a diferença no seu interior.

Alternativamente ao que proponho aqui, de que o que está em jogo na produção da “ye'kwanidade” é o compartilhamento de um mesmo *weichö*, a tese de Monterrey, como já mencionado, é que a unidade identitária ye'kwana é fruto de um longo processo de síntese populacional e cultural, que se deu a partir da incorporação de outros grupos étnicos, alguns deles identificados pela autora através de um levantamento inédito, a partir de fontes bibliográficas e de sua própria etnografia. Monterrey sustenta que três destes grupos permanecem operando como subgrupos no interior da unidade étnica ye'kwana, com famílias de remanescentes identificados como descendentes dos mesmos. Estes três subgrupos, Mawiisha, Tümüiyemö e Ye'kwana, continuam operando no presente, mas são secretos e somente conhe-

cidos de pessoas mais velhas e grandes sábios. Haveria, por parte dos velhos, um esforço de “esquecê-los”, não falando deles. Segundo a autora, os jovens desconhecem a existência dos “grupos de filiação” (sic). Segundo os sábios, eles remeteriam a coisas do passado que devem ser esquecidas, pois poderiam provocar brigas e cisões. Até mesmo as narrativas de origem que falam sobre tais grupos permaneceriam guardadas em segredo. Monterrey interpreta tal fato como uma decisão estratégica de apresentar-se aos não-indígenas (e também aos outros indígenas) como uma totalidade coesa, sob o etnônimo Ye'kwana.

Apesar de mantido em segredo, o pertencimento a um dos subgrupos continuaria operando sobretudo no que se refere ao acesso aos cargos de chefia, bem como conferiria certo prestígio, embora tal pertencimento não esteja ligado a um conjunto de direitos e deveres específicos. Haveria, portanto, uma categoria englobante Ye'kwana e três subgrupos de filiação, um dos quais duplica o nome da categoria étnica abrangente. Tais subgrupos teriam sido alguns dos muitos grupos étnicos incorporados no passado e que por razões desconhecidas teriam permanecido como operadores no interior da “estrutura social ye'kwana”. Haveria, ainda, certa hierarquia no pertencimento a um destes grupos: Os Ye'kwana-Ye'kwana seriam considerados os “mais ye'kwana dentre os ye'kwana”, seguidos pelos Ye'kwana-Mawiisha, que tradicionalmente manteriam os cargos políticos, e por fim os Ye'kwana-Tümömiyemö. Certos valores morais estariam associados aos subgrupos, de acordo com um dos interlocutores da autora: “Mawiisha e Ye'kwana são como irmãos, um mau e outro bom”. Os Ye'kwana-Mawiisha são considerados bravos, dominantes e agressivos e os Ye'kwana-Tümömiyemö, dóceis e submissos. Embora o poder político venha sendo mantido tradicionalmente nas mãos dos Ye'kwana-Mawiisha na região do Caura-Erebato, onde Monterrey concentrou sua pesquisa, mais recentemente algumas situações novas têm ocorrido, sobretudo diante do desconhecimento dos jovens a respeito do pertencimento aos grupos de filiação, como o caso mencionado por ela da eleição de um jovem ye'kwana-tümömiyemö para o cargo de coordenação numa organização intercomunitária. O pai deste jovem, surpreendido ao saber da eleição do filho e diante do desconhecimento do mesmo, revelou-lhe a existência dos grupos.

Além da diversidade constitutiva do grupo étnico, a autora traz dados relativos aos grupos dialetais. A partir de uma releitura dos dados de Koch-Grünberg, que apontou a existência de quatro dialetos da língua ye'kwana, a saber: yekuana, Ihu-duana, Dhe'kuana e Kunuhana, a autora afirma que hoje há variação dialetal entre os De'kwana e os Ye'kwana, que se percebem como o mesmo grupo étnico. Para

muitos velhos, o de'kwana é a fala culta dos ye'kwana. Muitos dos termos usados por Koch-Grünberg para designar diferentes dialetos são, na realidade, locativos (Arvelo-Jiménez (1974) discordara anteriormente da divisão do autor). Segundo Monterrey, os dois grupos dialetais, ainda que partes de uma mesma sociedade, também seriam indicativos de uma diversidade constitutiva que, embora não mais ativa, seja provavelmente similar às divisões clânicas,¹⁴ considerada a tradução livre de cada um dos termos ('gente do cachorro de água' para Kunuhana e 'gente do golfinho' para Ihuduana). Com relação aos subgrupos originários, Tūmōmiyemō e Mawiisha, estes não estariam associados a um dialeto específico, tampouco a diferenças no comportamento cultural. Sobrepõem-se ao grupo de filiação o dialeto e o comportamento associados à aldeia em que se vive. Os grupos dialetais estão distribuídos em partes do território ye'kwana, formando quatro categorias de grupos dialeto-regionais: Merewari (com mescla dos dialetos); Erebató-Alto Ventuari (dialeto ye'kwana); Cunucunuma-Chajudaña (dialeto De'kwana) e Alto Cauca-Baixo Paragua (mescla de dialetos). Monterrey apresenta os blocos dialeto-regionais como categoria analítica que articula os dois níveis de diferenciação no interior do grupo étnico ye'kwana: a variabilidade étnica constitutiva (os subgrupos) e a intensificação das relações sociais dada pela proximidade geográfica (formando redes de relações locais).

Monterrey, por fim, aponta ainda para certos mecanismos que operariam de modo a articular a produção de uma "sociedade diversa que constitui uma unidade social discreta, homogênea e integrada" (a comunicação e viagens entre as aldeias, através da realização de festas, rituais e torneios esportivos, mas, sobretudo, o xamanismo, caracterizado aqui como instituição política multicentralizada). O potencial advindo de reunir-se e transcender o nível do grupo local para assuntos que afetam a todos é uma das características que distinguem, segundo a autora, os Ye'kwana de outros povos indígenas da região, como o trabalho pioneiro de Arvelo-Jiménez (2001, 2014) já nos havia mostrado.

Gostaria de oferecer aqui uma alternativa aos conceitos mobilizados pela autora para pensar a constituição do mundo ye'kwana e como se articula nele a diferença. Como já aventado, tanto o conceito de grupo étnico quanto o de identidade étnica (além do próprio conceito de sociedade – voltarei a este ponto) parecem-me tímidos para traduzir da maneira mais acurada possível certo "idioma da mistura" acionado pelos Ye'kwana. Se, para Monterrey, "reconhece-se aqui a definição de [Frederik] Barth do conceito de grupo étnico: comunidade que se perpetua biologi-

camente, compartilha valores fundamentais e integra um campo de comunicação e interação”, a meu ver, mais do que a produção (e projeção) de uma identidade (que nos leva de volta ao campo da representação), cujos limites estão dados por uma unidade sociológica circunscrita em termos daquilo que convencionamos chamar de etnia, temos aqui a produção de uma socialidade particular, de um modo de fabricar corpos, pessoas e relações – e como a diferença é articulada nesta produção.

Estas ideias encontram ressonância no conceito ye'kwana de *weichö*, traduzido aqui como “modo de vida”, que aparece na filosofia ye'kwana como elemento capaz de explicitar a diferença “nós” e os “outros” e me parece central para resolvermos certos (aparentes) paradoxos abordados na literatura etnográfica sobre eles. Assim como nas relações com seus Outros, cuja diferença é epitomada num modo de vida (*weichö*) distinto, também entre os que compartilham um mesmo *weichö* opera um gradiente de proximidade e distância que se inflete sobre as relações políticas. Isso se torna aparente quando tomamos em consideração o contexto atual das relações entre diferentes comunidades ye'kwana distribuídas ao longo do território outrora demarcado por Kuyujani e hoje cortado por uma fronteira internacional.

Alianças e mobilidade em contexto binacional

As relações entre os próprios Ye'kwana ganharam novos contornos com a dispersão pós-contato. A tradição oral ye'kwana nos diz que, no passado, todos os ye'kwana viviam no coração do território tradicional, nas cabeceiras dos rios que formam a bacia do Orenoco. Com a chegada dos colonizadores, a dispersão ganhou fôlego com investidas como a invasão caucheira e a busca de mão-de-obra escrava para o trabalho nos seringais, no século XVIII. Apesar da dispersão, os elos que unem as comunidades ye'kwana não foram quebrados. Com uma mesma língua e um conjunto de narrativas histórico-cosmológicas, os Ye'kwana continuaram partilhando um mesmo modo de vida. Isso não impediu, todavia, que algumas diferenciações operassem entre as comunidades agora espalhadas por um território consideravelmente amplo, hoje cortado por uma fronteira internacional.

Em linhas gerais, as comunidades que permaneceram nas cabeceiras veem a si mesmas como seguidoras do verdadeiro modo de vida tradicional e as demais, especialmente aquelas mais próximas das cidades, como mais “misturadas”. Por sua vez, as comunidades que desceram o rio consideram-se abertas às mudanças, mas sem perder seu modo de vida, ao contrário do que pensam seus parentes das cabeceiras, que resistiriam às mudanças trazidas por uma nova realidade com a qual é preciso

saber lidar. As comunidades das cabeceiras tentam preservar seu modo de vida tradicional evitando o contato muito próximo com os brancos. A região onde se situam as comunidades ye'kwana do lado brasileiro são consideradas como tradicionalistas, gente das cabeceiras que procura manter um modo de vida próximo aos ensinamentos e às regras (*iyeichö*) contidas nas narrativas *wätunnä* e nos cantos *ädemi* e *a'chudi*.

As relações entre as diferentes comunidades situadas em território brasileiro e venezuelano são marcadas por tal distinção, fazendo com que algumas delas mantenham relações de maior proximidade entre si, o que dá lugar a uma maior mobilidade de pessoas entre certas comunidades mais do que em outras, inclusive mobilidades oriundas de alianças matrimoniais. No caso das aldeias em que tenho trabalhado, do lado brasileiro, o relativo controle que se tem sobre o quanto de proximidade com o mundo dos brancos se deseja é favorecido inclusive pela própria geografia, que dificulta o acesso não-indígena à região. Somente na última década, após a criação de uma associação que representa o povo ye'kwana do lado brasileiro, cuja sede se localiza em Boa Vista, uma maior participação destes no cenário da política indígena regional tem ocorrido. Embora as relações comerciais com os brancos sejam de longa data e tenham se fortalecido também através da educação escolar, uma iniciativa que foi fruto dos esforços dos próprios ye'kwana (Andrade, 2012, 2014), esta tem sido uma proximidade controlada. Há uma demanda constante pela presença do Estado na forma de atendimento de saúde e da garantia dos direitos territoriais, mas sem interferência no seu modo de vida. Neste contexto, as relações com outras comunidades, situadas do lado venezuelano da fronteira, mantêm-se forte ainda que menos infletidas por se tratarem de “aldeias do lado brasileiro” ou “aldeias do lado venezuelano” e mais pela proximidade oriunda de certos valores compartilhados acerca de um modo de vida visto como mais ou menos tradicionalista. Diante do cenário de crise política na Venezuela, que também gerou ondas de imigrantes não-indígenas que cruzaram a fronteira em direção ao Brasil, famílias ye'kwana que viviam em comunidades do lado venezuelano migraram para as aldeias do lado brasileiro com a esperança de encontrar um contexto em que possam viver de acordo com os princípios que regem seu modo de vida, asseguradas as garantias à saúde e ao seu território, independentemente de em que lado da fronteira se está. Algumas destas famílias costumavam passar temporadas visitando seus parentes nas comunidades do lado brasileiro e diante do cenário de crise, optaram por estabelecer residência nelas por tempo indefinido. Há um caso de uma aldeia do lado venezuelano que mantém relações de grande proximidade com Fuduwaa-

duinha e cuja população mudou-se na sua totalidade para esta comunidade, constituindo-se um processo de fusão de aldeias. Embora eventos tais como torneios de futebol de times de comunidades situadas em distintos lados da fronteira se enfrentem, exibindo camisas das seleções brasileira e venezuelana durante os jogos, prevalece sobre o estado-nação a força de um modo de vida compartilhado. Como me disse certa vez um jovem ye'kwana, hoje presidente da associação: fronteira é coisa de branco. Isso não significa absolutamente um desejo por reconhecimento de um Estado independente ye'kwana, uma vez que sua estrutura política passa ao largo da formação de tipo estado-nacional, mas simplesmente o desejo de manter seu território tradicional e seu modo de vida, como bem apontou Monterrey (2015).

O sentimento de pertença que partilham os ye'kwana, fazendo-os reconhecer-se como parte de um mesmo mundo, está vinculado ao fato de que comungam de um mesmo modo de vida, uma mesma socialidade, num universo pontilhado por uma miríade de outros modos de vida singulares. Tal sentimento se sobrepõe às identidades nacionais, embora aqui também o jogo da diferença/semelhança seja contextual tanto quanto nas relações com os seus Outros. Não se trata aqui de celebrar uma visão monolítica de um mundo particular, negando sua diversidade constitutiva (e originária), e menos ainda negar a possibilidade de que outras incorporações criativas de elementos estrangeiros continuem acontecendo, submetidas a uma lógica da transformação. Tal incorporação, por outro lado, não dá lugar a um trabalho de amalgamento das diferenças de modo a produzir um todo liso e homogêneo. Trata-se bem mais de uma maneira de produzir conexões a partir de um modo de vida compartilhado, este tampouco destituído de caráter dinâmico, dada sua plasticidade e abertura para o novo. Os conceitos de “grupo”, “povo” e mesmo de “sociedade”, cujas definições estão de uma tal maneira imbuídas de sentidos e significados profundamente atrelados à lógica de organização sócio-política típica de formações do tipo estado-nação, parecem aqui inadequados para traduzir o mundo ye'kwana.

Agradecimentos

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento do projeto *Povos indígenas, fronteiras e políticas nacionais* (Processo 474964/2012-4), contemplado em Edital Universal. Agradeço à coordenadora do projeto, Alcida Rita Ramos, pelo apoio, estímulo e pela leitura da primeira versão deste artigo e sugestões feitas, em que pese ser o resultado final de minha inteira responsabilidade.

Recebido: 05/10/2018

Aprovado: 21/10/2018

Karenina Vieira Andrade é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e atualmente é professora do Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Desenvolve pesquisa etnográfica nas comunidades ye'kwana situadas no estado de Roraima, Brasil. Tem interesse nos temas de redes de comércio indígenas, sociocosmologias, sistemas de conhecimento e educação indígena. Nos últimos anos, além de pesquisadora, tem atuado como colaboradora na produção de material didático na língua ye'kwana junto aos professores ye'kwana no âmbito do programa Saberes Indígenas na Escola, financiado pelo Ministério da Educação, Unidade e diferença: os Ye'kwana e suas relações com a fronteira binacional. Contato: andrade.karenina@gmail.com

Notas

1. Remeto o leitor ao texto de Wagner (2010), em que estão bem sistematizadas algumas das questões apenas mencionadas aqui.
2. Uso tanto o termo ameríndio quanto o termo ocidental aqui entre aspas de modo a indicar o valor mais heurístico (no sentido de pôr em destaque certas diferenças pelo contraste) e menos etnográfico que carregam. Trata-se de generalizações com as quais operamos e que, por se tratarem precisamente de generalizações, devem ser manejadas como tais, com as limitações que este uso implica. Se há em parte da literatura etnográfica certo constrangimento (ou cuidado) em falar de “mundo ocidental” como um todo homogêneo, muitas vezes esse mesmo constrangimento (ou cuidado) parece não se estender ao uso do termo “mundo ameríndio”.
3. Ao longo do texto, quero problematizar o uso do termo unidade neste contexto. Permanecemos com ele por ora.
4. Não me alongarei nessa discussão, tampouco farei aqui uma revisão da literatura acerca deste ponto. Remeto o leitor, para algumas referências e desdobramentos deste debate, a Taylor, 1986; Erikson, 2004, 2002 e 2011; Grupioni, 2011.
5. Lembremos, aqui, da clássica etnografia nuer produzida por Evans-Pritchard na década de 1940, que nos apresenta um mundo caracterizado por uma estrutura segmentar seja com relação ao

sistema político-territorial, seja com relação ao sistema de linhagens. Entre os Nuer, os segmentos adjacentes (fossem eles linhagens menores ou mínimas, em lugar de linhagens maiores ou clãs, fossem eles seções terciárias ou aldeias, em lugar de tribos) emergiam como estruturas de sentido quando diante de segmentos de mesma monta, a depender do contexto em que se davam as relações. Guardadas, é claro, as devidas proporções, uma vez que Evans-Pritchard se referia àquela dimensão que convencionamos chamar de “organização social”, numa perspectiva centrada no funcionamento de instituições e de uma certa ‘concretude da vida’. Aqui, embora na última parte do texto eu me volte para as relações políticas reais, iniciarei minha reflexão debruçando-me sobre princípios epistemológicos que operam na produção do que venho chamando até aqui de mundo ye'kwana (e que abarca, como dito, as relações com outros mundos).

6. As wätunnä são narrativas orais transmitidas de geração a geração e há diversos níveis de conhecimento que se pode atingir. Todo indivíduo ye'kwana, homem ou mulher, conhece, em alguma medida, ao menos as principais histórias wätunnä, aquelas sobre os temas mais debatidos, como o surgimento do mundo e dos seres que nele habitam. O processo de aprendizagem das wätunnä, que dura toda a vida, poderá transformar o estudioso num especialista a quem se recorre sempre que é necessário e que fica responsável pelo treino de estudantes da nova geração. O conteúdo das narrativas está intimamente associado aos cantos ädemi e a'chudi, os primeiros cantados em eventos rituais (tais como o festival de roça nova ou a construção e inauguração de uma casa) e os segundos estão vinculados a processos de cura de doenças ou de cuidados corporais tais como o nascimento de uma criança (e as muitas etapas decorrentes: a primeira saída de casa do bebê e sua mãe, o primeiro banho, a primeira vez que cada alimento é consumido) e a primeira menstruação.

7. Gongora (2017) também relata que em sua pesquisa em Auaris, seus interlocutores ye'kwana se referiam à mistura como relativa à língua falada hoje.

8. Na pesquisa com os Ye'kwana que vivem nas aldeias situadas do lado brasileiro, os Mawiisha não são identificados com nenhum grupo atual. Diz-se apenas que os Ye'kwana de hoje estão misturados com os Mawiisha, mas não são identificadas aldeias ou famílias ye'kwana que seriam descendentes deles.

9. Arqu-inimigo do demiurgo Wanaadi, nascido de sua placenta apodrecida.

10. Flautas ye'kwana confeccionadas a partir de um tipo de bambu.

11. Lynchomo(sing.)/Lynchonkomo (plural) é o termo usado para se referir aos velhos, cujas palavras são de grande peso. Temos aqui um conceito de autoridade (no sentido que lhe confere Gadamer e que advém de autoria) que emana da experiência e da sabedoria de quem muito viveu e acumulou conhecimento.

12. Dizem os ye'kwana que a fala dos cantos é de difícil compreensão, pois as palavras que nomeiam seres e coisas não são as da língua corrente. Somente os grandes sábios, especialistas nos cantos e nas narrativas, conhecem seu significado.

13. Há muitas camadas de significado nesta narrativa que não serão aqui analisadas. Por exemplo, comensalidade como marca da diferença entre os seres, tornando o compartilhamento de alimento algo perigoso, uma vez que este é elemento central na produção de corpos (e consequentemente de pessoas) de certo tipo (o berne dos urubus, seus peixes), bem como o compartilhamento de fluidos corporais (a recusa de sexo com a mulher urubu-rei, que daria lugar a uma transformação perigosa, impedindo Madaakuna de voltar para casa, ou ainda o perigo da aliança com gente-Ou-

tra, encarnado no sogro que imputa ao genro tarefas impossíveis, com o objetivo de vê-lo falhar e então matá-lo. As narrativas condensam múltiplos conhecimentos que o saber científico compartimentaliza. Numa única história, podemos ver narração de feitos do passado, conhecimentos escatológicos, filosóficos, astronômicos, botânicos...

14. Do lado brasileiro, não encontrei traços de unilinearidade com os quais se possa traçar uma analogia com as divisões clânicas.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, K. V. 2007. A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento. Tese de Doutorado, PPGAS/UnB.
- ANDRADE, K. V. 2010. "Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'kuana". In: TRAJANO FILHO, Wilson. (Org.). Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília: Athalaia.
- ANDRADE, K. V. 2011. "Jogando com espelhos: os Ye'kuana e seus outros". In: COFFACI DE LIMA, E. & CÓRDOBA, L. (orgs). Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana. Curitiba: Editora UFPR.
- ANDRADE, K. V. 2012 A vontade de saber - a escola e o mundo das profissões entre os Ye'kuana. Revista Brasileira do Caribe (Impresso), v. XIII, p. 43-71.
- ANDRADE, K. V. 2013. Alteridades (in)corporadas: notas sobre a chefia Ye'kuana. Anuário Antropológico, v. 2012/I, p. 59-82.
- ANDRADE, K. V. 2014. Acumulando saberes - o processo de escolarização no contexto ye'kuana. Teoria & Sociedade (UFMG), v. Especial, p. 202-218.
- ARVELO-JIMÉNEZ, N. 1974. Relaciones políticas em uma sociedad tribal. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- _____. 1990. Indigenismo Y debate sobre desarrollo amazónico. Reflexiones a partir de la experiencia venezolana. Série Antropologia 106. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- _____. 2001. "Perspectivas y lecciones". In Simeón Jiménez e Nelly Arvelo-Jiménez (orgs.), Atlas Dekuana. Caracas: Asociación Kuyujani Originário y Asociación Outro Futuro.
- _____. 2014. Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco. Anuário Antropológico 2014/II: 133-160.
- ARVELO-JIMÉNEZ, N. & MORALES MÉNDEZ, F., 1981. Hacia un modelo de estructura social caribe. América Indígena XLI (4): 603-626.
- ARVELO-JIMÉNEZ, N., MORALES MÉNDEZ, F., & CASTILLO, H. B. 1989. Repensando la historia del Orinoco. Revista de Antropología 5(1-2): 155-173.
- BARANDIARÁN, D. de. 1981. Introducción a la cosmovisión de los Índios Ye'kuana-Makiritare. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas.
- COPPENS, W. 1971. Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua. Antropologica 30: 28-59.

- _____. 1979. The anatomy of a land invasion scheme in Yekuana territory, Venezuela. Copenhagen: IWGIA Document 09.
- ERIKSON, P. 2011. "Prólogo". In: Coffaci de Lima, E. & Córdoba, L. (orgs). Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana. Curitiba: Editora UFPR.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1993 [1940]. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva.
- GADAMER, H-G. 2008. Verdade e Método I, Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes.
- GOODY, J., 2008. O roubo da história. São Paulo: Contexto.
- GONGORA, M. F. 2017. Ääma ashichaato, replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye'kwana do Rio Auaris. Tese de Doutorado, PPGAS/USP.
- GUSS, D. 1990. To Weave and Sing – Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest. Berkeley: University of California Press.
- LEACH, E. 1995 [1954]. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Edusp.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1993. História de lince. São Paulo: Companhia das Letras.
- RAMOS, A. R. (org.). 1980. Hierarquia e simbiose. Relações intertribais no Brasil. São Paulo: Hucitec.
- SILVA M, N. R. 2015. Poder, Parentesco y sociedade entre los Ye'kwana del Caura-Venezuela. Quito: Abya-Yala.

Resumo: Neste artigo reflito sobre a constituição de uma unidade sociológica ye'kwana e da consequente matriz de relação destes com seus Outros, à luz do conceito nativo de weichö, que traduzo aqui como “modo de vida”. O exame de como o “modo de vida” ye'kwana se constitui e opera é fundamental para se compreender a relação que estes estabelecem com a fronteira internacional que corta seu território tradicional, bem como as relações entre as comunidades ye'kwana situadas em território brasileiro e venezuelano.

Palavras-chave: Ye'kwana, fronteiras internacionais, alteridade.

Abstract: I focus on the formation of a Ye'kwana sociological unit and the matrix resulting from the relationships they establish with their Others, in light of the native concept of weichö (“way of life”). This concept is crucial to understand how the Ye'kwana relate to the international boundary, which cuts through their traditional territory, and to the Ye'kwana communities on both sides of the Brazil-Venezuela border.

Keywords: Ye'kwana, international borders, alterity.



dossiê: fronteira Colômbia-Brasil

O lenço de pano e o buquê de flores

Estados nacionais e os povos tukano orientais na fronteira colombo-brasileira

Luis Cayón

UnB

Introdução

Numa sufocante tarde de calor num domingo de agosto de 1995, cheguei a La Pedrera, uma pequena vila à beira do rio Caquetá (Japurá, como é conhecido no Brasil), para iniciar meu trabalho de campo entre os Makuna, um povo tukano oriental da Amazônia colombiana. Na época, eu era um jovem aspirante a etnógrafo que, pela primeira vez na vida, tinha que se virar sozinho em terras desconhecidas. La Pedrera era - e ainda é - o último enclave do Estado colombiano nesse rio, e a tímida presença estatal na região limitava-se apenas a um pelotão do exército, uns poucos policiais e um pequeno hospital. La Pedrera tinha vivido seu auge poucos anos antes, no final da década de 1980, quando contingentes de comerciantes, prostitutas e garimpeiros colombianos e brasileiros compravam lá os produtos para sustentar-se durante as temporadas de trabalho na extração ilegal de ouro, na serra do rio Traíra, cujo curso marca a fronteira por uns 160 quilômetros. Depois da decadência do garimpo, os comerciantes de La Pedrera construíram câmaras frias para armazenar grandes quantidades de peixe que, quando lá cheguei, escoavam para as grandes cidades do interior. A vila estava praticamente desconectada do resto do país e mais ligada ao Brasil. Comunicava-se com Leticia (capital do departamento do Amazonas) apenas por um voo semanal e com Bogotá pelo voo mensal de apoio do Exército. Se eu viajasse a montante, poderia passar vários dias atravessando diversos territórios indígenas até encontrar outro povoado colombiano, enquanto a jusante, em umas duas horas chegaria a Vila Bittencourt, no Brasil.

Durante a semana que passei no povoado tentando articular minha viagem para o território makuna, algumas coisas chamaram minha atenção sobre as condições em que viviam os índios: embora os habitantes da vila fossem majoritariamente indígenas, o poder estava nas mãos de um punhado de comerciantes que pagavam miseravelmente pelos diversos serviços que os índios lhes prestavam; os preços das mercadorias, salvo a cachaça brasileira, eram exorbitantes porque tudo era trans-



portado por via fluvial e demorava semanas a chegar; os indígenas estavam acostumados com as relações de exploração dos seus “patrões” comerciantes e era muito comum ouvi-los contar histórias sobre distintos patrões que tiveram na Colômbia e no Brasil, orgulhando-se dos seus conhecimentos de português e espanhol assim como dos lugares que visitaram. Na época, pensei que eles estavam esmagados entre os projetos civilizatórios do Brasil e da Colômbia e não percebi que havia um complexo sistema de relações sociais nessa região de fronteira que permitia aos índios lidar de maneiras diferentes com os dois Estados.

Em retrospectiva, vejo que durante aqueles primeiros dias em La Pedrera vivenciei uma tríplice fronteira: entre a Colômbia e o Brasil, entre a sociedade nacional e os índios, e entre a própria sociedade colombiana e sua fronteira de colonização. Na breve experiência em La Pedrera, senti-me aturdido pela quantidade de línguas diferentes que ouvia e não entendia, incluindo o português, e pelo estupor produzido por um estranhamento para o qual nunca me prepararam as reflexões metodológicas dos mestres da antropologia. Estava numa “situação fronteiriça” que, no mínimo, era geográfica, cultural, política, social, econômica e moral que, pela primeira vez, e simultaneamente, me fazia sentir as várias escalas da minha identidade como colombiano, branco, cidadão, jovem urbano, estudante universitário, etc., atingindo de uma forma nova e desconhecida minhas emoções e pensamentos; por isso, salvo os primeiros momentos da paternidade, outra situação fronteiriça, é difícil lembrar-me de um sentimento tão apavorante, confuso e de insignificância como esse primeiro encontro com alteridades diversas. Dias depois, quando cheguei na primeira aldeia makuna, saí daquele estado de estupor, senti-me acolhido e, paradoxalmente, menos inseguro. Embora não entendesse a língua, era muito mais fácil sentir-me ignorante, pois tinha apenas um universo novo para descobrir e estava mentalmente preparado para isso. Esse era o tipo de estranhamento que, depois de imaginar Malinowski sozinho com sua bagagem numa praia das ilhas Trobriand, olhando seu último contato com a civilização se afastar, pensei ser típico dos etnógrafos novatos. Os difíceis dias em La Pedrera me mostraram quanto minha formação acadêmica me preparou para lidar com a alteridade indígena exótica, e não com as alteridades da própria sociedade nacional.

Trago este relato individual porque, por um lado, mostra um complexo cenário histórico e cultural onde os atores envolvidos recorrem a lógicas diferentes, como se verá ao longo deste texto, e por outro, evoca em primeira mão a multidimensionalidade que a antropologia dedicada às fronteiras têm mostrado. *Fronteira* é um

conceito polissêmico cuja função é conectar e separar, assemelhar e diferenciar e, por esse motivo, surge como uma construção histórica e cultural cujo leque conceitual é muito amplo, já que pode abranger desde ideias sobre o espaço e seu uso até configurações sociais e estados do ser. A diferença entre o português e o espanhol em que *frontera* ou *frontera* serve para aludir a vários níveis de significado, na bibliografia em língua inglesa costuma se usar *frontier* para fronteira como frente de expansão econômica e cultural de uma sociedade nacional e de um estado, *border* para tratar da fronteira como limite territorial, jurídico e político entre estados, nações e populações distintas, e *boundary* para marcar a fronteira simbólica, social ou cultural, entre coletividades (Donnan e Wilson, 1999; Grimson, 2000); no entanto, para alguns autores, não haveria diferenças significativas entre *borders* e *boundaries*, preferindo falar-se de *borderlands* como lugares de interação cultural, troca, criatividade e hibridação (Rosaldo, 1989; Diener e Hagen, 2010), e deixando *borderlines* para referir-se aos limites nacionais. A maioria das pesquisas antropológicas sobre fronteiras focalizam os temas de construção da nação, do estado, da identidade e da etnicidade (Barth, 2000 [1976]; Sahlin, 1989; Anderson, 1996; Donnan e Wilson, 1999, 2010; Wilson e Donnan, 1998; Grimson, 2000; Faulhauber, 2001; García, 2003; Cardoso de Oliveira e Baines, 2005; López, 2005; Diener e Hagen, 2010).

A ideia de fronteira é central para os estados nacionais porque circunscreve características sociais e culturais a um espaço onde supostamente se constrói um projeto identitário coletivo baseado numa história, numa cultura e numa língua comum. Assim, toda identidade nacional é diferente das outras e, por isso, a fronteira delimita para unir e diferenciar para além dela, uma vez que o estado-nação se pensa como uma unidade monolítica orientada por todas as características geográficas, sociais, linguísticas, políticas e culturais usadas para construir tal identidade nacional comum. Porém, na prática, a construção de um estado-nação entra em conflito com a própria composição da população nacional, que raramente é homogênea em termos étnicos, raciais, culturais, sociais, linguísticos ou religiosos, entre outros; portanto, há também fronteiras e alteridades internas que, em muitos lugares, coincidem com as fronteiras nacionais. Como o estado-nação precisa se consolidar internamente para cristalizar seu projeto unitário e expandir sua soberania, usa o poder de diferentes maneiras para impor ou negociar seu projeto de identidade nacional comum perante os grupos que se reconhecem com uma identidade coletiva diferente.

De acordo com Thomas M. Wilson (2000), a projeção que o Estado faz da “sua

própria” cultura nacional pode ser contraditória com a experiência vivida por parte da sua população; por isso, é um erro pensar que as diversas culturas internas convergiriam numa cultura nacional, principalmente nas áreas fronteiriças onde o panorama cultural pode transcender à linha demarcatória. Como a construção histórica da fronteira é um processo arbitrário, sujeito a mudanças e reconfigurações ao longo do tempo, as populações dessas áreas devem fazer múltiplos arranjos, como, por exemplo, instrumentalizar e multiplicar as identidades segundo os contextos das relações sociais, já que a identidade é situacional (Barth, 2000 [1976]; Cardoso de Oliveira, 1976) e adaptar-se a condições muitas vezes desfavoráveis.

Como algumas regiões de fronteira são de difícil acesso para os agentes estatais, o processo de construção do estado-nação pode adotar inúmeras faces: nalguns casos, conflitos locais específicos podem nacionalizar-se gerando diferenças dentro de um mesmo grupo (Sahlins, 1989), inclusive, inviabilizando a manutenção das relações sociais; em outros casos, os estados ignoram as necessidades das populações e as forçam a viver situações de exclusão, discriminação e sofrimento, de imposições ideológicas que privilegiam um único processo civilizatório, de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1996 [1964]), ou de violência exacerbada, por exemplo. No entanto, isto não significa que as populações fronteiriças aceitem passivamente as situações onde são colocadas pelos processos de construção dos estados nacionais, e não recorram a diversas estratégias de acordo com seus interesses particulares e seus modos próprios de entender e construir relações.

Deste modo, a fronteira surge como um lugar privilegiado para analisar vários temas: os mecanismos e dispositivos que usam os estados nacionais nas suas tentativas de autoconsolidação, a formação de identidades, os recursos criativos e a resiliência dos povos para lidar com as forças esmagadoras dos estados, pois, como bem afirma Alejandro Grimson (2000), as fronteiras são processos e estão em permanente construção. De especial importância para este trabalho é o estudo dos modos como um mesmo povo indígena ou povos muito próximos de regiões fronteiriças na Amazônia reagem às ações historicamente localizadas de dois estados diferentes porque, de um lado, permite elucidar aspectos típicos de como as diferentes nações amazônicas usam os índios como artefatos ideológicos na conformação dos seus *indigenismos* (Ramos, 1998) e, de outro, evidenciam os modos indígenas de lidar com a disparidade de forças entre eles e os estados.

Ao falar desses modos indígenas de lidar com os estados, refiro-me a diferentes formas de viver e estar no mundo, a construções diversas do espaço e do tempo,

a outras estruturas sociais e formas de produção cujos valores estão distantes dos estados, e que ressaltam características, como a fluidez das identidades e das relações sociais, o multilinguismo, a autonomia local, o autogoverno e a rejeição à concentração de poder. As lógicas indígenas são anti-estatais, ou melhor, como diria Pierre Clastres (2003 [1974]), contra-o-estado. Assim, a região de fronteira é, como afirma James C. Scott (2009), um espaço não estatal, um lugar onde para o estado é particularmente difícil se estabelecer e manter sua autoridade; por isso, na instigante expressão deste autor, “a etnicidade e a “tribu” começam onde a soberania e os impostos terminam” (:xi). A isto poderíamos acrescentar, como afirma João Pacheco de Oliveira (2016), que, para as estruturas e práticas estatais, as fronteiras são espaços de guerra permanente e negação de direitos.

Tendo estas ideias fundamentais em mente, neste texto detenho-me a uma parte da área fronteira entre a Colômbia e o Brasil que tem sido pouco trabalhada na bibliografia: o alto rio Tiquié e o baixo rio Pirá Paraná, onde habitam vários povos falantes de línguas tukano orientais. Este último rio fica totalmente na Colômbia e o primeiro nasce e corre cerca de 50 quilômetros neste país e continua a maior parte do seu curso em terras brasileiras. Embora ambos os rios estejam localizados em bacias hidrográficas diferentes – o Tiquié na do Uaupés/Negro e o Pirá Paraná na do Apaporis/Caquetá-Japurá – os habitantes desta área comunicam-se pelas cabeceiras dos afluentes destes rios. Desde poucos anos atrás, nesta região ocorre um processo de reaproximação entre os povos de ambos os lados da fronteira, pois o processo histórico de construção dos estados nacionais colombiano e brasileiro e de formação da fronteira os distanciou desde o final do século XIX. Para ilustrar como o processo histórico da construção dos estados nacionais afetou as relações entre os habitantes de ambos os rios, focalizo aqui as relações entre os índios Makuna do Pirá Paraná e os Tuyuka do alto Tiquié. Para isto, tratarei a fronteira tanto como um espaço não estatal quanto como um espaço em processo de construção dos estados colombiano e brasileiro. Desta forma, busco aproximar-me a alguns elementos das lógicas indígenas, mostrando como a presença de estados diferentes atingiu estes povos e as maneiras como estes responderam de acordo com cada contexto nacional e como, em anos recentes, os índios têm aproveitado alguns processos das suas relações com os estados para reconstruir as relações que a fronteira interrompeu durante mais de um século.

O espaço estatal: uma breve história da fronteira colombo-brasileira

A fronteira internacional entre Brasil e Colômbia tem uma extensão aproximada de 1.645 quilômetros e localiza-se completamente na floresta amazônica. A fronteira atual foi delimitada pelo Tratado de Bogotá de 1907 e pelo Tratado Complementar de Limites e Navegação Fluvial de 1928 (Londoño Paredes, 1973). No Brasil, esta área é conhecida pelo apelido de “cabeça do cachorro”, já que, se olharmos o mapa com atenção, percebemos uma série de recortes espaciais onde se sucedem porções de cursos dos rios, divisores de águas e linhas imaginárias que terminam dando esse curioso formato, visto do lado brasileiro. Os rios Tiquié e Pirá Paraná localizam-se na altura do que seria o “queixo” da “cabeça do cachorro”, e do ponto onde esta termina, na foz do rio Apaporis, parte uma longa linha reta imaginária em direção ao sul que chega até o rio Solimões. Este limite é conhecido como “linha Apaporis-Tabatinga”, justamente a região mais pesquisada sobre esta fronteira (ver Zárata, 2008; López, 2014). Este limite fez parte das complexas negociações fronteiriças entre Brasil, Peru, Equador e Colômbia até que, depois da breve guerra de 1932, entre peruanos e colombianos, foi reconhecida definitivamente como colombiana pelo Protocolo do Rio de Janeiro de 1934, o qual ratificou a paz entre os dois países e os limites acordados por eles no Tratado Lozano-Salomón de 1922.

A disputa por esta região existe desde os tempos coloniais porque, desde os Tratados de Madri (1750) e de São Idelfonso (1777), a fronteira entre a Coroa espanhola e a Coroa portuguesa sobre o rio Solimões/ Amazonas foi delimitada na desembocadura mais ocidental do rio Caquetá/ Japurá, ponto que demarcava as terras espanholas a oeste (Gómez, 2014), mas, na prática, nunca foi aceito por Portugal, que estabeleceu como limite imperial o forte de Tabatinga, em território juridicamente espanhol. Além disso, os portugueses propunham a existência de um suposto canal que, como o Casiquiare, comunicaria as bacias dos rios Negro e Japurá e, com isso, aproximar-se-iam dos Andes. Para resolver as dúvidas, as duas Coroas decidiram enviar a quarta Comissão de Limites, em 1782, com o propósito de definir claramente a fronteira. O registro dos eventos ocorridos durante a quarta Comissão foi feito pelo coronel e engenheiro militar espanhol Francisco de Requena, que comparou o modo de agir dos espanhóis e dos portugueses para com as populações indígenas, colocando em destaque os supostos bons tratos dados aos índios por parte dos missionários castelhanos em oposição à insensibilidade portuguesa com seus cativos indígenas. De sua posição de oficial colonial, Requena (1992 [1782]) defendia os interesses de seu rei e assinalava continuamente as violações e

abusos contra os limites fronteiriços cometidos pelos lusitanos, como a transferência de pessoas e a fundação ilegal de povoações no lado espanhol, informações verazes como pode se ver no Diário de viagem do sargento mor Henrique João Wilckens (1994 [1781]), segundo comissário português da quarta Comissão de Limites.

Segundo Requena, a partida portuguesa da quarta Comissão estava muito melhor preparada que a espanhola, porque tinha astrônomos e engenheiros, o que lhes proporcionava certas vantagens. O que não sabia o comissário espanhol era que a melhor preparação dos portugueses vinha do seu bom conhecimento geral da região, como se depreende, principalmente, dos relatos do padre Monteiro de Noronha (2006 [1768]) e do ouvidor Ribeiro Sampaio (1985 [1774-1775]) e que já especulavam sobre a existência do canal, mas também dos seus relacionamentos com os indígenas, já que, pelas alianças com vários grupos, fundaram-se vilas na área desde a segunda metade do século XVIII. Poucos anos depois da quarta Comissão que, aliás, não chegou a nenhuma conclusão nem rendeu um novo tratado de limites, houve mais explorações portuguesas em busca do canal.

Após as viagens do coronel Manoel da Gama Lobo D'Almada, entre 1784 e 1787, demonstrou-se que o canal não existia e registraram-se vários caminhos que alternavam água e terra pelos quais era possível unir as bacias dos rios Negro e Japurá (Reis, 2006 [1940]). Os espanhóis nunca estiveram presentes nessa região, enquanto os portugueses e seus aliados indígenas incursionaram por ela para capturar escravos desde a metade do século XVIII, fomentando epidemias, guerras intertribais, descimentos e fundações de aldeias. De fato, o famoso naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1983 [1787]) comentou que os índios Koretu e Müküna, que viviam no Apaporis, solicitaram às autoridades portuguesas a presença de vigários e soldados para acompanhá-los nas aldeias que estavam construindo e pediam para não enviarem *diretores*,¹ dos quais já conheciam as práticas violentas como cruéis administradores dos trabalhos dos nativos. Esta diferença na presença de agentes estatais de ambas as Coroas na região é fundamental para entender também as continuidades na história da disputa por esta fronteira, já que os portugueses usaram o princípio jurídico do *uti possidetis de facto* contra o *uti possidetis de jure* usado pelos espanhóis. Nos séculos posteriores, estes argumentos foram usados, ou melhor, herdados por brasileiros e colombianos para discutir os limites entre os dois países e sempre o argumento do *uti possidetis de facto*, usado por portugueses e brasileiros, teve maior peso.

As mudanças produzidas nas estruturas estatais com a independência da Repú-

blica da Nova Granada, posteriormente República da Colômbia, e a formação do Império do Brasil nas primeiras décadas do século XIX não mudaram em nada a situação da fronteira quanto à presença de agentes estatais, e a violência continuou contra os indígenas, pois os brasileiros deram continuidade às práticas escravagistas dos portugueses. Alguns *diretores* tornaram-se comerciantes e obtiveram controle político e econômico em toda a região do Rio Negro, e se aliaram a soldados e policiais dos fortes da região (São Gabriel, Marabitanas, Cucuí) e de destacamentos militares, como o de Ipanoré, missionários e regatões (Meira e Pozzobon, 1999). Como se pode ver, houve do lado brasileiro muitos agentes estatais que pressionaram violentamente os índios e estes reagiram por meio de vários movimentos messiânicos no Alto Rio Negro, durante a metade final do século XIX (Wright, 2005).

A preocupação de limitar a fronteira surgiu também na segunda metade do século XIX, quando os dois países decidiram firmar um Tratado de Amizade e Limites e uma Convenção de Navegação em 1853. O Tratado nunca foi ratificado e foi preciso aguardar até 1907 para a definição dos limites entre ambas as nações. Contudo, as negociações de 1853 retomaram discussões da quarta Comissão que ajudaram a concretizar a linha Apaporis-Tabatinga, assim como esboçaram algumas cessões territoriais possíveis pela pretensão colombiana de ter acesso ao Solimões/ Amazonas. O Ministro Plenipotenciário brasileiro lotado em Bogotá apresentou um documento assinado pelo Presidente da Província do Amazonas, onde comprovava a presença, em Manaus, de 23 tuxauas com seus *diretores*, convocados da enorme região compreendida entre o rio Içá/Putumayo e o Alto Rio Negro, para legitimar pelo *uti possidetis* a ocupação do território demonstrada pela submissão dos índios ao Império, graças às relações de longa data, anteriores às Declarações de Independência (Exposición sobre el Tratado de Límites de 1853: 26). Por sua vez, como prova de boa vontade e amizade, o Brasil aceitou marcar a fronteira no rio Apaporis - algo que os comissários portugueses da quarta Comissão não queriam fazer por causa das suas pretensões de chegar até os Andes - e com isso conseguiram que a fronteira sobre o Caquetá/Japurá fosse a foz do Apaporis, mudando os limites coloniais. Desde a foz do Apaporis, seguindo em direção norte, tomou-se como fronteira todo o curso do rio Traíra, um dos seus afluentes, e desde sua cabeceira se traçou uma linha reta imaginária que vai até a confluência do rio Papurí com o Uaupés. Desta forma, ficou delimitada a área de fronteira focalizada neste artigo.

Até o início do primeiro auge da borracha, em 1870, os povos tukano de ambos os lados da fronteira viveram um contato semelhante e sofreram, com intensidade

variada, a presença dos portugueses e dos brasileiros, pois os colombianos só entraram definitivamente em cena no começo do século XX com a chegada dos *caucheros* que, muitas vezes, também atuaram como agentes consulares e aduaneiros (Zárate, 2008). Por isso, na primeira década do século XX, instalaram-se os primeiros postos aduaneiros colombianos em La Pedrera, perto da foz do Apaporis e em Yavareté, lado colombiano da foz do Papuri, constituindo os primeiros atos de soberania nacional do estado colombiano na região. A exploração da borracha e as ações dos seringueiros e *caucheros* exacerbaram a violência e a exploração contra os índios, que tomou a forma de genocídio na fronteira colombo-peruana pelas ações da sanguinária Casa Arana.² Para conter a possível expansão de Arana até o Caquetá, tentou-se fortalecer militarmente La Pedrera em 1911, mas a vila foi invadida no mesmo ano pelos peruanos e rapidamente devolvida a Colômbia, após protestos diplomáticos. Na época, como bem ilustra Carlos Zárate (2008), a presença estatal da região estava em mãos dos *caucheros* e dos cônsules em Manaus e Rio de Janeiro; estes últimos recebiam cartas dos *caucheiros* sobre o que acontecia na região para transmitir as informações ao governo em Bogotá. Afinal, em várias situações, os cônsules e os *caucheros* partilharam negócios e a realidade da exploração indígena dificilmente chegava aos ouvidos do governo central.

A existência da fronteira foi irrelevante durante o primeiro auge da borracha, já que, principalmente brasileiros, colombianos e peruanos atravessavam os limites territoriais para apresar os índios, cometendo um sem número de atrocidades, com a conivência das diferentes presenças estatais. Relatos de etnólogos como Theodor Koch-Grünberg (1995 [1909]) e Curt Nimuendajú (1982 [1927]) e de exploradores como Gordon MacCreagh (1990 [1926]) e William McGovern (1927), que viajaram pela região nas primeiras décadas do século XX, confirmam o clima de pânico e belicosidade que os índios sentiam pela presença de brasileiros e colombianos. Com o declínio do primeiro auge da borracha por volta de 1913, as ações violentas dos brancos deram trégua por alguns anos, embora mantivessem atividades extrativistas de balata e outras gomas.

Em 1914, os missionários salesianos iniciaram suas ações no Alto Rio Negro e instalaram missões com internatos, de acordo com Aloísio Cabalzar (1999), em São Gabriel do Rio Negro em 1914, Taracuá perto da foz do Tiquié em 1923, Iauareté na confluência do Papuri e Uaupés em 1929, e em Pari-Cachoeira no rio Tiquié em 1940, tornando-se mais influentes sobre os índios do que os comerciantes e seringueiros. No lado colombiano, os missionários monfortianos também se instalaram

na região do Uaupés, em 1914, especialmente nos rios Papuri e Cuduyari, para fundar missões e escolas (Cabrera, 2002). Os missionários se dedicaram a atacar os rituais indígenas e as malocas, até que conseguiram erradicá-las nas suas áreas de influência. Isto não aconteceu na região do Apaporis e do Pirá Paraná. Em La Pedrera, a presença missionária começou na década de 1930 com a fundação de um internato, e os missionários não tiveram presença permanente no Apaporis e no Pirá Paraná, rio onde se estabeleceram primeiro os missionários protestantes do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), depois de 1960, e onde se instalaram um par de internatos católicos poucos anos mais tarde. Nesta região, a formação de aldeias começou na segunda metade da década de 1970 e nunca se deixou de construir malocas para celebrar os rituais.

A. Cabalzar (1999) afirma que, até a chegada dos salesianos, a presença missionária no Alto Rio Negro nunca foi permanente e oscilou entre longos momentos sem influência e curtos períodos de interferências intensas. As marcas dos salesianos ainda são profundas devido à intensidade com que implementaram seu “projeto civilizador” mediante a educação de crianças e jovens nos internatos, com a intenção de transformar os índios em cristãos e brasileiros. Os salesianos foram agentes a serviço do estado brasileiro e, a partir da década de 1930, tiveram reforço com a instalação de postos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em Iauaretê (Andrello, 2006) e em outros pontos da fronteira (Papuri e Cuduyari) para proteger os índios do aliciamento de mão de obra pelos *caucheros* colombianos e, desde finais da década de 1950, receberam apoio da Força Aérea Brasileira. Com o passar do tempo, a presença salesiana levou à criação de numerosos aldeamentos pela região inteira. A influência dos missionários começou a decair na década de 1980, quando o Projeto Calha Norte instalou pelotões de fronteira em vários pontos da região e, na atualidade, a presença de agentes estatais se multiplicou. Desde a nova constituição de 1988, têm-se formado mais de cinquenta organizações indígenas locais e uma federação regional que tem ganho visibilidade e peso político, pois suas autoridades influenciam a política municipal em São Gabriel da Cachoeira e se relacionam diretamente com as instituições de governo em Manaus e Brasília.

Do outro lado da fronteira, o projeto do estado colombiano de usar os missionários como agentes estatais não chegou até o Apaporis, por isso, durante as primeiras décadas do século XX, os únicos agentes estatais foram os *caucheros* que agiam a seu bel-prazer, explorando a mão de obra indígena, organizando casamentos e rituais, tornando-se parentes dos índios pelos matrimônios com mulheres indígenas. É jus-

tamente nesta época que a fronteira entre as duas nações começou a produzir efeitos diversos para os tukanos dos dois países, pois os povos do lado brasileiro viram-se imersos num processo de coerção diferente da dos índios do lado colombiano que ficaram no Apaporis e Pirá Paraná; enquanto do lado colombiano eles ficaram expostos à violência e aos abusos dos *caucheros*, do lado brasileiro, tiveram nos missionários um escudo protetor contra os maus tratos dos seringueiros, mas sofrendo ataques violentos à sua forma de vida. Os salesianos dedicaram-se à catequese e à educação (ensino do português, por exemplo), mas também se empenharam em atacar os xamãs e a vida ritual dos índios, obrigando-os a vender ou destruir seus ornamentos cerimoniais, a abandonar seus rituais e renunciar à vida nas malocas. Os Tukano do lado colombiano que sofreram com os monfortianos passaram por situações semelhantes, embora o projeto destes missionários fosse de menor fôlego que o dos salesianos, que tiveram “o aval oficial e verbas públicas que lhe permitiriam construir uma eficiente empresa ‘civilizadora’” (A. Cabalzar, 1999: 368). Enquanto isso, os Tukano que ficaram sob o poder dos *caucheros* sofreram com a exploração da sua mão de obra, mas conseguiram conservar suas malocas, ornamentos cerimoniais e a maior parte dos seus rituais. As violências do tempo da borracha e as empreitadas missionárias conseguiram desarticular parte das relações sociais de vários grupos e famílias que, pela conjuntura histórica e pelas decisões que tomaram para lidar com os agentes de ambas as nações, escolheram ficar de um lado ou outro da fronteira num momento determinado. Com os anos, o crescimento urbano de Mitú, na Colômbia, e de São Gabriel da Cachoeira, no Brasil, permitiu um trânsito mais intenso dos índios nas cidades e muitos terminaram migrando até cidades mais distantes, como Manaus, Letícia, Brasília e Bogotá.

Na década de 1940, um novo auge da borracha atingiu os índios do Apaporis e do Pirá Paraná e as dívidas do sistema de aviamento foram mais eficazes do que a coerção violenta. Nas décadas seguintes, houve outros picos extrativistas, inclusive de cocaína nos anos 1980, e chegaram novos atores da sociedade nacional colombiana como autoridades civis, comerciantes e pesquisadores cujas ações erodiram a influência dos velhos patrões e dos religiosos. Em 1991, uma nova constituição foi aprovada na Colômbia e reconheceu direitos que levaram à organização de Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas (AATI's), que entraram em vários processos de diálogo com o Estado, principalmente em questões de ordenamento territorial, governo próprio, saúde e educação próprias. O resultado é que, na atualidade, as políticas indigenistas e o estatuto legal dos territórios indígenas dos dois países são

bastante diferentes, mas a autonomia política permite aos índios criar alianças trans-fronteiriças, que conduzem a dialogar e retroalimentar suas posições e ações frente aos dois estados pelos interesses comuns sobre o território que partilham. Isto significa que, na conjuntura atual, os indígenas se apropriaram de elementos das lógicas estatais e os usam tanto para dialogar e reivindicar seus direitos dos estados como para fazer acordos entre organizações vizinhas do outro país com o objetivo de partilhar temas caros a seu próprio modo de entender o mundo e as relações.

O espaço não estatal: território e relações entre os Makuna e os Tuyuka

A região do Alto Rio Negro, entre as fronteiras do Brasil, Colômbia e Venezuela, é habitada por cerca de 30 mil indígenas de vinte e nove povos pertencentes às famílias linguísticas Arawak, Tukano Oriental, Nadahup, Kákua-Nukak e Karib.³ Esta é a área de maior diversidade étnica e linguística da Amazônia. A região tem sido objeto de inúmeras pesquisas antropológicas entre os Tukano⁴ desde o início do século XX. Estes trabalhos têm mostrado que estes povos constituem um complexo sistema regional aberto e multilíngue, onde os grupos estão articulados entre si por diferentes circuitos e redes de intercâmbio matrimonial, de objetos rituais e de cultura material, compartilhando também algumas características gerais de organização social (unidades exogâmicas patrilineares e segmentares organizadas hierarquicamente, residência patri/virilocal, terminologia de parentesco tipo dravidiano, a maloca como forma prototípica de assentamento, etc.) e o ciclo ritual baseado na utilização de flautas e trombetas sagradas durante a iniciação masculina, segmentos de narrativas míticas e alguns fundamentos cosmológicos que estruturam e definem o uso do espaço comum.

Os Makuna e os Tuyuka são dois povos falantes de línguas tukano orientais e têm uma população aproximada de 600 e 500 pessoas, respectivamente. Os primeiros habitam as partes baixas e os afluentes dos rios Apaporis e Pirá Paraná, convivendo neste último rio com os Yibá masã, Barasana, Taiwano, Tatuyo, Bará, Yuhup, e algumas famílias Tuyuka que migraram poucos anos atrás. Por sua parte, os Tuyuka vivem na região do alto Tiquié e partilham este rio com os Bará, Yibá masã, Tukano, Desana, Mirití-Tapuyo e Yuhup. Os Tuyuka e os Makuna não se casam entre si e têm os Yibá masã como afins comuns.

A região das cabeceiras do rio Toaka, território tradicional makuna, e as do Komeña, território tradicional yibá masã, são próximas das do rio Tiquié, onde habitam alguns clãs de menor hierarquia tuyuka. Esta proximidade territorial per-

mitia, no passado, que os Tuyuka e os Makuna se relacionassem de formas diversas, mas o processo histórico de construção dos estados nacionais brasileiro e colombiano conseguiu cortar parte da fluidez das suas relações durante várias décadas. Os Makuna trocavam tornozeleiras e veneno por ornamentos plumários e bastões de dança com os Tuyuka e os Tukano do Tiquié (Århem et. al., 2004) e, pelo menos até o final do século XIX, convidavam-se mutuamente para a guerra (Koch-Grünberg, 1995 [1909]) e para participar de rituais.

No plano sociológico, podemos afirmar que os Tuyuka e os Makuna não se casam entre si porque ambos têm um mesmo grupo de afins, portanto, são co-afins, como afirma Aloísio Cabalzar (2008). Como a filiação é patrilinear e o sistema terminológico dos povos tukano orientais é dravidiano, o universo social se classifica em consanguíneos e afins. Por isso, os grupos que partilham os afins estão proibidos de se casar entre si e devem referir-se mutuamente com termos de consanguinidade. Os Tukano costumam referir-se a estas relações entre grupos co-afins com dois termos: irmão (mais velho/mais novo) e “filho de mãe” (*hako maku*. Mk; *pakomaku*. Ty). O último indica a proibição de casamento entre irmãos uterinos, filhos de pais de grupos diferentes (Cayón, 2013), e com os primos paralelos matrilineares (A. Cabalzar, 2008). Como os filhos de uma única mulher ou de duas irmãs podem pertencer a grupos patrilineares distintos, é necessário proibir o casamento entre eles, o que implica a existência de uma categoria exogâmica mais ampla que a do grupo. Tal categoria exogâmica é a fratria, porém, não tem um nome específico nem engloba os grupos numa identidade comum.

Os Makuna e os Tuyuka fazem parte da mesma fratria e ambos consideram os Taiwano e Karapana como parte dela. No entanto, os primeiros estendem a fratria aos Letuama e Bará e os segundos aos Arapaso, Mirití-tapuya e Tariana. Em algumas versões que coletei entre os Makuna, afirma-se que os Tuyuka são irmãos mais novos e em outras se diz que são “filhos de mãe”. Nas informações de A. Cabalzar, os Tuyuka afirmam que os Makuna são unicamente “filhos de mãe”. Esta discrepância não é importante e aponta apenas as diferenças na maneira como se entende a origem destas relações, as quais têm a ver com variações associadas às narrativas de origem da humanidade e a distribuição dos povos pelos territórios nos tempos míticos. Isto é fundamental para compreender as ideias que eles têm sobre fronteiras territoriais e culturais.

Sem entrar em muitos detalhes, as narrativas tukano orientais relatam uma viagem ancestral vinda do Leste, onde uma Sucuri-Canoa ou um grupo de Sucuris



ancestrais remontaram os rios até chegar a uma cachoeira considerada o centro do mundo. Ali os ancestrais humanos emergiram e se distribuíram pelos diferentes territórios, recebendo dos demiurgos os objetos cerimoniais e demais elementos essenciais à vida. Os Tuyuka originaram-se da Sucuri Pedra, os Makuna da Sucuri Água, os Taiwano e Karapana da Sucuri Remédio; explica-se que estas Sucuris ancestrais fizeram boa parte do seu percurso juntas, separando-se em alguns lugares do Pirá Paraná. Desses lugares, as Sucuris se encaminharam para os territórios onde deixaram seus descendentes. Cada povo, então, tem uma narrativa única que inclui o percurso do seu ancestral juntamente com os ancestrais dos povos com os quais partilham sua fratria, mas enfatiza o percurso exclusivo do próprio ancestral, que sempre culmina com a entrega do território.

Todas essas narrativas descrevem a origem e a história comum dos grupos e sua diferenciação, dando ênfase à relação entre origem, território e identidade. Na lógica indígena, todos os lugares pelos quais passaram as Sucuris ancestrais juntas formam parte de um território comum a todos os grupos, enquanto que os espaços que cada Sucuri percorreu individualmente correspondem ao território específico de cada grupo, chamado de *sita goro* (terra própria). Os percursos das Sucuris estão codificados numa linguagem erudita chamada *keti oka* (Mk) ou *bahsere* (Ty) e fazem parte do repertório de conhecimentos exclusivos que tem cada grupo juntamente com outra série de posses materiais e imateriais, como as flautas sagradas usadas nas iniciações masculinas, a caixa de ornamentos plumários, um conjunto de nomes secretos, danças, cantos e encantamentos, a língua, variedades de mandioca, tabaco, coca e frutas cultivadas, direitos para usar e fabricar certos objetos e grafismos, entre muitas outras coisas que são centrais para construir uma identidade coletiva. Cada repertório de conhecimentos é fundamental para o manejo do território que contempla tanto a prática e a ética no uso dos diferentes recursos como uma série de complexas relações sociais com os espíritos que são donos dos diversos lugares nomeados do território. Estas relações são gerenciadas pelos *kumua* (xamãs ou sabedores) e implicam, entre outras coisas, a repetição mental das viagens das Sucuris ancestrais. Por isso, afirmam os Makuna, os *kumua*, trabalham e viajam com seu Pensamento.

Assim como cada povo define um território próprio (*sita goro*), sabe que, quando entra no de outro povo, deve seguir certas regras de comportamento para que não haja problemas nem com os parentes e cunhados nem com os espíritos donos dos lugares, pois estes enviam doenças quando se faz uso dos seus lugares sem autorização. Não é proibido pescar ou caçar no território de outros grupos, mas é de bom

tom pedir permissão aos donos de tal território.

Maximiliano García, um destacado líder makuna, costuma dizer que os índios nunca brigam por um pedaço de terra e não discutem se alguém pode passar ou entrar em determinado espaço que não lhe corresponde, porque todos sabem respeitar: se ao passar por outro território uma pessoa sente fome, não toma nada dos lugares com espíritos donos, não caça ou pesca em excesso, não derruba árvores; apenas pega o que precisa. Agora, se quiser abrir uma roça ou morar num outro território, precisa pedir autorização e terá que aprender as recitações de *keti oka* adequadas para poder morar ali. Por isso, a ideia de fronteira como um limite intransponível não existe entre os Tukano orientais, embora digam que a fronteira entre um território e outro fica em tal rio; para referir-se a um limite do seu território, os Makuna usariam a expressão *ide masã sita susarihi* (limite da terra da Gente Água) e se for dos Yibá masã, por exemplo, diriam *Yibá masã sita susarihi* (limite da terra dos Yibá masã).

Estes limites são físicos e também são enunciados nas narrativas de *keti oka*, pois os percursos mencionados nessas narrativas indicam pontos de encontro e/ou separação. Embora um povo tenha um rio próprio, é comum existirem lugares dentro do seu território que pertencem a outros grupos de consanguíneos ou de afins, porque alguma das Sucuris ancestrais ou algum dos primeiros humanos associados a tal grupo viveram uma história naqueles lugares. Mais do que ser uma espécie de consulado ou embaixada, esses lugares servem para tornar possível curar a alimentação e as doenças de uma pessoa que seja de outro povo, mas que viva ou esteja de visita no território de outrem, algo muito comum, porque a residência é virilocal e, em geral, as mulheres vêm de fora e recebem visitas frequentes dos seus pais e parentes que, inclusive, podem se instalar permanentemente no território dos seus afins. Outros limites das narrativas *keti oka* ficam nos lugares que são partilhados por vários povos e que estão relacionados com as viagens das Sucuris ancestrais; costumam ser grandes cachoeiras e morros de importância coletiva e, portanto, devem ser cuidados por todos os grupos, já que todos têm a obrigação de cuidar do grande território comum. Para isso, usam a expressão “manejar o mundo”, que significa tanto aplicar seus conhecimentos de *keti oka* / *bahsere* como usar os recursos de acordo com certas regras práticas e morais (ver Cayón, 2013). Ninguém mora nesses lugares e alguns deles funcionam como pontos de encontro mental dos *kumua* de vários grupos, assim como limites finais dos percursos que fazem com suas recitações e pensamentos.

Por haver lugares comuns a todos os povos e locais particulares de algum grupo dentro do território de outro, não se entende o espaço como uma entidade fechada e circunscrita, pois ele não é exclusivo de um povo, é também partilhado com outros seres não humanos, havendo lugares que são pontos de conexão e relação com outros grupos de consanguíneos e afins. Em vez de unidade territorial e linguística, há multiplicidade; em vez de uma lógica de dominação e coerção, há uma lógica da persuasão, equivalência, partilha e respeito mútuo; em vez de uma lógica de soberania, há uma lógica de “propriedade coletiva”. As ideias de território e fronteira dos Tukano orientais não são excludentes, ao contrário, são fluidas e contra a lógica do Estado.

Restaurando as relações: assumir a lógica estatal para manter o espaço não estatal

No começo do século XX, os patrões seringueiros e os comerciantes do Rio Negro faziam expedições punitivas contra as aldeias do Tiquié e os Tuyuka tentavam permanecer distantes nas cabeceiras do rio, enquanto a chegada dos *caucheros* colombianos e os boatos sobre uma deportação iminente fizeram com que a maior parte dos Makuna saísse do rio Toaka e se escondesse no rio Popeyaka, um afluente do Apaporis, que é o território dos Letuama, enquanto o resto ficou no rio Komeña, vivendo com seus cunhados Yibá masã. Temerosos, os índios se afastaram dos cursos principais dos rios e tentaram se refugiar em regiões isoladas, pois a violência e a coerção se intensificaram. Nenhum grupo esteve a salvo da exploração da borracha: os Makuna e os Letuama foram aliciados pelos *caucheros* e levados para trabalhar no rio Mirití Paraná, um afluente do Caquetá/Japurá, alternando temporadas nos acampamentos com a vida “normal” no Popeyaká, onde conseguiam plantar suas roças e realizar parte das suas festas. Os Makuna saíram desse rio no começo da década de 1960, ficando meio século longe do seu território tradicional, afastados dos seus cunhados e parentes do Pirá Paraná, sem usar suas flautas sagradas, e cerceada a transmissão de todos os conhecimentos sobre o manejo do território, dos mais velhos aos mais jovens.

Uma vez livres do jugo dos patrões no começo dos anos 1960, os descendentes da geração que passou décadas coagida pelos *caucheros* e que apenas conhecia suas terras pelas memórias dos mais velhos, decidiram voltar para casa, construir malocas e retomar seus rituais. A tentativa de retornar ao rio Toaka e Pirá Paraná não foi totalmente bem-sucedida, porque houve uma dispersão. Vários membros

do grupo ficaram no Apaporis, aqueles que tinham filhos no internato foram para La Pedrera e alguns migraram mais tarde para Leticia. Com a construção de pistas de pouso e a fundação de internatos católicos no Pirá Paraná nos anos 1970, alguns makuna saíram da região e se instalaram em Mitú. Dessa forma, além de orientar sua vida em torno das relações sociais no Pirá Paraná e Apaporis, os centros urbanos mais próximos, como Mitú e La Pedrera, converteram-se em lugares centrais para conseguir mercadorias por meio de visitas aos parentes e de trabalhos remunerados e, com o passar dos anos, para receber atendimento médico, avançar na formação escolar e interagir com lideranças de outros povos e com as autoridades departamentais e nacionais. Em muitos casos, aqueles que ficaram e ainda moram no Pirá Paraná e Toaka são os membros da mais alta hierarquia dos clãs que, além disso, têm as maiores responsabilidades rituais e políticas.

Do lado brasileiro no alto Tiquié, os salesianos conseguiram extirpar a última maloca dos Tuyuka, no começo de 1960, e praticamente ninguém conseguiu livrar-se da educação escolar dos missionários. As caixas de ornamentos rituais também foram destruídas, impossibilitando a realização de rituais importantes e, com a perda da maloca e em detrimento das aldeias, as relações intrafamiliares e intragrupo sofreram sensíveis mudanças. Na férrea disciplina salesiana, os horários eram rígidos, as crianças eram separadas por sexo e eram impedidas de conviver entre si e de falar qualquer língua indígena, embora, com o tempo, o tukano tenha se convertido em língua franca nos internatos. Porém, quando a influência salesiana diminuiu, os Tuyuka rapidamente começaram a retomar suas tradições. A. Cabalzar (1999) explica que as malocas tuyuka sobreviveram do lado colombiano do alto Tiquié e, nesse sentido, a fronteira serviu para deter o efeito destrutivo dos salesianos. Nessa área, como também mostra o trabalho de Flora Cabalzar (2010), a vida de várias pessoas transcorreu alternando localidades em ambos os lados da fronteira, de acordo com as conjunturas e escolhas que tiveram que fazer, tendo sempre os conhecimentos adequados para se relacionar com as autoridades de ambos os países. Para estas pessoas, a existência de uma fronteira nacional no seu território nunca os impediu de percorrer e habitar diferentes porções deste território tradicional e de se adaptar a diferentes contextos. Uma mesma pessoa poderia durante a vida ter passado pelo internato salesiano, trabalhado no Brasil e na Colômbia, habitado tanto em malocas do lado colombiano como em aldeias do lado brasileiro e, inclusive, em cidades como Mitú ou São Gabriel da Cachoeira. Embora nos momentos de maior opressão dos agentes estatais as relações sociais, as cerimônias e



a mobilidade fossem limitadas, a lógica indígena permaneceu e conseguiu se adaptar a situações adversas.

Nas décadas de 1970 e 1980, alguns dos alunos que foram formados nas escolas salesianas tornaram-se professores, transformaram-se em críticos da empresa missionária e a enfraqueceram, ao mesmo tempo que denunciaram os problemas gerados pelos empreendimentos desenvolvimentistas do Estado brasileiro. Com o apoio de setores progressistas da Igreja católica e de ONGs indigenistas e ambientalistas, os líderes indígenas iniciaram organizações de base e começaram a discutir questões regionais para dar origem à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em 1987 (Martelli Soares, 2012), ganhando cada vez mais peso político e autonomia, graças às mudanças promovidas pela Constituição de 1988. Abandonados os postulados centenários da assimilação e da tutela, o Estado brasileiro reconheceu direitos aos indígenas, às suas culturas e territórios. A demarcação das Terras Indígenas e o reconhecimento dos direitos levaram os Tuyuka a um processo de recuperação de conhecimentos e da língua, muito enfraquecida pela hegemonia do tukano. Dessa maneira, os professores das pequenas escolas existentes em algumas aldeias do alto Tiquié juntaram-se e, em 2001, organizaram a Associação Escola Indígena Utapinopona Tuyuka (AEITU), uma escola única para os Tuyuka, que conta com a assessoria da ONG Instituto Socioambiental. Surgiram, no mesmo rio, outras Associações Escola que atuam de maneira semelhante à Escola Tuyuka.

Na Colômbia, os índios do Apaporis e do Pirá Paraná começaram a fundar aldeias na década de 1970 e se relacionavam com os agentes estatais por meio de “capitães”, muitos deles escolhidos pelos velhos *caucheros* e missionários. A formação de organizações políticas resultou diretamente das mudanças promovidas pelo Estado com a Constituição de 1991. Deixando para atrás o projeto de uma nação hispânica e católica composta por uma população homogênea, de caráter mestiço, que considerava os índios como “inferiores” e “selvagens” obrigados a “civilizar-se”, a Colômbia passou a definir-se como um país pluriétnico e multicultural que reconheceu os direitos territoriais e de cidadania plena dos índios, assim como a autonomia das suas formas de governo e de vida. Uma das propostas mais sofisticadas postula o reconhecimento dos territórios indígenas sob o nome de Resguardos, com propriedade coletiva e inalienável, sendo também impenhoráveis e imprescritíveis. Dentro desses territórios, reconhece-se a jurisdição das autoridades indígenas em tudo que está relacionado ao uso do solo, proteção ambiental, povoamento, elaboração de planos de desenvolvimento econômico e social, aplicação de recursos, etc.

Este seria um primeiro passo para cumprir o objetivo de que cada Resguardo se transforme numa Entidade Territorial Indígena (ETI), figura político-administrativa, que reconhece aos índios o governo dos seus territórios por meio das suas autoridades tradicionais, equivalente a outras jurisdições territoriais, como municípios ou departamentos, e que recebe recursos econômicos diretamente do Estado para seu funcionamento. Isto implica que as ETI's devem se integrar como novas formas organizativas da nação e às autoridades indígenas seriam transferidas funções estatais de controle territorial. Os primeiros passos nessa direção deram origem, em 1995, à *Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá Paraná* (ACAIPI).

A formação das organizações indígenas AEITU e ACAIPI respondeu a novas conjunturas criadas pelos estados nacionais. Em vários sentidos, estas organizações têm um fundo estatizante, já que estão orientadas para dialogar com os Estados nos termos impostos por estes, inclusive, no caso colombiano, para gerenciar recursos econômicos. Da mesma forma, a estrutura interna, os cargos, a rotatividade das diretorias e suas escolhas pelo voto são influenciados por estruturas estatais e mecanismos ditos democráticos, alheios às formas organizativas indígenas. No entanto, os índios conseguem adaptar tais estruturas e fazer as coisas ao seu modo. A organização da ACAIPI é hierárquica, com os *kumua* e donos de maloca no topo, seguidos por cantores dançadores e outros sabedores tradicionais, depois por homens e mulheres adultos e, finalmente, pelos representantes da organização. Esta conta com presidente, tesoureiro, secretário de saúde, secretário de educação, etc. Supõe-se que as decisões tomadas pela Assembleia de autoridades tradicionais sejam executadas pelos representantes em suas visitas às instituições estatais regionais e nacionais.

Tudo isto é resultado de um longo aprendizado. No começo, ACAIPI teve que iniciar seus trabalhos juntando representantes de todos os povos, aldeias e malocas do Pirá Paraná, um rio com cerca de 250 quilômetros de extensão, e fazer diversas reuniões para entender o que o Estado colombiano queria deles. Com a ajuda da ONG *Fundación Gaia Amazonas*, captou recursos em vários países, iniciaram-se oficinas e reuniões dirigidas a pensar sobre o território comum e sua forma de vida. Assessorados por essa fundação, elaboraram mapas, organizaram comissões temáticas de educação, saúde, conhecimentos femininos e manejo ambiental, realizaram oficinas de trabalho colaborativo, etc. Em 2008, elaboraram um documento chamado Plano de Vida, onde apresentam ao Estado colombiano seu projeto de vida baseado no cumprimento do seu calendário ecológico próprio e descrevendo suas necessidades em educação, saúde, desenvolvimento econômico e governo próprio



(Cayón, 2012). Assim, usando a linguagem que o Estado entende e apresentando o inventário de recursos naturais do território solicitado por ele – eufemisticamente chamado de Plano de Reordenamento Territorial –, os índios não propõem medidas radicalmente diferentes para o manejo que vêm desenvolvendo através de práticas tradicionais, como a horticultura, a caça, a pesca e as trocas xamânicas com os espíritos donos dos lugares. Com estes Planos, os índios fazem uma leitura da sua própria história e privilegiam seus sistemas de conhecimento. Advertem o Estado colombiano de que seu território já está ordenado desde o começo dos tempos e que são eles que sabem manejá-lo com seus conhecimentos, práticas e rituais. Frente aos entraves burocráticos que as entidades estatais lhes colocam no que tange a educação, a saúde e o manejo ambiental, eles asseveram, nas palavras de um líder da região “que as coisas devem ser feitas daqui para lá, e não de lá para cá. Por isso eu digo que nós fazemos política anti-estado aqui”.

Assim como a ACAIPI se preocupa em manter sua forma de vida tradicional e ter a garantia da proteção do Estado ao território e melhores condições de educação e saúde, no Brasil a AEIT U tem convertido a escola num projeto coletivo orientado para a recuperação dos seus conhecimentos, que vai até o Ensino Médio e conta com a assessoria do Instituto Socioambiental. Essa escola desenvolve currículos centrados numa pedagogia de pesquisa coletiva e aprendizado com projetos de longa duração e oficinas, com a participação tanto de especialistas brancos como de conhecedores tradicionais - às vezes convidados de comunidades do lado colombiano para ensinar cantos e benzimentos -, a elaboração de material pedagógico e publicações dos seus resultados. Os projetos, oficinas e produtos dessa escola são extraordinários e versam sobre assuntos linguísticos, matemáticos, musicais, arquitetônicos, culinários, artísticos e de artesanato, manejo agroflorestal, piscicultura, produção melífera, técnicas de pesquisa, edição gráfica, registro de áudio, entre outros (A. Cabalzar et. al., 2012). A Escola Tuyuka tem se convertido no principal espaço de recuperação e transmissão do conhecimento dos Tuyuka. O aparente paradoxo criado pelo fato de a escola, um espaço estatal por excelência, implantada pelos salesianos para erradicar os conhecimentos indígenas, ter se convertido no lugar que exalta esse mesmo conhecimento é uma poderosa evidência da profunda inteligência e sensibilidade indígena para redimir qualquer espaço estatal, transformando-o num espaço não estatal que enaltece as relações entre as gerações e a continuidade de uma forma singular de estar no mundo.

Desde 2003, AEIT U tem feito trocas e intercâmbios de experiências (ver A.

Cabalar et. al., 2012). Dentre estes, destaco a realização dos encontros chamados Canoítas, que são um dos produtos da iniciativa CANOA (Cooperação e Aliança no Norte e Oeste Amazônico), um programa apoiado por organizações indígenas e não indígenas do Brasil, Colômbia e Venezuela com o objetivo de consolidar os territórios indígenas e as áreas de uma vasta região da floresta amazônica para preservá-la. Entre 2005 e 2006, organizaram-se duas Canoítas Tiquié (Brasil-Colômbia), quando os povos deste rio conversaram sobre a história e o manejo do território. Entre 2005 e 2014, celebraram-se seis Canoítas Tiquié-Pirá Paraná, algumas delas contando com a participação de outras organizações indígenas dos dois países. No entanto, na maioria dessa Canoítas participa o pessoal do Tiquié e do Pirá Paraná, e ali socializam as situações que vivem com os Estados brasileiro e colombiano, e partilham suas experiências de mapeamento e registro das histórias, entre outros temas, tendo como pano de fundo o fortalecimento da governança indígena sobre o território coletivo que está para além da fronteira. Alguns líderes afirmam não se importarem com a fronteira, porque o território é deles e seus limites não correspondem às linhas demarcatórias.

Como os encontros se realizaram em ambos os lados da fronteira, os participantes puderam conhecer diretamente as aldeias, malocas e escolas dos seus vizinhos para ver de perto seus pontos fortes e debilidades. Além de intercâmbios que propiciam reflexões, também podemos entender estes reencontros como oportunidades para refazer e atualizar as relações que seus ancestrais tiveram e que foram rompidas desde finais do século XIX pelos processos de construção da fronteira. Nas Canoítas, identificaram-se interesses comuns associados à proteção dos territórios, ao manejo ambiental e à educação escolar. A forma como se trabalham estes assuntos passa pela partilha de narrativas, cada povo na sua própria língua, explicando, por exemplo, como foram as viagens das Sucuris ancestrais, ou os modos como entendem o significado de certos lugares sagrados. Os índios do Pirá Paraná ficaram impressionados com as experiências da Escola Tuyuka e perceberam que, em questões de saúde, o Estado brasileiro estava muito mais presente do que o colombiano; por outro lado, preocupou-os a escassez de peixe no Tiquié, a falta de especialistas rituais e a perda de certos conhecimentos tradicionais, como a celebração dos rituais de iniciação masculina e os benzimentos, associados ao manejo do ciclo anual. Então, em suas conversas, acharam importante restabelecer as trocas, mas agora centradas nos conhecimentos: os índios do Pirá Paraná se ofereceram para treinar jovens no aprendizado do uso das flautas sagradas, em troca dos conhecimentos necessários ao funcionamento de suas

escolas nos mesmos padrões da Escola Tuyuka.

Naturalmente, a implementação destas trocas não é tão simples. Os Makuna contaram-me que a pouca tolerância do sistema educativo colombiano em aceitar um calendário escolar diferenciado para os índios, mais a falta de recursos econômicos, impediam-nos de iniciar seus projetos de escola nos moldes do Tiquié. Por sua vez, os Tuyuka acham perigoso participar do treino com as flautas sagradas, devido ao rigor das dietas e aos perigos do contato com espíritos ancestrais. No Pirá Paraná entendem essa situação e, embora tenham ficado descontentes com a recusa do convite para participar nos rituais de jurupari, asseguram que tal situação poderia causar mal-entendidos, porque, se algum dos participantes do Tiquié adoecesse por não cumprir a dieta, eles poderiam ser acusados de ter feito mal de propósito e, com isso, gerar conflitos que impediriam os interesses comuns. Este exemplo nos mostra como é importante resgatar a confiança mútua, ter cautela com certos processos e não pôr em risco as alianças advindas do reencontro.

Bem, as questões sobre o ciclo anual têm mostrado avanços muito importantes, já que o conhecimento indígena é fundamental para os planos de manejo ambiental e territorial, e aqui se vê uma forte influência da experiência da ACAIPI no contexto de elaboração do seu Plano de Vida, não na metodologia, mas sim em alguns dos resultados finais e na ideia de um eficaz manejo do mundo. Vale a pena lembrar que o Plano de Vida da ACAIPI tomou seu calendário ecológico cultural como o ponto central para reivindicar seu conhecimento e forma de vida, tendo o levantamento sido feito com a participação fundamental dos *kumua*. No Tiquié, aproveitou-se a metodologia de pesquisa colaborativa com a qual as escolas trabalham para que os Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMA's) de cada comunidade, muitos deles formados em várias das Associações-Escolas, se dedicassem durante três anos a elaborar diários, registrando a maior quantidade possível de informações ambientais: aumento ou diminuição das águas do rio, sucessão de constelações, tipos de animais mais avistados em determinado momento, floração e frutificação de frutos silvestres e cultivados, piracemas, etc. Estas informações eram complementadas por narrativas dos mais velhos. Além de elaborar os próprios calendários para o rio, também se publicou um livro, em 2016, como resultado dessa pesquisa (A. Cabalzar, 2016), um apoio fundamental para a governança do território, de acordo com os conhecimentos próprios. Há que se dizer, também, que as publicações produzidas pela Escola Tuyuka influenciaram a ACAIPI, que publicou, em 2015, um belíssimo livro sobre seu sistema de conhecimento, pois, este ganhou o status de patrimônio

imaterial da humanidade da UNESCO.

No Tiquié, as bases fornecidas pelas Associações-Escolas permitem aos índios avançar em pesquisas em qualquer temática e aumentam o acervo da recuperação de conhecimentos. Uma vez mais, este exemplo comprova que os mecanismos estatais de planejamento, como o Plano de Vida, e instituições como a escola servem para que os índios modifiquem a lógica estatal dominante e a usem para seu próprio benefício, com sua própria marca e estilo. Neste sentido, o fato de terem ficado submetidos a pressões diferentes por parte dos estados nacionais em construção terminou fornecendo aos índios de cada lado da fronteira ferramentas que foram, e são, aproveitadas para benefício próprio e até para a reconstrução das relações sociais que foram interrompidas durante os períodos de maior violência na região fronteiriça.

Considerações finais

Como pudemos ver ao longo deste texto, o processo de construção dos estados nacionais brasileiro e colombiano atingiu as relações sociais e os conhecimentos dos povos tukano orientais da região de fronteira por meio da imposição de práticas estatizantes, realizadas por diferentes agentes. Os resultados das ações desses agentes estatais foram diferentes em ambos os lados da fronteira e produziram respostas igualmente distintas dos índios, embora estas respostas pareçam seguir a mesma lógica. Os índios, como aqueles mágicos que convertem um lenço de pano num buquê de flores, transformam continuamente elementos da lógica estatal em ferramentas para manter sua forma de vida e de entender o mundo. Isto quer dizer que em meio a situações adversas, eles encontram maneiras de entender, apreender, refletir e se apropriar do que lhes parece conveniente para usá-lo em seu próprio benefício. Sempre “dão a volta por cima” para mostrar que não há nada de sofisticado e útil em se ter uma língua homogênea, uma identidade nacional única, uma suposta história comum tecida pelas elites e que pouco diz para parte da população. Os Makuna e os Tuyuka nos mostram que a multiplicidade e a singularidade podem se construir simultaneamente e por vários caminhos.

O processo de construção da fronteira também nos mostra continuidades sobre os modos de agir dos estados nacionais. A Colômbia, com seu centenário desdém e ausência na região, agora quer transferir funções estatais de controle territorial aos índios, enquanto o Brasil, no fundo, não desistiu da ideia da assimilação e continua mantendo uma presença forte com pelotões do exército, postos de saúde, projetos de desenvolvimento, etc. Enquanto isso, os índios estreitam relações entre suas



organizações e fazem alianças para garantir a integridade do território comum. Para eles, a linha fronteira não existe e transitam pela região com grande facilidade e conforto pois sabem agir e lidar com pessoas e instituições dos dois países. Embora os Estados tentem capturar os índios por meio de várias formas de violência física e/ou simbólica, estes sempre conseguem evadir-se para manter sua autonomia. Por ter tanta inteligência e força, apesar das constantes desgraças vividas nestes últimos séculos de contato com diferentes configurações do estado, os índios sabem resistir e, como a água, fluem pelos caminhos que encontram para reivindicar o direito a ter seu próprio território e forma de vida. Na sua lógica contra o Estado, as fronteiras não são para delimitar, identificar e separar, mas para criar e manter relações, partilhar e conviver.

Agradecimentos

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento do projeto Povos indígenas, fronteiras e políticas nacionais (Processo 474964/2012-4). Sou muito grato a Luiz Adriano dos Santos pela grandíssima ajuda no Centro de Documentação do Instituto Socioambiental em São Paulo, e ao antropólogo Renato Martelli Soares que me recebeu no mesmo instituto. Agradeço a colaboração de Luana Barcellos, aluna de PIBIC que me ajudou a levantar informações sobre a fronteira no século XIX.

Recebido: 30/05/2018

Aprovado: 12/06/2018

Luis Cayón é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, professor do Departamento de Antropologia da mesma universidade e, atualmente, Pesquisador Colaborador do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Pesquisa, principalmente, os povos Tukano orientais de fronteira colombo-brasileira sobre cosmologia e xamanismo, manejo ecológico, relações natureza-cultura, noções de pessoa, espaço e tempo, epistemologias e ontologias indígenas,

parentesco, relações sociais, paisagens, indigenismo, história indígena, formação de sistemas regionais. É autor, dentre outros livros, de *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo makuna* (2002), *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo* (2013). Contato: luis cayon@hotmail.com

Notas

1. Em 1755, a Coroa Portuguesa elaborou o Diretório dos Índios para definir sua política indigenista depois de ter expulsado os jesuítas. O Diretório queria transformar os índios em vassalos do rei e promovia a construção de aldeamentos. Dentro das vilas, os índios estavam sujeitos ao trabalho compulsório e à tutela dos *diretores*, cuja função era administrar as aldeias e coordenar os trabalhos. Rapidamente, os diretores controlaram a mão de obra indígena e cometeram inúmeros abusos com os índios.

2. A Casa Arana, mais tarde conhecida como *Peruvian Amazon Company*, foi uma companhia de exploração de borracha fundada por Julio César Arana, um poderoso cauchero e político peruano. Esta companhia foi responsável pelo genocídio praticado contra vários povos indígenas do interflúvio dos rios Caquetá/Japurá e Putumayo/Iça, na fronteira colombo-peruana, durante os primeiros anos do século XX.

3. Os povos falantes de línguas arawak são os Tariana, Baniwa, Wakuenai, Curripaco, Warekena, Kabiwarí, Yukuna e Matapí; os de línguas tukano orientais são os Tukano, Wanano, Pirá-tapuyo, Arapaso, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yiba masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yuruti, Yauna e Mirití-tapuyo; os de línguas nadahup são os Juhup, Hupda, Döw e Nadëb, assim como os de kákua-nukak são os Kákua e os Nukak, todos estes conhecidos genericamente como Makú; também estão os Carijona ou Karihona, únicos falantes de uma língua karib.

4. Dentre as principais pesquisas publicadas sobre os Tukano orientais se destacam Andrello (2006); Århem (1981, 1998); Århem et. al. (2004); A. Cabalzar (2008); Cabrera (2002); Cayón (2002, 2013); Chernela (1993); Correa (1996); Goldman (1968 [1963], 2004); C. Hugh-Jones (1979); S. Hugh-Jones (1979); Jackson (1983); Koch-Grünberg (1995 [1909]); Lasmar (2005); Oliveira (1995); Reichel-Dolmatoff (1986 [1968], 1978, 1996); Ribeiro (1995); Torres (1969); Trupp (1977).

Referências bibliográficas

- ACAPI. 2015. *HeeYaia Godo ~Bakari. El Territorio de los Jaguares deYuruparí*. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.
- ANDERSON, Malcolm. 1996. *Frontiers.Territory and State Formation in the ModernWorld*. Cambridge: Polity Press.
- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- ÅRHEM, Kaj. 1998. *Makuna: Portrait of an Amazonian People*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- _____. 1981. *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups*



in the Northwestern Amazon. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4.

ÂRHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladys & GARCÍA, Maximiliano. 2004. *Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Acta Universitatis Gothenburgensis. No. 17. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

BARTH, Fredrik. 2000 [1976]. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. Em: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. F. Barth (org). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 25-67.

CABALZAR, Aloísio. 2008. *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

_____. 1999. “O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka”. In *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. R. Wright (org). Campinas: Editora da Unicamp, pp. 363-398.

CABALZAR, Aloísio (org.). 2016. *Ciclos anuais no rio Tiquié. Pesquisas colaborativas e manejo ambiental no Noroeste Amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

CABALZAR, Aloísio; CABALZAR, Flora; VAN DER VELD, Pieter-Jan; TUYUKA, Higinio & TENÓRIO, Geraldino. 2012. “Escola Indígena Utapinopona Tuyuka”. In *Educação Escolar Indígena do Rio Negro 1998-2011. Relatos de experiências e lições aprendidas*, F. Cabalzar (org). São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

CABALZAR, Flora. 2010. *Até Manaus, até Bogotá, os Tuyuka Vestem Seus Nomes Como Ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (Noroeste Amazônico)*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

CABRERA, Gabriel. 2002. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Imani, Universidad Nacional de Colombia sede Leticia.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996 [1964]. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora da Unicamp.

_____. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & BAINES, Stephen Grant (orgs). 2005. *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

CAYÓN, Luis. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

_____. 2012. “Plans de vie et gestion du monde. Cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne”. *Recherches Amérindiennes au Québec*, XLII: 63-77.

_____. 2002. *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

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

CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. “A sociedade contra o estado”. In: *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. 205-234.

CORREA, François. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional-Colciencias.

DIENER, Alexander C. & HAGEN, Joshua (orgs). 2010. *Borderlines and Borderlands. Political Oddities at the Edge of the Nation State*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

- DONNAN, Hastings & WILSON, Thomas M. 1999. *Borders. Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford & New York: Berg.
- _____. (orgs). 2010. *Borderland. Ethnographic Approaches to Security, Power, and Identity*. Lanham: University Press of America.
- EXPOSICIÓN DEL TRATADO DE LÍMITES ENTRE A REPÚBLICA DE LA NUEVA GRANADA Y EL IMPERIO DE BRASIL. 1853. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino.
- FAULHAUBER, Priscila. 2001. “A fronteira na Antropologia Social: as diferentes faces de um problema”, *BIB*, 51: 105-125.
- GARCÍA, Clara Inés (org). 2003. *Fronteras. Territorios y metáforas*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, INER.
- GOLDMAN, Irving. 2004. *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- _____. 1968 [1963]. *Los Cubeo: indios del Noroeste del Amazonas*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- GÓMEZ, Sebastián. 2014. *Frontera selvática. Españoles, portugueses y su disputa por el noroccidente amazónico, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GRIMSON, Alejandro (org). 2000. *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: CICCUS, La Crujía. 9-40.
- HUGH-JONES, Cristine. 1979. *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- JACKSON, Jean E. 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1995 [1909]. *Dos años entre los indios*. 2 Tomos. Bogotá: Universidad Nacional.
- LASMAR, Cristiane. (2005). *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- LONDOÑO PAREDES, Julio. 1973. *Derecho territorial de Colombia*. Bogotá: Imprenta y Litografía de las Fuerzas Militares.
- LÓPEZ, Claudia Leonor. 2014. *Tikunas brasileiros, colombianos e peruanos: etnicidade e nacionalidade na região das fronteiras do alto Amazonas/Solimões*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- _____. 2005. “Procesos de formación de fronteras en la región del Alto Amazonas/Solimões: la historia de las relaciones interétnicas de los Ticuna”. In: *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. R. Cardoso de Oliveira e S. G. Baines (orgs). Brasília: Editora Universidade de Brasília. 55-83.
- MacCREAGH, Gordon. 2001 [1926]. *White Waters and Black*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTELLI SOARES, Renato. 2012. *Das comunidades à Federação: Associações Indígenas do Rio Negro*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.



- McGOVERN, William. 1927. *Jungle Paths and Inca Ruins*. New York & London: The Century Co.
- MEIRA, Márcio & POZZOBON, Jorge. 1999. “De Marabitanas ao Apapóris. Um diário de viagem inédito”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 15 (2): 287-335.
- MONTEIRO DE NORONHA, José. 2006 [1768]. *Roteiro da viagem do Pará até as últimas colônias do sertão da província*. São Paulo: Edusp.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1982 [1927]. “Reconhecimento dos rios Içana, Aiary e Uapés”. In *Textos indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola.
- OLIVEIRA, Ana Gita de. 1995. *O mundo transformado. Um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios. “Pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: ContraCapa.
- RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism. Ethic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1996. *The forest within*. London: Themis Books.
- _____. 1986 [1968]. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- _____. 1978. *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores.
- REQUENA, Francisco de. 1992 [1782]. *Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*. Madrid: Alianza.
- REIS, Arthur. 2006 [1940]. *Lobo D’Almada. Um estadista colonial*. Manaus: Academia Amazonense de Letras, Prefeitura Municipal de Manaus e Editora Valer.
- RIBEIRO, Berta. 1995. *Os índios das águas pretas*. São Paulo: EDUSP.
- RIBEIRO DE SAMPAIO, Francisco Xavier. 1985 [1774-1775]. *As viagens do ouvidor Sampaio. Diário da viagem que em visita e correição das povoações da Capitania de S. José do Rio Negro*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas.
- RODRIGUES FERREIRA, Alexandre. 1983 [1787]. *Viagem filosófica ao rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- ROSALDO, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- SAHLINS, Peter. 1989. *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrennes*. Berkeley: University of California Press.
- SCOTT, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press.
- TORRES, Alfonso. (1969). *Mito y cultura entre los Barasana*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- TRUPP, Fritz. (1977). *Mythen der Makuna*. Viena: Elisabeth Stiglmayr.
- WILCKENS, Henrique João. 1994 [1781]. “Diário da Viagem ao Japurá”. In: *Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII*. M. R. Amoroso e N. Farage (orgs). São Paulo: NHI-USP, FAPESP. 19-46.
- WILSON, Thomas M. 2000. “Nación, Estado y Europa en la frontera de Irlanda del Norte”. In: *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. A. Grimson (org). Buenos Aires: CICCUS, La Crujía. 121-138.
- WILSON, Thomas M. & DONNAN, Hastings (orgs). 1998. *Border Identities. Nation and State Inter-*

national Frontiers. Cambridge: Cambridge University Press.

WRIGHT, Robin. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Río Negro*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental.

ZÁRATE, Carlos G. 2008. *Silvícolas, sirringueros y agentes estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia; Imani.

Resumo: Este artigo explora os modos como a construção histórica dos estados nacionais na região fronteira entre Colômbia e Brasil afetou as relações entre os Tuyuka e os Makuna, povos tukano orientais, localizados no alto rio Tiquié (Brasil) e no rio Pirá Paraná (Colômbia), ao mesmo tempo que analisa as formas e estratégias dos indígenas para lidar com ambos os Estados. Destaca-se a maneira como a lógica indígena entende a fronteira como um espaço não estatal, onde, apesar da coerção dos Estados, é possível tomar elementos das instituições que estes lhes impõem para manter sua lógica contra o Estado e resgatar, num novo contexto, as relações rompidas pelo processo histórico.

Palavras-chave: Fronteira colombiano-brasileira; Tukano oriental; espaço não estatal; estado nação

Abstract: This article explores the ways in which the rise of nation-states at the Colombia-Brazil border has affected the relationships between the Tuyuka and Makuna, Eastern Tukanoan peoples who live by the Upper Tiquié River (Brazil) and Pirá Paraná (Colombia), respectively. It also analyzes the indigenous strategies to deal with both states. The central point to the article is the way these Indians understand the international border as a non-state space, where, despite coercion, they can appropriate features of the institutions imposed on them by these states to maintain their anti-state logic and retrieve historically broken relationships in a new context.

Keywords: Colombia-Brazil border; Eastern Tukano; non-state space; nation-state

Indígenas en ciudades “pares” en la Amazonia, entre la invisibilidad y la territorialidad urbana: Una mirada retrospectiva

Carlos Zárate Botía

Universidad Nacional de Colombia

Ángela López Urrego

Universidad Nacional de Colombia

Introducción

Con el conocimiento que hoy se tiene del pasado de las sociedades amazónicas, no parece muy aventurado decir que a los pueblos indígenas amazónicos o, por lo menos, a una buena porción de ellos no les ha sido ajeno el habitar espacios o entornos urbanos, incluso antes de la irrupción de los imperios europeos en la región, más allá de lo que hoy se considera, en términos cuantitativos como propiamente urbano. La evidencia de asentamientos que congregaban a cientos y aun miles de personas a lo largo de las riberas del Amazonas y otros grandes ríos amazónicos presentada por los primeros cronistas, por varios estudios arqueológicos, además de otros desde la etnohistoria ya muy conocidos, ha permitido cuestionar, o al menos matizar la idea y los imaginarios reduccionistas prevalecientes, que enfatizan en la suposición general de que en el pasado y hasta hace poco la población amazónica siempre ha vivido dispersa y muy poco nucleada.

Una idea subsidiaria que refuerza este imaginario es la suposición, también generalizada, de que el fenómeno urbano en la Amazonia, con la posible excepción de la ciudad colonial de Belén do Pará, es algo de lo que solo se puede empezar a hablar después de la expansión de la presencia misionera o aún desde el advenimiento del auge de las gomas elásticas en la segunda mitad del siglo XIX. No sobra mencionar que, en este contexto, la habitación de buena parte de la población nativa amazónica en grandes malocas, que ha sido también documentada por algunas de las fuentes arriba mencionadas, entre otras, tampoco ha merecido el análisis ni ha calificado como fenómeno propiamente urbano.

Sin entrar en esta discusión y a sabiendas de que existen estudios que se ocupan del problema urbano en la Amazonia, así como del de la presencia indígena en él (Jaramillo 2009), diremos provisionalmente que si bien el amazónico no es



el mundo urbano retratado en muchos estudios clásicos pasados o recientes, ni tampoco el que desde hace décadas vemos a diario en la prensa, este ha empezado a ser redescubierto y reinterpretado como lo atestiguan, por ejemplo, algunos trabajos desde la geografía (Soja, 2005) y la antropología (Jaramillo, 2009), entre otras disciplinas sociales.

No obstante, en este marco, debemos decir que son más exóticas aún las referencias y los estudios relativos a las ciudades fronterizas amazónicas y en particular las que se denominan ciudades “pares” o ciudades “gemelas”, que en una definición amplia deben ser entendidas como aquellas que surgen a lado y lado de una línea o un río que sirve de límite de un Estado, una región o un imperio y que por lo tanto se crearon y mantienen en razón de la existencia de una frontera (Zárate, 2012: 21 y ss), así como a las poblaciones indígenas que han vivido o viven en ellas. No es para nada casual que las ciudades amazónicas en general y las ciudades pares, en particular, hayan brillado por su ausencia en los últimos foros urbanos mundiales realizados en Medellín en 2014 y en Quito en 2016.

Por lo anterior, el presente texto se ocupa de una revisión retrospectiva del proceso de surgimiento, consolidación y transformación de ciudades pares o ciudades fronterizas en la Amazonia y dentro de esto a una investigación académica y una reflexión política surgida en el seno de las mismas organizaciones indígenas,¹ sobre la presencia en ellas de población nativa o indígena; las razones de su invisibilización y finalmente, su situación actual y sus expectativas futuras. La mayor parte de la evidencia “geohistórica” y empírica, por disponibilidad de fuentes, por ubicación de los autores y por pertinencia para el trabajo investigativo mencionado, se refiere al llamado Trapecio Amazónico colombiano, específicamente a la ciudad de Leticia en el lado colombiano de la frontera y en menor medida a Tabatinga, su ciudad hermana o par por el lado brasileiro.

En este artículo presentaremos, en un primer momento un breve contexto de surgimiento de las ciudades pares fronterizas amazónicas desde finales del siglo XVIII, en el marco de los conflictos demarcatorios de las dos coronas, tratando de identificar la situación y las respuestas de las sociedades nativas en ellos. Posteriormente, señalaremos sucintamente los principales cambios y las relaciones entre la población indígena y los asentamientos fronterizos en el río Amazonas-Solimões durante el conflictivo proceso demarcatorio a lo largo del siglo XIX, hasta el advenimiento del auge del caucho. Después identificaremos y explicaremos, de manera general, los cambios en la distribución espacial y la organización de la población

indígena en torno a Leticia y Tabatinga, así como las razones de su invisibilización, como consecuencia de la tripartición nacional, el surgimiento del Trapecio Amazónico al final de la guerra entre Colombia y Perú y su “posconflicto”. Finalmente abordaremos, de manera un poco más detallada, el proceso de “resurgimiento” de los indígenas urbanos en Leticia y Tabatinga, dos ciudades que acabaron fundiéndose en un solo continuum urbano en las dos últimas décadas del siglo pasado, su lucha por el reconocimiento de derechos territoriales en el marco de los débiles y azarosos intentos del Estado colombiano por implementar la reforma constitucional de 1991 (LOOT), así como sus experiencias organizativas de los últimos años, en torno al significado de la existencia de la maloca del Cabildo de los Pueblos Indígenas urbanos de Leticia, CAPIUL.

El surgimiento de pueblos o “ciudades pares” fronterizas en la Amazonia

En términos muy generales y como se ha dicho en otros trabajos (Zárate 2013: 261 y ss), la aparición de ciudades fronterizas y de asentamientos pares en la Amazonia tiene una relación directa con el proceso de demarcación de los dominios coloniales entre España y Portugal acaecido en la primera mitad del siglo XVIII y que se concretó en torno al Tratado de Madrid de 1750, luego de los fallidos intentos de delimitación emprendidos por las comisiones y expediciones de límites creados por ambas coronas. Como se sabe, dicho tratado no tenía otro fin que actualizar el *status quo* territorial alcanzado por españoles y portugueses, especialmente estos últimos, en la disputa por el control fluvial del territorio amazónico para adelantar los emprendimientos extractivos, la domesticación y subordinación de la mano de obra nativa distribuida en toda la región, acompañados por su contraparte espiritual con la evangelización misionera.

En las primeras décadas del siglo XVIII los portugueses habían logrado adentrar profundamente a la Amazonia con destino a los Andes y habían penetrado por los ríos Negro, Japurá (Caquetá), Ica (Putumayo), Solimões (Amazonas) y Marañón, además de otros que nacen en el hemisferio sur, estableciendo fortalezas y algunos pueblos de misión subordinándolos a la corona lusitana, además de las fundaciones jesuitas que se establecieron sobre todo en las partes bajas del Amazonas. Los españoles por su parte, habían establecido la región de Maynas como provincia misionera administrada desde Quito, desde fines del siglo XVII hasta la expulsión de la orden en 1767, ocho años después de que los jesuitas que trabajaban en la contra-

parte amazónica de los dominios portugueses, hubieran sido previamente expulsados. Al menos por el lado español, esto puso fin a casi 130 años de presencia misionera en la Amazonia hispana, lo que, según los propios misioneros, dio al traste con gran parte de una ambiciosa empresa evangelizadora, que en términos materiales y en cierto modo de un poblamiento urbano, significó la fundación de 72 pueblos, de los cuales quedaban apenas 38 después de la decisión de Carlos III. El balance del estado y los alcances de estos pueblos, que en 1745, o sea 5 años antes de la firma del mencionado tratado, albergaban “alrededor de 6.000 cristianos y 3.000 que se prepararan (sic) a serlo” se encuentra en la introducción del *Diario de un misionero de Maynas*.

Pueblos ruines al principio, siempre de indios. No llegaron a la prosperidad del Paraguay o Mojos, ni siquiera a la de Sonora; lo impide el terreno, en que el bosque no sufre agricultura o ganadería. (Uriarte, 1986: 26).

La frontera misionera establecida por España en Maynas se contuvo con el avance portugués mencionado arriba y el cual se consolidó con el mencionado tratado, dando origen a un arreglo fronterizo interimperial tácito relativamente estable. Con el ánimo de resumir, podemos decir que gran parte de las actuales ciudades fronterizas en la Amazonia, sobre todo las que separan (y también comunican) los países andino amazónicos de Brasil, debieron su existencia al trabajo de la expedición de límites creada por el tratado de 1750 y que se extendió por más de diez años dando por resultado la invención de una frontera, no su delimitación (Zarate, 2001: 229 y ss). Tal es el caso de poblados como Barcelos, San Gabriel, San Fernando de Atabapo y San Carlos en el río Negro, o Tabatinga y Loreto de Ticunas, esta última antecedente de Leticia en el río Amazonas-Solimões.

El surgimiento de esta suerte de proto ciudades pares fue apenas una de las consecuencias “urbanas” de estos imperfectos arreglos interimperiales ibéricos en la Amazonia, aunque su impacto, como se ha insinuado, fue mucho más importante y significativo por el lado de la Amazonia portuguesa, en virtud de la decisión con que se implementaron las reformas pombalinas, bajo la dirección de Francisco Xavier de Mendoza Furtado, hermano del Marqués de Pombal, que llevaron a la portugalización de la Amazonia incluidos los asentamientos fronterizos misioneros que pasaron hacia 1755 al control directo de la corona. Por el lado español la situación tuvo un signo y un efecto distintos: la expulsión de los jesuitas, que constituían en

la práctica la principal institución de frontera española en la Amazonia, significó el desmantelamiento casi completo de las fundaciones misioneras ubicadas en los confines de Maynas, como ya se indicó y el abandono por parte de los indígenas que las habitaban, como sucedió con Loreto de Ticunas, la última misión-frontera sobre el Amazonas, que nunca volvió a tener el “esplendor” y la importancia que tuvo bajo el influjo de la presencia de los padres que actuaban en nombre de San Ignacio de Loyola, pero también de la corona que acabó expulsándolos.

La transformación de Mariua en Barcelos hacia 1754-55 da la medida del impacto sobre la anterior organización urbana y territorial colonial, que tuvieron las expediciones de límites sobre los difusos espacios fronterizos de mediados del siglo XVIII. Esto se puede empezar a colegir del trabajo de Ferreira Reis, el más conocido historiador de la Amazonia brasileira. En su Memoria se puede leer que la inusitada y abultada presencia de la expedición de límites del tratado de Madrid, que fácilmente alcanzaba las mil personas, con sus soldados, funcionarios, colonos seducidos por las facilidades que se ofrecían “para el poblamiento de la región” (Ferreira, 1993, II: 83) obligaron a la reorganización física del espacio urbano de Mariua que hasta entonces fue un pueblo de misión; a la construcción de barrios de blancos, mientras que el “gentío” tuvo que ubicarse, “más allá”, en otra parte del poblado, es decir en su periferia. Ferreira Reis concluye diciendo que “Mariua se desarrollaba y perdía poco a poco el carácter de simple aldea misionera para asumir un aire de centro en movimiento” Barcelos había dejado de ser Mariua y no solo había cambiado sus anteriores autoridades por directores “blancos” o portugueses, sino que prohibió hablar a los nativos en sus propias lenguas e impuso el portugués, cambió sus anteriores apellidos y pretendió también obligarlos a abandonar sus sitios de habitación colectivos (Zárate, 2013: 274-275), es decir, sus malocas.

En el informe de Alexander Rodríguez Ferreira, quien comandó el *Viagem Filosófica*, una de las más importantes expediciones científicas en la Amazonia portuguesa durante la ilustración pombalina, que no por casualidad también servía los propósitos de la demarcación y que se llevó a cabo en 1783, el mismo año que inició la expedición Botánica en la Nueva Granada, aunque en aquel caso como complemento del tratado de San Ildefonso de 1777 y su expedición de límites, se menciona que una sola de las aldeas de los “curutus situados no rio Apaporis”, en su margen oriental, constaba de por lo menos 22 grandes malocas, y que “cada maloca de por si, é uma pequena povoação” (Rodríguez, 2008: 173).

Lo curioso de esta expedición conjunta entre españoles y portugueses, cuya des-



cripción detallada por el lado hispano se puede leer en el diario de su primer comisario Francisco de Requena, es que éste último no pudo ver, ni por tanto visitar las mencionadas malocas, en razón de las disparidades “geopolíticas” y logísticas que afectaron la expedición (Lucena, 1991: 80 y ss). En estas condiciones, el comisario español solo se limitaba a remitir las quejas a la distante autoridad imperial española en Madrid denunciando que la contraparte portuguesa aprovechaba los trabajos de demarcación para obligar a los habitantes ribereños del Caquetá-Japurá y del Apaporis entre otros ríos, muchos de los cuales habitaban seguramente esas malocas, a trasladarse a la orilla opuesta de dicho río, para que ocuparan asentamientos, algunos creados aprovechando la ocasión, en terrenos y poblaciones reclamadas o fundadas por los españoles (Lucena, 1991: 95). Por el lado de los españoles, en el diario de Requena podemos leer, por ejemplo, que los indios “guaques”, “...tenían entre los ríos Mesay y Cuñaré 101 casas, desde 30 a 40 personas de lanza cada una y que por todas estas partes están regadas otras...a la obediencia de capitanes o principales” (Lucena, 1991: 113).

En síntesis, las expediciones demarcatorias de fines del periodo colonial tuvieron una gran incidencia, que se conoce superficialmente o se ha analizado muy poco, en la transformación de los asentamientos coloniales fronterizos, fueran estos militares o misioneros, en la creación o fundación de otros nuevos y principalmente en la desaparición y/o transformación de los asentamientos colectivos indígenas (aldeas, casas y malocas) propiamente dichos, en asentamientos pares fronterizos en las áreas donde la presencia colonial había sido, hasta dichas expediciones, relativamente marginal.

Los pueblos indígenas entre la organización colonial y las demarcaciones nacionales

Entre las últimas décadas del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, luego de la expulsión de los jesuitas, no hubo mayores cambios en la situación de la frontera amazónica y esta continuó sin demarcar luego de la falta de acuerdos entre España y Portugal y, en particular, de la liquidación en 1803 de la expedición de límites del tratado de San Ildefonso de 1777, que se disolvió sin ningún acuerdo definitivo. La devolución de Tabatinga por los portugueses, que estaba en uno de los artículos de dicho tratado, no se verificó por lo que la frontera sobre el Amazonas-Solimões por el lado portugués quedó fijada en esta fortaleza militar. Tabatinga y Loreto de Ticunas, los dos poblados fronterizos de finales del periodo colonial no desapare-

cieron por completo pues allí permanecían uno que otro soldado, comerciante o indígena (Zárate, 2008:108), pero carecían de importancia, toda vez que las demarcaciones, en la primera parte de las repúblicas independientes, no eran algo urgente ni prioritario.

En el periodo republicano y con excepción de unos pocos e infructuosos avances en materia de límites entre la Gran Colombia y Perú que terminaron cuando la primera se disolvió (Of. de Longitudes, 1941: 5) o de la intervención de Bolívar cuando Perú pretendió hacer elecciones en la banda norte del Amazonas que era considerada como parte de la Gran Colombia, el problema de la demarcación estuvo en un segundo plano y la suerte de los asentamientos fronterizos no mostró ninguna novedad relevante. A mediados del siglo XIX (1848) cuando Paul Marcoy visitó la frontera, tanto Tabatinga como Loreto de Ticunas apenas congregaban poco más de cinco o seis casas, no obstante, como atestiguan los grabados y el relato de este viajero francés, que han sido ya reproducidos en diferentes publicaciones, ambas mantenían el sello de su pasado colonial, la primera como fuerte militar y la segunda como pueblo de misión.

El letargo demarcatorio se terminó por esos mismos años con la firma del tratado de navegación y límites entre el imperio del Brasil y el Perú en 1851, con la novedad de que ahora no se trataba de delimitar el territorio amazónico entre dos imperios, sino entre las naciones que habían surgido de su desintegración o sea los nuevos Estados andino-amazónicos por un lado y el Brasil imperial por el otro. No obstante, este acuerdo excluyó las aspiraciones territoriales de los demás países y solo perduró hasta 1866 cuando, por la presión de éstos y con la ayuda poco desinteresada de los Estados Unidos, que ya hacía cuentas de sus futuras ganancias en el negocio emergente del caucho; Brasil y Perú se vieron obligados a abrir el río Amazonas a la navegación y el comercio internacionales.

Ese mismo año se reactivaron las comisiones de límites que el Brasil y el Perú habían creado en virtud del mencionado convenio de 1851 y el proceso demarcatorio se reactivó, ahora sobre bases nacionales. Estas comisiones se encontraron ese año (1866) en Tabatinga, justo cien años después de su fundación y colocaron los hitos fronterizos en la quebrada San Antonio. Al año siguiente, el gobierno peruano disponía la construcción del fuerte Ramón Castilla en la nueva frontera demarcada, pero este no se efectuó por la falta de fondos suficientes y la emergencia de la guerra del Pacífico con Chile. El campamento donde se concentraban los obreros para su construcción, entre quienes se contaban algunos indígenas ticuna, perduró

y pronto empezó a llamarse Leticia, hasta el presente (Zárate, 2008: 126).

Leticia y Tabatinga se convirtieron así en el primer par de ciudades fronterizas sobre el Amazonas en el periodo republicano. Pero, si bien Brasil y Perú zanjaron sus diferencias limítrofes en la Amazonia con el trazado de la línea Apaporis Tabatinga en 1851 y con las expediciones que lo perfeccionaron en la década del setenta, todavía quedaron pendientes los acuerdos de límites entre Brasil y las demás repúblicas andino-amazónicas, por una parte y entre estas últimas y Perú, por la otra. Estos acuerdos llegaron finalmente después de varias décadas de empezado el siglo XX y luego de por lo menos tres guerras, la de Brasil con Bolivia en 1903; la de Colombia con Perú en 1933 y la de Perú y Ecuador en 1941, al final de un prolongado, tortuoso y conflictivo proceso demarcatorio.

Como se ha sugerido en trabajos ya reseñados, el proceso de delimitación amazónico entre Brasil, Perú y los demás países andino-amazónicos en la segunda mitad del siglo XIX se vio seriamente y gravemente afectado y condicionado por la emergencia y preeminencia en toda la Amazonia y especialmente a lo largo de sus grandes ríos, del auge en la extracción de las gomas elásticas y de la economía a él asociada. Lo que aquí importa resaltar es el impacto que dicho “boom” significó en la profunda transformación demográfica de la región y consecuentemente de su impacto en la forma, función, importancia y significación urbana de la misma. Sin embargo, no vamos a hablar de las grandes ciudades como Manaus e Iquitos ni del destino de su población indígena que se pueden ver en el trabajo de Jaramillo (2009: 25 y ss), sino de su efecto sobre las ciudades fronterizas.

Según la información disponible, los poblados fronterizos existentes y los surgidos como resultado de la dinámica comercial y económica cauchera en las décadas de paso del siglo XIX al XX, al menos en la parte del Amazonas donde se intentaba demarcar una frontera nacional aun en disputa y solo parcialmente delimitada, por lo dicho, entre Brasil y Perú, eran habitados principalmente por comerciantes, algunos agentes aduaneros o militares y en menor medida por nativos ribereños o selváticos. Leticia y Tabatinga, a fines del siglo XIX en medio ya del furor económico gomero apenas contaban con poco más de cien habitantes y unas pocas casas. En 1890, por ejemplo, el puesto militar de Tabatinga apenas tenía 10 soldados y unos pocos funcionarios aduaneros que tenían inmensas dificultades para ejercer el control fiscal sobre el inmenso comercio por el Amazonas, mientras que por su parte, el gobierno peruano hacia 1900 hacía grandes esfuerzos por mantener una presencia estatal mínima, al decidir la refundación urbana de Leticia y de su aduana

que estaban a punto de desaparecer (Larrabure y Correa, 1905, V: 285 y ss).

Por razones que no son aquí relevantes, ni Leticia ni Tabatinga se consolidaron como centros urbanos durante el auge cauchero, en contraste con otras poblaciones muy cercanas a ellas, como Remate de Males, antes de convertirse en Benjamín Constant, en el lado brasilero de la frontera y Caballococha por el peruano. La precariedad urbana de Tabatinga y de Leticia, al igual que su reducido tamaño, a pesar del auge cauchero y en comparación con el crecimiento de sus vecinas, continuaron hasta finales de la década de los veinte, con algo más de una docena de casas y establecimientos habitados principalmente por agentes estatales, comerciantes y población mestiza, además de algunos indígenas que estaban a su servicio. La mayor parte de los pobladores indígenas se ubicaban en asentamientos periféricos ubicados en cercanías a estos poblados, en las riberas del Amazonas o en inmediaciones a pequeños ríos que desembocan en él. Esta situación va a empezar a cambiar, con la reanudación y perfeccionamiento de los convenios limítrofes entre Brasil, Colombia y Perú o con su puesta en marcha, alrededor del año de 1930.

La demarcación nacional de la Amazonia: el comienzo de la invisibilización indígena

Distinto a lo que pudiera pensarse, la invisibilización de la población indígena de la Amazonia en general y de la que vivía en asentamientos urbanos, fronterizos o no, es un resultado del proceso de constitución de los Estados-nación, dentro del que se inscriben los emprendimientos demarcatorios mencionados al final del párrafo anterior. Esto hay que tenerlo claro. Durante los dos primeros siglos de conquista y de establecimiento colonial en la Amazonia los nativos no eran en modo alguno invisibles, por el contrario, desde un comienzo eran el enemigo al que había que vencer, la fuerza de trabajo que había que controlar o el salvaje al que había que evangelizar y reducir. En cuanto a esto último, durante los siglos XVII y gran parte del XVIII en que la iglesia a través de las diferentes congregaciones misioneras consolidó su dominación y su presencia, la población selvática y ribereña congregada en los pueblos de misión era, literalmente, el alma y el principal objetivo del programa evangelizador misionero. En ese contexto, se sabe que contabilizar y visibilizar el número de indígenas bautizados y reducidos en los pueblos de misión era un elemento importante para la manutención y continuidad de las mismas ordenes misioneras en la región. Esto no significaba por supuesto que la condición étnica y cultural de esta población fuesen respetadas.



Con la delimitación y demarcación de las fronteras nacionales en la Amazonia, especialmente en la que hoy se conoce como triple frontera entre Brasil, Colombia y Perú, se inició y profundizó, con algunas particularidades por el lado brasileño, un proceso de invisibilización de la población indígena que corrió paralelo con el crecimiento y transformación urbana de la frontera y en el caso que estamos tratando, de las ciudades de Leticia y Tabatinga. Por su ubicación, estos poblados pares continuaban teniendo un marcado carácter ribereño y selvático, pero en adelante serían, además, la sede de implementación de incipientes políticas públicas, como de una creciente presencia militar, sin olvidar por supuesto el incremento de la presencia misionera de capuchinos italianos, en el lado brasileño (Tosti, 2012) y catalanes, en el colombiano, cuyos propósitos eran la reafirmación del ejercicio de la soberanía y la remarcación de las diferencias nacionales en la frontera, además de continuar la evangelización de los pueblos indígenas, por parte tanto de Colombia, como de Brasil y Perú, en un territorio por fin delimitado.

La particularidad a que nos referimos, por el lado brasileño, tiene que ver con la implementación de una cierta política compensatoria con respecto a los indígenas, que se posibilitó a partir de la fundación de la república en 1889 con la abolición formal de la esclavitud y se concretó con la creación del Servicio de Protección al Indígena en 1910 que se expresó en la política de convertir a los indígenas en guardas de frontera. No obstante, como también se sabe, esta política fue paulatinamente abandonada y no tuvo mayor desarrollo, sobre todo en sitios como Tabatinga, que no solo continuó siendo un fuerte militar y, en términos político-administrativos, una villa de segundo orden dependiente del municipio de Benjamín Constant fundado en 1898 (Bittencourt, 1985: 169), condición que mantuvo hasta 1981 cuando se expidió una enmienda constitucional que la elevó al rango de municipio. Esto para decir finalmente que a pesar de estas particularidades, la condición de los indígenas en la frontera de Brasil no podía ser muy diferente, a la de los que habitaban los lados colombiano y peruano, en términos de su invisibilidad y subordinación, en este nuevo contexto nacional trifronterizo.

Las demarcaciones que dieron origen a esta triple frontera tuvieron el efecto, entre otras cosas, de profundizar la fragmentación territorial e introducir nuevas lealtades e identificaciones nacionales de los pueblos indígenas que habitaban el espacio fronterizo, como los ticuna, uitoto, yagua y cocama. Este nuevo escenario consagró la constitución de estos y otros grupos como minorías étnicas invisibles, sin territorio, sin ciudadanía y sin identidad (étnica), poco relevantes para la cons-

trucción del conjunto de la nación y en particular, para los asentamientos urbanos que empezaban a representarla cada vez con mayor fuerza.

No se puede desconocer que la demarcación de la triple frontera hacia 1930, como finalización de un largo conflicto limítrofe heredado desde el fin del periodo colonial y a pesar de sus muchas dificultades, incluida la guerra entre Colombia y Perú en los primeros meses de 1933, significó el comienzo de un lento pero sostenido proceso de crecimiento y transformación urbana de la frontera que acabó por llevar a la fusión física o creación del actual continuum urbano de Leticia y Tabatinga. Por ahora, interesa saber cuál fue el destino, la significación y la trayectoria de la población indígena dentro de este proceso urbano binacional.

En los años previos a la demarcación, hacia 1924, tanto Leticia como Tabatinga eran dos asentamientos fronterizos pequeños y sin mayor importancia. El primero estaba compuesto por algo más de una docena de casas mientras el segundo, seguía siendo una fortaleza militar “onde havia umas vinte familias, todas dos soldados destacados do 27 Caçadores de Manaus” (Ferrarini, 2013: 175), pocos años antes de desaparecer por el desbarrancamiento de la orilla izquierda del Amazonas en donde estaba ubicada. Por ese entonces, la población indígena o sea los sobrevivientes de los pueblos que habitaban esta parte del Amazonas, muchos de ellos ya mezclados con los migrantes procedentes del nordeste brasileiro y los colonos principalmente peruanos que llegaron en procura de las gomas elásticas, vivían en pequeños asentamientos ribereños o dispersos en unidades familiares relativamente cercanos a estos dos poblados. Como se sabe numéricamente predominaban los ticuna, después los cocama y los yagua, entre otros. Los uitoto o murui, llegarían después a Leticia y sus inmediaciones luego del fin de la guerra entre Colombia y Perú.

En el caso colombiano y de acuerdo a los informes de funcionarios que participaron en la entrega de Leticia por parte de Perú a Colombia, en agosto de 1930 y dentro de quienes estaban incluso notables miembros de la misión capuchina, es posible obtener algunos datos sobre la población indígena de Leticia y el Trapecio amazónico, antes y durante el traspaso del territorio a las autoridades colombianas. El censo levantado por el padre Igualada hacia 1930 en el proceso de recibimiento del Trapecio, al igual que algunos censos previos y otros posteriores, además de ser indicativo de la precariedad y limitaciones, no solo técnicas, con que el Estado colombiano actuaba desde entonces para contar y registrar a la población; son muy elocuentes tanto por lo que muestran, pero sobre todo, por lo que ocultan u olvidan. En cuanto a lo primero, del censo nos podemos dar una idea más o menos



clara de la cantidad de personas que habitaban el trapezio amazónico y Leticia, ya sea en el momento de la entrega o inmediatamente después, así como su distribución y, en términos muy generales, su filiación étnica. Este censo reportó 1644 habitantes en el trapezio amazónico distribuidos en 188 casas de las cuales 112 eran de “indios” y 76 de “blancos”, mientras en Leticia había 150 habitantes distribuidos en 72 casas, incluidas las casas prefabricadas compradas en Estados Unidos por el coronel Acevedo, el jefe del programa de colonización y “7 casas de indios ticunas”. Esto sin mencionar que en la Hacienda la Victoria unos pocos kilómetros río arriba de Leticia vivían 483 personas, la mayor parte cocamas que trabajaban allí, algunos de los cuales seguramente vivían en las 21 casas que se contabilizaron en la hacienda (Monconill, 1932: 106).

Estos datos son muy limitados y solo dan cuenta parcial o sesgada del impacto causado por la puesta en marcha de la demarcación en la redistribución demográfica de la población indígena de la frontera y, sobre todo, en su incorporación y “acomodación” a las nuevas e incipientes condiciones urbanas. Las autoridades militares y civiles emplazadas en la frontera colombiana por orden de las elites capitalinas se preocuparon desde un comienzo por organizar la administración pública en Leticia y dotarla de una infraestructura mínima para el efecto, con la construcción de un hospital, escuelas, aduana, oficinas de la Comisaría e instalaciones para la policía y el ejército. Igualmente dispusieron la organización urbana de Leticia con el trazado de su malla urbana, área de expansión, etc. Lo que no se cuenta en los documentos oficiales y archivos de las autoridades militares y civiles, es que la construcción de esta infraestructura estatal y la invención urbana de Leticia significó el desplazamiento o la reubicación de familias indígenas, principalmente ticunas, que vivían dentro del kilómetro cuadrado que se definió oficialmente como área urbana de la Leticia colombiana. Algunas de estas familias se establecieron en los extramuros del perímetro urbano y formaron las actuales comunidades periféricas urbanas del km 6 y 11. Solo unos pocos indígenas ticuna, ya reseñados en la información censal, se incorporaron al casco urbano, constituyendo una minoría absoluta, en un pueblo que aunque todavía pequeño, ya se perfilaba como la sede de los empleados y funcionarios del gobierno o los policías y militares, la mayoría mestizos (blancos para los indígenas) importados del interior del país, así como de la pequeña elite que conformaría un poderoso e influyente sector comerciante. Estos sectores fueron los responsables de generar una dinámica de crecimiento y expansión urbana en estos primeros años. No es difícil imaginar que la presencia indígena en este contexto de

crecimiento urbano fue poco menos que imperceptible y marginal para los agentes nacionales recién llegados.

No obstante lo anterior, el crecimiento físico de Leticia y su consolidación como la principal ciudad fronteriza de la Amazonia colombiana atrajo la atención no solo de la población indígena circundante que se convirtió en interlocutora del comercio y los servicios estatales, incluido un número creciente de brasileiros, también ticunas que pasaban al lado colombiano y encontraron fuentes ocasionales de empleo, en la construcción y en el comercio en Leticia. Además de lo anterior, en 1928, con ocasión de la colocación del hito fronterizo entre Colombia y Brasil, surgió la población de “El Marco” donde se empezaron a congregarse indígenas que abastecían de pescado y alimentos a los nuevos pobladores urbanos de Leticia, como a los militares brasileños que vivían en el fuerte de Tabatinga. El Marco se convirtió en un poblado que creció paulatinamente en población e importancia y cada vez más cumplió la función de articulación fronteriza de este par colombo brasileiro de ciudades y en torno al cual ellas se fusionaron físicamente en las dos últimas décadas del siglo XX.

Entre 1930 y 1950 Leticia creció muy lentamente, al igual que Tabatinga mientras que El Marco se consolidaba rápidamente como sitio intermedio entre las dos, de encuentro y recreación tanto de colombianos como de brasileiros y peruanos con una población permanente y una iglesia recién construida que en 1952 “já conta mais de 700 almas” (Ferrarini, 2013: 177). Comparativamente, Leticia en ese mismo año apenas alcanzaba los 1500 habitantes, o sea un poco más del doble que El Marco, luego de casi ochenta años de existencia (Estrada y Canyes, 1973: 41). Un número no determinado de la población que habitaba Leticia, Tabatinga y El Marco durante esas tres primeras décadas después de la tripartición eran indígenas principalmente ticunas. Luego de revisar los censos, documentos y publicaciones existentes de la época, oficiales o misioneras, nos encontramos con una gran dificultad para saber cuántos de los pobladores de estos tres lugares eran indígenas. Además de los datos y testimonios arriba citados sobre ticunas y cocamas en Leticia y la hacienda La Victoria hacia 1930, los indígenas urbanos de esta frontera simplemente no eran visibles y, en lo fundamental, así continuaron casi hasta el final del siglo pasado, ocultos bajo el genérico y difuso predominio de entidades e identidades nacionales en áreas fronterizas periféricas.

Esta invisibilidad étnica en estas dos ciudades fronterizas en el lento proceso de crecimiento hasta mediados del siglo pasado requiere de una mínima e hipotética



explicación. Para los agentes estatales, incluidos los militares, como para las congregaciones misioneras que empezaron a arribar a la región de frontera desde las décadas finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, independientemente de si se trataba del lado brasileiro, peruano o colombiano, ya había dejado de ser relevante el dato de la pertenencia o familiaridad étnica. El caso de los agentes estatales era mucho más fácilmente comprensible dado su carácter y su misión de afirmar las diferencias nacionales en la recién demarcada frontera. En el caso de los misioneros la situación era un poco diferente, aunque con resultados similares. Habiendo cumplido en lo fundamental la tarea de evangelización por quienes les antecedieron, las misiones recién llegadas, de capuchinos italianos principalmente, no tuvieron inconveniente en fragmentarse de acuerdo a las demarcaciones de los nuevos Estados y subordinarse a las tareas emergentes de nacionalización.

En este marco, no es difícil suponer que los datos relativos a la pertenencia y condición étnica no tuvieran mayor relevancia en comparación con la creciente importancia de los agentes estatales, colonos y comerciantes llegados de fuera de la región, cuyo número se incrementaba constantemente. En estos asentamientos, cada vez más urbanos, la población indígena se mantuvo invisible, numéricamente minoritaria, subordinada a los nuevos agentes sociales y su relación con su territorio y hábitat selváticos originales o ribereños cada vez estuvo más mediada, confirmando la poca o ninguna importancia que para los gobiernos de la época, independiente de su definición política, tenía no solo la condición étnica, sino otras características demográficas y socioeconómicas básicas como el género, la edad, la composición o el tamaño de las familias que vivían en dichas ciudades. Esta situación de ninguna consideración por la diferencia étnica, ni por los derechos civiles y del derecho a la ciudad de esta población prevaleció en Colombia, hasta las dos últimas décadas del siglo pasado.

Hacia la visibilidad étnica y el reconocimiento de derechos territoriales

Sin desconocer procesos y acciones previas, como el reconocimiento, la aprobación o ampliación de resguardos indígenas en la Amazonia colombiana; la promulgación de la constitución de 1991 al reconocer a Colombia como una nación multiétnica y pluricultural, marcó un cambio profundo de la sociedad nacional en la manera de ver, entender y relacionarse con el mundo y las sociedades indígenas, incluidas las amazónicas. Independientemente de las distintas interpretaciones,

la confirmación del derecho a su lengua, a su cultura y a su territorio, junto con los demás derechos civiles ratificados en esa misma constitución, como la llamada consulta previa “libre e informada”, han permitido la visibilización y revitalización étnica de los pueblos amazónicos, así como la creación de una nueva base de interlocución, participación y negociación, entre ellos y las distintas instancias y expresiones institucionales y políticas del Estado nacional. Paralelamente, no sobra mencionar que Colombia, al final del siglo XX, también intentaba ponerse a tono con la legislación internacional mediante la adscripción a convenios sobre derechos de los pueblos étnicos, como el no. 169 de la OIT, suscrito en 1989 y ratificado con la ley 21 de 1991 donde se contempla el reconocimiento de los derechos territoriales y la consulta previa, los cuales el Estado Colombiano ha venido implementando aunque no siempre de manera completa ni con la celeridad, claridad y decisión esperadas.

En el caso del Brasil también se surtió un proceso similar de adopción de las nuevas normas internacionales aunque con algunas particularidades que marcan diferencias con la situación colombiana o peruana. Brasil incorporó en su normatividad constitucional los artículos 13 y 14 del convenio de la OIT relativos a derechos territoriales, una década después que Colombia, o sea en 2002, mediante el Decreto legislativo No. 143 de ese año. No obstante, en 1996 ya había expedido el Decreto 1775 modificadorio de uno anterior de 1973 relativo a la demarcación de tierras indígenas. En el decreto de 1996 se precisa el papel de los organismos indigenistas federales y se ajustan los procedimientos de “identificación (...), demarcación, homologación y registro” de tierras indígenas.²

Hay que mencionar por lo menos dos diferencias que son muy importantes a la hora de entender el contexto fronterizo y cuyas complejas consecuencias se escapan a este escrito. La primera se refiere a que en Brasil el reconocimiento de los derechos territoriales de la población indígena a través de las tierras indígenas, no significa el reconocimiento de la propiedad sobre la tierra, sino solamente su posesión, a diferencia de Colombia en el caso de los resguardos indígenas que son concebidos como propiedad colectiva. La segunda gran diferencia tiene que ver con la existencia, únicamente en el caso del Brasil, de la figura de la *faixa de fronteira* con sus políticas relacionadas. Esta política de fronteras, de alguna manera ha afectado y todavía interfiere en la implementación de las políticas y programas relativos a la demarcación y reconocimiento de tierras indígenas en áreas de frontera en tanto la primera está definida por razones de seguridad y soberanía, como veremos adelante. La situación de Perú es aún más precaria ya que allí ni siquiera es explícito



el reconocimiento de los pueblos indígenas o de sus territorios que constitucionalmente son considerados bajo las categorías genéricas de comunidades nativas y tierras comunales. Estas últimas incluso perdieron la condición de inembargabilidad e inajenabilidad a partir de 1993, ratificando la inexistencia de políticas públicas que promuevan la integralidad y protección especial de sus territorios o el desarrollo del régimen de propiedad comunal (Chuecas, 2008). Finalmente, contrastando con estas diferencias y más allá de unos limitados avances, las políticas tanto de fronteras como de reconocimiento de tierras indígenas tanto en Brasil, como en Colombia y Perú, continúan marcadas por la ausencia de autonomía y su excesivo centralismo (Zárate, Aponte y Victorino, 2017: 178 y ss).

Este nuevo escenario político-jurídico e institucional también habría de tener consecuencias y efectos de variada índole en los tres países, para los indígenas que habitan los espacios fronterizos cada vez más urbanizados, con el agravante de la inexistencia de normas constitucionales y de políticas al respecto. Una de ellas es la incorporación tardía, apenas en los últimos censos nacionales (1995 y 2005), de un registro diferenciado de la población indígena que vive en Colombia y específicamente en estos y otros municipios fronterizos, aunque aún subsisten muchas ambigüedades e imprecisiones y dudas sobre la población indígena que vive permanentemente en los llamados cascos urbanos de las mismas. Esto sin mencionar que las estadísticas y censos no dan cuenta de los complejos procesos de mezcla, para no hablar de alianzas, entre indígenas, indígenas y “mestizos”, indígenas y colonos en el espacio transfronterizo. Además de lo anterior, ningún censo, por sofisticado que sea puede dar cuenta de la compleja movilidad espacial indígena entre los poco entendidos y mal llamados espacios urbano-rurales en la Amazonia, como tampoco de la que se da en conurbaciones o continuos urbanos bi y trinacionales, como es el caso que aquí se trata.

De acuerdo con lo anterior, apenas en la última década del siglo pasado, a partir del censo de población de 1995 podemos empezar a tener una idea cuantitativamente aproximada y oficial de la población indígena que vive en Leticia, lo que también nos conduce a indagar la situación de Tabatinga. No obstante, quedan las dudas anotadas sobre las distinciones entre lo urbano y lo rural y sobre las diferencias étnicas, debido a que estas cifras, por lo general se presentan agregadas en la información oficial y además son proyecciones tomadas en ocasiones de otras proyecciones de censos anteriores, por tanto muy poco confiables. Solo para efectos indicativos, en alguna de estas proyecciones, por ejemplo, se menciona que la pobla-

ción de Leticia para 2014 sería de 41000 personas (DANE, 2011) y la de Tabatinga de 58000 (IBGE, 2014). En cuanto a población indígena en estos mismos municipios, los datos tomados de las citadas fuentes, que coinciden con la información recopilada por organizaciones indígenas muestran que en Leticia la población indígena urbana proyectada para 2011 era de aproximadamente 3600 personas (Zárate, 2012, II: 22) personas o sea, menos del 10% del total del municipio, mientras que para Tabatinga encontramos un dato, agregado con Benjamín Constant y Atalaya do Norte, de algo como 30000 indígenas (IBGE, 2014), aunque sin poder establecerse cuántos de ellos habitan los cascos urbanos de cada uno de estos tres municipios. En síntesis, aún hoy es muy difícil estimar, con un mínimo grado de certeza y confiabilidad, la totalidad de la población indígena que habita estas ciudades, así como su adscripción étnica, para no mencionar otros rasgos sobre su distribución y condiciones sociales. El censo de población y vivienda que se desarrolla durante los primeros meses de 2018 en todo el país promete resolver, al menos en parte, esta situación.

El derecho a la ciudad es el derecho al territorio

Si bien los derechos otorgados por la Constitución y Ley 21 de 1991 y sus desarrollos posteriores, son importantes para entender una cierta visibilización étnica y el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas que viven en las fronteras amazónicas y en sus ciudades, no son suficientes para explicar los procesos y las acciones emprendidas por estos mismos pueblos para intentar materializar esos derechos. No solo porque estos derechos no han sido dádivas o regalos voluntarios de los gobiernos, ni mucho menos, o porque esos derechos, sobre todo los territoriales, no han sido hasta el presente reconocidos plenamente por esos gobiernos, ni tampoco han tenido el suficiente desarrollo normativo ni una adecuada implementación.

La Constitución de 1991 expidió la ley 388 o Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial que sentó las bases para una reorganización político-administrativa del territorio nacional y dentro de ella estableció la figura de las Entidades Territoriales Indígenas, de acuerdo al artículo 329, al lado de las otras entidades territoriales: los departamentos y los municipios. Igualmente creó la Comisión de Ordenamiento Territorial y dispuso un plazo de algunos años para la reglamentación de estas ETI's. Esta ley permitiría de paso, resolver la indefinición de extensas zonas, que abarcan aproximadamente el 95% del territorio del departamento del Amazonas, además de los departamentos de Guainía y Vaupés donde la mayoría de la población es indígena, que siguen organizadas bajo la forma de corregimientos departamentales, una

figura heredada de la colonia que sigue vigente a pesar de ser obsoleta y de haber sido declarada inexecutable por la Corte Constitucional.³

Hasta el día de hoy, a mediados de 2018, las ETI's no han sido reglamentadas ni, por tanto, puestas en funcionamiento generando, en su lugar, una dilación injustificable y para muchos sospechosa sobre los intereses patrimoniales y políticos de las elites en el poder, los sucesivos gobiernos han expedido, en los últimos años, normas sustitutivas o provisionales, como una Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial en 2011, que no resuelve lo planteado en 1991; el Decreto No. 1953 que crea un “régimen especial transitorio” en 2014, “hasta que el Congreso expida la ley correspondiente” y más recientemente, en abril de 2018, el Decreto No. 632, también transitorio sobre “áreas no municipalizadas”. Este último tiene la particularidad de que amplía la autonomía de los pueblos indígenas para ejecutar recursos provenientes del Estado, que de acuerdo a esta norma tienen que constituirse como Consejos Indígenas, una figura que no existe actualmente. Entre tanto, el reconocimiento pleno de sus derechos territoriales, que quedó plasmado en las ETI's, sigue esperando.

La consideración de la situación de los pueblos indígenas por el lado brasileiro y peruano así como el proceso de reconocimiento de sus derechos territoriales tienen sus propias vicisitudes y demandarían un análisis más detallado, que no es el propósito central de este escrito, por lo que solo es pertinente reiterar que, en el caso brasileiro, las tierras indígenas en general y aquellas ubicadas en zonas de frontera en particular, como se indicó anteriormente, no son consideradas como propiedad privada o colectiva, como en el caso de los resguardos indígenas en Colombia y están, administrativa y políticamente subordinadas a una organización federal fuertemente centralizada; que debe igualmente adecuarse a los planes y programas de la llamada *faixa de fronteira*. El predominio de las políticas de *segurança* y defensa de Brasil asociadas a esta *faixa* explican la subordinación del proceso de reconocimiento de los territorios indígenas como también sus dificultades o interferencias como lo insinuó Baines (2013: 41). Esto ya se podía entender si se analiza la legislación sobre demarcación vigente desde 1987, en relación con la composición de los equipos de demarcación. Como menciona un documento reciente sobre los procedimientos de demarcación de tierras indígenas, desde entonces se sabía quién y cómo se tomaban las decisiones finales sobre la aceptación de solicitudes de demarcación: “na prática, porém, o secretário do Conselho de Segurança passou a decidir sobre todos os casos”⁴, es decir, sobre las decisiones políticas referentes al ordenamiento territorial y la regularización fundiária en la Amazonia (Movimiento Regional Brasil

por la Tierra, 2016)

En medio de estas condiciones adversas y en estos contextos nacionales disimiles, los pueblos indígenas que viven en las fronteras amazónicas, tanto de Brasil, como de Colombia y Perú, continúan buscando y creando espacios para el reconocimiento de sus derechos territoriales, participando en los precarios y limitados espacios ofrecidos por los establecimientos nacionales y, sin duda, movilizándolo su capital cultural y político, en términos que nos recuerda la obra de Bourdieu (2012: 154 y ss.) o aprovechando, no sin errores, dificultades y tropiezos, las ambigüedades, falencias, incompatibilidades y vacíos de las políticas y normas nacionales relativas a los ámbitos fronterizos y transfronterizos en esta parte de la Amazonia.

En los últimos años en Colombia, al igual que en Brasil y Perú, la lucha por el reconocimiento de derechos territoriales se ha trasladado a las ciudades y a pueblos fronterizos como Leticia y Tabatinga, a dónde ha ido a parar, de manera forzada o “voluntaria”, buena parte de la población indígena. El desarraigo territorial y el nuevo acomodamiento urbano, con todo lo que esto implica, no solo en términos materiales sino culturales, han hecho surgir la necesidad de apropiarse, reconstituir o recrear espacios territoriales ancestrales en entornos urbanos. Como hemos visto, no es nuevo que muchos indígenas vivan y se desplacen por las calles y barrios de Leticia y Tabatinga, como es posible que tampoco sea nuevo que hayan mantenido o intentado reconstituir, de diversas maneras, su sociabilidad y los lazos étnicos y de parentesco. Lo que sí es relativamente nuevo, y es lo que queremos empezar a entender, es porque estos espacios significan la reconstitución simbólica, social y política del territorio étnico y han asumido la forma de cabildos indígenas urbanos.

El cabildo, así como la figura de resguardo, es una institución legal sociopolítica de origen colonial español en América impuesta en los territorios indígenas para el control político y la imposición del tributo (Caviedes, 2008: 71). En Colombia, esta figura se reglamentó con la Ley 89 de 1890, y lo conforman miembros de la comunidad, divididos en cargos jerárquicos elegidos y reconocidos por ésta, a fin de acreditar la existencia y autoridad representativa de la colectividad, sujeto al marco legal del Estado y las normas internas que establezcan dentro de su resguardo. Existen más de 90 cabildos indígenas constituidos en las ciudades que no han sido reconocidos oficialmente por parte del Estado, debido al vacío jurídico e institucional respecto a la situación y derechos de las comunidades indígenas en contextos urbanos. Hay cabildos indígenas urbanos en ciudades como Bogotá o en sus cercanías, como testimonio de la supervivencia de los pocos descendientes de pueblos ya extintos o



de indígenas que viven muy lejos de sus territorios ancestrales. Del mismo modo, en la Amazonia se han constituido cabildos indígenas en ciudades como Florencia o Mocoa, capitales de los departamentos de Putumayo y Caquetá respectivamente y últimamente en ciudades fronterizas como Puerto Leguísimo en el Putumayo o Leticia en el Amazonas. En esta última ciudad y como resultado de un proceso organizativo que lleva más de una década se ha constituido y se ha venido consolidando CAPIUL, el Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia, que se congrega habitualmente y funciona alrededor de su emblemática maloca de diseño uitoto. A través de Capiul tienen representación 16 pueblos indígenas que habitan Leticia de los 26 del Departamento del Amazonas, la mayoría de los cuales tienen miembros con origen, parientes y vínculos procedentes de Brasil y Perú. Incluso algunos de ellos tienen su residencia permanente en Tabatinga. Los registros de afiliados en algún momento de los primeros años han superado las 3.000 personas,⁵ lo que habla de un importante grado de participación en las actividades políticas y culturales organizadas y desarrolladas por los líderes del cabildo y por supuesto de su legitimidad y posibilidades futuras. No obstante, como asuntos para analizar, es importante señalar que, aunque la mayor parte de la población indígena de Leticia y Tabatinga es de filiación ticuna, el liderazgo, la orientación y la participación más activa corresponde a los murui-muina originarios del Putumayo, así como de grupos cercanos a ellos procedentes del Caquetá y Apaporis. Adicionalmente, Capiul no es el único cabildo indígena urbano de Leticia ya que se conocen otras experiencias y otros dos cabildos, aunque más pequeños y de formación reciente.

Conclusión: retos y posibilidades de los cabildos indígenas urbanos en la frontera

En general se podría plantear que la existencia de cabildos urbanos en la frontera difícilmente sería posible al margen de la aprobación e implementación de la reforma política representada en la Constitución de 1991, como plataforma para el reconocimiento de derechos territoriales y étnicos pero también para proveer espacios de participación y organización. No obstante, esos derechos y esos espacios urbanos, tampoco pueden pensarse sin la decisión y acción de apropiarlos, coparlos y resignificarlos como parte o extensión del territorio étnico por parte de las dirigencias indígenas, tal como se manifestó en la Primera Cumbre Intergeneracional de Autoridades Ancestrales-Tradicionales y Líderes Indígenas del Departamento del Amazonas, realizada en Santa Sofía, Amazonas en septiembre de 2016.

Dicha cumbre se realizó para reafirmar los fundamentos de su vida cultural y de su relación ancestral e integral con el territorio, conforme a sus historias de origen según las cuales la totalidad del territorio amazónico les fue entregado por el padre creador, incluidas las áreas donde se edifican las ciudades. Allí se expresó y recibió el mandato para que los gobiernos indígenas lleven adelante el trabajo colectivo para la recuperación de sus territorios, incluyendo el subsuelo, suelo y espacio aéreo, en aras de poder desarrollar sus conocimientos propios, cumplir los acuerdos espirituales y culturales entre pueblos y ejercer los derechos territoriales otorgados constitucionalmente (ACITAM et al, 2016).

El reconocimiento legal y la reglamentación de los cabildos indígenas urbanos es algo muy reciente y aún está en curso. En los años 2013 y 2014 se llevaron a cabo varias reuniones, se elaboró un protocolo para el registro de cabildos indígenas urbanos y se presentó por parte del gobierno una propuesta de política pública de cabildos urbanos, que no fue aprobada por los representantes indígenas en las mesas de concertación. Además, en los sectores de gobierno nacional y local existe resistencia. El jefe de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior piensa que la aprobación de estos cabildos impediría que los indígenas vuelvan a sus territorios. Esta última prevención, sin embargo, no es muy consistente si vemos que esta no es la única opción ni tampoco la principal, ya que los líderes indígenas no han renunciado, ni van a renunciar, al pleno reconocimiento de sus derechos territoriales consagrados en la constitución política actual, entre ellos a la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas. Ellos no olvidan que en el pasado todo el departamento del Amazonas, cuando no existían ni las ciudades ni las fronteras, eran territorios étnicos.

Las Autoridades Tradicionales y líderes del Capiul también son conscientes de que, por su ubicación y su condición fronteriza, los cabildos urbanos crean y constituyen espacios y posibilidades de encuentro, organización y socialización de familias y grupos que van y vienen procedentes de las zonas circundantes del municipio; de los corregimientos del departamento del Amazonas colombiano, donde la población indígena continúa siendo mayoritaria, o de las áreas fronterizas de Brasil y Perú adyacentes al río Amazonas-Solimões: una manera de evidenciar la existencia de sociedades étnicas transfronterizas donde los límites urbanos y nacionales suelen diluirse o modificarse continuamente o de otra manera, la recuperación del espacio continuo y fluido existente antes de las demarcaciones político-administrativas nacionales.

El reconocimiento de un territorio étnico transfronterizo, ya sea este urbano o “rural”, o una combinación, solo será posible cuando existan políticas territoriales fronterizas compatibles entre Brasil, Colombia y Perú o, aún más difícil, cuando se vuelvan a borrar, o se sigan borrando los límites nacionales, dependiendo de las opciones interpretativas. Y antes de eso, cuando las elites políticas, en el caso de Colombia, decidan o se vean forzadas a terminar de reglamentar y poner en práctica el mandato territorial de la Constitución de 1991, cuando reconozcan las demandas de las autoridades ancestrales tradicionales representadas en las llamadas AATI’s y los demás líderes y sociedades indígenas del departamento del Amazonas. Otro tanto debería suceder en Brasil y Perú.

Recebido: 30/05/2018

Aprovado: 13/08/2018

Carlos Gilberto Zárate Botía é sociólogo da Universidad Nacional de Colombia. Mestre em Ciências Sociais com menção em Estudios Amazónicos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO (Ecuador). Doutor em História pela Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Professor Titular da Universidad Nacional de Colombia, sede Amazônia. Foi diretor da sede Amazônia em 1998-2001 e 2007-2009, e Diretor do Instituto Amazónico de Investigaciones – IMANI, desde outubro de 2018. Desenvolve pesquisas sobre fronteiras, populações fronteiriças amazônicas e cidades de fronteira e é autor de livros e artigos sobre estes temas. Atualmente coordena o Grupo de Estudios Transfronterizos, GET do IMANI. Contato: cgzaratebo@unal.edu.co

Ángela López Urrego é doutoranda em Estudios Amazónicos na Universidad Nacional de Colombia, sede Amazônia, e desenvolve pesquisa denominada “Representaciones territoriales indígenas en un espacio urbano transfronterizo en la Amazonia”. Está vinculada aos Grupos de pesquisa Espacio, Tecnología y Participación (ESTEPA/UN) e Estudios Transfronterizos (GET/UN). Interessa-se atualmente

pela espacialidade e territorialidades indígenas em contextos urbanos, nos sistemas de informação geográfica e cartografias participativas como estratégias para a reconstrução coletiva de geo-histórias indígenas nas fronteiras amazônicas. Contato: aplopezu@unal.edu.co

Notas

1. La coautora del presente artículo es indígena, adelanta su investigación doctoral sobre la percepción espacial y territorial de los pueblos indígenas urbanos y es miembro de la junta directiva de Capiul.
2. Tomado de: Brasil. Ministério Público Federal. Populações indígenas e comunidades tradicionais. (Fases do processo de demarcação das terras indígenas).
3. Sentencia C 141 de 2001 de la Corte Constitucional, por la que se declara inexecutable el artículo 21 del Decreto 2274 de 1991 relativo a corregimientos departamentales.
4. Instituto Socioambiental (ISA). Povos indígenas no Brasil. Demarcações: <https://pib.socioambiental.org/pt/demarcações>.
5. Comunicación personal con miembros de la Junta Directiva de Capiul.

Referências bibliográficas

- ACITAM et. al. 2016. *Primera Cumbre Intergeneracional de Autoridades Ancestrales-Tradicionales y Líderes Indígenas del Departamento del Amazonas*. Santa Sofía, Colombia.
- BAINES, Stephen. 2013. "Povos indígenas na fronteira Brasil-Guiana e os megaprojetos de Integração econômica". *Ciência e cultura. Revista da sociedade brasileira para o progresso da ciência*. No. 1.
- BITTENCOURT, Agnello. *Corographia do Estado do Amazonas*. Manaus: Fondo Editorial, 1985 (1925),
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. 2012. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BRASIL. IBGE. 2014. *Censo de población*.
- BRASIL. Ministerio Público Federal. Populações indígenas e comunidades tradicionais. (Fases do proceso de demarcação das terras indígenas): Disponible en: <<http://www.mpf.mp.br/atuacao/grupos-de-trabalho/gt-demarcacao>>. Acceso em: 20 de agosto de 2018.
- CAVIEDES, Mauricio. 2008. El "pensamiento salvaje" del "indio moderno": los planes de vida como proyecto político y económico. En: M. Caviedes (Ed.). *Etnias & política: Minga, pueblos indígenas y planes de vida*. Bogotá: Ediciones Antropos. Pp, 56-79.
- COLOMBIA. DANE. 2014. *Censo de Población y vivienda. Proyecciones de 2011*.
- CHUECAS, Adda. 2008. El Derecho de los Pueblos Indígenas y comunidades en el contexto histórico del Perú. En: *Boletín de Estudios Amazónicos n° 4*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza. Disponible en: [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/CD62A7B22B15803A-05257BCD00771534/\\$FILE/Derecho_de_los_pueblos_ind%C3%ADgenas_y_comunidades](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/CD62A7B22B15803A-05257BCD00771534/$FILE/Derecho_de_los_pueblos_ind%C3%ADgenas_y_comunidades).



pdf>. Acesso em: 21 de agosto de 2018.

ESTRADA, Gonzálo y CANYES, Marceliano. 1973. *Geografía de la Comisaria Especial del Amazonas y notas históricas*. Leticia: Prefectura Apostólica del Amazonas.

FERRARINI, Sebastião. 2013. *Encontro de civilizações. O alto Solimões e as origens de Tabatinga*. Manaus: Editora Valer.

FERREIRA R., Arthur. 1993. *Limites e demarcações na Amazônia brasileira*. (Vol. 2.) Belém: Secult. Instituto Socio Ambiental (ISA). Povos indígenas no Brasil. Demarcações: Disponible en: <<https://pib.socioambiental.org/pt/demarcações>>. Acesso em: 21 de agosto de 2018

JARAMILLO B., Roberto. 2009. *Indios urbanos. Proceso de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. EDUA: FSDB.

LARRABUREY CORREA, Carlos. 1905. *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*. (XVIII Vols.). Lima: Imprenta de la Opinión Pública.

LUCENA, Manuel. 1991. *Ilustrados y bárbaros. Diario de la expedición de límites al Amazonas (1782)*. Madrid: Alianza Editorial.

MONCONILL, Gaspar. 1932. *Informe anual a la honorable Junta Arquidiocesana de Misiones. Labores de la Misión del Caquetá en 1930 y 1931*. Bogotá: Imprenta Nacional.

MOVIMIENTO REGIONAL BRASIL POR LA TIERRA. 2016. *Estudo de caso: Demarcação das Terras indígenas no Alto Rio Negro*. Disponible en: <<http://porlatierra.org/docs/850505a16cecbf62719fd78e2a98c379.pdf>>. Acesso en: 08 agosto de 2018.

OFICINA DE LONGITUDES Y FRONTERAS. 1941. *Arreglo de límites entre la República de Colombia y la República del Perú*. Bogotá: Editorial de la Litografía Colombia.

RODRIGUES F., Alexander. 2008. *Viagem filosófica pelas capitânias do Grão —Pará, Rio Negro, Matto Grosso e Cuiabá*. Manaus: Editora Valer.

SOJA, Edward. 2008. *Postmetropolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de sueños.

TOSTI, Mario. 2012. *A igreja sobre o rio. A missão dos capuchinos da Umbría no Amazonas*. Roma-Manaos. Secretaria da Cultura do Estado.

URIARTE, Manuel J. (S.J.). 1986. *Diario de un Misionero de Maynas*. Iquitos. CETA-IIAP (Monumenta Amazónica).

ZÁRATE B., Carlos. 2001. “La formación de una frontera sin límites. Los antecedentes coloniales del Trapecio amazónico colombiano” En: C. Franky y C. Zárate (Eds.). *Imani mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Unibiblos. pp, 229-259.

_____. 2008. *Silvícolas, siringueros y agentes estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Colombia, Brasil y Perú*. Bogotá: Unibiblos.

_____. 2012. “Ciudades pares en la frontera amazónica colonial y republicana. C. Zárate (Ed.). *Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonia*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia: IMANI. Pp, 21-44.

_____. (Ed.). 2012. *Hacia una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

_____. 2013. “Pueblos indígenas y expediciones de límites en la Amazonia, siglos XVIII-XX”. En: F. Correa; J.P. Chaumeil y R. Pineda (Eds.) *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia Andina*. Bogotá: CNRS: IFEA: U.N.

ZÁRATE B., Carlos; APONTE M., Jorge y VICTORINO, Nicolás. 2017. *Perfil de una región transfronteriza en la Amazonia: la posible integración de las políticas de frontera de Brasil, Colombia y Perú*. Leticia: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Resumo: Baseado numa revisão retrospectiva e focalizando um amplo diálogo com a antropologia, este artigo apresenta o processo de invisibilização e posterior revitalização étnica, socio-cultural e política dos povos indígenas que têm habitado, e habitam, espaços urbanos tidos como cidades ou assentamentos “pares” em áreas fronteiriças e transfronteiriças da Amazônia. Examina especialmente o caso dos indígenas das cidades de Leticia e Tabatinga na tríplice fronteira do Brasil, Colômbia e Peru no contexto da dissolução dos estabelecimentos imperiais, a reconstituição desses assentamentos no século XX até hoje, com ênfase nos processos de recuperação étnica, da luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais em espaço urbanos e fronteiriços, além da organização social e política expressa na constituição de cabildos indígenas urbanos.

Palavras-chave: Amazônia, fronteiras, indígenas urbanos, cabildos indígenas, territorialidade urbana

Abstract: Based on a retrospective review, and dialoguing widely with anthropology, this article deals with the process, first of invisibility, and later of ethnic, socio-cultural, and political revival of the indigenous peoples who have lived, and still do, in urban spaces regarded as towns or “twin” settlements at the border and trans-border areas in the Amazon. It examines particularly the case of indigenous people in the towns of Leticia and Tabatinga on the triple border of Brazil, Colombia, and Peru. Beginning with the dissolution of imperial facilities, it then describes the reconstruction of these settlements from the twentieth century to the present. It stresses the processes of ethnic recovery, the indigenous struggle for recognition of their territorial rights in urban and border spaces, as well as their social and political organization as expressed in the formation of urban indigenous cabildos.

Keywords: Amazon, borders, urban Indians, indigenous cabildos, urban territoriality





dossiê: fronteira Peru-Brasil

Viviendo bien, muriendo mal: Los Ashéninka del Alto Tamaya en la frontera de la Amazonía peruana con Brasil

Mario L. Osorio

PPGAS/UnB

Introducción

En setiembre de 2014 cuatro miembros de la comunidad indígena ashéninka¹ Saweto² fueron asesinados en la cabecera del río Tamaya, una zona fronteriza de la Amazonía peruana con Brasil en el departamento de Ucayali. Los principales líderes de Saweto, Edwin Chota y Jorge Ríos, y los comuneros Francisco Pinedo y Leoncio Quinticima, fueron emboscados y asesinados a tiros en su camino a Apiwtxa, la comunidad indígena asháninka en el lado brasileño de la frontera. Saweto y Apiwtxa habían establecido una alianza política para defender su territorio transfronterizo de la invasión de madereros y otras amenazas. En la frontera del Alto Tamaya, los ashéninkas de Saweto conviven con la población de ribereños y colonos, peruanos y brasileños, que se desplaza desde ambos lados de la frontera para extraer recursos en un contexto de informalidad asociado a actividades ilegales como la tala de madera y el tráfico de drogas, en una zona remota y de difícil acceso, con escasa presencia del Estado para controlar y supervisar las actividades extractivas.

Este incidente reveló con crudeza el drama humano detrás de la problemática socioambiental frecuentemente discutida por organizaciones sociales y representantes del gobierno en torno a la gestión y conservación de los bosques tropicales en la Amazonía peruana. Del mismo modo, mostró la desconexión de los planificadores y gestores del desarrollo con ciertos espacios y dinámicas sociales como la frontera en el Alto Tamaya, a pesar del gran foco de atención que existe sobre la Amazonía. Saweto había sostenido una sacrificada lucha de más de una década; solicitando la titulación de las tierras, denunciando la tala ilegal, y advirtiendo sobre las amenazas que recibían de madereros, sin obtener el respaldo que esperaban del gobierno y la sociedad peruana.

Desde que se estableció como comunidad nativa³ en el año 2003, Saweto buscó insistentemente superar los diversos obstáculos técnicos, legales y administrativos, que se iban sumando con cada administración de gobierno que pasaba. La falta

de presupuesto asignado a la titulación de comunidades nativas, los cambios en el marco institucional y normativo, la inconstancia de funcionarios responsables de avanzar los procesos de titulación, entre otras dificultades que habían convertido la titulación de tierras de comunidades nativas en un proceso engorroso y complejo desde su reglamentación en los años 70 (IBC, 2014). A pesar de las dificultades y de la condición marginal desde la que actuaban, los líderes de Saweto consiguieron cumplir con los estudios técnicos y los procesos administrativos requeridos aunque les tomara muchos años. Estaban muy cerca de superar el último obstáculo; la superposición de las concesiones forestales y los bosques de producción permanente de Ucayali con el área solicitada. Poco después de conseguir que el gobierno realice una inspección de campo con la finalidad de buscar soluciones a este inconveniente, ocurrieron los asesinatos.

La gran visibilidad que tuvo el caso de Saweto, producto de su amplia difusión a nivel nacional e internacional, contribuyó a encaminar los compromisos del gobierno peruano con Saweto, al mismo tiempo que daba un impulso a las agendas de organizaciones indígenas y ambientalistas que se articulan globalmente. El gobierno se comprometió a culminar con el proceso de titulación de Saweto, apoyar las investigaciones en torno a los asesinatos y las denuncias de tala ilegal, y llevar sus programas de apoyo social al Alto Tamaya. De ese modo, en setiembre de 2015, un año después de la tragedia, Saweto finalmente obtendría el título de propiedad sobre cerca de 80 mil hectáreas de bosques tropicales en la frontera del territorio peruano con Brasil. Aún con la conmoción de lo sucedido, los ashéninkas de Saweto, ahora sin sus principales líderes e interlocutores, que además eran sus miembros más preparados, se mantendrían con incertidumbre y expectativa sobre el rumbo que tomaría su proyecto de comunidad, luego que el evento dramático que experimentaron replanteara abruptamente sus relaciones con el Estado y la sociedad peruana.

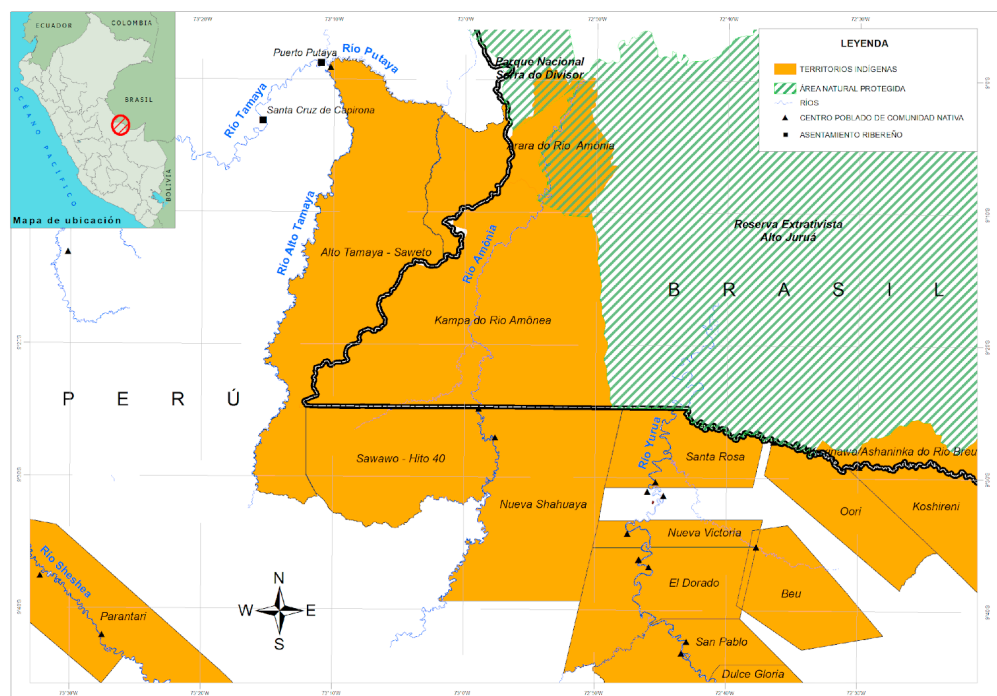
Este artículo examina el proceso histórico, social y político que conduce a Saweto a la disputa y apropiación, material y simbólica, del paisaje amazónico en la frontera del Alto Tamaya. Para los ashéninkas de Saweto, la lucha por la titulación del territorio, que concluyó con el asesinato de sus líderes, sería un episodio más (uno perturbador) de su intrincada historia de interacción con el paisaje amazónico, caracterizada por periodos de convulsión social y de calma, que siguen a los encuentros y desencuentros que han tenido con diversos segmentos de la sociedad y agentes del Estado peruano, que de manera heterogénea y con mayor o menor

planificación, afecta a los ashéninkas y a otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana desde la llegada de los Europeos en el siglo XVI. Este artículo utiliza la información etnográfica y los hallazgos de la investigación para obtener el grado de maestría en Antropología Ambiental de la Universidad de Kent en 2012; así como las entrevistas a líderes y comuneros de Saweto en los años siguientes, en Pucallpa y durante la visita a su comunidad en los meses de febrero y agosto de 2017. Además, el autor se relaciona y conoce esta comunidad indígena, sus miembros y el contexto que le afecta, desde otras experiencias, cada una con un valor propio para el análisis e interpretación de las circunstancias que la envuelven. Desde su trabajo profesional con comunidades y organizaciones indígenas en el departamento de Ucayali (2005 a 2011) en la ONG peruana Instituto del Bien Común (IBC); y como amigo y aliado de Saweto apoyando a su causa de manera independiente desde 2005.

Los ashéninkas son parte del grupo de indígenas antiguamente conocidos como “campa”, de la familia lingüística arawak, conjuntamente con los asháninkas, nomatiguengas y kakintes. A pesar de las diferentes denominaciones y las diferencias dialectales entre estos grupos, los antropólogos no han establecido límites precisos de las fronteras étnicas y sociales que los separe (Santos y Barclay, 2005: xvii). En este artículo se utiliza el término asháninka de manera general cuando se hace referencia al grupo mayor y de manera específica para referirse a Apiwtxa donde se utiliza esta denominación. La literatura clásica asocia a los asháninkas y ashéninkas a territorios tradicionales en la Selva Central⁴ y el Gran Pajonal respectivamente (Varese, 2006; Weiss, 2005; Hvalkof y Veber, 2005; Veber, 2009), y a sus asentamientos movilizándose hacia otros espacios contiguos (Veber, 2009) como la frontera de Perú con Brasil. Considerados en conjunto, conforman el grupo indígena más numeroso y expandido en la Amazonía peruana. El Ministerio de Cultura del Perú estima su población en 125,465⁵ habitantes. Los asháninkas en Brasil se estiman en alrededor de 2000 habitantes (Pimenta, 2017: comunicación personal) en la región del Alto Juruá y la margen derecha del río Envira.

En la actualidad, los asháninkas cuentan con un territorio transfronterizo en la frontera peruana-brasileña de Ucayali con Acre, cuya demarcación legal define un área con continuidad espacial que en conjunto abarca cerca de 250 mil hectáreas de bosques tropicales (Mapa 1). En una región geográfica con una dinámica cultural, política y socioeconómica característica; con un mayor grado de distanciamiento y desconexión de los centros de poder político y económico, en contraste con otras comunidades indígenas del departamento de Ucayali en la Amazonía peruana; con

un panorama similar en el lado brasileño. Este contexto plantea condiciones desafiantes para sus perspectivas de integración social y económica a la sociedad nacional, siendo una muestra de su lado más sombrío los riesgos a la seguridad de sus habitantes, que pueden conducir a situaciones de violencia como la que experimentó Saweto.



Mapa 1. Zona fronteriza de Perú y Brasil en el Alto Tamaya

En su historia de migración y asentamiento en la frontera, durante la segunda mitad del siglo XX, los ashéninkas de Saweto encuentran en el ejercicio de sus prácticas culturales el camino hacia nuevas formas de supervivencia cultural en contextos complejos y en permanente cambio en la Amazonía peruana contemporánea, prácticamente sin nuevos espacios que ocupar y con la constante presión por la demanda de recursos que exacerba el contexto de disputa y contestación del paisaje. No obstante su marginalidad geográfica, y su lejanía de los centros de poder político y económico en Perú, los ashéninkas de Saweto están insertos en amplias y diversas redes que movilizan discursos sobre lo indígena, el desarrollo y la conservación de bosques tropicales, que afectan sus planes y acciones y que han podido

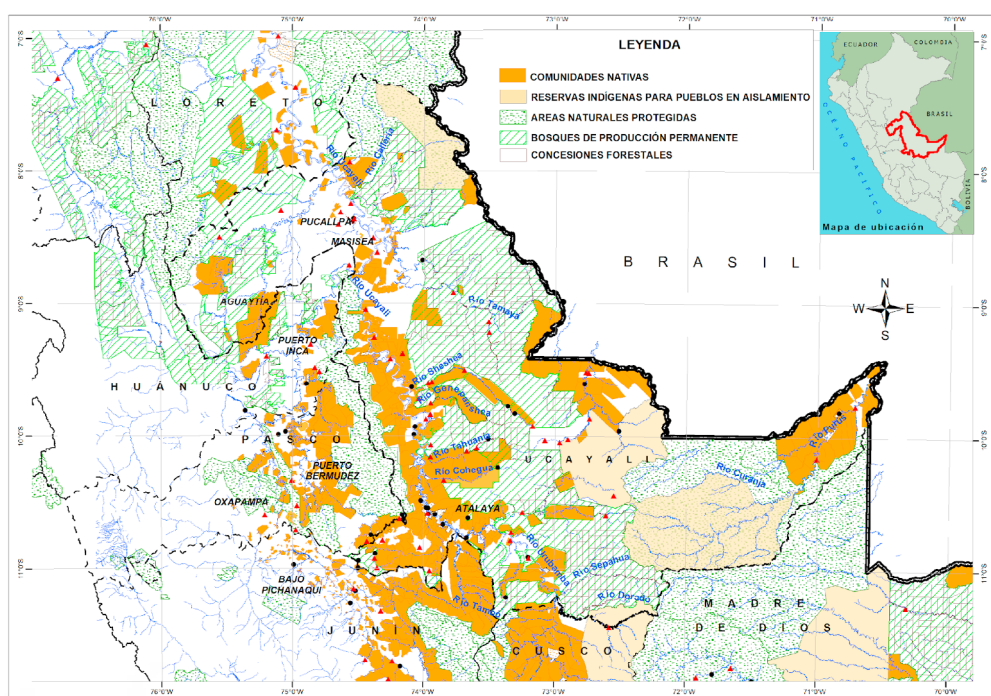
utilizar para avanzar en sus objetivos. En este proceso van a surgir reflexiones sobre su identidad cultural, nociones de comunidad y la reivindicación étnico-territorial que los conduce a la lucha política. Las contradicciones y tensiones al interior de su grupo también están presentes ante los desafíos de vivir como comunidad nativa, con territorios fijos, limitados y permanentemente ambicionados, y con las oportunidades y riesgos que conllevan las nuevas y potenciales formas de relacionarse con el Estado y la sociedad nacional.

El caso de Saweto se enmarca en la perspectiva histórica de la colonización y la expansión del Estado en la Amazonía peruana, que evidencia cómo las formas de violencia que experimentaron los asháninkas en el pasado colonial y postcolonial (Brown y Fernández, 1992) se siguen reproduciendo en el contexto contemporáneo. La compleja historia de Saweto que conlleva al asesinato de sus líderes, sería una muestra de los vínculos entre la violencia que experimentan los asháninkas y la expansión del Estado en la Amazonía peruana, lo cual genera conflictos al interior del grupo y con otros grupos con los que interactúan y muestra cómo “la influencia del poder distante y sus representaciones locales da forma y frecuencia del conflicto en escenarios amazónicos aparentemente prístinos” (Brown y Fernández, 1992, p.176). Del mismo modo, es una muestra de cómo los asháninkas continúan aprovechando los escenarios que produce la expansión del Estado y la interacción con sus agentes locales para utilizarlos a su favor. Los ashéninkas de Saweto han podido expandir sus redes sociales, y ganar mayor presencia y control sobre nuevos espacios territoriales, que se constituyen en un capital político para avanzar en sus objetivos como comunidad y pueblo indígena. El caso de Saweto es también una muestra de la complejidad del paisaje amazónico, y de que el conflicto y la disputa por el control de espacios y recursos, que ha sido resaltada en su historia de formación y transformación (Schmink y Wood, 1992; Little, 2001), continúan vigentes, donde los indígenas continúan siendo agentes activos en la dinámica dialéctica de transformación del paisaje y de su propia realidad.

La frontera en el Alto Tamaya en la Amazonía peruana

La Amazonía peruana se extiende hacia el flanco oriental de los Andes y se estima que abarca cerca del 60% del territorio peruano. Con una menor densidad poblacional, ha sido históricamente una frontera de expansión desde las ciudades de la Costa y los Andes desde la época colonial. El departamento de Ucayali, en la Amazonía central del Perú, abarca una amplia extensión de bosques tropicales, en el

tránsito de la Amazonía pre-andina a la llanura amazónica, en la selva baja del Perú. Es atravesado por el río Ucayali que continúa su curso hacia el norte en el departamento de Loreto en donde se une con el río Marañón para formar el río Amazonas. El departamento de Ucayali presenta un mosaico de áreas con diferente grado de intervención, con la zona de mayor concentración poblacional y de expansión agropecuaria alrededor de Pucallpa, su capital. Su territorio se extiende al este hasta llegar al límite fronterizo con Brasil en el Estado de Acre. Las comunidades nativas se distribuyen principalmente a ambos márgenes del río Ucayali y en la zona fronteriza con Brasil y están rodeadas por unidades territoriales que el Estado ha creado con diferentes fines: reservas territoriales para indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial,⁶ áreas naturales protegidas (ANP), bosques de producción permanente (BPP) (destinados a la explotación de madera en concesiones forestales) y lotes para la explotación de hidrocarburos (Mapa 2).



Mapa 2. Principales unidades territoriales creadas en el departamento de Ucayali

En la zona fronteriza de Ucayali con Acre, nacen importantes afluentes que alimentan el río Ucayali y que sirven de vías de conexión fluvial para adentrarse al

interior de los bosques y para los viajes que conectan los caseríos de ribereños y colonos y asentamientos indígenas con Pucallpa y otros centros poblados cercanos a las riberas del río Ucayali. Uno de los principales afluentes del río Ucayali es el río Tamaya, cubierto en gran proporción por los BPP de Ucayali y las concesiones forestales que alimentan a la industria maderera. La cabecera del río Tamaya, o el Alto Tamaya, en donde se localiza el territorio de Saweto, se ubica en la parte central del límite fronterizo de Ucayali con Acre.

Con una larga tradición de explotación maderera, el departamento de Ucayali es el enclave principal de la industria forestal en el Perú y provee maderas comerciales que son exportadas principalmente a países como México, Estados Unidos y China. En la última década, estudios sobre la industria forestal en la Amazonía peruana han mostrado el alto nivel de ilegalidad y corrupción asociada a toda su cadena productiva.⁷

La delimitación de la frontera entre Ucayali y Acre tiene antecedentes que se podrían remontar a las primeras reparticiones hechas por los reinos de Castilla y Portugal en el siglo XV. Sin embargo, su configuración actual es básicamente el producto de intrincadas negociaciones, no exentas de episodios violentos, entre los gobiernos de Perú y Brasil y las elites locales en el contexto del auge de la explotación del caucho y la shiringa. Durante el siglo XIX, la presencia de estas especies prácticamente habría determinado el trazo final del límite fronterizo (Salisbury et al., 2011). Estos antecedentes históricos muestran como las políticas económicas de ambos países, asociadas a la explotación de recursos para satisfacer la demanda del mercado global, han afectado la dinámica fronteriza en esta región desde su formación. Así mismo, la presencia indígena actuando en ambos lados de la frontera ha sido influyente en la configuración del paisaje fronterizo desde entonces.

La configuración actual de la tenencia de tierras en esta región fronteriza es el resultado de procesos de lucha territorial en contextos de disputa por el uso y control de recursos y espacios, en diferentes momentos y bajo diferentes condiciones en ambos lados de la frontera, siendo una constante la influencia que tienen las políticas económicas de ambos países que exacerban los conflictos entre indígenas, ribereños y colonos. Los asháninkas de Apiwtxa lograron la demarcación de la *Terra Indígena Kampa do Rio Amônia* en Acre, Brasil, en 1992, en un proceso de afirmación étnica y política en el contexto de la movilización social de indígenas, sirigueros y activistas desde los años 80, que reaccionaron frente a las amenazas de la expansión agropecuaria promovida por el gobierno brasileño. Estas preocupaciones se articu-



laron con las que se manifestaban en el contexto internacional sobre la destrucción de los bosques tropicales (Pimenta, 2002). En Brasil, las *terras indígenas* otorgan el derecho a los indígenas a la posesión permanente de las tierras ocupadas tradicionalmente y al usufructo de las riquezas de los suelos, los ríos y los lagos de manera exclusiva. En el lado peruano de la frontera se crearon las comunidades nativas ashéninkas: Sawawo-Hito 40 (inscrita y titulada en 1998), Nuevo Shahuaya (inscrita en 2003 y titulada en 2005) y Alto Tamaya-Saweto (inscrita en 2003 y titulada en 2015) cada una gestionada de manera independiente por cada comunidad. Estos procesos se producen en un contexto de disputa y negociación con madereros formales e informales durante el auge de la explotación de maderas en la frontera, principalmente de las especies Cedro y Caoba, que alcanzaron un alto valor comercial a fines del siglo XX e inicios del siglo XXI. En Perú, las comunidades nativas adquieren un título de propiedad sobre las tierras clasificadas por su capacidad de uso mayor para la agricultura o ganadería y un contrato de cesión en uso para las áreas clasificadas como de uso mayor forestal o de protección, dentro de una sola área demarcada.

Amazonía peruana, del periodo colonial al contexto contemporáneo

La historia de la Amazonía es usualmente retratada a través de la historia del colonialismo, que conduce a la creación de Estados nacionales que aún reflejan ideologías colonialistas heredadas hasta el presente. El anhelo de la modernidad, el progreso y el desarrollo que subyace y moviliza a estas tendencias históricas, trajo consecuencias adversas para los indígenas que experimentaron la transformación progresiva de las estructuras sociales y el paisaje amazónico. Los ashéninkas al igual que otros grupos indígenas, buscaron adaptarse y resistir a períodos dramáticos de trastornos económicos y sociales, viéndose obligados a replantear el horizonte para sus aspiraciones a partir de nuevas perspectivas, como Saweto, situándose en el centro de estos procesos como protagonistas de su propia historia.

Durante la colonia, desde que las incursiones de misioneros llegaron al territorio asháninka en la Selva Central en el siglo XVII, se produjeron constantes fricciones con los misioneros para resistir la conversión y luchar con otros grupos por el acceso a los bienes foráneos (Brown y Fernández, 1992). El surgimiento de una economía mercantil extractivista se caracterizó por presentar sucesivos booms de explotación de recursos naturales como el caucho, en auge a fines del siglo XIX y de la madera, en auge desde mediados del siglo XX, ambos alentados por la demanda global que como en la actualidad incrementan la presión sobre los bosques, así

como la movilización y desplazamiento de indígenas que son la fuente de mano de obra. La fuerza laboral indígena continuó usándose durante la época Republicana, para producir capital y adquirir bienes sobrevalorados, bajo relaciones patrón-cliente y de servidumbre por deuda (Stocks, 1984).

El territorio tradicional asháninka en la Selva Central y el Gran Pajonal, fue uno de los que experimentó el mayor impacto de la colonización, afectando drásticamente las relaciones sociales y económicas, así como su patrón de asentamiento y movilidad. Producto de la expansión agropecuaria espontánea, y la que fue promovida por el Estado peruano que facilitaba carreteras de penetración y proyectos de colonización durante el siglo XX. Así, se vieron reducidas las áreas de las que disponían y solo pudieron mantener el dominio de espacios limitados, en algunos casos marginales y fragmentados y en regiones menos pobladas a las que migraron (Santos y Barclay, 1995). En 1974, la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva dio a los indígenas amazónicos la posibilidad de obtener el reconocimiento legal como Comunidad Nativa y reclamar derechos a la tierra. Desde entonces, la titulación de tierras es uno de los principales objetivos de las organizaciones indígenas amazónicas que iniciaron un proceso exitoso de articulación política desde la década de 1960, objetivo que se mantiene hasta la actualidad debido a que su demanda no ha sido atendida en su totalidad.

En la Amazonía contemporánea surgen nuevos desafíos para los indígenas. Durante la década de los años 80 y 90 la sociedad peruana sufrió la violencia desatada por Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) que incursionaron en la Amazonía peruana ocasionando un gran impacto sobre la población rural, siendo los asháninkas uno de los grupos más afectados (CVR, 2003), y quienes ya habían experimentado la violencia de la guerrilla armada que desató el MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) en el territorio asháninka en 1965 (Brown y Fernández, 1993). En los años 90 se produjeron profundas reformas estructurales que bajo un esquema neoliberal establecieron marcos institucionales y normativos que promovían la inversión privada en desmedro de la protección de derechos de la población y en especial del régimen de propiedad comunal, afectando a las comunidades nativas y campesinas, flexibilizando los condicionantes sociales y ambientales para la inversión en industrias extractivas. Así, en la primera década del siglo XXI la Amazonía peruana estaba cubierta en gran proporción por concesiones forestales y lotes para la exploración y explotación petrolera, en muchos casos superpuesta a territorios indígenas. Además, otros proyec-

tos se planeaban para el futuro, como, por ejemplo, la construcción de carreteras y plantas hidroeléctricas entre otros proyectos que afectarían a los asentamientos humanos locales, territorios indígenas y áreas naturales protegidas (Dourojeanni et al., 2009). En años posteriores se emitieron nuevas leyes pertinentes para las comunidades nativas, como la Ley de Consulta Previa (2011) y una nueva Ley Forestal (2012) que significaron un avance para la inclusión de los indígenas en los procesos de elaboración de políticas públicas que afectan sus territorios, aunque aún se mantiene en discusión la efectividad y alcance de su implementación.

Dentro de este contexto, la lucha de Saweto contra la tala ilegal y la defensa del territorio no logró atraer gran atención del gobierno ni de las organizaciones indígenas y ambientalistas con anterioridad a setiembre de 2014, en que acontecieron los asesinatos de sus líderes. No obstante, las constantes denuncias que Saweto realizaba contra la tala ilegal ante funcionarios del gobierno en Ucayali⁸ fueron recogidas por medios de comunicación internacionales como *National Geographic* o *The New York Times*.⁹ Además, Saweto defendía extensas áreas de bosques tropicales en un sitio prioritario para la conservación del Perú¹⁰ en el sector Tamaya-Abujao. Es probable que uno de los factores que lo haría menos llamativo para las instituciones fuera la percepción de la frontera como distante, poco poblada y estigmatizada como un lugar peligroso por la presencia de actividades ilegales y la ausencia de control policial. Por otro lado, la concentración poblacional reducida y dispersa que caracteriza a las comunidades ashéninkas en la frontera es un aspecto que ha contribuido a hacerlas menos inteligibles para las instituciones públicas y de la sociedad civil. Adicionalmente, el ordenamiento espacial impuesto por el Estado con la demarcación de los BPP de Ucayali desanimaría a las organizaciones no gubernamentales que verían esta región como una “zona perdida” para la conservación de la biodiversidad o la titulación de tierras indígenas, habiendo ya una categoría jurídica definida por el Estado para su uso.

El proceso que conduce a la lucha de Saweto se enmarca en tres etapas de su historia, la primera comienza con la migración hacia la frontera en el Alto Tamaya a mediados del siglo XX, a la que sigue su asentamiento más permanente que conduce a la formación de la comunidad a fines de ese siglo; finalmente, su lucha política por el territorio y la demanda de derechos ante el Estado desde los primeros años de la década del 2000. El registro de Saweto como comunidad nativa “Alto Tamaya” en 2003 y la elección de Edwin Chota como jefe de la comunidad y representante legal, dará inicio a su activismo continuo en Ucayali. Desde entonces, gestionan

bienes y servicios que provee el Estado y otras instituciones no gubernamentales, denuncian la tala ilegal y demandan la titulación del territorio comunal ante la Dirección Regional de Agricultura de Ucayali, tarea que fue culminada en 2015.

Migración ashéninka hacia la frontera del Alto Tamaya

Aunque no se puede conocer con precisión el momento en que los ashéninkas se asentaron en el Alto Tamaya, de acuerdo a los relatos de los residentes más antiguos, se estima que la migración desde el Alto Ucayali y sus afluentes se produjo entre las décadas de 1940 y 1960. El Alto Tamaya debió ser explorado continuamente por indígenas cuyas lenguas pertenecen a las familias lingüísticas pano y arawak, relacionados a estas áreas históricamente y que también debieron estar presentes en la zona como parte de la movilización que generó el auge del caucho a fines del siglo XIX. Según los registros orales de los asháninkas de Apiwtxa, su asentamiento en el Amônia se habría producido en la década de 1940 (Pimenta, 2002) y, de acuerdo a los relatos de los ashéninkas de Saweto, la mayoría tuvo un período de asentamiento en el Amônia antes de formar su propio asentamiento en el lado peruano. Cuando dejaron el Alto Ucayali, alrededor de la actual provincia de Atalaya, aún era práctica común la explotación de los indígenas que se exacerbó durante el auge de la explotación del caucho (Brown y Fernández, 1992; García et al., 1998).

Individualmente o en familia, los ashéninkas se movilizaron para buscar mayor seguridad personal y económica y dejar atrás el ambiente turbulento en el Alto Ucayali. Buscaron articularse al sistema económico predominante de la manera más conveniente para mantener sus aspiraciones que se veían afectadas por el contexto en el que se encontraban. Los viajes para adentrarse hacia la zona fronteriza implicaban un recorrido por río y por tierra, a través de caminos y varaderos que básicamente se podría trazar entre las rutas que conectan los ríos Ucayali, Sheshea, Yurúa, Amônia y Tamaya. En estos recorridos se encontraban con asentamientos de una o pocas casas de otros ashéninkas distanciados a lo largo del trayecto. Con el paso del tiempo, al igual como aconteció en el Alto Tamaya, estos asentamientos se congregarían alrededor de centros poblados para formar las actuales comunidades nativas que se pueden apreciar en estos ríos. Uno de los ashéninkas de mayor edad en Saweto recuerda que era un niño cuando él y su familia dejaron su casa en el Alto Ucayali, su madre le contó que salieron de manera imprevista debido al temor de ser atacados por los “comunistas”¹¹. Dejaron su casa y viajaron en dirección a la frontera surcando el río Sheshea, en donde vivieron algún tiempo, luego continua-

ron su viaje hasta llegar al río Yurúa y después al Amônia en Brasil. Allí se encontraron con otros paisanos y trabajaron en la extracción de madera y la shiringa, esta última más común en el lado brasileño. Al igual que otras familias de Saweto que viajaron por el Sheshea para llegar hasta el Amônia, retornaban eventualmente al lado peruano luego de hacer evaluaciones sobre las oportunidades de trabajo y por otras razones de tipo social o cultural. Es probable que la movilización que hubo contra los madereros en Acre redujera las oportunidades de trabajo en la madera que si encontraron en el lado peruano, en donde había una alta demanda de maderas valiosas como el Cedro y la Caoba y no había una oposición a esta actividad como en Acre. Algunos relatos de los ashéninkas de Saweto dan cuenta de las mejores condiciones de trabajo que ofrecían los patrones peruanos que, a diferencia de los brasileños, les proveían de mayores cantidades y diversidad de productos como pago. Esta movilización que los conduce a su asentamiento en la frontera es característica en las sociedades amazónicas, y como en el caso de Saweto, se producen en “diferentes escalas temporales y espaciales y resultan de un amplio rango de motivaciones y factores subyacentes” (Alexiades, 2009: 4). En el caso de Saweto, “la retirada conveniente de ambientes hostiles, la evaluación de la más adecuada combinación de comodidad ambiental, suministros de recursos, relaciones sociales cordiales, así como oportunidades para acceder al trabajo asalariado (y los bienes deseados), son aspectos que intervienen en el proceso de tomar decisiones” (Osorio, 2012: 30). Los viajes que acostumbran realizar les proporcionan un conocimiento importante sobre una gran extensión de territorio que se extiende desde el río Ucayali hasta la frontera. De esa manera, establecen rutas de viaje para desplazarse con mayor eficiencia y seguridad desde la distante frontera hasta centros urbanos como Pucallpa o caseríos intermedios. Un mapa mental rico en información que iban actualizando en cada viaje y que les permitía identificar parientes, ribereños, colonos, patrones, fundos, recursos naturales, rutas, caminos, varaderos y lugares de descanso. La red de paisanos en este recorrido los mantenía informados sobre parientes que se encontraban a grandes distancias.

La figura de autoridad “estatal” que experimentaron en la frontera peruana, recaía principalmente en los patrones y las fuerzas policiales y militares que compartían los mismos códigos para ejercer control sobre los indígenas. En sus relatos, algunos ashéninkas recuerdan que cuando salían del Alto Tamaya, luego de culminar algún trabajo o para visitar algún familiar, podían ser controlados por policías o militares peruanos que tenían una base en la zona. Eran interrogados sobre el

motivo de su salida, poniéndolos bajo sospecha de querer irse sin haber pagado su deuda al patrón, algunas veces los ashéninkas portaban permisos escritos que obtenían del patrón.

El conocimiento que tenían del paisaje les sería de utilidad en la lucha política que emprenderían en el futuro. Así, identificarían potenciales aliados y recursos que podrían apoyar las gestiones que realizaban y que además les exigía viajar regularmente a Pucallpa. Una muestra de ello son las coordinaciones y alianzas que comenzaron a emerger en 2004 cuando Saweto animó a sus paisanos de otras comunidades ashéninkas en los ríos Tamaya y Abujao a formar una federación indígena. Así también, la alianza a la que se sumaría con los asháninkas de Apiwtxa y otros ashéninkas de la frontera peruana en el río Yurúa. La red de aliados serviría para apoyarse en la defensa de su territorio y atender las agendas de incidencia política que afectaban la frontera, como, por ejemplo, las que se discutieron en el marco del proceso de integración Acre-Ucayali en la década del 2000, en donde tuvieron una importante participación para incorporar la agenda indígena. Esta red de relaciones sociales útiles a su causa se extendería luego a la ciudad para incluir a dirigentes ashéninkas y de otros pueblos indígenas, así como a otras personas de instituciones públicas y de la sociedad civil. El líder de Saweto, Edwin Chota, tuvo éxito en movilizar a los ashéninkas de Saweto, a pesar de las debilidades que tenían para interactuar fuera de la frontera, en gran parte, porque supo aprovechar el capital cultural ashéninka para articularlo a su estrategia política.

Asentamiento y comunidad indígena en el Alto Tamaya

El territorio de Saweto comprende principalmente el área entre los ríos Putaya, Alto Tamaya y el límite fronterizo de Perú y Brasil. En la unión de estos ríos, que da origen al río Tamaya, se encuentra el centro poblado de Saweto, y muy cerca de este, el caserío Puerto Putaya que es habitado por colonos y ribereños de origen peruano y brasileño. En un inicio, los ashéninkas se asentaron principalmente en la parte alta del río Alto Tamaya. Sea que llegaron por sus viajes de exploración desde el último lugar de avanzada, o buscando parientes conocidos o potenciales, o directamente a trabajar con un patrón, sus relaciones sociales estaban enmarcadas en el contexto económico en el que predominaba la actividad maderera bajo el sistema de patronaje. En el Alto Tamaya, según las prácticas ashéninkas, construyeron sus casas y establecieron sembríos de yuca y otros cultivos para su consumo. Sus asentamientos se encontraban cerca a lugares de trabajo que se iban movilizand



Las mujeres preparaban masato que se ofrecía en las visitas que recibían de otros paisanos y trabajadores de la madera. Esta bebida fermentada de yuca tiene un rol central en la socialización de los asháninkas. Las masateadas entre paisanos se harían más frecuentes en la interacción de las familias que comenzaban a establecerse más permanentemente en el Alto Tamaya. Con el tiempo se formarían algunas parejas entre los solteros, a la par que iban generando una memoria del lugar en los diferentes asentamientos que iban mudando en el Alto Tamaya. Alrededor de los años 60, en el Alto Tamaya, había un puesto de “la guardia civil”, una división policial del Perú, ubicado en la boca del río Putaya. Los habitantes dispersos en los alrededores que permanecieron luego de la caída del caucho a inicios del siglo XX, comenzaron a asentarse cerca del puesto policial creando una dinámica social y económica propia entre la población de indígenas, ribereños y colonos, peruanos y brasileños. La creciente explotación maderera promovería su crecimiento y de ese modo prosperaría el centro poblado del caserío Puerto Putaya. Posteriormente, la guardia civil fue reemplazada por un destacamento del ejército peruano y luego por “la guardia republicana”, otra división de las fuerzas policiales del Perú en esa época. Este último sufrió un ataque terrorista en la década de los 80 que hizo que se retiraran.

Los ashéninkas de Saweto evalúan los cambios que provocó la desaparición de “la guarnición”, que era como conocían a la presencia policial-militar en Puerto Putaya. Hablan de un tiempo con más orden y control del tránsito en la frontera que ellos mismos habían experimentado al ser controlados en su desplazamiento. Luego de la caída de la guarnición también se redujo la población en Puerto Putaya y solo comenzaría a resurgir en la década de los 90, ya con mayor estabilidad en la cuenca del río Tamaya luego de la retirada de los grupos terroristas. Según algunos ashéninkas de Saweto, Puerto Putaya no alcanzaría el nivel de población y organización que tuvo en el pasado. Creen que ahora no hay tanta gente ni tanto control como antes, y que hay mayor presencia de brasileños “que hacen lo que quieren” y a quienes relacionan con el incremento de las prácticas depredadoras del bosque; no obstante, la presencia de patrones y madereros peruanos es significativa. Como se mencionó anteriormente, es posible que las coincidencias entre los tiempos de mayor rigidez para el control de la actividad maderera en el lado brasileño de la frontera y la reducción de esta en el lado peruano habrían favorecido estas condiciones. Puerto Putaya comenzaría a progresar incrementando más servicios del Estado peruano, como el centro de salud que sería de mucho interés para los ashéninkas, casi tanto como lo era la escuela, ambas promoverían su acercamiento a este

caserío. Esta referencia de “pueblo” sería la más próxima para los ashéninkas de Saweto y alimentaría su imaginación e ideales de “civilización”; además, sería una influencia importante para motivarlos a formar su propio “pueblo” en el futuro. Estos ideales de “civilización” se traducían en el interés por adoptar prácticas e instituciones foráneas, como la educación en la escuela, uno de los objetivos más fuertemente deseados por los ashéninka en el Alto Tamaya, algo que también ha sido señalado en otros casos de comunidades arawak en la Amazonía peruana (Santos y Barclay, 1995; Hvalkof y Veber, 2005; Gow, 1991; Killick, 2005). El pasado “errante” del que hablan, se ubica como referencia de un antes y después de la creación de la comunidad, como cuando señalan en sus relatos sobre la formación de la comunidad diciendo: “antes vivíamos regados, ahora tenemos comunidad”, señalando una nueva etapa que va acompañada de cambios en su modo de vida. Esta contraposición de un antes y después no debería necesariamente entenderse como una oposición entre la “civilización” relacionada a la organización moderna de la comunidad y el “atraso” a la forma de organización tradicional ashéninka. Más bien se piensa de manera similar a lo que sostiene Gow (1991) sobre los yine del Urubamba, que sería una referencia al cambio en relación a la época dura que tuvieron que vivir producto de la convulsión social que originó el movimiento de colonos y patrones caucheros en el pasado. De acuerdo a las historias de las familias en el Alto Tamaya, “vivir regados” haría referencia al contexto de conmoción social que afectó su patrón de movilización y asentamiento, que al igual que su sistema económico, se volvió más dependiente del patrón y la actividad maderera. Por otro lado, “tener comunidad” evoca una situación más cercana al asentamiento tradicional que aglomera familias, como el *pankotsi* o el *nampitsi*.¹² La proximidad a Puerto Putaya también traería experiencias negativas que se sumarían a las motivaciones que empujaría a los ashéninkas a crear su propio “pueblo”. Percibían el resentimiento de los putayinos contra los indígenas, al parecer producto de las experiencias que tuvieron en el lado brasileño en donde fueron prohibidos de trabajar la madera a causa del rechazo de los indígenas. Algunas familias de ashéninkas intentaron poner a sus hijos en la escuela de Puerto Putaya, pero no resultó en buenos términos. Según cuentan, eran discriminados, sufriendo insultos, llamados despectivamente “caboclos”, término de uso característico en el lado brasileño. A pesar de la visión negativa sobre los brasileños en Puerto Putaya, en la práctica también se observan interacciones en los trueques y el comercio de productos que se manejan con cordialidad. De cierto modo, tienen en común con muchos de ellos su pertenencia a la misma clase trabajadora explo-



tada por patrones. La tendencia a la hostilidad hacia los indígenas tomaría otro matiz cuando Saweto creara su propia comunidad y más aún cuando comenzaran a denunciar la tala ilegal en el Alto Tamaya. De todos modos, hay que diferenciar a la población establecida o que circula alrededor de Puerto Putaya, de manera general, entre peruanos y brasileños, ribereños con una economía familiar de subsistencia, patrones y sus trabajadores, así como personas que transitan bajo sospecha de dedicarse a actividades ilegales como el tráfico de drogas. Estas circunstancias animaron a las familias a aceptar la idea que circulaba entre los ashéninkas de formar su propia comunidad de “puritos paisanos”. Algunos relatos señalan que unos de los promotores de la idea de crear la comunidad fue apoyado por un patrón que radica en Puerto Putaya. No hay certeza sobre sus intenciones, pero es probable que hayan sido motivadas por la amenaza de las concesiones forestales que se sentía en ese momento cuando llegaban las noticias sobre la nueva Ley Forestal que otorgaría exclusividad sobre los bosques a empresas privadas. Sabiendo que los indígenas pueden reclamar derechos sobre grandes extensiones, eso les podría asegurar el control y acceso exclusivo a la madera aprovechando la relación de patrón que tenían con los ashéninkas del Alto Tamaya. Como sea, las familias comenzaron a reunirse cerca de la desembocadura del río Alto Tamaya para discutir sobre las acciones que tomarían como grupo. En primer lugar, tendrían que despejar una gran extensión de bosque, sembrar cultivos de yuca y construir casas. Encargaron la jefatura al ashéninka con más experiencia fuera de la frontera y que tenía el DNI, el documento de identidad que portan los ciudadanos peruanos y que muy pocos tenían. También designaron a algunas autoridades complementarias, como el agente municipal y el teniente gobernador, del mismo modo que lo hacen los caseríos de ribereños y colonos. En seguida encomendaron las gestiones para solicitar una escuela al Estado peruano y registrarse como comunidad nativa. La creación de la comunidad implicaba una división social, cultural y espacial en referencia a Puerto Putaya en donde el río Alto Tamaya era el límite principal. El título de propiedad les daría legitimidad para reafirmar el dominio étnico-territorial sobre las tierras que se extendían hasta el límite fronterizo peruano-brasileño. El acuerdo de crear la comunidad y formar parte de ella estableció implícita y explícitamente un acuerdo para no trabajar con patrones madereros dentro del territorio comunal. Con el tiempo, la premisa se extendería para promover el trabajo sin ninguna dependencia de los patrones. Aunque, inicialmente, su cumplimiento se mostró ambiguo y permanentemente era un dilema para los ashéninkas por la difícil situación económica en el

Alto Tamaya y por la imposibilidad de algunos miembros de realizar otra actividad que no sea la maderera. Los ashéninkas de Saweto acudieron a los patrones cuando buscaron realizar las primeras actividades en busca de la creación formal de la comunidad. Sabiendo que tienen recursos y apelando a la relación de reciprocidad implícita en la lógica de relacionamiento ashéninka con los patrones, se les pidió una colaboración económica y combustible para poder viajar a Masisea y Pucallpa y realizar sus gestiones. Los patrones no tomaron en serio a los ashéninkas y trataron de desanimarlos diciendo que eso era un engaño y que mejor se dedicaran a trabajar la madera con ellos, que era la única forma de conseguir los productos que acostumbraban recibir como pago. Esa negativa fue muy sentida para los ashéninkas que ya habían decidido formar una comunidad, y comenzaría a generar un mayor distanciamiento de la actividad maderera, llegando incluso a provocar algunas acciones de sabotaje de la actividad maderera en el Alto Tamaya.

Crear una comunidad indígena ashéninka y posteriormente una comunidad nativa en el Alto Tamaya fue un suceso trascendental en la vida de este grupo. Ninguno de los pioneros tenía una experiencia amplia sobre este tipo de organización. Por eso también era comprensible que a la gran motivación inicial le seguiría momentos de tensión y frustración, en el proceso de ajustar sus expectativas y experiencias reales de vivir en una comunidad centrada, que además exigía un liderazgo de tipo jerárquico en el que debían sacrificar parte de la autonomía y libertad de su grupo familiar que era muy apreciada.

En la literatura sobre los ashéninkas se ha destacado la preferencia de las familias por vivir separados (Killick, 2005), algo que se refleja en la forma de asentamiento dispersa característica de este grupo (Hvalkof y Veber, 2005). En el caso de Saweto, visto en una perspectiva temporal más o menos amplia de la ubicación de sus asentamientos, se podría pensar que más bien las motivaciones para estar juntos dialogan constantemente con las que los mueve a distanciarse. De esa manera, se podría hablar del mismo modo de una preferencia por vivir aparte como de una por vivir juntos. Era un contexto en el cual las condiciones para mantener una vida autónoma iban cambiando, principalmente por la incorporación a sus necesidades de nuevos bienes y servicios que no eran de libre acceso y que los obligaba a manejar con mayor miramiento la economía del tiempo y del espacio al momento de definir donde establecer sus asentamientos. No solo se constata en la ubicación espacial de sus casas, que durante el periodo de 2000 a 2017 se acercaron y se alejaron en más de una ocasión del nuevo centro poblado creado. Sino también, en las



intenciones de encontrar un balance entre las ventajas de estar más cerca o más distanciados, tanto del “centro poblado” de la comunidad como de otras familias. Estas decisiones eran influenciadas por la coyuntura socioeconómica y también las características ecológicas y los ciclos naturales presentes en el Alto Tamaya. También, era evidente que las familias buscaban alejarse para tener mayor tranquilidad y evitar el conflicto con vecinos, además de encontrarlo ventajoso para las actividades de caza y pesca. Sin embargo, la cercanía también era necesaria para la socialización, a través de las visitas que se hacen unos a otros y que con el tiempo se volvía más difícil debido a la creciente dependencia de botes propulsados a motor que requieren combustible, lo que resultaba más costoso. De esa manera, reducir la lejanía con otras familias podía resultar más conveniente para la socialización, que además revierte positivamente en circunstancias en las que necesitan contar con mayor disposición de mano de obra para apoyarse en el trabajo colectivo, en las chacras, por ejemplo. La dedicación al trabajo asalariado exige la ausencia de los hombres por periodos de tiempo que se pueden extender más de lo previsto, reduciendo el tiempo que dedican para trabajar en las chacras y otras actividades de subsistencia que proveen a la economía familiar. Por otro lado, el centro de Saweto y de Puerto Putaya son los puntos de concentración de los bienes y servicios que complementan la economía de subsistencia. Allí llegan “las novedades” desde la ciudad, las visitas de funcionarios del gobierno, así como las oportunidades de programas sociales gubernamentales que pueden contribuir para mejorar su nivel de vida. Para decidir su asentamiento, algunos prefieren estar más tiempo en el centro y luego realizar viajes que los alejen por temporadas, otros prefieren estar más distanciados y construyen una casa adicional cerca del centro para sus visitas y para que sus hijos que asisten a la escuela tengan donde quedarse, otros optan por soluciones intermedias. Las dificultades para vivir juntos en la comunidad también están presentes y pueden ser muy problemáticas, pero en mayor o menor grado, es una constante en otras comunidades ashéninkas en la Amazonía peruana que tienen que adoptar un sistema de organización política que es ajeno a su tradición y prácticas. Sin embargo, también es permanente su búsqueda por adecuar su convivencia a las formas de la comunidad nativa, pues son conscientes que les puede proveer de ventajas concretas para lograr sus aspiraciones. Desde la creación de la comunidad en Saweto, el debate de mantenerla o renunciar ha ido evolucionando. En un principio, ante la incertidumbre de algún día lograr la titulación del territorio, el dilema se movía entre la “seguridad” del patrón para el acceso a trabajo y bienes y la “promesa” de

la comunidad y el territorio autónomo, que podría atraer bienes y servicios de una fuente exterior. En la actualidad, habiendo logrado el título de propiedad, buscan hacer efectiva la segunda opción, pero encuentran nuevos desafíos que replantean sus dilemas de cómo configurar la organización social y económica en el contexto de la frontera, que permanece igual de compleja y difícil. De cierta forma, la figura de Edwin Chota como líder político permitía un espacio de conciliación de las tensiones entre las familias de Saweto para lograr la continuidad del apoyo al proyecto de comunidad. Luego de su muerte quedaría un vacío difícil de ocupar, ocasionando desajustes en la relación entre las familias y las nuevas autoridades de Saweto, que busca restablecerse constantemente.

Titulación de tierras, denuncias de tala ilegal y demandas de derechos al Estado

En la década del 2000, el Alto Tamaya experimentó un incremento de la presión de la actividad maderera. En julio del año 2000, la entonces nueva Ley Forestal y de Fauna Silvestre No 27308, establecía el marco legal para la creación de los bosques de producción permanente (BPP) en la Amazonía peruana, con la finalidad de otorgar concesiones forestales a empresas privadas. Además, tenía una disposición transitoria para declarar una veda de 10 años para la extracción del Cedro y la Caoba, las especies de mayor valor comercial que eran extraídas en el Alto Tamaya y otras cuencas (Putumayo, Yavarí y Purús). Al mismo tiempo, en el año 2001, se decretaba la moratoria de la extracción de la Caoba en el lado brasileño. Sin embargo, mientras que en el lado peruano la veda de la Caoba fue bloqueada por lobbies madereros y nunca se implementó cabalmente,¹³ la moratoria brasileña contribuiría a incrementar la presión sobre el Alto Tamaya y otras cuencas en la frontera que ahora concentraban la presión de la demanda internacional por el Cedro y la Caoba. En esta década se incrementaron los tractores forestales en el Alto Tamaya y las migraciones temporales de madereros desde ambos lados de la frontera que incursionaban y establecían campamentos madereros en el territorio de Saweto. Los ashéninkas de Saweto se veían limitados en su lucha por evitar la invasión de madereros a su territorio porque no contaban con el título de propiedad. En enero de 2002, el gobierno peruano demarcó cuatro millones de ha de bosques tropicales de la Amazonía baja del departamento de Ucayali, para ponerlas “a disposición de particulares para el aprovechamiento preferentemente de madera y otros recursos forestales y de fauna silvestre” (Resolución Ministerial No 026-2002-AG). Esta

norma creó los *Bosques de Producción Permanente de Ucayali*, polígonos imaginarios trazados por el Instituto Nacional de Recursos Naturales, desde Lima, a una gran distancia de esta región. Los BPP de Ucayali, al superponerse con el área solicitada por Saweto, se convertirían en el principal obstáculo administrativo para obtener el título de propiedad. Por otro lado, los extractores informales veían amenazada su actividad frente a la exclusividad del derecho de extracción de recursos que sería entregada a empresas privadas.

En este escenario, Saweto encontró la oposición de madereros formales e informales con interés en explotar el Alto Tamaya, quienes se opondrían constantemente a los trámites que realizaba Saweto para su titulación en la oficina de la Dirección Regional de Agricultura de Ucayali en Pucallpa. Los madereros peruanos y brasileños que transitaban en la frontera del Alto Tamaya veían con desaprobación la independencia que comenzaban a ganar los ashéninkas con la creación de una comunidad nativa y que se consolidaría con la titulación del territorio comunal. El emprendimiento de Saweto obligaría a replantear las relaciones sociales y económicas que habían establecido con los indígenas en la frontera. Por un lado, la propiedad del territorio comunal limitaría su acceso y explotación en una gran extensión de bosques ubicada estratégicamente en el área fronteriza. Por otro lado, condicionaría la disposición de la fuerza de trabajo ashéninka en el Alto Tamaya, que por muchos años había sido explotada holgadamente.

El liderazgo de Edwin Chota fue clave para superar las debilidades de los ashéninkas de Saweto para relacionarse con la ciudad y las instituciones con quienes debían gestionar el título de propiedad y otros derechos y beneficios para la comunidad. Chota llegó al Alto Tamaya como otros ribereños, envuelto en la dinámica económica en la frontera. A diferencia de ellos, reconocía su origen indígena y mostraba gran interés y aprecio por la forma de vida de los ashéninkas, que veía con un gran potencial que era reprimido por la explotación y abuso de los madereros. Así, cultivó una relación muy íntima con los ashéninkas hasta asumirse como tal, llegando a incorporarse a un grupo familiar que lo acompañaría en el activismo que mantuvo con mucho compromiso y pasión hasta su muerte. A diferencia del resto, él contaba con educación y familiaridad con la ciudad de Pucallpa en la que había vivido antes. Bajo su liderazgo formal, siempre animó a otros hombres y mujeres de Saweto a que acompañaran las gestiones que realizaba para que aprendieran y no desconfiaran de lo que hacía. Las gestiones que realizaron en el distrito de Masisea y la ciudad de Pucallpa dieron los primeros resultados positivos con el reconoci-

miento legal de la comunidad nativa “Alto Tamaya” y la creación de la escuela en 2003. Pronto se iría fortaleciendo la conciencia territorial en Saweto cuando en las gestiones con funcionarios del gobierno llevaran las primeras referencias geográficas para delimitar el territorio de Saweto. En Pucallpa, tendrían los primeros contactos con la Organización Regional de AIDSESP en Ucayali, ORAU. La AIDSESP es la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana, la organización nacional representativa de los indígenas amazónicos en Perú. A través de sus visitas a las oficinas de ORAU, conocieron entre otros dirigentes indígenas, a líderes ashéninkas más experimentados de la Selva Central y el Gran Pajonal y recibirían consejos para avanzar en sus gestiones con funcionarios públicos en la Dirección Regional de Agricultura de Ucayali en Pucallpa y con otras instituciones del sector público, como la Dirección Regional de Educación y, de manera especial, con la Defensoría del Pueblo. Esta última ayudaría a Saweto a fiscalizar el cumplimiento de las funciones de los diferentes sectores del gobierno. Conjuntamente con ORAU conseguirían las primeras comisiones de trabajo que llevarían a funcionarios del gobierno a realizar inspecciones de campo por el río Tamaya. Se redactaron informes sobre las necesidades de las comunidades ashéninkas y las demandas de titulación de territorios indígenas. En este proceso, Edwin Chota comenzaría a promover la idea de formar una federación ashéninka que agrupara a las comunidades de los ríos Tamaya y Abujao, para darle mayor fuerza política a sus demandas. Luego de conversar con otros ashéninkas en el río Tamaya y otros afluentes en los distritos de Masisa y Callería, crea la ACONAMAC, la Asociación de Comunidades Nativas Ashéninka y Asháninka de Masisa y Callería en el año 2004, y pediría su afiliación formal a la ORAU. Bajo el liderazgo de Chota, Saweto y la ACONAMAC realizaría una gran cantidad de denuncias contra la tala ilegal que presentaban en las oficinas responsables de la administración y control forestal. Poco a poco fueron incorporando el discurso indígena y ambientalista con el que se iba nutriendo su activismo, y que encontraría mayor motivación en su contacto con Apiwtxa con quien iniciaría una alianza política en la frontera. Gracias a estas gestiones, el Alto Tamaya comenzó a tener mayor visibilidad en el mapa político de funcionarios públicos, organizaciones indígenas y de la sociedad civil, pero también produjo la antipatía de los madereros y de quienes directa o indirectamente se beneficiaban de la explotación maderera. Sería también el origen de las amenazas que recibían constantemente.

Hacia la segunda mitad de la década del 2000, las gestiones de Saweto habían conseguido abrir una escuela de nivel inicial y primario, reducir a los indocumenta-

dos y contar con un equipo de radio para comunicarse con el exterior, entre otros beneficios que conseguían del Estado y de la red de amigos y aliados que fueron construyendo. Obtener el título de propiedad, por otro lado, sería un proceso más frustrante por las negativas constantes de los funcionarios que alegaban falta de presupuesto o la imposibilidad de la titulación en una zona superpuesta con los BPP de Ucayali, entre otras excusas. Los cambios de funcionarios y de las oficinas responsables de la titulación en diferentes periodos de gobierno solo aumentaban las postergaciones.

En esa década se conocerían las invasiones al territorio de Apiwtxa por madereros desde el lado peruano. Las reuniones que tendrían los ashéninkas de Saweto en Apiwtxa se centrarían en la necesidad de realizar acciones conjuntas para afrontar la amenaza de las invasiones de madereros al territorio de ambas comunidades. Esta coyuntura sería uno de los factores que consolidarían una alianza política para la defensa del territorio ashéninka en la frontera. Saweto sería un importante aliado para Apiwtxa, con su presencia en el lado peruano y su activismo contra la tala ilegal, apoyarían las acciones de control y vigilancia del territorio que sufría invasiones de madereros desde el lado peruano. Saweto tendría un rol importante en las denuncias que haría Apiwtxa y que resultarían en operativos en donde se detuvieron a madereros en el lado brasileño con la cooperación de la Fundación Nacional del Índio (FUNAI), la Policía Federal, el Instituto Brasileño del Medio Ambiente y Recursos Naturales Renovables (IBAMA) y el Ejército de Brasil, que fueron reconocidas a nivel nacional e internacional. En el lado peruano, los ashéninkas de Saweto que colaboraban con esta operación tenían que refugiarse en la aldea de Apiwtxa para evitar represalias de los madereros y mantenerse alertas por las amenazas a su seguridad. Por su lado, Saweto se nutriría de la experiencia de Apiwtxa que ya había recorrido el camino de la lucha por el territorio enfrentando a los madereros, y se sentiría apoyado para poder ser escuchado en espacios políticos en los que no tenían el reconocimiento que Apiwtxa tenía. Esa dinámica de colaboración era independiente a la del movimiento indígena en Ucayali y las instituciones del gobierno regional, que no veían con el mismo aprecio el activismo de Saweto y de Edwin Chota para combatir la tala ilegal y proponer modelos de desarrollo sostenible en la frontera. Otro factor que consolidaría la alianza con Apiwtxa sería el contexto de la integración Ucayali-Acre, que tomó mayor importancia luego de la visita mutua de los presidentes de Perú y Brasil en 2006 y 2009. Entre los temas de discusión habían compromisos de impulsar el proceso de integración vial entre ambos países

que tendrían repercusión en promover el proceso de integración Acre-Ucayali. En este contexto, surgiría una preocupación de las organizaciones indígenas y ONG ambientalistas de Perú y Brasil por la afectación a áreas protegidas y tierras indígenas en la frontera. Esta coyuntura también favoreció una dinámica binacional de interacción de organizaciones indígenas y de la sociedad civil en espacios de discusión que producía propuestas desde la sociedad civil. Saweto, que lideraba a la organización indígena ACONAMAC, tendría un protagonismo significativo para llamar la atención sobre la titulación del territorio de las comunidades nativas y otras iniciativas que se plantearon para favorecer el desarrollo de la población indígena en la frontera. Se podía percibir que dentro de esa agenda fronteriza dirigida por los Estados en Perú y Brasil y sus agentes en Ucayali, se configuraba una agenda fronteriza asháninka que intentaba dar continuidad a sus procesos de consolidación territorial y sus intentos por integrarse a la sociedad de ambos países de manera beneficiosa. Este proceso también se desarrollaba hacia el interior de la frontera y en una agenda interna que implicaba confrontar ideas y motivaciones entre los asháninkas y otros grupos indígenas que habitaban la frontera, sobre sus posiciones frente a las actividades madereras y otras iniciativas en las que los indígenas se involucraban en el contexto fronterizo. La evidente unidad de los indígenas fronterizos en presentar sus posiciones y demandas en los espacios de confrontación con las políticas del Estado no se debe tomar como natural y sin fricciones. Las tensiones y conflictos internos están presentes en su propio proceso hacia la consolidación del dominio sobre el territorio indígena transfronterizo como un pueblo indígena unificado (ver Pimenta en este volumen).

En 2009, Edwin Chota estuvo cerca de llevar a los ashéninkas del Alto Tamaya a otro nivel de liderazgo en Ucayali, cuando fue elegido formalmente como vicepresidente de la ORAU en un congreso realizado por los representantes de las federaciones indígenas de la región Ucayali. Sin embargo, una crisis política interna que enfrentó a dos grupos de dirigentes indígenas terminó desconociendo la elección de la junta directiva en la que Edwin Chota había sido elegido. Los dirigentes que se quedaron en la dirigencia de ORAU cortaron todo el apoyo a Chota y realizaron una reunión en el Tamaya para retirarlo de la dirigencia de la ACONAMAC. Saweto decidiría desafiliarse de la ORAU y continuar sus acciones de manera independiente apoyándose en la alianza con Apiwtxa en la frontera. De todos modos, la falta de una organización indígena de base como la ACONAMAC le restaría fuerzas para realizar sus gestiones frente a las instituciones. Una de las alternativas que Edwin



Chota pensó para Saweto fue la de afiliarse a la Central Autónoma de Trabajadores del Perú, CATP, una organización sindicalista de nivel nacional que había conocido por medio de uno de sus miembros en Pucallpa. La CATP sirvió de apoyo para algunas de sus gestiones en Pucallpa y en Lima, pero no reemplazaría la visibilidad que le daba la organización indígena que Saweto creó y lideró. En los años siguientes, con la ayuda de amigos y aliados, Saweto intentaría conseguir el apoyo de organizaciones no gubernamentales publicitando la propuesta de Bosque de Conservación Comunal en Alto Tamaya que elaboró en 2009 y que planteaba la necesidad de titular el territorio comunal para poder conservar los bosques. Con cierto reconocimiento por su activismo y participación en el proceso de integración Ucayali-Acre, Edwin Chota pudo ser incluido en eventos organizados por ONG ambientalistas, como las que agrupaba la Iniciativa para la Conservación de la Amazonía Indígena ICAA en ese entonces promovida por la USAID. Fue a través de su red de aliados que consiguió contactarse y convencer a la ONG Pro Purús de trabajar con ellos por primera vez en un proyecto específico para apoyar el proceso de titulación de Saweto. En 2012 avanzarían significativamente con los requerimientos técnicos y legales que exigía el proceso de titulación. Los estudios técnicos resultaban complejos y costosos y requerían el acompañamiento de funcionarios de la Dirección Regional de Agricultura de Ucayali. A pesar del avance que lograron con Pro Purús en el saneamiento físico y legal del área, y con el expediente para la demarcación y la titulación prácticamente terminado, los BPP de Ucayali y las concesiones forestales continuaban siendo un obstáculo insuperable. La respuesta de parte de la Dirección Forestal y de Fauna Silvestre de Ucayali fue negativa, a pesar de contar con una amplia y consistente argumentación que incluía las conclusiones y recomendaciones de funcionarios de la misma Dirección de Agricultura de Ucayali a favor de la exclusión.

Con cierta frustración, los líderes de Saweto intentarían hacer incidencia sobre su caso directamente en Lima. En 2013 y 2014, viajaron a la capital del Perú para reunirse con funcionarios de alto nivel y hacer conocer su caso, dirigiéndose al Congreso de la República, la Defensoría del Pueblo, el Ministerio de Cultura, la presidencia del Consejo de Ministros y el Ministerio de Relaciones Exteriores. En ambas oportunidades habían sido muy claros en informar sobre la inseguridad en el Alto Tamaya y sobre las amenazas que sufrían contra sus vidas. En junio de 2014, lograron reunirse con funcionarios de diferentes sectores. Particularmente importante fue una sesión convocada por la Defensoría del Pueblo. En esta reunión se

logró el compromiso de los funcionarios de OSINFOR, la oficina de supervisión forestal, para la inspección de las concesiones forestales que podría abrir el camino para excluirlas del territorio solicitado por Saweto y también se planteó una visita a la frontera de las fuerzas del orden en los próximos meses. Posteriormente, lograrían una reunión con la directora del Servicio Forestal en Lima que comprometió mayor apoyo para avanzar el proceso de exclusión de los BPP de Ucayali. Fue tal vez el momento en el que Saweto logró el máximo nivel de incidencia política que había realizado hasta el momento con autoridades del gobierno peruano. En agosto de 2014, un mes antes de los asesinatos, se habían realizado las inspecciones a las concesiones forestales que se superponían al territorio solicitado por Saweto y que solo luego de los asesinatos resultó en la exclusión de las concesiones forestales y los BPP de Ucayali. Eso abrió el camino a la titulación del territorio de Saweto por la Dirección Regional de Agricultura de Ucayali, que emitiría la Resolución oficial de la titulación en setiembre de 2015. Luego de los asesinatos, frente a la presión de los medios y la que ejercían personas y organizaciones que se solidarizaron con Saweto, el Estado tuvo que cumplir con el compromiso de culminar la titulación de Saweto y con otras demandas, algunas de las cuales no tuvieron resultados satisfactorios, como la búsqueda de justicia para sancionar a los responsables de los asesinatos que sigue en espera. La red de aliados que Saweto había construido en su activismo se debilitó luego de la muerte de Edwin Chota, reduciéndose también las interacciones con Apiwtxa. La llegada de proyectos y programas sociales del gobierno y ONG, atraídas por el impacto mediático que tuvo Saweto, provocaron confusión y tensiones entre los miembros de Saweto, quienes tenían escasa experiencia para lidiar con este tipo de relaciones. Esta coyuntura debilitó el nuevo liderazgo en Saweto que intentaba continuar con el proyecto de comunidad que se avanzó principalmente bajo el liderazgo de Edwin Chota. En los años siguientes, comenzarían a replantearse la dirección de la comunidad y buscar retomar una comunicación más fluida con Apiwtxa para lograr su apoyo frente a las dificultades que tenían para manejar sus relaciones internas y con instituciones foráneas. En junio de 2017, tuvieron una reunión con líderes de Apiwtxa en la ciudad de Pucallpa en respuesta a su llamado de apoyo para resolver los conflictos que tenían con la ONG Rainforest Foundation US con la que trabajaban, posteriormente un grupo de Saweto viajó a la aldea de Apiwtxa en dos ocasiones. La primera, para asistir al aniversario de Apiwtxa el 24 de junio y la segunda, en noviembre de 2017, para participar en el “Encontro de Intercâmbio de Gestão Comunitária”, gracias al apoyo



que consiguieran del programa Bosques del Ministerio del Ambiente del Perú. En ese momento, Apiwtxa estaba conduciendo el “Proyecto Alto Juruá”, que inició en 2015, para apoyar la gestión territorial y ambiental de las comunidades indígenas y tradicionales del Alto Juruá, proyecto de su propia autoría que es financiado por el Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, BNDES, con recursos del Fundo Amazônia.¹⁴ Mientras tanto, Saweto estaba lidiando con la burocracia de los proyectos del Estado y de la ONG que llegaron a la frontera del Alto Tamaya luego del asesinato de sus líderes, cuya lógica y propósitos no comprendían cabalmente. El apoyo a la titulación y proyectos de desarrollo en comunidades nativas en la Amazonía peruana se incrementó considerablemente en los años siguientes a los asesinatos en Saweto. Sin embargo, estos proyectos apoyados por agencias multilaterales y de cooperación internacional, de los cuales incluso uno lleva su nombre, el “MDE Saweto Perú: Memoria Viva”,¹⁵ tienen una lógica de implementación que mantiene a Saweto fuera de su alcance. En el encuentro en Apiwtxa, los líderes de Saweto hablaron de las dificultades que habían experimentado en los últimos años luego de la muerte de sus líderes, siendo escuchados por todos los líderes indígenas de la frontera allí reunidos, de quienes recibieron palabras de apoyo y el deseo de integrarlos a los proyectos que desarrollan conjuntamente. Los nuevos líderes de Saweto, reafirmaron su lucha por el territorio, conscientes de los nuevos desafíos que deben afrontar para continuar con el proyecto de comunidad que emprendieron hace ya más de 15 años.

Viviendo bien, muriendo mal

Para los ashéninkas del Alto Tamaya, su historia de lucha por el territorio y el acceso a derechos son el desenlace de una serie de experiencias que han puesto a prueba la persistencia de su forma de vida en medio de la desintegración social y la violencia que la desafía con rigurosidad. Enmarcada en la historia de colonización y la expansión del Estado peruano, que se presenta en sus variadas formas, la constante disputa por tierras, recursos y bosques, ambicionadas material y simbólicamente en periodos cíclicos de auge y decadencia, han dejado marcas a su paso. Los límites que trazan las fronteras nacionales, los bosques de producción permanente o las concesiones forestales, entre otros, no serían más que líneas imaginarias que no tendrían sentido en la vida cotidiana de los ashéninkas. Sin embargo, adquieren sentido en cuanto a su capacidad de unir o separar a la gente y la naturaleza, y las relaciones sociales y culturales que están entretejidas en la historia del paisaje ama-

zónico. Los ashéninkas de Saweto y sus paisanos en la frontera peruano-brasileña parecen estar conscientes de ello, y de las implicancias de estas divisiones que los llevan a experimentar nuevas formas de articularse al interior de su pueblo y con el mundo no indígena. Sean vistas como obstáculos u oportunidades, son formas potenciales de transformar el paisaje y su realidad, posibilidades de replantear sus aspiraciones como pueblo indígena en la actualidad, en la que aspiran a vivir bien sabiendo que pueden terminar muriendo mal.

Las aspiraciones de Saweto se verán contestadas principalmente por dos fuerzas interactuando en la frontera del Alto Tamaya: una que proviene de la dinámica social asociada a la explotación de recursos y que en gran medida opera al margen del control del Estado peruano, y que es producto de continuas y crecientes incursiones al río Tamaya que se remontan al boom del caucho y la madera desde mediados del siglo XIX; y otra, que proviene de los permanentes intentos del Estado peruano por colonizar la Amazonía mediante diversos mecanismos de control político y económico, que principalmente opera a la distancia y se manifiesta en diferentes momentos de la vida republicana. Ambas, de alguna manera, interactúan y son influenciadas por la incesante e inagotable demanda global por recursos que ejerce presión sobre los bosques tropicales alrededor del mundo.

Este caso es una muestra de que la Amazonía aún alberga espacios marginales, altamente disputados y de difícil acceso y control para el Estado, con una realidad compleja que dificulta su aprehensión por parte de la diversidad de actores que directa o indirectamente buscan relacionarse con ella. Todo ello, a pesar de los permanentes intentos de incorporarla al sistema político y económico prevaleciente, y de la gran atención que se dirige sobre la Amazonía y los bosques tropicales que despiertan tanto el pesimismo como la esperanza, frente a la crisis ambiental y económica que transmite el mundo globalizado.

Recibido: 28/05/2018

Aprovado: 22/10/2018

Mario L. Osorio Dominguez é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Seu trabalho centra-se no campo das relações interétnicas e das questões ambientais e de desenvolvimento que transformam as paisagens da Amazônia peruana. Tem conduzido pesquisas sobre o povo Asháninka na fronteira do Peru com o Brasil e acompanhou as lutas pelo direito à terra e outras demandas indígenas em Ucayali e na Amazônia central do Peru. Contato: marioosoriod@gmail.com

Notas

1. En este artículo se considera a los asháninkas y ashéninkas como parte de un mismo grupo cultural. Sin embargo, desde que comienzan a afirmar su identidad étnica y política en la sociedad nacional han hecho manifiesta esta diferenciación. Por ello se utiliza el término ashéninka para referirse a Saweto, por ser la denominación que este grupo utiliza cuando se afirma étnica y políticamente.
2. “Saweto” y “Apiwtxa” son los nombres con los que comúnmente se conoce a estas comunidades indígenas. Saweto es una palabra en lengua ashéninka que designa a un tipo de guacamayo, ave del género *Ara* presente en el Alto Tamaya.
3. En Perú, los indígenas amazónicos adquieren reconocimiento legal bajo la categoría de “comunidad nativa”. Saweto fue reconocida con la Resolución Directoral Regional 045-2003-GRU-DRSAU con el nombre “Alto Tamaya” y, en 2015, cambiarían su nombre a “Alto Tamaya-Saweto” cuando recibieron el título de propiedad de su territorio.
4. La Selva Central es la región de la Amazonía central del Perú en el piedemonte andino que comprende las provincias de Oxapampa en Pasco y de Chanchamayo y Satipo en Junín, territorio tradicional de los grupos indígenas yánesha y asháninka. El Gran Pajonal es una meseta interfluvial comprendida entre los ríos Ucayali, Tambo, Perené y Pichis, asociado al territorio tradicional de los ashéninka.
5. Datos obtenidos de la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios BDPI, del Ministerio de Cultura del Perú. Sobre la población estimada en comunidades asháninkas (107,191), ashéninkas (8,838), kakintes (644) y nomatsiguengas (8,792). Disponible en: <<http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos-indigenas#main-content>>. Acceso en: 28 jun. 2018.
6. Las reservas territoriales para pueblos indígenas en aislamiento voluntario se crearon en los años 90, inicialmente sustentadas por el Decreto-Ley No 22175. Posteriormente, la Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial, Ley No 28736 del año 2006, crea la categoría “reserva indígena” para este fin y se reglamentará la transición de las reservas territoriales ya creadas hacia esta categoría.
7. De particular interés son los casos expuestos en los reportes: “The laundering machine. How fraud and corruption in Peru’s concession system are destroying the future of its forests”. EIA *Environmental Investigation Agency* 2012; “Buyers in good faith’ How Timber Exporters are Complicit in Plundering Peru’s Amazon”. Global Witness, November 2017.
8. Una parte importante de los archivos de Saweto ha sido sistematizada por Diego Leal, un amigo y aliado de Saweto. Esta recopilación incluye denuncias que fueron presentadas formalmente ante

funcionarios del gobierno para denunciar la tala ilegal.

9. Artículo online de *The New York Times*. Disponible en: <<https://www.nytimes.com/2013/10/19/world/americas/corruption-in-peru-aids-cutting-of-rain-forest.html?pagewanted=all>>.

10. El *Plan Director del Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas del Perú*, establece sitios prioritarios para la conservación de nivel nacional en donde figura la zona Abujao-Tamaya.

11. Los ashéninkas de Saweto asociarían este término a la presencia de miembros de la guerrilla armada del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), o de los denominados grupos terroristas en Perú: Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

12. Según Hvalkof y Veber (2005: 160), *nampitsi*, sería un término en ashéninka que hace referencia a un espacio social, “el lugar donde habitan y viven muchas familias”, aunque debido al patrón de asentamiento disperso que presentan en el Gran Pajonal, se asentarían pocas casas por lo que para nombrar al “lugar hogareño” también se utilizaría el término *pankotsi* “casa”.

13. El reporte de *Environmental Investigation Agency* (EIA), citado en la nota 8, hace un recuento de las acciones que evitaron el cumplimiento de las prohibiciones para la extracción del Cedro y la Caoba que establecía la nueva *Ley Forestal del año 2000*.

14. Apiwtxa destaca que el Proyecto Alto Juruá es uno de los mejores evaluados dentro de los que apoya el Fundo Amazonía financiado por el *Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social do Brasil*, BNDES. <http://www.apiwtxa.org.br/projeto-alto-jurua-e-o-melhor-avaliado-dentre-os-apoiados-pelo-fundo-amazonia/>

15. El Mecanismo Dedicado Específico es una iniciativa proveniente del *Forest Investment Program* (FIP), liderada por las organizaciones indígenas nacionales AIDESEP y CONAP con financiamiento del Banco Mundial, que cuenta con el soporte de la WWF-Perú como Agencia Nacional Ejecutora.

Referências bibliográficas

ALEXIADES, Miguel. 2009. “Mobility and migration in indigenous Amazonia. Contemporary ethnoecological perspectives – an Introduction”. In: Miguel N. Alexiades (comp.). *Mobility and migration in indigenous Amazonia. Contemporary ethnoecological perspectives*. New York & Oxford: Berghahn Books. pp. 1-43.

BROWN, Michael F.; FERNÁNDEZ, Eduardo. 1992. “Tribe and state in a frontier mosaic. The Asháninka of Eastern Peru”. In: R. Brian Ferguson & Neil L. Whitehead (comps.). *War in the tribal zone. Expanding states and indigenous warfare*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. pp. 175-197.

BROWN, Michael F. & FERNÁNDEZ, Eduardo. 1993. *War of shadows: The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: The University of California Press.

CVR. 2003. *Informe Final – Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima, Perú.

DOUROJEANNI, Marc; BARANDIARÁN, Alberto; DOUROJEANNI, Diego. 2009. *Amazonía Peruana en 2021. Explotación de recursos naturales e infraestructura: ¿Qué está pasando? ¿Qué es lo que significa para el futuro?* Lima: Pro Naturaleza.

GARCÍA, Pedro; HVALKOF, Søren; GRAY, Andrew. 1998. *Liberation through land rights in the Peruvian Amazon*. Copenhagen: IWGIA.



- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press.
- HVALKOF, Søren; VEBER, Hanne. 2005. "Los Ashéninka del Gran Pajonal". In: Fernando Santos & Frederica Barclay (comps.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen 5. Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. pp. 75-279.
- IBC 2014. *Los papeles de la tierra. Superando los obstáculos a la titulación de las comunidades del Perú*. Lima, Perú: Instituto del Bien Común.
- KILLICK, Evans. 2005. *Living apart: Separation and sociality amongst the Ashéninka of Peruvian Amazonia*. The London School of Economics and Political Science, Ph.D Dissertation.
- LITTLE, Paul. 2001. *Amazonia. Territorial struggles on perennial Frontiers*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- OSORIO, Mario L. 2012. *Landscape appropriation and socio-environmental adaptability of Ashéninka people in the border area of Amazonian Peru and Brazil*. University of Kent, Canterbury: Master's thesis.
- PIMENTA, José. (2002). *Índio não é todo igual. A construção Ashaninka da história e da política*. Brasília: UnB. Tese de Doutorado.
- SALISBURY, David S.; BORGIO, José; VELA, Jorge. 2011. "Transboundary political ecology in Amazonia: History, culture, and conflicts of the borderland Asháninka". *Journal of Cultural Geography*, 28 (1): 147-177.
- SANTOS, Fernando; BARCLAY, Frederica. 1995. *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press/ Lima: Institut Français d'Etudes Andines.
- _____. 2005. *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen 5. Campa Ribereños, Ashéninka. Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute/Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- SCHMINK, Marianne; WOODS, Charles. 1992. *Contested frontiers in Amazonia*. New York: Columbia University Press.
- STOCKS, Anthony. 1984. "Indian policy in Eastern Peru". In: Marianne Schmink & Charles H. Woods. (comps.). *Frontiers expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida Press. Pp. 33-61.
- VARESE, Stefano. 2006. *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. 4. ed. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- VEBER, Hanne. 2009. *Historias para nuestro futuro. yotantsi ashi otsipaniki. Narraciones autobiográficas de líderes asháninkas y ashéninkas de la Selva Central del Perú*. Copenhague: IWGIA.
- WEISS, Gerald. 2005. "Campa ribereños". In: Fernando Santos & Frederica Barclay (comps.). *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*. Volumen 5. Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute/Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. pp. 1-74.

Resumo: Este artigo examina o processo histórico, social e político que perpassa um segmento da sociedade ashéninka e que os levou a disputar e apropriar-se de um espaço territorial na fronteira da Amazônia peruana com o Brasil. Avalia o caso dos ashéninka de Saweto que migraram e se assentaram no Alto Tamaya, depois de viver um período de convulsão social em seus territórios tradicionais na Amazônia Central do Peru, durante o século XX. Os ashéninkas mudaram-se para a fronteira almejando realizar as suas aspirações, integrando-se a novos contextos de articulação econômica e política de maneira individual e coletiva. Na fronteira, convivem com ribeirinhos e colonos que circulam por ambos os lados da divisa para extrair recursos informal e ilegalmente sob uma débil presença do Estado. Apesar de sua marginalidade geográfica e a distância dos centros de poder político e econômico no Peru, os ashéninkas de Saweto conseguiram criar a comunidade nativa “Alto Tamaya-Saweto” e titular suas terras com cerca de 80 mil hectares, depois de mais de 14 anos reivindicando seus direitos e do assassinato de quatro de seus membros em 2014.

Palavras-chave: Ashéninka, fronteira, comunidade, território, relações interétnicas

Abstract: This article examines the historical, social, and political process that affected a segment of ashéninka society. It led these people to fight for and take hold of a territorial space on the frontier zone between Peruvian Amazon and Brazil. It assesses the case of the Saweto ashéninka who migrated to, and settled in the Upper Tamaya after a period, in the twentieth century, of social convulsion in their traditional lands in Peru’s Central Amazon. The ashéninka moved to the border area hoping to fulfill their aspirations. They joined new contexts of economic and political articulations both individually and collectively. They share the space with settlers and riverside people who straddle the border to extract resources in informal and illegal ways under a weak state presence. Despite their geographic marginality and distance from political and economic power, the Saweto ashéninka managed to create the native community “Alto Tamaya-Saweto” and acquire a title certificate of 80 thousand hectares. They accomplished this victory after fourteen years demanding their rights and the assassination of four of their members in 2014.

Keywords: Ashéninka, border, community, territory, interethnic relations



Unir para além da fronteira: Um esboço da etnopolítica transnacional ashaninka

José Pimenta

UnB

Introdução

Com uma presença notável na região da Selva Central peruana e uma pequena diáspora em território brasileiro, os Ashaninka são hoje um dos povos indígenas mais numerosos da bacia Amazônica, com mais de cem mil pessoas. Como outros povos indígenas da América Latina e da Amazônia, em particular, foram separados pela formação das fronteiras dos Estados nacionais. No início do século XX, com a incorporação do Acre ao território brasileiro e a demarcação da fronteira internacional entre Brasil e Peru na região do Alto Juruá, acabaram divididos de modo extremamente desigual pela geopolítica ocidental. Hoje, menos de 2% da população ashaninka habita o território brasileiro. Esta pequena diáspora não soma duas mil pessoas divididas em sete terras indígenas, todas situadas no Acre, nos afluentes do alto rio Juruá, na fronteira com o Peru.

Entre os Ashaninka que vivem hoje no Brasil, destacam-se os da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, território demarcado oficialmente pela FUNAI em 1992. Com uma população atual de cerca de 800 pessoas, reagrupadas na aldeia Apiwtxa e nos seus arredores, os Ashaninka do Rio Amônia representam quase a metade das famílias situadas no Brasil. Embora extremamente minoritários se comparados à população total desse povo indígena, os Ashaninka do Amônia adquiriram uma visibilidade importante nos últimos anos em razão, principalmente, de sua atuação na política interétnica e de suas iniciativas em prol do desenvolvimento sustentável do Alto Juruá.

Num contexto marcado por divergências e conflitos em torno das políticas de desenvolvimento para essa região de fronteira, este artigo discute as relações dos Ashaninka do Rio Amônia com seus semelhantes situados em território peruano. Ele dá continuidade a uma reflexão anterior (Pimenta, 2012a) e procura desvendar algumas características recentes da etnopolítica da APIWTXA, associação dos Ashaninka do Rio Amônia. Nas páginas que se seguem, busco mostrar que a lógica colonial dos Estados-nações e a demarcação da fronteira internacional no Alto Juruá nunca apagou o sentimento étnico do povo Ashaninka, que continua se pensando

como um povo único e diferenciado, apesar da existência de marcadores nacionais que também podem ser acionados em certos contextos. Embora sempre tenham existido laços transfronteiriços entre os Ashaninka do Brasil e do Peru, nos últimos anos, essas relações vêm adquirindo novas configurações e uma dimensão fortemente política, até então inexistente. A APIWTXA tem sido a principal promotora e articuladora dessas mudanças. Após mostrar como a fronteira entre Brasil e Peru no Alto Juruá foi imposta pela geopolítica dos brancos, separando arbitrariamente os Ashaninka, procuro refletir sobre o sentimento que une esse povo indígena e suas alianças transnacionais. Estimuladas, principalmente, por preocupações decorrentes de iniciativas desenvolvimentistas dos Estados-nações, como também por atividades ilegais que ameaçam seus territórios e direitos, essas alianças intraétnicas unem os Ashaninka dos dois países sem diluir suas especificidades nacionais. Também se traduzem por concepções próprias e dinâmicas em relação à fronteira internacional.¹

A “chegada do Brasil” e a demarcação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia: a fronteira como limite

Para a historiografia ocidental, a região acreana do Alto Juruá, disputada pelo Brasil, Bolívia e Peru, nasceu com a epopeia da borracha e a chegada dos seringueiros a partir das últimas décadas do século XIX. Não cabe descrever aqui os pormenores que levaram essa região a se tornar brasileira no início do século XX. Uma das características mais marcantes da “invenção do Acre” (Carneiro, 2014) é o lugar marginal que a história oficial sempre atribuiu aos povos indígenas (Pimenta, 2015). Para a história ocidental, antes da economia da borracha, o Acre e o Alto Juruá praticamente não existem. O título do livro de Craveiro Costa, “A conquista do deserto ocidental” (1998), ilustra perfeitamente essa ideia.

Assinado no dia 17 de novembro de 1903 pelo Brasil e pela Bolívia, o Tratado de Petrópolis revisou os limites do Tratado de Ayacucho, de 1867, e é considerado a certidão de nascimento do então Território Federal do Acre (hoje Estado do Acre) como terra brasileira dividida em três departamentos: Alto Acre, Alto Purus e Alto Juruá. No entanto, esse tratado não resolveu o litígio fronteiriço entre Brasil e Peru nem no Alto Purus, nem no Alto Juruá. Em novembro de 1904, por exemplo, um conflito armado opôs seringueiros brasileiros e caucheiros peruanos pelo controle da produção de borracha do então seringal Minas Gerais, situado na foz do Rio Amônia, na confluência com o rio Juruá. Conhecido na literatura como “Guerra da Trincheira” ou “Batalha do Amônia” (Tocantins, 1979: 396-405), esse conflito resul-

tou na vitória dos seringueiros brasileiros. Com o levante, o pequeno povoado de *Nueva Iquitos*, onde os peruanos tinham instalado um posto aduaneiro para recolher impostos sobre a produção de borracha, passou para o controle brasileiro, sendo renomeado, em homenagem ao líder da revolta, o militar e político Gregório Thaumaturgo de Azevedo, como Distrito Thaumaturgo, posteriormente, Vila Thaumaturgo e, desde 1992, município Marechal Thaumaturgo.

A vitória brasileira não acabou com as pretensões peruanas na região e a questão fronteira entre o Brasil e o Peru se arrastou por mais alguns anos. Nomeados pelo Barão do Rio Branco, o coronel Belarmino Mendonça chefiou a Comissão Brasileira de Reconhecimento do Rio Juruá, em 1905 (Mendonça, 1989), enquanto Euclides da Cunha liderou trabalho semelhante no rio Purus. A disputa entre Brasil e Peru pela demarcação da fronteira internacional, tanto no Alto Juruá como no Alto Purus, só foi oficialmente encerrada via diplomacia, em 08 de setembro de 1909, com a assinatura do Tratado do Rio de Janeiro.

A “questão indígena” foi um detalhe na conquista do Alto Juruá e na integração do Acre ao Brasil. Embora nunca tenha considerado os índios como atores, a historiografia do Acre não pôde ocultar totalmente sua presença na virada do século XIX para o XX. Assim, no auge da economia da borracha, ou seja, entre 1890 e 1912, quando o Alto Juruá era disputado por seringueiros brasileiros e caucheiros peruanos, encontramos na literatura referências à presença de diferentes povos indígenas, principalmente da família linguística Pano, como os Kaxinawá (*Huni Kuin*) e os Amahuaca, mas também os Ashaninka da família Arawak.

Historiadores e antropólogos datam, geralmente, a presença dos Ashaninka no Alto Juruá do final do século XIX a início do século XX. O padre francês Jean-Baptiste Perrissier, em viagem apostólica à região, em 1897 e 1898, foi o primeiro ocidental a documentar a presença desse povo indígena na boca do Rio Amônia; índios que ele apresenta, equivocadamente, como “os antigos Incas do Peru” (Perrissier, [1898] 2009: 56).

Na historiografia da região, os Ashaninka são geralmente descritos como originários do Peru, trazidos para o Brasil por patrões caucheiros peruanos a partir do final do século XIX. Embora não haja dúvidas que a pressão da exploração do caucho tenha contribuído para a migração de famílias ashaninkas para a região do Alto Juruá, outras hipóteses, que independem dos brancos, também precisam ser consideradas. O registro de Perrissier e as narrativas dos Ashaninka do Amônia nos convidam a um olhar menos etnocêntrico e a uma maior modéstia na nossa abor-

dagem da história local.

A história ashaninka no Alto Juruá é extremamente difícil de mapear. Caracteriza-se por uma intensa mobilidade que torna extremamente complexo o traçar dos múltiplos deslocamentos desse povo indígena nessa região de fronteira. No entanto, essa mobilidade não deve ser considerada somente como decorrente de imperativos ecológicos ou da pressão dos brancos sobre seu território. Trata-se, também, de uma característica estrutural da sociedade ashaninka. Ela expressa, por exemplo, valores fundamentais, como o ideal de liberdade, uma aspiração constante na história desse povo indígena. De modo geral, os deslocamentos ashaninkas podem ser motivados por vários fatores: agrupamento familiar, escassez de recursos naturais de um determinado ecossistema, trocas e comércio, alianças políticas, disputas internas, morte de parentes, busca por um “bom patrão”, pressão dos brancos ou, simplesmente, pelo gosto de viajar e conhecer novos lugares.

Apesar da impossibilidade de mapear essa mobilidade, a presença ashaninka na região do Alto Juruá, em terras que se tornaram brasileiras no final da primeira década do século XX, data, no mínimo, do final do século XIX, portanto, antes da demarcação da fronteira internacional. Essa presença foi documentada por Perissier em 1898, mas também é atestada pela história oral ashaninka, transmitida de geração a geração, na qual encontramos referências, por exemplo, à “Batalha do Amônia” de novembro de 1904.

Assim, a versão consagrada pela historiografia, e comumente aceita, que apresenta os Ashaninka como um povo indígena peruano que migrou para o Brasil no final do século XIX, é, em primeiro lugar, um anacronismo histórico, já que os limites entre o Brasil e o Peru sequer haviam sido definidos naquela época. Em segundo lugar, é um equívoco que pode ocasionar interpretações políticas perversas. Ainda hoje, é comum ouvir que os Ashaninka são “descendentes dos Incas”, como afirmava Perrissier há mais de um século, ou, simplesmente, “índios peruanos”; alegações que, por vezes, visam questionar a legitimidade de seus direitos constitucionais em solo brasileiro. Mesmo se o argumento do pioneirismo e da anterioridade da ocupação territorial não tem nenhum respaldo jurídico para a garantia dos direitos territoriais indígenas, as lideranças dos Ashaninka do Rio Amônia, quando acusadas de ser “índios peruanos” ou “índios que vieram do Peru”, fazem questão de lembrar que não foram eles que vieram para o Brasil, mas que foi o Brasil que incorporou um território que eles já habitavam.

No Alto Juruá, durante o auge da economia gomífera, os Ashaninka, aprecia-

dos por suas qualidades no comércio e sua fama guerreira, serviram aos desejos dos patrões brancos, ao mesmo tempo em que satisfaziam seus próprios interesses. Contrariamente a muitos índios da região que passaram, progressivamente, a trabalhar como seringueiros no regime semi-escravagista do aviamento, os Ashaninka, com algumas exceções, nunca atuaram como mão de obra servil na exploração da borracha. Algumas famílias instalaram-se estrategicamente no curso médio do Rio Amônia, próximos à fronteira com o Peru, numa área com baixa densidade de seringueiras e, portanto, livre da ganância dos brancos. De lá, estabeleceram relações comerciais intermitentes com os regionais, trocando produtos da floresta (madeira, peles de animais silvestres, caucho, carne de caça, etc.) por bens industriais. Atuaram também como “guardiões dos seringais”, encarregados de eliminar os índios “brabos” da região. Durante a maior parte do século XX, os Ashaninka do Rio Amônia procuraram manter seu modo de vida e esses contatos esporádicos com os brancos regionais. Viveram durante décadas em relativa tranquilidade, até a invasão de seu território, cobiçado por sua madeira de lei, principalmente, cedro e mogno.

Na década de 1980, a exploração intensiva de madeira tornou-se a principal atividade econômica desse afluente do rio Juruá que, nesse período, ganhou o apelido de “rio da madeira”. A atividade madeireira teve consequências desastrosas para o meio ambiente e afetou profundamente a organização social e a vida cultural dos Ashaninka. Diante dessa situação de crise aguda, as famílias indígenas do Rio Amônia se uniram em torno do grupo familiar de Antônio Piyãko para reivindicar do Estado a demarcação de seu território. Criaram uma aldeia ou comunidade à qual deram o nome Apiwtxa, que significa “todos juntos” e simboliza a união desse grupo. Em 1992, alcançaram seu principal objetivo com a demarcação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Com uma área de 87 mil hectares, a terra faz limite com a Reserva Extrativista do Alto Juruá, a Terra Indígena Arara do Rio Amônia e o Parque Nacional da Serra do Divisor em território brasileiro; em seu limite sul e oeste, faz fronteira com o Peru. No ano seguinte à demarcação, preocupados em encontrar alternativas econômicas à exploração predatória de madeira, criaram uma associação, que também nomearam APIWTXA,² e buscaram parcerias para implementar projetos de desenvolvimento sustentável na terra indígena.

A demarcação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia levou, paulatinamente, a uma nova concepção do território e da fronteira internacional. Os Ashaninka nunca deixaram de circular livremente entre Brasil e Peru no Alto Juruá. Conhecem perfeitamente as rotas fluviais e os varadouros que ligam os dois países e atravessam

a fronteira, principalmente na época do verão, para visitar familiares, amigos ou, simplesmente, como dizem, “para passear”. Se a fronteira é permeável, não significa, entretanto, que não tenha uma realidade concreta ou que seja insignificante. Embora persistam, os deslocamentos e migrações transfronteiriços tornaram-se menos frequentes entre os Ashaninka do Rio Amônia após a demarcação de sua terra. A principal razão dessa redução está numa nova concepção de território que se construiu, pouco a pouco, nas últimas duas décadas.

Embora saibam da importância política de ter um território demarcado pelo qual tanto lutaram, não é raro que alguns índios do Rio Amônia comparem sua atual situação ao confinamento de uma prisão na qual estariam reclusos, sem a liberdade de ir e vir. Essa analogia pode parecer exagerada, mas revela uma clara consciência, socialmente compartilhada, de viver hoje numa terra com limites claramente definidos. Como parte da terra indígena também faz divisa com o Peru, a noção de “fronteira”, imposta pela geopolítica dos brancos, tornou-se, aos poucos, uma realidade concreta e palpável.

A consciência de viver num território com limites claros começou a se cristalizar com o processo de demarcação do qual homens ashaninkas da Apiwtxa participaram ativamente, abrindo picadas na mata para delimitar a área. Essa consciência se desenvolveu nos anos seguintes e se fortaleceu com o projeto de etnomapeamento em meados dos anos 2000, do qual tive a oportunidade de participar como consultor (Gavazzi, 2012). Embora a ideia de que seu território real, a despeito do imaginado e mítico, era claramente delimitado já estivesse clara, por exemplo, nas práticas cotidianas de caça, pesca e coleta, durante o etnomapeamento, pela primeira vez, muitos ashaninkas lidaram com mapas concretos de sua terra.

A consciência de viver num território com limites resulta de várias experiências, mas foi alimentada, sobretudo, pela necessidade de enfrentar invasões periódicas ao seu território. Apesar de demarcada oficialmente, a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia continuou sendo invadida por brancos vizinhos que, diante do esgotamento dos recursos naturais em seus próprios territórios e por falta de alternativas econômicas, entraram ilegalmente na terra indígena em busca de caça ou madeira. Essas invasões levaram os Ashaninka a uma preocupação constante com os limites de sua terra, cuja inviolabilidade procuram assegurar.

Diante dessas invasões, as lideranças da APIWTXA perceberam muito cedo que qualquer política que não considerasse também os problemas do entorno de seu território levaria inevitavelmente ao fracasso. Por isso, sempre procuraram ampliar

e difundir suas experiências com os projetos de desenvolvimento sustentável para conscientizar seus vizinhos, indígenas ou não, e implementar progressivamente um vasto plano de gestão ambiental de toda a bacia do Alto Juruá. Essa preocupação em envolver as comunidades do entorno em suas atividades tornou-se uma marca da etnopolítica da associação APIWTXA, que procura sensibilizar a população da região com os ideais do desenvolvimento sustentável. Ao buscar parcerias e integrar outros povos indígenas e famílias não indígenas da região nos projetos por eles desenvolvidos, cultivam a esperança de que essas famílias atuem como transmissores e multiplicadores de uma nova consciência ambiental e encontrem alternativas econômicas às políticas tradicionais de desenvolvimento, baseadas na exploração predatória de madeira e na pecuária (Pimenta, 2010).

Os Ashaninka do Rio Amônia não se limitaram ao estabelecimento de alianças interétnicas com a população indígena e não indígena do Alto Juruá brasileiro. Invasões e ameaças à Terra Indígena Kampa do Rio Amônia também ocorrem na sua divisa com o Peru. Como veremos adiante, ao longo da fronteira internacional, a atuação de madeireiros, mas também de narcotraficantes, coloca em risco a integridade do território dos Ashaninka do Rio Amônia. As ameaças vindas do país vizinho e as políticas desenvolvimentistas do governo peruano fizeram da fronteira internacional, que margeia parte da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, um problema extremamente sensível, capaz de pôr em risco todas as ações dessa comunidade em prol da sustentabilidade de seu território. Diante deste cenário, a APIWTXA, além das alianças construídas com os brancos e outros índios do Alto Juruá brasileiro, procurou expandir sua agenda política para o país vizinho, buscando parcerias com comunidades e associações indígenas peruanas, principalmente, com seus parentes ashaninkas, considerados peças-chave nesse processo de união transfronteiriça em prol do desenvolvimento sustentável. A APIWTXA tem sido a principal protagonista na construção dessas alianças intraétnicas transnacionais que ocorrem num contexto marcado por políticas desenvolvimentistas em curso na Amazônia peruana e que ameaçam diretamente os direitos indígenas e os territórios protegidos nessa região de fronteira. Antes de proceder à análise dessas alianças e explicitar seu contexto, é importante esclarecer o sentimento que une o povo Ashaninka para além da fronteira internacional.

Um povo único: a fronteira invisível

Os Ashaninka são o principal componente do conjunto etnolinguístico dos

Arawak subandinos. Existem ainda muitas controvérsias entre antropólogos e linguistas para delimitar as fronteiras étnicas e sociais dessa família etnolinguística e de seus componentes. Geralmente, entende-se por Arawak subandinos ou pré-andinos, o conjunto composto pelos: Ashaninka, Asheninka, Nomatsiguenga, Matsiguenga, Yanesha e Yine, sendo que a inserção destes dois últimos povos no conjunto é ainda mais problemática em razão de afinidades com povos Pano vizinhos. Não cabe aqui explorar os pormenores das classificações etnolinguísticas que variam sensivelmente em função dos autores, dos contextos de análises, da maleabilidade das fronteiras étnicas e das dinâmicas identitárias.³ No entanto, é importante frisar que uso o termo Ashaninka de forma genérica e inclusiva para me referir tanto aos Ashaninka, como aos Asheninka. Como mostrarei adiante, essa unidade faz sentido se consideramos a problemática aqui analisada e os posicionamentos dos meus interlocutores, tanto do Brasil, como do Peru, diante dela. Obviamente, falar de coletivos que se sentem integrantes de um “povo único” Ashaninka em determinado contexto não exclui diferenças entre eles, como também veremos.

Os Ashaninka habitam, principalmente, a área central do território dos Arawak subandinos, na região peruana conhecida como Selva Central, considerada seu território “tradicional”.⁴ Segundo evidências arqueológicas, esse ramo oriental da família Arawak teria migrado dos arredores da atual cidade de Manaus e se instalado no Ucayali há cerca de 5 mil anos (Lathrap, 1970). O crescimento da população e a pressão dos Pano, que chegaram posteriormente à região, teriam progressivamente empurrado esses grupos Arawak até as cabeceiras do Ucayali e seus principais afluentes, encostando-os também no piemonte oriental da cordilheira central dos Andes (Hill e Santos-Granero, 2002: 29). Hoje, no Peru, os Ashaninka estão em seis regiões: Ayacucho, Junín, Ucayali, Pasco, Cuzco y Huánuco. Vivem, majoritariamente, em mais de quatrocentas *comunidades nativas* situadas no planalto do Gran Pajonal e na região do curso alto do rio Ucayali, no baixo Urubamba, Tambo, Ene, Pichis, Pachitea e baixo Apurímac. No Acre, os Ashaninka estão presentes em sete terras indígenas, todas situadas na bacia hidrográfica do Alto Juruá.⁵

Arbitrariamente separados pelas fronteiras dos Estados-nações, os Ashaninka se consideram um povo único, diferente dos outros indígenas, mas também dos brancos brasileiros e peruanos. Veremos, adiante, que esse sentimento identitário comum que transcende as fronteiras geopolíticas nacionais não significa que as marcas dos Estados não estejam presentes em seus discursos e maneiras de ver o mundo. Por hora, cabe refletir sobre esse sentimento de união que transcende a fronteira definida pelos

brancos. A ideia de pertencimento a um povo único se expressa na própria autodenominação desse povo indígena, mas os Ashaninka nem sempre foram reconhecidos como tal e seu etnônimo ainda é sujeito a controvérsias que merecem alguns esclarecimentos para justificar o meu uso do termo “Ashaninka”.

Durante muito tempo, os Ashaninka foram conhecidos como Campa no Peru ou Kampa no Brasil. Existem muitas especulações sobre a origem desse nome que foi muito utilizado, de maneiras distintas, por missionários, cronistas, funcionários governamentais, historiadores e antropólogos até a década de 1980. De modo geral, o termo Campa foi usado para designar diferentes grupos Arawak dessa região que se assemelhavam pelo idioma, pelos adereços, principalmente a vestimenta, ou simplesmente o modo de vida. Assim, em função dos autores, o termo pôde se referir ao povo Ashaninka de forma genérica, a alguns Arawak subandinos em específico ou até ao conjunto etnolinguístico como um todo.

Na região do Alto Juruá brasileiro, o termo kampa (grafado com k) foi usado correntemente pelos próprios Ashaninka do Amônia até o início da década de 1990, de tal forma que consta no registro oficial de seu território: Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Embora não seja mais utilizado pela APIWTXA, ele continua fazendo parte do léxico dos brancos da região que ainda o usam para se referir aos índios do Amônia. Quando indagados sobre seu significado, os regionais dizem que a palavra teria surgido do costume desse povo de acampar nas praias dos rios no período estival. Em Pucallpa, o professor e liderança ashaninka, Jeribati Diquez, levantou a hipótese de que esse nome poderia ser derivado da palavra campo, empregada pelos missionários para designá-los, ainda na época colonial, em razão de sua resistência aos trabalhos agrícolas. Segundo Varese (1973: 140), o termo teria sido imposto aos Ashaninka por vizinhos Arawak ou Pano do Ucayali. Já Alvarez (1981: 30) afirma que teria sido dado pelos Yine do rio Urubamba.

Para os Ashaninka do Peru, como para os do Brasil, o termo Campa ou Kampa é considerado uma denominação exógena que nada significa. De modo geral, eles desconhecem sua origem e a consideram, principalmente no Peru, como extremamente pejorativa.⁶ Querem ser chamados de Ashaninka e ser vistos como um povo único, independentemente da fronteira internacional que os dividiu.

Se o termo Campa é hoje veementemente rejeitado por esse povo indígena e foi progressivamente abandonado, tanto pelos acadêmicos, como nos documentos oficiais, ainda existem muitas controvérsias sobre os etnônimos, principalmente, em relação aos termos “Ashaninka” e “Asheninka”. A questão central consiste em

saber se são povos diferentes, até que ponto são diferentes e se é pertinente juntá-los sob uma denominação mais genérica. Nos meus trabalhos, venho adotando o termo “Ashaninka” como uma denominação “guarda-chuva” que engloba tanto os Ashaninka, quanto os Asheninka. Estou ciente que essa opção pode ser legitimamente contestada. De fato, embora haja uma compreensão mútua, existem diferenças linguísticas e, em menor grau, culturais entre os dois grupos. Essas diferenças fazem com que sejam geralmente apresentados como povos distintos, contendo, inclusive, variações internas: diferenças dialectais em função da região, etc. Desse modo, considerar Ashaninka e Asheninka como um “povo único” não deixa de ser problemático, principalmente, no contexto etnográfico da Amazônia peruana. Esse englobamento não deve ser visto simplesmente como uma questão de preciosismo acadêmico ou um equívoco etnográfico. Trata-se, também, de uma opção que pode ser interpretada como politicamente arriscada. Por exemplo, os índios do Pajonal rejeitam o termo Ashaninka e fazem questão de ser chamados de Asheninka (Hvalkof e Veber, 2005: 102). O mesmo ocorre com muitas comunidades da região de Atalaya, onde os Asheninka procuram diferenciar-se da hegemonia dos Ashaninka, muito mais numerosos em termos demográficos, e reivindicam do governo o reconhecimento de suas particularidades linguísticas e culturais, por exemplo, nas discussões sobre políticas educacionais destinadas aos povos indígenas. Em termos linguísticos, também seria mais adequado se referir aos índios da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia como “Asheninka”, já que a grande maioria das famílias é Asheninka, sendo uma minoria Ashaninka (menos de 20% da população local). Por essa razão, as cartilhas da escola da aldeia Apiwtxa usam a grafia asheninka.

A minha opção pelo termo Ashaninka como denominação genérica explica-se por duas razões principais. Primeiro, entre os índios do Rio Amônia, o termo Ashaninka se consolidou progressivamente na política interétnica a partir dos anos 1990 e é o único comumente usado pela APIWTXA para se referir tanto ao seu povo no Rio Amônia, como aos seus semelhantes que vivem do outro lado da fronteira, sejam eles Ashaninka ou Asheninka. Em segundo lugar, durante o meu trabalho de campo no Peru, na região do Yuruá e na cidade de Pucallpa, os meus interlocutores indígenas foram unânimes em afirmar que Ashaninka e Asheninka formam um “povo único”. Evidentemente, sabem das diferenças entre eles, mas consideraram-nas insignificantes e irrelevantes nas relações interétnicas ou, pelo menos, quando abordam sua separação em dois Estados nacionais.

Seja como for, podemos afirmar que os Ashaninka se consideram como integran-

tes de um “povo único” que foi arbitrariamente dividido pelos Estados nacionais em decorrência das contingências históricas da economia da borracha. Em ambos os lados da fronteira, tratam-se como “irmãos” ou “parentes” que partilham a mesma língua, a mesma cultura e uma história em comum caracterizada por uma resistência tenaz às políticas coloniais dos brancos. Seja ele espanhol, peruano ou brasileiro, o branco é um inimigo comum que procura impor seu modo de vida e, há quase cinco séculos, cobiça seus territórios.

O etnônimo “Ashaninka” expressa essa unidade do povo. Para se referir a um Ashaninka do outro lado da fronteira internacional ou de outra terra indígena do Alto Juruá brasileiro, um indivíduo do Rio Amônia usará o termo “nosheninka”, palavra composta pelo prefixo inclusivo da primeira pessoa do singular (“no”/“-meu”) e a raiz “sheninka” que significa “parente”, “família”, “gente”, “povo”, ou seja, o termo em português pode ser traduzido por “meu parente”, “meu familiar”, “minha gente”, “meu povo”. Com o prefixo inclusivo da primeira pessoa do plural “a” (“nós”), a palavra “asheninka” (ou ashaninka) pode ser traduzida como “nós, os parentes” ou “nós, a família”. Na literatura etnográfica, o termo também pode aparecer com o significado de “os homens”, “a gente”, “o povo”, “os irmãos”, “os compatriotas”, etc. No Rio Amônia, os Ashaninka preferem ser mais literais e traduzir seu etnônimo por: “nós, a família”, “nós, os parentes”, “nós, o povo” ou ainda “uma família só”, “um povo único”.

Para expressar sua identidade étnica específica e construir as fronteiras, no sentido de Barth (1969), entre eles e os diferentes outros, sejam eles indígenas ou não indígenas, vários aspectos sociais e culturais podem ser elencados: vínculos de parentesco, língua, religião, adornos, modos alimentares, história, valores morais, etc. Entre esses elementos, a vestimenta tradicional de algodão, tecida pelas mulheres no tear, conhecida como *cushma* (ou *kushma* no Brasil) e na língua nativa como *kitharentsi*, é, certamente, o mais forte dos símbolos identitários. Assim, diferentemente dos brancos e dos outros índios, os Ashaninka são aqueles que vestem a *kitharentsi*. Embora a vestimenta não seja usada permanentemente, ela é muito comum nas aldeias.⁷ Abandonar definitivamente o uso da *kushma* é ter vergonha de sua identidade, querer ser confundido com outros índios ou simplesmente desejar “virar branco”.

Exploração madeireira e narcotráfico: a fronteira como ameaça

No início dos anos 2000, atendendo a pressões econômicas do setor madeireiro,

o governo peruano concedeu 7,5 milhões de hectares de floresta amazônica para a exploração madeireira. As concessões florestais transformaram cerca de 30% da Amazônia peruana em “*Bosques de Producción Permanente*”, metade dessas áreas situadas na fronteira do Peru com o Brasil. No Departamento do Ucayali, por exemplo, a madeira tornou-se o principal recurso florestal e sua exploração, intimamente vinculada ao poder político, domina a economia regional.⁸ Além das concessões florestais, o Peru também destacou grande parte de seu território amazônico para a prospecção e exploração de petróleo e gás. A busca frenética por madeira e a exploração de petróleo e gás são os exemplos mais salientes de uma série de projetos governamentais e de medidas legislativas contra os direitos indígenas que resultaram na intensificação dos conflitos socioambientais na Amazônia peruana.⁹

Em outra ocasião (Pimenta, 2012b), tive a oportunidade de apresentar um panorama das ameaças aos direitos e territórios indígenas que atingem a fronteira Brasil-Peru na região do Acre-Ucayali e do Alto Juruá em particular. Entre essas ameaças, além de atividades ilegais como o narcotráfico, há projetos de desenvolvimento e de integração fronteiriça entre os dois países, baseados na exploração frenética dos recursos naturais, na construção de estradas, etc. Embora essas políticas sejam mais efetivas do lado peruano, o Brasil também participa ativamente deste cenário.

Nesse contexto regional, os Ashaninka do Rio Amônia, conscientes dos limites de sua terra indígena, também concebem a fronteira internacional como uma ameaça. Para ilustrar alguns dos perigos que rondam a fronteira, limitar-me-ei ao relato de dois exemplos ocorridos no lado peruano, na área limítrofe à Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. Os dois casos envolveram diretamente os Ashaninka de Apiwtxa com duas comunidades, também ashaninka, situadas em território peruano: a *Comunidad Nativa Sawawo – Hito 40*, no primeiro caso, e a *Comunidad Nativa Alto Tamaya – Saweto*, no segundo.

A exploração madeireira na Amazônia peruana se fez, algumas vezes, com a cumplicidade ou omissão de lideranças indígenas que, por falta de alternativas econômicas, acabaram autorizando a entrada de madeireiros em suas terras. Esse foi o caso da *Comunidad Nativa Sawawo – Hito 40*. Situada no Rio Amônia, em território peruano, imediatamente após o marco fronteiriço, a cerca de cinco horas de viagem em canoa motorizada da aldeia Apiwtxa, essa comunidade ashaninka foi criada, em 1994, por algumas famílias indígenas que viviam do lado brasileiro e foram atraídas por promessas assistencialistas do governo peruano, desejoso de marcar sua presença na fronteira internacional no Rio Amônia. A essas famílias, que mantêm

estreitos laços de parentesco com os Ashaninka de Apiwtxa, juntaram-se outros Ashaninka do Peru e a comunidade foi oficialmente reconhecida como *comunidad nativa* em janeiro de 1999, com um território de 35 mil hectares.¹⁰

A partir do final dos anos 1990, os Ashaninka de Sawawo começaram a ser seduzidos por empresas madeireiras. Mediante promessas de planos de manejo sustentáveis e futuros reflorestamentos, nunca cumpridos, as lideranças de Sawawo obtiveram do Instituto Nacional de Recursos Naturais do Peru (INRENA) a permissão para explorar madeira em seu território e firmaram um contrato com a madeireira Forestal Venao. Em poucos anos, centenas de árvores da *Comunidad Nativa Sawawo - Hito 40* foram derrubadas.

A empresa não limitou suas atividades ao território peruano. A APIWTXA acusou a Forestal Venao de ter sido a principal responsável por invasões periódicas à Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e ao Parque Nacional da Serra do Divisor, no início dos anos 2000. A associação indígena foi a primeira a denunciar essas invasões que ganharam uma grande repercussão na imprensa nacional e internacional. As incursões de madeireiros peruanos em território brasileiro causaram danos ambientais na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e levaram a tensões nas relações entre os Ashaninka de Apiwtxa e de Sawawo (Pimenta, 2012a). A mobilização da APIWTXA levou a Polícia Federal e o Exército brasileiros a intensificar a fiscalização e o monitoramento dessa região de fronteira internacional, com o apoio dos índios.¹¹

Entre 2001 e 2007, a questão das invasões madeireiras ao território brasileiro foi um tema importante na agenda de negociações bilaterais entre Brasil e Peru em torno das políticas de integração fronteiriça, tanto nacionalmente, como regionalmente. Em março de 2005, em Lima, o líder Benki Piyãko, da APIWTXA, cobrou diretamente do então presidente do Peru, Alejandro Toledo, a interrupção imediata das invasões madeireiras no Alto Juruá e garantias para a proteção do meio ambiente e das populações indígenas da região de fronteira.

Aos poucos, as invasões diminuíram a partir de 2007, com o fim das atividades da Forestal Venao na *Comunidad Nativa Sawawo – Hito 40*. No entanto, madeireiros ilegais e narcotraficantes continuaram atuando na região do Alto Tamaya, um afluente do rio Ucayali, nos arredores da comunidade ashaninka de Saweto.¹² Em 2014, essa comunidade, cujo território também faz fronteira com a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, foi vitimada por uma tragédia que mobilizou a mídia internacional e exemplifica a violência que caracteriza essa região de fronteira.

No primeiro dia de setembro de 2014, quatro lideranças ashaninkas de Saweto

viajavam à aldeia Apiwtxa para participar de uma reunião na qual discutiriam estratégias de vigilância da fronteira para impedir o corte ilegal de madeira e o narcotráfico. As aldeias de Apiwtxa e Saweto são conectadas por uma trilha florestal, percorrida em cerca de oito horas. Como no caso de Sawawo, laços de parentesco também unem famílias dessas duas comunidades. Ao longo dos anos, ambas também construíram uma sólida aliança política para enfrentar as ameaças a seus territórios. A comitiva de Saweto nunca chegaria ao destino. Após alguns dias de espera, preocupados com a demora de seus parentes e amigos, um grupo de homens de Apiwtxa decidiu percorrer o caminho em sentido contrário. Numa área de repouso, situada do lado peruano, na margem do rio Putaya, afluente do Tamaya, a cerca de uma hora e meia da linha de fronteira, encontraram pertences das lideranças e partes de seus corpos.

Dadas as dificuldades de comunicação, os assassinatos das quatro lideranças de Saweto só foram comunicados por radiofonia pelos líderes da APIWTXA no dia 7 de setembro. A notícia ganhou rapidamente as redes sociais e a imprensa internacional, chegando a ser divulgada por jornais de renome, como *The New York Times* e *The Guardian*. Entre os Ashaninka assassinados, estava Edwin Chota Valera, fundador da Associação das Comunidades Nativas Ashaninka / Asheninka de Masisea e Calleria (ACONAMAC) e principal liderança de Saweto.

Edwin Chota era um dos principais aliados da APIWTXA. Era muito conhecido na região do Ucayali por sua incansável luta contra a exploração ilegal de madeira e o narcotráfico que, muitas vezes, se confundem nas áreas de fronteira. Há anos, reivindicava do governo peruano a titulação de seu território como comunidade nativa e denunciava, periodicamente, as ameaças de mortes que recebia. Com o apoio de David Salisbury, professor de geografia da Universidade de Richmond nos Estados Unidos, sua luta ganhou destaque internacional sendo, por exemplo, matéria da revista *National Geographic* em abril de 2013.¹³

A crueldade e covardia dos assassinos das quatro lideranças de Saweto geraram uma profunda indignação e revolta na sociedade peruana. A mobilização da mídia, a repercussão internacional e as pressões decorrentes colocaram as autoridades peruanas na berlinda. As investigações oficiais confirmaram que as lideranças de Saweto tinham sido vítimas de uma emboscada de madeireiros ilegais que se sentiam ameaçados em suas atividades pelas denúncias constantes dos Ashaninka. Um brasileiro da cidade de Marechal Thaumaturgo, que atuava na região do Tamaya, foi preso, acusado de ser um dos autores do massacre, mas liberado meses depois.¹⁴ O governo peruano também nomeou uma comissão para investigar o corte ilegal

de madeira ao longo da fronteira internacional e anulou algumas concessões florestais na região. A APIWTXA, junto com associações indígenas peruanas e ONGs, continuou mantendo pressão sobre o governo peruano, exigindo justiça e a titulação do território indígena. Após a tragédia, um grupo de lideranças femininas dessa comunidade, que passou a ser referido como as “viúvas de Saweto”, ganhou projeção internacional com o apoio da *Rainforest Foundation US*, que passou a ajudar os Ashaninka de Saweto. Entre essas mulheres, Diana Rios, filha de Jorge Rios, um dos Ashaninka assassinados, e ex-esposa de Edwin Chota, tornou-se a principal porta-voz da comunidade. No dia 17 de novembro de 2014, ela recebeu, em Nova Iorque, o prêmio de ativismo ambiental da *Alexander Soros Foundation* que homenageou a luta da comunidade. Em agosto de 2015, cerca de um ano após os assassinatos, as “viúvas de Saweto”, acompanhadas por lideranças da APIWTXA, receberam, em Pucallpa, o título definitivo do território pelo qual lutavam desde 2003. A *Comunidad Nativa Alto Tamaya – Saweto* foi titulada com uma área de cerca de 80 mil hectares, território considerado “generoso” quando comparado ao tamanho médio das comunidades indígenas da Amazônia peruana.

Após a comoção inicial dos assassinatos e a titulação da comunidade, os Ashaninka de Saweto deixaram os holofotes e voltaram ao esquecimento.¹⁵ As circunstâncias exatas da chacina que vitimou Edwin Chota e seus três companheiros nunca foram esclarecidas. Seus autores continuam desconhecidos e impunes. Em setembro de 2017, em sua página na internet, a *Rainforest Foundation US* anunciou o arquivamento do inquérito pela Procuradoria de Pucallpa por falta de provas.

Alianças ashaninkas transnacionais: a fronteira que une

As invasões madeireiras em Sawawo e os assassinatos das lideranças de Saweto tornaram-se emblemáticos das ameaças vividas pelas comunidades ashaninkas dessa região de fronteira internacional. Diante dessa conjuntura, as lideranças da APIWTXA mobilizaram aliados para deter as investidas desses grupos criminosos em seus territórios. A associação dos Ashaninka do Rio Amônia tem sido a principal protagonista de articulações políticas no Alto Juruá e na região de fronteira com o Peru que visam preservar a integridade dos territórios protegidos, combater as atividades ilegais e fomentar alternativas econômicas sustentáveis aos projetos desenvolvimentistas governamentais. Nos últimos anos, dentro dessa agenda, ela procurou unificar o povo Ashaninka dos dois lados da fronteira. No entanto, é importante frisar que a agenda indígena transnacional não se limita à unificação do



povo Ashaninka. A estratégia da APIWTXA, como mostrei anteriormente, tem sido integrar todos os seus vizinhos, Ashaninka ou não, indígenas e não indígenas, num esforço comum para implementar uma política abrangente de desenvolvimento sustentável para toda a bacia do Alto Juruá. Ou seja, as alianças entre os Ashaninka dos dois lados da fronteira Brasil-Peru são um aspecto importante, mas não único, de uma agenda política maior da APIWTXA para essa região. Focalizarei, a seguir, essas alianças intraétnicas transnacionais, mas é importante ter em mente que elas também se articulam com alianças interétnicas transfronteiriças.¹⁶

Como visto anteriormente, apesar de uma nova concepção do território e da fronteira internacional, decorrente da demarcação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, os índios de Apiwtxa nunca deixaram de manter contato com os Ashaninka do Peru. Até o início dos anos 2000, essas relações eram geralmente baseadas em laços de parentesco e amizade, que continuam existindo. Com as ameaças fronteiriças, exemplificadas pelos eventos ocorridos em Sawawo e Saweto, os contatos entre os Ashaninka dos dois lados da fronteira adquiriram uma dimensão mais política e institucional. A aliança transnacional tornou-se, hoje, uma prioridade das lideranças da APIWTXA.

Entre os Ashaninka da aldeia Apiwtxa, a ideia de se unir com seus parentes que vivem no Peru é um sonho antigo. Por se considerarem um povo único, que compartilha uma cultura e uma história, as alianças intraétnicas entre os Ashaninka são, de certa forma, naturalizadas nos discursos. Essa visão também está presente entre os Ashaninka do Peru. Raul Casanto Shingari, por exemplo, uma liderança da *Comunidad Nativa de Paititi*, situada no rio Huacapishtea, afluente de margem esquerda do Juruá, compartilha com entusiasmo desse ideal. Em 2004, ele fundou a Associação Regional do Povo Ashaninka do Ucayali (ARPAU) da qual é presidente. A associação nasceu com o desafio inicial de unificar quase 150 comunidades ashaninka dessa região. Segundo Raul, embora inicialmente limitada ao Ucayali, a ARPAU era um primeiro passo para a criação de uma futura federação dos Ashaninka do Peru que, por sua vez, devia ampliar-se para reunir todos os Ashaninka além da fronteira internacional, ou seja, incluir também os Ashaninka do Brasil. É difícil saber até que ponto o ideal de união étnica transfronteiriça desse povo estava, realmente, presente na criação da ARPAU ou se é uma reconstrução discursiva *a posteriori* feita numa conjuntura onde essa possibilidade de aliança ganha contornos mais definidos. O importante é que essa aspiração à união do povo Ashaninka, para além e apesar da fronteira internacional, numa espécie de “Federação Ashaninka Transnacional”,

é hoje um anseio compartilhado por todos os meus interlocutores, tanto no Brasil, como no Peru.

Na prática, a ARPAU nunca chegou a caminhar na direção de uma união pan-ashaninka. Como a grande maioria das associações indígenas peruanas do Ucayali com as quais tive contato, ela enfrenta enormes problemas de funcionamento. Sem recursos financeiros, existe somente em termos formais, sem estrutura, nem atuação concreta. A situação da ARPAU contrasta fortemente com a experiência da APIWTXA de mais de duas décadas no mercado de projetos de desenvolvimento sustentável. Com o reconhecimento conquistado, esta última começou a edificar as bases para unir o povo Ashaninka para além da fronteira internacional. O que a ARPAU sonhou, a APIWTXA iniciou.

Nos últimos anos, com o apoio de vários parceiros, como a CPI-Acre, os Ashaninka do Rio Amônia intensificaram seus encontros com comunidades e associações ashaninkas situadas do lado peruano, procurando unir seus parentes. Em abril de 2015, no âmbito do Programa Fundo Amazônia, a APIWTXA foi contemplada com o “Projeto Alto Juruá”, financiado pelo BNDES no valor total de 6,6 milhões de reais.¹⁷ Embora não seja seu foco principal, esse projeto inclui uma agenda política transfronteiriça importante, na medida em que prevê ações dirigidas a seis comunidades ashaninkas peruanas da região fronteiriça.¹⁸

Entre 17 de julho e 3 de agosto de 2015, movidas pelo desejo de resgatar e aprofundar os conhecimentos sobre sua história e espiritualidade, lideranças da APIWTXA, acompanhadas por representantes ashaninkas do Peru, também empreenderam a “Expedição *Tsonkiri*” (Beija-flor), cujo principal objetivo era a realização de um mapeamento preliminar de alguns sítios sagrados desse povo na região da Selva Central, ao longo dos rios Perene, Tambo e Alto Ucayali. Essa primeira viagem deu origem a um documentário e a um outro projeto intitulado “Expedição *Yorenka Tasori*” (Sabedoria do Criador) que, além de estimular novos intercâmbios entre os Ashaninka do Brasil e do Peru para o fortalecimento de sua cultura, busca criar iniciativas para proteger os sítios sagrados ashaninkas. Este segundo projeto está pronto desde 2017; as lideranças da APIWTXA procuram atualmente os recursos financeiros necessários para sua realização.

O auge dessas articulações transfronteiriças entre os Ashaninka foi a realização do I Congresso Binacional do Povo Ashaninka-Asheninka Brasil/Peru, em Pucallpa, nos dias 21 e 22 de setembro de 2015, organizado numa parceria entre a APIWTXA e organizações indígenas peruanas. Durante os dois dias do encontro, cerca de 130

lideranças ashaninkas dos dois países se reuniram para identificar os problemas vividos por suas comunidades e discutir estratégias de luta e de fortalecimento de seus direitos. Nesse encontro, as lideranças da APIWTXA compartilharam com seus parentes do Peru a história de sua comunidade, relataram suas experiências com a exploração madeireira e as iniciativas de desenvolvimento sustentável que buscam implementar no Alto Juruá. Após esse encontro, foi criada uma comissão binacional encarregada da preparação de um segundo congresso. Inicialmente programado para ocorrer em outubro de 2016, na cidade de Satipo, na região de Junin, ele ainda aguarda financiamento.

É interessante notar que essas articulações ashaninkas transnacionais não apresentam somente um aspecto político de luta contra os projetos desenvolvimentistas dos Estados nacionais e ultrapassam a região de fronteira. O desejo de união do povo Ashaninka também tem uma importante dimensão de fortalecimento cultural e trocas de experiências, que se traduz em alianças com comunidades ashaninkas situadas em regiões mais distantes da Amazônia peruana. Essa dimensão cultural é saliente, por exemplo, nas expedições aos sítios sagrados que visam conhecer e proteger lugares essenciais da história e espiritualidade do povo Ashaninka que a maioria da população indígena do Rio Amônia só conhece pela tradição oral. Na aldeia Apiwtxa, os moradores também já receberam delegações ashaninkas dos rios Ene, Tambo e Alto Perene. Parentes peruanos da região de fronteira, mas também de lugares mais distantes, são sempre convidados para participar das festividades de comemoração do aniversário de demarcação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia que ocorre anualmente no mês de junho. Em 2015, a APIWTXA e a *Comunidad Nativa San Miguel*, situada na Província de Chanchamayo, na região de Junin, firmaram um convênio para intercâmbio cultural. Esses encontros e intercâmbios constituem ocasiões importantes para discutir política e estratégias de luta diante das ameaças dos brancos, mas também momentos privilegiados para falar de cultura, tradição, história, xamanismo, língua, etc.

Sentidos e desafios da união transnacional ashaninka: a fronteira que diferencia

Tenho poucas informações sobre as reações das autoridades governamentais brasileiras e peruanas às alianças entre os Ashaninka dos dois países. Talvez por ter ocorrido em território peruano, o primeiro congresso Ashaninka binacional parece não ter suscitado qualquer interesse do Brasil. No Peru, as reações oficiais também

foram discretas. Segundo lideranças ashaninkas, o governo do Ucayali chegou a demonstrar perplexidade com o caráter binacional do evento, algo inédito na região. Pediu esclarecimentos sobre seus objetivos, mas não dificultou, nem interferiu na sua organização. É importante lembrar que o encontro aconteceu no mês seguinte à entrega do título definitivo à *Comunidad Nativa Alto Tamaya – Saweto* pelas autoridades peruanas, ou seja, num contexto onde os Ashaninka estavam novamente sob os holofotes e qualquer manifestação contrária ao evento poderia ser politicamente arriscada. De qualquer forma, lideranças ashaninkas do Peru dizem que não perceberam reações contrárias por parte das autoridades peruanas. Segundo uma delas, o Governo do Ucayali teria até oferecido apoio com dois ônibus para transportar os Ashaninka da região de Pucallpa até Satipo, para viabilizar sua participação no segundo congresso binacional.

A maior preocupação veio de onde menos se esperava, isto é, do próprio movimento indígena da Amazônia peruana, principalmente, da AIDSEP e da ORAU, sua seção regional.¹⁹ Embora tenham apoiado a realização do congresso, vários líderes ashaninkas afirmaram que dirigentes dessas duas organizações teriam demonstrado inquietação com a organização de um encontro ashaninka binacional. Assim, um dos dirigentes da ORAU teria se dirigido a um líder ashaninka peruano para inquiri-lo nos seguintes termos: “O que vocês querem com esse congresso? Querem dividir o movimento indígena? Nós já temos uma organização nacional, temos uma organização regional, o que vocês querem?” Às perguntas, o líder ashaninka respondeu: “Não, não queremos dividir. Queremos é unir. Queremos unir o povo Ashaninka. Temos o maior número de índios do Peru e sequer estamos organizados até hoje”.

Embora ainda tímidas até agora, a perplexidade e inquietação tanto dos governos como das organizações indígenas peruanas diante das iniciativas de união binacional dos Ashaninka são compreensíveis. O desejo desse povo indígena para se aliar dos dois lados da fronteira é movido por um forte sentimento étnico, de fortalecimento e valorização cultural, mas também tem uma clara dimensão política que precisa ser explicitada. Afinal, qual é o sentido político que os Ashaninka do Brasil e do Peru dão à sua aspiração de união étnica transnacional?

De modo geral, o desejo dos Ashaninka em se unir para além da fronteira dos Estados-Nação é movido pela necessidade de se organizar e se fortalecer diante das políticas governamentais e não governamentais que os ameaçam. Como penso ter deixado evidente nas páginas anteriores, a união ashaninka transnacional é, sobretudo, uma reação às políticas desenvolvimentistas que atingem seus territórios e

afetam seus modos de vida. Assim, à pergunta “Por que se juntar dos dois lados da fronteira?”, as respostas são invariavelmente as mesmas: “para termos mais poder”, “para sermos ouvidos”, “para protegermos os nossos territórios”, “para termos nossas reivindicações atendidas” etc. Nesse contexto, os Ashaninka do Peru destacam a importância da APIWTXA que conseguiu conquistar seu espaço político e tornar-se um interlocutor respeitado pelas autoridades brasileiras. A associação dos Ashaninka do Rio Amônia só suscita elogios. Todos dizem admirar sua trajetória, olham para ela com entusiasmo e respeito, veem nela uma inspiração e um modelo a ser seguido.²⁰

Enquanto, no Brasil, a APIWTXA conquistou, paulatinamente, uma posição de destaque que lhe permite delinear seu futuro de modo mais otimista e com grande liberdade, a união, para os Ashaninka do Peru, é um meio para conquistar maior autonomia tanto em relação ao Estado, como em relação às organizações indígenas interétnicas e à hegemonia dos Shipibo no Ucayali, da qual falarei adiante. Para os Ashaninka de ambos os lados da fronteira, o sentido de autonomia não deve ser confundido com qualquer aspiração à independência política. O sentimento compartilhado de formarem um povo único nunca se traduz em qualquer pretensão separatista. Os Ashaninka não só consideram que qualquer iniciativa nesse sentido está condenada ao fracasso, como também se percebem, como mostrarei adiante, como brasileiros ou peruanos. Assim, embora possam, às vezes, afirmar que formam uma “nação”, esse termo não deve ser apreendido em seu sentido político separatista. Como salientaram Bartolomé (1998) e Brysk (2000), as noções de autonomia e autodeterminação reivindicadas pelos índios da América Latina devem ser consideradas como direitos humanos fundamentais que visam o reconhecimento do direito à existência desses povos como sujeitos coletivos, mas não significam secessão, isolamento ou questionamento da soberania dos Estados-nacionais. O desejo de autonomia dos povos indígenas procura abolir a tradição integracionista e homogeneizadora dos Estados, que devem assumir definitivamente sua pluralidade interna e promover transformações estruturais para buscar novas formas de convivência política mais igualitárias entre grupos culturalmente diferenciados dentro de um Estado realmente pluriétnico (Bartolomé, 1998: 185-186).

Assim, os Ashaninka, como os Yanomami (Ramos, 1996) e outros povos indígenas, não demonstram qualquer disposição para reivindicar uma independência política; ideia que eles consideram totalmente descabida. Ao contrário, lutam para conquistar maior autonomia dentro de seus respectivos Estados; uma autonomia que

lhes possibilite viver em paz em seus territórios e decidir sobre os caminhos de seu próprio futuro. Esses caminhos, aliás, nunca são vistos como únicos, porque as realidades das comunidades locais também podem ser extremamente diversas. Assim, quando se referem às suas relações com os Estados nacionais, a palavra “respeito” torna-se onipresente: “queremos respeito”, “exigimos respeito”, “lutamos por mais respeito”, etc. Antes de analisar as percepções dos Ashaninka sobre seus Estados nacionais respectivos e discutir a ideia de nacionalidade e cidadania, cabe esclarecer as relações dos Ashaninka do Ucayali com as organizações indígenas interétnicas regionais, principalmente a AIDSESP e ORAU, já que, entre estes, o desejo de fortalecimento político e a busca por maior autonomia não diz respeito apenas ao Estado peruano.²¹

Para os Ashaninka do Ucayali, a união do povo é também uma maneira de conquistar mais autonomia em relação à ORAU e AIDSESP. Várias lideranças demonstraram seu desconforto com essas organizações indígenas multiétnicas, consideradas ineficazes para atender às suas reivindicações específicas. Salientaram o excessivo centralismo do poder político nas mãos dos Shipibo e a falta de atenção concedida historicamente às comunidades ashaninkas pela ORAU. Com efeito, desde a sua criação, essa associação tem sido dominada pelos Shipibo, habitantes das margens do rio Ucayali, mais numerosos na região de Pucallpa e muito mais articulados na política interétnica que os Ashaninka. Até recentemente, nenhum ashaninka tinha sido presidente da ORAU.²² Para exemplificar o desinteresse da associação indígena regional com seus problemas, os Ashaninka do Ucayali mencionam, justamente, o caso de Saweto. Assim, afirmam que, quando Edwin Chota era presidente da ACONAMAC, a ORAU nunca deu qualquer atenção às demandas territoriais da comunidade ashaninka de Saweto. Como o governo peruano, ela só começou a se interessar pela situação dessa comunidade após os assassinatos das quatro lideranças e a consequente midiatisação da tragédia.

Assim, para os Ashaninka de Ucayali, unir seu povo é também uma maneira de conquistar mais visibilidade política dentro do próprio movimento indígena peruano, cuja história recente tem sido marcada por várias crises e divisões internas: líderes indígenas acusados de falta de representatividade, influências político-partidárias, problemas de administração de recursos, falta de transparência, etc. Ao se referir ao primeiro congresso binacional do povo Ashaninka, várias lideranças destacaram não só a dimensão internacional desse evento, mas também sua importância nacional para os Ashaninka do Peru. Consideraram que um de seus pontos

positivos foi possibilitar o encontro de lideranças ashaninkas peruanas de diversas regiões que puderam conversar sobre seus problemas e anseios. Agradeceram a iniciativa da APIWTXA por ter possibilitado essa reunião que resultou no desejo de criar uma associação ou federação nacional dos Ashaninka do Peru. Segundo Raul Casanto, presidente da ARPAU, associação dos Ashaninka do Ucayali, todos os líderes ashaninkas do Peru desejam juntar esforços para a criação dessa entidade. Embora a ideia de uma organização Ashaninka binacional seja considerada importante para uma agenda internacional, afirmam que a pauta prioritária no Peru tem sido a organização política dos Ashaninka no plano nacional, um desejo que eles esperam materializar nos próximos anos.

Entre os Ashaninka do Brasil e os do Peru existem formas múltiplas de interrelações. Dinâmicas locais se articulam e se sobrepõem a dinâmicas nacionais e também globais. Essas articulações entre as esferas locais, nacionais e globais não são específicas dos Ashaninka e têm caracterizado a situação de muitos povos indígenas da América Latina nas últimas décadas (Brysk, 2000). Neste contexto, as regiões de fronteira, em sua dimensão geopolítica, isto é, como linha divisória entre Estados-nações, também se tornam lugares privilegiados para observar as relações entre identidade étnica e nacionalidade (Cardoso de Oliveira, 2006). Em trabalho já mencionado (Pimenta, 2012a), tive oportunidade de me dedicar a esse tema, analisando as relações entre os Ashaninka da aldeia Apiwtxa no Brasil e seus vizinhos de Sawawo, no Peru. Nessa ocasião, mostrei que as relações entre identidade étnica e nacionalidade só faziam sentido quando relacionadas à dinâmica da conjuntura histórica e política em que essas duas comunidades estão inseridas. Assim, argumentei que todos os Ashaninka do Rio Amônia, tanto do lado brasileiro como do lado peruano, continuam afirmando a primazia do sentimento étnico sobre o sentimento nacional. Antes de tudo, eles se sentem e querem ser considerados Ashaninka, um “povo único”, diferente dos outros índios e dos brancos, sejam eles brasileiros ou peruanos. No entanto, embora a identidade nacional esteja longe de apagar a identidade e a solidariedade étnica, não devemos concluir precipitadamente que ser Ashaninka no Brasil, pelo menos no Rio Amônia, e no Peru seja exatamente a mesma coisa. Não pretendo retomar aqui essa discussão, cujas conclusões permanecem válidas com a ampliação do campo etnográfico. Limitar-me-ei apenas a algumas considerações gerais.

O ideal político de unificação do povo ashaninka e a afirmação de uma identidade étnica transnacional não significa uma ameaça à soberania dos Estados-nações, nem

uma negação das diferenças e do pertencimento nacional. Tanto no Brasil, como no Peru, os Ashaninka nunca negam que também são brasileiros ou peruanos. Reconhecem que mais de um século de separação entre os dois Estados também produziu diferenças entre eles. Dizem que, em cada país, eles têm “sua história específica” e “sua maneira de trabalhar”. Embora devam aprender a lidar com processos desenvolvimentistas e integracionistas com características comuns, também estão conscientes de que pertencem a países diferentes, com legislações e políticas indigenistas distintas que causam impactos diferenciados dos dois lados da fronteira.

Em seus respectivos países, a maior parte dos Ashaninka vive quase diariamente as marcas de sua nacionalidade. Falam sua língua nativa, mas também o espanhol ou português. Receberam certidões de nascimento, documentos de identidade e, por vezes, aposentadorias ou subsídios diversos de programas governamentais. Todos esses elementos marcam sua inserção como cidadãos em países diferentes. Assim, o sentimento de pertencimento nacional pode se revelar quando falam de seu lugar de moradia ou nascimento. Uma de suas manifestações mais expressivas também ocorre, por exemplo, nos jogos de futebol que envolvem a seleção de seu respectivo país. A nacionalidade também se manifesta em solenidades oficiais onde se canta o hino e se presta tributo à bandeira, ocasiões pouco frequentes para os Ashaninka do Brasil, mas muito corriqueiras na sociedade peruana.

A escola é, certamente, a instituição que mais contribui para fomentar o sentimento nacional. Entre os Ashaninka do Ucayali, ela é apontada como a principal responsável por um processo de “peruanização” forçado e desrespeitoso de sua especificidade étnica e cultural. Muitos reclamam que faltam professores ashaninkas, que, em muitas escolas, o ensino é realizado exclusivamente em espanhol, que as crianças são obrigadas a cantar diariamente o hino nacional e saudar a bandeira, etc. É uma situação bem diferente da vivida pelos Ashaninka da aldeia Apiwtxa, cuja escola é pautada nos princípios político-pedagógicos da educação escolar específica e diferenciada, reconhecida e apoiada pelo estado brasileiro.

De modo geral, a avaliação feita sobre a escola também é projetada para outras esferas da vida social. Assim, os Ashaninka do Peru consideram que a situação de seus parentes no Brasil é consideravelmente melhor, não só em termos educacionais, mas também na questão dos direitos territoriais (terras indígenas maiores), na área de saúde (sistema de saúde diferenciado), no apoio às atividades produtivas, etc. No entanto, essas condições melhores são vistas, sobretudo, como decorrentes dos méritos da APIWTXA, de sua luta de resistência e capacidade organizativa, e

menos como resultado de uma maior benevolência e atenção do Estado brasileiro em relação às populações indígenas. Assim, ouvi muitas lideranças Ashaninka do Peru lamentarem, em contraste com a APIWTXA, sua pouca visibilidade política e sua falta de poder diante do governo peruano. Embora sejam a grande maioria em termos demográficos, os ashaninka no Peru repetem constantemente que “não têm voz”, que “o Peru não respeita os Ashaninka”, que “o nosso país nos esqueceu”, que a “cultura está se perdendo”, etc. Nas palavras de Jeribati, professor e liderança ashaninka do Ucayali: “somos peruanos, mas peruanos da margem do Estado”. Esse diagnóstico é compartilhado pelos Ashaninka da APIWTXA que também consideram que seus parentes peruanos “não têm voz”, que estão “perdendo a cultura”, a língua, etc. Percebem que muitos têm vergonha de usar a *kushma*, que preferem dar valor às “coisas de branco” em detrimento de suas próprias tradições ou, simplesmente, que estão “virando brancos”. Ou seja, todos os Ashaninka concordam que a situação no Peru é muito pior, principalmente, se comparada à vivida na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, mas também às outras áreas ashaninkas no Brasil. Falam dos problemas que afligem as comunidades peruanas com pessimismo, mas também veem na organização política de seu povo, na aliança transfronteiriça com a APIWTXA e na promissora união com seus semelhantes de outras regiões do Peru a esperança de construir um futuro melhor. O sonho de uma vida melhor e de uma maior autonomia, tanto em relação ao Estado como às associações indígenas peruanas, passa por um longo processo de união e organização política; processo que os ashaninka do Rio Amônia vivenciaram na luta contra a exploração madeireira e pela demarcação de sua terra; processo que a própria palavra *apiwtxa* expressa e simboliza: a necessidade de se juntar, de se unir.

Conclusão

As recentes alianças intraétnicas entre os Ashaninka do Brasil e do Peru apresentam uma dimensão, principalmente política, que tentei priorizar neste trabalho. Elas procuram o fortalecimento do povo Ashaninka diante dos Estados nacionais, mas apresentam características diferenciadas de ambos os lados da fronteira. Para os Ashaninka do Rio Amônia, que têm sido os principais protagonistas desse processo, elas integram um ideal político maior. Desde a demarcação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, a estratégia etnopolítica da APIWTXA tem sido a construção de alianças com seus vizinhos, Ashaninka ou não, indígenas e não indígenas, brasileiros e peruanos, em busca de alternativas econômicas sustentáveis para essa

região de fronteira ameaçada por atividades ilegais e por políticas desenvolvimentistas estatais, baseadas em grandes projetos de integração comercial e na exploração predatória de recursos naturais, principalmente, madeira e petróleo. Para os Ashaninka do Ucayali, as alianças com seus parentes do Brasil oferecem, sobretudo, uma oportunidade de estimular uma união dos Ashaninka, com amplitude nacional, para se fortalecer politicamente diante do Estado peruano e do movimento indígena regional no qual se sentem pouco contemplados.

Privilegiei a dimensão política das alianças entre os Ashaninka dos dois lados da fronteira, certamente, o aspecto mais saliente, mas, é importante lembrar, sobretudo no caso dos Ashaninka do Rio Amônia, que a construção e fortalecimento dos laços com seus parentes peruanos também é movido pelo desejo de recuperar e valorizar uma história e uma cultura comum e única. A geopolítica dos brancos impôs uma fronteira que, seguramente, diferencia os Ashaninka, mas, apesar de dividi-los, ela não conseguiu desuni-los. Embora impregnados por marcadores nacionais próprios de cada país, os Ashaninka, tanto do lado peruano, como do lado brasileiro, continuam se pensando como um povo único e diferenciado dos demais. Hoje, enquanto os Estados nacionais se articulam para além de suas fronteiras para implementar políticas desenvolvimentistas e atender aos interesses do mercado, ameaçando os territórios indígenas, os Ashaninka fortalecem sua união transfronteiriça para defender seus direitos, mas também valorizar sua história e cultura. Não lutam por uma soberania própria, mas por uma maior autonomia para construir sua história específica, dentro de seus territórios legalmente reconhecidos e pelo respeito às suas diferenças.

Por fim, se o caráter transnacional dessas alianças ashaninkas é, certamente, inédito, é interessante lembrar que elas também se apresentam, de certo modo, como a continuidade e ampliação de uma tradição política já consolidada na Amazônia peruana. Assim, se os Ashaninka demonstram um apreço muito grande pela ideia de liberdade e valorizam a autonomia local, eles também têm demonstrado historicamente uma extraordinária capacidade de resiliência que se traduz pela necessidade periódica de se unir a níveis supralocais. Alianças entre diferentes grupos ashaninka, que podem se desdobrar em alianças interétnicas com outros povos indígenas da Amazônia, ocorrem recorrentemente na história desse povo. Ainda no período pré-colombiano, os Ashaninka participaram ativamente, por exemplo, de alianças pan-étnicas que reuniam periodicamente os povos da Amazônia para rechaçar as tentativas expansionistas do Império incaico em direção ao oriente. Em

meados do século XVIII, juntamente com outros povos indígenas da Amazônia, também participaram de uma ampla aliança interétnica liderada por Juan Santos Atahualpa, que expulsou os espanhóis da Selva Central peruana e impediu a entrada de colonos brancos na região durante quase um século (Renard-Casevitz, 1992). Por fim, mais recentemente, no final da década de 1980, os Ashaninka do Peru se uniram para expulsar os guerrilheiros do Sendero Luminoso e do Movimento Revolucionário Tupac Amaru, que atuavam em seus territórios e ameaçavam seu modo de vida. Estas coligações surgem periodicamente na história desse povo indígena em momentos de crise profunda. Um pouco ao modo dos Nuer (Evans-Pritchard, 1978), elas são temporais e circunstanciais. Formam-se quando as ameaças se intensificam e se desfazem rapidamente, assim que o perigo é afastado. Ainda incipientes, as atuais alianças transnacionais entre os Ashaninka do Brasil e do Peru parecem reatualizar essa tendência histórica.

Recebido: 07/05/2018

Aprovado: 02/07/2018

José Pimenta é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/UnB) e do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (MESPT/UnB). Desenvolve pesquisas com os Ashaninka da região do Alto Juruá (Acre) desde 1998, tendo como foco de interesse os seguintes temas: etnologia indígena, indigenismo, desenvolvimento, sustentabilidade, relações interétnicas e questões fronteiriças. É membro fundador do Laboratório de Indigenismo e Etnologia Indígena (LINDE) do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e coordenador, junto com a Profa. Alcida Rita Ramos, do Grupo de Pesquisa do CNPq “Etnologia e indigenismo”. Contato: josepimenta17@gmail.com

Notas

1. Este artigo é resultado de diversas fases de trabalho de campo realizadas entre janeiro de 2014 e março de 2017 no âmbito do projeto de pesquisa “Povos indígenas, fronteiras e políticas nacionais”, coordenado por Alcida Rita Ramos e financiado pelo CNPq (Edital Universal 14/2012). Realizei pesquisa em Cruzeiro do Sul, na Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, na Comunidade Nativa Sawawo Hito 40, no município peruano de Puerto Breu, na região do Yurua (Alto Juruá peruano), e também na cidade de Pucallpa, capital da região do Ucayali. Agradeço ao CNPq pelo financiamento que viabilizou esse projeto. Agradeço a Alcida Ramos e aos colegas que integraram o projeto pela sempre estimulante e proveitosa troca de ideias. Agradeço, também, a Alexandrina Pinhanta (Shãtsi), liderança Ashaninka do Rio Amônia, por ter facilitado os contatos com lideranças ashaninka do Ucayali e por ter me acompanhado em campo.
2. Para diferenciar a comunidade ou aldeia da associação indígena, usarei, no primeiro caso, a grafia em minúsculas e, no segundo, em maiúsculas.
3. Para um apanhado da complexidade dessas classificações e autodenominações entre os Arawak subandinos, que ainda geram muitas polêmicas entre linguistas, antropólogos, mas também entre os próprios índios, ver Santos e Barclay (2005: XIX-XXIII).
4. A região da Selva Central é pouco precisa, mas tem sido usada para designar a região amazônica situada na área central a leste da cordilheira andina peruana. O território Ashaninka situa-se entre os paralelos 10 e 14 (latitude sul) e os meridianos 72 e 76 (oeste) e tem uma extensão total de cerca de cem mil quilômetros quadrados (Varese, 1973: 39).
5. No Alto Juruá, os Ashaninka estão presentes na TI Jaminauá/Envira (80.618 ha), TI Riozinho do Alto Envira (260.970 ha), TI Kampa do Igarapé Primavera (21.987 ha), TI Kampa do Rio Amônia (87.205 ha), TI Kampa e Isolados do Rio Envira (232.795 ha), TI Kaxinawá-Ashaninka do Rio Breu (31.277 ha) e TI Kaxinawá do Rio Humaita (127.383 ha). Com exceção da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e da TI Kampa do Igarapé Primavera que registra uma população de somente 26 pessoas, em todas as outras terras indígenas, eles dividem o território com um ou mais povos indígenas. Apesar de tentativas de lideranças da Apiwtxa de envolver outras comunidades ashaninka do Brasil, principalmente do rio Breu, em suas ações, a atuação dos outros ashaninka do Brasil na política interétnica é extremamente discreta. Eles não participam das alianças transfronteiriças, o que não significa que não existam relações sociais tanto com os Ashaninka do Rio Amônia, como com comunidades do Peru.
6. A rejeição a esse termo parece, de fato, muito mais intensa no Peru que no Brasil. Os Ashaninka do Rio Amônia se esforçam para que os brancos regionais deixem de usar o termo Kampa e passem a utilizar Ashaninka, mas nunca presenciei cenas onde eles se mostrassem particularmente irritados por serem chamados de “Kampa”. Já no Peru, o uso desse termo é considerado um insulto. Ver, também, Shäfer (1982).
7. Na aldeia Apiwtxa, todas as mulheres ashaninkas vestem a *kitharentsi*. No caso dos homens, seu uso é menos sistemático, já que a vestimenta não é utilizada em atividades como as caçadas, pescarias, trabalhos penosos no roçado, partidas de futebol, etc. No entanto, todos os homens e meninos ashaninkas têm sua *kushma* e a vestem cotidianamente.
8. O Peru tornou-se um dos principais exportadores de madeiras tropicais. Em 2012, um relatório do Banco Mundial estimou que 80% da madeira peruana era extraída ilegalmente (Gonçalves,

2012). A exploração de madeira no Peru também é associada à lavagem de dinheiro do narcotráfico e ao trabalho escravo (Garland e Silva-Santisteban, 2005).

9. O mais conhecido desses conflitos ocorreu em junho de 2009, em Bagua, quando indígenas de várias etnias protestaram contra dois decretos legislativos que facilitavam a exploração dos recursos naturais amazônicos, atendendo a interesses econômicos sem consulta aos povos indígenas. Amplamente noticiado pela mídia internacional, o conflito de Bagua fez 33 mortos entre manifestantes indígenas e policiais e deixou mais de 200 feridos. Tornou-se símbolo da resistência indígena às políticas desenvolvimentistas do governo peruano para a região amazônica. Sobre o conflito, ver, por exemplo, Peñafiel e Radomsky (2011). Para uma apresentação dos projetos do governo peruano para a Amazônia, ver Dourojeanni, Barandiarán e Dourojeanni (2009).

10. A Comunidad Nativa Sawawo - Hito 40 conta hoje com uma população de cerca de 130 pessoas e fez uma demanda de ampliação do seu território para que ele se torne fronteiro à Comunidad Nativa Alto Tamaya – Saweto, da qual falarei adiante. Sawawo está ligada por uma trilha florestal, percorrida em cerca de oito horas de caminhada, ao pequeno município peruano de Puerto Breu, situado no rio Juruá, na fronteira com o Brasil.

11. Nessas operações, muitas delas incentivadas e acompanhadas pelos índios de Apiwtxa, dezenas de madeireiros peruanos foram presos, ramais e acampamentos clandestinos destruídos e milhares de metros cúbicos de madeira apreendidos. As missões de fiscalização também desativaram laboratórios clandestinos de pasta base de cocaína, instalados por narcotraficantes em território brasileiro, no Parque Nacional da Serra do Divisor.

12. No recorte administrativo do Estado peruano, a Comunidad Nativa Alto Tamaya – Saweto não é parte do distrito do Yuruá. Ela se localiza nas cabeceiras do rio Tamaya, no distrito de Masisea, província de Coronel Portillo, região do Ucayali. Sobre a história e a luta dos Asheninka de Saweto, ver, também, o artigo de Osório neste dossiê.

13. Junto com seus companheiros, Edwin Chota também participava do “Grupo de Trabalho para a Proteção Transfronteiriça do Alto Juruá e da Serra do Divisor – Brasil/Peru”. Criado em Cruzeiro do Sul, em abril de 2005, no contexto das invasões madeireiras da Forestal Venao à Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e ao Parque Nacional da Serra do Divisor, este grupo binacional reúne organizações da sociedade civil e dos movimentos sociais da região de fronteira: ambientalistas, indigenistas, seringueiros, povos indígenas etc. De modo geral, monitora os projetos de desenvolvimento e procura interferir no planejamento das políticas públicas, propondo diretrizes para um plano binacional de proteção da biodiversidade, dos povos indígenas e das “populações tradicionais” dessa fronteira internacional. Os Ashaninka e a CPI-Acre foram os principais protagonistas na sua criação.

14. Existem trilhas que ligam o município de Marechal Thaumaturgo à região peruana do alto rio Putaya, cortando o Parque Nacional da Serra do Divisor. Brasileiros e peruanos são acusados de atuar nessa região, tanto no corte ilegal de madeira, como na produção de pasta base de cocaína.

15. Durante o nosso encontro em Pucallpa, em fevereiro de 2017, Diana Rios se queixou do total abandono no qual se encontrava a sua comunidade, hoje com cerca de 150 pessoas. Fez uma longa lista de demandas: educação, saúde, incentivo à produção, etc. Também relatou que os Ashaninka de Saweto vivem numa situação de medo permanente, já que madeireiros e homens armados ligados ao narcotráfico continuam atuando na região.

16. Um exemplo dessas articulações transfronteiriças interétnicas foi o já mencionado “Grupo de Trabalho para a Proteção Transfronteiriça do Alto Juruá e da Serra do Divisor – Brasil/Peru”. Nos últimos dez anos, os Ashaninka do Rio Amônia participaram de vários encontros transfronteiriços e multiplicaram os contatos com associações indígenas peruanas da faixa de fronteira e da região do Ucayali. É o caso, por exemplo, com a Associação das Comunidades Nativas para o Desenvolvimento Integral Yono Sharakoiay (ACONADIYSH), cuja sede está no pequeno município de Puerto Breu e reúne seis povos indígenas da região do rio Yuruá. Também mantem contatos regulares com a Associação Regional Aidesep do Ucayali (ORAU), da qual falarei adiante. A APIWTXA e a prefeitura de Marechal Thaumaturgo, administrada pela liderança ashaninka Isaac Pinhanta, também têm procurado aproximações com o município peruano de Puerto Breu, situado no rio Juruá, na divisa com o Brasil.

17. O “Projeto Alto Juruá” foi o primeiro projeto concebido e apresentado diretamente ao Fundo Amazônia por uma comunidade indígena, sem intermediação do setor público ou de ONGs. Com duração de três anos, prevê ações em três áreas principais, sendo duas terras indígenas (Terra Indígena Kampa do Rio Amônia e Terra Indígena Kaxinawá/Ashaninka do Rio Breu) e uma unidade de conservação de uso sustentável (Reserva Extrativistas do Alto Juruá). Abrange um território de 624.668 hectares, correspondente a 80% do município de Marechal Thaumaturgo e beneficia uma população de cerca de oito mil pessoas, formada por indígenas e extrativistas. Seu objetivo geral é promover o manejo e a produção agroflorestal nessas comunidades como alternativa econômica sustentável ao desmatamento, além de apoiar iniciativas de monitoramento e controle do território e fortalecer as organizações comunitárias.

18. As ações preveem apoio ao intercâmbio entre lideranças Ashaninka dos dois lados da fronteira para troca de experiências, discussões sobre monitoramento dos territórios, busca de alternativas econômicas sustentáveis, etc.

19. Fundada em 1980, a Associação Interétnica de Desenvolvimento da Selva Peruana (AIDSESP) é a principal associação indígena da Amazônia peruana. Agrupa 64 povos, conta com nove organizações indígenas regionais descentralizadas, 109 federações e representa mais de 1800 comunidades indígenas (<http://www.aidesep.org.pe/quienes-somos/>). A ORAU é a representante regional da AIDSESP no Ucayali. Segundo Lizardo Cauper Pezo, liderança Shipibo e então seu presidente, entrevistado em fevereiro de 2017 em Pucallpa, a ORAU foi fundada em 1999 e representa quinze povos indígenas localizados em três departamentos: Loreto, Ucayali e Huánuco. No total, são 315 comunidades, quase metade delas Ashaninka.

20. Estou ciente de que as condições do meu trabalho de campo no Peru podem ter influenciado nessa idealização da APIWTXA por meus interlocutores, já que na maior parte dos encontros, eu estava acompanhado por uma liderança ashaninka do Rio Amônia.

21. Essa questão não é relevante no caso de APIWTXA, que sempre manteve sua agenda política de modo independente do movimento indígena regional ou nacional, o que não os impede de demonstrar uma solidariedade pan-indígena, participar de manifestações comuns ou ainda de intercâmbios com outros povos indígenas do Brasil.

22. Essa situação mudou recentemente. Em dezembro de 2017, Lizardo Cauper Pezo, indígena shipibo, tornou-se presidente da AIDSESP e o ashaninka Reider Sebastian Quinticuari, antigo Presidente da ACONAMAC, foi eleito Presidente da ORAU para a gestão de 2018 a 2020.

Referências bibliográficas

- ALVAREZ, Ricardo, 1981. “Unión panselvatica”. *Antisuyo*, 5: 5-39.
- BARTH, Fredrik (org.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences*. Boston: Little Brown & Co.
- BARTOLOMÉ, Miguel. 1998. “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina. In: Miguel Bartolomé e Alicia Barabas (org.). *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México, DF: Conaculta / Instituto Nacional de Antropología e História, pp. 171-194.
- BRYSK, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. “Os (des)caminhos da identidade (etnicidade e multiculturalismo)”. In: Roberto Cardoso de Oliveira (ed.). *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo, Brasília: Editora Unesp, Paralelo 15, pp. 97-115.
- CARNEIRO, Eduardo de Araújo. 2014. *A invenção do Acre: um estudo sobre comemorações cívicas e abusos da história*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- COSTA, Craveiro. 1998 [1973]. *A conquista do deserto ocidental. Subsídios para a história do território do Acre*. Rio Branco: Fundação Cultural do Estado do Acre.
- DOUROJEANNI, Marc; BARANDIARÁN, Alberto e DOUROJEANNI, Diego. 2009. *Amazonía peruana en 2021*. Lima: ProNaturaleza - Fundación Peruana para la Conservación de la Naturaleza.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 1978. *Os Nuers*. São Paulo: Perspectiva.
- GARLAND, Eduardo Beloya; SILVA-SANTISTEBAN, Alvaro Bedoya. 2005. *El trabajo forzoso en la extracción de la madera en la Amazonia peruana*. Genebra: OIT
- GAVAZZI, Renato Antonio (org.). 2012. *Etnomapeamento da terra indígena Kampa do Rio Amônia: o mundo visto de cima*. Rio Branco: G. K. Noronha.
- GONÇALVES, Maryline Perreira (org.). 2012. *Justice for Forest: improving criminal justice efforts to combat illegal logging*. Washington: World Bank Series.
- HILL, Jonathan e SANTOS-GRANERO, Fernando. (org.). 2002. *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana-Champaign: University of Illinois.
- HVALKOF, Søren e VEBER, Hanne. 2005. “Los Ashéninka del Gran Pajonal”. In: Fernando Santos Granero e Frederica Barclay (org.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, volume V, Campa Ribeños, Ashéninka*. Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales / Instituto Francês de Estudios Andinos. pp. 75–279.
- LATHRAP, Donald. 1970. *The Upper Amazon*. London: Tames & Hudson.
- MENDONÇA, Belarmino. 1989 [1906]. *Reconhecimento do rio Juruá (1905)*. Belo Horizonte, Rio Branco: Editora Itatiaia, Fundação Cultural do Estado do Acre
- PEÑAFIEL, Adriana Paola Paredes e RADOMSKY, Guilherme. 2011. “Dilemas da intercolaridade e da biodemocracia: o massacre em Bagua, Amazônia peruana.” *Amazônica*, 3 (1): 60-87.
- PERRISSER, Jean-Baptiste. [1898] 2009. “Seis meses no país da borracha, ou excursão apostólica ao rio Juruá, 1898”. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *Tastevin, Perrissier. Fontes sobre índios e seringueiros no Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, pp. 1-60.

PIMENTA, José. 2015. “O amazonismo acriano e os povos indígenas: revisitando a história do Acre”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 7 (2): 327-353.

_____. 2012a “Parentes diferentes: etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru. *Anuário Antropológico 2011/I*: 91-119.

_____. 2012b. “Povos indígenas, desenvolvimento e integração fronteiriça: o caso do Acre e da fronteira Brasil-Peru”. In: José Pimenta e Maria Inês Smiljanic (org.). *Etnologia indígena e Indigenismo*. Brasília: Positiva; Brasília, pp. 75-99.

_____. 2010. “O caminho da sustentabilidade entre os Ashaninka do Rio Amônia”. In: Cássio Noronha Inglês de Souza, Fábio Vaz Ribeiro de Almeida, Antonio Carlos de Souza Lima, Maria Helena Ortolan Matos (orgs.). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II*, Rio de Janeiro: Paralelo 15, pp. 97-111.

RAMOS, Alcida Rita. 1996. “Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias”. In: George Zarur (org.). *Etnia e Nação na América Latina*. Washington: OEA, pp. 79-87.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. 1992. “História Kampa, Memória Ashaninka”. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo/Companhia das Letras, pp. 197-212.

SANTOS, Fernando; BARCLAY, Frederica. 2005. “Introducción”. In: Fernando Santos e Frederica Barclay (orgs.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía – Volume V – Campa Ribereños, Ashéninka*. Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, pp. XV-XLI.

SCHÄFER, Manfred. 1982. “Yo no soy Campa, soy Ashaninka!”. *Amazônia Indígena*, 4: 30-31.

TOCANTINS, Leandro. 1979. *Formação Histórica do Acre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

VARESE, Stefano. 1973. *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de Papel.

Resumo: Este artigo discute as alianças intraétnicas transfronteiriças entre os Ashaninka do Rio Amônia do Alto Juruá brasileiro e os Ashaninka do Peru, principalmente da região do Ucayali. Apresenta o contexto histórico que levou à demarcação dos limites internacionais entre Brasil e Peru na região do Alto Juruá e discute os diversos significados da fronteira para os Ashaninka do Rio Amônia. Mostra que as alianças transfronteiriças recentes que procuram reunir esse povo indígena para além da fronteira dos Estados-nações são, sobretudo, uma resposta aos projetos governamentais de desenvolvimento e integração binacional e às atividades ilegais em curso na região. Embora se considerem um povo único, as alianças intraétnicas binacionais ashaninkas não revelam qualquer aspiração à independência como Estado, nem negam as identidades nacionais. Elas devem ser vistas, sobretudo, como uma estratégia política na defesa de seus territórios e de seus direitos diante das ameaças externas.

Palavras-chave: Ashaninka, fronteira Brasil-Peru, alianças intraétnicas, etnopolítica, Estado

Abstract: This article discusses the trans-frontier, intra-ethnic alliances between the Ashaninka of the Amonia River on the Upper Juruá in Brazil and the Peruvian Ashaninka, especially of the Ucayalli region. It describes the historical context that led to the demarcation of the international border between Brazil and Peru on the Upper Juruá. It discusses the various meanings of frontier for the Amonia Ashaninka, and shows how recent trans-frontier alliances aim at reuniting this indigenous people beyond the international border. They are mostly a reaction to governmental projects of development and binational integration and to the illegal activities underway in the region. Although the Ashaninka see themselves as one people, their binational intra-ethnic alliances reveal no aspiration whatsoever to independence as a State, nor do they deny their national identities. These alliances should be regarded mainly as a political strategy to defend their territories and their rights against external threats.

Keywords: Ashaninka, Brazil-Peru border, intra-ethnic alliances, ethno-politics, State



artigos

Parentesco por brincadeira no alto rio Iaco

Marcos de Almeida Matos

Universidade Federal do Acre

Quando iniciei a minha pesquisa de campo na Terra Indígena Mamoadate, os professores manxineru¹ que trabalham nas escolas das aldeias vinham de um curso de formação oferecido pela Secretaria de Educação do Estado do Acre, cujo principal tema havia sido os “direitos indígenas”. Isso, somado à participação de algumas lideranças nas mobilizações contra os retrocessos legislativos que se anunciavam², convenceu os meus anfitriões de que minha primeira atividade na terra indígena deveria ser explicar para as pessoas “quais são os seus direitos”. Por isso, e pela resposta espontânea que eu dava a quem me perguntasse qual era o meu trabalho, fui recebido na terra indígena como “professor”, e assim as pessoas se dirigiam a mim, inicialmente. Aceitei o epíteto de bom grado, uma vez que ele indicava que eu já não corria o perigo de ser identificado com outras categorias perigosas e mesmo sobrenaturais de pessoas que circulam pela região, como, por exemplo, “marginal” ou “traficante”, que vez por outra, dizem, são vistas ou intuídas pelos caminhos da terra indígena.

Cedo observei que, ao contrário do que é relatado na introdução de muitas etnografias, em momento algum as pessoas se dirigiram a mim através de vocativos ou termos de parentesco. Em parte, eu então me consolava, isso denotava a impossibilidade da “ficção complacente” da adoção do etnólogo pelos nativos (cf. Albert e Kopenawa, 2015: 522). Acostumados há pelo menos dois séculos com o vai e vem de representantes desse “mundo inquietante e nefasto” que colidiu com o seu, e que promoveu a destruição de uma complexa rede de relações cosmopolíticas na Amazônia Ocidental, meus anfitriões jamais me “aparentariam” de pronto, por mais receptivos que pudessem ser.³ Mas logo percebi, também, que a terminologia de parentesco que meus anfitriões constituíam para si não se limitava a descrever *a posteriori* relações genealógicas de parentesco.

A partir do modo como as pessoas se dirigiam ou se referiam a mim, comecei a reparar que a relação entre parentes tampouco era mediada uniformemente pelo uso de termos de parentesco: habitualmente, usam-se formas vocativas da terminologia para o endereçamento de parentes mais velhos, parentes distantes, e para os afins em geral. Para os parentes próximos ou “legítimos” (como, por vezes, são des-

critos em português), de mesma geração ou de geração descendente, usam-se principalmente apelidos familiares. Ouvi muitas vezes a expressão “legítimo” (como “ele é meu primo legítimo”) ser usada para enfatizar a proximidade afetiva ou de convivência entre pessoas afins, isto é, para designar parentes próximos em contraposição àqueles que moram longe, ou que são considerados parentes apenas por classificação, ou por consequência lógica, por assim dizer.⁴ Para o caso de irmãos e irmãs, as expressões que mais ouvi para articular a oposição próximo/distante foram “de casa”, ou “carnal” (como em “irmã de casa”, ou “meu irmão carnal”) na identificação dos parentes próximos. A expressão vernácula correspondente mais comum é *nomole potukoni* (“meu parente verdadeiro”) ou, por exemplo, *nanuru potukoni* (“meu primo verdadeiro”). O uso desse tipo de oposição, no entanto, era contextual, e eu não pude vinculá-la à distinção real/classificatória que, por vezes, eu usei em campo como dispositivo heurístico ou tradutório.⁵

Alguns amigos me explicaram que as pessoas recebem, ao nascer, além de nome (-*hiwaka*) em português que será usado em seu registro civil (e que na maior parte dos casos se restringe a ele), um nome pessoal, geralmente dado pelos avós ou pelos pais, derivado do nome de algum animal ou ser vivo, que não deverá ser usado como forma de endereçamento. Potencialmente infinitos (pode haver tantos nomes quanto seres vivos e seus aspectos), esses nomes não conformam estoques transmitidos, e, me disseram, dificilmente se repetiriam. Dado à criança pouco tempo após seu nascimento (ou, em alguns casos, mesmo antes), esse primeiro nome concorre para uma estabilização da pessoa aos olhos de seus parentes ascendentes, e estará, doravante, profundamente ligado à sua saúde. Quando, certa vez, perguntei pelo seu caráter de segredo, me foi explicado que é perigoso que pessoas estranhas saibam o nome próprio de alguém, meio através do qual ele poderia sofrer agressões por feitiçaria.

Em contraste a esse tipo de nome, os apelidos não param de se multiplicar ao longo do crescimento das pessoas, e cada pessoa tem duas ou mais formas pelas quais é chamada dentro de sua casa, fora os apelidos que vai ganhando em sua relação com gente de outros casarios. Esse caráter aberto, inventivo, inicialmente marcado pela captura de um nome extra-humano, e posteriormente voltado para as anedotas e as brincadeiras (estas, veremos, são vetores de “afinização”) aproxima a onomástica no alto Iaco daqueles sistemas chamados por Viveiros de Castro de “exonímicos” ou “heteronímicos”, em oposição aos sistemas “endonímicos” das sociedades dialéticas Gê (Viveiros de Castro, 1992: 154-155), que são mais “con-

vencionalizantes” ou mesmo “tradicionais”. Eu diria que há uma tendência para surgir um nome para cada esfera da interação social: um nome pelo qual a pessoa é inicialmente individuada por seus genitores e avós, um nome usado dentro de casa ou pelos irmãos da pessoa, um nome em português, usado nas interações com os órgãos indigenistas e na escola, apelidos usados pelos cunhados ou primos, etc.. Alegar não conhecer o nome de alguém, ou só conhecer um dos modos pelos quais esse alguém é chamado, significa posicionar-se em um campo de relações em detrimento de outro, ou afirmar simplesmente que não há qualquer relação.

Os variados modos de se dirigir a alguém posicionam também aqueles parentes considerados “distantes” em algum lugar entre os parentes “legítimos” e as pessoas estranhas, o que provoca um apagamento relativo dos vínculos de parentesco. Com efeito, na ausência dos parentes próximos, enfatiza-se que eles são parentes, ressaltando vínculos e falando-se deles através dos termos de referência. Mas não se costuma fazer isso em sua presença, quando o endereçamento se dá através de nomes ou apelidos carinhosos. O uso dos vocativos, neste contexto, conota uma espécie de carinho respeitoso. Na presença de parentes distantes, os vínculos de parentesco são enfatizados pragmaticamente através do uso dos vocativos, mas, em sua ausência, tende-se a apagar esses vínculos, pelo uso de expressões descritivas, apelidos ou nomes.

Não sendo tratado como parente “legítimo” e tampouco como parente distante, era, como afirmei acima, através do tratamento – em tom respeitoso – “professor” que as pessoas se dirigiam a mim, inicialmente. Em alguns casos, o tratamento respeitoso “professor” foi, aos poucos, cedendo lugar ao mais casual “*txai* Marcos” que foi, por sua vez, alternando-se com os apelidos pouco lisonjeiros, por exemplo, *jpiru satu* (“bucha de calango”), ou *jipkaleta* (“doido”). Esse tipo de apelido criava um vínculo diferente, semelhante àquele que vigora entre cunhados e afins potenciais em geral, por contraste com as relações circunspectas e respeitosas que testemunhamos entre os parentes que vivem sob um mesmo teto. A tônica das relações ao meu redor ganhava, assim, um ar de jocosidade, um pouco como se dão as relações com os Yaminawa conterrâneos. Percebi que por essa via fui sendo disposto no campo de uma afinidade não realizada. Com efeito, em momento algum fui chamado de *nanu* (contração vocativa de *nanuru*, “meu primo”, ou “meu cunhado”). Antes, eram recrutados os tons da meta-afinidade, principalmente através do uso de empréstimos linguísticos: eu era chamado por quase todos os homens de *txai*, ou ainda, como um amigo insistia em me chamar toda vez que bebíamos caçuma forte (*tepalha kat-*

sholu), de “cunhado dos outros”.

A terminologia de parentesco

Eu ocupava, então, uma posição, em certa medida, anômala, decorrente da minha escolha súbita e quase incompreensível de ir passar tanto tempo ali, longe da minha família. Eu era um não-parente, mas por nunca ter sido deixado sozinho durante toda convivência no alto rio Iaco, por não me faltar companhia, eu era, digamos, progressivamente humano. Estar em relações intersubjetivas com outros é a condição primeira da humanidade, que é necessariamente múltipla: *yine* (“humanos” ou “pessoas”) tem a rara propriedade de ser um lexema inerentemente plural (composto pelo uso do sufixo *-ne*), para o qual não existe forma primitivamente singular (Gow, 2000: 49; 1997: 62 n.24; Hanson, 2010: 3). A singularização de suas formas segundo gênero — *yineru* e *yinero* — são modos derivados de algo intrinsecamente plural: ser humano é, antes de tudo, ser considerado parte de um conjunto em determinado contexto.

Em circunstâncias idealmente cotidianas, “o campo do parentesco e o campo da humanidade são idealmente coextensivos”, para tomar uma expressão de Marcela Coelho de Souza (2004: 26). Nessas situações, um conjunto *yine* pode ser evocado por alguém como *nomolene* (“meus parentes”): um grupo do qual o enunciador faz parte, e onde ele se considera entre iguais. Chamar alguém de *nomole* (“meu parente”) não é simplesmente indicar uma relação transitiva entre dois indivíduos. É, antes, afirmar com ele um “nós”,⁶ declarando-se parte de um conjunto. Trata-se de uma definição contextual, e é no interior de um grupo assim definido que se pode entreter uma relação específica de parentesco. Como Peter Gow observou certa vez entre os Piro do baixo Urubamba, o parentesco é um sistema intersubjetivo que envolve a consciência de um *self* em meio a outros (1997: 39).

Talvez seja o momento de apresentar um pouco da terminologia de parentesco que ouvi sendo usada no alto rio Iaco⁷:

	paralelos		cruzados	
	masculinos	femininos	masculinos	femininos
+2	<i>natjiru (totu)</i>	<i>najiro (jiro)</i>	<i>natjiru (totu)</i>	<i>najiro (jiro)</i>
+1	<i>nuru (patu)</i>	<i>nunro (nato)</i>	<i>nukojiru (koko)</i>	<i>nsaplo (shapa)</i>
ego	<i>nyehwaklu (yeye)</i>	<i>nyehwaklo (yeye)</i>	<i>nanuru (nanu ou panu)</i> ego feminino: <i>nomeknajiru</i> ou <i>noyimlu</i>	<i>nomeknajiro</i> ou <i>noyimlo</i>
	<i>nepuru (wiwi ou shte)</i>	<i>nepuro (wiwi ou shte)</i>		
-1	<i>noturu</i>	<i>nschitxo</i>	<i>npalikleru</i>	<i>npaliklero</i>
-2	<i>nomekahyi</i>	<i>nomekahyo</i>	<i>nomekahyi</i>	<i>nomekahyo</i>

Tabela 1. Terminologia de parentesco

Os termos de referência estão indicados no quadro acima com seus prefixos pronominais de posse para 1ª pessoa (os termos de parentesco são, como partes do corpo e alguns tipos de objeto, inalienáveis: um parente é sempre parente de alguém). Ficou de fora desse quadro um termo pelo qual se pode se referir aos filhos, *whene*; um termo alternativo para se referir a um cunhado, *mhuru*; e os termos vocativos para F, *papa*, e M, *mama* — no caso desses últimos, dado o óbvio aspecto de empréstimos linguísticos, é provável que a relação secular dos povos falantes de *yineru tokanu* (ou “língua humana”) com as sociedades coloniais terminou por fazer o sistema abrir mão das equivalências F=FB e M=MZ, sem, no entanto, abalar as equivalências MB=WF/HF ou FZ=WM/HM. Os termos *nuru* e *nunro* são usados para “pai” e “mãe” (cf. Brasil 2013: 26; Hanson 2010: 98), o que sugere

que os termos de referência não foram afetados pela possível erosão dos vocativos. O termo *noyimlo* para FZD ou MBD conota também “esposa virtual” ou “cunhada” (para ego masculino), e há quem use *noyimlu* para FZS ou MBS, também conotando “esposo virtual” ou “cunhado” (para ego feminino). Esposo e esposa podem ser referidos também como, respectivamente, *nhanuru* e *nhanunro* (cf. Hanson, 2010: 97; Brasil, 2013: 21). Os termos para MZS e FBS são equivalentes ao termo para B; e FBD e MZD são equivalentes a Z. Algumas pessoas, geralmente mais idosas, evitam usar o nome ou os apelidos de seu cônjuge, preferindo usar como termos de referência expressões descritivas ou demonstrativos (*twu*, diz o homem referindo-se à sua esposa; *xye*, diz a mulher sobre seu esposo).

Outra posição que não consta no quadro acima, que se aproxima daquela que eu vim ocupar, de um quase-oximoro “humano não-parente”, é a de *compadre*. Entre os Manxineru, como entre os Piro do Baixo Urubamba com os quais Peter Gow conviveu (1991: 153; 1997: 48; 2000: 49), o padrinho costumava ser quem cortava o cordão umbilical do recém-nascido. Hoje em dia muitas mulheres vão ganhar seus filhos na cidade, principalmente para facilitar o processo de cadastramento nos programas federais de distribuição de renda e benefícios sociais, o que tem transformado rapidamente aquele costume, tornando a escolha do padrinho e da madrinha relativamente independente do processo de trazer mais uma pessoa ao mundo. Os compadres entretêm uma relação respeitosa, análoga àquela que vigora entre irmãos: o compadrio aproxima as pessoas, e os compadres devem prestar ajuda um ao outro, evitando qualquer tipo de desentendimento ou briga. A tônica do compadrio no alto rio Iaco me pareceu semelhante àquela que, por vezes, pode-se ver entre os seringueiros de outras partes da Amazônia Ocidental: a ênfase da relação está, por vezes, entre os compadres, mais do que entre o padrinho e o seu afilhado. De um ponto de vista funcional, a relação de compadrio parece ser posta também para evitar os conflitos que surgiriam com a competição sexual entre aqueles que se tornam compadres.⁸ Essa exclusão da possibilidade de relações amorosas entre comadres e compadres é acompanhada da interdição de relações jocosas entre eles. Se cunhados e cônjuges se chamam por apelidos e brincam uns com os outros, compadres e comadres se endereçam pelo termo recíproco tomado de empréstimo do português, e, como no caso dos irmãos, eles têm suas relações pautadas pelo respeito, principalmente no caso das relações de sexo cruzado: a mulher não brinca com seu compadre, o homem não brinca com sua comadre. A relação entre compadres é recíproca como aquela entre os afins, mas respeitosa como aquela entre os

irmãos: trata-se de uma relação de quase-parente e de quase-afim criada no nascimento de uma criança (Gow, 1991: 175).

“Eu brinco com ele” (*nkajruklu*), “eu não brinco com ele” (*hinkajruklu*) ou “eu respeito ele” (*nkahwakpiratlu*)

A oposição entre o respeito e a brincadeira, à qual me referi para delinear as atitudes recíprocas que definem o compadrio, tem uma aplicação muito mais ampla, e oferece ao antropólogo uma visada interessante aos modos de se fazer parentesco no alto rio Iaco. Arriscaria mesmo dizer que essa oposição fornece um dos principais eixos pelos quais a linguagem do parentesco se estrutura ali: muitas perguntas que eu fiz na tentativa de elicitare termos e conceituações acerca das relações entre as pessoas eram prontamente respondidas através da referência àquela oposição.

Como em outros lugares, o bom humor, a alegria e as oportunidades de rir são sempre cultivados no cotidiano das aldeias, muitas vezes diante das adversidades. Mas o “brincar com”, no português regional, ou *nkajruklu* (“eu brinco com ele”) em manxineru, denotam relações específicas, de grande rendimento afetivo. Esse tipo de relação, que parece ter sido tipificado em sua generalidade pela primeira vez por Mauss (em 1926), recebeu de Radcliffe-Brown uma definição suficientemente abstrata e pertinente ao nosso caso: “é a relação entre duas pessoas, na qual uma delas é autorizada, e em alguns casos obrigada, a provocar ou zombar de outra que, por seu turno, não pode se sentir ofendida” (Radcliffe-Brown, 1940: 195).⁹ Ambos os autores observaram, ainda, outro aspecto importante: essas relações jocosas se articulam com relações respeitadas ou de evitação.

Muitas vezes fui surpreendido pelo tom das brincadeiras entre dois homens, que para mim soavam agressivas ou exageradas, mas a explicação sempre vinha em seguida: “ele é meu primo, eu brinco muito com ele” (*nkajruklu klutshinanu nanuruni*). Primos (MBS ou FZS) e cunhados adotam uma atitude recíproca de desrespeito bem-humorado, e sempre fazem piadas uns com os outros (brincadeiras que por vezes envolvem, é claro, as respectivas irmãs). Tais piadas têm quase sempre uma conotação sexual ou de ameaça de agressões físicas e, geralmente, recebem do interlocutor uma resposta simétrica. Entre primos cruzados de sexo oposto (MBD ou FZD de um homem; MBS ou FZS de uma mulher) costuma vigorar uma jocosidade restrita ou menos ruidosa, que muito facilmente pode ser transformada em flerte. Observo que essa ideia de “brincar com o primo” limita a tendência que as pessoas teriam de amenizar ou mascarar a afinidade na aldeia: a convivência pro-

longada pode produzir certa “consanguinização”, mas a brincadeira entre primos sempre permanece.

As brincadeiras entre primos-cunhados, objetos de uma competição alegre, contrastam com a linguagem respeitosa e o carinho que as pessoas dedicam aos seus familiares próximos, especialmente aqueles com os quais se divide uma casa; e contrasta também com o respeito mais austero que se costuma dedicar aos tios (MB), tias (FZ) e aos sogros. Essas relações de respeito são pensadas como a ausência de brincadeiras, fato em certa medida análogo à construção amazônica da consanguinidade como ausência relativa de afinidade. Esse tipo de relação pode assumir uma forma mais grave ou até apreensiva de respeito (*nkahwakpiratlu*, ou “eu respeito ele”); ou pode configurar-se como simples ausência de brincadeira, um respeito brando e carinhoso, como entre os irmãos (*hinkajruklu*, ou “eu não brinco com ele”).

No caso dos parentes que convivem mais proximamente, pais (F, M e FB, MZ, se for o caso), avós (FF, FM, MF, MM) e os irmãos mais velhos (FCs, MCs com diferença de idade significativa, e FBCs, MZCs se for o caso) são geralmente considerados nutrizes das crianças, e o respeito que se lhes dedica é marcado por esse fato. Eles não fazem brincadeiras entre si, mas isso não significa que eles não possam rir juntos, ou que entretenham uma relação de intimidade. Nesse domínio, o próprio parentesco se confunde com o respeito ou a consideração que se dedica aos familiares. Matteson observou entre os Piro do baixo Urubamba que “filhos e filhas adultos parecem respeitar mais os desejos e opiniões de suas mães do que aqueles de seus pais” (Matteson, 1954: 83), observação que se aplica bem às famílias com as quais convivi mais intimamente. Além disso, é comum que a relação com os avós (FM e FF, MM e MF) seja uma relação mais explicitamente carinhosa e livre do que a que se entretém com os pais. E não é raro que a relação entre ego e os avós classificatórios (i.e., pessoas sem vínculo de parentesco direto que estão na segunda geração ascendente), inclusive de sexo oposto, ganhe tons de jocosidade, trazidos à conversação pelas brincadeiras da pessoa idosa.

Nas relações intergeracionais de afinidade, de ego com G+1 e -1, tem-se o respeito ou mesmo certa evitação respeitosa (Brasil, 2013: 22-23), principalmente nas relações de sexo cruzado: ninguém se dirige aos sogros diretamente e por qualquer coisa — prefere-se pedir ao cônjuge que transmita a pergunta ou observação, salvo em certos casos, nos quais o tom de voz e as expressões adotadas são cuidadosos. A evitação respeitosa e o carinho contido que genros e noras dedicam aos seus sogros podem ser vistos como testemunho do caráter problemático que as relações assi-

métricas têm para a sensibilidade de meus anfitriões. Acredito que tais contextos sirvam para realçar a desconfiança que incide sobre essas relações prototípicas de afinidade assimétrica. Enquanto a forma mais aceita de selar um compromisso de casamento consiste em o rapaz ir até a casa dos seus sogros para “pedir sua filha” (expressão nativa), ouvi, de potenciais sogros apreensivos e de potenciais genros ousados, sobre a possibilidade de se “roubar a filha” de alguém (com o explícito consentimento da moça, bem entendido), o que não deixa de ser expressão de um desejo de escapar da assimetria inerente à posição de genro (de fato, alguns casamentos acontecem dessa forma). A assimetria só é tolerada sem mais quando a pessoa que exerce a posição proeminente desempenhou um papel nutriz na história pessoal de quem se subordina. O que indica outro sentido para o caráter desejável do casamento entre primos cruzados: o sogro (MB) ou a sogra (FZ) seriam, nesse caso, pessoas que seguramente em algum momento cuidaram, ofereceram comida ou ajudaram o genro ou a nora.

A licenciosidade jocosa ou o respeito são acompanhados por modos de troca ou de compartilhamento de bens e serviços: de um lado, temos relações nas quais, por vezes, pedir explicitamente faz parte da brincadeira; de outro, relações nas quais, por suposto, não se deveria pedir explicitamente, já que as necessidades e demandas de uma pessoa seriam devidamente antecipadas pela atenção e o cuidado que seus familiares e parentes próximos lhe dedicam (cf. Gow, 1989: 572; 1991: 128, 165-166). Entre pais e filhos, e entre irmãos que ainda não constituíram família e que moram em uma mesma casa, há uma partilha quase absoluta das coisas: botas, sapatos, chuteiras (que, muitas vezes, vão um pé em cada menino), ferramentas e etc. circulam entre os irmãos sem muita cerimônia e sem ser fonte de desentendimento.

Entre familiares adultos, as relações de respeito e cuidado se mantêm, mas perdem muito do tom assimétrico que tinham quando um dos polos da relação se considerava nutriz do outro. Certa vez, testemunhei uma negociação que ilustra a delicadeza das relações entre pais e filhos adultos: um homem passara o dia bebendo caçuma forte em sua casa, junto com seus cunhados e com o seu sogro. Quando os encontrei, no final da tarde, eu estava junto com o seu pai, dando uma volta pela aldeia. Eles nos chamaram e nos ofereceram caçuma. Ficamos ali conversando, até que o homem me contou que, por ter passado o dia bebendo, não havia ido para a mata “procurar alguma coisa para comer” (i.e., não havia ido caçar), e por isso não tinha comida em casa. Dirigindo-se a mim e ao seu sogro, ele então falou que seu pai (que estava bem ao meu lado) tinha alguns carneiros que já estavam “bons

de boca”, e que ele ia comprar um para “mandar a mulher assar”. Ele, então, pediu ao seu sogro que perguntasse ao seu pai por quanto ele venderia um carneiro. Seu pai, rindo um pouco envergonhado, respondeu que seria por 70 reais, e eles então fecharam o negócio: o homem deu o dinheiro para o seu sogro, que repassou imediatamente para o seu pai, para depois mandar um de seus filhos ir buscar o carneiro na casa do “vovô”. O tom da negociação tinha algo de insólito, e eu e o dono do carneiro ficamos achando graça, dado que tínhamos acabado de chegar e não havíamos bebido tanto quanto os outros. Mas indica, de qualquer modo, o pudor do dono da casa em negociar diretamente com o seu pai: insistir em pagar por um carneiro criado pelo seu pai poderia significar chamá-lo de sovina. Na verdade, costumeiramente se evita admitir qualquer caráter mercantil ou de reciprocidade marcada nas relações entre parentes próximos. Em certo sentido, a troca separa e distancia, tanto quanto o compartilhamento aproxima e produz continuidade.

Nessas relações, as pessoas continuam esperando a atenção, o compartilhamento e a generosidade desinteressada umas das outras, mas não podem exigir explicitamente isso delas. No caso de irmãos que já constituíram família e que moram em casas separadas, suas coisas não são mais plenamente compartilhadas com os outros, já que não estão imediatamente visíveis ou disponíveis para todos. Mas pedidos explícitos soam quase como reclamações: pressupõe-se que o que é para ser dado será dado. Assim, nesses contextos, exercita-se muito a arte de pedir indiretamente. Certa vez, por exemplo, um amigo queria muito beber, mas sabia que apenas seu irmão mais velho (chamado por ele de *yeye*) dispunha de uma última garrafa de álcool. Ele, então, me fez pedir a garrafa, apesar das minhas alegações de não querer beber e de não ter intimidade suficiente com o seu irmão para tomar-lhe uma coisa tão prezada — “pede pra ele você, ele é seu irmão”, eu insistia, sem entender logo o que estava em jogo. Depois, tendo compreendido o que acontecera, passei a observar diversas situações como essa, nas quais as pessoas me usavam para pedir coisas aos seus parentes.

Entre os afins de mesma geração, pedir explicitamente pode fazer parte da brincadeira. O cunhado (*nanuru*, “meu cunhado”) é aquele com quem os rapazes entretêm uma relação absolutamente horizontal e recíproca, marcada por um gosto pela competição alegre ou pela rivalidade esportiva. Mas, mesmo entre aqueles primos com os quais se entretêm mais intimidade, os pedidos não ocorrem da mesma forma. Se são parte das interações jocosas, em contextos que envolvem bebida alcoólica, por exemplo, eles são explícitos e fazem parte das provocações recíprocas

em escalada. Geralmente, no entanto, as pessoas evitam pedir diretamente alguma coisa, preferindo sugerir indiretamente o seu desejo, através de um comentário casual sobre a falta de algum objeto, por exemplo. Outro modo comum de “pedir (quase) sem pedir” é mandar as crianças novas como mensageiras: notoriamente sem possuir a maestria completa da etiqueta manxineru, as crianças pedem sem constrangimento, e recebem a negativa também sem constranger aquele que foi solicitado. Negar um pedido também exige certa arte, pois “sovinar” (*tipetlu*, “ele sovinou”) ou ser “sovina” (*katiperu*), equivale a recusar-se a participar de qualquer relação positiva (seja o compartilhamento e a construção das parentelas bilaterais, seja a reciprocidade e os laços de afinidade entre os casarios: sobram as formas de relação negativas ou agressivas). Assim, é preferível retribuir um pedido com uma mentira (“acabou”, “não é meu, é emprestado” ...), não importa o quão inverossímil, do que negar diretamente. Recusar-se a satisfazer um pedido explícito pode ser perigoso, e me lembro de mais de uma situação na qual alguém reclamava do estado atual de sua criação de porcos ou de galinhas, atribuindo o seu atraso à inveja de alguma pessoa que teve a sua proposta de negociação recusada. É como se a reciprocidade, cujo imperativo está ausente nas relações entre parentes consanguíneos, fosse paradoxalmente um jeito de tornar mais próximas as relações de afinidade; enquanto que as relações de afinidade potencial tendem muito mais para um tipo de predação — que, não obstante, pressupõe uma reciprocidade de fato, e independente da intenção: quem agride sabe que será agredido mais cedo ou mais tarde.

Teoria da brincadeira e da atuação

É preciso cuidado ao tentar compreender essas relações, pois elas não devem ser imaginadas como normas sociais ou regras impostas sobre as pessoas, e tampouco como valores abstratos tenazmente perseguidos, ou como uma espécie de moral deontológica. Relações entre parentes não são costumeiramente formuladas como regras: para me ater no exemplo dado acima, as pessoas não falavam: “primos devem brincar uns com os outros”, e sim “‘fulano’ é meu primo, eu brinco muito com ele”. Assim, as pessoas podem ser censuradas por não saberem respeitar, por não saberem brincar, por serem sovinas, mas nunca por quebrarem uma regra ou contrariarem uma norma de conduta. Uma formulação de Peter Gow se aplica ao nosso caso: “eu não vejo a prática das pessoas nativas como instanciações de regras abstratas, mas, seguindo a conceitualização nativa sobre o parentesco, vejo a prática concreta como a construção das relações de parentesco ou como o fracasso em fazê-

lo” (Gow, 1991: 150).

Talvez o ponto aqui deva ser melhor explicitado. Roy Wagner, em seu habitual esforço por apreender o “fenômeno humano” em suspenso, no seu duplo ato de invenção e “contrainvenção” (ou de “invenção” e “convenção”, ou de “diferenciação” e “convencionalização”), produz uma espécie de série do cavalo de Muybridge da criação coletiva que, no aspecto que nos é mais pertinente, pondera:

Consideremos as relações “jocosas” e de “evitação” dos povos tribais mundo afora, que tanto cativaram a imaginação dos etnógrafos. As próprias pessoas dizem que “precisam” agir de modo jocoso, respeitoso ou totalmente anônimo com certos indivíduos porque estão relacionadas a eles de um certo modo. A relação, em outras palavras, é anterior. Mas na verdade sua ação conforme a maneira prescrita faz o relacionamento, relaciona as pessoas da maneira apropriada. Relações “jocosas” exigem a paródia de certos comportamentos “inapropriados” (isto é, sexuais ou agressivos) por parte de um dos participantes ou de ambos. Na medida em que os participantes “encaram isso como brincadeira”, reconhecendo implicitamente a inadequação do comportamento (e por conseguinte a adequação de sua relação), eles efetivamente criam a própria relação como contexto de sua interação. O “respeito” igualmente requer a evitação de certos assuntos e modos de agir: na medida em que ambos os participantes conspiram para manter essa evitação, e, portanto, a adequação desse modo de interação, eles se colocam “na relação”; eles a criam (Wagner, 2010: 148-149).

A formulação tem uma clara inspiração batesoniana. Em sua teoria da brincadeira e da fantasia, Bateson (1972) analisa as ações de encenação ou de brincadeira como interações semióticas nas quais se usam atos metacomunicativos como se fossem atos denotativos: no contexto das interações jocosas (p.ex.), ações que têm como *denotatum* o próprio contexto da interação (“isso é uma brincadeira” ou “esse ato que denota uma agressão não denota uma agressão”) são postas em jogo em um mesmo nível que os demais atos significativos (o que leva inevitavelmente a paradoxos como o russelliano ou de Epimênides). Se o objeto do nível metacomunicativo é a relação entre os interlocutores (Bateson, 1972: 178), compreende-se porque as relações jocosas são simultaneamente tão importantes e delicadas, ou mesmo perigosas, nos jogos interacionais cotidianos: elas compõem, de uma maneira quase explícita, o seu próprio contexto significativo (e Bateson sugere que se possa incluir aí outros tipos de ação ritual — 1972: 182). Voltando à citação de Roy Wagner, as relações jocosas entre os afins, ao serem compostas por atos intencionalmente inapropria-

dos, estabilizam o contexto de relações “apropriadas” (i.e., respeitosas), para então criar a relação jocosa ela mesma como uma perversão do que seria apropriado. De um só golpe, a relação jocosa solidifica a convencionalização das relações de atenção e respeito, ao mesmo tempo em que inventa o seu distinto contexto. Nesse sentido, poderia-se dizer que primos ou cunhados não entretêm relações jocosas porque são primos, mas são primos porque entretêm relações jocosas.¹⁰

Essa colocação não deveria ser confundida com uma adesão àquilo que Viveiros de Castro chamou de “modelo construtivo” do parentesco — que continuaria pressupondo a consanguinidade ou o parentesco como vínculo substancial, apenas agora construído, e a afinidade como desde sempre construída, tomada como um tipo de parentesco fictício ou político (cf. Viveiros de Castro, 2015a: 160-162). Pois, para o modelo “funcionar”, algo precisa ser tomado como dado: “alguma dimensão da experiência humana precisa ser construída (contra-inventada) como dada” (Viveiros de Castro, 2015a: 162). Assim, a ideia de uma afinidade dada, vivida e constituída como a condição de saída das relações, é pertinente ao nosso caso, bem como a atribuição, à consanguinidade, de um papel laboriosamente construído e regulativo, ou mesmo moral.¹¹ A construção ou atuação performativa que indicamos aqui diz respeito à consolidação dos vínculos cotidianos ou de aldeia, e não a uma “ontologia” tal qual.

Gow observou que “viver junto e partilhar comida é o que se espera dos parentes, de modo que a atualização prática da co-residência e da partilha de comida faz com que as pessoas interajam como parentes” (Gow, 1991: 194). Se as relações respeitosas se fazem acompanhar (pela espera) de um compartilhamento de comida e de recursos, analogamente, as relações jocosas têm o aspecto de uma troca simétrica de brincadeiras e se fazem acompanhar por contextos de relações materiais também simétricas: toda doação ou empréstimo é feita sob o horizonte de uma reciprocidade esperada.

Essas duplas atitudinais (relações jocosas-reciprocidade e respeito-compartilhamento) me parecem também receber alguma luz da conceituação de Bateson, desta vez da ideia de “cismogênese”, ao menos na versão dela que nos é oferecida no Epílogo de 1958 ao *Naven*. Ali, Bateson afirma que o padrão escalar das atitudes cismogênicas (o avanço das rivalidades simétricas ou a maior diferenciação dos papéis complementares) depende de fenômenos relacionados àquilo que ele chama de “deuteroaprendizagem”: a aprendizagem “de ordem mais abstrata ou mais elevada”, em que aquele que age “aprimora sua capacidade de lidar com contextos de deter-

minado tipo. O sujeito passa a agir cada vez mais como se em seu universo fossem esperados contextos daquele tipo” (2008: 315). Assim, “o indivíduo que tem um relacionamento simétrico com outro tenderá, talvez inconscientemente, a criar o hábito de agir como se esperasse simetria em futuros encontros com esse outro” (2008: 316). E, mais importante, “à medida que um indivíduo aprende padrões de comportamento simétrico, ele não somente passa a esperar esse tipo de comportamento nos outros, mas também age de maneira tal que faz com que os outros experimentem aqueles contextos dentro dos quais eles próprios aprenderão, por sua vez, o comportamento simétrico” (2008: 316).

Isso nos ajuda a entender um elemento importante nos modos de ação manxineru — e, mais geralmente, dos povos amazônicos, segundo se pode constatar pelas recorrentes descrições que constam em numerosas etnografias — relacionado àquelas formas de “pedir sem pedir” às quais nos referimos acima. Trata-se, no dizer de José Antônio Kelly, de “de um modo indígena de ação que, para colocar simplificada, busca compelir os outros à ação (...). Desse modo, alguém que deseja receber um objeto pressionará o outro a dá-lo, apresentando-se diante dele como sofrendo algum tipo de necessidade, o que corresponde a ver-se desde um ponto de vista dos napë” (ou “brancos” — Kelly, 2011: 101). Harry Walker, em sua monografia sobre os Urarina, tem uma formulação semelhante e pertinente. Ao falar dos modos como as pessoas pedem comida ou qualquer outro recurso, ele afirma que “geralmente, a ênfase é colocada menos em ‘pedir’ do que em um ‘causar a doação’. Importante observar, esse ‘causar’ não é coercitivo, mas antes repousa sobre um induzir cuidadoso de um impulso apropriado e benevolente nos outros” (Walker, 2013: 112). Em certo sentido, lidamos com transformações amazônicas daquilo que Strathern chama de “anticipated outcome” (1988: 219 e sgs.).

Uma anedota de um caso limite serve para ilustrar nosso tópico: conversando com um amigo sobre pessoas “sovinas” e pessoas generosas, ele me contou, aos risos, de um antigo parente que, viajando de carona em um barco por dois ou três dias, já estava ficando com fome. Ele viajava com mulher e filhos, e o barco, de um branco, ia levando muitos pacotes de mercadoria. Sem coragem de pedir abertamente ao branco um pouco de comida, o antigo parente, dizia meu amigo, resolveu assim seu dilema: escondido, ele beliscava o braço de uma de suas filhas pequenas, que abria o choro, ao que ele respondia: “não minha filha, a gente não tem comida. Não minha filha, o arroz é do homem, não podemos comer ele”. E se voltava para o dono do barco: “a menina chora de vontade de comer arroz, mas ela já vai parar”.

Uma das formas de fazer agir, ou de provocar o outro a responder da maneira desejada, formatando o contexto da interação (i.e., estabelecendo as condições para a *deuteroaprendizagem* batesoniana), é justamente o uso dos termos de parentesco,¹² especialmente em seus aspectos de “brincadeira” ou “respeito”. O modo como se chama alguém, o modo de se dirigir a ele, predispõe a relação e traduz vínculos e modos de trocar palavras e coisas. Um amigo me explicava sobre a situação de seu tio (MB classificatório), cuja mulher havia ido embora, deixando-o sozinho: ele dizia que, em sua opinião, ele deveria se mudar, pois ali na aldeia todas as mulheres solteiras chamavam-no de *pate* (FB), *koko* (MB) ou de *tote* (FF ou MF). A formulação é interessante justamente porque ele não disse que as mulheres solteiras da aldeia eram parentes próximas de seu tio, mas antes que as mulheres o chamavam pelos vocativos que lembram relações de respeito e cuidado, e que excluem a jocosidade e a liberalidade que antecede o namoro entre primos.

Esse tipo de formulação está longe de ser uma idiosincrasia. Permitam-me mencionar dois exemplos, retirados (quase aleatoriamente) de outras etnografias realizadas entre povos ameríndios (muitos outros poderiam ser elencados, mas não o faço pela falta de espaço). Elizabeth Ewart faz uma observação interessante sobre a relação entre os Panará e os Kayapó: segundo ela, quando o famoso cacique Raoni se hospedou na aldeia panará, uma mulher, Pikon, passava o dia ocupada em preparar e levar comida e café para ele, porque, segundo ela, ele era o seu avô (*topipie*). Perguntada pela antropóloga por que ela considerava Raoni como o seu avô, ela respondia que era porque ele a chamava de neta (*tympie*), e por isso ela devia chamá-lo de avô (2013: 143). Em outro momento, Ewart comenta: “é notável que alguém que deseja alguma coisa de um outro parente, um pouco de comida, por exemplo, algumas vezes usa estrategicamente os termos de parentesco ao elaborar o seu pedido” (Ewart, 2013: 204). Um pouco como se pode ler na monografia de Janet Siskind sobre os Sharanahua do alto rio Purus: ela conta sobre a sua relação com Zacharias, um sharanahua que então tinha cerca 60 anos de idade:

No dia em que eu cheguei na aldeia ele me deu o nome de sua irmã mais velha, Fando, e toda manhã parava em frente à minha casa dizendo: “você está acordada, irmã mais velha? Me dê um cigarro!”. Uma vez que espera-se de uma irmã mais velha que ela seja generosa, Zacharias sempre enfatizava essa relação, apesar da minha alegação de que ele era de fato muito mais velho do que eu. Com o tempo, comecei a reconhecer essa nossa relação, e passei a aceitar livremente as demandas de Zacharias e de outros membros de seu casario (Siskind, 1973: 6).

Esses exemplos têm em comum a ideia de que a terminologia de parentesco, antes que descrever, compõe a relação, ao induzir os outros a agir de determinadas formas. O uso de vocativos e termos de parentesco, em geral, comunica, neste sentido, com o uso de espécies de cipereáceas (*kamaleji*, em manxineru) ou tipos de “mato” (em manxineru, *hsanate*) que teriam a propriedade de alterar as disposições das outras pessoas em relação àquele que usa dessas plantas (como as famosas *pus-sangas*, tão presentes nos universos ribeirinhos da Amazônia Ocidental). Compreende-se, então, como o “problema do parentesco” é congruente com o “problema da magia” (entendida como “tecnologia da intencionalidade” — Viveiros de Castro, 2015a: 150): “talvez os dois sejam soluções complementares para um mesmo problema: o problema da intencionalidade e da influência, a misteriosa efetividade da relacionalidade” (Viveiros de Castro, 2015a: 146).

As formas de endereçamento e relações jocosas criam o seu próprio contexto, ao mesmo tempo em que se fazem de acordo com ele. Esse caráter pragmático e recursivo do parentesco é mais explícito nas situações onde a matéria mobilizada pelos sistemas é ou se torna mais flexível: muitas vezes no mito, quando pessoas (humanas e extra-humanas) se encontram pela primeira vez e já se chamam por um vocativo, segundo os modos de relação que aquele que interpela deseja impor ao outro; ou na lida com alguém que acabou de entrar no circuito das relações, como os antropólogos ou os visitantes de outros povos.

Conclusão

Entre os Manxineru, encontrei poucas referências que me convencessem de que o parentesco, em geral, devesse ser descrito como modos de comunhão substancial (o que não significa, bem entendido, que ele não esteja construído sobre processos de constituição do corpo através da comensalidade),¹³ talvez por essas dimensões constituírem-se como uma base “não marcada” do cotidiano — e a “familiarização” do antropólogo, por vezes, era traduzida nesses termos: “você come com a gente”, ou “você, diferente de outros brancos, come o que a gente te oferece”, ou ainda “é difícil ver um branco que toma caíçuma desse jeito”. Mas me parece que, ao menos em princípio, em contextos ordinários, seria mais fácil descrevê-lo como um sistema de atitudes e de disposições cruzadas, pelas quais alguém age antecipando e esperando suscitar a resposta que lhe será dada. Nesse contexto, as relações jocosas oferecem um rendimento excepcional, tanto afetivamente quanto analiticamente. De qualquer forma, mostrar-se respeitoso, partilhar sem restrição, morar junto, são

escolhas refeitas dia-a-dia, e, espera-se, terão como resultado despertar nos convivas os mesmos sentimentos (carinho, respeito, compaixão). *Mutatis mutandis*, relações jocosas despertam a horizontalidade, a simetria e a reciprocidade mais associadas à afinidade de mesma geração.

O uso naturalmente moral ou exortativo das descrições da rede de parentesco e da terminologia vocativa sugere que as relações físicas ou materiais entre os parentes não são incomensuráveis com juízos e avaliações morais expressas verbalmente. A conversa do parentesco não é uma mera transposição discursiva de relações e comportamentos não verbais, mas está em continuidade com eles. O uso dos vocativos e dos apelidos compõe com outros processos para criar as relações de proximidade ou de distância, de partilha ou de troca. Além disso, o discurso sobre o parentesco se enquadra em um cenário epistemológico mais geral, onde o que se conhece pela experiência pessoal é criteriosamente distinguido daquilo que se ouviu dizer e, nesta última categoria, aquilo que se ouviu dizer de parentes ascendentes tem mais verdade do que aquilo que se aprende com outras pessoas (Gow, 1991: 60-61). Dessa maneira, se uma pessoa conhece seus parentes próximos através da memória que cuidadosamente cultiva dos laços de afeto e cuidado, ou, no caso de pessoas de mesma geração, do tempo em que cresceram e viveram juntas, os parentes mais distantes são reconhecidos a partir daquilo que os parentes próximos ascendentes contam sobre eles (Gow, 1991: 169).

Em mais de uma circunstância, vi jovens ou adultos perguntando a seus parentes ascendentes como deveriam chamar determinada pessoa, ou como deveriam se dirigir a ela. Uma pessoa que deseja saber qual é a relação de parentesco que a conecta com um parente que até então ela não conhecia não pergunta “o que ele é em relação a mim”, ou “o que *fulano* é de *beltrano*”, mas “como eu chamo esse parente?”, ou “como eu falo para ele?” (*hanhe wtshina moletletlu*). Na falta de determinações extrínsecas (topologias de aldeia, adereços distintivos, estoques de nomes herdados, etc.) que delimitem ou tornem imediatamente visível a natureza de um conjunto de parentes, seria em vão a busca de normas abstratas que cumprissem essa função. A matéria do parentesco é o corpo (*habitus*, *ethos* ou etograma — Viveiros de Castro, 2015b: 66) e a linguagem, sendo a segunda dependente do primeiro. O corpo, conjunto de afetos e disposições atitudinais, composto pela comensalidade, pelo compartilhamento e pelas relações diferenciais diante de outros, e o uso da língua vernácula, especialmente através do emprego de apelidos e termos de parentesco, nas brincadeiras ou nas relações de respeito, e nas explicações e

mapeamentos do campo de parentes, é o que constitui um conjunto egocentrado dentro do qual alguém pode dizer *nomolene* (“meus parentes”). Isso vai ao encontro da noção de “socialidade”, proposta por Strathern (1988: 92-93; 357 n.20), que procura traduzir o interesse melanésio pela maneira como as pessoas afetam e influenciam umas às outras. A “teoria da ação” (Strathern, 1988), que ganha contornos analíticos quando contraposta às “teorias da sociedade” utilizadas pelos antropólogos para pensar a formação de grupos sociais, os rituais ou o antagonismo entre homens e mulheres, se traduz, no nosso caso, como uma teoria da brincadeira (*play* ou *joking*, tanto faz).¹⁴

Recebido: 25/07/2018

Aprovado: 05/10/2018

Marcos de Almeida Matos é mestre em Filosofia pela UFMG, doutor em Antropologia Social pela UFSC, e professor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da Universidade Federal do Acre. Coordena o Laboratório de Antropologias e Florestas (AFLORA). Atualmente, faz pesquisa sobre o parentesco, a ação e a história na Amazônia Ocidental. Contato: tapecuim@gmail.com

Notas

1. Os Manxineru constituem uma população de aproximadamente 1200 pessoas falantes de uma língua arawak, e vivem, majoritariamente, na Terra Indígena Mamoadate, às margens do alto rio Iaco, afluente do rio Purus, no estado do Acre. A língua falada pelos Manxineru se aproxima muito daquela que é falada pelas populações que se auto-intitulam Yine no Peru, com as quais os Manxineru partilham histórias e trajetórias. Os artigos e monografias de Peter Gow sobre os Piro do Baixo Urubamba, bem como a tese de doutorado de Minna Opas, que trabalhou com os Yine da comunidade de Diamante, na região do rio Madre de Dios, constituem apoios comparativos importantes para a compreensão dos manxineru brasileiros (alguns desses trabalhos estão elencados na bibliografia). No Brasil inexistiam até há pouco tempo estudos etnográficos feitos junto ao povo Manxineru. Pirjo Kristina Virtanen conduziu pesquisa principalmente junto aos jovens manxineru que vivem nas cidades acreanas (Virtanen, 2012), e Lucas Artur Brasil escreveu uma monografia de conclusão de curso (Brasil, 2013) e uma tese de mestrado (Brasil, 2017) sobre aspectos da orga-

nização social e da cultura manxineru.

2. Para alguns exemplos dos projetos de lei e propostas de emenda constitucional em tramitação no Congresso Nacional que procuram anular ou reverter os direitos dos índios consagrados na Constituição Federal de 1988, ver Bonilla e Capiberibe, 2014. A situação tem se agravado desde então, especialmente após o golpe que conduziu o PMDB à presidência do Brasil.

3. Sobre a história da colonização do alto rio Iaco, ver Matos, 2018.

4. Gow observou o uso análogo da ideia de “parentes reais” (real kin) ou “parentes distantes” (distant kin) entre os Piro do Baixo Urubamba (cf. Gow, 1991: 162-172). Por falta de espaço, não faço nesse artigo uma descrição dos casarios manxineru e de sua composição, o que seria necessário para uma compreensão mais ampla do tema que aqui discutimos. Tal descrição pode ser encontrada em Matos, 2018.

5. Trata-se de formas determinadas contextualmente da distinção entre “cognatos” e “não-cognatos” comum nas formas de parentesco amazônicas (cf. Viveiros de Castro, 2002: 122-123). A distinção passa pela separação entre a convivência que uma pessoa testemunhou e conhece de experiência própria e os vínculos de parentesco que são alegados a partir do depoimento de outras pessoas. Como sugeriu Peter Gow para os Piro do Baixo Urubamba: “Essas categorias não estão fundadas sobre ‘princípios’ de genealogia nem sobre ‘princípios’ de localidade, mas antes sobre as evidências das relações” (Gow, 1991: 194 — a tradução desse trecho e dos textos em inglês ou francês presentes na bibliografia são de minha responsabilidade).

6. Não há, na língua manxineru, a distinção entre formas pronominais inclusivas ou exclusivas.

7. Visões mais extensas da terminologia para os Piro podem ser consultadas em Matteson (1954) e em Löffler & Baer, 1974 (apud Florido, 2008). Uma visão nativa do caso manxineru pode ser consultada em Brasil, 2013. Adoto, a seguir, a notação inglesa por comodidade, tomando-a como ferramenta heurística e meramente tradutória para esta exposição — não é meu objetivo sugerir a verdade subjacente de um modelo genealógico.

8. Cf. Gow, 1991: 173, 176. “A pior cama do inferno é a cama do compadre com a comadre”, dizem os seringueiros do Alto Juruá.

9. O artigo de Radcliffe-Brown sobre as *joking relationships* antecipa ainda duas outras características marcantes das relações de parentesco no alto Iaco: o respeito em relação à primeira geração ascendente (brando e carinhoso para os consanguíneos, austero para os afins) contrasta com um relaxamento ou uma intimidade com relação à segunda geração ascendente: “no lugar de uma desigualdade marcada, há uma tendência que se aproxima de uma igualdade amistosa” (Radcliffe-Brown, 1940: 201). A segunda é o encaixamento da relação jocosa nas relações de troca que marcam a aliança ou a afinidade (1940: 207). Esse segundo aspecto será abordado adiante.

10. Emmanuel de Vienne, em um artigo sobre as relações jocosas entre os Trumai, escreveu: “levando a inversão à sua conclusão lógica — e sob o risco do exagero — se poderia dizer que os primos não assumem uma relação jocosa por que são primos, mas são primos por que eles entre-têm essa relação jocosa. É claro que a afinidade atual, e em menor medida a consanguinidade, constituem limitações objetivas, mas há muito espaço para a manipulação pragmática” (2012: 172). Ele também se inspira na teoria da brincadeira de Bateson, mas para elaborações distintas das que ofereço aqui.

11. Por isso, como afirmamos anteriormente, a formulação mais constante para tematizar o respeito entre parentes é *hinkajruklu* (ou “eu não brinco com ele”), como se a relação jocosa fosse o polo não marcado da dualidade relacional. Por isso também pensamos que estamos aqui principalmente diante de uma “teoria da brincadeira”, e não de uma “teoria do respeito”, em conformidade com um sistema no qual é a afinidade, e não a consanguinidade, que constitui a base dada das relações.

12. Com efeito, pergunta Viveiros de Castro: “e que seria, poderíamos perguntar, uma regra positiva de casamento, senão a inscrição na terminologia de parentesco de uma estética ‘anticipated outcome’?” (Viveiros de Castro, 2015a: 160 n.18).

13. Não pretendo com essa observação negar a pertinência da ideia de “substância” para a descrição das formas de se fazer parentesco na Amazônia. Como observou em comunicação pessoal Nicole Soares, a quem agradeço pelo comentário, a ideia de “substância” tem sido usada de forma profícuca na etnologia amazônica para descrever os efeitos das relações apropriadas ou não apropriadas. Não obstante, me concentro aqui nas atitudes e na expectativa de sua eficácia, mais do que nas transformações corporais que decorrem delas. Fiz essa opção tendo em mente que o tratamento das formas de parentesco ameríndias a partir da comensalidade ou da produção de “transformações substanciais” já foi muito bem realizado por diversas/os autoras/es, e por isso optei por enfatizar um aspecto relativamente menos abordado pela bibliografia especializada. Além disso, como observei anteriormente, a inspiração principal para a conceituação que ofereço aqui são certos modos *manxineru* de explicar o parentesco.

14. Um/a dos/as pareceristas anônimos/as desse artigo sugeriu que traduzíssemos a expressão batesoniana *theory of play* como “teoria do divertimento”, o que remeteria à ideia da diversificação das relações produzida pela afinidade. De fato, a sugestão me agrada (e registro aqui o meu agradecimento ao/à autor/a do parecer), mas uma razão me faz manter minha formulação original: como afirmei anteriormente, no português falado no alto rio Iaco se diz “eu brinco com ele” para traduzir a expressão *manxineru nkajruklu*.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. 2015. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras.
- ALLARD, Olivier. 2010. *Morality and Emotion in the Dynamics of an Amerindian Society* (Warao, Orinoco Delta, Venezuela). Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Cambridge: University of Cambridge.
- BATESON, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 2008. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: EDUSP.
- BONILLA, Oiara; CAPIBERIBE, Artionka. 2014. “L’invasion du Congrès: Contre qui luttent les Indiens”. *Les Temps Modernes*, 678: 108-121.
- BRASIL, Lucas Artur. 2013. *A Língua Manxineru e a Relação de Parentesco Junto aos Animais da Floresta Amazônica*. Monografia [Formação Docente para Indígenas]. Cruzeiro do Sul: Universidade Federal do Acre, Campus Floresta.

- _____. 2017. *Milho massa, koshma e caiçuma: um percurso etnográfico no desenvolvimento sustentável dos Manxineru, do passado ao presente*. Dissertação [Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais]. Brasília: Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira". *Mana*, 10,1: 25-60
- EWART, Elizabeth. 2013. *Space and society in central Brazil: a Panará ethnography*. London: Bloomsbury.
- FLORIDO, Marcelo Pedro. 2008. *As Parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- GOW, Peter. 1989. "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy". *Man*, New Series, 24,4: 567-582.
- _____. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Claredon Press.
- _____. 1997. "O Parentesco Como Consciência Humana: o caso dos Piro". *Mana*, 3, 2: 39-65.
- _____. 2000. "Helpless: The Affective Preconditions of Piro Social Life". In: Joanna Overing e Alan Passes (eds.). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge, pp. 46-63.
- HANSON, Rebecca. 2010. *A Grammar of Yine (Piro)*. Tese [Doutorado em Linguística]. Bundoora: La Trobe University.
- KELLY, José Antônio. 2011. *State Healthcare and Yanomami Transformations*. Tucson: The University of Arizona Press.
- MATOS, Marcos de Almeida. 2018. *Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- MATTESON, Esther. 1954. "The Piro of the Urubamba". *Kroeber Anthropological Society Papers*, 10: 29-99.
- MAUSS, Marcel. 2013. "Joking relations". Tradução Jane I. Guyer. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3, 2: 317-34.
- OPAS, Minna. 2008. *Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*. Tese. Turku University.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1940. "On Joking Relationships". *Africa: Journal of the International African Institute*, 13, 3: 195-210.
- SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- VIENNE, Emmanuel de. 2012. "Make yourself uncomfortable' Joking relationships as predictable uncertainty among the Trumai of Central Brazil". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2, 2: 163-87.
- VIRTANEN, Pirjo K. 2012. *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia: Changing Lived Worlds*. New York: Palgrave Macmillan.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Tradução Catherine V. Howard. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2015a. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books.

_____. 2015b. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac & Naify.

WALKER, Harry. 2013. *Under a Watchful Eye: Self, Power, and Intimacy in Amazonia*. Berkeley: University of California Press.

Resumo: Partindo de uma descrição do modo como fui recebido na terra indígena por meus anfitriões, busco mostrar como se estrutura o parentesco entre os Manxineru que habitam a Terra Indígena Mamoadate, no alto rio Iaco, afluente do rio Purus. As ideias de “brincadeira” e “respeito” são recrutadas como conceitos-chave para a tematização dessas relações, que são também determinadas como relações de trocas ou de compartilhamento. Antes de ser a composição de grupos sociais e de uma sociologia, esses modos de relação correspondem a algo como uma “teoria da ação”, ou, mais precisamente, uma teoria da brincadeira.

Palavras-chave: Parentesco, relações jocosas, teoria da ação, teoria da brincadeira

Abstract: Starting from a description of how I was received in the indigenous land by my hosts, I try to show how the kinship relations between the Manxineru who live in the Mamoadate Indigenous Land, by the upper Iaco River, a tributary of the Purus River, are structured. The ideas of “joking” and “respecting” are recruited as key concepts for the thematization of these relationships, which are also determined as relations of exchanging or sharing. Rather than the composition of social groups and a sociology, these modes of relationship correspond to something as a “theory of action” or precisely as a “theory of play”.

Key words: Kinship, joking relationships, action theory, play theory

Com o ‘outro’ nos olhos: alguns aspectos da alteridade na etnologia amazônica¹

Márnio Teixeira-Pinto
UFSC

O ardor e o zelo da etnologia da Amazônia

Há 25 anos, Lévi-Strauss abria o volume da *L’Homme* intitulado *La Remontée de l’Amazone*, com as seguintes palavras:

Há quinze ou vinte anos, uma explosão mantida pelo ardor e o zelo dos pesquisadores agita os estudos amazônicos. Ela se manifesta, como toda explosão, por uma ruptura com um estado anterior e por uma expansão rápida para além do seu ponto de origem (1993: 7)

O tom ligeiramente pessimista achado ao largo do pequeno texto não ocultava, porém, um certo ânimo confiante na antropologia que esta imensa área etnográfica estava permitindo desenvolver com “ardor e o zelo”. Esta mesma confiança aparece expressa, de modo até um pouco estrondoso, na inspirada introdução geral ao mesmo volume: “Depois de décadas em que a glória literária a disputava com a mediocridade científica, a antropologia da Amazônia começa a tornar-se uma interlocutora respeitável nos debates da disciplina” (Descola e Taylor, 1993: 13).

A retórica retumbante é claramente parte de uma longa estratégia narrativa que, desde meados dos anos de 1970, punha em questão, alavancando um novo estado de ânimo, a então falta de robustez do conhecimento etnológico sobre as populações tradicionais do continente, mais especificamente sua área tropical ou suas “terras baixas”, e sua importância relativa no quadro dos principais debates teóricos da antropologia como um todo (veja-se, por exemplo, Lyon, 1974; Taylor, 1984). É absolutamente certo que o quadro mudou e a etnologia amazônica deixou seu passado possivelmente desimportante e assumiu proeminência central em alguns debates cruciais da antropologia contemporânea (ver a seguir). Neste percurso, algumas ideias, alguns dispositivos conceituais que dão corpo a elas, e certos ins-

trumentais analíticos que as tornam visíveis ocuparam, de modo crucial, o terreno sobre o qual essa história desenvolveu alguns de seus lances mais importantes. Este breve artigo pretende relembrar uma parcela pequena, mas absolutamente fundamental, deste percurso, evidenciando a importância de uma dessas ideias – a ideia de “alteridade”, hoje onipresente em diversos campos –, revendo-a em uma de suas formulações iniciais, de modo que o ardor da notável expansão da etnologia amazônica, agora madura, possa relembrar, com zelo, algumas de suas mais inspiradas passagens originais.

Guerra, predação, alteridade na etnologia americanista

“*Au Nom des Autres*” (originalmente, Menget, 1977b) está, com certeza, entre os trabalhos inaugurais da agenda que marcou a etnologia americanista² nas últimas décadas e deu a ela alguns de seus melhores frutos. Mesmo que sua publicação integral tenha sido tardia (e apenas em português, em 2001) – fato compensado parcialmente pelo aparecimento de artigos, notas e apresentações em coletâneas (Menget, 1977a, 1979, 1985b, 1985a, 1988, 1993) –, a etnografia e as análises de Menget sobre os *Ikpeng* deixaram marcas profundas, mesmo que dispersas, numa série importante de outros trabalhos. Sua apreciação geral sobre o sistema Alto-Xinguano, a partir de um povo historicamente “marginal” a ele, como o eram os *Ikpeng* à época do contato, alterou profundamente nossa forma de olhar para aquele sistema multicultural, desfazendo definitivamente a imagem de uma *pax perpetua* como o atributo exclusivo da extensa rede de relações intertribais superficialmente pacíficas (Schaden, 1956; Schaden, 1964; Von Den Steinen, 1940, 1942; Galvão, 1979, mas ver também; Franchetto, 2001).

A perspicácia das análises de Menget, gestadas em sua etnografia sobre os *Ikpeng* e consolidadas em seus artigos posteriores, também mostrou-se rentável para iluminar outros casos amazônicos, nos quais a inexistência de guerras efetivas não implicava a inoperância dos mesmos mecanismos que tornavam as relações com os estrangeiros (representados como figuras de um “inimigo”, com os quais a relação se marca sob signo de formas diversas de predação ou violência) o motor fundamental das relações sociais. Tornou-se inegável que, mesmo em contextos culturais nos quais uma certa valorização nativa pendia para a harmonia interna e externa, a figura do inimigo, da predação e as referências às formas mais ou menos violentas de relação operavam de modo constante (veja-se, por exemplo, como o caso mais exemplar de um ideário pacifista convivendo com figuras de violência

intrínseca (Overing, 1986, 1989). De todo modo, a grande recorrência dos modos de relação violenta ou predatória na América indígena serviu para demonstrar o caráter insustentável de qualquer tipologia que pretendesse diferenciar sociedades ditas ‘guerreiras’ de sociedades consideradas ‘pacíficas’ como essencialmente distintas quanto a seus mecanismos fundamentais de articulação social, mesmo que uma certa valorização moral nativa pendesse para uma destas figuras. Hoje, entretanto, esse consenso sobre a relativa inutilidade heurística da diferenciação de sociedades ameríndias, em termos de sua belicosidade ou pacifismo, sofre de uma evidente e lamentável amnésia, perdendo de vista uma de suas principais fontes.

É claro que tomar a imagem da “violência” (real ou simbólica) e da “guerra primitiva” (efetiva ou imaginada) como planos privilegiados para caracterizar muitas sociedades amazônicas – não apenas pelos seus aspectos funcionais internos, como enfatizado na clássica monografia de Fernandes (Fernandes, 1952, 1970; Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986; e ver também Peirano, 1984) – teria de nos fazer recuar, se não aos filósofos do Iluminismo inspirados pela então relativamente recente descoberta da América e de seus estranhos habitantes, pelo menos até Clastres (1978, 1980a, 1980b, p. ex.). Em seus próprios méritos, no entanto, a obra Clastres jamais deixou de povoar o repertório das fontes de inspiração para quase todos os americanistas.

De certo modo, não é simplesmente a guerra, a paixão belicosa ou o imaginário guerreiro que, em si mesmos, cativaram a sensibilidade etnográfica dos amazonistas nas últimas décadas. Bem além do foco no estatuto e nas formas variadas de beligerância, inegavelmente inscritas de forma mais ou menos evidente em toda a província etnográfica amazônica, muita atenção foi posta também sobre o mecanismo peculiar de estabelecimento de relações *vis-à-vis* o exterior, acionado por meio de formas e graus variados de hostilidade, efetiva ou figurada. O que a guerra ameríndia realmente trouxe à razão etnológica foi este achado de um mecanismo de articulação social e simbólica entre distintas dimensões da vida coletiva destes povos que, pouco a pouco, foi-se percebendo como de uma generalidade verdadeiramente pan-amazônica, e que bem podia ser expressa como, na afirmação de Menget, “uma mesma simbólica da agressão, que faz do inimigo a figura necessária à constituição de uma identidade coletiva” (1985a: 129).

Creio não ser exagerado dizer que é na etnografia sobre os *Ikpeng* – a primeira referência “*au nom des autres*” na literatura especializada – que encontramos uma precisa demonstração etnográfica, talvez mesmo a primeira em detalhamento e sis-

tematicidade, deste regime social e simbólico cujo centro nervoso está na sua particular relação com o estrangeiro, com o inimigo, e nos processos, quase sempre de caráter guerreiro ou predatório, de sua incorporação (física, metafórica, analógica, alegórica) ao interior do *socius*. Desde então, a imagem maior que passou a orientar nossa compreensão sobre os regimes sociais amazônicos veio a ser justamente marcada pela ênfase nas relações que eles estabelecem com seu “exterior”. Vigorando por um par de décadas, essa imagem topológica de uma tensão entre “interior” e “exterior” foi o ponto de partida de importantes reformulações analíticas. De um lado, várias considerações sobre o caráter necessário e dependente da relação entre o “interior” e o “exterior” desdobraram-se na constatação de que, se as relações fundamentais para a sociabilidade ameríndia se dão justamente entre agentes que habitam planos, dimensões ou contextos distintos, não há qualquer razão para se manter a separação analítica entre tais planos. Mesmo que o melhor modo de se representar a tensão entre esses planos já tenha sido objeto de algum debate, não é demasiado notar que este esgarçamento de fronteiras estava, já de algum modo, prefigurado na fina denúncia de Menget sobre a “tradição sonolenta [que] faz das nossas limitações práticas de campo uma perspectiva teórica: o horizonte do grupo local nos dá os limites de um universo sociológico” (Menget, 1993: 312).

Contra esta sutil preguiça analítica, a solução era lançar os olhos para o “universo social categorizado pelos próprios índios, universo onde o grupo local se define em contraposição a vários graus de alteridade externa” (*Idem: ibid.*). Tais relações ampliadas à medida mesma do próprio universo social nativo deixavam, portanto, de ser simples, auto-evidentes ou triviais. Variações importantes em torno destes problemas anunciados por Menget foram tornando cada vez mais precisa a imagem comparativa de uma lógica geral, governando a socialidade ameríndia: a centralidade da relação com os “estrangeiros”, com os “outros” sustentou tanto a límpida expressão do paradoxo de base dos regimes ameríndios, nos quais a “diferença é perigosamente necessária” (Overing, 2002: 135-136), quanto a preciosa formulação de Erikson (1986: 189) sobre o estatuto de uma “alteridade constituinte” entre os Pano, que bem pode ser tomada como cerne filosófico geral de toda e qualquer relação social no mundo amazônico.

Não foi, portanto, sem razão, que ao longo das décadas de 1980 e 1990 os temas da guerra (real ou figurada), da captura (de pessoas, bens ou propriedades objetivas ou subjetivas) e da predação (efetiva ou simbólica) tornaram-se quase onipresentes na etnologia amazônica. Já os anos 2000 viram ocorrer uma derivação importante,

com o foco se deslocando da natureza, das condições e dos planos onde se estabeleciam as práticas guerreiras e/ou predatórias, dirigindo-se cada vez mais para o estatuto mesmo das relações aí presentes e para as formas e regimes de alteridade que lhes corresponderiam. Este deslocamento foi, em grande medida, o responsável por um novo desenho nos temas de interesse do americanismo, cujo desenvolvimento teórico foi conquistando a crescente visibilidade que a etnologia amazônica hoje desfruta. Uma reconstrução desse campo, mesmo que parcial, pode ajudar na delimitação de algumas das características com as quais essa noção de “alteridade” foi incorporada na etnologia amazônica, o quanto devem às questões propostas pela etnografia *Ikpeng*, e o quanto pode ter ficado à sombra.

Agenda temática e lugar da alteridade na etnologia americanista

Não deixa de ser curioso que parte dos temas fundamentais desenvolvidos pela etnologia americanista, ao longo das últimas décadas, tenha recebido um reconhecimento tão notável de alguns outros campos da Antropologia que se tenha a impressão de que ela traz em si aquilo que verdadeiramente importa para os debates centrais da Antropologia. É claro que essa impressão pode se revelar mais ilusão ligeira causada pela leitura seletiva e certamente restrita da Antropologia, passando ao largo de sua enorme diversidade e fragmentação. Mas, mesmo que possa haver aí algum exagero, é inegável que, passado aquele momento em que se ressentia da situação de ser uma espécie de “irmã menor” de outras antropologias regionais, ou de habitar uma “fronteira fóssil” da antropologia (Taylor, 1984; Descola e Taylor, 1993), a etnologia americanista atingiu um momento de grande maturidade, com uma vitalidade impressionante e uma importância intelectual sem precedentes, ultrapassando fronteiras geográficas e culturais antes assumidas como certas (como em tentativas de comparação com realidades andinas, por exemplo), mas atingindo, também, novas e diferentes paisagens intelectuais e províncias etnográficas (como o Ártico e a Sibéria, por exemplo). É igualmente evidente que a etnologia americanista ocupa um ponto crucial na chamada “virada ontológica” pela qual se dobra uma parcela importante da Antropologia e algumas outras áreas das Ciências Humanas (Alberti et al., 2011; Descola, 2010b; Costa e Fausto, 2010; Holbraad, 2009; Boër, 2007; mas, veja-se também a crítica de Heywood, 2012; e a resposta de Pedersen, 2012a). Nem mesmo a dureza de alguns críticos quanto ao perfil teórico pelo qual a etnologia americanista tornou-se mais conhecida (veja-se, como exemplos, Ramos, 2012; Turner, 2009) danifica a reputação que ela desfruta e a importância jamais

alcançada anteriormente.

Porém, é provável que uma eventual síntese temática futura encontre ainda dentro dos grandes objetos da etnologia um conjunto muito semelhante àquele presente nos excelentes balanços já publicados no passado recente. Algumas das grandes resenhas temáticas dos anos de 1980 e 1990 – por exemplo, Henley (1996, 2001) e Overing (1989, 2002) – guardam em si um mesmo centro temático, gravitando em torno do problema da “diferença” e da “alteridade” como questões centrais dos próprios regimes sociológicos e dos modos de pensamento ameríndios. Por isso, não é certamente sem razão que, bem mais recentemente, já se disse que “talvez não exista na antropologia das chamadas Terras Baixas da América do Sul conceito que supere em presença e rendimento o de “alteridade” (Sáez, 2003: 74). De fato, é realmente notável que os enormes avanços produzidos no campo tenham guardado certa continuidade, a despeito de inúmeros acréscimos, contribuições e reformulações (algumas geniais mesmo) inimaginadas no passado recente. Como um sem-número de etnografias comprovam, seria como se o mundo ameríndio se desenrolasse *in totum* em torno ou a partir do problema do “outro” – algo que já havia sido enunciado por Lévi-Strauss em várias ocasiões e tratado com maior atenção no *Histoire de Lynx* (Lévi-Strauss, 1991), e que se consolidou como o grande campo comum das preocupações. Mas, posto assim nestes termos genéricos, a questão da “alteridade” ainda permanece com um estatuto demasiadamente impreciso para caracterizar o arcabouço tópico e conceitual que vem sustentando a etnologia americanista nas últimas décadas, e ainda mais fugidivo para explicar o impacto recente que passou a exercer em outras áreas da Antropologia e além dela.³

No interior mesmo das questões ligadas às formas da “alteridade” na Amazônia, o tema das “transformações” está entre aqueles com um desenvolvimento proeminente nas últimas décadas. Desde os achados iniciais de Arhem e Rivière (Arhem, 1993, 1996; Rivière, 1994, 1995, p. ex.), as concepções sobre uma dinâmica “transformacional” entre seres, agentes e sujeitos alimentou tanto as elaborações sobre o estatuto da “alteridade”, em diferentes sociedades ameríndias, quanto aquilo que veio a se desdobrar nas teorias do “animismo”, reconfigurado a partir da província etnográfica amazônica, e do “perspectivismo” de corte ameríndio. Num certo sentido, pode-se mesmo dizer que foram estas duas grandes tópicas – a da “alteridade” e a da “transformação” – que formaram, ao longo das últimas décadas, os dois pilares centrais em torno dos quais muitas etnografias foram desenvolvidas e sobre os quais se edificaram as duas grandes construções teóricas do campo da etnologia amazônica.

Entretanto, e malgrado a profusão de belas etnografias, nem uma “teoria amazônica da alteridade”, nem uma “teoria ameríndia das transformações” parecem ter sido, diretamente, o motivo e a razão do impacto teórico e da relevância etnográfica atingidos pela etnologia americanista nos últimos decênios. Foi apenas quando elas se desdobraram nas figuras gêmeas de suas principais teorias – o “animismo”, analítica e comparativamente revisitado (Descola, 1986, 2005, 2010b) e o “perspectivismo” etnográfica e filosoficamente reorientado (Viveiros de Castro, 1998, 2002a; Lima, 1996, 1999b, 2005) –, que a etnologia americanista ganhou presença importante nos debates centrais das ciências humanas (ver, a este respeito, a recente revisão de Halbmayer, 2012, mas também; Toren, 2006; Holbraad, 2009; Viveiros de Castro, 2011; Descola, 2010a; Lloyd, 2007, 2010; Alberti et al., 2011). Agora, já pouco importa a questão de saber da direção das influências inicialmente presentes – se a etnologia americanista capturou ou se ela foi capturada pelos problemas do animismo e do perspectivismo, cujo interesse foi sempre maior que o conhecimento especializado de uma específica província etnográfica. O fato é que, através dessas suas duas grandes expressões teóricas, a etnologia americanista hoje se alinha em órbitas comparáveis às de outras disciplinas das Ciências Humanas com importância e visibilidade tradicionalmente bem maiores (ver Latour, 2009).

Dentro desse movimento de justificado reconhecimento, residem algumas “notáveis reviravoltas”, algumas de fácil identificação e plena cidadania, outras ainda aguardando por serem devidamente enunciadas. O reconhecimento pelo próprio Lévi-Strauss da importância do que chamou de “metafísica da afinidade”, e a admissão de um novo lugar e estatuto das “filosofias nativas” para a reflexão antropológica (ver Lévi-Strauss, 2000: 720), decerto abriu os horizontes da etnologia amazônica (e, de reboque, a várias outras etnologias regionais) a voos teóricos (e especulativos) mais ambiciosos. É claro que boa parte das reflexões originadas a partir das teorias do animismo e do perspectivismo, na Amazônia e alhures, caminharam, mesmo que em graus variados, mais na direção de formulações de maior alcance teórico e filosófico do que na busca de comparações ou sínteses regionais (ver p.ex., Willerslev, 2007; Holbraad, 2007; Pedersen, 2001; Bird David, 1999; High, 2012; Pedersen, 2001; Rosengren, 2006; Viveiros de Castro, 2002c).

Então, se o animismo e o perspectivismo compõem os principais matizes teóricos da grande visibilidade alcançada pela etnologia americanista, o que mais dizer dos substratos etnográficos das questões da “alteridade” e das “transformações” que foram os eixos temáticos e etnográficos a partir dos quais se articularam estes dois

grandes modelos teóricos? Não creio ser possível sustentar que a erudita re-apropriação da problemática do animismo feita por Descola ou a talentosa reformulação do perspectivismo de Viveiros de Castro sejam simplesmente “teorias da alteridade” e/ou “teorias das transformações”, ainda que não seja difícil mostrar que ambas incluem pontos cruciais sobre essas questões como parte de seus principais problemas. Descola, por exemplo, é claro:

Cada um desses modos de identificação [analogismo e animismo] serve, além disso, de pedra de toque às configurações singulares de sistemas cosmológicos, concepções de vínculo social e de teorias da alteridade, expressões instituídas dos mecanismos mais profundos do reconhecimento do outro e matéria por excelência da investigação antropológica (Descola, 2001: 12, eu grifo).

Não menos explícito é Viveiros de Castro quando associa um dos traços centrais do perspectivismo ameríndio, isto é, “uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável”, a “manifestações de uma **economia geral da alteridade**” (2002b: 351-352, eu grifo), para sustentar a tese geral de que:

O perspectivismo implica, portanto, a alteridade: a diferença como ponto de vista, o ponto de vista como diferença — e a diferença como positiva, nos dois sentidos da palavra. A alteridade não é uma dentre as várias categorias formais impostas arbitrariamente pelo espírito sobre um mundo preexistente, em vista de sua ordenação, mas a condição imanente de categorização da experiência real, e, ao mesmo tempo, um vínculo necessário que dá corpo aos termos que efetua, pondo-os no mundo e assim pondo o mundo. (2001a: 9, eu grifo)

Posto o reconhecimento de sua importância, penso não ser despropositado sugerir que devemos retomar alguns aspectos ligados à questão da alteridade ameríndia que talvez tenham ficado à deriva quanto a algumas de suas origens e possíveis consequências analíticas e teóricas. Longe de pretender apontar equívocos ou omissões de qualquer natureza, tratar-se-ia bem mais de relembrar o modo como a questão da alteridade se configurou etnograficamente e de indagar, em seguida, se a partir destas configurações etnográficas, algo mais poderia ser dito. Cabe uma mirada reflexiva, um olhar para trás, mesmo sabendo que a direção a seguir é sempre adiante, ao menos para nos darmos conta de alguns pontos no percurso que, talvez, tivessem podido abrir outros atalhos: proponho, então, um olhar

à retaguarda, especulando sobre quais outras opções havia no percurso, detendo-me apenas em certos dados etnográficos que tiveram papel importante no desenvolvimento teórico que foi seguido. Já uma boa pista neste sentido é uma ligeira nota na qual Viveiros de Castro acolhe uma constatação interessante sobre o argumento geral de Menget, na tese defendida em 1977, quando de sua publicação em 2001:

Apraz-me (re)encontrar agora, relendo esse estudo quase quinze anos depois de tê-lo percorrido pela última vez, a prefiguração de uma problemática que vim a desenvolver bem mais tarde, concernente ao papel do que chamei “afinidade potencial” na socialidade amazônica (2001b: 13, nota 6).

Ainda que esteja se tratando ali, especificamente, de questões relativas a propriedades gerais dos regimes sociológicos e de figuras centrais da troca matrimonial, imagino não ser um erro tomar a passagem acima como indicação de que possam existir ainda outras prefigurações da etnologia americanista que acabaram sedimentadas sob camadas múltiplas de reelaborações, ofuscando o sentido dado na origem.

Se, como dito acima, as famosas afirmações de Lévi-Strauss sobre a “abertura para o Outro” caracterizariam, de modo irretocável, uma disposição maior do pensamento ameríndio em direção a outrem – como produto, por exemplo, do seu dualismo instável, dinâmico e em perpétuo desequilíbrio (ver Sztutman, 2001; Perone-Moisés, 2008) –, não podemos esquecer de dois aspectos contidos na afirmação original. A visada lévi-straussiana era comparativa, pondo o modo ameríndio de tomar a alteridade em contraste com a forma enrijecida da filosofia europeia continental de tratar a questão (filosofia da qual Lévi-Strauss tanto queria fugir!). Mas tampouco deveríamos nos deixar levar pelo caráter sutilmente genérico da fórmula que, se se presta bem ao contraste comparativo pontual entre dois regimes distintos de pensar (ao modo do esquema: “um aberto, outro fechado”), não deixa de cobrar detalhamentos importantes sobre a possibilidade de haver tantos modos distintos de “abertura ao outro”, quantos diferentes procedimentos concretos pelos quais se estabelece, afinal. quem são os “outros”, ou o que é, afinal, ser um “outro” em situações etnográficas precisas (veja-se, para o contexto interétnico sobretudo, a bela coletânea de Lima e Córdoba, 2011). Talvez muito disso seja tratado nos grandes modelos teóricos à nossa disposição, mas tenho a impressão de que parte das diferentes modalidades concretas de alteridade que foram descritas etnograficamente acabou sendo subsumida por noções demasiadamente genéricas e imprecisas. Vol-

tarei ao ponto.

De qualquer maneira, penso que é neste plano da caracterização etnográfica detalhada dos modos efetivos de “abertura ao outro” e dos procedimentos pelos quais esses “outros” se configuram, que a etnologia americanista produzida a partir de meados dos anos de 1970 deu alguns de seus passos fundamentais, e sustentou o desenvolvimento do que veio a ser sua importância atual. É a partir desta chave que devemos revisitar a contribuição de Patrick Menget a toda essa história.

Uma descoberta etnográfica e uma formulação teórica

Examinemos com mais vagar um par de argumentos apresentados por Menget em sua etnografia original.

Há entre os *Ikpeng* duas modalidades, distintas e opostas, de reprodução social: o nascimento e a incorporação de cativos. Sendo certo que a morte, como para muitos povos ameríndios, não é um fenômeno natural, ela sempre “resulta da ação real, imediata ou mediatizada do estrangeiro-inimigo (...) Em regra, as causas da morte são conhecidas: é a hostilidade estrangeira” (2001: 158-161). No outro polo, a captura ou a incorporação de estrangeiros “substitui um *Ikpeng* que morreu (...) qualquer guerra oferece virtualmente a ocasião de uma *substituição* dos mortos pelos vivos” (Idem: 157-163, grifo no original). Desta dupla propriedade, Menget retira a natureza geral da guerra entre os *Ikpeng*:

A guerra não é apenas uma necessidade de ordem metafísica, cuja realização suprema consiste na renovação social através da captura e incorporação de estrangeiros; constitui também para os *Ikpeng*, um modo de relação com seu ambiente social, de dupla forma. No plano espiritual, trata-se de uma troca de maus comportamentos, que o pensamento *Ikpeng* postula como simétrica e recíproca; na prática, a substituição de um cativo vivo por um *Ikpeng* morto é um ideal cuja realização nem sempre é possível, e assim, frequentemente, há que se contentar com uma solução remediada, a morte compensatória do inimigo. (Idem: 167)

O estrangeiro, o inimigo, não é assim “uma entidade abstrata”, uma figuração genérica marcada por um grau difuso qualquer de uma alteridade mais ou menos essencial. Pelo contrário, descreve Menget, “o inimigo é incarnado, existe na vizinhança, estabelece relações com os *Ikpeng*” (Idem: 158). A concretude deste “outro” é um aspecto fundamental, evitando que a descrição e a análise sucumbissem a uma tentação de embrenhar-se em arriscadas considerações de natureza mais abstrata,

como se isso garantisse qualquer aproximação a uma filosofia propriamente nativa (que, diga-se, é risco grande assumido por muitos outros jovens etnólogos na atualidade!). O estrangeiro, o inimigo, o outro é simbólico justamente na exata medida em que é... real, por assim dizer!⁴

Muito da descrição e das sugestões analíticas de Menget sobre tais aspectos da vida social *Ikpeng* encontrou equivalentes notáveis em várias outras etnografias posteriores, sustentando a hipótese de uma configuração geral amazônica relativa à guerra e aos estrangeiros-inimigos. Mas, ao examinarmos a descrição mais precisa da relação entre a morte e os inimigos, surge um admirável traço *Ikpeng*.

(...) Quando morre em suas casas alguém importante, homem ou mulher iniciado, a parafernália do morto [o toucado de guerra, fitas de algodão, braçadeiras, pulseiras] é discretamente largada perto de uma aldeia inimiga, ou mesmo numa casa inimiga (..) os *Ikpeng* consideram estes objetos perigosos porque estão contaminados por espíritos malévolos; e preferem, logicamente, que os principais responsáveis pela maldade sejam expostos ao risco residual em vez dos próprios *Ikpeng* (Menget, 2001: 167)

Lembrando que toda morte é devida aos estrangeiros-inimigos, esta peculiar entrega dos bens do morto ao domínio dos inimigos pareceria, num primeiro instante, pouco adequada à regra de “simetria e reciprocidade dos maus comportamentos” que, como compensação, deveria impelir os *Ikpeng* à guerra para a captura ou a morte de um inimigo – já preliminarmente culpado. Esta entrega dos bens pessoais do matador é, porém, mais uma cessão preventiva, evitando que ainda mais dano seja causado pela maldade do inimigo já responsável pela morte de um *Ikpeng*: uma afirmação suplementar da culpabilidade do estrangeiro-inimigo, ou uma contra-face da morte definida como predação imposta pelo estrangeiro. A cessão dos bens do morto apenas reafirma que o estrangeiro é a causa da perda (do sujeito morto e, agora também por extensão, dos elementos que poderiam, de forma metonímica, representá-lo). Os *Ikpeng* são um caso exemplar desta forma de relação de agressão e captura, que reafirmam mesmo quando estão no lugar de vítima dos inimigos, com um morto e seus bens que devem ser a eles, aos inimigos, vinculados.

Quando o morto é o próprio inimigo, um outro aspecto se revela. Nas palavras de Menget:

Situação inversa ocorre quando um *Ikpeng* mata um inimigo (...) nessas situações,

colocará perto do cadáver a arma mortífera, o seu toucado otxilat, caso tenha um, o seu stock de flechas, o seu colar, as suas faixas de algodão. Em suma, longe de despojar o inimigo, é a si próprio que se despoja, e regressa para casa completamente nu. Esta oferenda chama-se utuatublu ebeptun, o preço da minha vítima, e apresenta um caráter muito marcado (Idem: 168 grifos no original)

Este despojar-se por parte do homicida é, na aparência inicial, pouco conforme à expectativa de que a morte do inimigo seria uma condição para a obtenção de bens ou propriedades compensatórias, como a guerra seria em si mesma, idealmente, como já sabemos, a estratégia para capturar um inimigo como compensação para um morto *Ikpeng*. Mas, em lugar de tirar algo do inimigo, matá-lo implica em tirar algo de si mesmo. Outra vez, contra a aparente discrepância, a fina análise de Menget repõe as razões dessa oferenda, o pagamento do “preço da vítima”, em seu lugar.

Os *Ikpeng* comentam este pagamento de várias formas, que não se excluem. Por um lado constitui um meio simbólico de encerrar um ciclo guerreiro, pois a vítima, que em si mesma pode compensar uma morte *Ikpeng*, é compensada como que por metonímia, porque recebe os elementos da pessoa *Ikpeng* que definem o guerreiro (...) mas é também uma maneira de se proteger contra os aspectos sobrenaturais da violência (...) o sangue da vítima jorra sobre o homicida (...) Nesta óptica, a panóplia *Ikpeng* é sanguinolenta e portanto perigosa; separar-se dela é cumprir uma parte dos ritos necessários para a reintegração na comunidade (Idem: 168-169)

Há, aqui, um conjunto de correspondências importantes. De início, os elementos que definem a pessoa do matador e que devem ser deixados junto à vítima, e os pertences de um morto, que devem ser largados, discretamente próximos a uma aldeia inimiga, partilham um mesmo caráter perigoso. Seu paralelismo, entretanto, se deve à justaposição de vários fatores: se os pertences de um morto carregam riscos associados a maus espíritos ligados à morte e levá-los para próximo dos inimigos (de saída, suspeitos de culpa) é deixar que eles mesmos se exponham à possibilidade de perigo, os pertences do matador *Ikpeng* são deixados junto à vítima por carregarem os atributos de sua pessoa guerreira e, complementarmente, porque acabaram contaminados pela morte da vítima e não devem retornar à aldeia, expondo os *Ikpeng* aos “aspectos sobrenaturais da violência” cometida. É claro que se pode imaginar, mesmo que a descrição não o confirme explicitamente, que os

pertences de um morto *Ikpeng* também trariam a marca de sua pessoa, e, por isso, acabam contaminados pelas mesmas circunstâncias que o levaram à morte, tornando ainda mais consistente o paralelismo.

Mais importante, entretanto, parece-me que é o jogo de correspondências que se estabelece pela morte do inimigo: pois, se a vítima compensaria uma morte *Ikpeng* anterior, o que compensará a morte da vítima à frente? Eis o preço: os elementos que constituem a “pessoa” do guerreiro são já deixados como pagamento antecipado, porque são concebidos como equivalentes metonímicos do próprio matador – cuja morte, representada pelos despojos de sua “pessoa” seria a única compensação efetiva a evitar uma (indesejada) continuidade no ciclo de agressões belicosas. Em outras palavras, aqui um morto vale um outro morto... ou, tentativamente, sua representação metonímica. Mas, como Menget deixa claro um pouco adiante, *ebeptun*, ainda entendido como preço ou compensação, é também um jovem inimigo capturado como substituto de um morto *Ikpeng* (Idem: 171). Não se trataria, assim, da simples correspondência – que nada teria de simples, evidentemente –, entre um *Ikpeng* morto e um morto inimigo, posto que um morto *Ikpeng* deveria ser preferencialmente substituído por um inimigo cativo vivo. Tratar-se-ia, então, mais verdadeiramente, de uma correspondência entre dois sujeitos – um sujeito *Ikpeng* por um inimigo–sujeito. Todo esse jogo de correspondências supõe, portanto, um princípio de “equivalência entre os sujeitos” – justo para que possam ser tomados como substitutos possíveis uns dos outros. Ora, em sendo o inimigo já um “outro”, não deixaria de ser um equivalente virtual, um substituto possível de um *Ikpeng*. O que lhes marca a posição é uma relação de alteridade, certamente, mas de um tipo bastante preciso: trata-se da mútua equivalência entre dois “outros”. Uma equivalência que, de modo claro, não quer dizer nem igualdade nem correspondência exata, mas apenas a possibilidade de que, em certas circunstâncias, os termos de uma relação de alteridade possam ser intercambiáveis.

As formas possíveis de tradução adotadas por Menget para o termo *ebeptun*, como “preço” ou “pagamento”, reforçam esse caráter de relativa equivalência – entre um cativo-inimigo e um morto *Ikpeng*, entre os elementos que constituem a pessoa do matador e a morte de um inimigo –, que sua aguda descrição sustenta. Mesmo com a riqueza de detalhes apresentadas por Menget sobre as relações entre morte, mortos, cativos, inimigos, guerreiros e matadores, não se consegue ir mais adiante nessa questão olhando apenas para o material *Ikpeng*. Aqui, talvez, uma rápida (e igualmente sumária) comparação com os Arara do rio Iriri, no Pará, pode

ajudar a aprofundar a questão – cuja oportunidade poderia ser entendida como um anúncio de uma comparação mais sistemática a abranger vários outros aspectos da vida destes dois povos indígenas de grande proximidade histórico-cultural, que ainda aguarda por ser feita.

Das trocas, das mortes e do valor do “Outro” e do “Inimigo”: olhando por termos Arara

Incluídos numa mesma família dialetal, não é nada estranha a existência de correlatos linguísticos entre o *Ikpeng* e o Arara. Com um processo de separação que remonta provavelmente a meados do século XIX, as semelhanças e diferenças entre eles compõem um quadro complexo que certamente mereceria um maior cuidado e detalhamento. Quero aqui tomar um cognato linguístico Arara do termo *Ikpeng ebep̄tun*, cujo contexto de ocorrência e utilização me parece ajudar na compreensão de aspectos semânticos e de suas reverberações num regime relacional que o termo parece prescrever. Trata-se do termo Arara *ebet̄p̄in* (de evidente ressonância com o *ebep̄tun Ikpeng*⁵) e que se refere a um complexo sistema de codificação das trocas entre os Arara, que descrevi de modo mais completo em outro lugar (1997, Cap 5, *passim*), de onde transcrevo algumas passagens relevantes.

O *ebet̄p̄in* Arara é um termo composto, uma modificação imposta a um descritor geral – *ebet* – usado para algumas formas assumidas pelos oferecimentos e pelas trocas de coisas entre sujeitos. A palavra define uma “forma de dar” vista como absolutamente “generosa”, uma vez que não se estrutura sobre modelos prévios de equivalências entre coisas dadas e recebidas, e nem supõe, tampouco, o imediatismo de uma reciprocidade mecânica como a motivação do ato da oferta. Mas, a despeito de sua associação aos valores positivos da generosidade, também em *ebet* se revela parte importante dos riscos que envolvem genericamente as trocas. Em certas circunstâncias, a noção de *ebet* pode ser acompanhada por uma outra ideia, quando modificada pelo morfema “*p̄in*”: *ebet̄p̄in* é uma forma bem mais complexa de dar e receber. Os Arara usam o termo *p̄in* em vários contextos associados a trocas, tanto cotidianas, quanto em situações marcadas por atos mais solenes e rituais.

Os xamãs Arara se valem de uma fórmula muito formalizada para um modo de interação com os espíritos “donos-dos-animais” (*oto*), quando pedem a eles que liberem, na floresta, filhotes dos animais sob sua guarda, sob o pretexto de que os xamãs os querem para criar. Esta fórmula inclui o termo *p̄in* de modo preciso. Diz o xamã: “*iamit̄’pra uro, iamit̄’pra tangie, ibirinda p̄in*” – que, numa versão aproximada,

quer dizer: “Eu não tenho animais de estimação (*iamit*), eu não tenho mais nenhum animal de estimação, quero outros animais como *pīn*”. O sentido da palavra ainda não se esclarece pelo seu uso nesta fórmula dos xamãs. Vejamos seu uso corrente em duas outras situações comuns no trato das trocas no cotidiano.

Em situações concretas, cotidianas e ordinárias, de trocas diretas e recíprocas, a que os Arara chamam *apomdaka*, uma típica negociação busca uma equivalência pretendida entre a coisa oferecida e a coisa a ser dada em retribuição, e pode se valer da expressão “*wake ananin (ou atak) ibirinda pīn!*”: alguma coisa como “dá-me mais um (ou dois)” em troca do que estou te oferecendo”. De outra parte, quando os Arara querem saber das coisas ou das quantidades trocadas por um determinado objeto, um modo comum de perguntar seria “*uagimik ebetpīn?*”. A expressão vale tanto para indagar sobre os itens usados num escambo por um determinado bem, quanto para saber de nós, brancos, a quantidade de dinheiro que teria sido usado para se adquirir um certo bem. “O quê ou quanto foi dado?” talvez, então, seja uma boa tradução para a frase. Assim, mesma acepção do *ebetpūn Ikpeng* se aplicaria aqui sem qualquer dificuldade: trata-se mesmo de um “preço” efetivamente pago pela coisa obtida, um “pagamento” dado pela coisa recebida.

Nas duas situações acima, a palavra *pīn* parece servir como um atribuidor contextual de equivalências concebidas como intrinsecamente variáveis, isto é, que não se consegue saber ou definir antecipadamente. É justamente sobre este caráter inicialmente indeterminável das equivalências nas trocas de bens e serviços de naturezas diversas que os Arara centram a ideia de “risco” e de “perigo” que, para eles, cerca o “comércio” — a que chamam, significativamente, de *ebetpīntana*: o entrar em trocas *ebetpīn*, modos de dar e receber coisas de equivalências variáveis ou indetermináveis antecipadamente. A ideia reguladora que parece estar expressa na palavra *pīn* parece, então, remeter-se ao ajuste de equivalências variáveis, instáveis, indeterminadas. Deste modo, se a palavra *ebet* se refere a ofertas e trocas “generosas” para a qual não se espera (ou não se pode esperar) qualquer contrapartida equivalente, *ebetpīn*, por sua vez, implicaria exatamente no ajuste de possíveis equivalências entre as coisas trocadas. Ora, se é preciso ajustá-la *ad hoc* é porque entre as coisas trocadas não existe uma equivalência predefinida, fixa, nenhuma correspondência estável. É por isso que os regimes das trocas *ebetpīn* têm muito mais de imponderável, de oscilante, de irregular — como é o comércio dos brancos, aos olhos dos Arara.

Voltemos uma vez mais à fórmula dos xamãs Arara endereçada aos “donos-de-

-animais”. A que se refere a palavra *pîn* ali incluída? Viu-se que a fórmula pede animais para serem criados, aproximando essa criação de animais (*iamit*) da ideia de um “preço”, um “pagamento”. Num certo sentido, é a própria atividade da caça, a matança de animais no atacado o que se pretenderia pagar ou oferecer como forma de compensação à criação de animais de estimação – como bem mostrou Erikson (1987). Entretanto, a palavra *pîn* se refere aos ajustes instáveis, e como tais incertos e perigosos, em formas de “trocas” para as quais não há equivalentes predeterminados. Por isso a criação de animais de estimação não evita completamente o risco de que os espíritos guardiães dos animais matem humanos e levem, como suas crias de estimação, as partes espirituais de suas vítimas.

O *ebeptun Ikpeng* como o *ebetpîn* Arara remetem a esse plano de relação no qual equivalências são tentadas entre mortos, inimigos, animais, todos presos numa teia de beligerância, agressões, captura e predação. Ora, é bastante consensual que as figuras arquetípicas da alteridade na Amazônia recobrem exatamente os mortos (Carneiro Da Cunha, 1978), os inimigos (Viveiros de Castro, 1992, 2002a), e também os animais (Erikson, 1987; Descola, 1986; Arhem, 1996). Neste sentido, o que bem pode estar subjacente aos dois casos rapidamente analisados são tipos de procedimentos pelos quais as relações de alteridade ali presentes acabam marcadas por um sutil princípio de equivalência (almejada).

A constatação de uma relação intrínseca e fundamental entre matador e vítima – bem como entre seus diferentes correlatos dentro do amplo espectro de relações marcadas por algum princípio de alteridade – não constitui mais qualquer grande novidade para a etnologia amazônica, que sempre reafirma uma das precisas sentenças de Menget sobre a “impressionante indistinção entre o agressor e a vítima” (1993: 29). Em torno dessa relação, tomada como emblemática, surgiram importantes elaborações sobre as identificações, as assimilações, as capturas de propriedades constitutivas da subjetividade, para as quais as referências seriam excessivamente abundantes aqui. Mas, fique-se ao menos com o emblemático caso dos Wari’, tal como descritos por Villaça (2000, 1992, 1998). Vale notar, entretanto, uma certa mudança de ênfase ao longo das últimas décadas: se, até a década de 1990, ela recaía sobre a mútua constituição, a interdependência e o caráter intercambiável das figuras de matador e vítima, ou predador e presa, hoje recai mais sobre as propriedades gerais da “alteridade como perspectiva ou ponto de vista” (Viveiros de Castro, 2002b: 288-290). Há, certamente, ganhos notáveis nessa reformulação perspectiva da alteridade, sobretudo quanto aos planos em que certos princípios de equi-

valência se revelam. De um lado, as “equivalências subjetivas dos espíritos” como pilar fundamental das diferenças de perspectiva que fundam as sociocosmologias amazônicas, de outro, a possibilidade de que “entre os mundos respectivos de cada espécie natural, [o xamã] busque homologias e equivalências entre os diferentes pontos de vista em confronto” (Viveiros de Castro, 2002: 395-469). Parece, então, evidente que a possibilidade de “equivalências entre pontos de vista” seria tributária da “equivalência subjetiva dos espíritos” – a condição para tornar-se comparável à “alteridade” das perspectivas.

Ora, o caso *Ikpeng* exposto acima, suplementado pela rápida análise do correlato Arara, evidencia uma situação na qual, além da diferença entre eles, ponto de partida de sua relação, o que ganha importância no desfecho da interação entre um *Ikpeng* e um inimigo-outro é tentativa concreta de também se estabelecer uma equivalência entre eles – que é o que vai por trás das noções de “preço”, “pagamento” ou “compensação”. Seja na forma de um cativo trazido como substituto físico da pessoa de um *Ikpeng* morto, seja na forma dos elementos constituintes da pessoa de um guerreiro *Ikpeng*, deixados junto à sua vítima, o que era antes apenas um “diferente”, agora é submetido a um procedimento para lhe determinar um “equivalente” que, se não reduz, apaga ou anula a alteridade intrínseca entre eles, ao menos introduz um princípio de correspondências possíveis.

É neste plano, o da busca por “correspondências entre os diferentes”, que uma outra semelhança entre *Ikpeng* e Arara mostra-se igualmente reveladora de outras propriedades de um regime de alteridade que não se deveria, literalmente, perder de vista. Sobre sua forma maior entre os *Ikpeng*, a relação guerreira com o inimigo, lembremos que Menget afirma que o objetivo seria a substituição de um *Ikpeng* morto por um cativo vivo e que apenas quando isso não é possível é que se há de se “contentar com uma solução remediada, a morte compensatória do inimigo”. Tudo isto porque

Este sistema de guerra é uma ideologia e um conjunto de normas, no seio das quais homicídio ocupa uma posição secundária em relação à captura [pois] o assassinato é um ato muito mais perigoso do que a captura porque modifica gravemente o equilíbrio interno dos fluidos e substâncias corporais daquele que o comete, enquanto a captura não implica nada de semelhante. (Menget, 2001: 172)

A nítida preferência *Ikpeng* por cativos – e não por vítimas reais, efetivas, pacien-

tes da guerra, violentados em sua materialidade, corpos imolados deixados ao longo do trajeto por onde passam os guerreiros – evoca, de modo claro, propriedades fundamentais do suporte conceitual de várias noções de alteridade entre muitos povos ameríndios, que remetem às múltiplas dimensões deste regime de substituições e de equivalências entre sujeitos, entre perspectivas e pontos de vistas, e entre tudo isso. Estrangeiros, inimigos, cativos, afins potenciais, afins reais, sogros e tios maternos, primos e cunhados, egos e alter egos, humanos e animais, e todas essas figuras que povoam o imaginário ameríndio são posições relacionais sobre as quais transitam e transigem, tendencialmente, todos os sujeitos possíveis em, virtualmente, todas as relações possíveis.

Longe de desfazer-se na imprecisão das elucubrações metafísicas ou das elaborações cosmológicas, é à dinâmica própria de relações efetivas que este sistema se dirige: mais do que ideias, são, propriamente, relações entre sujeitos. E é esta mesmíssima dinâmica que garante na sociologia e na história Arara recente os mecanismos pelos quais “estrangeiros” foram incorporados como sujeitos plenos nas redes nativas de relações, ou os brancos mesmo acabaram assumindo um lugar no fluxo das relações nativas Arara durante o contato. A “abertura para o exterior”, revelada pelos Arara ao longo da história de contato (que depois restou reafirmada em várias outras relações históricas e regionais), nada mais é do que esta prática de fazer equivalências entre posições de sujeito, figuras de identidade e relações sociais (Teixeira-Pinto, 1997: Caps. 1 e 5; Menget, 2001: 189-214).

O ideal *Ikpeng* de “transformar ‘inimigos’ em ‘homens’” tem como fundamento o fato de que “no pensamento Txicão não existem inimigos hereditários, mas uma hereditariedade inimiga, num duplo processo, real (cativos) e simbólico (as denominações estrangeiras)” (Menget, 2001: 205). Esta distinção entre os sujeitos (reais) e as relações (abstratas), quero dizer, a diferença entre a labilidade do inimigo e a permanência da inimizade é um traço a não se olvidar.

Ora, não diferem os termos *Ikpeng* e Arara para as denominações estrangeiras em geral: urot, para os *Ikpeng*, *udot* ou, na forma possivelmente diminutiva, *udotpeem* para os Arara,⁶ como parecem não diferir também, tampouco, o regime geral de transformar “estrangeiros-inimigos” em, digamos, “humanos” com quem se pode ter relações efetivas. Em ambos os casos, tudo se trata de, num jogo de relações possíveis, revelar as posições e a natureza dos sujeitos envolvidos. A condição, vale ressaltar, seria justamente a possibilidade de sua mútua equivalência: um cativo por um morto, um estrangeiro por um “humano”, um inimigo, um afim...

Longe de representar um “fechamento Caribe” (a família linguística que engloba o *Ikpeng* e o Arara), este é um dispositivo com evidente inscrição pan-amazônica, ameríndia mesmo, no geral. Penso que o que os casos *Ikpeng* e Arara acrescentam é apenas esta realização efetiva da equivalência entre os pontos de vista que compõem qualquer relação entre sujeitos. Neste sentido, é assim que se deveria tomar o valor da “vítima” em qualquer esquema da apropriação “perspectivista”: “vítima” é todo aquele que, em alguma instância (ou em algum momento do tempo), é o equivalente a um outro humano qualquer.

Mas aqui não se trata apenas de equivalências formais entre os pontos de vista, mas de “equivalências substantivas”, servindo justamente para estabelecer uma certa igualdade entre os diferentes (o que não quer dizer “identidade” entre eles). Neste sentido da existência de um plano onde pode se instalar alguma igualdade, a literatura abunda em referências sobre o “reconhecimento da plena humanidade” das vítimas (todas, indistintamente à espécie), de toda e qualquer forma de agressão ou belicosidade. E, como já se disse, longe de esgotá-la, o estatuto de uma comum humanidade é justamente a condição da alteridade como diferença de pontos de vista – “porque humanidade é o nome da forma geral do Sujeito” (Viveiros de Castro, 2002: 374). Há, portanto, uma clara tensão, a meu juízo ainda não de todo resolvida, entre o princípio e a forma geral da alteridade e sua materialização concreta, revelada através dos modos efetivos, alguns já conhecidos por descrições etnográficas preciosas, pelos quais se busca alguma igualdade, correspondência, homologia, ou equivalência entre aqueles marcados sob o signo da alteridade.

Em outras palavras, o foco nas propriedades formais de um regime geral de alteridade na Amazônia, já muito bem determinado, não deve ofuscar a atenção que se deve dedicar aos modos concretos, empíricos como este regime se efetiva, se realiza. É por essas razões que, creio, há algum espaço para retomar a reflexão sobre a natureza ou a qualidade da diferença que importa em certos casos.⁷ Ora, mas se tudo ainda se joga sob a marca inquestionável, indelével da “alteridade”, o que se ganharia em distinguir alguns de seus pormenores ou particularidades? Cabe aqui uma pequena digressão que me permitirá encaminhar uma breve conclusão.

Breve conclusão: formas de alteridade e o valor da etnografia

Nem a Antropologia nem a etnologia amazônica têm qualquer monopólio descritivo e analítico sobre o tema ou o problema da alteridade – mesmo que, num outro plano, nenhum de nós, antropólogos, se oporia à ideia de que a matéria fun-



damental de nossa disciplina é mesmo a alteridade. Contudo, não foi este o plano de alteridade – a diferença entre “nós” e “eles”, quaisquer que sejam os conteúdos destes rótulos – aquele de que venho tratando. Ao contrário, o horizonte sempre esteve no lugar que os mecanismos operados por uma lógica de alteridade ocupam no conjunto dos problemas que a etnologia amazônica identificou como centrais para a compreensão dos povos com que se ocupa, em si mesmos. Há, porém, e sem qualquer dúvida, esta peculiar convergência entre a “alteridade” como matéria geral da antropologia e a “alteridade” como problema ameríndio fundamental. Isto mereceria considerações mais longas e complexas, o que foge completamente do estreito objetivo deste limitado artigo. Sem embargo, é legítimo anotar que há também aí uma questão menor, bem mais circunscrita, mas não de importância inferior.

Se, como se disse, as questões relativas à alteridade definiram problemas centrais para a etnologia amazônica, há aqueles que sugerem já haver aí um insinuante e saliente diálogo com outras áreas das humanas: “A interação de identidade e alteridade, o eu e o outro, (...) é, de fato, um tema característico da filosofia francesa do século XX (Descombes, 1979) que teve um impacto excepcional sobre a etnografia amazônica” (Costa e Fausto, 2010: 92).

Mesmo que haja algum exagero no que parece ir sugerido nas entrelinhas da citação acima, não há como pôr em dúvida que a etnologia amazônica trouxe contribuições sobejamente importantes ao tema – mesmo admitindo que ele fosse (igualmente, por que não?) “característico da Filosofia Francesa”. De outro lado, não há como questionar, tampouco, que o tema é matéria de reflexão filosófica importante a partir da qual, apesar de não poder reivindicar qualquer competência específica, algumas coisas podem sempre ser aprendidas. A própria tese de Descombes, na obra citada acima, de que a mudança no horizonte da filosofia francesa do pós-guerra deve-se a um certo eclipse da influência dos “três H” (Hegel, Husserl, Heidegger) e a uma maior influência dos “*mestres da suspeita*” (Marx, Freud, Nietzsche), parece ter apenas um valor esquemático e pedagógico, no sentido de tentar impor alguma ordem a um domínio que, tal como a antropologia recente, foi marcado mais por uma multiplicidade teórica e por um cruzamento de influências díspares do que por qualquer hegemonia de escolas ou escolhas. É justamente esta sua característica híbrida que permitiu que a filosofia francesa nas décadas de 1960 e 1970 tenha produzido influências variadas em muitas áreas das ciências humanas, em geral, e na antropologia em particular.

Há, neste sentido, pelos menos dois exemplos evidentes de reflexões sobre a

questão da alteridade que, transbordando da filosofia, atingiram as ciências humanas e deixaram algumas marcas importantes (mesmo que subjacentes), e para as quais os antropólogos deveriam voltar a olhar em busca de nova inspiração. Refiro-me, em primeiro lugar, a um pequeno opúsculo de Jean-Pierre Vernant (1988), cujo título original é, significativamente, *La mort dans les yeux: figures de l'Autre en Grèce Ancienne*. Logo no início deste livro pequeno, mas de beleza grandiosa, Vernant nos conta como chegou ao problema da alteridade a partir de uma pesquisa sobre as diferentes maneiras de figurar o divino na Grécia Clássica e das questões que foram aparecendo:

Como os gregos representaram seus deuses e quais são os vínculos, as relações simbólicas que, para o fiel, associam determinado tipo de ídolo à divindade que deve evocar, ou “presentificar”? Neste contexto, deparei com o problema dos deuses gregos mascarados, ou seja, aqueles que são figurados por uma simples máscara ou em cujo culto são utilizadas máscaras, sejam votivas ou conduzidas pelos celebrantes. Trata-se, essencialmente, de três Poderes do além: Gorgó (a górgona Medusa), Dioniso e Ártemis. Que traços comuns a estes Poderes, por diferentes que sejam, aparentam-nos à região do sobrenatural que a máscara tem por vocação exprimir? A hipótese é que, segundo modalidades próprias a cada um, todos se relacionam ao que denominarei aqui, à falta de melhor, *alteridade*; eles dizem respeito à experiência que os gregos tiveram do Outro, nas formas que lhe atribuíram. *Alteridade*, *noção vaga e excessivamente ampla*, mas que não reputo anacrônica, na medida em que os gregos a conheceram e utilizaram. Assim é que Platão opõe a categoria do Mesmo à do Outro em geral, *tò héteron*. *Não se falará, naturalmente, de alteridade pura e simples, antes distinguindo e definindo a cada oportunidade tipos precisos de alteridade: o que é outro em relação à criatura viva, ao ser humano (ánthrōpos), ao civilizado, ao macho adulto (anér), ao grego, ao cidadão* (Idem: 11-12 eu grifo).

Há uma bela lição aí, na denúncia do caráter “vago e excessivamente amplo” e na evitação de “falar de alteridade pura e simples”, mas distinguindo tipos precisos de alteridade. Com uma trajetória pessoal que se confunde com a história das ciências humanas e com a própria história da França do pós-guerra (ver, a este respeito, Peixoto, 2002), a influência de Vernant na Antropologia (e fora dela) está longe de pequena, e talvez, com alguma sorte, ainda possamos revisitar sua obra: neste caso, certamente teríamos um ganho mais que razoável para a Antropologia.

Em segundo lugar, permito-me a referência ao igualmente pequeno, mas não menos sublime livreto de Giorgio Agamben intitulado *L'Amitié* (2007). Numa de suas passagens mais elegantes, há uma análise penetrante da noção de amizade a partir do

mundo greco-romano, naquilo a que ela se refere a dimensões de alteridade:

É porque o amigo é um outro eu, um *heteros auto*. Na sua tradução latina – *alter ego* –, esta expressão conheceu uma longa história que não é o caso de reconstruir aqui. Mas é importante sublinhar que a formulação grega é mais pesada de significação que aquela que um ouvido moderno pode perceber na sua versão latina. E para começar: o grego – como o latim – dispõe de dois termos para dizer alteridade: *allos* (em latim, *alius*) é a alteridade genérica, *heteros* (em latim, *alter*) a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. Ou seja, o latim *ego* não corresponde exatamente a *autos*, que significa “eu mesmo”. O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na mesmidade, um devir outro do mesmo. No lugar em que eu percebo minha existência como doce, minha sensação é atravessada por um co-sentir que a desloca e a deporta para o amigo, para o outro mesmo. A amizade é esta dessubjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si (Idem: 33-34 eu grifo).

A delimitação precisa destas formas possíveis assumidas pela noção de alteridade é o que permite a Agamben circunscrever o regime das relações de amizade no interior deste traçado conceitual da filosofia que tem no mundo greco-romano parte de seus fundamentos.

Vale enfatizar que a contextualização que Vernant e Agamben fazem é bastante comparável ao nosso procedimento etnográfico na antropologia, deixando de lado especulações abstratas e meramente formais, e indo ao encontro dos regimes simbólicos e os esquemas conceituais que podem nos fazer perceber o sentido de certas práticas. Surge, assim, a questão: se diante do problema da “alteridade”, o classicista e o filósofo não se envergonham de buscar as necessárias distinções no interior de esquemas conceituais “vagos e amplos”, por que os antropólogos não deveriam fazer o mesmo? Ou, em outros termos, se o mundo greco-romano (ou a nossa reflexão filosófica sobre ele, tanto faz) encontrou, no interior do plano das noções abstratas de alteridade, as especificações, as distinções, e os detalhamentos que davam mais importância e peso ao problema, por que não proceder da mesma forma sobre o domínio da alteridade no mundo amazônico? Por que limitá-lo à vagueza, à amplitude indefinida desta noção que, muitas vezes, parece querer permanecer na imprecisão?

De fato, na rotinização das pesquisas em etnologia, a replicação de uma fórmula que constituiu sua importância hoje faz com que noções vagas de “alteridade” e afirmações genéricas sobre os “outros” difusos sejam encontradas “*par tout et nulle part*” (para roubar a expressão de outro filósofo). Proponho, porém, que deveria

valer neste plano onde se definem as questões relativas à alteridade na Amazônia (e adjacências), a mesma vigilância cumprida para um outro conjunto de problemas que, felizmente, já mereceu um tratamento mais denso e profundo. Refiro-me ao velho problema da relação entre “natureza e cultura”, e ao sensato alerta de Lima, num fascinante artigo já consagrado (Lima, 1999a: 50): “No estudo das cosmologias indígenas, é impossível situar a questão da distinção natureza e cultura, humano e animal, em um nível de generalidade tal que a diversidade interna a cada um desses termos perca sua relevância”.

Creio ser exatamente a mesma precaução que deve ser tomada em relação às ideias de “diferença” e de “alteridade”. Se, como vimos Vernant e Agamben afirmarem, estas são noções que importam à constituição das tradições culturais ocidentais, isto não quer dizer que sua reiteração genérica alhures seja suficiente para demarcar sua igual relevância. Ao contrário, deveria, justamente, cobrar-nos seu enfrentamento pela via da reflexão etnograficamente fundamentada. Porém, o surgimento recorrente de um discurso genérico sobre a “alteridade” embute em si mesma o perigo de sua banalização e da perda de relevância, que apenas a contextualização permitida por referenciais etnográficos precisos pode garantir. Todo o instrumental analítico que garantiu várias possibilidades de grande alcance teórico não poderia ser transformado em apenas mais um mecanismo exemplar de simples afirmações de rotinas intelectuais que, mesmo graciosas, contribuem pouco ao alargamento conceitual que deve ser produzido a partir de etnografias finas e sensíveis.

Os últimos quarenta ou cinquenta anos antes do apogeu da etnologia americana são por certo um dos domínios em que a literatura em torno das questões da “alteridade” é mais abundante e, ao mesmo tempo, ainda consistente, autorizando que dela se tente extrair, de forma metódica e consequente, considerações de maior impacto. Claramente há nesta história uma característica a ser sublinhada, com ênfase vigorosa: em qualquer bom empreendimento antropológico, a precisão descritiva e o rigor analítico e, por que não, a criatividade teórica e comparativa não podem jamais ser dissociados.

Uma bibliografia temática da etnologia recente deverá sempre, sem prejuízo de clássicos que abriram e sedimentaram o caminho, cruzar o arco que percorre temas como a guerra, o canibalismo, a morte e a captura de troféus humanos, passar por parcelas de diferentes universos simbólicos nos quais práticas sociais se inscrevem inextricavelmente em extratos cosmológicos, e atingir o bojo de alguns debates contemporâneos que, excedendo sua importância para a compreensão da província

etnográfica regional de onde emergem, reverberam no coração mesmo da antropologia. Neste percurso, é a discussão sobre a “alteridade” como um dos problemas centrais para cada um dos povos ameríndios que foi recebendo seus matizes locais e suscitando a imaginação analítica de talentosos antropólogos. Uma síntese regional maior, no entanto, qualquer que seja seu horizonte, é tarefa longa e ainda por fazer (ver nota 1). Ultrapassa o teor e o escopo deste pequeno artigo. Porém, suponho não ser exagerado propor, ainda que de modo contido e, quiçá mesmo, cifrado, que o que esta síntese possa vir a oferecer seja mais do que um panorama (já os há em boa medida), e menos do que outro eventual achado teórico de boa monta que pudesse vir a ser devidamente formulado – nem que fosse como *boutade*. Talvez seja mesmo apenas mais uma chance de enfrentar possíveis opções para o exercício da própria Antropologia.

É que nos últimos anos, discussões sobre a natureza do conhecimento antropológico voltaram à baila, ora diretamente, ora implicitamente (Fabian, 2012; Mimica, 2010; Toren e de Pina-Cabral, 2009; Holbraad, 2009; Otto e Bubandt, 2010). Curiosamente, algumas das mais intensas destas discussões são produzidas por estímulo direto da chamada “virada ontológica” (exs. Erazo e Jarrett, 2017; Kohn, 2015, 2014; Kelly, 2014; Bessire e Bond, 2014; Palecek e Risjord, 2013; Laidlaw, 2012; Pedersen, 2012b; Lloyd, 2011; Viveiros de Castro, 2015), que muito deve à etnologia ameríndia e a seus efeitos sobre os modos de pensar a, *voilà*, alteridade: em bom sentido, é como resposta ao que se compreende ser o estatuto desta alteridade em que se jogam as apostas sobre qual a tarefa que lhe cabe e quais as possibilidades da própria Antropologia. Um dos debates recentes sobre a virada ontológica, travados nas páginas da mais prestigiosa revista de Antropologia na atualidade, enfrenta diretamente a questão. Ou como “alteridade radical” sobre a qual se pode refletir criativa e imaginativamente, mas que permanecerá sempre num certo nível irreduzível, inapreensível (e também incompreensível, vale dizer), ou como recurso para uma confrontação dialógica entre práticas e ideias relativas ao que um antropólogo vivencia em campo, e que ponham a descoberto justamente os modos como podemos compreender as diferenças e reexaminar nossas próprias práticas e concepções, sem que, com isto, estejamos sempre e necessariamente a reativar alguns dos velhos divisores e nossa suposta superioridade no acesso aos sentidos dos outros, o que parece estar em debate é, ao mesmo tempo, o que seriam o objeto da antropologia e seus procedimentos de descoberta, sua capacidade analítica e seu poder de reflexão e imaginação teórica (ver Graeber, 2015; e Viveiros

de Castro, 2015).

De qualquer maneira, o que resta inquestionado é que as boas etnografias permanecem, inclusive como a condição interna da crítica à própria antropologia que a produz,⁸ pois se a questão da “alteridade” hoje nos recoloca diante de dilemas profundos da Antropologia – de nossa capacidade de compreensão, descrição e análise dos “outros” – nossa única solução sustentável haverá de ser sempre pela via etnográfica. Pois, se “alteridade” como dispositivo genérico será sempre mais ou menos irrelevante, é como problema etnográfico que ela se configura como fundamental e indispensável.

As descrições e as análises etnográficas como as que Menget pôs à disposição dos americanistas, que já contribuíram para esta considerável reconfiguração do campo da etnologia ameríndia, desde os finais da década de 1970, ainda podem ajudar senão a responder, ao menos a dar corpo a algumas das questões cruciais que persistem na antropologia. Neste sentido, vimos que mesmo um problema como o da “alteridade”, que recebe a cada estação das modas intelectuais uma nova roupagem conceitual, pode ser novamente rebatido contra antigas descrições etnográficas bem feitas e ganhar sentidos mais precisos. A etnografia *Ikpeng* mostra alguns desses sentidos, e talvez outros possam estar igualmente dispersos em outras etnografias à espera de que possam voltar a ser descritos e compreendidos.

De modo geral, creio que essa é uma velha lição da antropologia, que ainda deve ser repetida: contra as eventuais abstrações a que por vezes somos tentados, o remédio é uma dose maior de etnografia, mesmo aquelas que, datando já de algumas décadas, não têm qualquer validade prejudicada. Parte da cura contra as tentações e as seduições das noções difusas e genéricas de “alteridades” indeterminadas estará sempre ali em situações etnográficas concretas e precisas, como aquela em que um Ikpeng, não tendo em mente apenas um substrato filosófico sobre a alteridade, nem apenas suas concepções metafísicas sobre a diferença, deparava-se frente a frente com um outro real, com um inimigo diante de seus próprios olhos e, ao vê-lo, eventualmente morto a seus pés, despojava a si mesmo de toda sua parafernália e voltava inteiramente nu, em sua particular humanidade, para sua aldeia de origem.

Recebido: 31/07/2018

Aprovado: 04/10/2018

Márnio Teixeira-Pinto é professor na Universidade Federal de Santa Catarina desde 2002. Foi professor na Universidade Federal do Paraná entre 1990 e 2002. Fez estágios de pós-doutorado na University of Saint Andrews, Escócia, e na École Pratique des Hautes Études, Paris, França. Foi *Fulbright Senior Professor* na University of Wisconsin, Madison, Estados Unidos, em 2007. Entre março de 2018 e fevereiro de 2019, cumpre estágio pós-doutoral no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Contato: marnio.t.pinto@gmail.com

Notas

1. Esta é uma versão bastante modificada de um original em francês, publicado numa coletânea em homenagem a Patrick Menget. Resenhas elogiosas e demandas de colegas e alunos, ao lado da enorme dificuldade de localização dos originais da obra coletiva original, publicada na Coleção *Recherches Américaines* pela *Société d'Ethnologie* da *Université de Paris Ouest, Paris La Défense*, em edição cara e restrita, de difícil circulação, me fizeram tomar a iniciativa de rever e submeter para publicação uma nova versão, em português. Agradeço aos pareceres anônimos recebidos por terem permitido clarear aspectos importantes dos argumentos e da limitada ambição deste artigo, que dialoga com o eixo central do manuscrito de um livro que, em diferentes versões e extensões, ocupa-me há anos.
2. Mesmo que estejam referidos a contextos teóricos e analíticos ligeiramente diferentes, uso aqui de modo absolutamente indistinto as expressões antropologia e etnologia “americanista”, “amazônica”, “ameríndia” ou mesmo “estudos amazônicos”.
3. O tema da alteridade, tradicionalmente mais ou menos restrito à Filosofia, Antropologia, à Psicanálise e à Literatura, de fato, disseminou-se por um enorme campo de saberes conexos que vai do Serviço Social ao Direito, passando pela História, a Religião, a Sociologia, pelos Estudos de Imigração e de Economia. Uma rápida busca em bases de dados tipo “*Web of Science*” ou “*Persee.fr*”, por exemplo, conta aos milhares as entradas tendo “alteridade” como palavra-chave em diversas áreas.
4. Faço evidentemente uma paráfrase da famosa passagem de Sahlins sobre canibalismo (1983).
5. A diferença entre as grafias pode não ser mais do que simplesmente isto mesmo.
6. A diferença de grafia entre os dois vocábulos pode não ser mais do que opções diferentes de transcrição de um mesmo fonema das duas línguas, pois no próprio Arara o termo *udot* poderia soar entre um som oclusivo /d/ e um vibrante /r/.
7. Note-se que não estou me referindo à questão relativa a “graus” de alteridade, num jogo de afastamentos diferenciais progressivos, mas ao estatuto mesmo da diferença que pode ser percebido em casos concretos.
8. Desde muito tempo, Peirano (2014, 1992, 1986) vem fazendo considerações muito semelhantes a estas que direciono para o terreno da etnologia ameríndia.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. 2007. *L'amitié*. Paris: Éd. Payot & Rivages.

- ALBERTI, B.; FOWLES, S. et al. 2011. "worlds otherwise": Archaeology, anthropology, and ontological difference". *Current Anthropology*, 52. 6: 896-912,
- ARHEM, K. 1993. "Ecosofia makuna". In: Corrêa, F. *La selva humanizada: Ecologia alternativa en el tropico humedo colombiano*. Bogota: Instituto Colombiano de Antropologia, 109-126,
- _____. 1996. "The cosmic food web: Human-nature relatedness in the northwest amazon". In: Descola, P.; G. Palsson. *Nature and society: Anthropological perspectives*. London and New York: Routledge, 185-204.
- BESSIRE, L.; BOND, D. 2014. "Ontological anthropology and the deferral of critique". *American Ethnologist*, 41. 3: 440-456,.
- BIRD DAVID, N. 1999. "animism' revisited: Personhood, environment, and relational epistemology". *Current Anthropology*, 40. S1, S67-S91,
- BOËR, S. E. 2007. *Thought-contents: On the ontology of belief and the semantics of belief attribution*. Springer Verlag.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahô*. São Paulo: Hucitec.
- _____. VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. "Vingança e temporalidade: Os tupinambás". *Anuário Antropológico*, 85: 57-78.
- CLASTRES, P. 1978. *A sociedade contra o estado: Pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____. 1980a. "Arqueologia da violência: A guerra nas sociedades primitivas". In: Clastres, P.; M. Gauchet et al. *Guerra, religião, poder*. São Paulo: Edições, 70: 9-47.
- _____. 1980b. "Infortúnio do guerreiro selvagem". In: Clastres, P.; M. Gauchet et al. *Guerra, religião, poder*. São Paulo: Edições, 70: 117-159.
- COSTA, L.; FAUSTO, C. 2010. "The return of the animists: Recent studies of amazonian ontologies". *Religion and Society: Advances in Research*, 1. 1: 89-109.
- DESCOLA, P. 1986. *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar*. Paris: Éd. de la Maison de Sciences de l'Homme.
- _____. 2001. "Leçon inaugurale de la Chaire d'Anthropologie de la Nature". *Collège de France*, 29.
- _____. 2005. *Par-delà nature et culture*. France: NRF: Gallimard.
- _____. 2010a. "Cognition, perception and worlding". *Interdisciplinary Science Reviews*, 35. 3: 334-340.
- _____. 2010b. "Steps to an ontology of social forms". In: Otto, T.; N. Bubandt. *Experiments in holism: Theory and practice in contemporary anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 209-226.
- DESCOLA, P.; TAYLOR, A. C. 1993. "Introduction". *L'Homme*, 33. 126, La Remontée de l'Amazonie. pp. 13-24,
- ERAZO, J.; JARRETT, C. 2017. "Managing alterity from within: The ontological turn in anthropology and indigenous efforts to shape shamanism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24, 1: 145-163.
- ERIKSON, P. 1986. "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les pano: La belliqueuse quête du



soi". *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 1: 185-210.

_____. 1987. "De l'appropriation à l'approvisionnement: Chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amériindienne". *Techniques & Culture*, 9: 105-140.

FABIAN, J. 2012. "Cultural anthropology and the question of knowledge". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 2: 439-453.

FERNANDES, F. 1952. "La guerre et le sacrifice humain chez les tupinamba.". *jsa*, 41, 1: 139-220.

_____. 1970. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

FRANCHETTO, B. 2001. "Línguas e história no Alto Xingu". In: Franchetto, B.; M. Heckenberger. *Os povos do Alto Xingu: História e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 111-156.

GALVÃO, E. 1979. "Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu". In: _____. *Encontros de sociedades: Índios e brancos no Brasil*.

GRAEBER, D. 2015. "Radical alterity is just another way of saying" reality": A reply to eduardo viveiros de castro". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*.

HALBMAYER, E. 2012. "Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies". *Indiana*, 29: 9-23.

HENLEY, P. 1996. "Recent themes in the anthropology of amazonia: History, exchange, alterity". *Bulletin of Latin American Research*, 15, 2: 231-245.

_____. 2001. "Inside and out: Alterity and the ceremonial construction of the person in the guianas". In: Henley, P.; N. Whitehead. *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of peter riviere*. Oxford; New York: Oxford University Press, 197-220.

HEYWOOD, P. 2012. "Anthropology and what there is: Reflections on 'ontology'". *Cambridge Anthropology*, 30, 1: 143-151.

HIGH, C. 2012. "Shamans, animals and enemies: Human and non-human agency in an amazonian cosmos of alterity". *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, 130

HOLBRAAD, M. 2007. "Defining anthropological truth". In: *Anais Paper for Kent conference on 'Divination and Dialogue'*, 11.

_____. 2009. "Ontography and alterity: Defining anthropological truth". *Social Analysis*, 53, 2: 80-93.

KELLY, J. 2014. "The ontological turn: Where are we?". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1: 357-360.

KOHN, E. 2014. *What an ontological anthropology might mean*. Disponível em: <<http://culanth.org/fieldsights/463-what-an-ontological-anthropology-might-mean>>. Acesso: em: 12 nov. 2015.

_____. 2015. "Anthropology of ontologies". *Annual Review of Anthropology*, 44, 1: 311-327.

LAIDLAW, J. 2012. "Ontologically challenged". *Anthropology of This Century*, 4.

LATOUR, B. 2009. "Perspectivism: 'type' or 'bomb'?". *Anthropology Today*, 25, 2: 1-2.

LÉVI-STRAUSS, C. 1991. "L' idéologie bipartite des amérindiens". In: _____. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 299-312.

_____. 1993. "Un autre regard". *L'Homme*, 33 : 126-128, *La remontée de l'Amazone*, 7-11.

- _____. 2000. "Postface". *L'HOMME*, Question de Parenté. 154-155, 713-720.
- LIMA, E. C. D.; CÓRDOBA, L. I. 2011. *Os outros dos outros: Relações de alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Ed. UFPR.
- LIMA, T. S. 1996. "O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2. 2: 21-47.
- _____. 1999a. "Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna". *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, 14. 40: 43-52.
- _____. 1999b. "Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14. 40: 43-52.
- _____. 2005. *Um peixe olhou para mim: O povo yudjá e a perspectiva*. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora UNESP; NuTI.
- LLOYD, G. E. R. 2010. "Further thoughts". *Interdisciplinary Science Reviews*, 35: 3-4, 404-405,
- _____. 2007. *Cognitive variations: Reflections on the unity and diversity of the human mind*. Oxford [etc.]: Oxford University Press.
- _____. 2011. "Humanity between gods and beasts? Ontologies in question*". *JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE*, 17. 4: 829-845,
- LYON, P. J. 1974: *Native south americans: Ethnology of the least known continent*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- MENGET, P. 1993. "Notas sobre as cabeças mundurucu". In: Viveiros de Castro, E.; M. Carneiro da Cunha. *Amazônia: Etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e de Indigenismo da USP: FAPESP, 311-321.
- _____. 1977a. "Adresse et référence dans la classification sociale txicão". In: Overing, J. *Social time and social space in lowland southamerican societies*. Paris: C.N.R.S.; Fondation Singer-Polignac, 323-340.
- _____. 1977b. *Au nom des autres: Classification des relations sociales chez les Txicao du haut-Xingu (brésil)*. Docteur 3eme Cycle, Université de Nanterre.
- _____. 1979. "Temps de naître, temps d'être: La couvade". In: Izard, M.; P. Smith. *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard. 245-264.
- _____. 1985a. "Jalons pour une étude comparative". *Journal de la Société des Americanistes*, 71. 1: 131-141.
- _____. 1985b. "Présentation". *Journal de la Société des Americanistes*, 71: 129-130.
- _____. 1988. "Note sur l'adoption chez les txicão du Brésil central". *Anthropologie et Sociétés*, 12. 2: 63-72.
- _____. 1993. "Le propre du nom. Remarques sur l'onomastique txicao". *Journal de la Société des Americanistes*, 79. 1: 21-31.
- _____. 2001. *Em nome dos outros: Classificação das relações sociais entre os txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- MIMICA, J. 2010. "Un/known and the practice of ethnography: A reflection on some western cosmo-ontological notions and their anthropological application". *Anthropological Theory*, 10. 3:

203-228.

OTTO, T.; BUBANDT, N. 2010. *Experiments in holism: Theory and practice in contemporary anthropology*. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell.

OVERING, J. 1986. "Images of cannibalism, death and domination in a "non violent" society". *Journal de la Société des Americanistes*, 72. 1: 133-156.

_____. 1989. "Styles of manhood: An amazonian contrast in tranquility and violence". In: Howell, S.; R. Willis. *Societies at peace: Anthropological perspectives*. London & New York: Routledge, 79-99.

_____. 2002. "Estruturas elementares de reciprocidade - uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas guianas, brasil central e noroeste amazônico". *Cadernos de Campo*, 117-138.

PALECEK, M.; RISJORD, M. 2013 "Relativism and the ontological turn within anthropology". *Philosophy of the Social Sciences*, 43. 1: 3-23.

PEDERSEN, M. A. 2001. "Totemism, animism and north asian indigenous ontologies". *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 7. 3: 411,

PEDERSEN, M. A. 2012a. "Proposing the motion". *Critique of Anthropology*, 32. 1: 59-65.

_____. 2012b. "Common nonsense: A review of certain recent reviews of the ontological turn". *Anthropology of This Century*, 5.

PEIRANO, M. 1984. "A antropologia esquecida de Florestan Fernandes: Os tupinambá". *Anuário Antropológico*, 82: 15-52.

_____. 1986. "O encontro etnográfico e o diálogo teórico". *Anuário Antropológico*, 85: 249-264.

_____. 1992. *A favor da etnografia*. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia.

_____. "Etnografia não é método". *Horizontes Antropológicos*, 20. 42, 377-391, 2014

PEIXOTO, F. 2002. "Perfil de Vernant e outros perfis". *Revista de Antropologia*, 45. 1: 245-249.

PERRONE-MOISÉS, B. 2008. "Um coletivo franco-indígena". In: *Anais Comunicação apresentada Anpocs*.

RAMOS, A. R. 2012. "The politics of perspectivism". *Annual Review of Anthropology*, 41. 1: 481-494.

RIVIÈRE, P. 1994. "WYSINWYG in Amazonia". *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 25. 3; 255-262.

RIVIÈRE, P. 1995. "Aae na amazônia". *Revista de Antropologia*, 38. 1: 191-203.

ROSENGREN, D. 2006. "Transdimensional relations: On human-spirit interaction in the amazon". *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 12. 4: 803-816.

SÁEZ, O. C. 2003. "Extranjeros sin fronteras: Alteridad, nombre e historia entre los yaminawa". *Anuario Indiana*, 19. 20: 73-88.

SAHLINS, M. 1983. "Raw women, cooked men, and other "great things" of the fiji islands". In: Brown, P.; D. Tuzin. *The ethnography of cannibalism*. Washington, DC: Society for Psychological Anthropology, 72-93.

SCHADEN, E. 1964. "Aspectos e problemas etnológicos de uma área de aculturação intertribal: O Alto Xingu". In: _____. *Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo. 65-102.

- _____. 1956. *Karl von den Steinen e a exploração científica do Brasil*. Ed: FFCL/USP.
- SZTUTMAN, R. 2001. "Lévi-Strauss e o desafio americanista". *Novos Estudos CEBRAP*, 61: 57-75.
- TAYLOR, A. C. 1984. "L'americanisme tropical: Une frontière fossile de l'ethnologie". In: Rupp-Eisenreich, B. *Histoires de l'anthropologie: Xvi-xix siècles*. Paris: Klincksieck, 213-233.
- TEIXEIRA-PINTO, M. 1997. *Iepari : Sacrifício e vida social entre os índios Arara (caribe)*. São Paulo: Editora Hucitec ; ANPOCS; Curitiba, PR : Editora UFPR.
- TOREN, C. 2006. "Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji". *Mana*, 12. 2: 449-477.
- TOREN, C.; DE PINA-CABRAL, J. 2009. "What is happening to epistemology?". *Social Analysis*, 53. 2: 1-18.
- TURNER, T. S. 2009. "The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness". *Tipiti: Journal of The Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7. 1: 3-40.
- VERNANT, J.-P. 1988. *A morte nos olhos: Figurações do outro na Grécia antiga Ártemis, Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VILAÇA, A. 1992. *Comendo como gente: Formas do canibalismo wari**. Rio de Janeiro: ANPOCS: Editora UFRJ.
- _____. 1998. "Fazendo corpos: Reflexões sobre morte e canibalismo entre os wari' à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia*, 41. 1.
- _____. 2000. "Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: The question of predation". *ETHNOS*, 65. 1: 106.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2011. "Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths". *Common Knowledge*, 17. 1: 128-145.
- _____. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na américa indígena". In: _____. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 347-399.
- _____. 1992. *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1998. "Cosmological deixis and amerindian perspectivism". *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 4. 3: 469-488.
- _____. 2001^a. "A propriedade do conceito". In: *Anais texto apresentado no Seminário Temático 23*, Caxambu: ANPOCS.
- _____. 2001b. "Apresentação". In: Menget, P. *Em nome dos outros: Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Assírio & Alvim/Museu de Etnografia, 7-13.
- _____. 2002a. "A imanência do inimigo". In: Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 181-263.
- _____. 2002b. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2002c. "O nativo relativo". *Mana*, 8. 1: 113-148.
- _____. 2015. "Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropo-

gical debate". *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33. 1.

VON DEN STEINEN, K. 1940. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura de São Paulo.

_____. 1942. *O Brasil Central: Expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu*. Companhia Editora Nacional,

WILLERSLEV, R. 2007. *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

Resumo: O artigo percorre alguns dos caminhos que é uma das ideias centrais que a etnologia amazônica deve a Patrick Menget. A constatação de que os sistemas sociais amazônicos têm como um de seus pilares constitutivos a referência a formas específicas de alteridade está na origem tanto da profunda renovação de nossa compreensão sobre os coletivos indígenas da América do Sul, quanto dos avanços teóricos que a etnologia amazônica trouxe para a teoria antropológica nas últimas décadas.

Palavras-chave: Alteridade, Etnologia Amazônia, Teoria Antropológica e Etnografia

Abstract: The article goes through some of the paths followed by one of the central ideas that Amazonian ethnology owes to Patrick Menget. The finding that Amazonian social systems have specific forms of 'alterity' as one of their important foundation is in the origin of the renewal of our understanding about South American indigenous collectives and the theoretical advances Amazonian ethnology has brought to anthropological theories in the last decades.

Key-words: Alterity, Amazonian Ethnology, Ethnography and Anthropological Theory

Dos eventos documentados aos documentos manejados: A política de saúde mental brasileira em disputa

Lilian Leite Chaves

UFRN

Introdução

Na quinta-feira, dia 10 de dezembro de 2015, durante uma audiência com entidades da sociedade civil, o então recém Ministro da Saúde Marcelo Castro anunciou uma mudança na “Coordenação de Saúde Mental, Álcool e outras Drogas” referente à indicação de Valencius Wurch Duarte Filho para o cargo de coordenador geral, ocupado à época por Roberto Tykanori Kinoshita. Eu tomei conhecimento do ocorrido, na manhã do dia 11 de Dezembro, através de uma postagem da página “Memória da Reforma Psiquiátrica Brasil e Itália” no *Facebook*. Tal postagem, que me fez atinar para uma troca de gestores que saía do âmbito das alterações corriqueiras e nem sempre alardeadas, não era somente uma notícia e, sim, uma reação que se iniciava com uma pergunta seguida de um aviso em caixa alta: “O que vamos fazer?! REFORMA PSIQUIÁTRICA EM RISCO...”.

A postagem descrevia a indicação de Valencius Wurch como “*o ataque mais grave impetrado à Reforma Psiquiátrica*” e explicava que Valencius era “*ex-diretor do maior hospício da América Latina*”, a casa de saúde Doutor Eiras em Paracambi, Rio de Janeiro. Acrescentava-se à biografia do profissional a qualificação de “*um dos articuladores mais ardilosos da contra reforma*” e o seu envolvimento com empresários da saúde, incluindo o proprietário da Casa de Saúde Doutor Eiras, gerenciada pelo profissional durante a década de 1990. Em contrapartida, Roberto Tykanori foi definido como “*o primeiro interventor de um hospício (que o fechou – Casa de Saúde Anchieta em Santos) responsável pelo primeiro programa de saúde mental em liberdade*”. A postagem foi finalizada com a hashtag “*#hospicionuncamais*” e com a convocação “*Vamos juntos lutar*” (Memória da Reforma Psiquiátrica Brasil e Itália, 2015).

Essa postagem sugere ao leitor uma polarização existente no campo da saúde mental, e delineia essa polarização a partir das trajetórias dos gestores e das suas posições no cenário de construção da reforma psiquiátrica. Devido a ela, direcionei a minha atenção para as diversas postagens sobre o assunto que se avolumaram no *feed* de notícias da minha conta no *Facebook* e percebi que a nomeação do gestor

gerou uma disputa a respeito da condução da política de saúde mental. Esta disputa ganhou forma, por um lado, com as reações daqueles que consideravam Valencius como incompatível ao cargo devido a sua trajetória como diretor de manicômio; por outro lado, com as contrarreações daqueles que o apoiavam, conferindo-lhe a competência para avaliar e aperfeiçoar a política de saúde mental. As reações e contrarreações consistem em notas públicas de entidades e associações, nota pública do Ministério da Saúde, manifestações nos diversos municípios brasileiros, ocupação da sala da Coordenação Geral de Saúde Mental em Brasília, e entrevistas com o gestor nomeado.

Tanto as reações quanto as contrarreações ganharam divulgação na grande mídia, o que fez com que a reforma psiquiátrica entrasse novamente na arena dos debates políticos de ampla divulgação. Além dos jornais, as redes sociais, especificamente o *Facebook*, se configuraram como um espaço de ação e repercussão política, importante para que as mobilizações alcançassem adesões e demonstrassem capilaridade. Seguindo as reações e contrarreações pela internet, através dos jornais, da rede social e das notas, tenta-se mostrar como se estrutura e justifica a disputa em torno da política nacional de saúde mental, enfatizando a existência de um movimento marcado pela documentação de eventos e pelo manejo de documentos. À luz das reflexões antropológicas sobre documentos, busca-se mostrar como eles são construídos e *performados* na defesa de posições.

As reações a Valencius

Das reações contrárias à indicação de Valencius, devido à quantidade de curtidas e compartilhamentos nas redes sociais e à divulgação em jornais da grande mídia, destacam-se: a nota assinada por diversas entidades e direcionada à presidente do Conselho Nacional de Saúde; a manifestação “Abraça a RAPS” e a “Ocupação Fora Valencius”. Após o comunicado do Ministro, representantes de diversas entidades – dentre elas, a ABRASCO/Associação Brasileira de Saúde Coletiva, a ABRASME/Associação Brasileira de Saúde Mental, o CFP/Conselho Federal de Psicologia, o CEBES/Centro Brasileiro de Estudos e Saúde, o IMS-UERJ/Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, o MNLA/Movimento Nacional da Luta Antimanicomial e a RENILA/Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial – elaboraram uma nota que foi encaminhada à Maria do Socorro de Souza/Presidente do Conselho Nacional de Saúde e apresentada ao Ministro Marcelo Castro.

A Nota Pública contra a nomeação de Valencius Wurch foi estruturada em seis tópicos nos quais se esclareciam os motivos que levavam à rejeição ao profissional. Os motivos podem ser sintetizados em: 1) a ocupação do cargo de Diretor técnico da Casa de Saúde Doutor Eiras em Paracambi e a sua posição contrária ao Projeto de Lei 3.657, de 1989, base para a lei 10.216 de 2001 que dá as diretrizes para a Política Nacional de Saúde Mental; 2) a contextualização da Casa Doutor Eiras como o maior hospital psiquiátrico privado da América Latina no qual foram constatadas violências típicas dos grandes manicômios, como a aplicação da eletroconvulsoterapia, a falta de alimentos e a internação prolongada; 3) a crítica ao perfil do profissional, considerando a sua atuação em hospital psiquiátrico e ressaltando que, de acordo com a lei 10.216 de 2001 e a portaria 3.088 de 2011, o hospital psiquiátrico não encontra mais lugar na rede de atenção psicossocial; 4) a contestação da autoridade científica de Valencius em razão da sua baixa produção de artigos nos campos da psiquiatria e da saúde mental; 5) A ameaça à continuidade da Política Nacional de Saúde Mental, ancorada na garantia dos direitos humanos e no cuidado territorial e comunitário; e 6) o pedido à Casa Civil para sobrestar a nomeação, preservando a continuidade da política de saúde mental sustentada no diálogo do governo com trabalhadores, usuários, familiares, gestores e acadêmicos (ABRASCO et al., 2015).

Os jornais da grande imprensa ressaltaram a perplexidade contida na Nota relativa à nomeação de um profissional com a trajetória de diretor de hospital psiquiátrico para conduzir a Política Nacional de Saúde Mental. Cambricoli (2015), para o jornal O Estado de São Paulo, o Estadão, e Chaib (2015), para o Correio Braziliense, pontuaram que a história de Valencius não era condizente com a Reforma Psiquiátrica calcada na eliminação dos manicômios e na reinserção social do paciente. Filho (2015a), em sua matéria para O Globo, traçou um quadro da situação desumana encontrada na Casa Doutor Eiras – *“pacientes esqueléticos, medicações inadequadas e internações indevidas”* –, situando melhor a rejeição a Valencius e ilustrando a preocupação com o progresso da política de saúde mental. Formenti (2015), para o jornal Estadão, ressaltou que os críticos *“temem pela volta de uma assistência centrada nas internações”*.

O “Abraça a RAPS” foi convocado por meio das redes sociais e teve divulgação na imprensa. O jornal “O Globo” noticiou a manifestação como um abraço simbólico em todos os Centros de Atenção Psicossocial/CAPS do país, um abraço em toda a Rede Atenção Psicossocial/RAPS (Brunet, 2015a). O evento ocorreu no dia 14 de dezembro e, como informou uma das páginas participantes, “aconteceu em todos

os rincões do Brasil, onde existem trabalhadores, usuários, familiares da RAPS e sociedade em geral que se preocupam com o retorno dos manicômios e defendem os avanços da Reforma Psiquiátrica que vêm sendo efetivados pelo atual Coordenador Nacional Roberto Tykanori” (Abraçaço, 2015).

A capilaridade do “Abraça a RAPS” foi demonstrada em postagens que utilizaram as *hashtags* “#AbraçaRaps” e “#AbraçaRAPS”. Dessa maneira, as ações realizadas nos CAPS e em outros serviços de atenção à saúde mental foram documentadas por fotos, vídeos e relatos e compartilhadas usando um mecanismo que permitia vê-las integradas, amenizando as distâncias geográficas e dando corpo a uma mobilização nacional. Uma profusão de *hashtags* surgiu nesse período, como “#FicaTyKa”, “#ForaValencius”, “#ManicômioNuncaMais”, “#PorUmaSociedadeSemManicômios”. Algumas continham termos que remetiam diretamente à troca dos gestores e outras resgatavam lemas já bem solidificados da luta antimanicomial.

A Ocupação Fora Valencius surgiu no dia 15 de Dezembro quando integrantes de movimentos da luta antimanicomial, trabalhadores, familiares e usuários da RAPS ocuparam a sala da Coordenação Geral de Saúde Mental, Álcool e outras drogas na cidade de Brasília. Filho (2015b) contextualizou que “com cartazes e palavras de ordem, eles protestaram contra a nomeação do psiquiatra Valencius Wurch”. A reivindicação principal da ocupação era o pedido de exoneração de Valencius por considerá-lo um defensor dos manicômios.

Os ocupantes fizeram da sala um acampamento no qual realizaram rodas de conversa, aulas, atividades culturais, intervenções e proposições de melhores diretrizes para atenção em saúde mental, estas denominadas de “portarias”. As ações foram documentadas com fotos, vídeos e boletins diários da ocupação e tais materiais foram compartilhados na página “Ocupação Valente” no *Facebook*, criada para a ocupação. Nessa página, foram divulgados, ainda, textos, depoimentos de personalidades, cartas de apoio de entidades, moções de repúdio a Valencius, vídeos de audiências, filmes, notícias, memes e charges. Desse modo, as atividades ocorriam *in loco* na sala ocupada e também nas redes, numa estratégia de estendê-la a todos que acompanhavam, curtiam e compartilhavam as postagens e também se solidarizavam fazendo doações no local ou na conta bancária disponibilizada.

Os ocupantes, denominados de “valentes”, permaneceram na sala da coordenação até o dia 15 de Abril quando foram retirados pela Polícia Federal. No período de Dezembro a Abril, a ocupação recebeu caravanas de vários lugares do Brasil e conclamou manifestações pelo país. A página no *Facebook* passou a contar com a

documentação dessas manifestações, mostrando que a Ocupação ocorria na sala, na Esplanada, na rede e nos diversos municípios brasileiros. Numa postagem em que se divulgava um cartaz de apoio a ocupação, vê-se, claramente, a busca por essa amplitude: “Gente! Fizemos um cartaz de apoio para a ocupação. Imprimam e cole no trabalho, na escola, nas paradas de ônibus... vamos ocupar a cidade com a nossa luta!”. No cartaz estava escrito em caixa alta “TODO APOIO À OCUPAÇÃO. EM DEFESA DA SAÚDE MENTAL E PELA SAÍDA IMEDIATA DE VALENCIUS WURCH”. Em letras menores, afirmava-se que “Wurch representa um retrocesso nos direitos humanos e na luta antimanicomial” (Ocupação Valente, 2015). Fotos com pessoas portando este cartaz também compuseram o rol de ações que ajudavam a ampliar a ocupação.

As contrarreações

As entidades e coletivos a favor da nomeação de Valencius só se posicionaram depois que a reação contrária a ele já estava desencadeada, por isso as suas ações são denominadas aqui como contrarreações. Das ações a favor de Valencius, serão destacadas: a nota pública do Ministério da Saúde na qual o órgão justifica e mantém a sua escolha, a nota publicada pela Associação Brasileira de Psiquiatria/ ABP juntamente com outras entidades, e entrevistas com o gestor. As notas de apoio a Valencius também tiveram repercussão nos jornais da grande imprensa.

O Ministério da Saúde publicou a “Nota à Imprensa” (Brasil, 2015) afirmando que a escolha do novo coordenador não fugia aos esforços do governo federal de, em consonância com a lei 10.216, impulsionar um modelo humanizado, voltado para a reinserção social, a reabilitação e a promoção dos direitos humanos. De forma esquemática, a nota foi estruturada em dois eixos: a maneira como o Ministério interpretava a política de saúde mental e, simultaneamente, a lei 10.216; e as qualidades que faziam de Valencius um nome condizente com o cargo.

A nota afirma que o objetivo da Política Nacional de Saúde Mental é consolidar um modelo aberto e de base comunitária, no qual o foco não é mais a hospitalização/segregação. Acrescenta que a Reforma Psiquiátrica é uma conquista do setor e a sua implementação é garantida por lei que “prevê assistência multiprofissional e estruturas adequadas para a complexidade do setor, o que requer desde a atenção ambulatorial até os leitos de retaguarda nos hospitais” (Brasil, 2015). No que tange às qualidades do gestor, Valencius é avaliado como alguém qualificado para reforçar essa política, pois participou das discussões que culminaram na reforma psiquiá-

trica. Ressaltou-se, ainda, que o profissional atuava há trinta e três anos na saúde pública, havia trabalhado em prol da humanização do atendimento na Casa de Saúde Doutor Eiras, e tinha inserção acadêmica como professor de Psiquiatria e coordenador de Internato e Residência da Universidade Federal Fluminense.

Para o jornal Folha de São Paulo, Collucci (2015) noticiou como “técnica” e Cancian (2015) como “neutra” a escolha de Valencius. As reportagens de Cancian (2015) para a Folha e Formenti (2015) para o Estadão ressaltaram a ligação universitária entre Marcelo e Valencius (o último havia sido aluno do primeiro na Universidade Federal Fluminense) e as falas do Ministro sobre a neutralidade, a participação na reforma psiquiátrica e a competência do psiquiatra nomeado para realizar o balanço e o aperfeiçoamento da política. Cancian (2015), concernente ao balanço e aperfeiçoamento da política de saúde mental, enfatizou uma fala na qual o Ministro contextualiza o cenário e marca a sua posição: “Psiquiatria é uma ciência. Vamos fazer tudo para não ficar numa posição radical. Hoje na Psiquiatria temos dois grupos se digladiando. E isso não é bom para a saúde mental e o interesse do paciente. Se há alguma coisa de novo que pode haver, é um conteúdo mais científico”.

A Associação Brasileira de Psiquiatria/ABP publicou a “Nota de Esclarecimento” juntamente com o Conselho Federal de Medicina/CFM, a Federação Nacional dos Médicos/FENAM, a Associação dos Amigos, Familiares e Doentes Mentais do Brasil/AFDM e a Associação Brasileira de Familiares, Amigos e Portadores de Transtornos Afetivos/ABRATA. A ABP se colocou como representante de toda a categoria psiquiátrica brasileira e negou “qualquer envolvimento com o manifesto e as manifestações contra a nomeação do novo Coordenador Geral de Saúde Mental, Dr. Valencius Wurch” (ABP et al: 2015). Brunet (2015b) informou aos seus leitores do Globo, a partir da manchete “A Associação Brasileira de Psiquiatria apoia ex-diretor de manicômio como coordenador de Saúde Mental”, que a ABP teceu críticas ao atual sistema e se colocou disposta a unir forças com o novo gestor.

A nota da ABP e demais entidades critica o movimento da luta antimanicomial e as coordenações anteriores alinhadas ao movimento, defende um modelo misto de atenção à saúde mental, coaduna com a visão de uma política de saúde mental ancorada em bases científicas e apoia o novo coordenador. As ações do Movimento da Luta Antimanicomial, denominado na nota de LAMA, foram consideradas intempestivas e inadequadas por questionarem um ato soberano do ministro e por impedirem profissionais de trabalharem e pacientes de serem atendidos. Para os proponentes da nota, há quase 30 anos que a Coordenação de Saúde Mental

adota uma política de viés ideológico que não privilegia a reinserção social e o tratamento médico adequado, uma vez que desativou leitos dos hospitais psiquiátricos e o sistema ambulatorial sem expandir a rede de serviços extra-hospitalares.

As entidades enxergam como componentes do cenário atual: a atenção não qualificada, o aumento de suicídios, mortes e violências. Em contraposição a este cenário, defendem um modelo misto de atenção à saúde mental não centrado exclusivamente em hospitais psiquiátricos (hospitalocêntrico) e nem nos Centro de Atenção Psicossocial/CAPS (capsocêntrico). O modelo misto, visto como afinado com os princípios da lei 10.216, se configura como “a implantação de um sistema assistencial hospitalar e extra-hospitalar centrado na atenção básica e no atendimento ambulatorial com equipe multi e interdisciplinar e fortes vínculos com os recursos da comunidade, visando a real reinserção social e a reabilitação funcional dos pacientes com transtornos mentais” (ABP et al., 2015). A nota advoga por uma assistência eficiente, sustentada no rigor da ciência, guiada pela promoção da saúde e a prevenção da doença, e organizada em rede com atenção primária, secundária e terciária.

O ponto de vista de Valencius é resgatado das matérias de jornais. Na reportagem de Filho (2015a) para o jornal O Globo, Valencius contestou as acusações que o colocam como contrário à Reforma Psiquiátrica. Ele afirmou que a lei 10.216 acompanha a Declaração de Direitos Humanos da ONU e questionou como alguém poderia ser contra uma Reforma que ajudou muitas pessoas. No entanto, ele ponderou a necessidade de aprimoramentos na qualificação dos profissionais e na assistência adequada aos pacientes e seus parentes.

Em entrevista à Folha de São Paulo, Valencius afirmou que fizeram uma interpretação errada do seu norte, pois a sua atuação é para aprimorar a política de saúde mental, concordando com o lema “nenhum passo atrás, manicômio nunca mais”. Ele contextualizou a sua participação no processo da Reforma Psiquiátrica, explicando que havia sido contra o projeto de lei 3.657, de 1989, porque este não apresentava saída para o fechamento de todos os hospitais psiquiátricos. Dessa maneira, declarou ser a favor da Reforma Psiquiátrica, pois participou nos debates e ajudou na redação da lei 10.216. Referente à sua atuação na Casa de Saúde Doutor Eiras, o psiquiatra afirmou ter trabalhado de 1993 a 1995 a favor de melhores atendimentos e da diminuição das internações permanentes, salientando que muitas pessoas que recebiam a alta voltavam ao hospital por não possuírem local para se abrigarem. O gestor defendeu a abertura de mais leitos psiquiátricos em hospitais gerais como espaços de retaguarda, ponderando que “não existe nenhum país do mundo

que não tenha leito psiquiátrico. Negar a possibilidade do leito é negar um pedaço da ciência” (Cancian, 2016).

Valencius Wurch tomou posse no dia 7 de Janeiro de 2016 e foi exonerado no dia 9 de Maio de 2016 pela Portaria GM/MS 916 (Brasil, 2016), alguns dias depois da exoneração de Marcelo Castro do Ministério da Saúde. Em termos conjunturais, a sua exoneração foi decorrente da decisão do PMDB de entregar todas as pastas ministeriais para confirmar o rompimento do partido com a Presidente Dilma Rousseff. Porém, para os movimentos da luta antimanicomial, a exoneração de Valencius foi comemorada e considerada uma vitória, pois eles se mantiveram contrários ao gestor e não cessaram de clamar pela sua exoneração.

Polarização e acusações

As postagens, matérias e notas trazem acusações que despertam o leitor para a existência de uma polarização no campo da saúde mental. As acusações assumem uma importância analítica se vistas, como propôs Velho (1987: 57), enquanto “uma estratégia mais ou menos consciente de manipular poder e organizar emoções, delimitando fronteiras”. As acusações são reforçadas por recursos disponíveis em cada meio de divulgação; recursos discursivos, gráficos, de indexação etc. No material apresentado, destacam-se as letras em caixa-alta, as *hashtags*, as manchetes, os recortes de falas, as interpretações de documentos e a documentação de ações e posições. Todos esses recursos denotam o esforço de organizar emoções e a dimensão política da delimitação de fronteiras, entendendo por política os “processos por meio dos quais indivíduos e grupos tentam mobilizar apoio para seus vários objetivos e, nesse sentido, influenciar as atitudes e ações dos seus seguidores” (Barnes, 2010: 172).

No âmbito das postagens em redes sociais, as palavras e frases em caixa-alta denotam o grito e transportam para os caracteres a emotividade das interações face a face. Por sua vez, as *hashtags* se configuram como uma maneira de mostrar a amplitude e a capilaridade de uma denúncia, reivindicação ou temática. Silva (2012: 32) explica que as “As pessoas insatisfeitas com questões políticas, econômicas e culturais do local onde vivem, e até mesmo de âmbito global, passaram a criar ações coletivas e movimentos sociais por meio da ‘*hashtag*’”. Para a autora, as *hashtags* agregam pessoas em torno de insatisfações e se tornam símbolos aglutinadores de uma luta.

A qualificação “*ex-diretor de manicômio*” figurou em algumas manchetes de jornais e esteve presente no corpo de todas as matérias. Ela tem caráter dubio de contextualização e acusação, pois ao mesmo tempo em que evoca parte da trajetória profissio-

nal do psiquiatra, acompanha o temor das expectativas de gestão, calcadas em atuações progressas. Tal forma de se referir a Valencius sinaliza para a primeira acusação que será resgatada nesse tópico, a que liga o contexto de atuação profissional a uma posição ideológica, equivalendo diretor de hospital psiquiátrico privado e articulador da contrarreforma. A trajetória do profissional é utilizada como um demarcador de fronteiras, pois a expectativa de condução da política nacional parece se configurar enquanto uma extensão da forma como cada profissional se inseriu no campo da atenção em saúde mental, e do seu posicionamento no cenário das lutas políticas mais antigas referentes à maneira como a reforma psiquiátrica deveria ser conduzida.

A fala do então Ministro Marcelo Castro a respeito de uma divisão na Psiquiatria entre dois grupos que se digladiam na contemporaneidade, publicada no jornal Folha de São Paulo, deixa para serem vasculhados os motivos mais profundos dessa cisão, inclusive porque a briga se dá na Psiquiatria e fora dela, historicamente contra ela. Nesse âmbito, a segunda acusação concerne ao posicionamento perante a primeira proposta legal de reforma, o Projeto de lei 3.657, de 1989, sobretudo em relação ao lugar do hospital psiquiátrico na assistência em saúde mental. O posicionamento perante esse projeto tem implicações na maneira como cada grupo se legitima como participante no processo de reforma psiquiátrica, tendo em vista os princípios que eles defendem como norteadores da lei 10.216.

Na nota organizada pela ABRASCO e outras entidades, a rejeição a Valencius é justificada pela postura contrária do gestor ao Projeto de lei 3.657, de 1989, visto como base legislativa para toda a discussão sobre saúde mental que avança durante a década de 1990 e culmina na promulgação da lei 10.216, em 2001. Marcelo Castro afirmou que Valencius havia sido contra a proposta devido à radicalidade do projeto, mas era um profissional a favor da reforma e da lei em vigor. Valencius afirmou ter sido contrário ao referido projeto de lei porque a proposta do fim dos hospitais psiquiátricos não vinha acompanhada de alternativas, porém não concordou com a acusação que o coloca como contrário à reforma psiquiátrica, pois, ao participar das discussões, ele se considera alguém que ajudou no processo de reforma.

O Projeto de Lei 3.657 “dispõe sobre a extinção progressiva dos manicômios e sua substituição por outros recursos assistenciais e regulamenta a internação psiquiátrica compulsória” (Delgado, 1989). A ementa do projeto permite enxergar “a extinção progressiva dos manicômios” como um ponto importante de discórdia e de delimitação de fronteiras. A forma como as pessoas se posicionaram a essa proposta justifica as qualificações de *antimanicomial*, *hospitalocêntrico*, *capsocêntrico*, *ideológico* e

científico que aparecem no conteúdo das reações e contrarreações. Considerando que todos os que reagiram e contra reagiram à nomeação de Valencius se colocam como pró-reforma psiquiátrica, depreende-se que o posicionamento ao projeto de lei se fundamenta em expectativas diferentes de reforma. Tendo em vista como esse percurso foi narrado, pode-se acrescentar que os tipos diferentes de reforma se apoiavam em concepções que, por um lado, igualavam manicômios, asilos e hospitais psiquiátricos; por outro, os diferenciavam.

De maneira ampla, reforma psiquiátrica se configura como reações por parte da sociedade ao internamento de pessoas consideradas loucas. Para Cavalcanti (1993) e Kinoshita (2016), a cronicidade está no centro da discussão sobre reformas psiquiátricas e o nascimento da Psiquiatria com Pinel já é uma reação à internação dos crônicos, logo, uma proposta de reforma. Amarante (2009) relata que no Brasil, uma forte reação às condições de vida e trabalho nas internações começou, no final da década de 1970, com a organização do MTSM/Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental. Os profissionais denunciaram, por meio de greve, a situação precária de trabalho e as violências nas divisões de saúde mental, tais como “agressão, estupro, trabalho escravo e mortes não esclarecidas” (Amarante, 2009: 52). De algum modo, todos os profissionais e setores da sociedade que denunciaram e reagiram à situação, clamando por mudanças e melhorias, se enquadram como defensores de uma reforma psiquiátrica.

No entanto, Amarante (2009) e Weber (2013) apontam que na década de 1980, após a 8ª Conferência Nacional de Saúde e a 1ª Conferência Nacional de Saúde Mental, organizou-se o Movimento Nacional da Luta Antimanicomial/MNLA que, influenciado pelo projeto *basagliano*, pautou-se pela desinstitucionalização. Na Nota da ABP, o MNLA é denominado de “LAMA”, termo considerado pejorativo pelos participantes do Movimento e que denota uma tentativa de depreciação. A proposta de desinstitucionalização ataca o saber e o hospital psiquiátrico que, segundo Medeiros (1993), se configurava como um empreendimento econômico da chamada indústria da loucura. O projeto de lei 3.657 é pensado no lastro da desinstitucionalização e, por isso, efetivou a divisão entre aqueles que acreditavam em uma reforma na qual a supressão do hospital era primordial e aqueles que defendiam a importância do dispositivo hospitalar na atenção.

Amarante (1996) contextualiza que a desinstitucionalização, enfocada pela luta antimanicomial, não consiste em mera desospitalização e desassistência e, sim, em uma desconstrução epistemológica do saber médico psiquiátrico e do seu poder

causador de violências e exclusão que operava via manicômio. A desinstitucionalização não vislumbra reformar ou aperfeiçoar o sistema hospitalar, mas desmontá-lo, fazendo com que a sociedade e a loucura se encontrem para que novas possibilidades de cidadania sejam efetivadas. Portanto, é importante frisar que os defensores de uma reforma psiquiátrica antimanicomial apostam todas as fichas na atenção comunitária e territorializada que, inicialmente, se dá via CAPS. A mobilização “Abraça a RAPS” ilustra bem a defesa da desinstitucionalização, pois abraçou simbolicamente todos os dispositivos comunitários de saúde pelo país contra o retorno do manicômio.

No entanto, os que se colocaram contrários ao projeto de lei, questionam a equivalência entre manicômios, asilos e hospitais. Gentil (1999: 5) defendeu que o projeto de lei continha dois problemas: o primeiro referente à proibição da construção de hospitais psiquiátricos e da contratação de novos de leitos; o segundo referente à proibição da existência de asilos não hospitalares. Para o autor, essa proposta atravancava a modernização do parque hospitalar, sendo que o mais sensato seria impedir a “manutenção dos atuais manicômios” e estimular a “sua substituição por instituições médicas de alta complexidade, chamadas hospitais”. Quanto aos asilos, Gentil avalia que a lei tratava a assistência prestada por asilos como internação, o que era uma impropriedade.

O autor propôs, então, uma diferenciação na qual manicômio seria hospital de doidos, hospital configuraria como estabelecimento onde se internam e tratam doentes, e asilo se referiria a um lugar de guarida e proteção para aqueles que não necessitam da internação psiquiátrica. Jorge e França (2001), apresentando a posição da ABP, acompanham Gentil ao afirmarem que a ABP combateu a equivalência entre manicômio e hospital psiquiátrico. Para os autores, “hospitais psiquiátricos de qualidade têm um papel a cumprir dentre os recursos com os quais devemos contar para a proteção de alguns de nossos pacientes” (Jorge e França, 2011: 5).

Dadas as posições de cada grupo perante o exposto no projeto de lei 3.657 e como cada um afirma participar da reforma psiquiátrica brasileira, percebe-se a existência de um embate a respeito do quanto a lei 10.216 é tributária ou completamente diferente do projeto de lei em questão. Para os que acusam Valencius de ser contra a reforma, a lei 10.216 guarda a desinstitucionalização como princípio, sendo tributária do projeto 3.657. Por isso, a atitude contrária ao projeto é estendida e compreendida como contrária à lei em vigor, pois é vista como uma atitude contra um movimento de recusa das estruturas que permitiam as violências

psiquiátricas. Para Valencius, Marcelo Castro e as entidades que subscrevem a nota da ABP, a lei é completamente diferente do projeto em questão e essa diferença é percebida em sua ementa que não mais trata sobre “a extinção dos manicômios” e, sim, sobre “direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e reorientação da assistência”. A diferença que se percebe em sua ementa é usada para legitimar a participação destes no processo de reforma.

A terceira e última acusação remete-se à violência que cada grupo associa à forma de pensar a atenção em saúde mental do grupo oposto. A reação a Valencius se dá pela sua trajetória em uma instituição denunciada por violências, dentre elas, a internação prolongada, a falta de alimentos e o uso da eletroconvulsoterapia. A atenção centrada nos hospitais e nas internações, o que fundamenta a qualificação de *hospitalocêntrico*, é usada para desqualificar a possível atuação do gestor e para desabonar aqueles que o apoiam. Nesse caso, há o recurso às violências do passado, não mais permitidas no modelo comunitário e que são vistas como fantasmas a espreita.

Por seu turno, a nota da ABP acusa as coordenações alinhadas ao pensamento antimanicomial de serem *capscêntricas* e de conduzirem a política de saúde mental por um viés ideológico, reduzindo leitos psiquiátricos devido ao enfoque extra-hospitalar. Tais coordenações são acusadas de desassistência, considerando o número alto de mortes, de pessoas em situação de rua, de encarceramento e suicídios decorrentes de transtornos mentais. Aqui se recorre às violências do presente, utilizando dados não contextualizados para colocar como ineficiente o modelo comunitário e extra-hospitalar.

Dos eventos documentados aos documentos manejados

As acusações ressaltadas – ligação entre trajetória e expectativa de atuação, posições acerca do projeto de lei que inicia as discussões legislativas sobre a reforma psiquiátrica na nova república, e responsabilização por violências – mostram que a delimitação de fronteiras se nutre de um interessante movimento de documentar as reações e contrarreações, oficializando-as e arquivando-as, e de evocar documentos oficiais, manejando interpretações. Nesse tópico, as reações e contrarreações serão englobadas na categoria “eventos”. O intuito é analisar, à luz de discussões antropológicas acerca dos arquivos e documentos, a documentação dos eventos e o manejo de documentos.

O esforço de olhar para os e através dos eventos e documentos se inspira, ainda, na perspectiva de Laura Nader (1972) acerca dos estudos *up*. Este esforço se confi-

gura como uma tentativa de descortinar aspectos e práticas de setores que impactam a vida da população, trazendo informações que indiquem como se dá o controle e as propostas das estruturas institucionais. Uma das colocações de Nader (1972) se refere ao fato dos estudos *up* permitirem o acesso aos pontos de vistas de gestores, profissionais e usuários a partir da pluralização dos materiais acessados, já que a observação direta e participante das esferas *up* tem as suas limitações. No presente recorte, a documentação de eventos e o manejo de documentos são uma das trilhas possíveis para se acessar e interpretar a política de saúde mental.

O trabalho de Teixeira (2008) sobre o museu da Fundação Nacional de Saúde demonstra que é possível alcançar as políticas por caminhos não usuais, uma vez que interpreta a política nacional de saúde indígena a partir do acervo de um museu e da forma como ele aparece disposto no espaço museal. Teixeira tece considerações a respeito de disputas na consolidação de um campo político referente à diversidade nas políticas de saúde indígena e sinaliza para o manejo de memórias efetuado nessas disputas.

A pesquisa da autora guarda proximidades com as pesquisas antropológicas dos/nos arquivos, na medida em que essas pesquisas analisam os arquivos como produtores de conhecimento e as suas relações com dimensões macro como a construção do Estado-Nação, a elaboração de políticas públicas, a consolidação de áreas de gestão e setores de conhecimento (Cunha, 2004, 2005; Frehse, 2005; Venancio, 2005). As pesquisas em arquivos avançam na busca de: delimitar e validar interlocutores, enfatizando o processo de construção destes (Frehse, 2005); trazer à tona como o processo de busca informa sobre o objeto e coloca em xeque noções de verdade inicialmente impregnadas em materiais arquivados (Venancio, 2005); e aprofundar a dimensão política da organização dos acervos que são resgatados como validadores de autenticidade em momentos de disputas políticas, identitárias, autorais e culturais (Cunha, 2005).

Paralelo aos e em consequência dos estudos nos arquivos, consolidou-se um enfoque nos documentos. Os documentos começaram a ser apreendidos e vasculhados a partir de um esforço epistemológico de “fazê-los falar” ou de “seguir-los” a fim de se alcançar uma pluralidade de vozes e caminhos percorridos, e de proporcionar e controlar circulações de pessoas, bens e objetos. Os documentos se inserem na pesquisa antropológica através das análises de documentos de identificação, de processos, inquéritos, leis, relatórios, contratos etc.

Por um lado, são analisados contra o pano de fundo do Estado, ressaltando como

eles circulam e fazem com que as pessoas possam circular, de acordo com as premissas legais e as cargas afetivas depositadas neles; e como eles iniciam trânsitos e transações mediadas por órgãos que possuem a legitimidade para torná-los válidos (Navaro-Yashin, 2007; Pinto, 2014). Por outro lado, o interesse recai na forma como são produzidos nas instâncias estatais, nas relações de poder que permeiam as suas construções e se aderem a eles, e no modo como são *performados* em disputas, fomentando realidades (Vianna, 2002, 2014; Lowenkron e Ferreira, 2014; Maricato, 2015).

O movimento apresentado como “documentação de eventos e manejo de documentos” será decomposto em: evento documentado, documentação de eventos, eventos-documentos e documentos manejados. Essa decomposição é uma tentativa de contornar o apontamento de Hull (2012) sobre o fato das pesquisas antropológicas, mesmo as mais recentes, olharem muito através dos documentos e pouco para eles.

O evento que deu início às reações não foi observado pela pesquisadora e nem pela maior parte das pessoas que se envolveram nas mobilizações contra Valencius, ele foi acessado através de documentos. O aviso da nomeação do gestor ocorreu numa reunião em Brasília com representantes de organizações civis, uma reunião restrita. O acesso a esse evento se deu pelas postagens nas redes sociais, matérias em jornais, e pelas notas das entidades. Essas três esferas funcionaram como documentação e criaram conteúdos que podem ser acessados, interpretados e até alimentados (no caso das redes sociais) por diversas pessoas, dadas as ferramentas tecnológicas atuais. Assim, o evento tornou-se conhecido porque foi documentado.

A documentação desse evento não se deu somente para informar, ela foi levada a cabo para questionar o ocorrido, influenciando pessoas a reagirem contra o que imediatamente foi interpretado como um retrocesso para política de saúde mental, ou para questionar a política em voga, afirmando a necessidade de balanços e aperfeiçoamentos. A manifestação “Abraça a RAPS” e a “Ocupação fora Valencius” se valeram de diversas formas de registros e compartilhamentos para fazer com que as mobilizações tivessem capilaridade e fossem vistas como de âmbito nacional. Os registros das atividades que ocorriam pelo país, na sala de ocupação, na Esplanada dos Ministérios eram amarrados aos textos e conteúdos audiovisuais criados para o espaço da rede, o que atestava e promovia simultaneamente o alcance das ações contestatórias e descortinava o diálogo entre as esferas estatais e a sociedade civil organizada. A documentação dos eventos comprova a existência e densidade dos mesmos e, como propõe Vianna (2014), ela tem o compromisso com a coerência e a

obrigação presumida de ser algo que deve permanecer e durar. Tanto as páginas nas redes sociais quanto as matérias publicadas em jornais se configuram como “arquivos digitais” disponíveis para leituras e releituras dos seus conteúdos.

As notas publicadas pelas entidades guardam uma duplicidade, porque elas são eventos que se dão em forma de documentos elaborados para se tornarem públicos e engendrarem diálogos com as esferas da sociedade civil, política e administrativa. O ato de publicá-las marca posições, expõe demandas e delimita grupos. As notas públicas são “eventos-documentos”. Em seus conteúdos é perceptível a evocação e interpretação de outros documentos – projeto de lei, lei e portaria – com o objetivo de justificar decisões, pleitos, motivações e acusações. De acordo com a qualidade de documento público e oficial de entidades que tem trânsitos nas esferas política-administrativas, as notas, seguindo a reflexão de Pinto (2014), repetem a prática de documentar da burocracia, para a qual um documento sempre chama outro documento. É possível perceber semelhanças entre as notas das entidades e a do Ministério da Saúde; todas evocam documentos oficiais para justificar as suas posições.

Os eventos escolhidos para análise nesse artigo carregam a interação entre espaços estatais e sociedade civil organizada, demonstrando que os documentos fazem parte da interação política na qual está em jogo a tomada de decisões que afetam uma população. Seguindo Nader (1972), esses eventos, ocorrendo na interface entre decisões governamentais e contestação social, descortinam o que subsidia as escolhas de gestores e os rumos de políticas públicas. A documentação desses eventos e os documentos oficiais que eles evocam permitem transitar por espaços até então fechados ou pouco frequentados, isto é, permitem a circulação entre os dispositivos de saúde localizados em municípios distantes dos grandes centros e a sala da Coordenação de Saúde Mental em Brasília, colocando juntos registros de ações e textos legislativos e administrativos. Assim, a contestação à nomeação de Valencius interpela o governo e abre as instâncias e práticas estatais para todos aqueles capazes de seguir o que se documenta.

As colocações de Frehse (2005) e Venancio (2005), nos ajudam a compreender que para seguir o que se documenta é primordial não se perder de vista o esforço de delimitar quem são os informantes, e de apontar como o processo de busca constrói o objeto de pesquisa, flexibilizando a verdade que aparentemente impregna os documentos. Os documentos seguidos são aqueles que encontram respaldo no amplo compartilhamento e na ampla divulgação, tornando-se porta-vozes e operadores de uma disputa. A tentativa de se compreender o que fundamentava a disputa

fez com que se chegasse à forma como a disputa se estruturava, na qual a documentação e a capacidade dos documentos de gerarem adesões ocupam um lugar central. Dessa maneira, foi seguindo acusações que se alcançou a importância dos documentos na disputa em torno dos princípios e da operacionalização da política nacional de saúde mental.

Nas redes sociais, cada grupo noticia e constrói como conteúdo aquilo que lhe interessa para justificar a sua posição e as suas acusações. Os jornais, ao objetivarem cobrir as perspectivas dos grupos e sujeitos envolvidos, colocam em suas matérias a contraposição de visões, delineando e sintetizando a polarização. As notas de repúdio, de esclarecimentos e à imprensa, trazem assinaturas que permitem inferir a organização das entidades em blocos e averiguar se esses blocos ecoam alianças desde o início do processo legislativo de reforma. Considerando que o início do processo legislativo da reforma aparece nas argumentações como um período de cisão, é preciso se ater às verdades que cada grupo busca acessar e construir para justificar as suas posições.

A princípio, a delimitação de informantes é facilitada pela polarização imediata que se percebe nos eventos e documentos, isto é, eles são os que se colocam contra ou a favor de Valencius. No entanto, devido à menção do projeto de lei 3.657, de 1989, intui-se que eles se valem de ideias que vêm sendo nutridas há décadas sobre modelos de atenção e tipos de reforma. Assim, esses informantes da atualidade possuem outros informantes que podem ser identificados com o resgate das narrativas publicadas em livros e periódicos considerados referências no campo da saúde mental. O processo de resgate dessas narrativas, juntamente com a sua relação com os eventos e documentos da atualidade, mostra que é possível identificar informantes em pesquisas com documentos, pois eles são construídos pelos antropólogos a partir dos seus processos de busca, o que foi proposto por Frehse (2005).

Por ecoar ideias, cada grupo maneja documentos de maneira a conseguir operacionalizar a política de saúde mental consonante ao modelo de atenção defendido. O manejo do documento não se afasta da reflexão de Cunha (2005) sobre os arquivos como validador de autenticidade em tempos de disputas; nesse caso, uma disputa política e de autoria. Nas disputas em torno da Política Nacional de Saúde Mental, os documentos manejados são projeto de lei, lei e portaria. O projeto de lei 3.657, de 1989, já aprofundado no tópico anterior, aparece nesse manejo como ordenador ou não para a lei 10.216. Por um lado, a lei é vista como uma alteração que mantém o seu princípio calcado na *desinstitucionalização* enquanto uma premissa epistemoló-

gica; por outro, a lei é vista como um substitutivo que o alterou na sua radicalidade de propor a *desinstitucionalização*. Como este projeto de lei foi proposto de acordo com as premissas antimanicomiais, o que está em jogo é afirmar ou negar que a lei 10.216 guarda, em seu cerne, essas premissas.

O lugar do hospital psiquiátrico no modelo de assistência é usado para afirmar ou afastar a presença do princípio da desinstitucionalização na lei 10.216. A lei prioriza a atenção comunitária, condiciona a internação somente quando esgotados os recursos extra-hospitalares e proíbe a internação em instituições de caráter asilar (Brasil, 2001). Entretanto, ela não menciona a proibição da construção de hospitais psiquiátricos e da contratação de novos leitos, e, como observa Weber (2013: 16), “não institui mecanismos claros para a progressiva extinção dos manicômios”. Dessa maneira, a lei é aberta e permite o seu manejo por grupos que defendem a existência do hospital psiquiátrico, desempenhando um protagonismo médico e técnico, e grupos que colocam em xeque os hospitais psiquiátricos, defendendo a localização do atendimento psiquiátrico na comunidade e se colocando contra a internação prolongada.

A principal estratégia para manejar a lei é trazê-la para o debate de forma fragmentada, enfatizando pontos que justificam posições. A nota da ABRASCO e demais entidades enfatiza a atenção comunitária, extra-hospitalar, e em ambientes sem caráter asilar como os pontos importantes. Já a nota da ABP e demais entidades e a nota do Ministério da Saúde enfatizam que a assistência em saúde mental abarca da atenção ambulatorial aos hospitais, explorando o que a lei deixa em aberto em relação ao uso dos recursos hospitalares quando os recursos extra-hospitalares encontram-se esgotados.

Como reforço no manejo da lei, a nota da ABRASCO evoca a portaria 3.088 de 2011, que “institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS)” (Brasil, 2011). Essa portaria tem como uma das diretrizes “a ênfase em serviços de base territorial e comunitária, com participação e controle social dos usuários e de seus familiares”. Nela também consta a enfermaria especializada em hospitais gerais e o serviço hospitalar de referência como pontos de atenção hospitalar na rede. Porém, essa “atenção hospitalar” é diferenciada, pois se direciona ao acolhimento em casos graves e de ocorrências de comorbidades de ordem clínica e ou psíquica, com internação restrita a períodos de curtíssima e curta permanência.

A menção dessa portaria é uma jogada estratégica, pois uma portaria é um ato administrativo que coloca em funcionamento uma lei. As portarias operacionalizam as políticas, mostrando como uma lei é interpretada e colocada em execução. Nesse caso, as entidades manejam a portaria para afirmar não só o óbvio, de que ela está em conformidade com a lei, mas que toda a rede de atenção vem sendo organizada em modelo comunitário e extra-hospitalar calcado no princípio da desinstitucionalização. É esse modelo que se vê ameaçado com a escolha de um gestor com trajetória em hospital psiquiátrico e que defende os hospitais como *locus* da ciência. As portarias são instrumentos primordiais para se colocar em execução modelos de assistência, por isso, elas precisam ser expostas juntamente com a lei, já que são interpretações da mesma.

Outra dimensão que precisa ser abordada no manejo da lei é ligada à participação em sua construção. Todos os envolvidos na disputa afirmam que a suas propostas seguem o princípio da lei, uma vez que todos cobram o reconhecimento de terem participado do seu processo de construção. Estamos diante de uma disputa de autoria, pois, para alguns, a lei é fruto da luta antimanicomial; para outros, a lei é uma conquista do setor. O reconhecimento ou não da participação na autoria demonstra a relação entre documentos, biografia e afiliação, pois os documentos podem ser percebidos e experienciados como um fenômeno carregado afetivamente, quando manejados em determinadas situações, sobretudo, as de conflitos (Navaro-Yashin, 2007).

A questão da autoria nos permite discorrer a respeito do que Lowenkron e Ferreira (2014) afirmam sobre as relações de poder existentes na produção dos documentos e que se aderem a eles. A lei 10.216, que subsidia e dá os contornos para as propostas de políticas, é fruto de mais de uma década de discussões no legislativo nas quais os interesses políticos e econômicos não podem ser ignorados. A proposta de extinção dos manicômios colocava em xeque o que Medeiros (1993) chamou de “indústria da loucura” e ocasionava perdas monetárias e de poder de barganha para os empresários desse setor, dos donos de hospitais à indústria farmacêutica. Esses fatores, com as negociações políticas, conformam o texto da lei a partir da alteração da ementa do projeto de lei que abre essa discussão. Assim, o que aparece aberto na lei, e que, em termos de gestão, pode ganhar operacionalizações diferentes com as portarias, demonstra as relações de poder que se fixaram nela.

O que está aberto na lei se aproxima do que Vianna (2014) percebeu como os silêncios nos documentos. A autora, em outra ocasião, mostrou que os documen-

tos são objetos socialmente construídos, mas também socialmente construtores de novas realidades, de capitais de autoridade, de limites e formas de intervenção administrativa (Vianna, 2002). Essa construção de novas realidades pode ser entendida como consequência do que Maricato (2015) chamou de *performatização* do documento. No caso da lei 10.216, o silêncio, relativo às questões que fundamentam cisões desde a década de 1980, possibilita a sua *performatização*, garantindo que dois grupos defendam posições diametralmente opostas se valendo do mesmo documento. Faz parte da *performatização* do documento a menção a outros documentos, uma vez que é possível propor quadros diferentes, dependendo da maneira como os documentos são articulados. Esses quadros diferentes refletem expectativas e justificam as maneiras de operacionalizar as políticas.

Conclusão

O esforço de acompanhar como a mudança de gestor gerou ações contra e a favor do profissional permitiu um duplo exercício: o de localizar o que fundamenta as posições de cada grupo e o de apontar como uma disputa se estrutura. Com o primeiro exercício, percebeu-se que as posições de cada grupo se baseiam em acusações nas quais as trajetórias dos profissionais são acionadas, tanto no que se refere às suas inserções nos serviços de saúde mental quanto aos seus posicionamentos no processo de reforma psiquiátrica. A responsabilização por violências também compõe o rol dessas acusações, intensificando a combinação das trajetórias com as expectativas em torno da condução da política de saúde mental. O segundo exercício possibilitou perceber que a disputa se estruturou em um movimento de documentar eventos e de manejar documentos, iluminando como os documentos geram adesões e criam realidades.

O esboço que se delineou na tentativa de alcançar as questões importantes da disputa, ganhou nitidez com as elaborações antropológicas sobre documentos. O olhar antropológico para os documentos recai em fazê-los falar e em segui-los nas diversas tramas que eles proporcionam e são articulados. Tais documentos, mesmo os legislativos e administrativos como leis e portarias, possuem frestas por onde é possível espiar as diversas vozes que os compõem, as relações de poder que neles se afixaram, as biografias e afiliações. Os documentos são linguagem, caminho, prova e chave para uma infinidade de questões que se dão na interface entre instâncias estatais e sociedade; eles permitem acessar as instâncias estatais, iluminando as suas práticas e tomadas de decisões.

Recebido: 02/04/2018

Aprovado: 16/08/2018

Lilian Leite Chaves é antropóloga, bolsista PNPd/CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN. Contato: lilianlchaves@gmail.com

Referências bibliográficas

- ABRAÇAMENTO. 2015. Evento Abraça a RAPS pelo fim do manicômio. *Postagem no Facebook*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/168483855072753/>>. Acesso em: 14 dez. 2018.
- AMARANTE, Paulo. 1996. *O homem e a serpente: outras histórias para a loucura e a psiquiatria*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- _____. 2009. *Loucos pela vida. A trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA et al. 2015. *Nota de Esclarecimento*. Dezembro de 2015. Disponível em: <<http://www.abp.org.br/portal/wp-content/upload/2015/12/nota.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2015.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA et al. 2015. *Nota pública contra a nomeação de Valencius Wurch Duarte Filho para a CGMAD/MS*. Dezembro de 2015. Disponível em: <<https://www.abrasco.org.br/site/noticias/institucional/nota-publica-cgmadms/15248/>>. Acesso em: 12 dez. 2018.
- BARNES, Joan. 2010. Redes sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 171-204.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. 2001. *Lei 10.216 de 06 de Abril de 2001*. Brasília. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110216.htm>. Acesso em: 20 fev. 2018.
- _____. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. 2011. Portaria nº 3.088 de 23 de Dezembro de 2011. Brasília, DF, Diário Oficial da União, 26 de dezembro de 2011.
- _____. Ministério da Saúde. 2015. *Nota à imprensa: Nomeação do novo coordenador de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas*. Brasília, Agência Saúde, 14 de Dezembro de 2015. Disponível em: <<http://www.blog.saude.gov.br/index.php/geral/566-entenda-o-sus/50465-nomeacao-do-novo-coordenador-de-saude-mental-alcool-e-outras-drogas>>. Acesso em: 14 dez. 2015.
- _____. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. 2016. *Portaria nº 916 de 06 de Maio de 2016*.

Brasília, DF, Diário Oficial da União, 09 de Maio de 2016.

BRUNET, Daniel. 2015(a). Indicação do novo coordenador nacional de saúde mental gera protestos. Blog Emergência. *O Globo*, 13 de Dezembro de 2015. Disponível em: <<http://blogs.oglobo.globo.com/blog-emergencia/post/indicacao-do-novo-coordenador-nacional-saude-mental-gera-protestos.html>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

_____. 2015(b). A Associação Brasileira de Psiquiatria apoia ex-diretor de manicômio como coordenador de Saúde Mental. Blog Emergência. *O Globo*, 15 de Dezembro de 2015. Disponível em: <<http://blogs.oglobo.globo.com/blog-emergencia/post/associacao-de-psiquiatria-apoia-ex-diretor-de-manicomio-como-novo-coordenador-de-saude-mental.html>>. Acesso em: 15 dez. 2015.

CAMBRICOLI, Fabiana. 2015. Ministro nomeia ex-diretor de manicômio para área de saúde mental. Caderno de Saúde. *Estadão*, 14 de Dezembro, atualizado 15 de Dezembro de 2015. Disponível em: <<http://saude.estadao.com.br/noticias/geral,ministro-nomeia-ex-diretor-de-manicomio-para-coordenar-area-de-saude-mental,10000004843>>. Acesso em: 15 dez. 2015.

CANCIAN, Natália. 2015. Indicação de ex-diretor de manicômio para a Saúde foi neutra, diz ministro. Cotidiano. *Folha de São Paulo*, 15 de Dezembro de 2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/12/1719519-indicacao-de-ex-diretor-de-manicomio-para-saude-foi-neutra-diz-ministro.shtml>>. Acesso em: 15 dez. 2015.

_____. 2016. Alvo de protestos, coordenador de saúde mental diz ser contra manicômios. Cotidiano. *Folha de São Paulo*, 03 de Março de 2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/03/1745679-alvo-de-protestos-coordenador-de-saude-mental-diz-ser-contramanicomios.shtml>>. Acesso em: 03 mar. 2016.

CAVALCANTI, Maria Tavares. 1993. Transformação na assistência psiquiátrica ou uma assistência psiquiátrica em transformação. In: RUSSO, Jane e FILHO, João Ferreira (org.). *Duzentos anos de psiquiatria*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Ed.UFRJ, pp. 145-160.

CHAIB, Júlia. 2015. Troca de nomes para gestão da política de psiquiatria provoca reação. *Correio Braziliense*, 14 de Dezembro de 2015. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2015/12/14/internas_polbraeco,510561/troca-de-nomes-para-gestao-da-politica-de-psiquiatria-provoca-reacao.shtml>. Acesso em: 14 dez. 2015.

COLLUCCI, Claudia. 2015. Ex-diretor de manicômio conduzirá política de saúde mental no país. Cotidiano. *Folha de São Paulo*, 14 de Dezembro de 2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/12/1719024-ex-diretor-de-manicomio-conduzira-politica-de-saude-mental-no-pais.shtml>>. Acesso em: 14 dez. 2015.

CUNHA, Olívia. 2004. “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”. *Mana*, Rio de Janeiro, 10(2): 287-322.

_____. 2005. “Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos”. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 36, pp. 07-32.

DELGADO, Paulo. 1989. *Projeto de Lei nº 3.657/89*. Brasília: Câmara dos Deputados.

FILHO, William (a). 2015. Mudança na saúde gera protestos no país. *O Globo*, 15 de Dezembro de 2015. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/brasil/mudanca-na-saude-gera-protestos-no-pais-18295828>>. Acesso em: 15 dez. 2015.

_____(b). 2015. Manifestantes ocupam sala da Saúde Mental em Ministério. *O Globo*, 15 de



Dezembro de 2015. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/manifestantes-ocupam-sala-da-saude-mental-em-ministerio-18298934>>. Acesso em: 15 dez. 2015

FORMENTI, Lígia. 2015. Ministro da Saúde diz que manterá a indicação de psiquiatra. *Saúde. Estadão*, 15 de Dezembro de 2015. Disponível em: <<http://saude.estadao.com.br/noticias/geral,ministro-diz-que-mantera-indicacao-de-duarte-filho-para-saude-mental,10000004941>>. Acesso em: 15 dez. 2015.

FREHSE, Fraya. 2005. “Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado”. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 2 (36): 131-156.

GENTIL, Valentim. 1999. “A lei Delgado e o futuro da assistência psiquiátrica”. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, 21 (1): 05.

HULL, Matthew. 2012. “Documents and bureaucracy”. *Annual Review of Anthropology*, 41: 251-267.

JORGE, Miguel R; FRANÇA, Josimar MF. 2001. “A Associação Brasileira de Psiquiatria e a Reforma da Assistência Psiquiátrica no Brasil”. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, 23 (1): 3-6.

KINOSHITA, Roberto. 2016. *Autopoiese e reforma psiquiátrica*. São Paulo: Hucitec.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia. 2014. “Anthropological perspectives on documents: Ethnographic dialogues on the trail of police papers”. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, ABA, 11 (2): 76-112.

MARICATO, Glaucia. 2015. Ordenando sujeitos. Histórias performadas da lei 11.520/2007. In: FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena (org.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, pp. 96-120.

MEDEIROS, Tácito. 1993. Uma história da psiquiatria no Brasil. In: RUSSO, Jane e FILHO, João Ferreira (org.). *Duzentos anos de psiquiatria*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Ed. UFRJ, pp. 73-84.

MÉMORIA DA REFORMA PSIQUIÁTRICA BRASIL E ITÁLIA. 2015. *Postagem no Facebook do dia 11 de Dezembro de 2015*. Disponível em: <https://www.facebook.com/memoriasaudemental/?hc_ref=ARRfsiv4WjmULUj4Q85dOq3nR8-c7iBlHpBsaLgrMhbF1mUfC4_BxJcuiUzc-Jps4W0&fref=nf>. Acesso em: 11 dez. 2015.

NADER, Laura. 1972. Up the anthropologists: perspectives from studying up. In: HYMES, Dell (ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, pp.284-310.

NAVARO-YASHIN, Yael. 2007. “Make-believe papers, legal forms and the counterfeit: affective interactions between documents and people in Britain and Cyprus”. *Anthropological Theory*, 7: 79-98.

OCUPAÇÃO VALENTE. 2015. *Postagem no Facebook do dia 17 de dezembro*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/foravalencius>>. Acesso em: 17 dez. 2015.

PINTO, Danilo. 2014. “Um antropólogo no cartório: o circuito dos documentos”. *Campos*, 15 (1): 37-56.

SILVA, Raquel. 2012. *Twitter e ciberativismo. O movimento social da hashtag “#ForaMicarla” em Natal-RN*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

TEIXEIRA, Carla. 2008. “Fundação Nacional de Saúde: a política brasileira de saúde indígena vista através de um museu”. *Etnográfica*, 12 (2): 323-351.

VELHO, Gilberto. 1987. *Individualismo e Cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contempo-*

rânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

VENANCIO, Ana Teresa. 2005. “As faces de Juliano Moreira: luzes e sombras sobre seu acervo pessoal e suas publicações”. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 2, (36): 59-73.

VIANNA, Adriana. 2002. Quem deve guardar as crianças? Dimensões tutelares da gestão contemporânea da infância. In: SOUZA LIMA, Antônio (org.). *Gestar e Gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, pp. 271-312.

_____. 2014. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, Sérgio; SOUZA LIMA, Antônio; TEIXEIRA, Carla (org.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 43-70.

WEBER, César Augusto. 2013. “Rumos da Saúde Mental no Brasil após 1980”. *Revista Debates em Psiquiatria*. Associação Brasileira de Psiquiatria, Rio de Janeiro, ano 3, 3: 14-22.



Resumo: Em dezembro de 2015, a nomeação de Valencius Wurch, para o cargo de Coordenador Geral de Saúde Mental, Álcool e outras drogas, reacendeu os debates acerca da atenção em saúde mental no Brasil, fazendo com que a reforma psiquiátrica voltasse à arena das discussões políticas amplamente divulgadas. A nomeação do gestor gerou notas de repúdio, notas de apoio e mobilizações pelo país e nas redes sociais. Estas ações foram documentadas e alcançaram as páginas dos jornais da grande imprensa, demonstrando a existência de uma disputa em torno da política de saúde mental. Nesse artigo, serão apresentadas as ações contrárias e a favor de Valencius, mostrando como elas se fundamentam em acusações que delimitam fronteiras. A análise das ações e acusações permite propor que a disputa em torno da política de saúde mental se organiza a partir de um interessante movimento de documentar eventos e manejar documentos, atualizando embates mais antigos do processo brasileiro de reforma psiquiátrica. Assim, o objetivo principal deste artigo é, à luz das considerações antropológicas sobre documentos, refletir sobre a dimensão documental dessa disputa.

Palavras-chave: saúde mental, política, reforma psiquiátrica, documentos.

Abstract: On December 2015, the appointment of Valencius Wurch as the General Coordinator of Mental Health, Alcohol and Other Drugs, rekindled the debates about mental health care in Brazil, bringing back the theme of psychiatric reform the arena of political discussions widely disseminated. The appointment of the manager generated repudiation notes, notes of support and mobilizations around the country and on the social networks. These actions were documented and reached the pages of the great press newspapers, demonstrating the existence of a dispute about the politics of mental health. This article will be bring the actions against and in favor of Valencius, showing how they are based on accusations that delimit boundaries. The analysis of the actions and accusations makes possible to propose that the dispute around the mental health policy is organized through an interesting movement of documenting events and managing documents, updating older conflicts of the brazilian process of psychiatric reform. Thus, the main objective of this article is, in the light of anthropological considerations about documents, to reflect about the documentary dimension of this dispute.

Keywords: mental health, policy, psychiatric reform, documents.

Como descrever uma “onda”? Uma abordagem metodológica para a etnografia de um movimento¹

Karina Biondi

Universidade Estadual do Maranhão

Em 2012, ocorreu no Estado de São Paulo o que foi chamado por diferentes veículos de grande mídia de uma “onda de violência”. Após anos consecutivos de queda no número de homicídios, a capital paulista apresentou um aumento de 40% com relação ao ano anterior.² Conforme divulgado pela Secretaria de Segurança Pública, no total foram 4.836 mortes no Estado de São Paulo, 1.495 só na capital: 111 policiais e 19 agentes penitenciários (Sobrinho, 2013). Especialistas foram rapidamente convocados, pela imprensa, a explicar o que estava acontecendo e o porque da guinada na curva dos gráficos estatísticos. Foram diversas as explicações apresentadas, mas a grande maioria apontava para um confronto entre as forças policiais paulistas e o Primeiro Comando da Capital (PCC), coletividade originada no interior das prisões paulistas no início da década de 1990, hoje presente não só na grande maioria das instituições penais e zonas urbanas de São Paulo, como também em outros estados brasileiros.

Justamente durante esse período, eu estava em trabalho de campo para a minha pesquisa de doutorado sobre a atuação do PCC fora das cadeias. Neste artigo, apresentarei cinco cenas que, compostas por materiais etnográficos e trechos de reportagens da época, dão a tônica não só do tipo de material etnográfico com o qual trabalhei, como também de como o PCC se configura. A seguir, exporei algumas posturas metodológicas acionadas para dar conta desse material. Na medida em que apresentarei alguns dos termos centrais para o modo de existência do PCC (e também para minha escrita sobre ele), retomarei as cenas a fim de oferecer uma abordagem original acerca daquela “onda de violência”. Por fim, argumentarei que essa abordagem é capaz de colocar sobre outras bases a relação entre PCC e Estado.

Cabe adiantar que os termos nativos, tanto os que tornei centrais quanto os que os cercam e que estão presentes em todo o artigo, são essenciais para sustentar minha perspectiva teórico-metodológica. Com a intenção de conferir primazia ao material etnográfico, indissociável da exposição do modo como as pessoas sobre as quais escrevo refletem sobre suas próprias vidas na medida em que as conduzem,

procurarei abordar de maneira positiva esse vocabulário, mesmo ciente de que alguns dos termos, quando vistos a partir de perspectivas outras, possam ser estigmatizantes. Minha opção, contudo, é alinhada a uma postura que está presente na tradição antropológica desde, ao menos, quando Boas (1920) abordou o potlach, quando Malinowski (1922) discorreu sobre o kula, ou quando Mauss (1924-1925) refletiu sobre as noções de mana e hau. Em alguns casos, trata-se de prezar pela particularidade do que está sendo dito. Em outros, de respeitar certa estética expressa nas falas. Existem, contudo, termos que, se traduzidos, ainda que no interior de nossa própria língua, descaracterizariam e simplificariam a complexidade daquilo que está em questão.

Condições de pesquisa

Por vários motivos, todos alheios à minha vontade, a minha pesquisa não foi realizada de acordo com os modelos consagrados de trabalho de campo, especialmente o que Stocking (1992) chamou de arquétipo malinowskiano de trabalho de campo. Raramente encontrei antigos conhecidos de minha pesquisa anterior (Biondi, 2010); muitos deles estavam presos, à época, e outros faleceram. Gastei mais tempo do que imaginava para inspirar alguma confiança nas pessoas que transitam no *crime*.³ Algumas vezes, quando eu conseguia, elas eram presas. Outras vezes, o *ritmo* da *quebrada*⁴ mudava drasticamente e os meus anfitriões me mandavam embora. Ademais, mesmo quando me fixava em algum lugar, via que as coisas relativas àquela *quebrada* aconteciam também em outros lugares. Tudo isso me impeliu a transitar por várias regiões, tentando perseguir o meu tema de pesquisa. Nesse trânsito, deparava-me com situações tão díspares que me faziam sentir incapaz de oferecer algum tratamento e arranjá-las em torno de um texto acadêmico.

Para ilustrar o tipo de material etnográfico com o qual lidei, exponho a seguir cinco cenas ocorridas em 2012, quando ocorreu em São Paulo o que foi veiculado na mídia como uma “onda de violência”, atribuída a um confronto entre o PCC e a polícia.

Cena 1: Na conta da polícia.

Iniciei minha pesquisa de doutorado em uma cidade do litoral paulista, em dezembro de 2011, com visitas esporádicas cujo objetivo era conhecer os *ladrões*⁵ da região e negociar com eles as condições nas quais eu desenvolveria meu trabalho de campo. Em abril de 2012, a imprensa passou a noticiar uma “onda de violência” na região:

A nova onda de violência começou no dia 10, quando o PM Rui Gonzaga Siqueira, 46, foi morto a tiros quando fazia um “bico” de segurança no Jardim Castelo. Depois da morte do PM, cinco moradores de bairros da região [...] foram assassinados por homens encapuzados que estavam em motos ou carros escuros. (...) Para investigadores, os últimos assassinatos podem ter sido cometidos como retaliação pela morte do PM. (Caramante, 2012a).

As execuções não cessaram, frequentemente outras eram noticiadas na mídia. No entanto, mesmo com todo o alarde da imprensa, o cotidiano da *quebrada* parecia pouco ter mudado. Diante desse quadro, em conversa com um dos *irmãos* (integrantes do PCC) de lá, uma colega tocou nesse assunto:

— Então, e essas mortes todas?

Edivaldo riu.

— É a polícia que tá matando, não é? — insistiu minha colega.

Edvaldo olhou para as demais pessoas presentes e, ainda rindo, respondeu:

— Ah! Se tão colocando na conta da polícia, tá bom.

Cena 2: O salve⁶ chegou!

O mês de julho de 2012 teve início com matérias jornalísticas sobre uma “onda de violência” no Estado de São Paulo que teria começado em meados de junho:

Os números da onda de violência que atinge São Paulo, que já dura 20 dias, não param de crescer: até a tarde desta terça-feira (3), 17 ônibus foram incendiados no Estado e 11 bases de forças de segurança — dez da Polícia Militar e uma da Guarda Civil Municipal — foram atacadas a tiros. (...) As investigações não descartam a possibilidade de que os ataques sejam uma represália da facção criminosa PCC (...) a uma operação da Rota em maio, no qual seis supostos integrantes do grupo morreram — um deles foi morto à queima roupa, após sofrer tortura. A polícia trabalha com a possibilidade de os ataques serem uma resposta à transferência de um dos chefes do PCC para outra penitenciária. (UOL, 2012)

Dia após dia, novas matérias denunciavam a continuidade dessa “onda de violência”, apresentando números que, embora divergentes, apontavam a gravidade do que estava ocorrendo. Ainda que as reportagens não oferecessem uma data precisa (ou consensual) do início dessa “onda”, todas já contabilizavam as perdas e mencionavam a suspeita de esses ataques serem de autoria do PCC. Mesmo diante desse



quadro, defini o início de estadia em campo para o dia 14 de julho. Afinal, a *quebrada* para onde eu seguiria parecia estar no seu *ritmo* habitual. Antes de seguir para lá, enquanto lia sobre o saldo atualizado dos ataques, um programa televisivo mostrava imagens de todos eles como se naquele dia o PCC estivesse iniciado uma ofensiva aos órgãos de segurança pública. Sabendo que as imagens mostradas não eram daquele dia, não me preocupei. Telefonei para a interlocutora que me receberia para avisá-la que estava a caminho e ela disse:

- Não vem não... Você não pode vir. O bagulho tá doido!
- Do que você tá falando? É do que tá passando na televisão? – perguntei.
- É, chegou o salve. O bagulho vai endoidar.
- Mas isso que tá passando não é de hoje. Vem acontecendo faz uns dias – ponderei.
- Não é só isso, não. Tô falando pelo que chegou aqui. Não é só a televisão, não. É uns negócios que fiquei sabendo por aqui. Chegou o salve!

Cena 3: Os irmãos sumiram.

Diante da recusa de minha interlocutora em me receber naquele momento, fui em busca de outro lugar onde pudesse realizar a pesquisa de campo. Em outra *quebrada*, puxei conversa com um *correria*⁷ que não era *irmão*:

- Tô sabendo que chegou um salve pros ataques...
- Então! Parece que o salve tinha chegado só até a quebrada Z, não chegou até aqui, não – me disse o *correria*.

Fiquei pensando de que direção teria vindo o *salve* e qual teria sido o caminho percorrido para ter parado naquela *quebrada*, mas logo percebi que essas questões eram descabidas para tempos em que todos usam telefones celulares. Perguntei, então:

- Quer dizer que o salve não chegou aqui?
- Ah! Antes de chegar, os irmãos sumiram. Eles sabiam que mais cedo ou mais tarde o salve chegava, porque já tinha chegado na quebrada Z. Então eles deram no pé.

Dois meses depois, ainda com os *irmãos* sumidos, a imprensa noticiou o assassinato de um policial naquela *quebrada*.

Cena 4: Salve de 15 dias.

Na semana seguinte, uma amiga me apresentou uma *quebrada* onde fui muito bem recebida e a realização da pesquisa foi aceita com empolgação. Na conversa com o *malandro*⁸ com quem combinei as condições da pesquisa, perguntei sobre os ataques que, conforme eu lia na imprensa, continuavam acontecendo intensamente:

- E o salve pros ataques?
- Não tem mais.
- Mas chegou o salve?
- Chegou, mas acabou. Foi só 15 dias.

Cena 5: É fita pessoal.

Em maio de 2012, os jornais anunciavam: “Rota mata seis e PMs são presos suspeitos de execução” (Jozino, 2012). No mês seguinte, outras matérias noticiavam a morte de policiais naquela região:

Três policiais militares foram mortos a tiros na zona leste de São Paulo em apenas sete dias. (...) Existe a suspeita de que as mortes dos três PMs tenham sido retaliação da facção criminosa PCC contra a operação da Rota (tropa de elite da PM) que matou seis homens no fim de maio, também na zona leste de São Paulo. (Caramante, 2012b)

Em meados de agosto de 2012, soube que saíra da cadeia um interlocutor que morava na região em que o tiroteio aconteceu. Fui ao seu encontro e, durante a conversa, comentamos sobre o que ocorrera:

- Ah, então, doutora! Eu cheguei lá e perguntei: “O que aconteceu, que fita foi aquela que morreu os caras”. Daí me disseram que os policiais chegaram lá atirando. O bagulho foi doido...
- Mas depois disso, eu fiquei sabendo que rolou um salve pra matar os policiais – comentei.
- Não, isso não é do Comando,⁹ não. Não teve salve. Foi um cara ou outro que se revoltou e resolveu ir atrás. É fita pessoal, de quem acha que não tá certo, que se revoltou com os policiais. Os policiais tão matando pra caramba, doutora.
- Mas me disseram que chegou salve lá na quebrada X, na quebrada Y...
- Ah, mas aqui não chegou, não.

* * *

Policiais assassinados onde o *salve* não chegou, mortes ‘na conta da polícia’, um *salve* que só chegou depois de um mês do início da “onda de violência”, justamente quando, em outro lugar, ele já havia perdido sua data de validade, *irmãos* que fogem do *salve*: eram essas situações díspares que conformavam o que se chamou de “onda de violência”, explicada por especialistas, como mencionei acima, como um confronto entre PCC e polícia. Mas disparidades como essas não são eventuais no meu material etnográfico. Pelo contrário, ele é constituído por uma coleção de dados tão díspares que parecem se contradizer. Em outras palavras, meu material etnográfico não se diferencia, em termos de coerência, das cenas que ilustram a “onda de violência” de 2012. Isso me colocou diante de duas questões. A primeira, de teor teórico-metodológico, refere-se aos recursos passíveis de serem mobilizados para a etnografia de uma “onda”. A segunda questão, concernente ao tema de pesquisa, diz respeito a como oferecer alguma explicação no seio de um debate que colocava os acontecimentos em termos de uma guerra entre duas forças coesas, duas unidades monolíticas.

Posturas metodológicas

A fim de conciliar dados aparentemente tão contraditórios uns aos outros e oferecer um tratamento à “onda de violência” de 2012, proponho algumas posturas metodológicas para lidar com esse material. A primeira é rejeitar que os próprios *irmãos* ignoravam o que estava acontecendo. Eles não só sabiam, como eram eles mesmos os protagonistas do que, posteriormente, era notícia na imprensa. Em outras palavras, eles faziam tudo aquilo acontecer. Esse ponto foi evidenciado por um *ladrão*, durante interrogatório feito por policiais e publicado pela imprensa:

Policial civil – Explique desde o começo como foi a “caminhada” (as missões a serem cumpridas).

Interrogado – O *salve* (a ordem) chegou pra mim. Eu já tinha ciência do *salve*. Eu recebi o *salve* e passei pros irmão concluir (matarem). O *salve* é das injustiça que tava tendo, que a Rota tava matando e forjando. E a caminhada é que cada região tá concluindo um PM.

Policial civil – E qual era o prazo que vocês tinham para executar os PMs?

Interrogado – Era dez dias. Só que nisso aí foi brecado o *salve* devido aos cara tá

matando muita gente inocente. Até faleceu PM que trabalhava na parte interna. Tavam dando tiro na viatura, coisa que não era pra acontecer.

Policial civil – O que era para ser feito. Qual era a missão, então?

Interrogado – As ideia não era essa. As ideia era cada injustiça que a Rota fosse fazer. Não atitudes isoladas e pegar PM fazendo bico. A caminhada era pra atingir a Rota. Não pra atingir os PMs que trabalham na parte interna e fazendo bico e nem PM nenhum fardado.

Policial civil – Quando você fala (ao telefone, que está grampeado) que o prazo tá vencendo que já tá vindo cobrança e você fala, vamos catar qualquer pingaiada (qualquer policial) que tá por aí....

Interrogado – Eu me lembro dessas ideia, só que não foi eu que falei essa situação. Essa situação chegou em mim e eu até brequei. Falei, não é desse jeito, não.

Policial civil – Se era pra matar um por quebrada porque vocês estavam atrás pra matar mais?

Interrogado – Não. Eu tava na ordem do salve correto. Que chegou até nós. Era um só.¹⁰ (Delphino, 2012).

Essa poderia se somar às cenas expostas acima e, ainda assim, só adicionaria mais uma disparidade. Embora a imprensa (e, talvez – porque não ficou claro na reportagem –, a polícia) tenha extraído uma “confissão da falta de comando” (idem, 2012), o que essa fala mostra com clareza é a consciência e a certeza do depoente com relação ao que estava fazendo. Para ele, aquilo nada tinha a ver com falta de comando, mas, sim, com a circulação de *ideias* divergentes. Não parecia haver também lacunas na informação, algo que só faz sentido quando o que se espera é encontrar totalidades coesas. Para os *ladrões*, eles não habitam alguma totalidade desse tipo, mas compõem um *movimento*.

A segunda postura metodológica para lidar com meu material etnográfico é encarar que eu só poderia descrever o *Movimento* a partir de seu interior. Abordarei o *movimento* mais detidamente adiante. Por ora, basta adiantar que ele se caracteriza, por um lado, pela ausência de delimitações temporais, de contornos espaciais, de limite quanto ao que pode compô-lo e, por outro, por ser fugidio a qualquer tentativa de totalização e por ser composto por inúmeros outros movimentos. Ao me movimentar em seu interior, pude vê-lo, não como uma série de acontecimentos desconexos ou como uma totalidade repleta de contradições, lacunas e inconsistências, mas como o resultado de uma maneira singular de



conceber o mundo. Na verdade, meu salto para o interior do movimento não foi planejado ou calculado. Eu só percebi estar instalada no interior desse movimento quando me vi lá. Mas, dali, vi que aquela posição não implicava ser algo, não remetia a uma espécie de identidade. Eu permanecia uma diferença, alguém que, embora no *movimento*, viera de fora. Ali, eu não via exatamente o que os *malandros* viam, mas podia ver as coisas da forma como eles viam.

A terceira postura metodológica é dedicar-me a expor o que vi e assumir que as diferenças que enxergava por todos os lados, mais do que constituírem contradições a serem denunciadas ou superadas, precisam ser descritas. Isso não mais me permite falar a partir do ponto de vista dos nativos, o que poderia conduzir à homogeneização dessas diferenças. A descrição do PCC aqui apresentada expõe o meu ponto de vista no interior do *Movimento*, uma posição que só pôde ser assumida porque me permiti saltar para seu interior. Descrever o meu próprio ponto de vista, a partir do interior do movimento, permite enxergar que as diferenças que se apresentam são manifestações de uma forma singular de conceber essas próprias diferenças.

A quarta postura metodológica é procurar meios para não trair, na escrita, o que acessei em minha experiência de campo e, por conseguinte, procurar desenvolver uma escrita que não traia o *movimento*. Para tanto, procuro evitar a subordinação de meu material etnográfico a contextos mais amplos e rejeitar, assim, as determinações produzidas por essas contextualizações. Isso não implica, obviamente, o isolamento do objeto de pesquisa. Afinal, um movimento não aceita limitações. Diferentemente, minha proposta, inspirada em Strathern (2004), é justamente acompanhar sua expansividade sem posicioná-lo ou enquadrá-lo no interior de um contexto. Liberar o movimento de sua contextualização para mostrar as conexões que ele próprio traça me leva também a libertar minha escrita dos direcionamentos que acompanhariam sua inserção no debate corrente sobre crime. Isso porque o debate público coloca questões em torno das quais as produções gravitam, questões que, algumas vezes, são exteriores ao material etnográfico que norteia meu trabalho. Se, por um lado, evito ter minhas reflexões pautadas pela literatura especializada (o contexto da escrita, pode-se dizer), por outro, ela é acionada a partir das discussões levantadas por meu material. Dessa forma, a fim de procurar não trair o movimento, evitei tanto o contexto do objeto quanto o da escrita para realizar conexões a partir dele próprio.

A última postura metodológica para lidar com o meu material está ligada à seguinte dificuldade: cada partícula de meu material etnográfico contém todo o

material. Isso porque cada termo utilizado pelos *ladrões* só funciona com os outros, quer dizer, eles não só remetem uns aos outros como se requisitam, em constante apelo recíproco. Aciono, então, duas estratégias. A primeira é colocar os termos que expressam noções não só usadas, mas, principalmente, vividas pelos *ladrões* como centro de minhas descrições. A segunda é o bloqueio de alguns dos termos que orbitam os que eu descrevo, a fim de tornar esses últimos mais evidentes. Na medida em que são descritos, desbloqueio outros que se somam e se conectam a eles. Nenhum deles, porém, está ausente, mas apenas ocultado pela sombra formada pela luz que eu lanço sobre o que descrevo. Disso resulta, em primeiro lugar, o fato de que este artigo não aborda os vários aspectos do PCC, mas sempre elementos que remetem e requisitam uns aos outros. Em segundo lugar, o *Comando* não é apresentado a partir de seu contraste com algo exterior a ele. Mesmo quando alguns contrastes são acionados para evidenciar a particularidade das noções apresentadas, eles partem do próprio léxico utilizado pela *malandragem*. Não se trata, particularmente, de opor PCC a Estado (de uma comparação entre duas totalidades, portanto). Trata-se, antes, de evidenciar as conexões realizadas a partir do interior do movimento, de mostrar, inclusive, como práticas estatais são feitas movimento.

Em suma, para lidar com um material etnográfico tal como o exemplificado nas cenas acima, abordei o movimento a partir de seu interior, da visão que eu tinha ali de dentro, sem pretender falar em nome dos outros que ali se movimentavam e que, sem dúvida, eram os maiores conhecedores das práticas que me esforço em descrever, mas conferindo centralidade aos termos que eram decisivos nesse movimentar, deixando que as conexões fossem realizadas a partir do que ali importava e não limitadas por um contexto anterior e exterior a ele.

De fato, essas posturas metodológicas trazem para o centro de minha exposição termos que, ao longo de minha pesquisa, mostraram-se centrais no modo de existência do PCC. A seguir, os termos movimento, ideias, ritmo, hierarquia e lei, trabalhados em detalhes em Biondi (2018), serão apresentados sucintamente de forma a se relacionarem com as cenas expostas acima, colocando em outros termos as diferenças nelas expressas.

Movimento

Poucas foram as ocasiões nas quais ouvi os *malandros* chamarem o PCC de *movimento*. Entretanto, essa foi a *brecha encontrada* para explorar analiticamente o próprio PCC. Ao invés de tentar preencher lacunas de modo a colmatar o que eu mesma

concebia como uma falta em relação a um todo e assim encontrar explicações para a falta de coerência que se revelava em meu material etnográfico, procurei entrar nas *brechas*, ali me instalar e trabalhar nelas.

Do interior do *movimento*, vi que, longe de constituir uma unidade monolítica, o PCC não só comporta como também é constituído por vários movimentos que apresentam diversas formas, calibres, velocidades e rumos. Pessoas, *situações*, telefones, relações afetivas, *ideias*, *lutas*, vidas, mortes, *quebradas*, transações comerciais, não há restrições quanto ao que pode compor os movimentos. Mas essas composições são sempre momentâneas. Se os movimentos ganham vida com esses elementos, eles logo os deixam para acoplar outros elementos que passam a compô-los, não sem imprimir seus rastros. Ademais, eles não se conformam a espaços ou a intervalos de tempo, pois não têm origem e nem fim definidos. Em decorrência disso, o *Comando* não se limita às trajetórias das pessoas, mesmo às dos *irmãos*, e nem permanece confinado em redutos.

No intenso fluxo de movimentos simultâneos constituintes do PCC, eles se cruzam, convivem, disputam, acoplam-se, tensionam uns aos outros. Isso leva cada um que transite pelo seu interior a compor simultaneamente vários movimentos, mas também a saltar constantemente de um a outro. De cada uma das posições assumidas nesse fluxo, emerge um ponto de vista singular. Nenhuma perspectiva é idêntica à outra: os movimentos vistos por um estão ocultos para outros, e vice-versa. Nesse trânsito, é inevitável que movimentos sejam perdidos de vista ao mesmo tempo em que outros apareçam. Isso não quer dizer, entretanto, que eles só sejam apreensíveis fragmentária ou parcialmente, pois partes e fragmentos só fariam sentido em relação a um todo que supostamente um dia compuseram, do qual se desprenderam ou ao qual estão submetidos.¹¹ Diferentemente, os movimentos não são uma unidade natural pronta a ser apreendida, parcialmente ou em sua totalidade, seja por mim, seja por meus interlocutores. Eles são exatamente o que os diferentes pontos de vista são capazes de apreender. Assim, a composição, o formato, a força e a extensão adquiridos pelo movimento dependem do ponto de vista adotado.

Portanto, não há no PCC caminhos definidos rumo a uma missão ou objetivo comum por meio dos quais as coisas concorram, todas juntas. Não há, em uma palavra, teleologia. Tampouco há unidade, organização, estruturação. Sob essa ótica, as cenas que expus nada tinham de visões parciais de um todo ou de informações cheias de lacunas, pois a composição do movimento depende da perspectiva

adotada. Se ele não tem origem ou fim definidos é porque ele é exatamente o que se faz dele a partir da visão que se tem desse e de outros movimentos, ou melhor, do arranjo que compõe as *situações*. Dessa forma, meus interlocutores não expressavam outra coisa senão o movimento como vislumbrado por eles próprios quando, simultaneamente, o compunham. Se, a despeito de como é percebido, ele só ganha existência graças a quem o constitui, é possível ver o movimento como o resultado de um jogo de forças, de tensionamentos constantes, decorrentes dos esforços dos *malandros* em imprimir rumos que lhes pareçam mais favoráveis. Nesse sentido, não só a “onda de violência” como também cada movimento que a compôs podem ser pensados como resultados desses esforços.

Ideias

Se os movimentos são tão fugidios a ponto de passarem pelos *malandros* e seguirem a perder de vista, de não obedecerem a restrições espaciais ou a limites temporais, de aceitarem o que a ele se acopla sem qualquer prescrição, como é possível tentar conduzir seus rumos? Em primeiro lugar, cabe lembrar que a *malandragem* compõe o movimento ao mesmo tempo em que confere a ele existência. Em segundo lugar, entre tudo o que pode se movimentar, há um elemento invariavelmente presente: as *ideias*.

Mas elas são mais do que apenas um dentre os elementos ou componentes do movimento. As *ideias* chegam a se confundir com ele. A diferença entre eles é que o movimento é a *ideia* somada a tudo o que ela mobiliza, permite ou com o que a ela se acopla. Se, invariavelmente, os elementos moventes vêm acompanhados (ou a reboque) das *ideias*, elas são constantemente criadas, produzidas e mobilizadas pelos *ladrões* a fim de manter, nutrir, conduzir, fortalecer, propagar, alterar os movimentos.

Na *malandragem*, a noção de *ideia* nada tem a ver com pensamento, formulação ou invenção. Nunca se diz ‘eu tive uma ideia’. Somente quando se tornam manifestas, elas passam a ganhar existência e apenas quando se desprendem de seus locutores e tomam rumos diversos aos dele (quando se tornam movimentos), as *ideias* passam a ter importância na *malandragem*. Em outras palavras, elas só existem quando em fluxo pelo mundo, quando compartilhadas. Nesse ponto, elas passam a ser, ao mesmo tempo, centros de convergência de forças que disputam seus rumos e as fontes que oferecem direção e conferem atributos aos movimentos. Desse modo, elas assumem uma existência própria: sem deixar de ser resultado das forças que

incidem sobre elas, são também capazes de constranger essas forças. Além disso, se por um lado as *ideias* não têm vínculos profundos com seus locutores, por outro, elas se vinculam a qualquer um que as manifesta, que as faz *repercutir*. Ao invés da noção de autoria, as *ideias* são acompanhadas por uma noção de responsabilidade. Cada um que as manifesta se torna responsável por elas. Assim funcionam os *avaís*, as autorizações consentidas (por exemplo, para minha estadia na *quebrada* a fim de fazer pesquisa). *Ideias* que são, cada um que os profere assume a responsabilidade por eles. Já os *salves*, por sua vez, são *ideias* atribuídas ao *Comando*, independente de quem os *repercutir* ou como isso ocorre.

Desse modo, *ideias* um dia tratadas como *de mil grau* (de suma importância e urgência) noutro dia simplesmente desaparecem. Recentemente (Biondi, 2018), pude abordar esses desaparecimentos como resultados das forças empenhadas para fazer *ideias morrerem*, para enterrá-las. Isso evidenciou também o esforço dos *ladrões* para mantê-las ativas, para fazê-las vencer, para fortalecê-las, mas também as estratégias implicadas na (e para) sua desativação e retomada. Mas vi, também, que o desaparecimento de uma *ideia* ocorre quando ela deixa de ser *repercutida*. Isso porque, se as *ideias* ganham importância a partir de sua manifestação, é com sua *repercussão* que elas se mantêm vivas. Para tanto, é indispensável que esforços sejam engajados nesse sentido. Afinal, nenhuma *ideia* sobrevive por inércia. Nem mesmo o próprio PCC, que, nesse sentido, obedece a essas mesmas dinâmicas. Como as *ideias*, o PCC é também incessantemente alimentado ao passo que é expresso nas falas e nas ações mais triviais, mais cotidianas. Cada *ideia* no interior do *Movimento* obedece a essa mesma dinâmica. Depois de lançada, *repercutir* quando os *malandros abraçam-na* e a manifestam. Para que ela permaneça viva, é necessário fortalecê-la, ou seja, fazê-la *repercutir*. Por outro lado, há formas de desativar *ideias*, colocando-as *no gelo*, ou fazê-las desaparecer, *enterrando-as* ou, simplesmente, empenhando-se para que elas deixem de *repercutir*.

Sendo assim, não é de se estranhar que o *salve*, como *ideia* que é, se movimenta de maneiras tão diferentes nas cenas apresentadas. De fato, durante toda a minha pesquisa, pude notar que os *salves* não chegam em todos os lugares, que, quando chegam, eles podem apresentar conteúdos diferentes, que sua chegada não ocorre ao mesmo tempo em todos os lugares e que, por fim, eles nem sempre são aceitos ou efetivados.

Ritmo

Se a existência das *ideias* está condicionada à sua *repercussão*, cada vez que expressadas, elas recebem as marcas tanto da ocasião na qual isso ocorre, quanto daquilo que mobilizam para comporem um movimento. Ademais, sobre elas incidem forças que influenciam sua manutenção, transformação, fortalecimento; ela é o resultado desses embates. Disso decorre que, em primeiro lugar, as *ideias* sempre comportam mudanças; trazem consigo a possibilidade sempre iminente de transformação. Em segundo lugar, as manifestações das *ideias* não ocorrem sem imprimirem nelas suas condições situacionais.

A cada manifestação, a *ideia* é revestida pelas condições situacionais nas quais ocorre e, por conseguinte, sofre uma variação com relação à manifestação anterior. Isso faz com que até as *ideias* mais gerais, como a *Paz*, a *Igualdade* ou o próprio PCC, recebam as marcas das condições locais de sua manifestação e variem de acordo com essas condições. Às variações apresentadas, os *ladrões* denominam *ritmo*, nome dado também às próprias condições que revestiram a *ideia* e fizeram-na variar. *Ritmo*, assim, diz respeito tanto às condições particulares que se acoplam às *ideias* quanto à variação resultante, que passa ela própria a compor a nova *situação* que pode fazer outras *ideias* variarem. Essas variações não se devem exclusivamente ao modo pelo qual uma *ideia* é incorporada ao *ritmo* local, mas também a que *ideias* chegam a ele, ou seja, à chegada de algumas *ideias* enquanto outras não chegam. Afinal, estão nos próprios *ritmos* as condições de possibilidade para a chegada de uma *ideia*.

Quando partimos dessa perspectiva, é possível colocar em outros termos (que não os da falha, da desordem ou da falta de comando) as diferenças apresentadas nas cenas com relação à chegada e encaminhamento dos *salves*. Não se trata, assim, de uma estrutura falha, de uma ordem abalada ou de perda de coesão, mas, sim, de *ideias* que se movimentam por *ritmos* os quais variam com elas, mas também as fazem variar e constroem os caminhos pelas quais *repercutem*.

Hierarquia

A dinâmica das *ideias* está relacionada com a projeção dos próprios *ladrões* que nela se empenham. Ao ganharem força na medida em que suas *ideias repercutem* e se *fortalecem*, suas *ideias* revestem-se da força que os *ladrões* têm. Assim, não é raro ver que o *malandro* fortalecido pelas mesmas *ideias* as quais se empenhou em *fortalecer* assumia uma posição de destaque indissociável, por sua vez, de suas habilidades em lidar com as *ideias*. São esses os que conseguem impor seu *ritmo*. Mas essa imposição

nada tem a ver com impor *ideias* e, sim, com a semeadura delas no âmago do *ritmo* vigente. Uma *ideia* precisa ser atraente e vantajosa para ser *abraçada* e, por conseguinte, *repercutida*. Para tanto, ela precisa ser *lançada* a partir das próprias condições situacionais correntes, ser interior às próprias circunstâncias nas quais se manifestam. Só *ideias* (feitas) imanentes ao próprio *ritmo* são capazes de alterá-lo. Afinal, *ideias* impostas são vistas como algo que não se convém *abraçar*; elas não *repercutem* e nem se *fortalecem*. Essa dinâmica conduz à rejeição de qualquer relação de mando que, por suposto, indique a incidência de *ideias* exteriores às correntes.

Em certo sentido, isso se conecta com o que Deleuze (1992 [1985]) fala dos novos esportes (surfe, windsurfe, asa delta). Neles, a questão não está mais nas fontes do movimento ou nos pontos de alavanca, mas na “inserção numa onda preexistente” (: 151). Para Deleuze, já não é uma origem enquanto ponto de partida, mas uma maneira de colocação em órbita. O fundamental é como se fazer aceitar pelo movimento de uma grande vaga, de uma coluna de ar ascendente, “chegar entre” em vez de ser origem de um esforço. (*ibid.*: 151)

Os *malandros* que se sobressaem aos outros, nesse sentido, não se destacam pela força bruta ou por estarem bem situados em uma suposta estrutura hierárquica. Pelo contrário, são aqueles cuja *visão*, *responso* e *conhecimento* os tornam mais hábeis em fazer suas *ideias repercutirem* e se *fortalecerem*, ao mesmo tempo em que o alcance e o calibre adquiridos por essas *ideias* os *fortalecem*. Para os *malandros*, o termo *conhecimento* nem sempre tem a ver com a obtenção de informações, a construção de saberes, com a compreensão ou o entendimento de algo. Também não remete, sempre, à separação de um sujeito do conhecimento e um objeto a ser conhecido ou compreendido, implicada na definição apresentada por Lalande (1999). Na maior parte das vezes, na *malandragem*, ter um *conhecimento* é, do interior do *movimento*, estar conectado a muitos outros *ladrões*, é nutrir relações com um grande contingente de *malandros*. Esse sentido de *conhecimento* está relacionado às conexões estabelecidas de modo a dispor do número mais amplo possível de meios pelos quais se pode fazer as *ideias* fluírem. Diz respeito, assim, a ter conexões que permitam não só levar a *ideia* adiante como, principalmente, conferir um rumo adequado ao movimento que ela carrega.

O termo *visão*, por sua vez, não se restringe à percepção óptica proporcionada pelos mecanismos fisiológicos e neurológicos do corpo. Para os *ladrões*, ‘um cara de visão’ é aquele que melhor percebe a disposição dos movimentos, bem como seus rumos e entrecruzamentos. Por conseguinte, ‘quem tem uma visão’ é capaz de

avaliar as *ideias* mediante a posição que assume no fluxo de movimentos. É recorrente ouvir os *ladrões* dizerem que ‘os caras de visão conseguem sentir a maldade no ar’, que eles são capazes de ‘se antecipar’, que eles têm ‘um sexto sentido forte’. Quem tem *visão* é também hábil em avaliar os *ritmos* e se colocar no ponto de vista dos outros *ladrões*, o que facilita que lance *ideias* que lhes pareçam atraentes, com maior possibilidade de serem *abraçadas* e *repercutirem*. Quem tem *visão* é, ainda, alguém capaz de argumentar bem. Assim, não raro é, também, um bom orador. Por fim, de acordo com os *malandros*, ‘um cara de visão é também um cara inteligente, informado’. Finalmente, a noção de *responça*, antes de constituir instâncias de poder coercitivo ou relações de mando e obediência, vem acompanhada, como o próprio nome sugere, da responsabilidade de conduzir as *situações* com as quais os *ladrões* se defrontam.

Essas habilidades de *visão*, *conhecimento* e *responça* são centrais no fluxo das *ideias* e na noção de *hierarquia* no PCC, que não pode ser abordada de outro modo senão no interior da dinâmica das *ideias*, adquirindo um sentido bastante diverso dos atribuídos a essa palavra, seja durante as comunicações corriqueiras, nas instituições ou nas Ciências Sociais. De fato, no PCC, a noção de *hierarquia* se distancia de seus sentidos mais comuns (seja como encadeamentos de mando e obediência, seja como ordem de importância ou de status, seja como disposição ou posicionamento das coisas em um todo), em direção ao que a *malandragem* chama de *sintonia*.

Para tornar as *ideias* que *lançam* imanes aos *ritmos* dos que a *abraçam*, os *malandros* estabelecem, com eles, *sintonia*. Encontram, dentre a infinidade de movimentos disponíveis, um ou alguns com os quais possam se engajar. Não se trata, nesse caso, de compartilhar – ou partilhar, ou dividir – um mesmo movimento. Mas *somar-se* a eles, estar junto, ‘na mesma caminhada’. Alguns *irmãos*, geralmente os que já demonstraram suas habilidades de levar suas *ideias* adiante, têm a *sintonia* como *responça*. A despeito do nome que elas recebam (*disciplina*, *geral*, *frente*, *palavra*, *piloto*, *torre*, *terminal*, *final*, *sintonia*), essas *responças* nunca denotam lideranças com poder de mando. Diferentemente, por serem *irmãos de responça*, assumem *responças no Comando* e, com isso, se tornam uma espécie de ponto de convergência dos movimentos que compõem o PCC. Quem está *na responça*, nesse sentido, engaja-se em múltiplos movimentos, tanto ao tornar suas *ideias* imanes às *situações* (e não ordens externas a elas ou, simplesmente, imposições), quanto ao ser um ponto de convergência dos movimentos atraídos por sua força e pela visibilidade que acompanha o exercício das *responças*. Esses *malandros* que estão *na responça* estão também *em sintonia*, a

ponto de serem, eles próprios, denominados *sintonias*.

A *sintonia*, nesse sentido, não consiste em uma homogeneização das diferenças ou em um poder exterior aos movimentos a impor-lhes rumos. A noção de *sintonia* remete, justamente, ao engajamento nos mesmos movimentos, a estar na mesma *caminhada* sem, contudo, promover a identidade ou a homogeneidade. Ela é feita da *soma* de diferenças, cujo resultado não é outro senão outra diferença. Essa *soma*, diferentemente de uma partilha, permite que as *ideias* assumam diversas expressões e manifestações, resultados de suas transformações e adaptações, e se manifestem em diversos *ritmos*. Nesse sentido, *sintonia* não é uma relação exterior a termos pré-existentes ou um elo entre os diversos *ritmos*; ela ocorre juntamente às conexões das quais os *ladrões* participam, às *somas* que realizam e aos *ritmos* nos quais se expressam. Ao mesmo tempo em que produz e garante a preservação de diferentes *ritmos*, ela oferece as possibilidades para as *ideias* fluírem em meio a uma infinidade de movimentos, ora tensionando-os, ora ignorando-os, ora capturando-os, ora instalando-se neles.

Assim, *sintonia* confere paridade às diferenças de *ritmos* ao permitir que as expressões da *hierarquia* do *Comando* não sejam outra coisa senão o resultado de *ideias* que fluem por incontáveis movimentos, sem determinação prévia e cuja força e alcance variam de acordo com a *visão*, o *conhecimento* e a *resposta* dos intervenientes. Com isso, a *hierarquia*, no âmbito do PCC, não é disposta no espaço e nem segue critérios geográficos. Ela se atrela às dinâmicas que envolvem as *ideias* e é absolutamente con-dizente com o fluxo de movimentos.

A atenção à inexistência de uma figura hierárquica capaz de impor *ideias* ou de um centro de poder de onde partiria um único e inequívoco *salve*, bem como à dinâmica por meio da qual cada manifestação das *ideias* implica uma transformação (ao se acomodar e se incorporar ao *ritmo* local), faz com que não fiquemos mais tão perplexos com relação às disparidades apresentadas nas cenas expostas acima. A diversidade dos *salves* que circularam durante a “onda de violência” não expressava cisões ou divisões internas ao PCC, mas a composição de heterogeneidades, o engajamento de diversos *ritmos* nesse movimento, *sintonizados* pelo próprio *Comando*.

Lei

Essas bases móveis em que as concepções mais tradicionais de hierarquia não encontram morada também repelem a noção de lei, os modos de pensamento que

a sustentam e o que dela deriva, além de todas as suas vizinhas semânticas, como norma, regra, código. Ainda que a *malandragem* tenha em seu léxico termos como *justiça* e *lei (do crime)*, eles não são outra coisa senão um recurso metafórico que visa aproximar diferenças muito patentes. Isso porque, se de um lado vemos a ligação de Estado, Lei e Capitalismo em torno de práticas de conhecimento legalistas voltadas à regulação social, de outro lado, encontramos a *luta* incessante pelo *certo* indissociável das noções de *justiça*, *ética*, *disciplina*, subsumida nas dinâmicas dos movimentos e nas *ideias*.

Mas as considerações acerca do *certo* requerem uma certa estabilização dos movimentos, a que a *malandragem* dá o nome de *situação*. As *situações* podem ser definidas como um arranjo de movimentos apreendidos a partir de um ponto de vista, o que indica que se trata de uma estabilização em constante transformação. É importante lembrar que, como afirmei anteriormente, cada um desses termos não só remete aos demais como também só funciona com os outros, em meio a eles.

Nessa dinâmica, o *certo* nunca é definido de antemão: ele é formulado e expresso por meio de *ideias* e mediante cada *situação*, cada guinada de movimento. Não há um código que se inscreva, recubra ou determine os movimentos e nem uma ordem a ser mantida, mas um *certo* formulado sempre contingencialmente a se fazer prevalecer. Assim, se o *certo* só ocorre no interior de cada *situação*, quer dizer, em cada arranjo de movimentos apreendido a partir de um ponto de vista, ele é suscetível a mudanças a cada mirada, a cada deslocamento no interior do movimento. As *situações* constituem também a base para os *debates*,¹² ao mesmo tempo em que são transformadas no decorrer deles. Aponto, com isso, que os *debates* nunca têm um fim determinado e nem assumem formas completas ou fechadas. Se isso já os distingue dos tribunais, o principal contraste está, contudo, nas bases em que ambos se assentam.

Pelo mesmo motivo, os *salves* não são recebidos da mesma forma em todos os lugares. Afinal, longe de terem status de leis que devam ser cumpridas à risca, eles são mais bem definidos como orientações, recomendações, comunicados que não só resultam de muitos *debates* sobre *situações* encontradas como também não fazem cessar as discussões sobre as *situações* resultantes. Se uma *situação* ou um conjunto delas são as bases para a elaboração dos *salves*, eles são recebidos em outras *situações*, nas quais passam a se articular com outras *ideias* e são acomodados aos *ritmos* locais. Assim, os *salves* são capazes de transformar, mas não de determinar, enquadrar ou modelar as *situações*. Ademais, eles nem sempre são incorporados ao *ritmo* local,

especialmente quando encontram *situações* que o repelem. Mas quando chegam, os *salves* produzem novas *situações* ao serem recebidos, transmitidos e efetivados conforme a configuração que o recebeu e os efeitos que sua chegada produziu.

É possível dizer que cada uma das cenas apresentadas acima é a descrição de *situações* que, junto às outras, compõem o que se chamou de “onda de violência”. A circulação de diversos *salves* durante esse período apenas evidencia as transformações pelas quais passam ao moverem-se por meio da e imiscuírem-se na *sintonia* mantida por cada *ritmo* com o *Comando*. A *malandragem* que aparecia em cada uma das cenas, embora movimentasse *salves* distintos entre si, estava *pelo certo*. E o *certo*, antes de remeter a um predicativo, indica um método, algo relacionado com um fazer-PCC.

Considerações Finais

Difícilmente minha perspectiva satisfaria aqueles que tanto procuraram explicações acerca da “onda de violência de 2012”. Mesmo porque, como afirmou Villela, não me é “legítimo, como antropóloga, asseverar e nem sequer postular um problema que não aflige aqueles que foram a sua fonte dos dados da pesquisa” (2010: 14) e, definitivamente, formular explicações sobre o que estava acontecendo não era o escopo dos meus interlocutores. Ademais, é importante enfatizar que “onda” foi uma nomeação que apareceu nos jornais, não nas falas das pessoas com as quais convivi durante minha pesquisa (por esse motivo, ela não aparece neste texto grafada em *itálico*, marcação destinada aos termos nativos). Nesses termos, é possível conferir a ela o caráter de “invenção”, no mesmo sentido que Wagner (2010) desenvolve suas reflexões sobre a “invenção da cultura”: nem “cultura” e nem “onda” existem como entes discretos prontos a serem descobertos, investigados, interrogados, analisados; . A “onda de violência de 2012”, assim, pode ser lida em termos de uma invenção da mídia. Não se trata, de forma alguma, de algo artificial, inexistente, falso ou cuja existência não é real. Pelo contrário, sua invenção lhe confere realidade (e efetividade). Antes, ela é uma forma criativa de lidar com o que já existe, de certa maneira, em excesso; é uma maneira de “tentar conferir um mínimo de ordem e inteligibilidade lá onde a plenitude da vida as dispensa completamente” (Goldman, 2011: 203). Se considero importante tornar evidente essa invenção, é justamente porque inventar a “onda” a fim de conferir ordem ao que estava ocorrendo não era uma preocupação das pessoas junto as quais realizei minha pesquisa. À narrativa de pretensão ordenadora sobre a “onda”, elas respon-

diam com a multiplicidade criativa de suas vidas. E foi essa multiplicidade o que me foi oferecido a descrever.

É impressionante como uma abordagem tradicionalmente antropológica, já exposta por Lévi-Strauss, em 1958, e consagrada em escritos antropológicos sobre os mais diversos temas, cause estranhamento, indignação e até acusações morais quando empregada em um trabalho sobre tema tão controverso, tão presente no cotidiano e, por isso, de interesse comum não só para variadas áreas do conhecimento como também para diversos setores sociais. Falo da abordagem que acompanha a distinção entre antropologia (“ciência social do observado”) e a sociologia (“ciência social do observador”), apontada por Lévi-Strauss (2003: 404). Essa diferenciação, embora não obedeça estritamente às delimitações disciplinares (há sociólogos fazendo ciência social do observado e antropólogos, do observador), traz implicações muito importantes. Uma delas é focar o PCC sem ter como metas apontar falhas ou tecer propostas para políticas de segurança pública, sem, sobretudo, ter como molde para minha descrição um ideal de Estado de Direito a partir do qual se classificaria o que está e o que não está em conformidade. Essas metas (e todos os vaticínios que não raro as acompanham) são próprias de uma “ciência social do observador” e, de uma perspectiva antropológica, esses trabalhos teriam muito mais a dizer sobre o próprio “Estado de Direito” ou sobre sua “segurança pública” do que sobre o PCC propriamente dito. Isso porque, por um lado, para apontar falhas ou criar propostas para as políticas de segurança pública, é preciso fazer do PCC um objeto de característica estatal (é o que se vê quando o classificam como “organização criminosa”). Só assim é possível lançar um olhar estatal sobre ele. Por outro lado, para criticar ou denunciar como perversidade as práticas daqueles sobre quem se escreve, é necessário cotejar os dados coletados em pesquisa com eventuais ideais democráticos. De um lado ou de outro, o procedimento é inserir na análise elementos que não condizem com o objeto que se pretende explicar. As explicações, nesse sentido, advêm muito mais desses elementos (do “observador”) do que do próprio tema de pesquisa. Trata-se, em suma, de uma ciência social do (e sobre o) observador.

Diferentemente, perseguindo meu objetivo de realizar uma ciência social do observado, o tratamento analítico que conferi às cenas apresentadas acima não foi motivado pela tentativa de explicação da “onda de violência de 2012”. Apesar do título, ela não foi o foco do problema, objetificado, cuja explicação seria buscada nos movimentos que compõem o PCC. Afinal, tomar a “onda” como unidade de



análise reuniria arbitrariamente, sob uma liga externa aos acontecimentos, movimentos que se conectam de outras maneiras.

Evitei, também, uma comparação das diferentes cenas com as quais me deparei como se fossem unidades a serem cotejadas sob o espectro da “onda de violência”. Diferentemente, conectei-as por meio de algumas noções que, articuladas e em constante diálogo, expressam uma maneira singular de conhecer e, sobretudo, viver o *Crime*. Essas conexões, contudo, foram realizadas por mim. Elas não provêm da *malandragem* e não são, portanto, o modo pelo qual os *ladrões* enxergaram a “onda de violência”. Isso porque, se cada posição no interior do *movimento* oferece uma vista singular, nenhum teve a mesma visão que o outro. Minha visão, como a deles, é singular. O que vi, portanto, foi apenas uma dentre as infinitas possibilidades. Como afirmei anteriormente, instalada no movimento, eu não via o que os *malandros* viam, mas via como eles viam. E é esse “como”, são essas práticas de conhecimento que podem oferecer outra abordagem não somente acerca da “onda de violência de 2012”, como também de outros fenômenos relacionados ao PCC.

Recebido: 21/07/2018

Aprovado: 19/09/2018

Karina Biondi é bacharel em Ciências Sociais pela USP, mestre e doutora em Antropologia Social pela UFSCar. Atualmente, é professora na Universidade Estadual do Maranhão. Recebeu o prêmio de melhor livro da Association for Political and Legal Anthropology, seção da American Anthropology Association, com *Sharing this Walk: An Ethnography of Prison Life and the PCC in Brazil*, versão em inglês de *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. Também é autora de *Proibido roubar na quebrada: território, lei e hierarquia e lei no PCC*. Contato: ka.biondi@gmail.com

Notas

1. Este artigo é resultado de pesquisa de doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Agradeço aos professores Otávio Velho, John Comerford, Anna

Catarina Morawska Vianna e Luiz Henrique de Toledo pela leitura e comentários precisos e estimulantes na ocasião da defesa da tese e ao Prof. Jorge Villela, pela orientação atenta e dedicada ao longo de minha pesquisa. Não posso também deixar de agradecer aos pareceristas anônimos pelas excelentes sugestões.

2. Na cidade de São Paulo, a taxa de homicídios passou de 52,58 por 100 mil habitantes em 1999 para 8,95 por 100 mil habitantes em 2011. Em 2012, essa taxa aumentou para 12,02 por 100 mil habitantes.

3. As palavras em *itálico* referem-se a termos e expressões utilizadas por aqueles sobre quem me dedico a escrever. Serão utilizadas aspas duplas para citações bibliográficas, enquanto as falas de meus interlocutores serão marcadas por aspas simples. Estas foram adequadas às normas do português escrito, com exceção daquelas cuja adequação violaria a estética e as ênfases pretendidas pelos locutores e, assim, descaracterizaria seu modo de expressão. Destaco que essas subversões linguísticas adotadas por meus interlocutores não denotam desconhecimento da norma culta, mas preferências estéticas.

4. *Quebrada* é um termo que corresponde a local de moradia, que pode ser atual, no caso dos que estão em liberdade, ou pode ser aquele em que reside sua família. Em alguns casos, também se refere ao local onde morou no passado e com o qual mantém algum vínculo (afetivo ou financeiro, quando ‘fecha com os caras de lá’, ou seja, são parceiros nas atividades criminosas).

5. *Ladrão* é a forma como meus interlocutores se referem a quem pratica atividades criminosas, independente do tipo de atividades que desempenham. Essa é uma especificidade de São Paulo, onde o crime por excelência é o roubo (diferente do Rio de Janeiro, por exemplo, onde é o tráfico de drogas que tem essa centralidade).

6. Para as pessoas sobre as quais escrevo, *salve* diz respeito a uma espécie de orientação, de diretriz. Diferente, portanto, da tradução que costuma ser realizadas nos jornais, que se referem aos salves como leis ou ordens.

7. Neste caso, correria diz respeito a alguém que se dedica a atividades criminosas, sempre, contudo, com vistas a ganho material.

8. Malandro, para as pessoas entre as quais realizei pesquisa, tem uma conotação positiva (diferente de malandrão, que em geral pode ser entendido como um opressor). Neste caso, malandro diz respeito a alguém envolvido com o crime, embora nem sempre isso implique em desempenho de atividades ilegais ou ilícitas, mas sim com uma determinada forma de conduzir sua existência.

9. O PCC é também chamado, por meus interlocutores, de Comando, Partido, Família, Movimento, Quinze (em referência ao número 15.3.3, que anunciam a ordem de suas iniciais no alfa-beto).

10. As informações entre parênteses são intervenções feitas pelo editor da reportagem; não compõem a fala do depoente, cuja identidade foi alterada neste texto para “interrogado”, de forma a não dar mais repercussão para seu caso além da que já fora dada na mídia.

11. Uma sofisticada elaboração sobre a relação entre partes e todos e que inspirou minhas reflexões pode ser encontrada na obra de Marilyn Strathern. Segundo a autora, “um motivo para desejar que as coisas se encaixem repousa na suposição de que elas foram cortadas de algo” (Strathern, 2004: 109).



12. Os debates são tratados pela mídia e por boa parte da literatura dedicada ao PCC como “tribunal do crime”.

Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. [1907] 2005. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes.

BIONDI, Karina. 2010. *Junto e Misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome.

_____. 2018. *Proibido roubar na quebrada: território, hierarquia e lei no PCC*. São Paulo: Terceiro Nome.

BOAS, Franz. 1920. “The Social Organization of the Kwakiutl”. *American Anthropologist*, 22:111-126.

CARAMANTE, André 2012a. “Baixada enfrenta nova onda de violência”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 18/04/2012. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/37872-baixada-enfrenta-nova-onda-de-violencia.shtml>>. Acesso em: 14 jan. 2016.

_____. 2012b. “Três PMs são mortos em uma semana na zona leste”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22/06/2012. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/50327-tres-pms-sao-mortos-em-uma-semana-na-zona-leste.shtml>>. Acesso em: 17 dez. 2015.

DELEUZE, Gilles. [1985] 1992. *Conversações*. São Paulo: Editora 34.

DELPHINO, Plínio. 2012. “PCC também perde o controle dos comandados”. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 23/11/2012. Disponível em: <<http://www.redebomdia.com.br/noticia/detalhe/38491/PCC+tambem+perde+o+controle+dos+comandados>>. Acesso em: 23 jan. 2016.

GOLDMAN, Marcio. 2011. “O fim da antropologia”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 89, mar.

JOZINO, Josmar. 2004. *Cobras e Lagartos*. Rio de Janeiro: Objetiva.

_____. 2012. “Rota mata seis e PMs são presos suspeitos de execução”. *Agora*, São Paulo, 30/05/2012. Disponível em: <<http://www.agora.uol.com.br/saopaulo/ult10103u1097654.shtml>>. Acesso em: 23 jan. 2016.

LALANDE, André. [1926] 1999. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1958] 2003. “Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino”. In: LÉVI-STRAUSS, C. (org.), *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MALINOWSKI, Bronislaw. 2016 [1922]. “Argonautas do Pacífico Ocidental”. In: CASTRO, CELSO (org). *Textos básicos de antropologia. Cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros*. Rio de Janeiro: Zahar.

MAUSS, Marcel. 2013 [1924-1925]. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. São Paulo: Cosac Naify

SOBRINHO, Wanderley Preite. 2013. “Três meses após promessa, famílias de PMs assassinados estão sem indenização”. *Último Segundo, IG*, São Paulo, 28/01/2013. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/sp/2013-01-28/tres-meses-apos-promessa-familias-de-pms-assassinados-estao-sem-indenizacao.html>>. Acesso em 23 jan. 2016.

STOCKING, George. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.

STRATHERN, Marilyn. [1991] 2004. *Partial Connections (Updated Edition)*. Walnut Creek: Altamira Press.

UOL. 2012. "Em 20 dias, 17 ônibus e 11 bases são atacadas em SP; 30 PMs e suspeitos são mortos". *UOL*, São Paulo, 03/07/2012. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/07/03/em-20-dias-17-onibus-e-11-bases-sao-atacadas-em-sp-30-pms-e-suspeitos-sao-mortos.htm>>. Acesso em 23 jan. 2016.

VILLELA, Jorge Mattar. 2010. "Apresentação". In: BIONDI, Karina. *Junto e Misturado: Uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome.

WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da cultura*. São Paulo, Cosac&Naify.

Resumo: Em 2012, ocorreu no Estado de São Paulo uma “onda de violência”, atribuída a um confronto entre o Primeiro Comando da Capital (PCC) e a polícia. Após anos de queda no número de homicídios, a capital paulista apresentou um aumento de 40% com relação ao ano anterior. A pesquisa que origina este artigo foi realizada justamente durante esse período e se viu diante das dificuldades de, por um lado, etnografar uma “onda” e, por outro, se inserir em um debate cujos termos já estavam definidos de antemão. Este artigo aborda as questões implicadas na tentativa de se etnografar um movimento e expõe uma abordagem teórico-metodológica formulada face a essa experiência, bem como seus desenvolvimentos. A partir da exposição de situações de pesquisa, das dificuldades que impõem e dos recursos teórico-metodológicos acionados, procura-se abordar também a relação entre os materiais etnográficos e o conhecimento acadêmico produzido sobre eles.

Palavras-chave: Onda de violência – Primeiro Comando da Capital (PCC) – Movimento – Etnografia – Teoria Antropológica – Metodologia

Abstract: In 2012, a “wave of violence” occurred in the State of São Paulo, attributed to a confrontation between the First Command of the Capital (PCC) and the police. After years of decline of the homicide numbers, this numbers increased a 40% over the previous year. This article is based on a research carried out precisely during this period. The challenges involved in this research were, on one hand, to make an ethnography of a wave and on the other hand, to enter in a debate whose bases were already defined. This article presents the challenges of an ethnography of a movement and exposes a theoretical-methodological approach formulated from this experience, as well its developments. From the exposition of the research conditions the difficulties found and the theoretical-methodological resources mobilized, this article also seeks to approach the relationship between ethnographical materials and academic knowledge produced on them.

Keywords: Wave of violence – First Command of Capital – Movement – Ethnography – Anthropological Theory – Methodology

De las familias criollas a las lignées purificadas Analogías entre vegetales y humanos

Gabriela Schiavoni

Universidad Nacional de Misiones, Argentina

Introducción

Ya en la década de 1970, Needham (1975) advertía acerca del interés de aproximar la conceptualización antropológica del parentesco al estilo taxonómico “adansoniano”¹ de la biología, citando como referencia los trabajos de Sneath, Sokal y Beckner. La adopción de este enfoque tipológico no deductivo, basado en “parecidos de familia”, permitiría evitar la pasión por las generalidades, propia de la disciplina, que tiende a encerrar las variaciones en categorías definidas por la posesión de un mismo conjunto de rasgos.

Las familias de plantas constituyen el prototipo de la eficacia taxonómica por diferencias, característica de la ontología naturalista (Descola, 2012). Los existentes, agrupados por género y especie, descansan en vitrinas separadas, de acuerdo a los grados de complejidad de los ordenamientos moleculares y sistémicos.

Pero, si consideramos las familias como conjuntos dinámicos, estabilizaciones provisorias de flujos, observamos que la cohesión de los agrupamientos, como en los “parecidos de familia”, no se deriva de la posesión de un rasgo determinado sino del entrecruzamiento de múltiples semejanzas. Los grupos fenéticos,² establecidos por los biólogos, incluyen organismos con un gran parecido y en los que ninguna característica es esencial para la membresía.

En estas asociaciones, los términos y las relaciones se definen mutuamente y el agregado se establece mediante una red de analogías que entrelaza los seres en base a similitudes y diferencias derivadas de propiedades sensibles (color, olor, forma, localización). El grupo no es el resultado de la aplicación de un criterio subyacente, detectable por el especialista.

La analogía opera, entonces, no sólo como un procedimiento heurístico, sino como un modo de constitución de lo real, que agrega los existentes —fraccionados en una multiplicidad de formas y sustancias separadas por pequeñas distancias—, a través de una trama tejida por atributos intrínsecos a los elementos que reúne (Racine, 1989; Descola, 2012).

A diferencia del estructuralismo, que enfatiza los contrastes y el primado de

las relaciones, el analogismo destaca las similitudes, el principio de identificación y las conexiones contenidas en los propios términos. Este esquema no reflexivo que asocia por contigüidad, prescinde de un principio externo para delimitar los grupos. Los colectivos de maíces y de humanos que describimos aquí se constituyen de acuerdo a este formato.

La población que estudiamos está formada por campesinos itinerantes, que se desplazan constantemente en busca de nuevas tierras, siguiendo un modelo abierto de instalación agrícola o frontera agraria. La sociedad local en cuestión se conformó en las últimas décadas del siglo XX, mediante la ocupación espontánea de tierras fiscales con escasa aptitud agrícola, próximas a los alineamientos serranos, en la fracción nordeste del territorio provincial. El frente pionero continuó su expansión sobre las propiedades vecinas que habían sido abandonadas después de concluida la explotación de monte nativo. Algunos de estos agricultores, o sus padres, fueron inicialmente peones forestales.

La localidad que estudiamos está localizada en el departamento de San Pedro (provincia de Misiones) y el núcleo poblacional data de 1986. Las familias que lo componen provienen de colonias agrícolas más antiguas de Misiones y de los estados del sur de Brasil. El acceso a la tierra se efectuó por ocupación directa o a través de mecanismos informales, paralelos al mercado y al Estado, como la compra de mejoras.³ Los cincuenta lotes que componen la colonia son mayoritariamente unidades pequeñas (el 60 % está compuesto por parcelas de 5 a 10 hectáreas de superficie total), dedicadas a cultivos de subsistencia (el 90% de los lotes produce maíz, mandioca y poroto). Un 40% de las unidades registra la presencia del cultivo de tabaco.

La autoproducción de alimentos constituye la base de la reproducción social de estas familias, cuyo vínculo con el mercado se limita a la agricultura bajo contrato del tabaco. Dentro del repertorio de plantas de uso doméstico, el maíz es cultivado para forraje.

Los sitios en los que habitan estos campesinos son asentamientos no oficiales, en los que diversas formas de uniones próximas hacen de la alianza un principio fundamental de cohesión (Schiavoni, 2005). Frecuentemente, el desplazamiento hacia las nuevas tierras es emprendido por pares de hermanos o de cuñados, o por duplas basadas en el vínculo entre suegro y yerno. El paraje o la picada (sendero abierto en el monte, que da inicio al poblamiento), constituyen ámbitos privilegiados de elección del cónyuge y los desplazamientos geográficos juegan un papel determinante en la constitución del grupo de parientes.

La importancia del matrimonio no es tanto instituir relaciones entre grupos diferentes sino estabilizar los lazos entre consanguíneos de la misma generación, de modo que la asociación de las familias a través de matrimonios entre pares de hermanos, o mediante el re-encadenamiento de uniones con los consanguíneos de los parientes políticos, son figuras recurrentes. La alianza opera amalgamando, asemejando próximos: conocidos, vecinos y consanguíneos de aliados. La mayoría de las unidades domésticas están ligadas entre sí por lazos derivados de la superposición de consanguinidad y alianza, restando nitidez a la conexión unilineal.

El carácter fluctuante de los límites de los colectivos de humanos califica también el proceso de agrupación del maíz, en el que la inconstancia de las variedades o familias es atribuida por los agricultores al hecho que “el maíz es un cultivo que se casa muy fácil”.

Esta cohabitación espontánea de vegetales y de humanos fue reordenada mediante un programa de mejoramiento genético de maíces nativos, llevado a cabo en nuestro terreno de estudio del nordeste de la provincia de Misiones (Arg.), por una organización no gubernamental (ONG), en el año 2002.

Las acciones de desarrollo segmentaron la trama local de lazos entre los vegetales y entre los humanos, definiendo agrupamientos exclusivos, constituidos en torno a la transmisión de rasgos seleccionados, engendrando estirpes o *lignées*.

En el nuevo régimen, las familias de maíces quedaron definidas por la posesión de características codificadas en la cartilla de la ONG. Los humanos, a su vez, consolidaron el alineamiento de los fundadores, mediante la restricción de los intercambios matrimoniales al interior del conjunto de unidades domésticas implicadas en acciones de desarrollo, y a través de la transmisión genealógica de los puestos directivos de la cooperativa de comercialización de semillas mejoradas.

1. Familiarizaciones

Las plantas alimenticias cultivadas por las poblaciones campesinas e indígenas son variedades ecológicamente distintivas, notablemente diversas en su composición genética, en contraste con la homogeneidad de los cultivos modernos. La producción de alimentos para autoconsumo, o producción para el gasto, constituye una forma no intensiva de domesticación, basada en la interacción multiespecie (Tsing, 2015), que muestra la faz menos dicotómica de la relación entre naturaleza y cultura, posibilitando una lectura en términos de “pasaje de doble mano, ambiguo, con vueltas y regresiones, marcado por una nostalgia de lo continuo” (Viveiros de

Castro, 2013: 214).

La cohabitación entre vegetales silvestres y domesticados ha sido descripta principalmente en conexión con las poblaciones indígenas. De este modo, en los mitos amerindios sobre las plantas cultivadas (Lévi-Strauss, 1971), a diferencia de los relativos al origen del fuego y de la carne cocida, las mediaciones son graduales y sucesivas, implicando a términos contingentes de la constelación doméstica, sin comprometer los lazos entre los aliados orgánicos (donadores y tomadores de esposas). Alimentos vegetales, como la pasta de mandioca fermentada o *pau puba*, conservan un lazo de continuidad con la naturaleza.⁴

El vínculo fluido que las plantas alimenticias mantienen con los espacios salvajes queda evidenciado asimismo en el carácter reversible atribuido al proceso de domesticación. Así, el héroe tukano Baaribo descrito por Galvão esconde los vástagos de mandioca en distintos árboles del monte, regresándola al estado silvestre (Emperaire, 2010: 83-84).

La fluidez del vínculo entre humanos y vegetales es evocada en los mitos de origen, haciendo crecer las plantas cultivadas (mandioca, maíz, porotos, calabaza) del cuerpo de niños disminuidos, o de la auto-inmolación de personajes dominantes (mito kaingange de héroe Ñara, Hatt, 1951; y mito kaiová de Karuebak, Lévi-Strauss, 1971: 46- 47).

Esta relación no mediada entre lo silvestre y lo cultivado, ampliamente documentada para el caso de las sociedades indígenas, caracteriza también los vínculos complejos que entablan con el ambiente los pequeños agricultores de los frentes pioneros que describimos aquí. En ambos casos, la domesticación no equivale a la instauración de una relación planificada con la naturaleza, dirigida por los humanos, sino que corresponde a modos variables de interacción entre especies.

Esto se expresa con nitidez en la mandioca, ya que entre todas las plantas domesticadas es la que requiere menos atención y no tiene un tiempo de maduración acotado, estableciendo con los humanos una interacción de amistad respetuosa, de tipo indirecto negativo (Haudricourt, 1962). Así:

Poco cuidada, capaz de prosperar en las tierras más pobres, siempre disponible, la mandioca representa una fuente alimenticia no marcada (...) su consumo posible aún en la estación de los frutos silvestres tiene mayor importancia práctica, en la dieta indígena, que su inclusión teórica entre las plantas cultivadas (Lévi-Strauss, 1971: 84).

Entre los jívaros, Taylor (2000) registra la existencia de cantos rituales dirigidos a la dueña de la mandioca, aún cuando se trata de un alimento domesticado, multiplicado mediante trozos de la propia planta, que no requeriría la intervención de un otro.

La cohabitación de los vegetales entre sí, la interacción entre los humanos, y los vínculos que ligan a vegetales y humanos, se establecen de acuerdo a un lazo general de contigüidad (Hiatt, 1969; Racine, 1989) que constituye la dimensión material de la familiaridad. El compañerismo, responsable de los parecidos, emana de la frecuentación de un espacio devenido doméstico que engendra la condición casera.⁵

Así, los vástagos y simientes de la producción de autoconsumo de los campesinos que describimos aquí, así como los cónyuges, son caseros: provienen de un vínculo no mediado entre los existentes. En efecto, la pregunta acerca de los modos de acceso a las simientes (ramas de mandioca, semillas de maíz, maní, batata o calabaza) recibe invariablemente como respuesta afirmaciones del tipo: “se tiene”, “se guarda”, “hay en la casa”. De la misma manera, la elección del cónyuge es atribuida a encuentros, vecindad, visitas.

La calificación “criollo”, utilizada habitualmente entre estos campesinos para describir “lo que no tiene raza”, constituye la expresión nativa de estas prácticas de familiarización. Se emplea para hacer referencia a las plantas y animales criados en la casa, que se cruzan de manera espontánea, sin preocupación por mantener una línea determinada. En palabras de un agricultor: “Para el gasto [alimentos de autoconsumo] hacemos sólo criollo: no tiene raza”.

El adjetivo criollo califica al descendiente de europeo nacido en colonias de ultramar. Como sustantivo, nombra al animal que nace y es criado en la propia explotación. Aplicado al lenguaje, alude a un idioma mixto con capacidad reproductiva, capaz de convertirse en lengua materna.

Así, lo que confiere a las plantas y animales el estatus de “criollo o casero” es la aptitud para el auto-engendramiento derivado de interacciones no controladas. Las semillas de tabaco, un insumo comercial de origen tecnocientífico provisto anualmente por las empresas, pasan a denominarse criollas cuando son reproducidas por los propios agricultores.⁶ La admisión a la categoría no se deriva de la posesión de caracteres específicos, sino de la capacidad de propagación a través de alianzas inesperadas.

El compañerismo entre vegetales engendra variedades locales (*landraces*) que se definen por semejanzas entrecruzadas; son diversas, pero están separadas por pequeñas distancias genéticas, dando como resultado conjuntos multilineales, compuestos por ramas cortas y próximas.

La reproducción mediante semillas y vástagos de acopio propio produce un estrechamiento de la base genética, que es compensado por la interacción con las especies espontáneas (parientes silvestres de las plantas cultivadas que crecen en los antiguos rozados), que aportan diversidad.

A medida que la selección se vuelve más estricta, la heterogeneidad disminuye y la distancia genética entre las variedades aumenta, segregando familias específicas. Las poblaciones vegetales quedan integradas por menos líneas, de mayor longitud, asemejándose a las plantas cultivadas modernas. La cohesión del agrupamiento tiene como fuente la replicación de un origen.

Los cultivares seleccionados, difundidos por agencias de gran alcance, tales como las empresas, los institutos de tecnología agropecuaria y las agencias de desarrollo, interrumpen la interacción multiespecie de la domesticación no intensiva, privilegiando ciertos grupos.

La referencia al origen o a la raza es un rasgo propio de los objetos técnicos del desarrollo. En nuestro terreno de estudio, el control genealógico de la multiplicación de cerdos, vacas, gallinas y vegetales, constituye una práctica exclusiva de este ámbito institucionalizado y de la cría de gallos de riña.⁷ En ambos casos, se busca mantener la transmisión intergeneracional de atributos estratégicos.

A su vez, la expresión “gente de origen” es empleada localmente para diferenciar a los descendientes de inmigrantes europeos, haciendo remontar a la nacionalidad la posesión de atributos específicos, de acuerdo a una concepción genética de la pertenencia étnica.

En el caso que analizamos, el agrupamiento de humanos que se torna hegemónico a través del control de semillas es una familia “de origen” (teuto-brasilero), vinculada a través de la alianza con la población nativa o criolla. La mayoría de los grupos domésticos del paraje son unidades mixtas, conformadas por criollos y descendientes de inmigrantes europeos de segunda y tercera generación, provenientes de las colonias agrícolas fundadas en la provincia de Misiones a principios del siglo XX, con población de ultramar.

En este contexto, el rescate de semillas nativas emprendido por la ONG persigue el objetivo doble de recuperar la diversidad, y al mismo tiempo, codificarla, dotando a los maíces criollos de un origen y una estirpe. Fue necesario intervenir en la familiarización de los vegetales porque la interacción con cultivares de origen tecnocientífico difundidos por las empresas tabacaleras habían dominado la población de maíces. Así, se pone en marcha en el depto. San Pedro (nordeste de la pro-

vincia argentina de Misiones) la experiencia de mejoramiento de semillas, involucrando a pequeños agricultores no indígenas, en respuesta a la demanda emanada de un programa estatal de autoconsumo, impulsado por el Ministerio provincial.⁸

El mejoramiento genético apuntó a la obtención de maíces para forraje, ya que este es el uso principal que le asignan los pequeños agricultores. La continuidad intergeneracional de los maíces y de los humanos se hallaba interrumpida. En efecto, “pocos productores mantenían cierta línea o raza de maíces con los que realizaban en forma empírica una selección todos los años” (Indes, 2008). A su vez, los padres de estos agricultores no les habían transmitido las simientes de las distintas variedades. De este modo, el trabajo de dotar de un origen a los maíces, fue también un trabajo de elaboración de una genealogía para los humanos, afiliados ahora a las organizaciones de desarrollo y, específicamente, a la cooperativa encargada de comercializar las semillas.

La crítica de Ingold al modelo genealógico (Ingold, 2002; 2013), invita a considerar el emparentamiento como un proceso, resultado de prácticas de relación con el mundo, y no como un dato anterior, contenido en los individuos y transmitido a través de una línea de descendencia. El conjunto de trabajos compilados por Bamford y Leach (2009) contribuye a esta discusión, subrayando el peso de la noción de *pedigree*, entendida como la habilidad para controlar la reproducción de las especies y delimitar los grupos, tanto de animales como de humanos. Del mismo modo que el vínculo a través de la sangre fue utilizado por la administración colonial británica para estabilizar las sociedades tribales africanas, cuyas formas de emparentamiento eran más flexibles (Holmes, 2009), en el caso que presentamos aquí las tramas de relacionamiento flojas entre los humanos y entre los maíces fueron densificadas mediante la instauración de *pedigrees*.

La participación de los lugares en la constitución de los lazos de parentesco es señalada por los estudios de James Leach (2009) y de Sandra Bamford (2009), elaborados a partir de materiales melanesios. Colocada fuera del cuerpo, la continuidad intergeneracional es fruto de los vínculos con la tierra y con las plantas, haciendo que la adhesión a una línea de descendencia esté mediada por un trabajo de interacción con el ambiente. Viveiros de Castro (2009), por su parte, destaca el aporte original del modelo amazónico al debate sobre el parentesco, mostrando el carácter dado de la relación de alianza y la naturaleza construida de la consanguinidad.

Una mirada menos determinista sobre el fenómeno del parentesco se desprende, asimismo, de la noción de casa, propuesta por Lévi-Strauss (1984), y reelaborada

por otros autores (Carsten y Hugh Jones, 1995). En las situaciones encuadradas en este término, la definición de los alineamientos de descendencia incluye fórmulas híbridas: mezcla de cognatismo y agnatismo, de endogamia y exogamia, confirmando, además, un papel a los objetos en la realización de la unidad del grupo.

También la noción de *lignée*, que traza la filiación pasando tanto por los hombres como por las mujeres, siguiendo los meandros de las relaciones económicas, políticas, etc., abre la posibilidad de una lectura histórica de los lazos de parentesco. Sin embargo, la legitimación del esquema genealógico como instrumento científico le confirió un carácter abstracto. La *lignée* ya no describe un trayecto ni relata una historia, sino que reconstruye un plan, conectando individuos ordenados en una secuencia previa. De este modo, la sucesión pura del *pedigree* pasa por una única línea, dejando de lado su constitución por líneas divergentes que alcanzarían una raíz común (Ingold, 2013).

En las formas de emparentamiento de vegetales y de humanos que describimos aquí, la dimensión espacial juega un rol decisivo en la constitución de los manchones o agrupamientos. La vinculación es fruto de una frecuentación poco explícita, favorecida por la proximidad y asentada en un vínculo general de contigüidad. Este lazo no declarado de familiaridad sólo es conocido por sus efectos: una parentela indiferenciada.

Al ser enunciada, en este caso por las acciones de desarrollo, la trama de familiaridad cambia de consistencia, endureciéndose en una línea, estructurada como secuencia necesaria, dando lugar al parentesco como modo principal de mapear las relaciones sociales.

La consolidación del modelo genealógico fue un efecto notable del desempeño de la ONG en nuestra zona de estudio. La codificación de las estirpes de maíces criollos, así como la estabilización de la línea de los fundadores, adjudicaron al origen un papel central en la reproducción. La constancia de la forma devino una función de la herencia.

La conjunción de estos elementos transformó el carácter implícito de los intercambios entre próximos, volviéndolos transacciones públicas, visibles y manejables de acuerdo al principio de descendencia. El parentesco dejó de ser tomado como dado y los lazos se volvieron transmisores, convirtiendo hilos en conectores (Ingold, 2013).

2. La materialidad del maíz: un padre para el bastardo

Tomar el maíz como vegetal-guía de nuestro razonamiento acarrea ciertas con-

secuencias. El relato occidental de la domesticación como imposición de un diseño humano sobre la naturaleza inerte, subestima las determinaciones derivadas de la vida de las plantas. Considerado un bastardo por lo incierto de su progenitor silvestre (Warman, 1988), el maíz exhibe desde el inicio una ontología híbrida, ya que sin la intervención humana su reproducción hubiera sido imposible.⁹ La mezcla incesante es una característica de este cultivo,¹⁰ debilitando la pertinencia de la noción “variedad criolla” para recortar un conjunto específico.¹¹

La endogamia juega un papel clave en las formas de control de la diversidad que fundamentan la agricultura y la cría modernas. En su libro sobre la domesticación, Digard (2009) relata el surgimiento de los conocimientos sobre las plantas y los animales en Europa a fines del s. XVIII y refiere que Bakewell, el inventor de la ganadería capitalista, defendía la tesis del *in breeding*: cruzar los mejores especímenes, no solo al interior de una misma raza, sino al interior de una misma línea de descendencia e incluso al interior de una misma familia.

La palabra “híbrido”, que literalmente significa “cruza”, quedó asociada a la idea de agricultura moderna en virtud de los cambios en las técnicas de reproducción del maíz, operados a principios del siglo XX. Sin embargo, el dispositivo básico puesto en juego por la ingeniería del maíz es la autofecundación o purificación (Matchett, 2005). El mejoramiento científico “supone administrar un proceso contradictorio: llevar al límite la purificación racial de ciertas plantas [endogamia] y simultáneamente conservar su capacidad de combinación para permitir la hibridación” (Arellano Hernández, 1999: 93).¹²

En nuestra región de estudio, Rengger, un médico y naturalista suizo, que recorrió el Paraguay en los años 1818-1820 nota el carácter fluctuante de las familias de maíces autóctonos. Así, prefirió denominarlas variedades (y no tipos) “ya que en algunas de ellas se encuentran transiciones de la una a la otra” (2010: 141). Las variedades que identificó fueron dos: el maíz blanco (avatí morotí) y el maíz morocho (avatí tupí). Otras variantes menos numerosas que menciona son el maíz pequeño (avatí miní), el avatí gamba y el maíz negro (avatí hu), subrayando el gran parecido existente entre las variantes.¹³

El problema del “abastardamiento de las clases” de maíz nativo, fruto de esta familiarización incierta que no garantiza el control de la descendencia, fue señalado por otro naturalista suizo que estudió el maíz en Paraguay y en Misiones a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Bertoni, 1927). Bertoni alerta acerca de la pérdida de diversidad del maíz autóctono,¹⁴ señalando que las mezclas espontáneas

tienen el efecto contrario de las mezclas dirigidas. Sus recomendaciones hacen foco en la calidad de la semilla, especialmente en el conocimiento de su origen, para controlar las variedades.¹⁵

A su vez, el control de la descendencia y el mantenimiento de variedades puras constituiría una práctica habitual de las poblaciones indígenas de la región. En efecto, Bertoni afirma que: “Los indios guaraníes saben cultivarlo mejor que los campesinos paraguayos, y éstos mejor que muchos colonos extranjeros; tales son, por ejemplo, el de la pureza de las clases, el de selección de la semilla y el de la elección de las variedades” (Bertoni, 1927: 120). Las poblaciones indígenas de la zona, continúa, “saben perfectamente las reglas que permiten evitar el abastardamiento y la degeneración de las semillas, manteniendo las variedades que cultivan en un estado de gran pureza” (Bertoni, 1927: 124).

De origen amazónico, los guaraníes reelaboran parcialmente la tradición de cultivadores de la selva tropical, sustituyendo el predominio de la mandioca por el del maíz (Souza, 1987). En el guaraní colonial que registra Montoya (1639), se consiguen seis denominaciones de maíz, basadas en la consistencia y color de los granos, incluyendo mayormente maíces blandos y blancos, aunque se menciona el reventador, de grano duro. Las cuatro variedades de maíz guaraní que identifica Bertoni también se diferencian por esos atributos, considerando además la duración del ciclo, la estatura de la planta y la forma de la mazorca.¹⁶

En la misma época en que estudia Bertoni, el padre Müller (1989: 71) observa otras cuatro variedades de maíz cultivadas por los guaraníes del Alto Paraná paraguayo: un maíz semejante a la tacuara, una variedad enana, otra cuya mazorca es redonda y también el maíz reventador, de grano duro.

La relevancia del maíz en el Alto Paraná de fines del siglo XIX y principios del XX está vinculada a la alimentación de los peones yerbateros, tal como destaca Ambrosetti, naturalista e iniciador de los estudios etnográficos en la Argentina,¹⁷ notando, además, el origen indígena de las formas de preparación.

El contraste que establece Bertoni entre los maíces nacionales bastardos y las variedades indígenas puras, merece alguna relativización. En efecto, las variedades mezcladas, denominadas maíz *pará*,¹⁸ overo, salpicado, *tové*,¹⁹ no resultan extrañas al acervo tradicional. Existe, incluso, un modo de siembra mezclado, que asocia el maíz y el poroto, denominado *jopará*.²⁰

Así, entre los grupos guaraníes estudiados por Schaden (1974) en la década de 1940, en el estado de San Pablo (Brasil), el maíz tradicional que cultivan para

consumo propio es un maíz blando, llamado por los caboclos maíz saboró,²¹ claramente diferenciado del maíz tupí, duro, producido exclusivamente para la venta.²²

Pero al interior de la categoría del maíz tradicional, las concepciones genéticas nativas subrayaban la fluidez de los vínculos. De este modo, sólo se plantan semillas blancas, pero la variedad roja se origina de la blanca y crece a su lado para darle fuerza.²³

Entre las variedades establecidas de acuerdo al color de los granos figura el maíz salpicado, con granos de distintos colores. Otras denominaciones, tales como maíz *puku*, aluden al hecho que se trata de maíces con espiga alargadas. A su vez, las plantas que presentan bajo crecimiento son designadas con nombres específicos, tales como maíz *mitá*, *karapé*, *miri*.

El análisis genético de estas variedades indígenas puso de manifiesto la existencia de un grupo racial blanco preponderante (con varias características comunes), y de un maíz ceremonial. El grupo blanco incluía las variedades blandas y también especímenes pipoca o reventadores, con granos redondos y granos puntiagudos. Asimismo, no había grandes diferencias entre el grupo blanco y el maíz ceremonial.²⁴

Un estudio reciente sobre la diversidad de maíces entre los *mbya* guaraní del estado de San Pablo, en Brasil (Felipim, 2001), identifica la categoría de maíz verdadero o *avatí eté*²⁵ que comprende los maíces cultivados por los guaraníes, en contraposición al maíz tupí, duro, de proveniencia foránea. La autora señala que las mezclas al interior de la categoría de maíces verdaderos son frecuentes, aún cuando se registra el empleo de técnicas tendientes a evitar la sincronización de la floración de las variedades.

Las clasificaciones émicas, basadas en la coloración de los granos, subestiman la diversidad interespecífica, haciendo que maíces provenientes de rozas guaraníes, de aspecto semejante pero genéticamente diversos, se planten juntos y esas recombinaciones entre conocidos se convierten en una fuente de variabilidad.²⁶

La selección de tipo masal,²⁷ que entraña una presión selectiva baja, y las técnicas de manejo agrícola que incluyen una gran tolerancia hacia las plantas espontáneas, contribuyen a aumentar la diversidad, aprovechando la variabilidad genética tanto de los vegetales domesticados como de los silvestres.

Estos antecedentes sugieren que la población de maíces guaraníes no se compone de tipos puros, claramente diferenciados, sino que constituye un conjunto de múltiples líneas, separadas por pequeñas distancias, en las que la diversidad se genera a partir de las mezclas entre próximos. Las denominaciones *pará* u *overo* dan cuenta de estas hibridaciones espontáneas.

La provincia de Misiones, nuestra área de estudio, constituye un importante centro de variabilidad genética de maíz en la Argentina. Las quince razas autóctonas identificadas por los botánicos provienen de muestras recolectadas en aldeas *mbya* guaraníes e incluyen las variedades mezcladas *pará* (overo) y *tové* (variegado). Además del color, interviene en la diferenciación la forma de los granos, que es un indicador de la duración del ciclo, ya que los angostos corresponden a plantas de ciclo corto, de tres meses (Melchiorre, Bartoloni y Cámara Hernández, 2006; Bracco et al., 2013).²⁸

La población de maíces guaraníes de Misiones incorpora, además, las variedades duras (tupi), excluidas del acervo tradicional de los *mbya* del estado de San Pablo (Brasil).

Entre las siete variedades de maíz identificadas por el botánico Martínez Crovetto (1968) en la agricultura de los guaraníes de Misiones, en la década de 1960, figura el maíz mezclado, overo o *pará*. También el estudio más reciente de Pochettino (2007), realizado en aldeas guaraníes de la provincia, registra cuatro variedades indígenas, una de las cuales es el maíz overo. En este último relevamiento aparece la distinción entre maíces propios y maíces de los colonos, que aunque cultivados por las poblaciones guaraníes, son considerados de proveniencia foránea.

El maíz mezclado, en cambio, no figura entre las diez variedades de maíz verdadero catalogadas por una investigación antropológica realizada en diferentes aldeas guaraníes de la provincia de Misiones (Cebolla, 2016: 81).²⁹ En contraste con el listado elaborado por los botánicos, en este último registro figuran el maíz de la tierra, de importancia ceremonial, el maíz caña y el maíz del papagayo, pero están ausentes los maíces reventadores.

Un inventario de maíces locales de Misiones (Heck, 2016), levantado a partir de muestras provenientes de aldeas guaraníes y de asentamientos de pequeños productores, señala que las poblaciones de maíces de ambos grupos difieren (las variedades dentadas y semidentadas para consumo animal son preponderantes entre los pequeños productores y las blandas y harinosas entre los indígenas), y se mantienen relativamente aisladas, ya que sólo en uno de los asentamientos de pequeños productores se registró la presencia de una variedad indígena (*avatí morotí*).

Con el fin de superar las limitaciones de las clasificaciones raciales tradicionales, basadas en la textura, forma y color de los granos, el recurso a las taxonomías numéricas permite ordenar la heterogeneidad de las plantas nativas, hecha de pequeñas diferencias, definiendo el grado de afinidad de las poblaciones en conexión con la adaptación a las condiciones agroclimáticas (expresadas en la asincro-

nía de las floraciones masculina y femenina, en las características del tallo, etc.), y teniendo en cuenta la interacción entre variedades.

La diversidad genética, característica de las plantas nativas, aparece con mayor nitidez en los maíces de tipo harinoso (blanco, amarillo, rojo, overo y azul), mientras que los grupos de reventadores y duros (tupí, pororó y pipoca) se ordenan en alineamientos homogéneos, semejantes a los cultivos modernos.³⁰

Como afirma Tsing (2015), la agricultura moderna sustituye el compañerismo interespecífico, propio de los esfuerzos de estandarización de las domesticaciones iniciales, por la intimidad con uno o dos cultivares, genéticamente homogéneos y devenidos plantas ideales o prototípicas.

En el caso de la provincia de Misiones, los maíces nativos harinosos, plantados principalmente por los grupos guaraníes, resultaron menos afectados por el estrechamiento de la base genética. Los maíces duros y dentados, orientados a la venta y al consumo animal, producidos preferentemente por los pequeños productores, perdieron gran parte de su diversidad en interacción con los de origen tecnocientífico y en virtud de la baja tolerancia a los especímenes espontáneos, característica del manejo agrícola de los colonos. Es sobre las familias de este segundo grupo de maíces nativos que versa el programa de rescate que venimos analizando.

3. La purificación endogámica: los maíces criollos

La experiencia de mejoramiento emprendida por la ONG estuvo orientada a “purificar las semillas de los agricultores”, rotulando las variedades y ordenando los cruzamientos con el fin de consolidar líneas de descendencia. De acuerdo a las palabras del técnico: “El maíz se cruza con mucha facilidad. Había que tomar las variedades de los productores y mejorarlas genéticamente, purificarlas”. Los apareamientos no sistemáticos habían puesto en riesgo la pureza (Indes, 2008) y era menester instituir *lignées*, fijando barreras o umbrales de alteridad para estabilizar la diversidad y asegurar su transmisión.³¹

Las mezclas espontáneas de los maíces siguen la pauta, frecuente entre los humanos, de reunir aquello que está físicamente próximo. La dimensión espacial es un aspecto determinante del modo de agrupamiento y el parentesco es creado a través de los desplazamientos geográficos. Las visitas y los encuentros juegan un papel significativo en la elección del cónyuge, expresado en afirmaciones de este tipo: “Vino mi hermana: no sé si gustó del lugar o gustó del marido. Se casó con el vecino y se quedó a vivir aquí. O, también: Cuando vine a vivir acá, fui a esa casa vecina

porque ahí tenía unas güainas [mujeres] y yo decidí ir ahí para tener una compañera”.

En otro caso, la alianza de tres hermanos de una familia con tres hermanos de la otra, es relatada como fruto del encuentro. En efecto, la agricultora refiere: “Estamos cruzados. Somos tres hermanos Ba. [dos varones y una mujer] casados con tres hermanos Oli. Una familia que necesitaba casarse se encontró con otra familia que necesitaba casarse!”.

Asimismo, la combinación inesperada, derivada de la interacción, propicia la aparición de otra figura recurrente de la alianza en la sociedad local: los matrimonios dobles que asocian pares de hermanos de un mismo sexo. Una de las mujeres cuenta: “Cuando nació mi hijo, mi hermana vino a ayudarme y ahí le conoció al hermano de mi marido y se casaron”. Otra mujer relata: “Me casé y vinimos a vivir acá, entonces mi familia venía a visitarme. Después encontramos que mi hermana y el hermano de él se habían acompañado”.

Estas uniones por contagio otorgan un carácter transitivo a la condición de cónyuge. Así, un agricultor refiere que en el momento de casarse, recurrió a una familia vecina, cuya hija conocía. Sin embargo, como la elegida ya estaba casada, contrajo matrimonio con la hermana: “Iba buscando a la otra y al final me quedé con la hermana”.

Los lazos con los sucesivos lugares en los que habitó el grupo multiplican próximos, susceptibles de ser re-unidos a través de la alianza. La madre de un joven agricultor recuerda: “Mi hijo y la mujer se conocieron en el velorio de la mamá del vecino. Más bien: se re-conocieron. Porque nosotros ya éramos vecinos de la familia de esa chica en la colonia en la que vivíamos antes”.

Es decir, los modos de asociación que expanden el agrupamiento son fruto de la cohabitación y de la interacción, sin requisitos de calificación de las contrapartes.

a. Los matrimonios sin control: el “caianão”

También las uniones no planificadas entre próximos caracterizaban la variedad de maíz predominante en la localidad, constituida por una mezcla indiferenciada, denominada “caianão”. Uno de los productores semilleristas relata: “Ya no existía más el maíz original de Misiones, como es el mato grosso, el caiano, el azteca. La gente, lo que tenía, emparejaba todo medio igual. Le decían el ‘caianão’. Ud miraba: era un maíz de una clase. Miraba el otro y decía que era ‘caianão’ también”.

El cruzamiento desordenado databa de la generación anterior, de modo que la transmisión intergeneracional de variedades puras estaba interrumpida. Así, uno de

los agricultores semilleros, especializado en la reproducción de maíz azteca o marlo fino, junto con su hermano, relata: “Mi papá plantaba el azteca, después se dejó y se cambió con los maíces caianos y ahí yo medio perdí la semilla. Después conseguí de vuelta con otro productor de Palmera Boca que me cedió 2 kg”.

La recuperación de las variedades implicó exacerbar la endogamia, controlando los cruzamientos al interior del grupo. Cada agricultor se especializó en una clase, evitando la proximidad contaminante del maíz duro, un híbrido comercial de ciclo corto, “que castiga³² nuestra semilla y ya no sale el maíz puro” (agricultor semillerista).

Con el fin de evitar las mezclas espontáneas, diversas estrategias de distanciamiento se pusieron en práctica, tales como la siembra posterior a la floración de los maíces plantados por los vecinos; la siembra de variedades diferentes en cuadros distantes, y la utilización del monte como barrera de protección.

Los maíces considerados “otros”, el híbrido comercial ya mencionado y las variedades harinosas, para alimentación humana (el maíz catete, por ejemplo), se dejaron de lado para que no se cruzaran con las clases forrajeras, blanco principal del rescate de semillas nativas emprendido por la ONG.³³

El trabajo técnico para “pasar del grano a la semilla” introdujo rupturas con respecto a las prácticas habituales. La selección de las espigas, que antes se hacía con las mazorcas en el galpón (masal), los técnicos les enseñaron a hacer en la misma planta. También incorporaron las mediciones de grano, chala y marlo. Para fomentar el hábito de registro, la ONG diseñó calendarios que se suspendían en la pared de las viviendas, para que los productores consignaran la fecha de siembra, el momento de floración, etc.

La cantidad de hileras de granos de la mazorca y el peso estimado en kilogramos se convirtieron en dimensiones estratégicas de evaluación. Uno de los semilleristas relata: “Fuimos mejorando los líneas [hileras de granos de la mazorca], porque antes sólo había 12 y ahora yo estuve mirando y ya hay 18”.

Antes del programa, el peso de los granos constituía un atributo secundario, ya que el maíz en esta zona es un cultivo de circulación doméstica, estimado en “manos” (cada mano comprende 64 espigas).³⁴ La importancia adjudicada al peso orientó las preferencias hacia las variedades de mayor rendimiento e hizo que hubiera menos semilleristas dedicados, por ejemplo, a la variedad azteca. Uno de ellos describe esta situación: “[El azteca] es un maíz más manual para uno trabajar, desgrana fácil, es un poquito tardío y tiene más cuidados. Los otros maíces estira más para vender, porque hay dos o tres semilleros de azteca acá. Era yo, mi hermano, y uno o dos que

probaron. Los demás [semilleristas] eligen el caiano o el otro grandote mato grosso porque esos dan más rendimiento y con menos cuidado. Entonces es más fácil de sacar. Y este [azteca] es más difícil”.

Las variedades identificadas y mejoradas fueron ocho: Blanco duro, Leales 25, Caiano, Azteca o marlo (*sabugo*) fino, Mato Grosso, Central Mex, *Dente cão* y Chala roja.

La presencia de semillas de origen tecnocientífico entre las variedades locales (el “Central Mex”, introducido en 1969, y el “Leales 25” difundido más recientemente, ambos por el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria), pone de manifiesto la familiarización de los objetos técnicos del desarrollo mediante su inserción en una genealogía. Así, el promotor de la ONG relata: “Conocimos al padre del Leales 25, Gerónimo Gómez [investigador del Inta de la provincia de Tucumán]. En ese maíz la chala cubre toda la mazorca. El padre del Leales nos dijo que lo que encontramos [en Misiones] era el Leales primitivo, ahora ese maíz cambió mucho, para adecuarlo a la producción mecánica”.

A través de la escritura, la ONG reforzó la codificación de las variedades de maíz criollo. Uno de los productores semilleristas rememora: “Con la cartilla [un impreso de la ONG] empezaron a presentar cuál era la clase. La gente aprendió quién era el azteca, quién era el caiano, quién era el mato grosso. Antes no estaba clasificado el maíz”.

La relación no mediada de los humanos con los vegetales de uso doméstico se transformó en un vínculo técnico y económico. La ONG centró su rescate en la pureza de determinadas variedades, proponiendo la endogamia como método y condenando las mezclas espontáneas. El cultivar dominante (el maíz caiano) había sometido a los demás maíces, homogeneizando la población.

4. Familias de humanos

Al estabilizar las variedades de maíces, el programa de la ONG confirió determinadas cualidades a los humanos, seleccionando una línea de agricultores semilleristas. A partir de 2006, la denominación semillero se volvió corriente en la zona: “Don K. es semillero: entrega las semillas a la ONG. Tenía las variedades y siempre le pedían. Como su yerno está en ONG, ingresó al programa”.

El Movimiento Semillero de Misiones advierte acerca de los riesgos que entraña esta especialización:

Algunos agricultores que ahora son ‘semilleristas’, de las muchas variedades de

maíz que sembraban, (...) han seleccionado sólo algunas pocas para la venta. (...) Dejan de sembrar toda la variedad que antes hacían. Sin querer podríamos estar disminuyendo la variedad? ¿Perdiendo diversidad? Esto nos preocupa (Nosedá, 2008).

Quienes devinieron semilleristas fueron mayoritariamente los hombres, mientras que las mujeres —que habían sido organizadas por la misma ONG en grupos rurales constituidos en torno a la distribución de semillas comerciales para huerta—, acompañaron la actividad, prestando su apoyo.³⁵ De acuerdo al relato de uno de los semilleristas: “Ellos [la ONG] tenían primero el grupo de mujeres. De semilla, tenía sólo un grupito de hombres, chiquitito. Después, formamos y fue el grupo más grande”.

El conjunto se aglutinó en torno a una cooperativa, presidida por el marido de la patrocinadora de los grupos de mujeres.³⁶ En hibridación con las acciones de desarrollo, este agregado se estabilizó como una “variedad”, una unidad de comportamiento, asimilable a una casa o a una línea de descendencia. La participación en la actividad semillera, y en las acciones de desarrollo en general, pasó a depender del vínculo con estos “fundadores”.

Los matrimonios entre familias vinculadas a la ONG contribuyeron a crear la segregación. Así, dos de los hijos de la pareja iniciadora de las acciones de desarrollo en la localidad contrajeron matrimonio con hijas de socias de los grupos de mujeres; el hijo mayor sucedió al padre en la dirección de la cooperativa, mientras que su esposa se convirtió en la administradora del proyecto semillero. A su vez, el hermano menor y su mujer quedaron a cargo del local de venta de los productos de la cooperativa (semillas y alimento balanceado).³⁷

En el origen de la organización cooperativa no está un grupo de parientes, sino que la propia organización fue emparentando a los miembros. La simbiosis entre la familia y la ONG transformó en una calificación específica el lazo general de contigüidad, responsable de los agrupamientos.³⁸ La alianza dejó de ser un efecto de la cercanía física, y la condición de semejante se derivó de la participación en el desarrollo. Así, en ocasión de efectuar un balance de lo realizado en el grupo de mujeres, una de las participantes expresó: “El grupo tuvo muchos beneficios. Me conseguí un marido”. Es decir, no se trata de un parentesco ya hecho que presta su formato a las organizaciones, sino que las acciones de desarrollo intervienen en las dinámicas de familiarización, contribuyendo a estabilizar en líneas, la trama multi-forme de lazos anudados por proximidad.

El carácter *in breeding* de la organización semillera es descripto localmente en términos de: “La cooperativa es limitada, no es un espacio abierto, es de H. [padre fundador]”. Y, también: “Más que una cooperativa, es una empresa familiar”.

El programa de mejoramiento genético convirtió el parentesco en un proceso controlado. Del mismo modo que las líneas o razas de plantas se establecieron mediante la estandarización de un patrón, el reclutamiento matrimonial al interior de la ONG estrechó la base de reproducción social, bajando los niveles de divergencia y alineando a los fundadores. La referencia a ese origen devino un atributo de exclusividad, segmentando la continuidad hecha de pequeñas diferencias y otorgando relevancia a la lógica genealógica en la transmisión.

Conclusiones: Los parecidos hacen familias y los parientes se parecen

La construcción de agregados puede hacerse de un modo político o de un modo analógico (Boltanski, 2009). El primer tipo constituye el formato institucional de generación de lazos, que duplica los existentes en base a atributos especificados. Comprende una construcción en dos niveles: por un lado, las personas concretas, y, por el otro, las calificaciones generales o seres sin cuerpo, que definen el valor de los miembros.

En los agregados analógicos, a su vez, el conjunto resulta de una cadena que asocia propiedades sensibles (color, olor, forma, posición), reuniendo a los seres en una red. Este proceso no contempla una subida de generalidad, enunciada en un principio o calificación, de manera que las entidades preservan su singularidad, y los vínculos son fruto de sucesivas traducciones, fundadas en parecidos diversos.

Si como afirma Latour (1983: 214), “las clasificaciones ligan puntos entre sí, y nada más”, la socio-lógica de las familias de vegetales y de humanos que venimos analizando, ofrece al inicio una imagen multicéntrica, que entrelaza los existentes a través de pequeñas distancias. Los umbrales de alteridad establecidos por las acciones de desarrollo reducen el nivel de divergencia, conectando pocos puntos a lo largo de líneas diferenciadas.

El caso que presentamos permite desprender conclusiones relativas a los modos de asociación que forman familias. Así, las plantas nativas y las parentelas locales agregan miembros por contigüidad, de manera que la cohesión decanta de atributos inestables, contenidos en los propios términos.

Las familias de maíces mejorados y el alineamiento cooperativo, en cambio, afilian en base a principios seleccionados: rasgos fenotípicos codificados de los vege-

tales, y pertenencia al grupo originario de participantes del desarrollo, en el caso de los humanos.

Los agrupamientos emanados del modo analógico, fundados en un parecido global, constituyen clasificaciones politéticas (Needham, 1975), que conjugan semejanzas y diferencias, sin que la membrecía requiera la posesión de rasgos exclusivos. En estos conjuntos no rige el principio de sustitución, de modo que la continuidad se funda en el formato no controlado de la interacción más que en la constancia de los caracteres. Un ejemplo de esto es la noción de criollo o casero mencionada aquí, que recorta un conjunto variable de miembros, cuya cohesión descansa en la posibilidad de autoengendramiento a partir de alianzas inesperadas.

Las instituciones operan con lazos cuyo formato taxonómico incluye el principio de sustitución. Los objetos técnicos del desarrollo están enmarcados en configuraciones de este tipo. Calificados por referencia a una raza, o a un origen determinado, están dotados de caracteres esenciales, antes e independientemente de su crecimiento en un ambiente, merced a atributos heredados de sus predecesores.

En la experiencia que presentamos, la condición bastarda, mezclada, de los maíces criollos fue ordenada institucionalmente, proporcionándoles un padre semillero garante de su multiplicación codificada. Asimismo, la reproducción social de los agricultores fue asegurada insertando la cooperativa en una trama genealógica y estableciendo la figura de un ancestro fundador, sustituible por sus descendientes.

Si bien la ONG trató de ir a contrapelo de la agricultura moderna, rescatando los maíces tradicionales, el hecho de centrarse en cultivares determinados, en vez de hacerlo en el formato de la interacción, colocó su iniciativa en un marco modernista.

En efecto, los colectivos tecnocientíficos economizan la consideración de los vínculos entre vegetales, estabilizando la relación con el ambiente mediante la selección de atributos determinados y controlando su permanencia a través de la genealogía.

La distinción de base no es entre lo puro y lo bastardo, sino entre mezclas basadas en una interacción espontánea versus mezclas fundadas en la intimidad con pocos cultivares. Condición generativa de la modernidad, el modelo genealógico subyace como una estructura arraigada, aún en las prácticas institucionales que aspiran a establecer lazos entre seres desvinculados de atributos personales.

Recibido: 04/06/2018

Aprovado: 11/10/2018

Gabriela Schiavoni es antropóloga, egresada y docente de la Universidad Nacional de Misiones (Argentina). Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Sus publicaciones versan sobre temas de antropología rural, parentesco, desarrollo, tecnociencias y método etnográfico. Contato: gabrielaschiavoni4@gmail.com

Notas

1. En referencia a Michel Adanson, botánico y naturalista francés que en 1763 publicó la obra titulada “Familias de Plantas”.
2. Se trata de un método de agrupación de abajo hacia arriba, para la creación de árboles fenéticos o fenogramas, creado por Naruya Saitou y Masatoshi Nei en 1987.
3. Se comercializan los trabajos realizados sobre el predio, tales como rozados, plantaciones y viviendas.
4. Es la mandioca ablandada y fermentada, después de haberla enterrado en el barro varios días. Conocida como “harina de palo”, la fariña de mandioca es considerada un producto elaborado a partir de una materia silvestre en la región de Paraguay y Misiones, a principios del siglo XX (Bertoni, 1927: 95).
5. Se retroalimentan así los sentidos material y moral que, de acuerdo a Benveniste (1994), coexisten en la etimología de la palabra casa.
6. Un agricultor tabacalero relata: “Una de las exigencias [de la empresa] es la semilla. Ya no quiere que use más KY 9D que le llaman criollo. La gente sigue usando porque rinde más en kilos”.
7. En esa actividad, los animales se diferencian en gallos finos y gallos cuchinchos. Según el testimonio de un poblador de nuestra zona de estudio: *Gallo fino es un gallo que no esquivo la pelea (...) es una cualidad del animal que tienen que ver con su origen, (...) con la pureza de su origen. El gallo cuchincho en cambio ‘no tiene raza’ o ‘no tiene origen’* (en Azar, 2003: 58).
8. Colaboró en la investigación el ingeniero agrónomo Julián Cámara Hernández, profesor consultor de la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires.
9. El maíz depende de la acción humana para separar las glumas que cubren la mazorca, apartar los granos de la raspa u olote. Así: “hace cerca de 6 mil años, el maíz nació de una hibridación única y no reproducible entre la naturaleza del maíz y la cultura mesoamericana” (Arellano Hernández, 1999: 75-76).
10. El maíz es un cultivo anual anemófilo (polinizado por el viento), y considerado de fecundación predominantemente cruzada.
11. Arellano Hernández propone evitar el término variedad criolla y utilizar en cambio los términos variedad local o variedad autóctona para hacer referencia a las poblaciones de maíz que no han sido tocadas por ninguna manipulación genético-científica (1999: 105).
12. El producto comercial o *top cross* es una cruce doble de híbridos simples engendrados por dos líneas puras.
13. Sobre las técnicas de manejo agrícola, observa que las semillas de maíz se siembran en surcos,

y “al aproximarse la época de floración se arrancan las plantas pequeñas y de mal aspecto, así como aquellas que sólo poseen flores masculinas” (Rengger, 2010: 141).

14. Advierte que: “Lo que ahora pasa en el Paraguay y Misiones es una vergüenza, pues a tal punto se van dejando entrecruzar todas las variedades, que de tantas que tiene el maíz, apenas si se distinguen ahora tres, el blando, el duro y el morocho” (Bertoni, 1927: 122).

15. Así, aconseja: 1) Producir uno mismo la semilla o tomarla de plantación conocida; 2) Caso de faltar, introducir sólo a sabiendas, de semillería de confianza, y de la región próxima a las nuestras. La introducción de cualquier maíz del comercio para semilla, es peligrosa; 3) Escoger las plantas vale más que escoger sólo las espigas (Bertoni, 1927: 237).

16. Bertoni (1927: 25) rescata cuatro variedades de maíz guaraní: avatí mitá (maíz duro, de tallo bajo y temprano), avatí mbihá mitá (maíz blando, bajo, muy temprano), un maíz amarillo subido (avatí tatá eih) y el avatí ti o maíz blanco verdadero (de espiga larga y marlo fino, excelente para harina).

17. En su viaje a Misiones, relata: “Allí [en el Alto Paraná] también empecé a probar la cocina yerbatera, maíz *for ever*” (Ambrosetti, 1894: 76).

18. Significa mezcla, contraste. Cfr. Boidin, 2005.

19. En guaraní, adverbio de opción que puede significar aprobación o desaprobación.

20. Designa la forma de plantar el maíz (*avati*) con el poroto (*kumanda*): “Se plantan juntos, crecen juntos. Se puede plantar el avati primero y el *kumanda avatiky* después, para que no sufra con la helada. (...) de esta forma el *kumanda* se ‘entremezcla’ con el *avati*, se guía por él e invade toda la chacra, o simplemente hace de abono” (Boidin, 2005).

21. Algunos lo llaman *catetinho*, originando una confusión con el maíz cateto que es duro.

22. Las técnicas de manejo agrícola refuerzan la separación, estableciendo su cultivo en rozados separados.

23. El análisis genético de las variedades tradicionales que recogió, puso de manifiesto la existencia de un grupo racial preponderante blanco (con varias características comunes), y un maíz ceremonial (avatí djakaira). El grupo blanco incluía las variedades morotí ti, mitá, guapí, y también especímenes pipoca o reventadores (avatí pichinga y pichinga Ilhu), con granos redondos y granos puntiagudos. Asimismo, no había grandes diferencias entre el grupo blanco y el maíz ceremonial.

24. La especificidad del maíz ceremonial proviene del hecho que se planta en los antiguos rozados abandonados (capuera), y no crece en zonas de campo ni en rozados nuevos.

25. La legitimidad guaraní de las plantas cultivadas les es conferida por características de coloración, tamaño y sabor, identificándolas con el sufijo *eté*, especialmente en presencia de los blancos (Giordani, 2015: 640).

26. Dos variedades que integran el acervo tradicional del grupo estudiado por Felipim (2001), el maíz takua y el maíz parakau datan sólo de hace 50 años.

27. De toda la masa de mazorcas de la cosecha se escogen visualmente aquellas con las características más deseables para sembrar los granos en el ciclo agrícola siguiente.

28. Los maíces nativos inventariados son: Amarillo Ancho (avatí ju); Amarillo Angosto (avatí mitái, de 3 meses), el Blanco Ancho (avatí morotí); “Blanco Angosto” (avatí para í, de 3 meses); “Variegado

(avati tové); “Overo” (avati pará); “Rosado” (avati juí); “Colorado” (avati pytá, de 3 meses), Pororó Chico (avati pororó), Pororo ó Grande” (avati pororó), “Pipoca Amarillo”, “Pipoca Colorado”, “Azul”, (avati ovy) y “Tupí Blanco” y “Tupí Amarillo”.

29. Estas son: maíz grande (avachiguachu); maíz caña (avachi takua); maíz amarillo grande (avachi-juguachu); maíz blanco fino (avachi chi í poi); maíz amarillo fino (avachi ju poi); maíz azul (avachi ovy); maíz del papagayo (avachi parakáu); maíz de tierra (avachi yvy’i); maíz tupí blanco (avachi tupi chi), y, maíz tupí rojo (avachi tupi pyta).

30. En el caso de la Yerba Mate, la producción comercial se concentró en una de las seis especies nativas, (*Ilex Paraquariensis*). Esa especialización dio como resultado una familia coherente e independiente de las distintas localizaciones geográficas. En cambio, la especie dumosa, que no sido objeto de una selección tan rigurosa, exhibe una familia heterogénea, con mayores niveles de divergencia y variedades muy dependientes de los lugares. El estrechamiento de la base genética de la yerba comercial, es fruto de una mayor presión selectiva (Gottlieb et al., 2011).

31. De acuerdo al técnico, la ampliación del intercambio constituye un problema. Proporciona el ejemplo de las ferias de semillas nativas, realizadas anualmente en la provincia de Misiones desde 1997, que, al derribar las barreras de cruzamiento, tuvieron como consecuencia la disminución de la diversidad. De acuerdo al relato de uno de los técnicos: *Con las ferias de la semilla lo que se vio es que se iban perdiendo las variedades, por el intercambio entre las familias. De arroz había 16 variedades. En la última feria de semilla sólo había dos variedades, bajó a dos.*

32. Utiliza el término portugués, con el significado de: juntarse macho y hembra para la reproducción.

33. La coexistencia de variedades harinosas y forrajeras en una misma explotación se volvió infrecuente. Una agricultora, no vinculada a la ONG, que combina ambos tipos de maíz (maíz catete amarillo y azteca o marlo fino) explica que: *Para que no se mezcle tenés que escalonar la floración, mi papá me enseñó eso.*

34. La medida de la mano de maíz oscila entre 50 y 64 espigas. Cuando Schaden (1974: 73) estima en manos de maíz la riqueza de los grupos domésticos kaiová, considera que cada mano equivale a 15 atados de 4 espigas, es decir 60 espigas. Bertoni (1927: 124) en sus experimentos sobre el rendimiento de las distintas variedades de maíz emplea la unidad mano de maíz de 64 espigas con una equivalencia en kilogramos (7 kg).

35. De los 27 semilleros que participan en el proyecto de mejoramiento llevado a cabo por la ONG, sólo dos son mujeres.

36. La cooperativa era yerbatera en su origen y proporcionó la estructura para la comercialización de las semillas, ya que se trataba de las mismas familias. Cuenta con 86 socios activos.

37. La comercialización planteó el problema de la propiedad de las semillas. Los dirigentes de la cooperativa sostuvieron que “las semillas criollas no son de la cooperativa, no son nuestras, son de todos” y gestionaron ante el Inase [Instituto Nacional de Semillas] ser registrados en la categoría de identificadores de semillas, lo que les permite comercializar hasta 80.000 kg por año. Las semillas purificadas se comercializan fuera de la comunidad local y el principal comprador es el Estado.

38. Los nombres de familia no constituyen un marcador significativo en las formas de sociabilidad local, siendo frecuente la identificación mediante apodos personales o por zonas de residencia.

Referencias bibliográficas

- AMBROSETTI, Juan. 1894. *Segundo viaje a Misiones*. Buenos Aires: J. Carbone.
- ARELLANO HERNANDEZ, Antonio. 1999. *La producción social de los objetos técnicos agrícolas: antropología de la hibridación del maíz y de los agricultores de los valles Altos de México*. México: Ed. Universidad Autónoma del Estado de México.
- AZAR, Gustavo. 2003. *Gallo fino, gallo cuchincho. Algunas interpretaciones sobre la riña de gallos en Misiones*. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Misiones.
- BAMFORD, Sandra. 2009. “‘Family trees’ among the kamea of papua New Guinea. A non-genealogical approach to imagining relatedness”. In: Bamford & Leach (eds.). *Kinship and Beyond. The genealogical model reconsidered*. New York—Oxford: Berghahn Books. pp. 159-174.
- BENVENISTE, Emile. 1994. *Le vocabulaire des institutions indo—européennes*. Paris: Ed. De Minuit.
- BERTONI, Moisés. 1927. *Agenda y Mentor Agrícola. Guía del agricultor & colono*. Puerto Bertoni: Ediciones Ex Sylvis.
- BOIDIN, Capucine. 2005. “¿Jopara? ¿jehe’a?. El mestizaje de las palabras, de las plantas y de los cuerpos en Paraguay”. Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro. Disponible en: <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/598>>. Puesto en línea el 14 febrero 2005. Acessado en: 28 ago. 2018.
- BOLTANSKI, Luc. 2009. *De la Critique. Précis de sociologie de l’emancipation*. Paris: Gallimard.
- BRACCO, Mariana; LIA, Verónica; POGGIO, Lidia; CAMARA HERNANDEZ, Julián & GOTTLIEB, Alexandra. 2013. “Caracterización genética de razas de maíz autóctonas de Misiones, Argentina”. *Rev. Cienc. Tecnol.* Año 15, n° 20: 52-60.
- CARSTEN, Janet & HUGH JONES, Stephen. 1995. “Introduction: About the house- Lévi-Strauss and beyond”. In: Carsten y Hugh Jones (eds.). *About the house — Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge-Nueva York- Melbourne: Cambridge University Press.
- CEBOLLA, Marilyn. 2016. *Cosmología y Naturaleza Mbya Guaraní*. Buenos Aires: Biblos.
- DESCOLA, Philippe 2012, *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.
- DIGARD, Jean Pierre. 2009. *L’Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d’une passion*. Millau: Ed. Fayard.
- EMPERAIRE, Laura. 2010. *Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*. Brasília: ACIMRN/IPHAN/IRD/Unicamp—CNPq.
- FELIPIM, Adriana Perez. 2001. *O sistema agrícola guarani mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia guarani da Ilha do Cardoso, municipio de Cananéia, São Paulo*. Tesis de Doctorado, Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidad de San Pablo.
- GIORDANI, Rubia Carla Formighieri. 2015. “Producción de alimento o cultivares de la vida? Observaciones sobre la acción y la contemplación guaraní en sus cultivos agrícolas”. *Demetra*, 10(3): 637-648.
- GOTTLIEB, Alexandra; GIBERTI, Carlos & POGGIO, Lidia. 2011. “Evaluación del germoplasma de *Ilex Paraguariensis* e *Ilex Dumosa* (Aquifoliaceae)”. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, 46 (1-2): 113-123.
- HATT, Gudmut. 1951. “The Corn Mother in America and in Indonesia”. *Anthropos*, 46: 853-914.

- HAUDRICOURT, André. 1962 “Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d’autrui”. *L’Homme*, tome 2, n 1: 40-50.
- HECK, Mónica. 2016. *Caracterización agromorfológica y de calidad nutricional de poblaciones locales de maíz de la provincia de Misiones, Argentina*. Tesis de Maestría, Facultad de Agronomía Universidad de Buenos Aires.
- HIATT, Lester. 1969 “Totemism tomorrow: The future of an Illusion”. *Mankind*, 7: 83-93.
- HOLMES, Teresa. 2009. “When blood matters. Making kinship in colonial Kenia”. In: Bamford & Leach (eds.). *Kinship and Beyond. The genealogical model reconsidered*. New York—Oxford: Berghahn Books. pp. 50-83.
- INDES [Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana]. 2008. *Registro de Experiencias, Rescate, Identificación y Mejoramiento de Variedades de Maíces Locales*. Posadas, Misiones.
- INGOLD, Tim. 2002. “Ancestry, generation, substance, memory, land”. In: Ingold. *The perception of the environment*. Londres & Nueva York: Routledge. pp. 132-152
- _____. 2013. *Une brève histoire des lignes*. Paris: Zones Sensibles.
- LATOUR, Bruno. 1983. “Comment redistribuer le grand partage?”. *Revue de Synthèse*, IIIe S, n° 110: 203-236.
- LEACH, James. 2004. *Creative land. Place and procreation on the rai Coast of Papua New Guinea*. New York- Oxford: Berghahn Books.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1984. *Paroles données*. Paris: Plon.
- MARTINEZ CROVETTO, Raúl. 1968. “Notas sobre la agricultura de los indios guaraníes de Misiones (República Argentina)”. *Etnobiológica*, 10: 1-11.
- MATCHETT, Karin. 2005. “Debates sobre el método de maíz híbrido en Estados Unidos y su traducción en México”. In: Arellano Hernández, Kreimer, Ocampo Ledesma y Vessuri (comps.). *Ciencias agrícolas y cultura científica en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo libros. pp. 79-89.
- MELCHIORRE, Pedro. BARTOLONI, Norberto & CAMARA HERNANDEZ, Julián. 2006. “Phenetic relationships among native races of maize {**Zea mays ssp, mays**} from North-eastern Argentina (Misiones)”. *Journal of Genetics & Breeding*, 60: 173-182.
- MONTOYA, Antonio de. (1639). *El Tesoro de la Lengua Guaraní*. Madrid: Juan Sánchez.
- MULLER, Franz. 1989. *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Rosario: Escuela de Artes Gráficas del Colegio Salesiano San José.
- NEEDHAM, Rodney. 1975. “Polythetic classification: convergence and consequences”, *Man*, 349-369.
- NOSEDA, Claudia. 2008. “Abastecimiento de semillas de Maíz campesino al gobierno de la provincia de Misiones, Argentina”. *Seminario de Sistematización de Experiencias*, Posadas, Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria.
- POCHETTINO, Lelia. (2007). La dinámica en la horticultura en comunidades mbya-guaraní, Misiones, Argentina. *Etnobiología*, 5: 36-50.
- RACINE, Luc 1989 “Du Modèle analogique dans l’analyse des représentations magico-religieu-

ses". *L'Homme*, 109: 5-25.

RENGGER, Juan. (2010). *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Asunción: Tiempo de Historia.

SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. San Pablo: Editora da Universidade de São Paulo.

SCHIAVONI, Gabriela. 2005. "‘Hacerse parientes’ Estrategias de alianza y reproducción social de los ocupantes agrícolas en el NE de Misiones (Arg.)". *Anuário Antropológico*: 95-118.

SOUZA, José O. Catafesto. 1987. *Uma introdução ao sistema técnico-econômico guarani*. Tesis de Maestría, Universidad Federal de Río Grande del Sur.

TAYLOR, Anne Christine. 2000. "Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154-155: 309-334.

TSING, Anna. 2015. "Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras". *Ilha*, vol. 17, n° 1: 177-201.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. 2013. La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. *Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta y Limón.

_____. 2009. "The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic". In: Bamford & Leach (eds.). *Kinship and Beyond. The genealogical model reconsidered*. New York—Oxford: Berghahn Books. pp. 237-268.

WARMAN, Arturo. 1988. *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Resumen: El tema de este trabajo son los procesos de familiarización de vegetales y de humanos. A partir de una experiencia de desarrollo encaminada a mejorar las variedades de maíces criollos de pequeños productores del nordeste argentino, nuestro artículo describe las características de los maíces previas al proyecto y el proceso de agrupación resultante de la selección de variedades. Analizamos también cómo se transforma el modo de familiarización de los humanos, observando el surgimiento de un híbrido que combina familia y organización cooperativa. Nuestras conclusiones subrayan la profunda implicación del modelo genealógico en las prácticas institucionales.

Palabras clave: Misiones; modelo genealógico; maíz; taxonomías; desarrollo

Abstract: The subject of this work is the process of familiarization of plants and humans. Based on a development experience among small producers in the northeast of Argentine aimed at improving the varieties of native maize, our article describes the characteristics of the maize types before the project took place and the grouping process as result of varieties selection. We also analyze how human modes of familiarization are transformed by the emergence of a social hybrid that combines family and cooperative organization. Our conclusions stress the deep implication of the genealogical model in the institutional practices.

Keys Words: Misiones; genealogical model; corn; taxonomies; development



ensaios



Entre l'État, les institutions et les sujets: Considérations sur l'assujettissement, la résistance et les moralités

Theophilos Rifiotis

UFSC

Ce n'est donc pas le pouvoir,
mais le sujet qui constitue
le thème général de mes recherches.

M. Foucault, *Dits et écrits*

Ce texte vient d'une présentation faite dans le cadre du groupe de travail "Rethinking the concept of moral economy: anthropological perspectives" au Congrès de l'EASA (European Association of Social Anthropologists) à Milan en 2017.¹ Face à la pluralité conceptuelle de la notion d'économie morale, il faut discuter son potentiel heuristique et sa portée théorique pour le développement d'une anthropologie critique, ou d'une anthropologie morale, comme l'a très bien défini Didier Fassin (2008).

La notion d'économie morale est devenue centrale dans mes recherches et mon enseignement. Cette notion clé m'a offert de nouvelles possibilités analytiques du problème théorique qui me préoccupe: la violence. Particulièrement, la judiciarisation de la violence du genre et la place du sujet qui sont des questions issues de longues années de recherches de terrain et de directions de thèses, que je vais tâcher d'expliquer.

Quant à l'importance du sujet pour les études des économies morales, je commencerai en situant mon parcours de recherche par rapport à la morale et à la question du sujet, et les raisons qui m'ont poussées à discuter les possibilités qu'elles offrent à la théorie des économies morales.² Ensuite, pour aller plus en avant dans le dialogue avec les économies morales, le texte prendra la forme d'une exégèse, disons dialogique de l'Introduction du livre "Juger, réprimer, accompagner. Essai sur la morale de l'État" (Fassin et al., 2013), ce qui me permettra de discuter les fondamentaux de la *praxis*, tel que je l'envisage dans ce texte et leurs rapports avec une approche par la notion de sujet. De telle sorte que cette Introduction sera



à la fois mon point de départ et mon matériau de réflexion. En fait, le choix de cette Introduction n'est donc pas dû au hasard, bien au contraire, il représente en quelque sorte une évaluation de la place que cet ouvrage occupe dans le champ des études de l'économie morale, ainsi que sa portée théorique sur les questions de politiques sociales, au centre de mes enquêtes actuelles sur les droits humains et la judiciarisation de la violence de genre (Rifiotis, 2014a, 2015).

Disons d'emblée qu'il ne s'agit nullement d'une critique du texte, car c'est ce même texte qui m'a inspiré et m'a donné les jalons pour poursuivre ma démarche analytique et ainsi, mieux cerner mes inquiétudes théoriques. L'ouvrage est avant tout un grand effort collectif pour trouver un langage qui puisse "traduire" ou mieux encore articuler l'agenda social avec les questions académiques, dans un langage approprié au grand public, sans perdre la rigueur.³ De telle sorte que "Juger, réprimer, accompagner" soit un ouvrage de la plus grande importance pour les études des services publics et le développement des politiques sociales. Ce qui en fait d'ailleurs, son atout majeur: un exercice concret d'anthropologie morale.

Avant de développer mon argumentation, je voudrais dire avec insistance que les questions soulevées par cette Introduction s'inscrivent dans la perspective d'une anthropologie morale (Fassin, 2008) et qu'elles nous posent des questions théoriques, lesquelles nous invitent (voire convoquent) à penser aux effets qu'elles peuvent avoir dans le débat public. Je fais alors miennes les propositions de la Conclusion de "Juger, réprimer, accompagner" et j'espère en tirer des conséquences cohérentes avec cette posture pour le débat que je propose sur le sujet et les économies morales:

Il faut se faire conséquentialiste, autrement dit, il faut penser les conséquences de ce que font l'État et ses agents, notamment dans deux domaines que le philosophe de la biopolitique a remarquablement ignorés: l'injustice et l'inégalité. Au terme de notre voyage au cœur de l'État, il nous semble que c'est à ces deux critères, aux frontières de la morale et de la politique, qu'il faut juger les sociétés contemporaines. (Fassin et al., 2013: 356)

Remarques préliminaires

Un premier point à expliquer pour bien situer mon propos, c'est de rappeler le début de mes recherches dans le domaine de l'ethnologie africaine. Je me suis alors consacré à l'étude des rapports entre savoir et pouvoirs chez les peuples dits "bantous", en Afrique Centrale et Australe, particulièrement chez les Makonde du

Mozambique. Mes études des récits traditionnels sur l'image du vieillard m'ont permis d'analyser la place structurante des conflits entre les groupes d'âge (2007a). Ils sont à l'origine de mes interrogations sur les notions de "violence" et de "conflit" telles qu'elles étaient présentes dans les débats publics au Brésil aussi bien que dans la littérature spécialisée. Pour une vue d'ensemble, il faut voir le recensement fait par Alba Zaluar (1999), mais aussi la littérature classique dans ce domaine. Pour ne donner que quelques références particulièrement liées à la productivité de "violence" (Rifiotis, 2008a), on rappelle les contributions fondamentales de George Simmel dans son essai sur le conflit (1992), de Walter Benjamin dans "Critique of violence" (1978), de Max Gluckman et ses études sur les rituels de rébellion (1963), ainsi que celles de Pierre Clastres dans la "société contre l'état" (1988) et Jack Katz dans son ouvrage "Seductions of crime" (1988), parmi tant d'autres. À partir de ce matériau empirique, j'ai d'abord étudié les médias et la "violence policière" (1999) et ensuite, les procès pénaux de cas de parricide (2011b), puis j'ai essayé de produire une révision de la littérature sur la "violence" (1997, 1998, 1999, 2006, 2008a).

La problématisation⁴ de la notion de "violence" était devenue centrale dans mon parcours de recherche, centrale par son importance dans l'agenda social et académique depuis les années 1990 au Brésil. Dans les grandes lignes, au lieu d'un paradigme ou d'une pluralité de définitions, ce que j'ai pu identifier c'était un signifiant vide, une détermination symbolique du signifiant (Rifiotis, 1999) et un profond enracinement moral et politique de la notion de "violence". En d'autres termes, un "problème social" qui n'avait toujours pas atteint sa transformation en objet analytique et dont la grammaire qui organise son champ sémantique aurait une triple matrice: la négativité, l'homogénéité et l'extériorité. Sans pouvoir revenir sur les détails de mon approche, je voudrais rappeler ici que la "violence" est une catégorie à la fois descriptive et qualificative fondée sur une négation, un refus, une évaluation morale des faits. Luís Roberto Cardoso de Oliveira montre très bien dans son article intitulé "Existe violência sem agressão moral?" ("Existe-t-il de violence sans agression morale?") que la moralité est un élément fondamental pour la construction sociale de la "violence" (Cardoso de Oliveira, 2008).

En fait, il s'agit de questions posées à travers l'approche anthropologique de la violence. La question de la morale était donc déjà au cœur de mes recherches comme un horizon que j'ai pu, seulement quelques années plus tard rapprocher de la voie ouverte par les études des économies morales. En fait, je me suis consacré

à la problématisation de la “violence” dans plusieurs travaux (Rifiotis, 1997, 1998, 1999, 2006, 2008a, 2008b, 2015), mais c’est uniquement à partir de la notion d’économies morales que les rapports entre “violence” et moralité sont devenus un incontournable centre analytique, un point d’inflexion dans mon parcours de recherche. Mes lectures des travaux de Didier Fassin, ainsi que les séminaires qu’il a présentés à l’École des Hautes Études de Paris (2016 et 2017), m’ont permis d’approfondir ma compréhension des possibilités des économies morales en tant que “concept en devenir” (Fassin, 2009).

Ces dernières années, je me suis consacré aux études sur la place de la justice et des droits humains dans les politiques sociales au Brésil (Rifiotis, 2011a, 2007b, 2014b, 2017), tout particulièrement sur la judiciarisation de la violence de genre (Rifiotis, 2004, 2008b, 2015). Il s’agit d’un mouvement plus large dans l’anthropologie brésilienne qui pourrait être appelé “anthropologie juridique” ou “anthropologie du droit”, comme en témoigne la publication faite par l’Association Brésilienne d’Anthropologie” (ABA), sous la direction de Antonio Carlos de Souza Lima, dans le livre “Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos” (“Anthropologie et droit: thèmes anthropologiques pour les études juridiques”) (2012). Partant de ce mouvement, mes derniers travaux m’ont permis de mettre en valeur les débats sur la croissante centralité de la justice dans les politiques sociales et le passage des politiques soutenues par la défense des sujets de droit vers des politiques centrées sur la défense des droits de sujets, une inversion capitale faite par la croissance des demandes sociales tournées vers le pouvoir judiciaire, un phénomène lié à la “judiciarisation de rapports sociaux” (Rifiotis, 2004, 2007b, 2014b, 2015, 2017; Bragagnolo et al., 2015). Mes travaux de terrain ainsi que la direction de thèses et mes cours, m’ont amené à des questions qui ont une portée politique et éthique. Je pense ici, par exemple, à la polarité victime/agresseur, à l’importance de la “violence” et à la conquête des droits dans la définition des politiques publiques. En effet, il est aisé de constater que le pouvoir judiciaire devient pour les mouvements sociaux un levier de changements sociaux (Rifiotis, 2014a, 2015). Aujourd’hui, au Brésil, l’agenda social et politique tend de plus en plus vers la judiciarisation, voire la pénalisation, sans distinction de bord politique, qu’il soit de “gauche” ou de “droite”.⁵

Le bilan de ce parcours et l’essai de le faire dans un dialogue avec la notion d’économie morale fut présenté au Congrès de l’EASA, comme indiqué au début de ce texte. Dans cette communication, j’ai voulu traduire le point d’inflexion de

mon intérêt dans le domaine des économies morales et de l'anthropologie morale. Cette inflexion théorique m'a permis de mettre en relief la problématique de la victimisation et de l'agentivité des sujets. De fait, juste pour souligner la complexité des défis posés, je rappelle que dans un contexte ethnographique spécifique qui est celui des pratiques policières et de la cour en matière de violence de genre, il y a une controverse pour la reconnaissance de la victime, organisée via des raisons techniques de responsabilisation dont les arguments sont articulés à partir des perceptions sociales qui sont fondamentales pour la production de la justice. Comme nous l'avons observé dans nos études ethnographiques dans les commissariats de protection de la femme (Rifiotis, 2004), ainsi qu'après le changement légal avec la Loi fédérale 11340/2006 dans les cours spécialisées dans les affaires de violence de genre (Rifiotis, 2015; Bragagnolo et al., 2015), la production de la justice est toujours un résultat découlant des approches particulières de chaque commissaire ou de chaque magistrat, qui sont strictement liées aux évaluations qu'ils (commissaires ou magistrats) se font des personnes en cause.⁶

Ainsi, la victimisation est un véritable catalyseur de perceptions, de sensibilité, de normativité, de politiques, de protocoles d'action. Tel que le montre, le travail de D. Fassin et R. Rechtman "L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime" (2007), pour ne citer qu'un exemple, a joué un rôle majeur dans ma problématisation de la polarité victime/agresseur. Il en est de même pour le livre "Les constructions de l'intolérable" sous la direction de Patrice Bourdelais et Didier Fassin (2005) qui m'a beaucoup aidé dans mes analyses de l'espace moral dans les pratiques judiciaires.

Ces quelques remarques initiales me permettent de situer cette inflexion comme un discours critique vis-à-vis des catégories analytiques de base de la littérature spécialisée dans l'étude de la "violence" et de la justice au Brésil, et ses rapports avec les économies morales. Deux axes d'approche se sont constitués par l'inflexion analytique que je viens de décrire: la désontologisation de l'État et les configurations des sujets dans les pratiques judiciaires. C'est donc mon intérêt sur ces deux questions qui m'a poussé à approfondir mes réflexions sur les possibilités ouvertes quant à une approche par le sujet dans le domaine des économies morales. Comme j'essaierai de le montrer par la suite, ce qui m'intéresse tout particulièrement, c'est l'articulation entre "économies morales" et "subjectivités morales" proposées par D. Fassin.

De l'État vers les institutions

D'une manière tout à fait cohérente avec la démarche ethnographique qui est au centre de "Juger, réprimer et accompagner", son Introduction met en avant les fondamentaux des travaux qui la suivent et nous donne un aperçu critique de la notion d'État et des rapports entre l'État et les sujets tels qu'observés sur le terrain. C'est dans ce sens que je propose une réflexion sur la notion d'État et d'individu revendiquée par l'auteur. En suite, j'essaierai de montrer quelques avantages de la notion anthropologique du sujet et plus précisément celle d'agent pour un développement de l'approche anthropologique de l'économie morale.

Pour commencer, je me concentrerai sur la notion d'État telle que présentée dans cette Introduction. Comme il le souligne dès le début, ce texte s'inscrit dans la perspective de Veena Das e Deborah Poole comme un effort de "(...) nous distancer de l'image bien établie de l'État en tant que forme administrative rationalisée d'organisation politique qui s'affaiblirait ou se désarticulerait sur ses marges." (Voire "State and its margins. Comparative ethnographies". Introduction du livre qu'elles ont dirigé 2004: 3 apud Fassin et al., 2013: 15). L'État n'est donc pas un monolithe ni un assemblage de parties comme une machine ni une totalité déjà donnée. C'est un point capital et de la plus grande actualité, aussi bien sur le plan académique que sur le plan politique. D'ailleurs, dans la Conclusion de l'ouvrage il nous est rappelé encore une fois que:

L'État n'est pas un monstre froid, c'est le corrélatif d'une certaine manière de gouverner, affirme Michel Foucault dans son cours au Collège de France. Et le problème est de savoir comment se développe cette manière de gouverner, quelle est son histoire, comment elle gagne, comment elle rétrécit, comment elle s'étend à tel domaine, comment elle invente, forme, développe de nouvelles pratiques. (Fassin et al., 2013: 349)

Cette affirmation prend un sens plus profond dès lors qu'elle se trouve liée à l'enquête ethnographique comme le fait D. Fassin. C'est la preuve par l'enquête ethnographique qui nous confirme la "résistance" à la totalisation de l'État (Fassin et al., 2013: 354) et par conséquent dessine une tâche spécifique pour l'anthropologue sur le terrain: le souci de se concentrer sur les pratiques concrètes, les institutions, les professions, les agents..., etc. C'est *dans* et *par* cet "ensemble composite" (Fassin et al., 2013: 350) que prennent vie les politiques publiques et l'État. D'où il est possible d'affirmer qu'il n'y a pas une raison d'État, mais plusieurs raisons croi-

sées dans les pratiques quotidiennes. Rappelons concrètement que l'Introduction, appelée "Au Cœur de l'État", nous montre l'importance de l'analyse des pratiques quotidiennes des institutions et leurs effets sociaux pour les études de politiques sociales. C'est un effort considérable de bâtir une approche ethnographique pour l'étude de l'État et, dans un sens plus général, de poser des jalons concrets pour une "désontologisation" de l'État. C'est-à-dire, montrer comment l'État n'est pas une entité monolithique, mais qu'il serait plutôt une figuration d'une unité normative qui en réalité est objet d'interprétation et de l'action des intervenants concrets dans chaque institution et que c'est, par leurs actions, qu'il s'inscrit concrètement dans la vie quotidienne.

Dans la perspective soutenue par "Juger, réprimer et accompagner", l'expression "plonger au cœur de l'État" est avant tout une démarche ethnographique qui prend en compte "(...) les valeurs et les affects qui traversent les politiques des gouvernants et les pratiques des agents" (Fassin et al., 2013: 13). La clé de voûte de cette démarche est sans doute l'investissement ethnographique présent dès le début de l'argumentation de l'Introduction et une perspective d'observation tournée vers les sujets en action. En effet, l'Introduction commence avec une présentation d'extraits de travail de terrain, de véritables *flashes* ethnographiques qui permettent de poser la question de la "désontologisation" dans des termes concrets. Entre la loi, la police, les pratiques juridiques et les services de soutien aux victimes, il n'y a pas de politiques directement en action. Chacune de ces institutions prend vie à partir d'un champ où elles se construisent concrètement dans l'action, par les pratiques des agents concrets. Par exemple, d'une part, en matière de police et de justice il nous est dit qu'elles "trouvent leur réalisation la plus accomplie dans l'administration des populations et des territoires marginaux. D'autre part, même au centre de l'appareil étatique, les institutions peuvent déroger aux lois qu'il édicte et aux normes qu'il promeut." (Fassin et al., 2013: 15)

Le mot "déroger" est fondamental ici pour souligner non seulement un manque vis-à-vis des normes édictées par l'État, mais surtout l'importance des sujets comme des éléments fondamentaux de la construction des politiques publiques. Il nous ouvre une voie d'analyse qui prend les sujets comme des agents médiateurs entre les politiques et les pratiques quotidiennes par lesquelles l'État prend vie. L'auteur nous invite alors à prendre en compte l'action des sujets, qu'il affirme ne pas être "déterminée" par un cadre normatif, qui est plutôt une référence d'action, en quelque sorte le ressort de l'action. Ainsi, pour l'ethnographie de l'État, il

faudra s'en tenir "plutôt qu'à la 'personne morale' dématérialisée et à cette 'administration' impartiale dont parlent les dictionnaires. Nous portons notre attention sur les personnes physiques qui le constituent et les raisons historiques que le traversent (...)" (Fassin *et al.*, 2013, p. 15). Dans cette acception, l'État serait un produit du temps et des luttes sociales et non pas un aboutissement, essentialisé et permanent, il serait de l'ordre du mouvant. Il s'agit d'un degré de plus vers l'approche ethnographique suggérée encore une fois par l'affirmation: "L'État se déploie à travers l'ensemble de ces professionnels qui, simultanément, appliquent et produisent l'action publique." (Fassin *et al.*, 2013: 16)

C'est en ces termes qu'il nous est proposé une approche "transversale", qui nous semble "(...) d'autant plus justifiée que l'État auquel nous nous intéressons qui gouverne les populations, laissant à ses agents une importante marge de manœuvre dans la gestion concrète des situations et des individus dans leurs rapports de dépendance, voire de domination." (Fassin *et al.*, 2013: 16) Il s'agit donc d'une démarche dont la toute première caractéristique est d'être ethnographique et par là, se donnant, à juste titre, comme tâche de se concentrer sur les institutions, où les agents sont en action et où ils objectivent par leurs pratiques l'État et les politiques sociales. L'approche proposée dans cette Introduction pour l'étude de l'État est donc avant tout une direction pour la recherche qui nous pousse à sortir du domaine normatif ou du simple "devoir être", et nous concentrer dans le "comment" et "par qui" l'État prend forme quotidiennement. Cependant, si nous avons franchi un pas vers les institutions et les pratiques, il reste encore un point à décortiquer ici, précisément celui de préciser le rôle de médiateur d'une institution, d'une profession ou des individus, ceux qui font usage d'une "marge de manœuvre" (Fassin *et al.*, 2013: 17) et c'est bien de cette question que traite le prochain mouvement de cette exégèse.

Vers les sujets

À partir des considérations qui nous donnent les fondamentaux de la désontologisation de l'État, tout particulièrement dans le sens du "dégorgement" et plus directement à propos des "marges de manœuvre" des individus, l'Introduction du livre soutient que:

On peut aller plus loin. Il ne s'agit pas seulement d'affirmer que les agents ont une marge d'interprétation et une liberté de manœuvre par rapport aux injonctions

des textes ministériels et parlementaires qui définissent les modalités de ‘tactiques’ qui, selon Michel de Certeau, impliquent que les agents, n’ayant pas la maîtrise des règles du jeu, ne peuvent que les détourner, alors que les ‘stratégies’ s’inscrivent dans un espace où ils disposent d’une certaine autonomie pour les définir. En réalité, souvent, par excès de zèle ou par conviction, les agents développent les politiques bien au-delà de ce qui leur est demandé: en ce sens, ils ne se contentent pas d’appliquer la politique de l’État, ils la font; ils sont l’État. (Fassin et al., 2013: 17)

Cet extrait de l’ouvrage fait appel aux idées séminales de M. de Certeau (2004) qui sont fort adéquates pour situer la place des sujets dans son analyse. Cependant, puisque l’auteur fait plusieurs références aux travaux de P. Bourdieu, il serait intéressant de rappeler les différences entre l’approche bourdieusienne et les propositions de M. de Certeau pour avancer ma propre réflexion. Je retiendrai dans les limites de mon propos ici deux points de cette critique: 1) l’effort de mettre en évidence que les “acteurs” sont actifs dans un sens fort qui est celui de leur inventivité, leurs “manières de faire”; 2) l’irréductibilité des pratiques quotidiennes. Au pair habitus-champ bourdieusien, qui est une contribution théorique très importante dans l’histoire des sciences sociales, nous avons chez M. de Certeau le complexe pair stratégies-tactiques. Il n’y a pas d’équivalences entre ces deux paires analytiques, puisque les contributions de M. de Certeau nous font valoir les sujets en action: les stratégies impliquent un calcul des rapports de force à partir desquels se définit un lien propre (une intériorité) et une extériorité. Ce qui donne un sens concret à l’idée du “dégorgement”, mais peut-être moins pour ce qui est de la “marge de manœuvre”, puisque les sujets sont liés à des “manières de faire”, non limitées d’avance, à des possibilités de jeu qui échappent au contrôle par leur propre initiative.

Je suis d’accord avec l’argumentation de l’Introduction et son appel aux questions posées par M. de Certeau, qui sont très en phase avec les besoins de la recherche ethnographique, au sens de l’observation des acteurs en action et, surtout, de l’irréductibilité des pratiques observées sur le terrain. À ce stade de l’argumentation, il y a un dépassement du schéma bourdieusien, puisque M. de Certeau fait appel à l’inventivité des sujets qui échappent au contrôle, à leurs “manières de faire” concrètement mises en œuvre, et à la création d’un espace “intérieur” ou encore au jeu qui peut subvertir les normes et les directives d’action des institutions. Ce jeu ne se limite pas à l’incorporation” d’un habitus ou d’une “socialisation” qui sont, par

ailleurs des éléments dont les sujets disposent pour se mettre en action.

Il me paraît nécessaire de s'affranchir des limites de l'habitus et poser plus radicalement la question de l'inventivité des sujets. Cependant, dans le texte, nous pouvons identifier une certaine, disons, "oscillation" entre les deux approches. En fait, sans perdre de vue le fil de l'inventivité, le texte revient à l'approche bourdieusienne quand il affirme: "le point de rencontre des politiques et des pratiques, l'interface entre ce qui se joue dans l'espace public et dans l'habitus professionnel." (Fassin et al., 2013: 19). Ou encore dans les passages suivants:

D'une part, les institutions voient leur action encadrée par une législation, une allocation de ressources et une organisation des moyens qui en déterminent, au moins en partie, les modalités: les logiques définies dans la loi organique relative aux finances, les outils statistiques d'évaluation de la performance, l'évolution des affectations de personnels, la transformation des structures opèrent comme autant de contraintes qui circonscrivent les possibles, mais génèrent aussi des innovations. Mais, d'autre part, les agents travaillent également en référence à un certain éthos de leur profession, à une formation qu'ils ont reçue, à une idée qu'ils se font de leur action et à une routine qui s'impose à eux: les principes d'ordre ou de justice, les valeurs de bien commun et de service public, l'attention aux réalités sociales ou psychiques ou bien l'ignorance des unes et des autres, tous produits de l'habitus de leur métier, influencent la manière dont ils vont répondre aux injonctions étatiques et se comporter vis-à-vis du public. (Fassin et al., 2013: 19)

Ou encore:

Ce n'est donc pas seulement l'État qui dicte une politique aux agents, et sont aussi les agents qui font la politique de l'État, en étant plus ou moins contraints par le cadre de leur métier et de leurs ressources, en prenant plus ou moins d'initiatives par rapport à la réglementation qui s'impose à eux et, finalement, en politisant, au sens fort, leur action, c'est-à-dire en lui donnant une signification politique. (Fassin et al., 2013: 18)

Il serait intéressant ici de rappeler la critique des approches individualistes et la façon dont elle est construite dans l'Introduction:

Depuis deux ou trois décennies, l'étude des institutions a bénéficié d'un important regain d'intérêt dans les sciences sociales, en théorie politique et en histoire économique. Alors que les approches individualistes, qui ont longtemps dominé ces

disciplines, mettent en avant les choix d'acteurs supposés rationnels et décrivent des agrégations de comportements nécessairement vouées à une certaine volatilité, les approches dites institutionnalistes privilégient la compréhension de ce qui fait que, comme l'écrivent Élisabeth Clements et James Cook, "les institutions durent" en s'appuyant des organisations sociales. (Fassin et al., 2013: 20)

Ainsi, le développement qui nous est proposé dans cette Introduction va dans le sens de l'adoption des conceptions de M. de Certeau (2004). Mais il semble que nous pouvons faire un mouvement de plus, en ce qui concerne l'inventivité des sujets. En effet, il y a des références plutôt sur l'habitus tout au long du texte, encore que dans son récit ethnographique, les empreintes de M. de Certeau sont nettement visibles, particulièrement à travers le traitement de l'irréductibilité des pratiques quotidiennes. Je crois qu'il faut faire ce pas décisif pour accomplir pleinement l'objectif de la désontologisation de l'État.

En résumé, les remarques théoriques proposées dans l'Introduction forment un ensemble qui soutient parfaitement les propos de faire la critique de l'État comme une totalité achevée et nous propose un chemin pour redresser le focus de l'enquête anthropologique vers les sujets qui, dans leurs pratiques quotidiennes, font l'État. C'est sans doute, un pas décisif pour l'ethnographie que celui de faire l'observation et la description des agents comme de véritables médiateurs, au sens d'observer et de décrire les opérations par lesquelles les politiques publiques acquièrent une substance concrète. C'est *par* et *avec* ces agents que les lois, les règlements administratifs, l'organisation du travail, etc. donnent une vie concrète aux politiques sociales. Mes observations sont une espèce de dièse théorique pour montrer que la voie ouverte par le texte commenté porte des éléments pour la discussion sur le sujet tel qu'envisagée ici. Il s'agit donc de quelques points de repère pour suivre un fil conducteur déjà proposé.

Cependant, le "mot de passe", pour avancer dans la réflexion, je l'ai trouvé dans une brève référence à J. Butler dans les réflexions étaient présentes dans mes analyses antérieures (Rifiotis, 2014a, 2015). Reprenons donc les termes par lesquels l'œuvre de J. Butler est évoqué:

Du reste, on peut aller plus loin et le fait remarquable n'est pas seulement que les institutions durent, mais que la société se produit et se reproduit à travers elles: les agents ne se comportent pas comme des électrons libres, mais se trouvent pris dans des réseaux de signification et d'action inscrits dans les institutions. La fonction de ces dernières a du reste une double valence: d'un côté, contrainte qui

impose des limites à la liberté des agents; de l'autre, dispositif qui constitue les formes du vivre ensemble. Dans les termes de Judith Butler, nous sommes à la fois assujettis et subjectifs par les institutions, et notamment par la plus visible d'entre elles: l'État. (Butler, 2009 : 20-21)

Retenons de cet exergue l'affirmation de la "double valence" et la double condition d'assujetti et de sujet. Pour aller plus loin dans ce propos, il nous faudra poser plus radicalement la question de quel sujet parlons-nous et d'en tirer les conséquences théoriques, politiques et éthiques au sens latin du terme (*subjectus*) et de sa version moderne d'agent.

Quel sujet?

Tout d'abord, rappelons-nous que la question du sujet dans les études de la morale n'est pas une nouveauté, comme il est possible de le constater déjà dans le livre publié sous la direction de S. Howell, intitulé "The Ethnography of Moralities" (1997), dans lequel elle affirme:

One question that arises in the study of moralities is whether moral codes and values must necessarily involve individual self-awareness in some form or another, and whether moral reasoning is performed by every individual regardless of social-cultural conditions and ideological constructs. (Howell, 1997: 14)

Le renouveau, si je peux m'exprimer ainsi, tel que je l'envisage, serait seulement un pas de plus vers une théorie du sujet comme centre analytique. Mais de quel sujet est-il question? Cette précision me paraît fondamentale pour bien comprendre les enjeux qui en découlent. Ainsi, pour essayer de répondre à la question de quel sujet s'agit-il, il me semble qu'il faudra revenir sur un ensemble de références que je ne peux présenter ici que d'une manière synthétique compte tenu de la complexité du propos et des mes propres limites. Commençons par dire clairement que mes propos ne vont pas dans la direction d'un "retour du sujet" au sens plat de l'individualisme comme l'affirme aussi Eduardo Viveiros de Castro (s/d).

Le sujet, à mon sens, ne serait donc pas une identité, ni une totalité, ni un individu ou acteur avec un *background*, ni une subjectivité donnée, mais un processus qui a lieu *par* et *dans* l'action des agents. Il s'agit - dans les termes de l'Introduction - de la "production de sujets" (Fassin et al., 2013: 24). Cette expression je la comprends comme un résultat des considérations autour de ce texte; elle fait appel à l'"articulation" entre assujettissements et subjectivation et qui devient centrale pour

le travail ethnographique:

L’articulation de ces deux concepts, telles que nous la proposons à travers nos ethnographies des institutions, permet de lier les deux grandes approches des questions morales, d’inspiration kantienne ou aristotélicienne, autrement dit l’éthique du devoir et l’éthique de la vertu, dans les sciences sociales depuis un siècle. Selon la première, toute société se caractérise, à un moment donné, par un ensemble de normes et de valeurs qui définit une sorte de code moral auquel les individus doivent se soumettre soit par obligation d’accomplir leur devoir, soit par désir de bien faire. Selon la seconde, tout individu peut développer, indépendamment des règles qui sont collectivement imposées, des pratiques vertueuses vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres. Le premier approche souligne la contrainte, la seconde la liberté. À la différence des codes, les économies morales permettent cependant de saisir des changements dans le temps et les appropriations par les agents: les normes et les valeurs ne leur sont pas simplement imposées et, de plus, elles s’associent à des émotions et des sentiments. À la différence des vertus, les subjectivités morales ne se réfèrent pas seulement aux pratiques orientées vers la recherche du bien, mais intègrent toutes les formes de pratiques ayant un contenu moral, quelle que soit sa valence. (Fassin et al., 2013: 24)

Et un peu plus loin:

Économies morales et subjectivités morales trouvent en quelque sorte leur articulation dans l’activité quotidienne des institutions par le jeu des valeurs et des affects qui se cristallisent autour des questions de société et des réponses qui leur sont apportées dans des institutions concrètes: pour le policier, le magistrat, le conseiller d’insertion et probation, l’agent orienteur de la mission locale, ce sont, respectivement, l’insécurité qui s’incarne dans l’adolescent de la cité, la suspicion dans le demandeur d’asile, la dangerosité dans le détenu libérable, le chômage dans le jeune discriminé - chacun de ces cas se posant aux professionnels à travers des évaluations et des émotions, des jugements sur ce qu’est un vrai réfugié ou un bon prisonnier et des indignations à l’encontre d’un manque de respect ou d’un défaut de justice. (Fassin et al., 2013: 25)

Mais s’agit-il de “marge de manœuvre” ou de tactiques? La première option renvoie à “marge d’interprétation” et à “autonomie”. Tandis que la seconde prône plutôt l’invention des sujets, ce qui n’est pas tout à fait équivalent. Au lieu d’avancer dans un choix, à ce stade de la réflexion, il sera plus utile d’approfondir les référé-



rences de base et revenir aux travaux de M. Foucault compte-tenu des dialogues entre son œuvre et celle de J. Butler citées dans le texte. Mais pour synthétiser cette révision je m'attarderai plus particulièrement sur la façon par laquelle M. Foucault envisage la question de la morale et le sujet.

Chez M. Foucault le sujet et la morale sont analysés à partir de trois perspectives distinctes et entrecroisées (1984: 34):

- 1) La morale comme un code, des valeurs
- 2) La morale comme pratique, les comportements d'observance ou de résistance
- 3) la morale comme une évaluation et un choix, la morale en acte à partir des évaluations du sujet, le développement du "travail éthique" sur soi-même

À partir de cette triple approche, l'analyse de la morale doit faire face à une nouvelle exigence: le "travail éthique" sur soi-même, ou dans les termes de M. Foucault: "(...) L'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi (...)" (1984: 40). Or, c'est bien sûr vers le sujet en action, cette automodélisation, que se tourne le regard analytique, c'est dans la gravité de son action que la morale prend du sens.

Une manière complémentaire de penser la relation entre sujet et morale c'est de l'aborder par le biais de l'assujettissement. Dans les travaux de M. Foucault, nous trouvons une formulation assez complexe et difficile à saisir, dont la formulation de J. Butler me paraît plus claire, tout au moins quant à la relation entre sujet et norme. Dans son livre "Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad" ("Rendre compte de soi-même. Violence éthique et responsabilité") (2009), elle nous aide à problématiser cette question dans les termes suivants:

La norme ne produit pas le sujet comme son effet nécessaire ni le sujet ne peut non plus ignorer la norme qui établit sa réflexivité. (...) Si dans cette lutte il y a de l'agentivité ou de la liberté, elle se produit dans un cadre à la fois porteur et limitant de coercition. L'éthique de l'agentivité n'est jamais complètement déterminée ni libre. (Butler, 2009: 33)

Il y a là une question cruciale: le rapport présupposé entre la norme et le sujet qu'il faut problématiser d'une manière radicale. Les relations entre normes et sujet ne sont pas de détermination ou incorporation, elles sont en même temps contraignantes et aussi les conditions de l'émergence du sujet. Dans un sens plus large, nous pourrions dire que l'assujettissement n'est pas seulement une capture, mais

qu'il produit une subjectivité, condition de l'émergence du sujet. Donc, paradoxalement, assujettissement et résistance sont un couple inséparable.

Dans ce chantier théorique, il y aurait le travail de S. Ortner et les "jeux sérieux" ("serious games") et sa conception du sujet (2007a, 2007b). Sans en faire une révision exhaustive, je crois pertinent de rappeler les trois propositions de S. Ortner quant à sa contribution au débat sur la place du sujet dans la théorie sociale:

- 1) la question de l'"unité d'action": acteurs individuels (individus ou groupes sociaux). L'individu ou le collectif comme entité singulière.
- 2) la question temporelle de l'action: pour Bourdieu l'action est *ad hoc* tandis que pour Ortner il s'agit de projets construits et mis en action par les sujets.
- 3) la question des types d'action: contre l'idée de mise en scène de T. Parsons, l'approche pragmatique met en avant les choix, la prise de décision, le calcul ou les stratégies.

Les trois points que S. Ortner développe tout au long de ses œuvres sont en strictes relations avec l'idée d'agentivité et les buts que les sujets se donnent au cours de leurs actions. Ce qui me paraît rejoindre les propos sur le sujet comme un agent qui était déjà présent dans les propos de M. Foucault ou de J. Butler, et bien sûr chez M. de Certeau.

Pour en revenir à la question de base, je dirais que le sujet n'est pas un individu doté de conscience et autonomie ni un acteur au sens dramaturgique du terme comme "rôle social", ni une personne au sens anthropologique (voir M. Leenhardt (1971) et plus récemment M. Strathern (2006)). Il ne s'agit pas non plus d'une identité ou d'une subjectivité donnée et fixe. Le sujet contemporain, comme l'a bien montré S. Hall (2000), est fragmenté et morcelé.

Au fond, nous rejoignons encore une fois la proposition de M. de Certeau selon laquelle chaque individualité est un lieu où se croisent des pluralités, où nous pouvons nous rendre compte que "le quotidien s'invente avec mille manières de braconner". (Certeau, 2004: XXXVI) Nous avons, jusqu'à présent, essayé de circonscrire cette pluralité à partir d'études ethnographiques de longue durée dans les institutions que reçoivent des "jeunes contrevenants" ou "jeunes en conflit avec la loi" à Santa Catarina dans le sud du Brésil (Rifiotis et al., 2016). Après de longues années de travail de terrain, nous avons cherché à interpréter la pluralité identitaire que nous avons observée chez ces jeunes. La question que nous nous sommes



posée, c'est exactement celle qui m'occupe présentement l'esprit sur le plan théorique: de quel sujet s'agit-il? Pour les mouvements de défense des droits des jeunes, n'étaient-ils que des "victimes" ou des "jeunes en conflit avec la loi" tandis que pour ceux qui soutiennent la baisse de l'âge de la majorité pénale, ils ne sont que des "agresseurs" ou tout simplement des "criminels". Ce qui fait le débat selon des enjeux théoriques, mais aussi politiques et éthiques.

Sur le terrain, nous nous sommes rendus compte qu'un même jeune faisait des récits sur lui-même fort différents, parfois comme "victime", parfois comme "mauvaise personne", ou encore comme "sujet homme" (c'est-à-dire éthique, celui qui n'était pas un délateur et qui respectait ses "amis" et "alliés", ou simplement comme de "vida loka" au sens de celui qui vit dans le danger, dans l'adrénaline, qui prend des risques et aime la déviance. En analysant les ethnographies accumulées au fil des ans, nous sommes parvenus à la compréhension qu'à propos d'un même évènement (et son autoqualification) le récit de chaque jeune prenait de tournures particulières, nettement distinctes, selon le contexte d'énonciation et/ou de son interlocuteur. Pour essayer de rendre compte du caractère multiple de se représenter ces jeunes, nous avons utilisé l'expression "sujet-composite" qui nous a permis de mettre en évidence le caractère relationnel et contingent de ces représentations. C'était un tout premier tâtonnement de la pluralité du sujet, pas conclusif, mais une voie qui me paraît prometteuse (Rifiotis et al., 2016).

Si la notion bourdieusienne de "champs" et "habitus" chez P. Bourdieu, ainsi que les efforts théoriques de A. Giddens et M. Sahlins, ont été un pas important pour la théorie anthropologique contemporaine pour affranchir la dichotomie individu/société, il demeure un autre seuil avec la notion de sujet en devenir. Dans une telle perspective, je crois qu'il s'agit de penser le sujet de l'action plutôt comme un résultat et non pas comme un point de départ de l'action. Le sujet est à la fois un agent et un réseau, c'est-à-dire la série de connexions qui ont lieu au cours de l'action. Dans ce sens, il sera très prometteur de penser le sujet - au cours de l'action et en relation - avec le travail entrepris sur soi-même et dont les résultats portent une certaine imprévisibilité. En fait, inspiré particulièrement par les travaux de Michel Callon, Bruno Latour, plus récemment, je me suis tourné vers une approche plus performative du social, mais c'est une voie à peine esquissée. La lecture du dossier "Un tournant performatif ? Retour sur ce que 'font' les mots et les choses" publié dans la Revue Réseaux en 2010 fait état de travaux intéressants dans cette approche. Pour résumer, il me paraît que s'ouvre une voie puissante pour l'analyse anthropo-

logique et concrète dans la “désontologisation” de l’État.

Quelques considérations finales

Parvenu au terme de ces remarques préliminaires, je voudrais rapidement insister sur la notion de sujet défendu ici et quelques-uns de ses effets pour les études des économies morales. Rapidement et sans prétention autre que celle de soulever quelques points qui en découlent, je retiendrai provisoirement les points suivants:

Tout d’abord, il me paraît évident qu’il faudra poursuivre les études sur le sujet. Revenir sur les classiques en premier M. Mauss (1974) et M. Leenhardt (1971), et plus récemment L. Dumont (1983). Mais aussi sur les contributions plus actuelles de J. Butler (2009), M. Strathern (2006), M. Agier (2012) et E. Balibar (2012), par exemple. Il y a une longue histoire de la notion de sujet à récupérer et à identifier dans les recherches ethnographiques.

D’une manière générale, rappelons ici que le sujet est un braconnier. Il ne sera donc pas question de considérer exclusivement sa profession ou les institutions dans lesquelles il agit ou de sa formation, incorporation ou déontologie. Elles sont des références autour desquelles gravitent la formation des sujets et des modes de subjectivation. Mais ce mode de subjectivation se croise avec l’âge, le genre, l’ethnie, etc., et surtout avec le cadre relationnel dans lequel chaque action précise s’inscrit, c’est-à-dire avec le caractère contingent de l’action. Ou comme l’avait déjà souligné M. de Certeau: c’est la relation qui détermine les termes et non pas l’inverse, dans cette phrase lapidaire: “chaque individualité est le lieu où joue une pluralité incohérente (et souvent contradictoire) de ses déterminations relationnelles” (Certeau, 2004: 38).

Un des effets pratiques de ces débats c’est le centre des politiques publiques. Par exemple, si nous gardons comme point de départ analytique la notion d’habitus, produire de changement dans une institution sera avant tout une question de changement de culture ou un changement organisationnel. Cependant, si nous considérons l’inventivité ou l’agentivité des sujets et son incomplétude, comme dans chaque action, le sujet crée et recrée son existence et ses rapports avec autrui, notre champ de recherche et en conséquence d’action, s’élargit d’une manière jusqu’à maintenant inattendue. Notre manière de mener la recherche ethnographique (choisir ce qui doit être observé et décrit) devrait-elle changer radicalement?

Une dernière remarque qui me paraît tout à fait dans la démarche de “Juger, réprimer et accompagner”: dans un cadre de déclin de l’État social en faveur de l’État pénal et Liberal, comment penser la place des citoyens comme protagonistes

sociaux? Ou encore: comment agir analytiquement, politiquement et éthiquement entre la solidarité, la victimisation et l'agence des sujets? (Rifiotis, 2014a).

Recebido: 21/03/2018

Aprovado: 06/09/2018

Theophilos Rifiotis é professor Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. É coordenador do Laboratório de Estudos das Violências (LEVIS), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC. Contato: rifiotis@gmail.com

Notes

1. Le texte de cette présentation intitulé "Between theory, ethics and morals: Rethinking the place of a 'moral economy' in the social agenda for the production of justice" a été soumis à la revue *Anthropological Theory* pour la publication.
2. Cette démarche m'a été indiquée par D. Fassin quand je lui ai exposé l'idée générale de cette réflexion. Je lui suis reconnaissant de cette indication et de la possibilité d'approfondir mes connaissances dans ce domaine.
3. Il faut souligner que "Juger, réprimer et accompagner" est un ouvrage collectif, sans signature de chapitres, il s'agit de "rédacteurs", comme mentionné dans une courte note de l'édition, dont la liste nominative permet d'identifier les "rédacteurs" de chaque chapitre. En l'occurrence, l'Introduction qui fait objet de cet essai a comme "rédacteur" D. Fassin. De telle sorte que je préfère appeler ici "auteur" ou "rédacteur" pour garder l'esprit collectif de l'ouvrage, encore qu'il soit clair que la rédaction de l'Introduction, ainsi que du chapitre 4 appelé "Maintien de l'ordre" et les Conclusions sont de la responsabilité de Didier Fassin.
4. "Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que se soit sur la forme d'une réflexion morale, de cela connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.)." (Foucault, 1984: 18)
5. En plus, les demandes pour droits et plus particulièrement pour la criminalisation sont porteurs d'une rationalité pénale, c'est-à-dire d'un mélange, un véritable "carambolage", entre deux niveaux de normes distinctes entre normes de comportements et normes de sanction (Pires, 2004).

6. Certes, le pouvoir discrétionnaire est intrinsèque à ses métiers et à ses institutions, mais il en reste le fait que par les choix que se font les agents concrètes dans ces places soit produite la justice par des manières fort différentes. Ce qui peut être d'un vecteur d'asymétrie de genre et reproduction de valeurs pas nécessairement compatible avec les attentes des mouvements sociaux, l'esprit de la loi" et des politiques de protection des femmes. Cette "liberté" est un des enjeux de la question du sujet et de mon propos dans cet essai.

Bibliographie

- AGIER, Michel. 2012. *Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie*. Paris: L'Homme, (203-204):51-75.
- BALIBAR, Étienne. 2012. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF.
- BENJAMIN, Walter. 1978 (ed. orig. 1921). "Critique of violence". In: BENJAMIN, W. *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York, London: ABJ Book. pp. 277-300.
- BOURDELAIS, Patrice; FASSIN, Didier. 2005. *Les constructions de l'intolérable*. Paris: La Découverte.
- BRAGAGNOLO, Regina Ingrid; LAGO, Mara; RIFIOTIS, Theophilos. 2015. "Estudo dos modos de produção de justiça da Lei Maria da Penha em Santa Catarina". *Revista Estudos Feministas*, (23): 601-617.
- BUTLER, Judith. 2009 (ed. orig. 2005). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. 2006. "Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il?" In: AKRICH, Madeleine; CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*. Paris: Presses de Mines. pp.11-32.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís. 2008. "Existe violência sem agressão moral?" *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23(67):135-146.
- CERTEAU, Michel De. 2004. (orig. 1990). *A invenção do cotidiano. Volume 1. Artes de Fazer*. Petrópolis: Editora Vozes.
- CLASTRES, Pierre. 1988. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- DOSSIER "Un tournant performatif? Retour sur ce que 'font' les mots et les choses". 2010. *Réseaux*, 5(163).
- DUMONT, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Le Seuil.
- FASSIN, Didier. 2008. "Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals". *Anthropological Theory*, 8 (4):333-344.
- FASSIN, Didier. 2009. "Les économies morales revisitées". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (6):1237-1266.
- FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. 2007. *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion.
- FASSIN, Didier; BOUAGGA, Yasmine; COUTANT, Isabelle; EIDELIMAN, Jean-Sébastien; FERNANDEZ, Fabrice; FISCHER, Nicolas; KOBELINSKY, Carolina; MAKAREMI, Chowra;

- MAZOUZ, Sarah; ROUX, Sébastien. 2013. *Juger, réprimer, accompagner: essai sur la morale de l'État*. Paris: Éditions du Seuil.
- FOUCAULT, Michel. 1984. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*. Paris: Gallimard.
- GLUCKMAN, Max. 1963. *Order and rebellion in tribal Africa*. London: Cohen & West.
- HALL, Stuart. 2000 (ed. orig. 1992). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HOWELL, Signe. 1997. "Introduction". In: HOWELL, S. (org.) *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge. pp. 1-22.
- KATZ, Jack. 1988. *Seductions of crime. Moral and sensual attractions in doing evil*. New York: Basic Books.
- LEENHARDT, Maurice. 1971 (ed. orig. 1947). *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- MAUSS, Marcel. 1974 (ed. orig. 1938) "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'". In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. vol. 1. São Paulo: EPU/EDUSP. pp. 207-241.
- ORTNER, Sherry. 2007a. "Poder e Projetos: reflexões sobre a agência". IN: GROSSI, Miriam Pilar; ECKERT, Cornélia ; FRY, Peter. (org.). *Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra. pp. 45-80.
- ORTNER, Sherry. 2007b. "Subjetividade e crítica cultural". *Horizontes Antropológicos*. UFRGS, 13(28): 375-405.
- PIRES, Alvaro. 2004. "A racionalidade penal moderna, o público e os Direitos Humanos". *Novos Estudos*, (68): 39-60.
- RIFIOTIS, Theophilos. 1997. "Nos campos da violência: diferença e positividade". *Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, (19):1-30.
- RIFIOTIS, Theophilos. 1998. "Dilemas éticos no campo da violência". *Revista Educação & Comunicação*. Escola de Comunicação. São Paulo: Universidade de São Paulo. (13):26-32.
- RIFIOTIS, Theophilos. 1999. "Violência policial na imprensa de São Paulo. O leitor-modelo no caso da Polícia Militar na Favela Naval (Diadema)". *Revista São Paulo em Perspectiva*. São Paulo: Fundação Seade , 13(2):28-41.
- RIFIOTIS, Theophilos. 2004. "As delegacias especiais de proteção à mulher no Brasil e a judicialização dos conflitos conjugais". *Revista Sociedade e Estado*. Brasília: UNB, 19(1): 85-119.
- RIFIOTIS, Theophilos. 2006. "Alice do outro lado do espelho: revisitando as matrizes do campo das violências e dos conflitos sociais". *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará. 37(2):27-33.
- RIFIOTIS, Theophilos. 2007a. "Ancestrality and age conflicts in Back-African societies." In: AGUILAR, M. I. (org.) *Rethinking Age in Africa: Colonial, Post-Colonial, and Contemporary Interpretations of Cultural Representations*. Trenton: Africa World Press. pp.199-225.
- RIFIOTIS, T. 2007b. "Sujeito de direitos e direitos do sujeito". In: SILVEIRA, R.M.G. et al. *Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Editora Universitária. pp.

231-244.

RIFIOTIS, Theophilos. 2008a. “Violência e poder: avesso do avesso?” In: NOBRE, R. F. *O poder no pensamento social: dissonâncias do mesmo tema*. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp.153-173.

RIFIOTIS, Theophilos. 2008b. “Judicialização das relações sociais e estratégias de reconhecimento: repensando a ‘violência conjugal’ e a ‘violência intrafamiliar’”. *Revista Katálisys*. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 11(2):225-236.

RIFIOTIS, Theophilos. 2011a. “Direitos Humanos e outros direitos: aporias sobre processos de judicialização e institucionalização de movimentos sociais”. In: RIFIOTIS, Theophilos; HYRA, Tiago. (org.) *Educação em Direitos Humanos. Discursos críticos e temas contemporâneos*. Florianópolis: Editora da UFSC. pp. 39-58.

RIFIOTIS, Theophilos. 2011b. “Parricidio: padres e hijos en el tribunal de justicia de Florianópolis, Santa Catarina, Brasil”. In: RIFIOTIS, T.; CASTELNUOVO, N. (org.). *Antropología, Violencia y Justicia. Repensando matrices de La sociabilidad contemporánea en el campo del género y de la familia*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia. pp.91-124.

RIFIOTIS, Theophilos. 2014a. “Entre teoria, estética e moral: repensando os lugares da antropologia na agenda social da produção de justiça”. *Antropologia em Primeira Mão*, PPGAS/UFSC, (141):1-23.

RIFIOTIS, Theophilos. 2014b. “Judicialização dos direitos humanos, lutas por reconhecimento e políticas públicas no Brasil: configurações de sujeito”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 57(1):119-149.

RIFIOTIS, Theophilos. 2015. “Violência, Justiça e Direitos Humanos: reflexões sobre a judicialização das relações sociais no campo da ‘violência de gênero’”. *Cadernos Pagu*. Campinas: Universidade de Campinas, (45):261-295.

RIFIOTIS, Theophilos; VIERA, Danielli; DASSI, Tatiana. 2016. “Judicialização das relações sociais e configurações de sujeito entre jovens cumprindo medidas socioeducativas em Santa Catarina”. *Anuário Antropológico*. Brasília, UnB, 41(1):35-55.

RIFIOTIS, Theophilos. 2017. “Judicialização das Relações Sociais”. *Cadernos da Defensoria Pública do Estado de São Paulo*. São Paulo, (7):26-39.

SIMMEL, George. 1992 (ed. orig. 1908). *Le Conflit*. Saulxures: Circé.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (dir.). 2012. *Antropologia e direito : temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília, Rio de Janeiro, Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia, Laced, Nova Letra.

STRATHERN, Marilyn. 2006 (ed. orig. 1988). *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP.

ZALUAR, Alba. 1999. “Violência e Crime”. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). vol. 1: Antropologia*. São Paulo, Sumaré, Brasília: Anpocs; Capes. pp. 13-107.



Resumo: O objetivo do presente texto é apresentar um conjunto de questões teóricas, políticas e éticas que emergem de modo recorrente de trabalhos etnográficos realizados, desde 1996, pelo coletivo de pesquisa do Laboratório de Estudos das Violências (LEVIS) da Universidade Federal de Santa Catarina. Apresento, inicialmente, os elementos de base da nossa trajetória de pesquisa no campo da violência, sem qualquer pretensão de exemplaridade. Em seguida, trago uma reflexão crítica sobre estratégias teóricas e metodológicas, particularmente relacionadas à noção de “economia moral” nas nossas pesquisas. Trata-se de um exercício preliminar de sistematização focado no papel que a antropologia pode assumir na agenda social da produção da justiça no Brasil. Minha argumentação traz uma reflexão sobre a noção de economia moral e sua relevância para a análise de políticas públicas e movimentos sociais no campo da violência, justiça e direitos humanos. Especificamente, gostaria de colocar em evidência como teoria, política e ética são indissociáveis no nosso trabalho para discutir os fundamentos que guiam a nossa pesquisa em três domínios analiticamente complementares: 1) produção e caráter moral da violência; 2) lei e judicialização das relações sociais; e 3) a construção jurídica do sujeito-vítima.

Palavras-chaves: judicialização; políticas públicas; vitimização; violência de gênero; moralidades

Abstract: The purpose of this text is to present a set of theoretical, political, and ethical concerns that have recurrently emerged from the ethnographic research conducted since 1996 through the the Violence Research Laboratory (LEVIS) of the Federal University of Santa Catarina. After introducing the basic elements of our research trajectory in the field of violence, without any pretension to exemplarity, I will critically reflect on some specific theoretical and methodological issues, with particular reference to the importance of the notion of “moral economy” for our current research. This will be a preliminary exercise of systematization focusing on the role that anthropology can play in the social agenda concerning the production of justice in Brazil. My anthropological reflections will question the notion of moral economy and its relevance in analyzing social movements and public policies in the field of violence, justice, and human rights. Specifically, I will highlight how theory, politics, and ethics intersect in our work, in order to discuss the fundamentals that have guided our research throughout three interrelated and complementary analytical areas: 1) the production and moral character of violence; 2) law and the judicialization of social relations; and 3) the judicial construction of the subject-victim.

Keywords: judicialization; public policy; victimization; gender violence; moralities

Escalas do urbano e o alcance de “pequenas” mobilizações sociais: O Março das Mulheres em Santarém (PA)¹

Telma de Sousa Bemerguy

PPGAS/Museu Nacional

tsbemerguy@gmail.com

No dia 8 de março de 2018, milhares de mulheres foram às ruas em todo o Brasil para defender pautas relacionadas à luta pela igualdade de gênero. A grandiosidade das marchas realizadas nas metrópoles do país, compostas por uma multidão de mulheres, trios elétricos, bandeiras gigantescas e faixas incontáveis, compõe o principal referente imagético relacionado aos atos do Dia Internacional da Mulher (8M). Nesse ensaio, exploro outras proporções de mobilizações sociais urbanas e apresento registros do Ato 8M realizado em Santarém, um município de aproximadamente 300 mil habitantes, localizado no Estado do Pará. Exponho imagens de um ato público onde apenas um microfone e um megafone passavam de mão em mão, de registros de uma marcha animada por dois instrumentos de percussão, um pequeno carro de som e pelas vozes de cerca de cinquenta mulheres em sua luta “contra os poderosos de todo o mundo”.

No contexto amazônico, o processo de formação das cidades primeiramente se deu a partir de ações de colonização conduzidas em áreas estratégicas às margens dos rios. Nesse sentido, o núcleo populacional que deu origem à cidade Santarém foi fruto de ações da colonização portuguesa, realizadas às margens de dois rios, o Tapajós (águas claras) e o Amazonas (águas barrentas), que se encontram sem se misturar na “frente da cidade”. Ali, em uma praça na beira do rio, exatamente onde os colonizadores construíram a igreja matriz, mulheres ligadas a diversos movimentos sociais e coletivos políticos locais se reuniram para a concentração desse Ato 8M. Em 2018, pela primeira vez, essas mulheres decidiram se reunir para organizar uma programação única de debates e atos públicos relacionados à data. A marcha foi o evento de encerramento do Março das Mulheres, uma semana de atividades resultante da parceria entre os coletivos.

Nas imagens que seguem, privilegiei tons e cores que destacam a paisagem de beira de rio da cidade, registros que situam o número de pessoas presentes no ato



e enquadramentos baixos que, através da fotografia, me permitiram fazer crescer o tamanho da manifestação, produzindo uma metáfora do alcance de atos de ocupação do espaço público em contextos urbanos de menor escala. Assim, busquei produzir um contraponto ao referente imagético da grande manifestação e aos ideários associados ao fenômeno urbano, tencionando os limites de definições ordinárias que não raramente associam o urbano à paisagem das metrópoles e os efeitos da ação política ao número de presentes nos atos públicos.

O início do movimento de mulheres na cidade remonta aos anos 80, quando foi criada a Associação das Mulheres Domésticas de Santarém. Na década de 90, o trabalho de mobilização realizado por essas primeiras mulheres cresceu e resultou na criação da Associação de Mulheres Trabalhadoras do Baixo Amazonas, o que possibilitou o fortalecimento do debate sobre a experiência das mulheres em sindicatos urbanos e rurais da região. Atos de militância significados como feministas, no entanto, começaram a ganhar força e protagonismo na cidade, mais recentemente, a partir dos efeitos da ampliação do acesso ao ensino superior em Santarém, com a criação da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), em 2011. Grande parte dos coletivos que integraram a organização do Março das Mulheres surgiu nesse contexto. Nesse sentido, destaco que a grande diferença geracional entre as mulheres presentes na marcha reflete a história dos movimentos de mulheres na cidade.

Sendo natural de Santarém e egressa da UFOPA, ao longo da graduação em Antropologia, pude ter experiências de convívio e militância no movimento estudantil junto a algumas das mulheres que hoje se tornaram lideranças importantes na região. Esse ensaio, portanto, é fruto de uma inserção etnográfica marcada pelas minhas vivências como uma mulher da Amazônia. Desde esse lugar, acompanhei as atividades da semana, fotografei o ato e conduzi as conversas e entrevistas que possibilitaram a produção desse trabalho. As reflexões apresentadas, por sua vez, são fruto de um investimento analítico sobre a relação entre gênero, processos coloniais e representações sobre o território amazônico, interesses de pesquisa que compõem meu trabalho de doutorado.

Recebido: 25/05/2018

Aprovado: 17/11/2018

A concentração para a Marcha estava marcada para às 17h. O sol ainda estava forte quando algumas das organizadoras começaram a chegar. Ao longo das atividades da semana, a faixa lilás estendida no chão se tornou o símbolo do evento que reuniu diversos coletivos de mulheres da cidade de Santarém em torno de uma iniciativa única, o Março das Mulheres. Quando o sol começou a baixar, grande parte do público que participaria do evento já estava presente. Reunidos na simbólica Praça da Igreja Matriz, mulheres, homens e crianças interagiam enquanto aguardavam o início da marcha. O tamanho do ato pode ser observado tanto pelo número de pessoas presentes quando pela repetição de rostos, camisetas e faixas com temas correlatos ao longo dos registros.





Ao cair do sol, as/os presentes se dirigem para a rua da orla, uma espécie de calçadão que funciona como espaço de lazer e sociabilidade em Santarém e um importante ponto de parada e circulação de pessoas, mercadorias e embarcações. Os barcos e os carros ao fundo permitem sentir a proximidade entre a rua ocupada e as águas.

Ao longo da marcha, as mulheres revezavam-se no megafone e no microfone. O som do batuque de dois pequenos instrumentos de percussão também estava ali para fazer ouvir a manifestação. As palavras de ordem enunciadas eram repetidas com toda força possível. Grande parte das presentes carregava um cartaz escrito à mão, produzido com material fornecido pela organização.





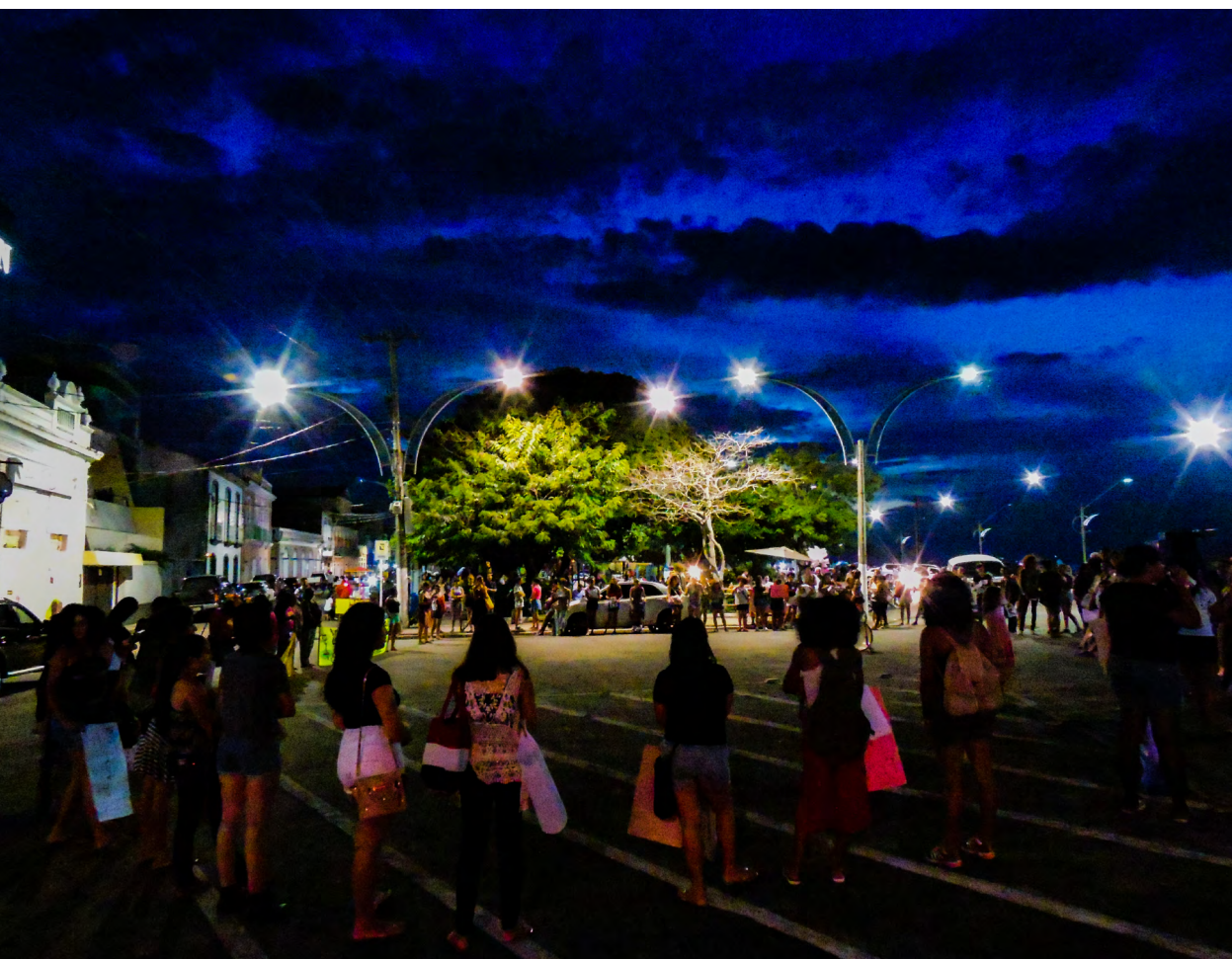
Em um ato produzido pela parceria entre mulheres de diferentes gerações, por mulheres mães, mulheres indígenas, mulheres quilombolas, mulheres negras, por trabalhadoras urbanas e rurais, por mulheres heterossexuais, bissexuais e lésbicas ligadas a movimentos sociais que militavam por pautas específicas das mais diversas, a referência aos “poderosos de todo o mundo” remete a uma luta comum. Se por um lado, a abrangência da expressão se contrapõe ao tamanho físico da manifestação, por outro se torna reveladora do “tamanho” que pode alcançar um ato público como esse em cidades de menor porte.





Em cidades de colonização histórica como Santarém, os rios ocupam um lugar central na composição do urbano e na dinâmica dos trânsitos e trocas estabelecidos com localidades, municípios e estados vizinhos. A ocupação estratégica da orla ampliou o ato na dimensão de seu alcance e reverberação, fazendo com que a mobilização crescesse para além de Santarém e com que o “tamanho” da Marcha se borrasse.

Nessa mobilização, o exercício da ação política é caracterizado por uma maior pessoalidade, de modo que os efeitos da menor escala e da interação face-a-face se encontram tanto no nível dos desafios particulares enfrentados por esse grupo pequeno e diverso em organizar atividades em conjunto, quanto na dimensão das trocas possibilitadas por uma marcha em que os participantes podem interagir em roda.



Crédito das imagens: Telma Bemerguy, Santarém (PA), 2018.

Notas

1. Esse ensaio é fruto de trabalho de campo financiado com fundos do Edital 2017 de Auxílio à Pesquisa do PPGAS/Museu Nacional. Em nome de Tati Picanço e Luanna Silva, agradeço às organizadoras do evento pela interlocução.

resenhas

BENTO, Berenice. 2017. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 329 pp.

Alisson Machado

POSCOM/UFSM

machado.alim@gmail.com

Berenice Bento poderia ser uma Alice travesti que não se contenta em atravessar o espelho ou comer um pedaço do bolo para mudar de tamanho. Para ela, pensar o gênero como metáfora de um espelho – como sinônimo de mulheres; ou da diferença cultural entre “homens” e “mulheres” baseada na distinção entre os “sexos” – não basta para destituir os reis e rainhas que insistem em pintar os jardins das mesmas cores e que autorizam que cortem as cabeças (sem metáfora) de nossas populações trans e travestis, diariamente. Da mesma forma, para essa Alice, não basta reproduzir os saberes estrangeiros, distantes demais de nossas realidades precarizadas e purpurinadas. Ela é antropofágica: transa o *queer*, parindo estudos transviados. Estudos que atentam às realidades brasileiras e latino-americanas, percebendo os resquícios políticos mais cruéis de nosso passado; a saber, nossa herança escravocrata e ditatorial, que ainda conforma o caleidoscópio vivo no qual quem não se adequa às cisheteronormatividades raciais vigentes insiste em viver.

Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos reúne entrevistas e textos, alguns inéditos, em diversos formatos, que demarcam a atuação intelectual e política de Berenice Bento ao longo dos últimos dez anos. O livro reúne seis tipos de textos: comunicações, entrevistas, artigos de opinião, ensaios, apresentações de livros e resenhas. Conforme a autora, os textos apresentados são formas não de sua produção acadêmica, mas atuações políticas, porque não pode haver separação da teoria e da prática, do gesto e da palavra. Ela recusa identificações coesas, bem como recusa dançar conforme os determinismos acadêmicos, alertando para o quão tentador pode ser “trocar um determinismo (de classe) por outro (de gênero)” (: 23). Esses escritos desfazem os mitos acadêmicos que insistem em prejudicar os estudos transviados, acusando-os de atenção demasiada às agências e às éticas isoladas do corpo e mostram que, para entender esse caleidoscópio, é preciso olhar as interseccionalidades, os cruzamentos dos múltiplos marcadores sociais das diferenças que definem as fronteiras entre o normal e o patológico.

Em *Comunicações*, que reúne oito textos apresentados em conferências e seminários nacionais e internacionais, a autora demonstra como o gênero e a sexualidade aparecem nos discursos ocidentais hegemônicos como armas que legitimam guerras internas e externas, asseverando que, para isso, contribui o fato de que “o universalismo científico e o pensamento colonial têm um profundo parentesco” (: 30). O argumento que atravessa essas comunicações é a necessidade de revisão das práticas e silêncios acadêmicos, de desconfiar dos conceitos referenciados na binariedade e na universalidade, bem como das metodologias de pesquisa autocentradas que pouco servem “para entender as fissuras, as diferenças, as exclusões sobrepostas de sujeitos que sempre ficaram fora do projeto de nação” (: 48). Fora dessas fronteiras, habitam @s transviad@s, esses não-sujeitos, corpos tornados abjetos, para cujo viver não há formas de reconhecimento sem luta. Essas ações irrefletidas e naturalizadas contribuem para a manutenção de epistemologias violentas, que reproduzem as invisibilidades e mantêm intactas as estruturas da vergonha e da subalternidade que forjam as subjetividades de quem não quer ou não pode viver ajustado às normas.

A segunda parte do livro é composta por quatro *Entrevistas*, duas delas publicadas na *Revista do Instituto Humanitas* (Unisinos), uma publicada na *ÁSKESIS*, Revista dos(as) Discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, e outra concedida a Diego Madi Dias, em 2013, em Paris. Nas *Entrevistas*, estão localizadas as possibilidades de compreender as reflexões de um percurso teórico e autoral, sem cair nas armadilhas de uma retórica que celebra sua própria individualidade ou que se vê presa a um conceito quando ele pouco parece revelar do mundo social. É o caso do próprio conceito de gênero, quando paralisa as formas de reflexão ou autoriza práticas sociais de manutenção das violências. Aqui, Bento nos faz pensar que é preciso “lutar pela abolição do gênero, esvaziá-lo de seu caráter opressor” (: 155). Nessas respostas, ainda é possível encontrar pistas de quem já fez o caminho: atentar a um olhar sensível às partilhas do Outro, ao cuidado com o texto acadêmico, demasiadamente domesticado (: 142) e compreender possíveis chaves de inteligibilidade, tais como enumera: “1) negação da identidade como uma essência; 2) o combate ao suposto binarismo identitário; 3) a interpretação do corpo como um lugar de combate e disputas” (: 133).

Os *Artigos de opinião* reúnem quinze textos menores, publicados em veículos jornalísticos como *Correio Brasiliense*, *Folha de São Paulo*, *Jornal do Brasil*, *Jornal de Brasília* e nos sites do Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos

(CLAM) e Estado Laico RJ. Esses escritos comprovam as disputas de poder em torno de temas correlacionados ao gênero e à sexualidade. Recebem especial destaque as reflexões sobre as demandas da transcidadania, como os debates públicos sobre identidade de gênero, sobre “o processo transexualizador” no SUS, a PL 72/2007, que dispõe sobre o pré-nome de pessoas transexuais em seus documentos e a falta de legitimidade científica do DSM e dos mecanismos médico-jurídicos que insistem na patologização das transidentidades. Entretanto, como “queer” também diz respeito às sociorealidades mais gerais, são nesses textos que a autora trava batalhas cotidianas com muitos dos pensamentos conservadores e regressistas, em nível nacional e internacional, como o falso projeto de cordialidade à brasileira, a xenofobia contra nordestinos, os crimes contra a humanidade praticados em Israel, o feminicídio, a homofobia e a falsa disjunção “entre violência física e simbólica” (: 202) que atravessa desde a publicidade até a formulação de políticas educacionais cisheterossexualizadas, precárias ou punitivas.

Os três *Ensaio*s, publicados na *Revista Cult* entre 2014 e 2015, podem ser lidos de forma conectada como um exercício de reflexão teórico-metodológico. O caso de Verônica Bolina, modelo trans agredida e torturada sob tutela do Estado, em abril de 2015, em São Paulo, comprova que a transfobia e o transfeminicídio fazem parte de uma matriz racional brasileira, ao que ela chama de “heteroterrorismo reiterado” (: 248). Bento afirma que essa matriz é assegurada por posições políticas que revisitam e autorizam os determinismos de raça e classe, afinal, Verônica é negra e mulher trans, vitimada por processos que identificam o feminino como algo poluidor e contaminador que precisa ser constantemente vigiado e controlado.

Em *Apresentações de livros*, Bento aprecia os empenhos reflexivos de Leandro Colling (2015), Flávia Teixeira (2013), Arim do Bem (2013), Jorge Leite Júnior (2011) e Larissa Pelúcio (2009), atestando que “o giro decolonial transviado está em pleno curso” (: 254). Em coro, esses(as) autores(as) nacionais conclamam: é preciso olhar o Sul Global, as lesbotransbichas daqui de perto e transviadecer os estudos *queer*, tal qual faz Bento ao criticar o pensamento individualista de Paul Preciado: “Não basta ser viciada em testosterona. Muito antes da farmacopornografia, nossas trans já faziam dos seus corpos o protocolo de resistência e atualizavam uma estética da existência revolucionária” (: 265). Cada texto, de forma singular, enfatiza alguns aspectos da vida política dos corpos invisibilizados ou tornados abjetos pela norma branca, cis e heterossexual, mas testam também a força dos despossuídos, as agências e resistências cotidianas, o tecido social e suas hierarquias, geridos na

e pela experiência sociocorporificada das dissidências. Sem cair nas armadilhas da determinação, a autora dialoga com disciplinas canônicas, como a biologia e as ciências psi, demarcando que as regulações do gênero sempre carregam uma demanda moral, portanto, são formas reguladoras do viver.

Ao final do volume, nas duas *Resenhas*, Bento apresenta uma mirada crítica a duas obras publicadas. Inquire os achados empíricos e as reflexões sobre saúde, corpo, AIDS e cultura, de Pedro Gomes Pereira (2014), no livro *De corpos e travessias: uma antropologia de corpos e afetos*, para argumentar contra as concepções limitantes de um tipo de fabulação científica baseada no fetichismo da objetividade e da neutralidade que se limita apenas a convencer a si mesma de suas próprias formulações. Contra essa teoria-falatório, indica que a pessoa pesquisadora também é *xamã*, que também realiza a passagem, que se ocupa de um corpo cognoscente frente à experiência partilhada e a empreitada teórica. Ambos realizando um tipo de travessia, cujos caminhos nem sempre são evidentes ou não conduzem a respostas facilmente encontráveis.

Ao comentar a coletânea de artigos *A construção dos corpos: perspectivas feministas*, organizada por Cristina Stevens e Tania Swain (2008), Bento compartilha com as autoras a noção de corpo-projeto, devir que sinaliza que “nenhuma identidade sexual e de gênero é absolutamente autônoma, autêntica, original, facilmente assumida ou isolada” (: 329) e ainda descortina alguns limites dessas noções. É na fricção com o pensamento teórico estabelecido, inclusive dentro dos estudos de gênero, que a autora afirma: “Gênero não é a dimensão da cultura por meio da qual o sexo se expressa, conforme afirma Heleith [Saffioti], pois não existe “sexo” como um dado pré-discursivo” (: 321). Diálogo levado adiante, tessitura em processo, o debate crítico com autoras que são referência dos estudos de gênero no Brasil aponta mais do que uma pluralidade de concepções possíveis, e atesta que somente o exame das certezas estabelecidas pode convergir nas perguntas decisivas frente aos sistemas de saber/poder que normatizam os corpos e as subjetivas humanas.

A reunião desses textos perfaz reflexões acadêmicas e ativistas tanto necessárias quanto urgentes. Teoria que medita sobre si para tornar críticos os caminhos. Pensamento que propõe brechas analíticas e posturas críticas aos projetos anti-igualitários e colonizadores da modernidade, em seu constante trabalho de assepsia do mundo e de aniquilamento das diferenças. Convite a epistemologias antirrecalque, da desobediência e do barraco, *convite maroto às éticas maricas*. Políticas de um corpo singular, embora não individualista, mas que se forja nas multidões, nos deslocamentos e às margens. Teoria que desfaz as armadilhas das políticas identitárias coesas, as ilusões

dos esquemas analíticos dicotômicos e os imperativos taxativos do mercado autoritário. Caminhos tornados apostas à reflexão/construção de uma democracia cuja condição indispensável é o reconhecimento das diferenças no interior das próprias condições compartilhadas da existência social: projeto este próprio de uma democracia transviada. O livro é um BAFO.

Recebido: 02/10/2018

Aprovado: 15/10/2018

BRITES, Jurema; MOTTA, Flávia de Mattos. (Orgs). 2017.
Etnografia, o espírito da Antropologia. Tecendo linhagens.
Homenagem a Claudia Fonseca. Santa Cruz do Sul:
EDUNISC/Brasília: ABA Publicações. 427 pp.

Ana Paula Comin de Carvalho

UFRB

apccarvalho36@yahoo.com.br

O livro *Etnografia, o espírito da Antropologia* é resultado de dois momentos distintos. O primeiro, em 2009, quando as organizadoras tentaram reunir, numa coletânea, etnografias sobre grupos populares urbanos que foram orientadas por Claudia Fonseca, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O segundo, em 2015, durante as comemorações de 35 anos do PPGAS/UFRGS, quando a docente foi homenageada por ex-orientandas (os), orientandas (os) e colegas, ensejando a escolha ou produção de novos textos. Por isso, ele se configura num mix de artigos - oriundos de dissertações e teses - e tributos em vida que revelam a importância da contribuição de Claudia – etnógrafa, orientadora e professora – para a antropologia brasileira.

A obra está dividida em duas partes. Na primeira, temos um prefácio de Ruben Oliven, colega de Claudia Fonseca desde sua chegada no departamento de Ciências Sociais e na área de Antropologia da universidade. Ele, assim como as(os) demais autoras(es) que contribuem com o livro, enfatiza a crença de Claudia de que etnografia não se aprende ouvindo, mas sim, fazendo. Nesse sentido, ela estabeleceu a tradição de levar suas/seus alunas (os) para fazer trabalho de campo, e é seguida por eles na atualidade enquanto professores em universidades em diferentes regiões do país. Outro aspecto salientado por Oliven, mas que também é mencionado em outros artigos, é a capacidade da colega de desenvolver trabalho em equipe e de liderar grupos, qualidades evidenciadas na criação em 1995, do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACI), que congrega pesquisadores, professores e alunos em torno de investigações e na assessoria para agências ligadas a minorias e direitos humanos. Esta primeira parte do livro também traz uma introdução das organizadoras e doze textos que abordam temas ligados ao estudo dos grupos populares urbanos (gênero, família, conjugalidades, vizinhança, cotidiano, dentre outros), que

seriam marcados por um certo estilo de fazer etnográfico caracterizado pela fé no trabalho de campo, a prática da escrita do diário, a disponibilidade para encontrar o não compreendido e a capacidade de colocar os pressupostos em questão. Dada a extensão e densidade dos artigos, assim como os pontos de conexão entre eles, os comentários dessa resenha não seguiram uma ordem linear, mas tentaram destacar os elementos mais relevantes e recorrentes.

Tanto o texto de Carmen Rial – sobre as concepções estéticas de três gerações de moradores da Lagoa da Conceição, em Florianópolis, Santa Catarina - quanto o de Jurema Brites – sobre a relação entre patroas e empregadas em Vitória, no Espírito Santo - nos mostram a forma específica, singular, com que os grupos populares interagem, incorporam e ressignificam práticas, valores e objetos de outras classes sociais tidos como símbolos de modernidade, status, prestígio e poder. O impacto da inserção de bens de consumo - antes restritos às classes altas - no cotidiano desses grupos também é abordado por Lucia Mury Scalco em sua etnografia sobre inclusão digital no Morro da Cruz, em Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

As possibilidades e limites de manutenção da dinâmica da reciprocidade em contextos urbanos e mercantis é objeto de reflexão nos trabalhos de Miriam Chagas sobre um programa de rádio voltado para grupos populares, na capital gaúcha, e de Soraya Fleischer sobre o trabalho de parteiras na região do Melgaço, no Pará. Em ambos, vemos como os termos da reciprocidade entre os sujeitos são adaptados a novos contextos de interação – a Rádio Farroupilha ou a sede urbana de Melgaço - sob a premência do vínculo social, ao mesmo tempo em que eles buscam suprir as suas necessidades de sobrevivência.

É através da jocosidade que se evidenciam concepções diferentes de uma cultura de elite sobre corpo e gênero, marcadas por um *ethos* de classe, como vemos no artigo de Flávia Motta sobre como mulheres idosas de grupos populares de Porto Alegre constroem a sua identidade feminina. Por meio da afronta e do deboche nos bastidores de suas performances públicas, as empregadas domésticas capixabas estudadas por Jurema Brites lidam com a desigualdade e subalternidade. Patrice Schuch nos mostra como, nas práticas de administração jurídica da infância e juventude na capital gaúcha, a sátira, o riso, mas também a ira são formas de contestação à imposição de modelos e valores das classes abastadas. Nesses diferentes contextos etnográficos, percebemos que os sujeitos não são passivos frente às situações, instituições e hierarquias sociais. Agenciando suas práticas para fins diversos, desenvolvem estratégias para tentar obter o melhor resultado possível em situações extre-

mamente desfavoráveis.

O interesse por temas e personagens tradicionalmente invisibilizados nas pesquisas com grupos populares é outra forte característica dos artigos, e que o trabalho de Heloisa Paim exemplifica muito bem. Ela vai trazer à baila a aceitação e integração das amantes nas redes familiares e de vizinhança num bairro popular de Porto Alegre. A partir do seu trabalho de campo e análise, percebemos que amantes, esposas e maridos infiéis têm performances socialmente aceitas e esperadas, que orientam as suas ações e percepções. A ênfase nas práticas nos mostra como valores e padrões são atualizados na vida cotidiana. Os sentidos de gênero e sexualidade também são explorados por Elisiane Pasini, ao comparar as etnografias que desenvolveu em contextos populares e de prostituição de três capitais. Pedro Nascimento, por sua vez, aborda o modo como gênero e configurações familiares se expressam no contexto de casais de grupos populares que desejam ter filhos e encontram dificuldade para tal. Como as (os) autoras(es) nos mostram, as dinâmicas de gênero nesses contextos não se tratam de algo que diz respeito apenas ao homem e à mulher, mas a mães, pais, irmãos e outros parentes.

Outro elemento em destaque nos trabalhos são as formas específicas com que esses sujeitos vivenciam a política, atribuindo-lhe múltiplos sentidos e permitindo uma relativização e alargamento do conceito de cidadania, seja na promoção dos direitos das mulheres enquanto “mulheristas”, mais pragmáticas, em oposição às feministas, mais teóricas - como o texto de Aline Bonetti sobre as promotoras legais populares formadas num projeto da ONG Feminista Themis em Porto Alegre vai evidenciar. Ou ainda com o artigo de Martina Ahlert sobre lideranças locais que implementam o programa Fome Zero num loteamento da capital gaúcha, e que veem esse campo como um lócus de sociabilidade, auxílio material, mas também perigo, visto que aqueles que desempenham papel de mediadores entre os grupos populares e Estado são constantemente cobrados e julgados pelas suas ações ou pela recusa em fazer as ações necessárias.

Na segunda parte do livro, temos textos escritos em homenagem a Claudia Fonseca por um grupo de pesquisadores que aprendeu a compartilhar trabalhos e críticas nas reuniões periódicas do NACI. São testemunhos ricos e vívidos das relações de formação de Claudia, suas/seus estudantes, colegas e parceiras (os) de pesquisa que se apresentam a partir dos bastidores das investigações. Nos relatos de Denise Jardim, Miriam Grossi, Patrice Schuch, Jurema Brites, Vitor Richter, Carmen Rial e Claudia Turra – Magni podemos perceber o quanto a convivência

com ela inspirou e agregou suas trajetórias acadêmicas e pessoais. Nesse segmento, também somos brindados com as duas pontas do fio a partir do qual se tecem as tramas da vida acadêmica da homenageada. A primeira é uma entrevista narrativa, comentada por Claudia, de sua orientadora de doutorado Collette Pétonnet, uma das precursoras da antropologia urbana na França. A segunda é um artigo recente de Claudia que, apesar de aposentada desde 2007, segue ativa desenvolvendo pesquisas e refletindo sobre etnografia e trabalho de campo a partir de uma análise que combina suas experiências atuais de estudo com ex-internos de uma colônia de Hanseníase em São Luís, no Maranhão, com o debate teórico contemporâneo. Ela nos traz elementos importantes para pensar o trabalho árduo de posicionamento do etnógrafo, que deve ser simultaneamente provocador e cuidadoso, e o caráter colaborativo da etnografia que envolve interlocutores de campo, colegas, dentre outros.

De um modo geral, a obra em questão dá uma ideia do alcance do trabalho da homenageada no que se refere a grupos populares, gênero e direito, mas não contempla seu interesse em discutir o lugar da ciência na sociedade contemporânea e que resultou em várias orientações de dissertação de mestrado e tese de doutorado nos últimos anos.

Como guisa de conclusão, ousou tomar de empréstimo a oposição que Fredrik Barth (2000) faz entre as figuras do guru e o iniciador, a partir de suas investigações no norte de Bali e na Nova Guiné. Gurus e iniciadores são encarados como pertencentes a duas modalidades de gerência do conhecimento na interação social. Enquanto o primeiro alcança a sua realização ao reproduzir conhecimento, ensinar e instruir o público e formar um grupo de discípulos, sucessores em potencial numa relação pessoal e duradoura; o segundo o faz protegendo-o, ocultando e compartilhando-o com o menor número de pessoas possível, os iniciados que são afetados pelos ritos em si e não pelos conteúdos transmitidos. Transportando essas ideias para o campo do conhecimento antropológico e suas formas de transmissão de conhecimento, não há dúvidas sobre qual figura melhor representa a atuação de Claudia Fonseca ao longo de sua trajetória acadêmica. A leitura do livro aqui resenhado é uma oportunidade ímpar para que alunos e pesquisadores de antropologia conheçam melhor a “guru” e suas/seus “discípulas” e “discípulos” e de aprender com eles.

Recebido: 17/08/2018

Aprovado: 22/08/2018

Referência bibliográfica

BARTH, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

WILLIAMS, Bianca C. 2018. *The pursuit of happiness: Black women, diasporic dreams, and the politics of emotional transnationalism*. Durham: Duke University Press, 240p.

Denise Ferreira da Costa Cruz

UNILAB

denisefccklaxon@gmail.com

Mulheres negras, com idade entre trinta e sessenta anos, estão dentro de uma van, observando a paisagem das ruas de Montego Bay, Jamaica, e escutam músicas do Bob Marley, Max Priest, Tanya Stephens, Beres Hammond e Gregory Isaacs enquanto a paisagem se mostra da janela. Essa imagem sinestésica, para onde nos leva o texto de Bianca C. Williams (2018) no livro *“The pursuit of happiness, black women, diasporic dreams, and the politics of emotional transnationalism”*, parece trivial e soa até mesmo familiar. Contudo, o mergulho nos significados desse deslocamento, que a autora nos convida a fazer, é bastante instigante e profundo. O livro está organizado em cinco capítulos, sendo cada um deles antecedido de um interlúdio descritivo e de estilo mais literário. No primeiro capítulo (More than a Groove – Pursuit happiness as a political project), Williams apresenta a busca da felicidade dessas mulheres que vivenciam o racismo norte-americano e buscam na Jamaica uma experiência racial e afetiva mais agradável. No capítulo subsequente (“Giving Back” To Jamaica – Experiencing community and conflict while traveling with Diasporic Heart), a autora apresenta as experiências dessas mulheres em um contexto de diáspora onde a utopia de um mundo sem racismo é almejada por elas. O terceiro capítulo (Why Jamaica? - Seeking the Fantasy of a Black Paradise) apresenta as motivações dessas mulheres em se deslocarem, mais de uma vez, para a Jamaica, a partir de uma idealização. No quarto capítulo (Breaking (It) Down – Gender, Emotional Entanglements, and the Realities of Romance Tourism), a autora apresenta a esfera dos afetos em que essa viagem está envolvida. Por fim, no último capítulo (Navigating (virtual) Jamaica – Online diasporic contact zones), ela fala sobre o universo virtual que conecta mulheres norte-americanas a homens jamaicanos e como as viagens já começam nesse espaço.

Mulheres negras norte-americanas viajam juntas com uma empresa de turismo para a Jamaica. Em uma investigação sobre as emoções que mulheres negras nor-

te-americanas apresentam quando se deslocam – virtual e/ou presencialmente –, dos Estados Unidos para a Jamaica, há também uma imersão nos sentimentos que a própria autora experimenta quando realiza sua pesquisa. A Jamaica é escolhida por elas muitas vezes por representar um espaço onde se vive a experiência de ser negra de maneira mais livre do que nos EUA. A autora, também negra e norte-americana, conheceu tais mulheres para realizar sua pesquisa e compartilha desse sentimento de conforto e idealização sobre a Jamaica com elas. Essas mulheres que, algumas vezes, retornam para a Jamaica mais de uma vez, são parte de uma busca que é também a busca da autora. Ela fala que esteve conectada profundamente com as mulheres que conheceu. Dessa forma, o livro se apresenta como uma reflexão em que as experiências de vida são valoradas e significativas. Não há uma intenção de separar a vida dessas mulheres da vida da própria autora que se apresenta, fala de suas angústias, sua história e suas emoções. Ela nos convida a realizar essa viagem com elas e apresenta, em todas as páginas do seu livro, uma investigação profunda e cuidadosa dos sentimentos envolvidos nessa “busca pela felicidade”.

Williams nos lembra que falar das emoções é falar dos sentimentos que são genderificados, racializados e atravessados por uma condição econômica. Essa esfera da vida, afirma, é política e não está desvinculada de aspectos sociológicos. É importante destacar que, quando falamos em sentimentos de mulheres negras da diáspora, vem-nos à mente somente sentimentos de tristeza, dos traumas causados pelo racismo e das angústias. Williams, entretanto, quer superar essa imagem ao eleger a felicidade como a busca principal dessas mulheres. Será que falar de felicidade de mulheres negras é algo que se apresenta como contraditório? Ou apenas elegemos o enfoque no peso, no sofrimento e na angústia? Por meio de risadas, trocas de experiências em um espaço seguro, relacionamentos afetivos com homens jamaicanos, essas mulheres estão procurando experimentar algo que elas não encontram em seu país de origem: um sentimento de pertencimento racial. A busca por espaços seguros e livres dos ataques racistas quase constantes nos Estados Unidos coloca essas mulheres diante de uma experiência que as descansa desse assédio cotidiano.

Através do deslocamento, mulheres negras norte-americanas vivenciam um mundo imaginado e se deparam com a realidade de que não existe somente uma diáspora, mas diásporas. Ser negra em um contexto ou outro da América se revela assim, uma experiência rica, diversa e é possível realizar uma troca simbólica dessas singularidades. Essa troca pode ser o exemplo de encontros, mas também de desencontros e desconexões. Assim, o fato de que mulheres negras norte-americanas sonhavam

em encontrar um lugar onde elas se reconhecessem e fossem reconhecidas acaba por revelar um aspecto que complexifica esse deslocamento. A autora fala de negritudes. Negritudes essas que são experienciadas de maneiras diferentes em cada país. Essa constatação amplia suas percepções sobre o que significa ser negra na diáspora e enriquece a experiência das mulheres que estão buscando vivenciar momentos de prazer.

A viagem coletiva, com esse segmento de mulheres negras, forma o que Williams chama de comunidade de pertencimento. Assim, o pertencimento diaspórico está inserido em uma participação do transnacionalismo emocional. Segundo a autora, “transnacionalismo emocional” conceitualiza as ambiguidades contidas na busca de felicidade dessas mulheres no contexto do racismo global e patriarcal. Assim, essa seria uma experiência que ultrapassa fronteiras nacionais e pode ser experienciada por mulheres de idades distintas em sua busca por sentimentos, em viagens para a Jamaica, mas pode servir como inspiração para reflexões em outros contextos onde as diásporas estejam presentes. Williams busca responder a alguns questionamentos a partir dessa constatação: Por que pessoas como as mulheres negras norte-americanas buscam essa experiência transnacional e diaspórica? Como esse desejo por tal experiência pode refletir nas economias afetivas e políticas específicas de raça e gênero? E ainda, em segundo lugar, como poderíamos compreender os aspectos racializados, genderificados e emocionais do transnacionalismo, tendo as mulheres negras como o centro da nossa pesquisa? Partindo desses questionamentos, ela segue sua reflexão etnografando emoções e partindo dos sentimentos de suas interlocutoras para as respostas que ela alinhava ao longo do livro. Williams ressalta, ainda, que sentimentos e emoções são formas de conhecimento.

Interessante pensar que a experiência da escravidão é uma das conexões encontradas nas diásporas que são retratadas no livro. O tempo entre o passado e o presente é refletido em uma nostalgia diaspórica e em uma profunda ligação entre essas mulheres norte-americanas e seus encontros com as pessoas da Jamaica. A felicidade conecta a ideia de que, se a escravidão foi uma história terrível para a população negra em ambos os países, este é o compartilhamento que cria a conexão com o presente. A estadia dessas mulheres - mesmo que curta - possibilita a experiência de suspender um pouco o racismo encontrado nos Estados Unidos e de ser uma fonte de felicidade.

O espaço virtual, por contar com pessoas de vários pertencimentos raciais, idade e cidades, é menos seguro para as interlocutoras de Williams. Lá, muitas são as opiniões divergentes e mesmo racistas. As viagens feitas somente com mulheres negras, ao contrário, criam um encontro seguro para essas mulheres e um espaço de compar-

tilhamento onde elas podem falar sobre maternidade, angústias, desejos e alegrias.

Viajar sozinha e estabelecer laços de afetos com homens jamaicanos carregam em si reflexões muito complexas. Em primeiro lugar, a autora coloca o temor que relacionamentos fora do contexto nacional pode despertar nos familiares. Esses relacionamentos podem representar medo de não se estabelecer vínculos familiares tradicionais, como a família nuclear. Essa relação relativiza um pouco o papel do homem jamaicano. Ele teria menos *status* e dinheiro do que suas companheiras viajantes. Entretanto, relações de gênero, mesmo em contextos transnacionais, são assimétricas e colocam o homem em situação de hierarquia. Considero, ao ler o texto, que essas interações são sempre relacionais e contextuais, não havendo, portanto, possibilidade de uma fórmula para estabelecer uma teoria sobre esses encontros. É, contudo, necessário destacar que o enfoque da busca da felicidade das mulheres que Williams conheceu durante sua pesquisa é a identificação com a Jamaica e todo o significado que esse deslocamento representa. Os encontros afetivos, embora presentes, são secundários em uma viagem como essa.

Assim, essa viagem, da qual somos convidados a participar, coloca-nos em contato com a busca por sentimentos de felicidade, amor, amizade, relaxamento e conectividade diaspórica. O desejo de fazer o melhor para “ser feliz”, aproveitar os frutos do trabalho pesado que lhes proporcionam a viagem, exercitar a esperança na busca de intimidade e amizade são algumas das buscas das interlocutoras de pesquisa de Williams. É quando essas mulheres, cujas vozes estão sendo ouvidas, cuja sensualidade está sendo reconhecida, experimentam sentimentos de alegria. A experiência da autora é também uma experiência rica em sentimentos significativos que fazem sentido para ela, que é também negra e tem relações de parentesco com a Jamaica.

A autora termina o livro refletindo sobre aquilo que ela aprendeu nas viagens que fez. Suas reflexões são pertinentes para pensar que a produção antropológica pode ser uma experiência que vai muito além da produção de um conhecimento estéril e vazio de sentidos. Assim, ela, Williams, diz que a formação para o trabalho de campo não nos prepara para os altos e baixos, para as relações interpessoais e para, por exemplo, lidar com o choro das nossas interlocutoras. Se trabalho produz vida, para ela, a observação é um dos elementos-chave para a realização da pesquisa e se arrisca a afirmar que, para observar, é preciso colocar em relação o coração.

Recebido: 16/04/2018

Aprovado: 25/04/2018

PIERRI, Daniel Calazans. 2018. *O perecível e o imperecível: Reflexões guarani Mbya sobre a existência*. São Paulo: Editora Elefante. 320 p.

Aloir Pacini

UFMT

aloirpacini@gmail.com

Daniel Calazans Pierri atua como indigenista desde 2005 junto aos Guarani Mbya nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, com ênfase no acompanhamento de processos de regularização fundiária. Este livro é a publicação de sua dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, orientado pela antropóloga Dominique Gallois. O subtítulo na dissertação, “lógica do sensível e corporalidade no pensamento Mbya” e outras pequenas mudanças em relação à dissertação, trazem dados atualizados.

Dada a complexidade das reflexões apresentadas, vou conduzir esta resenha de forma simples, passando pelos três capítulos, nos quais o autor mostra a cosmologia dos Mbya em relação à sua existência e dos diversos mundos de onde vieram e para onde vão após a morte. Sabendo que as autodenominações são sempre contextuais e variáveis no tempo e no espaço, o autor esclarece que este trabalho trataria da parcialidade Guarani Mbya, mais próxima ao litoral desde o estado do Rio de Janeiro até o Rio Grande do Sul (Brasil), e não dos Kaiowa (Pai-tavyterã), dos Nhandeva (Xiripá ou Ava Guarani) ou dos Guarayos, presentes principalmente no Mato Grosso do Sul, Paraguai e Bolívia.

A “Introdução” deste livro trata da experiência de campo (:26-29), como uma *antropologia implicada*. O desafio do autor foi se colocar nas aldeias (tekoa) e casas de rezas (opy), como lugares de vida e produção de conhecimento, para descrever e analisar as visões de mundo dos Mbya. Para atingir seus objetivos, o autor se propôs a levar a sério o discurso nativo a fim de expressar como as coisas vieram a ser como são. Para isso, usa a metodologia de deixar os *interlocutores* falarem, e insiste “na precisão da tradução” (:28) das entrevistas apresentadas cuidadosamente nas línguas guarani e português, o que trouxe autoridade etnográfica ao conteúdo apresentado.

O percurso criativo deste livro começa, no primeiro capítulo, com a forma da narrativa do mito de origem dos Guarani nos irmãos *Sol e Lua* (:37-67). O *Sol* seria

Kuaray, “filho do criador” Nhanderu Papa com Nhanderu xy’i. Kuaray se sentia só, por isso criou para si um irmão, Jaxy (Lua), tido como *deceptor* que comete erros em série. Para os Mbya, Nhanderu Papa Tenonde (Nosso Pai-Último-Primeiro) existia antes da criação da primeira terra. Reinava numa “noite originária” e a única luz que existia era o reflexo do seu coração, o “que dá origem ao primeiro Sol, Nhemandu” (:41). Xariã ou Anhã, o irmão mais velho de Nhanderu Papa Tenonde, “seria o demiurgo responsável pela criação de elementos negativos da terra atual” (:43).

O autor não tem o intuito de explicar como se deu a “perda da imortalidade” na primeira terra por parte dos descendentes dos demiurgos, que somos nós os seres humanos, mas deseja articular as narrativas que tratam dos critérios para recuperar a imortalidade. Aos poucos, ficamos sabendo que as terras anteriores foram destruídas por causa da maldade humana. Mesmo que o autor procure fugir da produção etnológica tradicional, que leva em consideração os elementos advindos dos contatos com a civilização ocidental, esta aparece insistentemente na fala dos “nativos”. Neste caso, a vinda de Jesus, o filho de Tupã, nomeado Tupãra’y, fica associado ao modo de vida dos brancos, os “jurua” (:68-82).

A originalidade dos desdobramentos desta etnografia está em colocar o rei Herodes como pai de Nossa Senhora (Maria) que engravida de forma “assexuada” quando Nhanderu Tupã lhe aparece em forma de pomba (:70-76). A perversidade do avô de Jesus na perseguição e condução à morte pela cruz ao neto Tupãra’y passa como herança para seus descendentes, e este seria o fundamento do comportamento destrutivo dos brancos (:79; 93; 275; 301-3). Para o xamã Verá Miri, por exemplo, Tupã seria o responsável pela reconstrução da terra atual; isso após a destruição da terra nas três vezes anteriores.

Nesta análise da cosmologia Mbya, focada nas relações de alteridade entre os perecíveis (*marã*) e suas divindades imperecíveis (*marã e’y*), fica evidente que o ideal buscado pelos interlocutores do autor seria a imortalidade. Aqui a percepção dos Mbya é que eles podem alcançar a imortalidade ou se tornar “imperecíveis”, sem passar pela morte, talvez isso seja associado à tradição católica de que Maria, a Mãe de Jesus, dormiu e foi levada aos céus sem passar pela morte. Dada a complexidade do texto no diálogo com a etnologia de tradição perspectivista captada de vários *interlocutores* que possuem narrativas diferentes, o autor é quem faz as conexões entre estes num texto complexo. Para torná-lo mais compreensível, Pierri possui o cuidado de conduzir suas reflexões, especialmente no final de cada parte, associando-as estreitamente aos atos de fala Mbya.

No segundo capítulo, o autor descreve o modo de vida das divindades em plataformas celestes ou *ciudades*, onde tudo é imperecível, belo e reluzente (:142-171). Seriam os modelos originários de tudo que temos nesta terra, controlados pelas divindades (teko porã). Tudo que temos aqui também teria por lá, mas seriam apenas *imagens* perecíveis (*a'āga'i te ma*) dos *originais*, por isso estragam e viram lixo. Assim, também os próprios seres humanos, ou melhor, o corpo humano é “pensado como imagem” (:36 e 283), mas “feito por olhares” (:282 e :292). “Lá” os deuses envelhecem no tempo/espaço antigo ou estação do outono e inverno (*ara yma*), quando acontece a colheita e batismo da erva-mate (*ka'a nhemongarai*), e tornam-se jovens novamente na primavera e verão (*ara pyau*). E, “aqui”, o envelhecimento parece imponderável. Para os Mbya, o caminho da imortalidade seria uma série de “boas” práticas associadas às tradições próprias, sem cederem ao *fetichismo da mercadoria*, pois “determinaria o modo de vida pernicioso que se tornou característica dos brancos” (:143). Contudo, conforme *O último sonho de Verá Mirim*, publicado em 23/07/2016, o xamã Verá Miri veio a falecer: “... as divindades o castigaram e ele passou a sentir dores no corpo, e também perdeu a capacidade de dançar sem se cansar e de tocar o violão nas rezas” (:266).

Neste momento do texto, o autor considerou pertinente uma reflexão mais aprofundada a respeito da perecibilidade, pois os desdobramentos das reflexões mostram um constante *desequilíbrio* dos corpos existentes (:188-190). A descrição do modo de vida das divindades imperecíveis tem origem na Primeira Terra (*Yvy Tenonde*) relacionada ao tempo narrado no mito do Sol e da Lua, onde os Guarani escolheram o arco e flecha (*guyrapa*) e os não-índios escolheram a arma de fogo (*mboka*). Esta primeira terra foi destruída pelo dilúvio e os seres virtuosos teriam ascendido ao “paraíso” em forma humana e os pecadores, como animais.

O capítulo três, intitulado “Comendo como os deuses” (:191ss), trouxe uma discussão etnológica relevante em duas partes: “Xamanismo horizontal e predação” (:218-242) e “Xamanismo vertical e piedade” (:243-282). Nesta parte, os xamãs Mbyá são apresentados como “diplomatas” que se apropriam das capacidades das divindades tidas como consanguíneas e negociam com os sujeitos não humanos (espíritos-donos) o cessar das doenças que são pensadas como “agressões” espirituais. A condição perecível desta humanidade atual é dita *tekoaxy*, mas os Mbya pensam numa possibilidade do devir-deus constante pela maturação corporal. Assim, os xamãs estariam na linha de frente para atingir o estado de *aguyje* (imortalidade, imperecibilidade) dos *nhanderu miri* (:54; 94; 154; 254).

Desta forma, o autor considera que o antropólogo deva *desnudar* as concepções próprias de cada sociedade (:288), pois a roupagem corporal antropomorfa dos homens-deuses incorpora *afecções* diversas dos coletivos humanos e não humanos que povoam o cosmos (:293). Penso que o xamã está autorizado a prever “uma limpeza da terra ruim (*yvy vaikue*)”, nas “Considerações finais”, depois desta *era-morte* na qual estão os Mbya vivendo na relação desigual com os brancos (:302; 297).

Egon Schaden (1982) quis uma *purificação* da etnologia dos guarani que pareceria “impermeáveis a qualquer ‘influência externa’” (:131; 180). Ao buscar distanciar-se das misturas históricas, Pierri seleciona partes da cosmologia que interessa e a associa ao *dualismo ameríndio* concêntrico, assimétrico e instável (Lévi-Strauss, 1980 [1950], :54, *apud*: 180). O *constante desequilíbrio* do sistema de oposições esclarceria que a cosmologia Mbya e o texto produzido neste livro tenderiam a “operar por bipartições sucessivas” (:39). Ao pensar nos desdobramentos desta publicação, mesmo com estas misturas, parece-me que os Mbya não deixam de ser o que são na sua cosmogênese e na sua história.

Por outro lado, a vida não precisa, necessariamente, se encaixar nas teorias dualistas que procuram traduzir em categorias as complexas relações humanas entre os próprios subgrupos Guarani e outros indígenas, ou mesmo, destes com os brancos. Como mencionei acima, as diferenças de falas entre os *interlocutores* são compreensíveis, pois estão dialogando com pessoas diferentes em diferentes lugares. O autor encontrou a forma adequada para pensar estas diferenças enquanto cosmologia, por isso indicadas “em perpétuo desequilíbrio”, mas não leva suficientemente em consideração as mudanças sócio-históricas. Convém, finalmente, mencionar que se trata de uma obra complexa que parece se destinar principalmente a pesquisadores, pois o leitor não especializado encontrará certa dificuldade para acompanhar as reflexões.

Recebido: 17/08/2018

Aprovado: 17/09/2018

LEWANDOWSKI, Andressa. 2017. *O direito em última instância: uma etnografia no Supremo Tribunal Federal*. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 256pp.

Marcio Martins dos Santos

Perito em Antropologia no MPF

marciomsantos@gmail.com

A complexa situação política pela qual o Brasil vem passando ao longo dos últimos anos propiciou um protagonismo midiático inédito ao Poder Judiciário, ao Ministério Público e a outros atores que integram o sistema de justiça, como advogados e defensores públicos. Juízes, promotores e procuradores, cuja atuação anteriormente ocorria, em grande medida, longe dos holofotes, tornaram-se conhecidos por boa parte da população, que tem sido informada cotidianamente sobre seus posicionamentos, manifestações e decisões. Neste contexto, é notória a relevância no debate público que foi assumida pelo Supremo Tribunal Federal (STF), última e mais alta instância do Judiciário brasileiro, cujos integrantes passaram a ser personagens conhecidos até mesmo por aqueles que têm pouco interesse pelo universo jurídico.

O trabalho de Andressa Lewandowski, produto da tese de doutorado defendida na UnB em 2014, sob orientação da Profa. Dra. Antonádia Monteiro Borges, representa, portanto, uma contribuição extremamente bem-vinda ao conjunto das análises que pretendem compreender o funcionamento desta instituição fundamental na estrutura estatal de nosso país. Considerando que a maior parte do que se escreve sobre o STF parte da perspectiva de operadores do Direito e jornalistas, o olhar antropológico por si só já é capaz de trazer originalidade e um ponto de vista diferenciado sobre o tribunal.

Cabe ressaltar, inicialmente, que esta etnografia não se foca propriamente nos ministros, mas, sim, nas formas e tempos de produção e circulação dos processos. Nos termos da própria autora, o objetivo da pesquisa foi “compreender a produção dos processos e das decisões do tribunal a partir de seus próprios artefatos, formas legais, expertises, procedimentos técnicos, atentando para as transformações envolvidas na prática jurídica e para as práticas de conhecimento evidenciadas nos fluxos de processamento de uma ação judicial no Supremo Tribunal Federal” (:14). Para tanto, dialoga com uma literatura antropológica que destaca como os documentos

são mediadores capazes de padronizar ações e representações entre variadas expertises, não sendo, portanto, meros instrumentos voltados para a realização de determinados fins.

No primeiro dos quatro capítulos que compõem a obra, “A Constituição como forma do direito”, Lewandowski apresenta um panorama dos debates e embates acerca do Poder Judiciário e do STF no processo constituinte que culminou na promulgação da Constituição Federal de 1988. A noção de transformação, central na obra ora resenhada, revela-se com bastante clareza quando, após promulgada, a Carta Magna deixa de ser um objeto próprio da política para ser submetido à racionalidade “técnica” do Direito, cujo principal aplicador é, justamente, a corte suprema. Isto não significa, todavia, que as disputas tenham se encerrado, visto que as forças técnicas e políticas continuam a se movimentar e articular. A autora esclarece, neste contexto, que

a apelidada Constituição Cidadã (...) é resultado de um processo de disputa entre os poderes constituídos e constituintes: disputa esta que não se esgotou com sua promulgação. No cerne dessas infinitas e redobradas disputas encontra-se o próprio STF, um frequente alvo de querelas em torno de sua estrutura e competência (:44).

Na sequência desse capítulo, a autora parte destas constatações para demonstrar que a mais fundamental operação realizada pelo STF é a definição de suas próprias competências, a partir do gabarito oferecido pelo texto constitucional. Há uma constante discussão sobre o que pode ou não ser julgado pelo tribunal, sobretudo no que se refere aos chamados processos originários, cuja tramitação começa e termina na própria Corte. Somos também apresentados a alguns aspectos da organização física e da arquitetura dos prédios que compõem o STF, destacando-se os elementos que sinalizam a “nobreza” e a grandiosidade do tribunal, tais como bustos, quadros e móveis antigos, bem como a seleção dos espaços e lugares que são mais ou menos acessíveis ao público externo. Há uma descrição do funcionamento das turmas recursais, colegiados formados por cinco ministros que têm a atribuição de julgar alguns recursos de questões que não demandariam a análise do plenário, e da estrutura administrativa da Corte, especialmente no que se refere às atribuições das diferentes secretarias e seus papéis na aplicação do complexo conjunto de técnicas do “fazer processos”.

O capítulo termina com uma rica descrição sobre os caminhos que levam à

escolha de um novo membro para a corte, revelando quais são as competências avaliadas como necessárias para ascensão a este posto e as articulações políticas (em sentido amplo) e jurídicas que culminam em sua nomeação. Ressalte-se a distinção daqueles que se tornam ministros em relação aos outros “operadores do Direito”:

Como afirmou o ministro decano, Celso de Mello, durante um julgamento, advogados, promotores e juízes são ontologicamente diferentes. Uma nomeação para o STF teria que promover uma conversão a um outro tipo de ontologia, o que me parece significar um outro tipo de perspectiva sobre as causas e os processos (:77).

A produção do direito ao longo da composição de um processo judicial é o tema do segundo capítulo, intitulado “O Processo”. Lewandowski parte do emblemático julgamento da ADPF 186, onde eram questionados os procedimentos adotados pela UnB na reserva de vagas para afrodescendentes na universidade, para explicitar como o momento do julgamento no plenário é apenas o ponto culminante de um enorme entrelaçamento de objetos, técnicas e procedimentos. A autora pretende, assim, evidenciar como se constitui a prática do conhecimento jurídico no tribunal. Em suas palavras, “a ideia de prática aqui é fundamental, no sentido de que aponta para categoria da ação e da operação jurídica (...) mas também em um sentido menos explícito que permite deslocar o debate sobre teoria e prática como formas opostas e dissonantes” (:88).

Ao descrever a trajetória de um conjunto de documentos no interior da Corte, desde o protocolo inicial até o julgamento em plenário, a autora demonstra a importância de etapas como a indexação e a distribuição dos processos, sob responsabilidade de servidores que pretendem aplicar tecnicamente o saber jurídico. Ao mesmo tempo, podemos compreender como funcionam os gabinetes dos ministros e a Secretaria Judiciária, vislumbrando a distribuição relativa de responsabilidades e prestígio entre aqueles que trabalham em cada setor. No caminho para uma decisão, o que interessa é o que está dentro do processo, uma vez que o posicionamento dos julgadores idealmente terá como referência o que está nos autos, e não o “mundo exterior”. Importa destacar, todavia, a grande autonomia possuída pelos gabinetes, que poderiam ser qualificados como vários “mini-Supremos”: “o tribunal é um composto de vários microterritórios com suas próprias jurisdições” (:132). Em outras palavras, há uma considerável independência de cada ministro e da estrutura administrativa que o apoia em relação ao tribunal enquanto órgão colegiado,

de tal maneira que, apesar de haver alguns parâmetros a serem seguidos por todos, há uma diversidade nos rumos que levam à construção das decisões.

Neste universo, os assessores são como verdadeiras extensões do ministro, pois suas atuações equivalem àquelas dos magistrados, cujas maneiras de pensar e agir em relação ao Direito devem ser profundamente conhecidas. Em suma, o poder dos juízes está diluído “em um universo de distintos agentes que compõem uma extensa rede de produção de conhecimento em que se operam microprocedimentos, mas também uma micropolítica que envolve os gabinetes e as secretarias, os advogados e os ministros, casos em debate e causas em disputa” (:135).

No terceiro capítulo, “O direito como técnica e a técnica como direito”, Lewandowski explora as ferramentas utilizadas pelos ministros (e, por extensão, por suas assessorias) para tomar decisões e elaborar votos. Há uma série de condições de possibilidade que são definidas pelo conteúdo dos autos, a doutrina jurídica e os precedentes da jurisprudência, a partir dos quais se constroem pontes entre os textos dos processos e a Constituição. Além de um detalhamento sobre alguns recursos técnicos empregados pelos magistrados, a partir da análise de certos casos paradigmáticos, somos apresentados à trajetória de construção de divergências e entendimentos contramajoritários, que ocorrem gradualmente, a partir de embates no plenário e da incorporação de novas jurisprudências.

Tais mudanças de orientação geralmente são consolidadas no plenário, objeto do quarto e último capítulo da obra (“O julgamento”). A autora apresenta aqui uma densa etnografia do julgamento da Ação Penal 470, popularmente conhecida como “Mensalão”, permitindo-nos visualizar as performances que ocorreram neste espaço sacralizado por ministros, procuradores e advogados. Além de destacar a centralidade de agentes, como o presidente do tribunal e o relator do caso que está sendo julgado, Lewandowski explicita as hierarquias e assimetrias entre os diversos atores envolvidos neste verdadeiro ritual jurídico, incluindo-se, aí, os próprios ministros.

Nas considerações finais, a etnógrafa conclui que “no tribunal é possível afirmar que, ao mesmo tempo em que apenas os ministros decidem, todo mundo toma decisões que irão compor ‘a decisão’, pois quem trabalha para a decisão também a constitui” (:228). Neste contexto, a mirada antropológica sobre o Judiciário evidencia como o “poder” dos ministros se constrói e assenta na atuação de um amplo conjunto de agentes e procedimentos. Trata-se, sem dúvida, de uma perspectiva que em muito enriqueceria a discussão no ambiente acadêmico do próprio Direito, nem sempre aberta às contribuições de outras áreas do conhecimento.

O trabalho de Andressa Lewandowski, publicado por uma editora eminentemente dedicada a obras jurídicas, configura-se como um importante marco na interlocução entre Antropologia e Direito, bastante frutífera desde o início da redemocratização do Brasil. O esforço etnográfico da autora poderá servir como referência para a realização de pesquisas voltadas a outras instituições cujo cotidiano é pouco conhecido daqueles que não atuam nela diretamente, como tribunais de outras instâncias, o Ministério Público e a Defensoria Pública. Não há dúvidas de que a consolidação de um campo de estudos como este possibilitará grandes ganhos ao debate democrático, trazendo luz aos mecanismos que constroem decisões que impactam diretamente a população brasileira.

Recebido: 01/10/2018

Aprovado: 15/10/2018

obituários

Rubinho, o campo e a Antropologia

Alexandra Barbosa da Silva

UFPB

alexandrabar01@gmail.com

Rubem Ferreira Thomaz de Almeida imprimia uma marca de positividade ao seu redor. Observando-se que passou por situações muito adversas em campo, isto não deixa de suscitar curiosidade. Por exemplo, na fronteira entre Brasil e Paraguai, no território ocupado pelos Kaiowa/Pa'itavyterã e pelos Nandéva, bem antes do estabelecimento desta mesma fronteira, nos anos de 1970, Rubem passou por uma (nada) velada ameaça de morte. Um homem fora procurá-lo, dizendo que ele tivesse cuidado, pois viver ali “era perigoso”, sendo “a vida frágil”, podendo “se apagar como a chama de uma vela”.

Trabalhando fundamentalmente nesta região, mais precisamente no cone sul de Mato Grosso do Sul, “Rubinho” elaborou os primeiros relatórios especificamente antropológicos de *identificação* de Terras Indígenas dos Kaiowa e dos Nandéva, nos anos de 1980. Prestou assessoria à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) ainda em plena ditadura militar. Posteriormente, foi diretor do Greenpeace no Brasil, o primeiro.

A experiência que acumulou ao longo do tempo proporcionou a Rubinho um conhecimento extremamente sólido. Parte dela foi objeto de reflexão num conceituado programa de pós-graduação em antropologia: o do Museu Nacional-UFRJ. Ali, em 1991, defendeu sua dissertação de mestrado, refletindo sobre o projeto que promovera, ainda nos anos de 1970 e 1980: o “PKÑ” (Projeto Kaiowa Nandéva). Esta fora uma experiência de fomento ao cultivo coletivo de roças (as *kokue*). A problematização antropológica deu-se sobre o percurso histórico suscitado pelo desenrolar do projeto – cujo objetivo era uma tentativa de auxiliar reverter a suposta desorganização cultural da qual padeceriam estes indígenas, tal era a visão apresentada por uma literatura antropológica da época, centrada na noção de aculturação. Não por acaso publicada em 2001 sob o título “Do desenvolvimento comunitário à mobilização política”, vê-se ali refletida uma dinâmica em que, reunindo-se para decidir o passo a passo das tarefas a serem realizadas para/nas *kokue*, as comunidades passaram a verbalizar as ameaças que então recebiam de serem expropriadas de suas terras. Participar destas reuniões e de suas discussões fez Rubinho dar-se conta, por um lado, da avaliação altamente acurada sobre sua própria condição sociopolítica

por parte daquelas pessoas; por outro, da sofisticação das reflexões que apresentavam, decorrentes desta avaliação. Tornou-se-lhe, então, mais visível que seu papel de antropólogo, em diversos níveis de interação, era, como ele dizia, o de “seguir as pegadas” produzidas por seus interlocutores indígenas. Com isto, ele evitava o risco de que estes nossos coetâneos (como define Johannes Fabian) possam ser tomados como seres inertes, meros informantes de uma curiosidade externalista e/ou facilmente conduzíveis para e por propósitos que não os seus.

É fundamental observar, com este exemplo, que Rubem fez parte de um leque de profissionais que se dedicou (e se dedica ainda) à Antropologia de um modo integral - ou, antes, uma antropologia em que diversos povos indígenas do país foram e são o foco de uma atenção integral. Significa, isto, uma antropologia em que conhecimento e iniciativas em prol da garantia de direitos e interesses destes mesmos povos não são coisas dissociadas; antes, estas últimas são decorrentes do primeiro. O rigor que pauta um conhecimento antropológico é necessariamente caudatário de uma profunda (e, preferencialmente, longa) imersão do pesquisador nos cotidianos de vida dos povos e grupos sociais com que trabalha, em pesquisa empírica - embora não se esgote nela. A defesa de direitos garantidos a partir do fundamental caráter da condição humana de um indivíduo ou povo, bem como por normas fixadas em lei (como na Constituição Federal), pode ou não vir em decorrência deste conhecimento.

Assim, em seu conjunto, o legado de Rubem integra uma tradição do fazer antropológico muito específica dessa nossa latitude do globo, incitando-nos a pensar sobre como nós, antropólogos e antropólogas de qualquer lugar, produzimos nossa tradição e os nossos rastros.

No campo no qual Rubem foi pioneiro e abriu generosamente caminho para outras gerações, uma postura o caracterizava: a de se disponibilizar ao diálogo com proprietários de terra que desejassem informações. Em certo momento, em 2000, coordenando um Grupo Técnico (GT) de *identificação* de uma terra kaiowa, ele estava parado em frente a um bar, na beira de uma rodovia. Participara de uma reunião com um grupo de fazendeiros, para esclarecimentos sobre os trabalhos do GT; ao final, solicitaram-lhe um novo encontro. No momento combinado, vários homens, em diversos veículos, foram apenas dizer-lhe que o grupo tinha mudado de ideia e que não iriam mais conversar. Voltaram-lhe bruscamente as costas e partiram, produzindo e jogando-lhe em cima uma enorme nuvem da poeira vermelha do chão.

Mas, este episódio não mudou sua maneira de pensar; era necessário manter o diálogo. Deste modo, ele colocava seus conhecimentos à disposição tanto de indí-

genas como de não indígenas.

Anos mais tarde (a partir de 2008), porém, seu nome aparecia continuamente em jornais locais, que informavam aos leitores de sua presença em campo. Tais matérias incitavam abertamente uma resistência aos trabalhos de identificação de terra que ele então conduzia.

No fluxo destes acontecimentos, já no ano de 2015, Rubinho viu seu nome (e o de todos/as os/as antropólogos/as com dedicação de longa data às questões territoriais no estado) arrolado em uma CPI, no Congresso Nacional, instaurada e integrada por parlamentares ruralistas. Esta CPI, que busca criminalizar o trabalho dos/as antropólogos/as, precisamente pela recorrência das pressões anteriores que sofreu, não foi por ele percebida como algo estranho ou extraordinário; era, pensava ele, algo produzido em uma escala e um espaço de maior repercussão e visibilidade.

Em seu legado, o percurso de Rubem se desenhou em mais de quatro décadas. Prestou assessoria a órgãos públicos que se depararam (e se deparam) com sérios e difíceis problemas, envolvendo as superlotadas áreas indígenas criadas pelo Estado brasileiro em Mato Grosso do Sul, ainda no início do século XX. Assim, assessorou o Ministério Público Federal de Dourados e, igualmente, o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) a ele recorreu para debelar um surto de mortes infantis por desnutrição, nas reservas de Dourados e Amambai. Sua última consultoria lhe foi demandada pela Itaipu Binacional, para auxiliar numa resolução ao problema que o desenrolar das ações da estatal gerou: o do assentamento de comunidades Mbya e Ñandéva.

Ao fim, sem conseguir (nem pretender) neste parco espaço dar conta da densidade de sua trajetória, posso voltar a outras contribuições, igualmente relevantes, estas no âmbito pessoal: à sua disposição para ouvir e dialogar, tornando-o um companheirismo ímpar, mas também à sua leveza e alto astral. Estas foram marcas suas, que o fazem para sempre presente para os que com ele conviveram – indígenas (Kaiowa, Ñandéva e Mbya) e não – sendo o mais citado quando temos conversado, entre pares-colegas-amigos, sobre a nossa estupefação. Com elas, Rubinho não nos possibilitou imaginar a sua partida abrupta; com o seu alto astral, não nos preparou para sermos deixados por ele de um modo como o de quem viaja para um campo sem avisar. Assim, mesmo a vida sendo frágil, como lhe haviam dito, a chama de sua vela não se apaga.

Recebido: 14/08/2018

Aprovado: 15/08/2018

Sergio Ferretti, conhecimento e generosidade

Vagner Gonçalves da Silva

USP

vagnergo@usp.br

Conheci Sergio Ferretti no final dos anos de 1980 quando ele e Mundicarmo Ferretti, sua esposa, faziam doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Neste mesmo Programa, Rita Amaral, Jocélio Teles dos Santos e eu éramos mestrandos e não demorou muito para que formássemos um grupo de antropólogos(as) interessados(as) em religiões afro-brasileiras. Mas se os interesses profissionais nos aproximaram, foram as afinidades pessoais que, de fato, nos levaram a uma sólida e longa amizade compartilhada desde então.

Ferretti (como era mais conhecido, pelo sobrenome) nasceu no Rio de Janeiro e se formou em história e museologia em 1962 pela UFRJ e Uni Rio, respectivamente. Fez especialização em economia e sociologia do desenvolvimento na Universidade Católica de Lovaina na Bélgica, de 1964 a 1966. De volta ao Brasil, fixou residência em São Luis do Maranhão, cidade que conhecera anteriormente, tornando-se professor nas Universidades Federal e Estadual do Maranhão em 1969. Nesse período, já casado com Mundicarmo, e apaixonado pela cultura popular, estudou o tambor de crioula, mostrando a dimensão sagrada e profana dessa dança. Dessa pesquisa, realizada em 1977, originou-se o livro “Tambor de Crioula, Ritual e Espetáculo”, publicado pela Comissão Maranhense de Folclore e pela FUNARTE, e reconhecido como fonte importante para que a dança fosse registrada em 2007 pelo IPHAN como patrimônio da cultura nacional. O envolvimento de Ferretti com o campo das pesquisas folclóricas no Maranhão iria perdurar por toda sua carreira. Presidiu por vários períodos a Comissão Maranhense do Folclore, fazendo parte da comissão editorial responsável pela publicação do Boletim dessa instituição e de outras obras. Sua atuação junto à Secretaria de Estado da Cultura (SECMA) e Fundação Cultural do Maranhão (FUNC), além de outros órgãos e movimentos, pela preservação do patrimônio cultural do estado, valeu-lhe inúmeros prêmios e títulos, como a medalha Mário de Andrade do IPHAN (pelo trabalho de reconhecimento do Centro Histórico de São Luis como patrimônio da humanidade) e a comenda Ordem dos Timbiras do Governo do Estado do Maranhão.

Do tambor de crioula, Ferretti passou ao tambor de mina. Assim, ao campo

dos estudos folclóricos, históricos e museológicos somou-se o da antropologia das religiões afro-brasileiras. Esse período inicia-se com o mestrado em antropologia defendido na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em 1983. Sua dissertação, um estudo monográfico de uma das mais antigas e importantes comunidades religiosas afro-maranhenses, foi publicada em 1985 com o título “Querebentã de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas”. O livro, que se encontra atualmente em sua terceira edição, apresenta uma visão detalhada da Casa das Minas, terreiro fundado em São Luís, em meados do século XIX, por africanos procedentes do antigo Reino do Daomé (atual Benin). Narra a história da casa desde sua fundação, a mitologia e a história das entidades cultuadas, o ciclo das festas, os rituais e aspectos da irmandade e da vida comunitária. “Querebentã...” tornou-se um clássico da literatura afro-brasileira e uma “etnografia-testamento” de uma comunidade que se encontra em processo de desaparecimento devido à morte de suas antigas lideranças e a não iniciação de novas gerações.

No doutorado, realizado entre 1986 e 1991, na Universidade de São Paulo, Ferretti revisitou a Casa das Minas, porém, desta vez, para pensar o sincretismo a partir de uma ampla revisão bibliográfica deste conceito em seus vários usos e abusos. A pesquisa, publicada sob o título “Repensando o Sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas”, teve, entre os inúmeros méritos, o de mostrar que, mesmo nas comunidades de origem africana tidas como as “mais tradicionais”, as práticas católicas estabelecem uma presença significativa e sua análise deve ser cuidadosa e sensível. Além deste trabalho, Ferretti publicou inúmeros outros em forma de artigos, capítulos de livros, como organizador de coletâneas, etc.

Teve um papel importante no estabelecimento dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Políticas Públicas da UFMA, sendo reconhecido como precursor das Ciências Humanas e Sociais no Estado do Maranhão pela UEMA. Neste aspecto, vale ressaltar a extrema generosidade com que recebia e estimulava estudantes e pesquisadores visitantes a desenvolverem pesquisas no Maranhão. Na celebração ocorrida em 2017 dos 25 anos do grupo de pesquisa GP Mina, que fundara juntamente com Mundicarmo Ferretti, foi possível perceber as várias gerações de cientistas sociais que passaram por sua orientação e a enorme gratidão destes.

Neste sentido, vale lembrar sua iniciativa de constituição do Museu Afrodigital da UFMA, um museu constituído por documentos, imagens, vídeos, áudios sobre religiões, cultura popular, quilombos etc. Boa parte deste acervo provém das pesquisas pioneiras do casal Ferretti sobre a cultura e religiosidade do povo mara-

nhense, agora disponíveis para o grande público.

Em 2007, foi aposentado compulsoriamente e recebeu da UFMA o título de professor emérito. Desapegado destas louvações, ainda que merecidas, ele valorizava mesmo estar entre amigos ou fazer novos amigos que o circuito da pesquisa possibilitava.

Conheci o Maranhão e seus voduns e vodunsis pelos olhos dele e ter tido a oportunidade de desfrutar de sua amizade e de com ele aprender a dosar conhecimento e generosidade foi um raro privilégio.

Recebido: 11/09/2018

Aprovado: 12/09/2018

Diretrizes para Autoras

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.

nesto número

DOSSIÊ: Estados e etnias nas fronteiras amazônicas

Apresentação

Alicia Rita Ramos

Fronteira Venezuela-Brasil

Identidad, frontera y oportunidades. Los Ye'kwana de Venezuela en la frontera con Brasil

Nalúa Rosa Silva Monterrey

Unidade e diferença: Os Ye'kwana e suas relações com a fronteira binacional

Karenina Vieira Andrade

Fronteira Colômbia-Brasil

O lenço de pano e o buquê de flores. Estados nacionais e os povos tukano orientais na fronteira colombo-brasileira

Luis Cayón

Indígenas en ciudades "pares" en la Amazonia, entre la invisibilidad y la territorialidad urbana: Una mirada retrospectiva

Carlos Zárate Botía e Ángela López Urrego

Fronteira Peru-Brasil

Viviendo bien, muriendo mal: Los Ashéninka del Alto Tamaya en la frontera de la Amazonia peruana con Brasil

Mario L. Osorio

Unir para além da fronteira: Um esboço da etnopolítica transnacional ashaninka

José Pimenta

ARTIGOS

Parentesco por brincadeira no alto rio Iaco

Marcos Matos

Com o 'outro' nos olhos: alguns aspectos da alteridade na etnologia amazônica

Márcio Teixeira-Pinto

Dos eventos documentados aos documentos manejados: A política de saúde mental brasileira em disputa

Lilian Leite Chaves

Como descrever uma 'onda'? Uma abordagem metodológica para a etnografia de um movimento

Karina Biondi

De las familias criollas a las lignées purificadas. Analogías entre vegetales y humanos

Gabriela Schiavoni

ENSAIOS

Entre l'État, les institutions et les sujets: Considérations sur l'assujettissement, la résistance et les moralités

Theophilos Rifiotis

Escalas do urbano e o alcance de "pequenas" mobilizações sociais: o Março das Mulheres em Santarém (PA)

Telma de Sousa Bemerguy

RESENHAS

BENTO, Berenice. 2017. Transviad@s: Gênero, sexualidade e direitos humanos.

Alisson Machado

BRITES, Jurema; MOTTA, Flávia de Mattos. (Orgs). 2017. Etnografia, o espírito da Antropologia.

Tecendo linhagens. Homenagem a Claudia Fonseca.

Ana Paula Comin de Carvalho

WILLIAMS, Bianca C. 2018. The pursuit of happiness: Black women, diasporic dreams, and the politics of emotional transnationalism.

Denise Ferreira da Costa Cruz

PIERRI, Daniel Calazans. 2018. O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência.

Aloir Pacini

LEWANDOWSKI, Andressa. 2017. O direito em última instância: uma etnografia no Supremo Tribunal Federal.

Marcio Martins dos Santos

OBITUÁRIOS

Rubinho, o campo e a Antropologia

Alexandra Barbosa da Silva

Sergio Ferretti, conhecimento e generosidade

Vagner Gonçalves da Silva