




REVISTA ENTRERIOS

Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade
Federal do Piauí

Etnicidade e Perspectivas Etnográficas



Carmen Lúcia Silva Lima
Márcia Leila de Castro Pereira
(Orgs.)

Carmen Lúcia Silva Lima
Márcia Leila de Castro Pereira
(Organizadoras)



REVISTA
ENTRERIOS

Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade
Federal do Piauí

EntreRios – Revista do PPGANT -UFPI
Primeira Edição
Temática: Etnicidade e Perspectivas Etnográficas
ISSN 2595-3753
Teresina, 2018



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - CCHL
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DCIES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGANT
Campos Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga, Teresina, Piauí,
CEP 64049-550 - Tel.: (86) 3237-2152

Reitor

Prof. Dr. José Arimatéia Dantas Lopes

Vice-Reitora

Profª Drª Nadir do Nascimento Nogueira

Comissão Editorial (PPGANT - UFPI)

Alejandro Raul Gonzalez Labale
Andrea Lourdes Monteiro Scabello
Carmen Lúcia Silva Lima
Celso de Brito
Jóina Freitas Borges
Márcia Leila de Castro Pereira
Maria Lídia Medeiros de Noronha Pessoa
Mônica da Silva Araujo
Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

Conselho Editorial

Andréa Luisa Zhouri Laschefski - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Alejandro Frigerio - Universidad Católica Argentina / CONICET
Christen Anne Smith - University of Texas at Austin (UT Austin)
Daniel Granada - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Gabriel Maria Sala - Università Degli Studi di Verona
Joana Bahia - Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UFRJ)
Laura Selene Mateos Cortez - Universidad Veracruzana - Xalapa – México (UV)
Leila Sollberger Jeolás - Universidade Estadual de Londrina (UEL)
Lorenzo Macagno - Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Luis Roberto Cardoso de Oliveira - Universidade de Brasília (UNB)
Rosa Elisabeth Acevedo Marin - Universidade Federal do Pará (UFPA)

Editoras Chefas

Carmen Lúcia Silva Lima
Márcia Leila de Castro Pereira

Revisão

Os autores

Capa/ Diagramação



EntreRios – Revista do PPGANT -UFPI
Primeira Edição • Temática: Etnicidade e Perspectivas Etnográficas

Sumário

Apresentação

Carmen Lúcia Silva Lima/ Márcia Leila de Castro Pereira 7

“Cowboy anthropology”: nos limites da autoridade etnográfica

Alfredo Wagner Berno de Almeida 8

Los liderazgos wayuu y el marco jurídico del estado/nación en Venezuela

Johnny Alarcón Puentes 36

Épocas, curas e história: Anotações etnográficas sobre o tempo entre os Makuna

Luis Abraham Cayón Durán 53

Memoria social y relaciones de poder: la defensa del territorio comunal en la Sierra Zapoteca de Oaxaca, México

Salvador Aquino Centeno 71

Povos indígenas, processos identitários e etnicidade: notas sobre pesquisas em Antropologia Política

Renato Monteiro Athias 91

Entrevista

Etnicidade e outras questões antropológicas: Entrevista com Thomas Hylland Eriksen

Carmen Lúcia Silva Lima / Márcia Leila de Castro Pereira 108

Resenha

RIAL, Carmen e SCHWADE, Elisete (orgs.), 2016. Diálogos antropológicos contemporâneos

Caroline Farias Leal Mendonça 118

APRESENTAÇÃO

O campo da Antropologia no Brasil, apesar do cenário permeado de desafios, tem se expandido significativamente, com destaque para a região Norte e Nordeste, onde atualmente é crescente o número de Programas de Pós-graduação em Antropologia. Neste contexto está inserido o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPI, que está prestes a completar 10 anos de existência e que tem a satisfação de criar a Revista EntreRios.

Nossa pretensão é contribuir para a divulgação do saber antropológico e favorecer o diálogo entre docentes, pesquisadores e profissionais da área da Antropologia e afins, que atuam no Brasil e exterior. A Revista EntreRios vem se inserir num rol de periódicos que evidenciam a vitalidade da produção do conhecimento antropológico em nosso país. Este número inaugural confirma bem essa nossa pretensão.

O nome EntreRios foi uma escolha que revela quem somos e o lugar sócio geográfico de onde falamos: Teresina – a mesopotâmia do Nordeste. A capital piauiense, cidade verde cortada pelos rios Parnaíba e Poti, que se unem, formando um único leito que desagua no Oceano Atlântico. Este encontro produz um cenário de grande beleza. Cidade planejada pelo Conselheiro José Antônio Saraiva, ela foi geometricamente criada com ruas retas e paralelas entre si, partindo do Parnaíba em direção ao Rio Poti. Que este periódico seja fecundo e tenha muita vitalidade, assim como os rios que o nomeia.

O primeiro artigo “*Cowboy Anthropology*”: *nos limites da autoridade etnográfica* é uma contribuição do renomado Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA/UFAM/UEMA). A pesquisa do autor se desenha a partir da reflexão das condições de possibilidades e a modalidade de antropologia que se imagina mais apropriada e crítica mediante as pressões sociais. Segundo ele, as respostas aos problemas se tornaram difíceis e estão a exigir, portanto, “novas” formas de abordagem, “novas” modalidades de percepção dos objetos, “novas” posições e procedimentos relativos ao trabalho de campo e, portanto, condições de possibilidades apropriadas para uma “nova descrição”. As reflexões do autor nos levam a pensar na redefinição do que seja a prática do antropólogo na atualidade e conseqüentemente os obstáculos mais significativos à produção antropológica.

Em *Los liderazgos Wayuu y el marco jurídico del Estado/Nación em Venezuela*, Johnny Alberto Alarcon Puentes (Universidade de Zulia – Venezuela) reflete sobre re/definições e negociações culturais empreendidas pelos Wayuu, povo indígena de filiação linguística arawak, que habita o departamento de La Guajira, na Colômbia, e no estado Zulia, na Venezuela. O autor utiliza a análise documental e a etnografia; faz uso, ainda, das teorias da Antropologia Política para refletir sobre a relação de contato dos wayuu e a sociedade hegemônica. Ele reflete sobre a dinâmica jurídica e as instituições do Estado/nação e conclui que o reconhecimento jurídico das culturas indígenas é insuficiente, pois eles permanecem discriminados e subjugados pelas imposições estatais. Adverte sobre a necessidade do diálogo intercultural que permita o respeito à especificidade dos wayuu.

Luis Abraham Cayón Durán (Universidade de Brasília) autor de *Épocas, curas e História – Anotações etnográficas sobre o tempo entre os Makuna*, analisa o tempo cíclico da sucessão sazonal a partir do seu material sobre os Makuna, ou Gente de Água (*Ide masã*) que, atualmente, habitam as selvas do departamento do Vaupés na Colômbia - a aproximadamente 150 km da fronteira brasileira -, principalmente nos rios Apaporis, Pirá-paraná, Toaka e Komeña. Eles pertencem à família linguística Tukano oriental que se localiza na zona central do Noroeste amazônico, entre as bacias dos rios Uaupés e Apaporis, assim como em uma parte do alto rio Negro e seus afluentes no Brasil. Nessa direção, segundo aportes do autor, este artigo tem o objetivo de apresentar um esboço etnográfico da relação entre tempo e cosmologia para os Makuna, ressaltando suas conexões com o xamanismo, o espaço e a noção de pessoa, para demonstrar que metodologicamente estas categorias podem ser estudadas de maneira análoga, e a partir disso, indagando os modos como os Makuna constroem o tempo e sua consciência histórica. É nesse aspecto que o autor assinala a formação de um sistema multiétnico de geografia xamânica que define, por vinculação de origem, a identidade de todos os grupos que compartilham o macro território.

Memória social y relaciones de poder: la defensa del territorio comunal em la Sierra Zapoteca de Oaxaca foi escrito por Salvador Aquino Centeno, (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS, Oaxaca, México). O autor tem se dedicado, nos últimos tempos, em debater questões relacionadas ao Estado e Capitalismo Global, recursos naturais, etnicidade, direitos históricos dos povos indígenas, memória social e representações do passado. Nesse artigo que agora publicamos, o autor sublinha que o governo federal e empresas de mineração desenharam um novo programa de extração de minerais em terras comunais de Capulálpam. Nesse aspecto, seu estudo versa também sobre a memória social como um espaço de luta política onde os sujeitos contestam e questionam as práticas estatais que buscam subsumi-los em práticas disciplinares dirigidas a seus espaços e vidas.

O último artigo, *Povos indígenas, processos identitários e etnicidade: notas sobre pesquisas em Antropologia Política*, de autoria de Renato Monteiro Athias (PPGA da UFPE), apresenta uma sistematização da produção acadêmica sobre identidade étnica, etnicidade e relações interétnicas elaborada nas últimas décadas pelos pesquisadores do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade (NEPE), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. A análise efetivada, segundo o autor, tem a pretensão de contribuir com o debate sobre o tema, fornecendo elementos que subsidiem a discussão no âmbito da etnologia indígena em nosso país.

Seguindo, temos a entrevista gentilmente cedida por Thomas Hylland Eriksen (Universidade de Oslo - Noruega), antropólogo de grande projeção no mundo atual e uma referência para os estudos de etnicidade. De acordo com Roberto Cardoso de Oliveira, Eriksen tornou mais sensível e sofisticada a clássica formulação teórica de Barth presente em *Grupos étnicos e suas fronteiras*. Vejamos no que consiste a teoria de Eriksen, para entender o elogio feito por Cardoso de Oliveira. A etnicidade foi definida por meio de dois aspectos: a) propriedade de uma formação social e um aspecto de interação e b) diferenças étnicas envolvem diferenças culturais que tem um impacto comparativamente variável sobre as relações sociais. Além disso, ele defendeu a necessidade de atenção à relação entre cultura, história e etnicidade, que nos permite superar o equívoco da crença de total liberdade dos sujeitos na construção de identidade étnica. O autor evoca igualmente a importância de considerar o contexto das interações, que recorrentemente é

desconsiderado nas abordagens que privilegiam exclusivamente os processos.

Ele afirma que etnicidade se refere ao relacionamento entre coletividades que se consideram ou são consideradas culturalmente distintas. Significa que grupos podem possuir a mesma forma cultural, contudo, na medida em que se considerem distintos, eles agirão de modo a fundamentar esta diferenciação. Grupos podem ser culturalmente diferentes sem desenvolver relações interétnicas, pois isso ocorre quando existe a consciência da distinção necessária para a constituição da etnicidade.

Na entrevista concedida, Eriksen aborda etnicidade e discorre sobre outros temas e questões que fazem parte da sua trajetória profissional. Revela sua capacidade intelectual e sensibilidade para refletir temas de grande relevância tais como a globalização e suas crises e o lugar e a contribuição do conhecimento antropológico no mundo atual.

Para finalizar, Caroline Farias Leal Mendonça (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira) nos apresenta a resenha do livro *Diálogos antropológicos contemporâneos*, organizado por Carmen Rial e Elisete Schwad e publicado em 2016, pela Associação Brasileira de Antropologia. Trata-se de uma coletânea de artigos que refletem sobre a antropologia e seus dilemas, desafios e as perspectivas que se apresentam diante dos processos de expansão e transformação da Antropologia no Brasil.

Aos leitores desejamos uma proveitosa leitura da revista *EntreRios*. Que os conhecimentos partilhados nesta publicação possam nos ajudar a aprimorar a nossa prática enquanto profissionais da Antropologia e que favoreça o diálogo e a construção de respostas eficazes para as questões que nos interpelam.

Carmen Lúcia Silva Lima/ Márcia Leila de Castro Pereira

Editoras Chefas

“Cowboy anthropology”: nos limites da autoridade etnográfica

Alfredo Wagner Berno de Almeida¹

Antropólogo. Professor da Universidade Estadual do Maranhão, Universidade Federal do Amazonas e Universidade do Estado do Amazonas

Há duas décadas ocorreu em Florianópolis a reunião da ABA Sul com uma fala do professor Roque Laraia, numa mesa-redonda, focalizando as relações entre “ética e antropologia”. O professor alertava sobre a posição dos antropólogos face às recentes demandas sociais e à estruturação de circuitos de mercado relativos a esta competência profissional. É justamente com respeito ao que ele designa como “nova demanda” que a pesquisa na qual estou trabalhando se insinua. Eis o porquê desta referência inicial. Então, há 24 anos atrás, exatamente em novembro de 1993, na Universidade Federal de Santa Catarina, em atividade vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, a fala do professor Laraia intitulada “Ética e Antropologia- Algumas Questões”, circunstanciando as transformações no processo de trabalho dos antropólogos e seus efeitos, assinalava o seguinte:

“Antropólogos trabalham em grandes projetos elaborando relatórios sobre o meio ambiente, os famosos EIA-RIMAS. Antropólogos estão assinando laudos periciais, em questões que envolvem disputas de terras. Antropólogos opinam sobre a pertinência ou não de se atribuir o princípio da imputabilidade a determinados indivíduos. Em todos esses casos a opinião do antropólogo pode definir a vida das pessoas, pode afetar interesses econômicos ou representar sérias modificações no meio ambiente. Tudo isso é complicado, pelo fato de que o antropólogo passa a ter um **novo tipo de relacionamento profissional**. Há uma **nova demanda** em jogo e os antropólogos tem dificuldade de atender a esta demanda” (LARAIA,1993: p.7).

O professor Laraia sublinha tais alterações com bastante ponderação e autoridade. Para os alunos recém-admitidos em Programas de Pós-Graduação em Antropologia faz-se necessário

1 Este artigo consiste no tema inicialmente abordado na Aula Inaugural proferida pelo autor no PPGAS da Universidade Federal de Santa Catarina. As alterações para a composição deste artigo ocorreram a partir de fala degravada e transcrita pela Profa. Raquel Mombelli.

refletir de maneira detida sobre estas condições de possibilidades e a modalidade de antropologia que se imagina mais apropriada e crítica mediante as pressões sociais. Há indagações que refletem sobre os meandros desta antropologia crítica, sob o signo da autonomia face às estruturas de poder, desvelando quais são os desafios maiores no processo de produção antropológica. De 1993 até hoje, as complicações parecem ter-se tornado mais freqüentes e complexas. As respostas aos problemas se tornaram difíceis e estão a exigir, portanto, “novas” formas de abordagem, “novas” modalidades de percepção dos objetos, “novas” posições e procedimentos relativos ao trabalho de campo e, portanto, condições de possibilidades apropriadas para uma “nova descrição”. A adjetivação “nova”, reiteradamente repetida, denota uma insuficiência teórica na explicação de fenômenos contemporâneos e das próprias práticas de pesquisa correspondentes. Com a insistência na forma adjetivada a descrição evidencia acontecimentos que são circunstancialmente inexprimíveis. O papel da descrição como fronteira esbarra num limite do impronunciável, delinea uma certa insuficiência, mas não escapa, entretanto, à possibilidade de uma compreensão antropológica. A noção de “nova” revela significados não-concluídos, inacabados, que fogem ao previsto e ao usual. Todavia, quanto mais se aprofunda na descrição ou na análise concreta de uma situação concreta, mais se tem o que descrever, mais há o que ser dito. Esta dinâmica algo paradoxal do trabalho etnográfico, atinente à centralidade do presente, desvela situações dúbias, registra testemunhos controversos e contribui para repensar conceitos e delinear tendências das pesquisas antropológicas. Aliás, a própria noção de trabalho de campo está sendo sucessivamente recolocada, sofrendo alterações e passando por redefinições de procedimentos, inovando as técnicas de observação direta e as relações de entrevista, evidenciando que muito do que se interpreta como “novidade”, em certa medida, já estaria estimado no repositório da memória antropológica. É neste contexto que experiências de campo, ofuscadas sob uma classificação de pré-história da antropologia, passam a ser reapropriadas, como as de Lewis Morgan, de F.H. Cushing, e de F. Boas. Tais experiências antecedem àquela de B. Malinowski, que é usualmente interpretada como referida à profissionalização dos antropólogos. Morgan, a partir de 1845, se empenhou em defender um dos clãs iroqueses, os Seneca, contra uma grande empresa, a Ogden Kand Company, que queria usurpar parte de suas terras. Utilizou para tanto de descrições, produzidas a partir de observações diretas, transformadas em Relatório enviado ao legislativo, argumentando em favor dos direitos territoriais daquele povo indígena. Outro exemplo seria F.H. Cushing, que realizou trabalho de campo, durante quatro anos, convivendo com os Zuni, entre 1878 e 1882, e sendo convidado a integrar o “clã do papagaio”. A partir daí passou a proteger os conhecimentos tradicionais, incinerando inclusive suas anotações de campo sobre sequências cerimoniais de rituais religiosos mantidos historicamente como “segredo do grupo”, e a defender os pleitos indígenas. Em 1883, quando Cushing saía do campo, Franz Boas chegava a Baffin Island para seu trabalho de campo com os esquimós (*inuit*) e iniciou uma defesa de sua “cultura”. A recuperação de experiências semelhantes a estas desdiz versões usuais da história da antropologia construídas rigidamente em cima de periodizações caracterizadas por oposições simétricas tais como: “período pré-científico” versus “científico” ou “amadorismo” versus “profissionalismo” ou ainda “aventura” versus “pesquisa científica”. Para comentadores e historiadores da antropologia Morgan, Cushing e Boas, o qual comentarei adiante com mais vagar, não tiveram “modelos” para seguir e produziram gêneros descritivos peculiares – como a *inner life*, de Cushing, e a *cultural life*, de Boas – que antecederiam aos próprios “métodos” da descrição etnográfica, consagrados

desde pelo menos 1881 com o trabalho de E. Tylor intitulado *Anthropology. An introduction to the study of Man and Civilisation*².

Em virtude desta releitura crítica abrem-se possibilidades para que dados biográficos e abordagens memorialistas sejam revistos³ e tornem-se eles próprios referências obrigatórias em atos de pretensão didática sobre a história da antropologia.

O professor Laraia, num esforço de análise reflexiva, reporta à sua própria trajetória profissional, buscando pacientemente explicar para os antropólogos reunidos em Florianópolis, há 24 anos atrás, quais foram as recomendações que lhe fizeram, quando foi a campo pela primeira vez. Mais que um dado autobiográfico trata-se de narrar crítica e retrospectivamente uma lição pedagógica. Bourdieu já alertara que não se pode sacrificar a reflexividade ao gênero autobiográfico, advertindo aos leitores na epígrafe de seu *Esboço de Auto-análise*: “Isto não é uma autobiografia”. Não havia nada escrito, segundo Laraia, não havia um manual e nem instruções a serem lidas, quando de seu primeiro trabalho de campo. Não havia aliás, faculdades de antropologia. Como enfatizava Castro Faria o ensino da antropologia no Brasil existiu primeiro como pós-graduação (CASTRO FARIA, 2006). Assim, segundo Laraia, tudo era transmitido verbalmente e de maneira direta por quem o estava orientando no curso de especialização, conforme ele mesmo narra:

“Em 1960, quando comecei a fazer pesquisas em antropologia social, existia apenas um *código de ética* muito simples, que poderia ser resumido em três pontos: Primeiro, o antropólogo não pode se envolver sexualmente com seus informantes. Segundo, o antropólogo deve respeitar os seus informantes e defender os seus interesses. Terceiro: o antropólogo tem um compromisso com a verdade científica” (LARAIA, *ibid.* p. 3).

Certamente que esses “três pontos” também estão colocados em discussão no momento atual. Para refletirmos sobre eles, gostaria de propor a vocês continuarmos no exercício reflexivo, tentando recuperar a posição do antropólogo consoante seus critérios intrínsecos de competência e saber. Como esta posição foi se deslocando no tempo? O que nos leva a pensar na redefinição do que seja a prática do antropólogo, como o professor Laraia está acuradamente, nos alertando? O que significa “defender seus interesses”? Quais são os obstáculos mais significativos a este tipo de produção antropológica? No que consiste, afinal, esta “verdade científica”, que no capítulo atual do trabalho antropológico considera os meios de acesso ao objeto de pesquisa como componentes do próprio objeto?

Para relativizar a força normativa dos manuais e de associações científicas que os coonestaram, o professor Laraia recorre a um episódio marcante na história da antropologia. Ele

2 Gaillard, G., em *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*. Paris. Armand Colin, 1997, informa o seguinte: “Tylor publie em 1881. *Anthropology. An Introduction to the study of Man and Civilisation* que la revue *American Anthropologist* désigne en 1917 comme le premier “manuel” d’anthropologie (R. Lowie, 1917:263) et que White qualifie, encore en 1960, comme “restant l’une des meilleures introductions à la discipline” (White, 1960:III)” (GAILLARD,1997:33).

3 Bourdieu (2005) chama a atenção para os riscos do memorialismo extremado, para a ilusão biográfica e o acuro utilizado para apreciar criticamente as narrativas autobiográficas ao focalizar a reflexividade. Num esforço similar tem-se as observações críticas de Castro Faria (1993) sobre o trabalho de campo.

começa narrando um episódio conflitivo, de outubro de 1919, exatamente do dia 16 de outubro. Refere-se a uma carta que Franz Boas envia ao jornal *The Nation*, impressa com o título⁴ “Os cientistas como espões”, acusando o governo dos Estados Unidos de estar utilizando quatro antropólogos como espões na América Central. Para Boas, esta espionagem pode estar de acordo com interesses políticos, com interesses nacionais ou com interesses militares, mas não está de acordo com uma postura científica. Consoante Boas a essência da vida é estar a serviço da “verdade”. A quebra da confiabilidade face aos agentes sociais estudados dá lugar à simulação e compromete o rigor científico. Segundo ele, quando você fraudas a sua relação com os seus informantes, com aqueles com os quais você está trabalhando, você falta com a “verdade”, este princípio é básico à prática da antropologia. Em outras palavras a confiabilidade mútua nas relações de pesquisa consiste numa premissa básica do trabalho antropológico.

A despeito desta assertiva, que parece ser atualmente uma afirmativa consensual, Boas é punido em função de sua denúncia. Em 30 de dezembro de 1919 ele é afastado da *American Anthropological Association*. Foi censurado, foi destituído de sua condição de membro desta comissão científica e do conselho da associação, e foi forçado a renunciar a seu cargo no conselho nacional de pesquisa. Quer dizer, o fato dele defender o ponto de vista da “verdade” nas relações de pesquisa não o tornava imune a uma medida punitiva da própria associação científica. O livro de G. Stocking sobre história da antropologia (STOCKING, 2004) registra com pormenor esta ocorrência. Na interpretação de Stocking, os antropólogos que votaram contra Boas, para favorecer a sua punição, foram notadamente antropólogos físicos e antropólogos biológicos, que estavam de fato votando não apenas contra Boas, mas contra a emergência de uma determinada antropologia, ou seja, contra a “antropologia social”, que começava a ganhar corpo e era também designada como “antropologia cultural”. O voto contra Boas era um voto a favor da “facção” que dominava a própria associação de antropologia. Isto nos obriga a pensar que naquele momento, a consolidação da “antropologia social” apontava para uma autonomia não apenas frente ao Estado, mas também face às ciências naturais, bem como para uma lealdade extrema com respeito aos agentes sociais estudados. O movimento de Boas, de certa maneira, a despeito de sua formação em geografia, ciência que era considerada uma ciência natural, consistia num esforço de desnaturalização da antropologia. Ele é punido pela pretensão de favorecer a “antropologia social” como uma ciência autônoma no processo de produção antropológica e a prática científica como não submissa ao poder do Estado. Este dado é relevante para pensarmos que de fato no ato punitivo está em jogo uma verdade relativa, imposta por quem detém o poder de ditar as regras e

4 Traduzida para o português eis um excerto da carta de F. Boas ao editor de *The Nation*: “Em seu discurso de guerra ao Congresso, o presidente Wilson se alongou bastante na teoria de que apenas as autocracias mantêm espões, de que esses indivíduos não são necessários nas democracias. Na época em que o presidente fez essa declaração, o governo dos Estados Unidos tinha a seu serviço um número desconhecido de espões. Não estou preocupado com as discrepâncias entre as palavras do presidente e os fatos reais, embora talvez tenhamos de aceitar que sua declaração significa que vivemos numa autocracia, que nossa democracia é uma ficção. O ponto contra o qual desejo apresentar meu vigoroso protesto é que vários homens a quem desde agora me recuso a dar o nome de cientistas, prostituíram a ciência, usando-a como um disfarce para atividades de espionagem. (...) Chegou às minhas mãos uma prova incontestável de que pelo menos quatro homens que realizam trabalho antropológico, sendo ao mesmo tempo agentes do governo, apresentaram-se a governos estrangeiros como representantes de instituições científicas dos Estados Unidos, enviados para realizar pesquisas. Eles não só abalaram a crença na veracidade da ciência, mas prestaram o maior desserviço possível à pesquisa.” Cf. Carta de Boas ao editor publicada em *The Nation* (1919, pág. 797).

fazê-las cumprir. Nós interpretamos, portanto, a antropologia como um campo de disputas, que são dinâmicas e assumem diferentes características no tempo. O mais impactante, entretanto, e que não pode ser ignorado, é o modo como as forças se movimentam dentro deste campo, utilizando a ética como arma política e de uma forma muito autoritária, assaz dura e inflexível, não obstante referidos todos os antropólogos, como na situação ora referida, a uma mesma associação científica.

A posição de Boas é coetânea do imediato pós - I Guerra Mundial e tem sido classificada em levantamentos bibliográficos específicos e em recentes “histórias da antropologia”, desde pelo menos 1982, no tópico correspondente à “antropologia da guerra”, como registram R. Ferguson e L. Farragher (1988) no seu *The Anthropology of War. A bibliography* e Andrew Evans em *Anthropology at War*. Pode-se pensar na hipótese de uma correlação entre situações-limite, com acontecimentos trágicos referidos a guerras e conflitos sociais, e o acirramento de disputas no campo da produção antropológica acerca do “papel do antropólogo”. A agudização dos antagonismos sociais parece requerer a cada nova ocorrência, de maneira constante e às vezes repetitiva, uma definição formal e explícita face às “novas demandas”, publicizando de maneira detalhada o trabalho antropológico e seus efeitos.

"Antropologia da ação" - action anthropology

Assim, vinte e três anos depois da Carta de Boas, durante a II Guerra Mundial, começam a surgir outros questionamentos marcantes do “papel do antropólogo”, sob a forma de críticas à antropologia aplicada. Ganham corpo ao final da guerra e aparecem publicamente, de maneira mais completa, através de um pronunciamento de Sol Tax (2010), no início da década de 1950-60, enfatizando a denominada *action anthropology*. Os trabalhos de Sol Tax não foram traduzidos para o português e ele é um autor pouco familiar aos nossos estudantes. Trata-se de um antropólogo norte-americano, cujo PhD data de 1934, que foi orientado por Robert Redfield e pesquisou durante oito anos na Guatemala, no lago Atitlán, sobretudo no povoado de Panajachel, e produziu *Penny Capitalism: a Guatemalan Indian Economy*, uma etnografia publicada, em 1953, pela Smithsonian Institution, e em dois volumes, em 1964, pelo Ministerio de Educación Pública da Guatemala, que, como já sublinhei, infelizmente nunca foi traduzida para o português. Pesquisou ainda no México e na Guatemala contribuindo para que os primeiros “nativos”, quais sejam Antonio G. Carrera e Juan de Dios Rosales, se tornassem antropólogos, já na década de 40. Tax dirigiu o departamento de antropologia da Universidade de Chicago, substituindo Redfield. A *action anthropology* ou “antropologia da ação” de Sol Tax, também chamada na literatura francesa de *anthropologie active*, procura levar em conta não apenas o ponto de vista dos observados, mas também seus interesses, ressaltando sua “cultura”, suas denúncias e reivindicações, dispondo o trabalho antropológico a serviço dos povos estudados. Este tipo de prática recebeu também a designação de “antropologia participante”, “antropologia intervencionista” ou “antropologia do sujeito” e preconizava uma ruptura com o colonialismo. Tax resume, portanto, em dois pontos esta antropologia. Em primeiro lugar, uma antropologia que busca reproduzir o ponto de vista dos povos e comunidades estudados, observando os fenômenos deste prisma. Até aí, nada além de Malinowski. Mas o segundo ponto é mais disruptivo. Trata-se de uma antropologia autônoma

em relação a governos, que defenda os direitos e os interesses desses povos e comunidades estudados e acompanhe, através dos critérios de competência e saber antropológicos, suas reivindicações face ao Estado e à sociedade. Enfim, uma antropologia que se coloca a serviço dos povos estudados.

Sol Tax, que se beneficiou dos ensinamentos de Radcliffe-Brown sobre as estruturas sociais, dá um passo adiante nas relações de pesquisa frente aos etnógrafos ingleses. Ele resgata a antropologia britânica e vai além dela. Aproximando-se de um grupo de antropólogos que estuda a América Central – Sidney Mintz, Eric Wolf, Richard Adams – ele abre um campo de reflexões em torno da relação entre sociedades autoritárias e mundo colonial. Nesta ordem estimulou a mobilização de antropólogos e suas organizações profissionais, como a *American Anthropological Association*, mediante situações de violência, de massacres e de genocídio. Nos desdobramentos destas ações é que Sol Tax criou em 1958 o periódico *Current Anthropology*, reeditando, inclusive, a perspectiva da “antropologia da ação”, que fora reproduzida integralmente em 1953 pela **America Indígena**⁵. Tais posições críticas contribuíram nas décadas seguintes para consolidar como tema de discussão nas universidades e associações profissionais a questão da responsabilidade social e científica dos antropólogos.

Boas e Sol Tax, ao contrariarem os centros de poder e propugnarem a autonomia na pesquisa antropológica, cada um a seu modo, descrevem rupturas em situações limites ou em circunstâncias de guerra, em que as formas de competência da antropologia são levadas a extremos para atender à demandas emergenciais de governos beligerantes. Em outras palavras os antropólogos são levados às fronteiras do exercício de sua competência e de seu próprio ofício. No ano de 1941, em tempos de guerra, aparece também a revista *Applied Anthropology*, enfatizando uma prática específica, que depois será considerada como atividade menor no domínio da antropologia, e vai servir de início, basicamente aos interesses do Estado. Novamente, tem-se a antropologia como um campo de disputas, que a cada momento em que se insinua uma posição, tem-se de pronto uma ou várias respostas contrárias a ela, delineando forças em múltiplas lutas seja por cargos, por recursos ou pelo controle de instâncias de consagração e de administração da política científica.

"Antropologia em ação" – applied anthropology

Com o fim da II Guerra Mundial, em 1946, surge de maneira acabada uma classificação do trabalho antropológico que resgata práticas antropológicas de uso militar e a serviço do Estado, que diferem daquela traçada pelos antropólogos que seriam de ruptura ou autonomistas. Ela encontra-se delineada no livro *Um espelho para o homem* de Clyde Kluckhohn, cuja primeira edição é de 1949, no capítulo oitavo, intitulado “antropólogos em ação”. Neste capítulo, ele recupera a “antropologia aplicada” e as atividades dos antropólogos no período da Segunda Guerra e chama a atenção para as vicissitudes dos que atenderam as demandas oficiais. Kluckhohn narra isto do seguinte modo:

“Durante a guerra, a Segunda Guerra Mundial, utilizaram-se conhecimentos antropológicos para empregar os trabalhadores nativos na produção

5 Tax (1950) e Hinshaw (1975).

de alimentos nas áreas nativas, e para conseguir a cooperação dos nativos com a causa aliada. Muitos antropólogos ajudaram a treinar quatro mil oficiais do Exército e dois mil da Marinha para o governo militar de territórios ocupados. Os antropólogos desempenharam um papel importante, elaborando uma série de folhetos distribuídos aos soldados das forças armadas que, do ponto de vista de instrução, percorriam toda a gama desde o emprego da gíria australiana até o comportamento adequado para com as mulheres do mundo muçulmano. Ajudaram a descobrir a melhor maneira de induzir os prisioneiros japoneses, italianos e alemães a se renderem, e promoveram a continuada resistência nos países ocupados pelos nossos inimigos. Durante a guerra, a *antropologia aplicada* (a antropologia a serviço do Estado) floresceu. Os antropólogos britânicos tiveram postos importantes no Ministério das Relações Exteriores, no Almirantado, no Serviço britânico de informações, no inquérito social da guerra” (KLUCKHOHN, 1963:167) (g.n.).

Com este tipo de descrição do uso militar dos serviços antropológicos Kluckhohn vai mencionando as atividades todas dos antropólogos que participaram diretamente de atividades de guerra com os recursos teóricos e metodológicos de seu ofício. Segundo ele, nos Estados Unidos, os antropólogos trabalharam durante a guerra em sua capacidade profissional, no serviço de inteligência militar, no departamento de Estado, no escritório de serviços estratégicos, na junta de bem-estar econômico, no inquérito estratégico de bombardeamento, no governo militar, na organização dos serviços aditivos, no escritório de inteligência naval e no serviço de informações de guerra. Assim ele lista uma página de inscrições, de serviços de informação em que os antropólogos trabalharam. Um destes trabalhos que ficaram mais conhecidos é o de Ruth Benedict intitulado *The chrysanthemum and the sword: pattern of Japanese culture*, publicado na íntegra em 1974 e cujos agradecimentos são dirigidos primeiramente ao “Serviço de Informação de Guerra” e ao comandante militar A. Leighton, que chefiava a “Divisão de Análise Moral Estrangeira”.

Kluckhohn, também mencionado nos agradecimentos de Benedict, destaca o trabalho da instituição oficial, *War Relocation Authority*, que organizava as atividades executadas pelos antropólogos. Como já foi dito ele designa este conjunto de atividades de uso militar da antropologia com a expressão “antropólogos em ação”.

A autonomia no exercício do ofício de antropólogo propugnada pela “*antropologia da ação*” de Sol Tax distingue-se qualitativamente e tem sentido oposto àquele da expressão “*antropólogos em ação*”, sob a tutela do Estado, e da respectiva “antropologia aplicada” registrada por Kluckhohn. Os termos “antropologia” e “ação”, aparentemente intransitivos, ficam tributários de preposições que entram na composição das duas expressões com função de disjuntar, enunciando profundas diferenças e significados que se contraditam e estão em permanente oposição.

No decorrer da II Guerra Mundial, o Brasil havia assinado, em 1942, acordos de fornecimento de matéria-prima (látex – emulsão de borracha e resina -, castanha, amêndoa de coco babaçu) com os Estados Unidos, denominados de “Acordos de Washington”. Esses acordos, produtos do esforço de guerra, consolidam a presença no país do antropólogo Charles Wagley que, desde 1938, já pesquisava povos indígenas no Mato Grosso. Ele coordena uma missão técnica norte-americana, que se desloca para a Amazônia e o Nordeste. Durante a guerra, Wagley trabalha na área de saúde, mais precisamente no SESP, que é o serviço de saúde pública encarregado de

manter o bom estado físico dos trabalhadores, sobretudo dos extrativistas. Observe-se que neste momento os japoneses haviam tomado dos colonizadores europeus, na Indochina e na Malásia, as plantações de seringueiras para a produção do látex e da borracha. A economia extrativista na Amazônia encontrava-se numa prolongada crise e para reorganizar o extrativismo e assegurar um processo de produção permanente numa economia de guerra foram recrutados, notadamente no Nordeste, trabalhadores que seriam destinados às atividades extrativas, os chamados “soldados da borracha”. Os antropólogos norte-americanos acompanharam os trabalhadores nos navios saídos do Ceará com destino à Amazônia⁶. O trabalho dos antropólogos estrangeiros, norte-americanos, que compunham o chamado “grupo de migração”, consistia em acompanhar e anotar, durante toda essa viagem, tudo que se referisse ao sistema de representação dos “soldados da borracha” e ao seu modo de vida, tendo como finalidade precípua cuidar da sua saúde. A integridade física da força de trabalho, antes mesmo de entrar diretamente no processo produtivo, mostrava-se essencial numa economia de guerra, que demandava intensivamente recursos estratégicos, sejam minerais ou produtos florestais. É por isso que os antropólogos trabalhavam a partir do Serviço Especial de Saúde Pública (SESP). O SESP⁷ era o lugar onde Wagley tinha o seu escritório central, e os registros da migração dos denominados “soldados da borracha”, bem como seu respectivo cadastramento, encontravam-se aí arquivados.

Antropólogos como "agentes do desenvolvimento"

Após a guerra Wagley trabalha sob os auspícios da UNESCO, com uma equipe composta dos seguintes antropólogos: Ben Zimmerman, Marvin Harris e Harry Hutchinson. Este grupo de antropólogos, juntamente com Eduardo Galvão, sob a coordenação de Wagley, se fortalece, realizando inúmeras pesquisas e elaborando relevantes publicações. A mais destacada consiste no livro de Wagley, convertido em “obra clássica” sobre a Amazônia, intitulado *Amazon Town*, de 1953. Outro livro igualmente considerado “clássico” concerne à primeira tese de doutorado defendida nos Estados Unidos por um antropólogo brasileiro. Refiro-me a *Santos e Visagens* de autoria de Eduardo Galvão, orientado por Wagley. Há historiadores da antropologia, como P. Mercier (1966), que classificam Wagley como próximo a Tax por enfatizarem ambos a análise dos “fatos econômicos”. Os antropólogos vinculados a Wagley ficaram marcados, entretanto, pela abordagem evolucionista e pelo conceito de aculturação, projetando o “desaparecimento”

6 Sobre este trabalho da equipe de antropólogos coordenada por Wagley pode-se consultar os documentos disponíveis no Charles Wagley Archives, localizado na Universidade da Flórida, em Gainesville. Dentre eles vale citar o Relatório intitulado “Health Report”, datado de “Fortaleza. Brazil. April 25, 1944” em que John Henry Edwards destaca seu trabalho de pesquisa no navio “Comandante Ripper”. Eis o cabeçalho do mencionado Relatório: “Report on Voyage by Lloyd Brasileiro steamer “COMANDANTE RIPPER” from Fortaleza to Belém, Pará, with 988 migrants, being 673 men, 140 women and 175 children, recruit of the Departamento Nacional de Imigração for rubber extraction on the plantations in Amazonia.” As estimativas oficiais assinalam que foram transportados para os seringais da Amazônia, durante a II Guerra Mundial, 54.000 “trabalhadores nordestinos”.

7 O SESP, como explica Wagley no Prefácio à primeira edição brasileira de *Uma Comunidade Amazônica* (Estudo do Homem nos Trópicos). São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1957 (Tradução de Clotilde da Silva Costa), “foi concebido, a princípio, como uma medida de guerra e um de seus principais programas era fornecer assistência médica aos produtores de matérias primas estratégicas – os seringueiros do Vale Amazônico, os emigrantes das zonas do nordeste devastadas pelas secas que demandavam o Amazonas para extrair a borracha, e os mineiros de mica e quartzo das regiões montanhosas do Brasil Central” (WAGLEY,1957:10).

e a completa absorção dos indígenas pela “sociedade nacional”. A despeito disto não podem ser lidos como fortalecendo necessariamente a antropologia aplicada, que apontava numa direção aproximada. Ao contrário, os trabalhos de Wagley e Galvão propiciaram a abertura de um debate profundo, que envolveu uma descrição etnográfica e um conhecimento específico, que os levou, inclusive, a relativizarem posteriormente e autocriticarem suas próprias conclusões de inspiração evolucionista. Mas não apenas isso. Seria uma imprecisão, senão uma injustiça, colocar todos sob uma mesma e única classificação. Estava em jogo uma discussão dos processos de aculturação, numa quadra desenvolvimentista, e os trabalhos dos antropólogos refletem abordagens diversas, como mostrarei adiante.

No pós-guerra com o processo de descolonização na Ásia e na África e com as medidas de cooperação internacional os antropólogos passam a ser classificados como “agentes do desenvolvimento”. O antropólogo George Foster reflete sobre a cooperação dos antropólogos norte-americanos nos países da América Central e da Ásia, ressaltando a economia camponesa e as praças de mercado, e teoriza sobre o impacto das inovações tecnológicas nas comunidades tradicionais. Também faz uso da expressão “*antropólogos em ação*” no título dos capítulos 10 e 11 do livro intitulado *As culturas tradicionais e o impacto das tecnologias* (FOSTER, 1962), retratando a ação oficial norte-americana de cooperação internacional. É como se a grande guerra continuasse e de fato os combates na Coreia e na chamada “Indochina”, com a vitória militar de Van Giap em Dien Pien Fu sobre os colonizadores europeus, e depois na África (Congo, Quênia, Argélia), contribuem para que se possa compreender a persistência das práticas referidas à chamada antropologia aplicada, agora sob a égide da categoria “desenvolvimento”.

Foster despertou seu interesse pela antropologia aplicada, em 1951, quando juntamente com outros cientistas sociais do *Smithsonian Institution*, como Kalervo Oberg, Charles Erasmus, Isabel Kelly e Ozzie Simmons, analisou fatores culturais que poderiam afetar o funcionamento de centros de saúde pública em vários países latino-americanos (México, Colômbia, Peru e Brasil). Foster, como membro da cooperação internacional na área de saúde pública, foi enviado à Índia, ao Paquistão e às Filipinas, em 1955, e ao Afeganistão, em 1957, para observar o que ele designa de “desenvolvimento de comunidades”.

Os antropólogos tornam-se mediadores e capacitadores de comunidades em sua função de “agentes do desenvolvimento”. A categoria “desenvolvimento”, que havia sido alçada à ordem do dia do planejamento governamental no pós-guerra, desfazendo aparentemente a relação metrópole-colônias, ganhou força com os seguidores do Presidente H. Truman, reclassificando os países em “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”. As narrativas míticas do desenvolvimento buscavam romper com a noção de “tradicional”, que passa a ser interpretada negativamente como oposto a moderno, à inovação tecnológica e ao progresso. Foster associa “tradição” a “fatalismo”, bem como associa às sociedades camponesas o “conservantismo”, opondo-as à “novedad”, termo tomado ao lexicógrafo espanhol Covarrubias.

Prevalece, no decorrer dos anos 50 e no início dos 60, uma interpretação positiva combinada com a imagem dos antropólogos como “agentes do progresso e do desenvolvimento”, cuja ação transformadora incidia sobre as comunidades tradicionais. Enquanto os principais interlocutores de Wagley no Brasil foram antropólogos, aqueles de Foster foram os economistas e sociólogos, que contribuíram na elaboração dos planos de desenvolvimento. Quando lemos autores brasileiros do período, diretamente referidos à questão do desenvolvimento, tem-se, entretanto,

uma argumentação distinta daquela de Foster. Com o economista Celso Furtado, na SUDENE, articulado com o sociólogo Chico de Oliveira, no GTDN (Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste), consolida-se uma visão crítica. Há divergências na definição das políticas governamentais em pauta. A este tempo os antropólogos brasileiros, por sua vez, mantinham-se nos museus (Museu Nacional, Museu Goeldi, Museu do Índio), como Castro Faria e Eduardo Galvão, ou no SPI, como Darcy Ribeiro e depois Roberto Cardoso de Oliveira, ou ainda nas agências de educação (Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais) como Darcy Ribeiro. Esta divisão do trabalho intelectual e político foi recolocada com a criação efetiva da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 1955, que dispunha os antropólogos como aspirantes a constituírem-se em força na vida social. Esta forma organizativa foi produto de ações coletivas preliminares. A I Reunião Brasileira de Antropologia ocorrera em 1953 no Museu Nacional. O primeiro presidente foi Luiz de Castro Faria, que desde 1936 trabalhava neste Museu. As atenções voltaram-se a partir daí para a formação profissional e os cursos de especialização em antropologia. O primeiro curso foi realizado no Museu do Índio, em 1955, com Darcy Ribeiro e Castro Faria, e após 1960 no Museu Nacional, com Castro Faria e Roberto Cardoso de Oliveira. O ápice desta tendência foram os projetos de pesquisa implementados no Museu Nacional por Roberto Cardoso, que levaram à criação do PPGAS do Museu Nacional, em 1968, quatro anos após a repressão que levou à desestruturação do Departamento de Antropologia da UnB pela ditadura militar⁸. A antropologia no Brasil só incorpora pedagógica e criticamente Foster a partir de 1972 com o curso “Sociedades Camponesas” ministrado no Museu Nacional por Moacir Palmeira e Otávio Velho, discutindo o conceito de camponês, as modalidades de contrato diádico e a suposta passividade das comunidades camponesas face às mudanças sociais.

"Antropologia engajada" - anthropological engagement

Nos anos 60 a ação militar norte-americana se intensificou no Sudeste Asiático e na América Latina, refletindo na vida intelectual. Pode-se destacar, neste sentido, o chamado Projeto Camelot, que foi concebido em 1963 por oficiais militares do Army's Office of Research and Development, e consistia numa tentativa do Departamento de Estado dos EUA de colocar antropólogos a seu serviço para que fornecessem informações sobre os povos, comunidades ou grupos, identificando ações de “breakdown of society” ou de “actions that might forestall breakdown”; para que os órgãos de segurança pudessem traçar seus estratégias. Estes serviços, cujos planos foram detalhados pelo American University's Special Operations Research Office (SORO) e financiados por fundos militares, começaram pelo Chile e por países de outras regiões selecionadas, tais como: “Middle East, the Far East, Western Europe and Africa”. Antropólogos, sociólogos e filósofos denunciaram veementemente tal Projeto, como uma forma de “colonialismo científico”, e mobilizaram forças políticas, forçando o seu encerramento em 1965, como afirma Robert Nisbet em seu artigo “Project Camelot: an autopsy”.

A chamada “antropologia da ação” avançou por esta década de 1960-70 até ser redimensionada na sua segunda metade pelas posições críticas face às políticas governamentais, que envolviam acadêmicos no Projeto Camelot, e à ação das tropas norte-americanas na Guerra do

8 Para maiores informações consulte Salmeron (2007).

Vietnam, explicitadas por David e Kathleen G. Aberle, no encontro de “Fellows of the American Anthropological Association”, realizado em Pittsburg, em novembro de 1966, e por Gerald Berreman em vários outros eventos universitários. Berreman, em dezembro de 1968, em seu artigo “Is Anthropology Alive? Social responsibility in social anthropology”, publicado *in Current Anthropology*, avança na argumentação, asseverando que para os antropólogos é fundamental um discernimento no exercício profissional, ou seja, a responsabilidade social encontra-se vinculada à responsabilidade científica. Sua nota epigráfica anuncia um princípio “novo” da denominada “contrainsurgência”, que irá contribuir para redefinir a representação senso comum do antropólogo, como poderemos ver:

“The old formula for successful counterinsurgency used to be 10 troops for every guerrilla”, one American specialist (in Thailand) remarked. “Now the formula is ten anthropologists for each guerrilla” (BRAESTRUD, 1967).

Refutando o conservantismo do poder repressor Berreman assevera que não se pode dissociar a responsabilidade social da científica. A disjunção é uma posição conservadora derivada da suposição de neutralidade da ciência. Trata-se de um período em que as sucessivas mobilizações nas universidades norte-americanas e nas ruas possibilitam debates intensos que levam a um uso crítico e controverso da expressão *anthropological engagement*. A idéia de “engajamento” era usada num duplo sentido: de um lado a contestação e de outro era utilizada pelos órgãos governamentais para recrutar antropólogos que executassem as medidas implementadas a partir das políticas oficiais⁹. A dubiedade dos significados, muitas vezes indizível, torna-se revelada através de uma leitura crítica do termo “engajamento”. Um obstáculo difícil de ser superado, entretanto, é que a antropologia mostra-se dividida, por uma fratura política, cujos limites nem sempre são nítidos. Sem contornos bem delineados e transparentemente identificados este campo de significação se torna irrepresentável ou quase impossível de ser mapeado. Convido-os, portanto, ao pensamento crítico e ao discernimento na elaboração do mapa das posições, considerando que a ambigüidade é produzida pelas disputas internas no campo da produção intelectual e científica. Só que desta feita, mediante os protestos à Guerra do Vietnam nas universidades, a *American Anthropological Association* assume uma posição favorável a quem se manifestou por uma ação mais incisiva e crítica dos antropólogos em tempos de guerra na recusa de colocar a antropologia a serviço do Estado. Quanto a momentos anteriores, notadamente com respeito à Segunda Guerra, ainda havia o argumento de que eram forças democráticas se opondo aos impérios e às ditaduras nazistas e fascistas. Na Guerra do Vietnam estava em questão uma ação bélica genocida circunstanciada e que dava continuidade às guerras colonialistas. Não houve senões.

De 1970 até 1993, ano da fala do professor Laraia e ano em que a diretoria da ABA encontrava-se nas mãos de antropólogos de três universidades federais da Região Sul, isto é,

9 Deixa transparecer isto o próprio título do Relatório Final da AAA, produzido por uma Comissão de antropólogos designados para estudar a relação entre o campo da antropologia e os recentes programas dos órgãos de segurança e informação: “AAA Commission on the Engagement of Anthropology with the US Security and Intelligence Communities. Final Report, November 4, 2007 . Commission Members: James Peacock (Chair), Robert Albro, Carolyn Fluehr-Lobban, Kerry Fosher, Laura McNamara, Monica Heller, George Marcus, David Price, and Alan Goodman (ex officio).”

Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul, os problemas se intensificaram, sobretudo nos procedimentos adotados pelos antropólogos em seus trabalhos de pesquisa. Em contrapartida, no plano teórico, ocorreram profundas transformações de natureza conceitual. A expressão “nova etnicidade” surgiu com traços fortes, que não se dissiparam facilmente à contra-argumentação conservadora, em reuniões da *American Ethnological Society (AES)*, sublinhando os procedimentos recém-adotados. Sua consolidação vem com duas publicações da AES, editadas respectivamente por John W. Bennett e David Maybury-Lewis (editor and Symposium Organizer) e Stuart Plattner (Proceedings Editor), quais sejam: *The New Ethnicity-Perspectives from Ethnology-1973, Proceedings of the AES* e, nove anos depois, *The prospects for plural societies-1982, Proceedings of the AES*¹⁰. Mediante novas formas organizativas tem-se um significado de etnicidade como estratégia de mobilização, como expressão político-organizacional articulada com um processo de autoatribuição objetivada em movimento social, reforçando as reivindicações das mobilizações étnicas face ao Estado e reforçando a consolidação de identidades coletivas.

Ao tempo destes dois **Proceedings**, com o Brasil sob regime ditatorial e ações repressivas sobre as universidades, a própria Associação Brasileira de Antropologia (ABA) se sentiu pressionada a se manifestar mais incisivamente em inúmeras situações. Isso se acentuou de modo expressivo a partir de 1978, com a eleição de Castro Faria para a presidência da ABA e com as mobilizações da entidade em defesa de antropólogos, cujas atividades eram objeto de inquéritos e de perseguições policiais.

A ação dos antropólogos brasileiros converge para um período de transição democrática de 1985 a 1987, quando inúmeros antropólogos se colocaram em cargos de decisão em ministérios e autarquias (MIRAD, INCRA, FUNAI) tanto contribuindo para redefinir as medidas adotadas no período ditatorial para os povos indígenas e para os trabalhadores rurais, quanto implementando ações transformadoras nas universidades e participando ativamente das discussões no âmbito da Constituinte.

A Constituição de 1988 tornou-se um marco a partir de vários pontos de vista, porque coloca o pluralismo jurídico em pauta. Juridicamente se instituem condições para que determinados povos e comunidades possam se expressar de uma maneira mais direta, com apoio legal. Certamente que há uma distinção face a esse “novo constitucionalismo sul americano”, que articula concomitantemente vários ordenamentos jurídicos, sobretudo na Bolívia e no Equador, colocando inclusive a natureza como sujeito. Tal constitucionalismo leva em conta esses direitos relativos à natureza, considerando a natureza um sujeito de direito. A constituição equatoriana dispõe isto e a boliviana também. A Constituição brasileira de 1988 amplia as condições de cidadania e traz outros sujeitos para a ação cidadã. O artigo 231 recoloca os povos indígenas na cena política de uma maneira muito destacada. Foi derrotado o instituto das terras imemoriais e vige o instituto das terras tradicionalmente ocupadas. A noção de “tradicional”, não está atrelada a um tempo linear e foi colocada como avanço e não como atraso. Em outras palavras, ela aponta para as possibilidades do futuro e não para o passado, segundo uma visão positiva inclusive na observância de direitos territoriais dos denominados “povos e comunidades tradicionais” e na construção social de territorialidades específicas. Através do artigo 68 do ADCT emergem as

10 Para um aprofundamento do significado de “nova etnicidade” importa mencionar o seguinte: no *1982 Proceedings* tem-se artigos de Fredrik Barth, Leo A. Despres (que também apresenta um artigo no *1973 Proceedings*) e Roberto Cardoso de Oliveira.

comunidades de quilombo, que estavam totalmente ofuscadas, como se a figura dos quilombos tivesse acabado com o ato de abolição da escravatura. Essa Lei da abolição é uma lei que tem um único artigo, apenas um e nada diz sobre os direitos de quem foi escravo. A partir destes fundamentos constitucionais, esses povos todos, contemplados inclusive teoricamente pela “new ethnicity” - indígenas, quilombolas, ciganos, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, faxinalenses, ilhéus, comunidades de fundos de pasto e outros, relativos a comunidades tradicionais, - passaram à mobilização por direitos territoriais, de maneira mais sistemática, construindo suas identidades coletivas e suas territorialidades específicas. O processo político-organizativo que possibilitou as mobilizações pelos direitos territoriais consolidou a emergência destas “novas etnias”, com critérios que não são primordialistas e nada tem a ver com as políticas neoliberais, que reavivaram uma visão essencialista de raça, gênero e sexo para delimitar “minorias”. Esta ruptura com os processos de essencialização e seus efeitos dispõe as associações científicas em confronto radical com o neoliberalismo ao mesmo tempo em que as mobilizações étnicas ganham novos significados com a emergência de categorias de autodefinição, que expressam identidades coletivas até então não contempladas plenamente em seus direitos políticos.

Em 1991-92, após o Consenso de Washington, as políticas neoliberais de “proteção da natureza” recolocaram a relevância do fator ecológico, que estava ausente dos centros de poder desde os anos 1920-30 com o *approach* ecológico a partir da Universidade de Chicago. Os antropólogos, seja nos EUA ou no Brasil, se colocaram no cerne da discussão destas políticas ambientais, dando-lhes primazia e travando uma luta em torno da implantação de unidades de preservação e respondendo às demandas de produção de laudos e de “estudos de impacto ambiental”. De igual modo, com as abordagens inspiradas nos *Proceedings* da AES, os antropólogos se dispuseram criticamente com seus critérios de competência e saber face às políticas de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos. Os fatores étnicos foram igualmente dispostos à cena política, impelindo os antropólogos a produzirem perícias, laudos e pareceres, do mesmo modo que já produziam relatórios de identificação no âmbito da ação indigenistas.

Com base em situações concretas e discutindo a prática antropológica o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, em sua intervenção no “Simpósio Especial sobre Antropologia e Ética”, realizado no dia 27 de julho de 2002, na 23ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Gramado (RS), reclassifica a “antropologia da ação” nos seguintes termos:

“Por este termo (prática) quero me referir a uma modalidade de “*antropologia da ação*”, conforme a definição dada por Sol Tax em 1952, como sendo bem diferente da tão criticada à época “*antropologia aplicada*” – esta última solidária de um praticismo inaceitável, por quem pretenda basear a disciplina em sólido amparo teórico. Porém, quando evoco a “antropologia da ação” como diferente da antropologia aplicada – cuja história sempre esteve associada ao colonialismo -, não é para fustigar a vocação intervencionista da disciplina, mas apenas para sublinhar o caráter de sua atuação na prática social (entendida também como práxis), ou ainda, se quiser, o seu agir no mundo moral” (CARDOSO, 2002).

Cardoso coloca-se numa posição crítica, mesmo quando aceita a “antropologia da ação”

de Tax em oposição à “antropologia aplicada”. Para ele a visão de Tax carece de reflexividade num momento em que “a antropologia passou a ser eminentemente reflexiva” (CARDOSO, *ibid.*). A virada do século assinala uma posição crítica e autonomista dos antropólogos, num outro plano de intervenção, para além da oposição entre “antropologia da ação” e “antropologia em ação” ou “antropologia aplicada”, passando a levar em conta a abordagem reflexiva e os seus efeitos sobre as práticas de pesquisa antropológica. Trata-se de um quadro radicalmente distinto daquele do processo de descolonização pós-II Guerra e que exige esquemas interpretativos muito rigorosos para sua compreensão, como tentarei descrever adiante.

"Cowboy anthropology"

Na primeira década e meia do século XXI tem-se novos capítulos de guerras localizadas, sucessivas, produzindo demandas concretas para os antropólogos e exercendo forte pressão sobre a antropologia, enquanto fundada na autonomia científica. Esta pressão é mais recente, ocorre entre 2002 e 2009, com o fracasso das políticas neoliberais e a intensificação das guerras localizadas, levando à elaboração de um manual em que os militares norte-americanos buscam se apropriar de teorias antropológicas para redefinir o trabalho de campo dos próprios antropólogos. Com este manual denominado *Counterinsurgency Field Manual* as forças militares procuram se munir de dados sobre povos e comunidades “locais” em suas áreas de operação de guerra, notadamente no Oriente Médio e no Afeganistão, focalizando culturas, instituições, narrativas míticas, sistemas de autoridade e poder, redes sociais, símbolos, categorias de pensamento, tabus e normas. Para tanto a inteligência militar tem contratado antropólogos e os enviado para o teatro de operações, gerando discussões nas associações científicas e em especial na A.A.A. Há uma coletânea datada de 2009, organizada por antropólogos da *Network of Concerned Anthropologist*, que privilegia esta discussão e refuta as instruções oficiais. Tal coletânea intitulada *The Counter-Counterinsurgency Manual or, Notes on demilitarizing American Society*, contém prefácio de Marshall Sahlins e textos de David Price, Roberto Gonzáles, Hugh Gusterson, Catherine Lutz e Andrew Bickford dentre outros. Os autores criticam as demandas colocadas oficialmente aos antropólogos a partir das guerras do Iraque e do Afeganistão, e recusam as instruções oficiais. O próprio David H. Price produzira um ano antes, em 2008, um livro intitulado *Anthropological Intelligence. The deployment and neglect of American Anthropology in the second world war*, analisando os efeitos da contribuição dos antropólogos, com seu conhecimento profissional, para as estratégias militares e de “inteligência” de sua nação em guerra. Remete a situações em que o trabalho de campo de etnógrafos ocorre à sombra das guerras e relaciona os antropólogos com o que ele denomina de “White House War Projects”. No momento atual ter-se-ia um desdobramento desta relação. Do ponto de vista do governo norte americano, o uso oficial de antropólogos com o objetivo de compreender as “culturas locais” e oferecer soluções para a resolução dos problemas bélicos, começou a ser intensivamente acionado. Assim foi instituído em 2007, o chamado *Human Terrain System (HTS)*- Sistema de Terreno Humano¹¹ que preconiza a incorpo-

11 “Terreno Humano” é a expressão utilizada no jargão militar para se referir à população da zona onde existe um conflito. Segundo L.G. Montero: “A origem do projeto se encontra em artigo publicado em 2005 no *Military Review*, a revista acadêmica do Exército americano, como uma solução para o fosso cultural que enfrentava o mesmo em sua invasão do Iraque e do Afeganistão. Em 2007, foi colocado em funcionamento de forma provisó-

ração de antropólogos nos esforços de guerra consoante duas maneiras: i) os manuais militares passam a incorporar conceitos antropológicos e ii) as instituições militares passam a incorporar efetivamente antropólogos nas suas ações bélicas. As tropas de combate passam a utilizá-los, de maneira direta, no próprio cenário das batalhas, seja em aldeias de zonas remotas, em vilarejos ou em metrópoles conflagradas. A antropologia passa a ser utilizada operacionalmente como um conhecimento de guerra.

Passarei, em seguida, à leitura de uma ocorrência de conflito, envolvendo antropólogos, que foi amplamente divulgada no decorrer de 2009 em vários periódicos brasileiros e também em jornais europeus. Diz respeito à implementação desse *Human Terrain System* ou aos seus aspectos operacionais. A própria expressão “terreno humano”, sugere uma metáfora geológica das relações sociais, e permite perceber um indício “naturalizante” de como está sendo pensada a atividade antropológica. É possível observar como essas tropas, que são aerotransportadas para os teatros de operações, incorporam equipes de antropólogos. A coletânea, *Counterinsurgency Field Manual*, antes mencionada, bem descrita e elaborada, registra isto. Além de evidenciar a mobilização de antropólogos contra tal “sistema”, consiste numa contribuição ao governo Obama, para refletir com acuidade sobre as implicações colonialistas de se ter um conhecimento sobre as “culturas locais” e “comunidades tradicionais” para exercer sobre elas uma completa dominação, inclusive do ponto de vista militar. Ao contrário da dominação colonial, do século XIX e da primeira metade do século XX, não se fala de “nativo”, mas de “local”, num geografismo que, em certa medida, reflete um vocabulário de guerra. Aliás, citam o “soldo” desses antropólogos, ou seja, vencimentos militares correspondentes a 400 mil dólares por ano. O livro informa ainda que nestas guerras foram enviadas 6 (seis) equipes de antropólogos para o Afeganistão e 21 (vinte e uma) equipes ao Iraque. No campo de batalha, os antropólogos, mesmo se acadêmicos e civis, usam uniforme militar e funcionam em grupos de cinco, integrando unidades de combate. Durante as ações de patrulhamento pelas ruas eles analisam construções, plantas baixas, sistemas de subsistência e de trocas entre moradores, mapeiam lugares de maior interação social, entrevistam moradores e vasculham latas de lixo para destrinchar os costumes da “sociedade local”. Perscrutam tanto sistemas produtivos, quanto a esfera da circulação, integrando ações de patrulhamento e vigilância, que se tornam um absurdo sucedâneo do trabalho de campo. Houve, aliás, uma ocorrência extrema, num destes patrulhamentos, que levou a *American Anthropological Association* a abrir um processo interno de apuração dos fatos e de investigação pormenorizada.

Passo a narrar esta ocorrência, numa versão livre, com todas as limitações de textos elaborados sobre matérias jornalísticas não-assinadas. Ei-la: uma equipe de antropólogos, no Afeganistão, chega a uma vila controlada pelo Talibã. Uma integrante desta equipe, a antropóloga chamada Paula Loyd, desenvolveu uma teoria de que o controle dos Talibãs sobre as redes de relações sociais se dá através da circulação, isto é, do fornecimento do óleo de cozinha. Para ela os Talibãs monopolizavam o controle da distribuição do óleo de cozinha, e com isso eles tinham acesso a todas as casas. Através do controle do óleo de cozinha eles entravam em todas as unidades residenciais, movimentando regularmente uma rede de pequenos comerciantes. Eles consolidariam assim extensas redes de relações sociais como forma de resistência às tropas nor-

ria com um orçamento anual de 10 milhões de dólares e em 2011 o HTS chegou a receber 150 milhões para sua manutenção.” Este programa militar foi encerrado em junho de 2015. Para outras informações consulte Montero (2015).

te-americanas. A antropóloga busca identificar a forma de resistência pelo tipo de controle da distribuição do óleo de cozinha. Ela estava cada vez mais segura de que estava estabelecendo uma correlação rigorosa entre duas variáveis básicas e formulando uma teoria muito precisa, capaz de revelar os fundamentos que mobilizam as redes de resistência. Quanto maior o controle do Talibã, menos o óleo chegava àquela aldeia porque, segundo a antropóloga, eles o monopolizavam e distribuíam a conta-gotas numa operação marcada pelo uso cauteloso, que evita desperdícios, bem característica de uma economia de guerra. O preço, então, ficava sob o controle deles, subia ou descia segundo seus desígnios. Ao fazer parte desta patrulha, com outros colegas antropólogos, ela chega à mencionada vila, percorre-a e, dispondo de uma escolta armada¹², decide fazer uma entrevista com um afegão da aldeia que comercializa o óleo de cozinha. Ele está lá mexendo o óleo, quando ela se aproxima, iniciando a entrevista e abordando questões sobre a composição do preço e a modalidade de uso social daquele óleo de cozinha. O entrevistado segurava um balde, que continha uma substância mais ou menos visguenta e derramava-a num caldeirão, que ia mexendo, enquanto ela o entrevistava. Este comerciante afegão sempre se mostrou muito afável com ela, tal como narrado posteriormente pelos membros da patrulha. Ela entrevistava-o, como já fizera com outros pequenos comerciantes, e montava sua base de dados a partir de perguntas – “quem te vendeu o óleo, onde você o obteve, para quem você o entregou etc” – e com as respostas ia se certificando de suas hipóteses. Terminada a entrevista ela agradeceu. O entrevistado também lhe agradeceu pela entrevista que, conforme já havíamos dito, estava sendo feita com vigilância armada. Ela dá-lhe as costas e se põe a caminhar juntamente com os demais integrantes da patrulha. O comerciante afegão, meio a vapores, pega um balde com a substância gordurosa e efervescente que ele estava mexendo e, num movimento rápido, derrama sobre ela o óleo incandescente, jogando também um fogo sobre seu corpo besuntado. Num átimo de segundo ela se incendeia como uma tocha e morre. O antropólogo que estava ao seu lado saca rápido a pistola e dá um tiro na cabeça do entrevistado, antes mesmo que a escolta o fizesse.

A tragicidade desta narrativa que retrata o antropólogo como um personagem resoluto, destemido, crédulo ao dar as costas ao perigo, rápido no gatilho e heróico, como as figuras de *pulp fictions* ou das revistas populares destinadas a um público amplo e difuso, cujos personagens enfrentam inimigos frios, inumanos, sem emoção e covardes, que não encaram seus adversários frontalmente e que parecem saídos de um bestiário, tamanha a barbárie e a violência de seus atos traiçoeiros; mais sugere um capítulo de literatura de horror. Como pano de fundo “o mito internacional do caubói norte-americano”, como nos diz Hobsbawm em seu livro *Tempos Fraturados. Cultura e Sociedade no Século XX*. A invenção da tradição do caubói permeia formas literárias ou sublitterárias e cinematográficas, mas se torna também um instrumento de poder vulgarizado em

12 Esta prática de realizar pesquisa com escolta armada foi bastante criticada por Bourdieu, uma década antes, em janeiro de 1998. No primeiro volume de *Contrafogos*, escreveu um artigo intitulado “O intelectual negativo”, criticando duramente Bernard-Henri Lévy por esta relação de pesquisa, sob o ditame policial, cujos resultados foram apresentados em dois artigos publicados no *Le Monde*. Tais resultados foram obtidos a partir de viagem programada à Argélia por Lévy, sob escolta e protegido pelo Exército argelino realizando entrevistas e observações relativas a massacres. Nos termos de Bourdieu: “O intelectual negativo cumpriu sua missão: quem dirá que é solidário de estripadores, dos estupradores e dos assassinos – principalmente quando se trata de gente que é chamada, sem outra consideração histórica, de “loucos do Islã”, envolvidos sob o rótulo infame de islamismo, resumo de todos os fanatismos orientais, feito para dar ao desprezo racista o álibi indiscutível da legitimidade ética e leiga?” (BOURDIEU, 1998:132-134).

situações de guerra. Dizendo isto aproveito para ler para vocês uma das variantes deste mito de que nos fala Hobsbawm:

“Mas o caubói também representava um ideal mais perigoso: a defesa do americano nativo, branco, anglo-saxão, protestante contra os milhões de imigrantes intrusos de raças inferiores. Vem daí o tranqüilo abandono dos elementos mexicanos, indígenas e negros, que ainda aparecem nos westerns não ideológicos originais – por exemplo, no show de Buffalo Bill. É nesta altura e dessa maneira que o caubói se torna o ariano esbelto e alto. Noutras palavras, **a inventada tradição do caubói é parte da ascensão tanto da segregação como do racismo anti-imigrante; esse é um legado perigoso.** O caubói ariano não é, está claro, inteiramente mítico” (HOBBSBAWM, 2013:322) (g.n.).

Está-se diante de novas tradições do caubói e uma delas parece ser esta cuja invenção, num momento de guerra com os “outros” de além-mar e fronteiras, que já não são indígenas, nem mexicanas, traz à tona, de maneira oficial, antropólogos, não apenas como autores, que traduzem os códigos do exotismo dos inimigos, mas como atores, ou seja, como agentes que executam *in loco* ações belicistas, atingindo “árabes”, “afegãos”, “pathan” e “balúchi” dentre outros, e sofrem “destemidamente” seus efeitos.

Mediante esta ordem de fatos e suas repercussões na vida social a *American Anthropological Association* instituiu uma comissão para examiná-los e publicou um comunicado, declarando seu “total rechaço” ao HTS por considerar que ele implicava numa flagrante violação do código de ética da AAA e se tratava de “uma aplicação inaceitável da prática antropológica”.

Por onde anda a antropologia agora e em que consiste o trabalho do antropólogo, notadamente o trabalho de campo, face às “novas demandas”? Nas sociedades coloniais as demandas seriam para os antropólogos como autores, intérpretes do “mundo natural” e desconhecido – os antropólogos como “naturalistas e viajantes” -, e na sociedade contemporânea as demandas seriam para os antropólogos também como atores, agentes de ação direta, numa luta ideal, mas quase corporal, com os “intelectuais específicos” de Foucault materializados pelas sucessivas guerras. Este ritual de instituição parece recolocado com uma força oficiosa bastante grande, abrindo um vasto repertório de indagações, quer dizer, em que ponto o trabalho dos antropólogos está ajudando numa “reconstrução social” ou até que ponto ele está contribuindo para uma destruição mais completa dessas formas de organização tradicionais e pré-existentes à ação militar?

Os contornos desta discussão marcam um tempo de mobilizações dos antropólogos norte-americanos contrárias à subordinação da antropologia ao Estado e ao uso militar da pesquisa antropológica de uma maneira mais incisiva do que durante a II Guerra Mundial com a “antropologia em ação” da *War Relocation Authority*. Assim, a “engaged anthropology” volta a se constituir num dos temas da ordem do dia do campo da produção antropológica. Charles Hale, em 2008, irá refletir sobre teoria e métodos das “engaging contradictions”, dando continuidade ao seu artigo de dois anos antes “Activist research v. cultural critique: indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology” que foi publicado in *Cultural Anthropology*, n.21. Outros autores como S. M. Low e S. E. Merry também insistem no tema abordando os

desafios colocados aos antropólogos in “Engaged anthropology: diversity and dilemmas: na introduction to supllement 2” in *Current Anthropology* 51(suppl.), 2010, evidenciando o tema como na ordem do dia do campo da antropologia.

Para além de debates acadêmicos estas oposições alcançaram também as práticas de antropólogos e seus postos em instâncias de consagração. Em fevereiro de 2013 o antropólogo Marshall Sahlins, da Universidade de Chicago, renunciou à sua condição de membro da Academia Nacional de Ciências (*National Academy of Sciences-NAS*), para a qual fora eleito em 1991, argumentando ter “graves objeções à eleição de Napoleon Chagnon e aos projetos de pesquisa militar que a Academia endossa”. Chagnon foi conduzido a um dos prestigiosos assentos da Seção 51-Antropologia da NAS, provocando críticas de muitíssimos antropólogos, como Marvin Harris, cuja abordagem teórica é radicalmente oposta àquela de Sahlins, e Jon Marks. Antropólogos, das mais diferentes abordagens e “escolas de pensamento”, se aproximam ao fazer objeções ao trabalho sociobiológico de Chagnon e às iniciativas de “militarização da antropologia”.

Segundo David Price há dois novos projetos do Instituto de Pesquisa do Exército – “The Context of Military Environments: Social and Organizational Factors” (O contexto de ambientes militares: fatores sociais e organizacionais) e “Measuring Human Capabilities: Performance Potential of Individuals and Collectives” (Avaliação de capacidades humanas: potencial de desempenho de indivíduos e coletividades) – e eles merecem uma reflexão mais detida pela Academia Nacional de Ciências, que contribui juntamente com o Conselho Nacional de Pesquisa para a pauta anual de projetos de pesquisas. Desta maneira, de acordo com Price:

“Quem leia os anúncios dos novos projetos, vê logo que os militares estão buscando a ajuda de cientistas sociais e da engenharia social, para capacitar unidades intercambiáveis de pessoas para trabalhar em projetos militares, sem ter problemas de interface. Essa parece ser cada vez mais a função que os americanos veem para os antropólogos e outros cientistas sociais: facilitadores das operações militares” (David Price, “The destruction of conscience in the NAS. An interview with Marshall Sahlins.”, *Counterpunch* 26/02/2013)¹³.

Os chamados “protocolos” etnográficos dos que propugnam burocraticamente a militarização do conhecimento antropológico consistem em “instruções de pesquisa”, inspiradas nos manuais de antropologia mais acríticos e superficiais. Eles, em verdade, mediante os ditames acadêmicos de cientificidade, desautorizam os antropólogos, agravando problemas concernentes à “autoridade etnográfica”, ao proporem uma descrição aplicada aos interesses geopolíticos e uma conceituação estrita de “segurança”, como se os antropólogos devessem estar sempre a serviço do Estado.

Antropólogos e o gabinete de segurança institucional

No caso brasileiro não há uma guerra em curso, nem o País encontra-se empenhado em

13 Cf. www.counterpunch.org/2013/02/26

qualquer “guerra externa”. O envio de tropas militares para o Haiti, como ajuda humanitária e “pacificação”, simultaneamente ao trabalho de antropólogos brasileiros lá, remete a outra discussão¹⁴. Não sei exatamente como é que seria esta discussão, que não foi trazida para a ABA, para uma discussão mais ampla, e nem sei se o será. Restrinjo-me, pois, à simples menção. Não pretendo deter-me aqui na concomitância do movimento de tropas militares e da realização concomitante de pesquisa antropológica em “terras estrangeiras”. A coetaneidade destes fatos assinala obstáculos contingencialmente intransponíveis ou que exigem um tempo mais detido de reflexão, transcendendo aos contornos deste artigo. Narrarei, portanto, um episódio recente, que envolve a ABA e permite uma reflexão mais abrangente. Ei-la: participei, não me recordo com exatidão a data, se em 2008 ou 2009, de uma reunião, em Brasília, no Gabinete de Segurança Institucional a convite da ABA. Duas antropólogas, conhecidas pelo acuro de seus trabalhos de pesquisa, foram, não sei se o termo seria convocadas, intimadas, convidadas ou instadas a comparecer ao Gabinete de Segurança Institucional, que é um gabinete controlado por militares, para responder a perguntas sobre laudos relativos às comunidades remanescentes de quilombo. Acompanham-nas e participaram também da reunião a presidência da ABA e dois antropólogos, sendo eu um deles. Toda a discussão foi travada, em torno de uma longa mesa oval, em cuja cabeceira principal dirigia as indagações e comentários um oficial militar, designado pelos demais como “comandante”. Tudo girava em torno da autoridade etnográfica, isto é, para as modalidades de descrição executadas pelos antropólogos, que refletiriam diretamente nos laudos, ora examinados pelos técnicos do referido Gabinete. Quem assistisse poderia supor que aos antropólogos que acreditam que o que está em crise é a “maneira de descrever” parecia se opor uma outra percepção, que afirma que o que está em crise é a autoridade de quem descreve. Para além desta divergência há um debate interno ao campo da antropologia em que o repto à autoridade etnográfica tem sido freqüente e justifica a necessidade de “novas formas de descrição” ou de uma “nova descrição” para rebater as pressões oficiais. Na mesa daquele Gabinete tratava-se, de fato, de uma pressão exógena a uma associação científica, a ABA. Os técnicos do citado Gabinete, com formação em ciência do direito, sob o compasso da chefia militar apontaram supostas incongruências em vários laudos antropológicos, como se eles detivessem a autoridade científica de indagar sobre as inconsistências do trabalho dos antropólogos e de apontar imprecisões e erros. A maneira, segundo a qual eles se colocaram, comentando acidamente os textos, como se contivessem erros elementares, foi muito contundente. Tudo incidia sobre as comunidades se autorepresentarem como comunidades remanescentes de quilombo. Todo o objeto daquela discussão remetia para as partes dos laudos referentes a tal afirmação e à reivindicação de direitos territoriais. Tratava-se de um alinhamento que no fundo questionava de fato os fundamentos legais. Ora, existe um decreto, o nº 4.887 de 2003, que é aplicado de maneira tímida, como tem sido timidamente aplicada a Convenção 169 da OIT, resultando num número inexpressivo de titulações mediante as terras reivindicadas pelos movimentos quilombolas. A despeito desta inocuidade constata-se que forças conservadoras querem revogar o decreto, como se fosse inconstitucional e há proposições no legislativo no sentido de anular a ratificação da Convenção 169 ou de simplesmente não confirmá-la, uma vez passada a primeira década de sua ratificação. Mediante esta pressão não era absurdo supor que o Gabinete constituía um dos impasses na filtragem para reter os processos de

14 Consulte Pacheco de Oliveira (2016).

titulação das comunidades remanescentes de quilombos. Há um grande número de laudos que estavam sendo examinados neste Gabinete. Os militares e os técnicos, seus subordinados diretos, nos apontavam que laudos apresentavam inconsistências e cientificamente nós retrucávamos que não poderíamos aceitar este tipo de ingerência ilegítima, absolutamente burocrática e autoritária, num domínio de conhecimento que é regido por normas científicas historicamente assentadas. Estávamos, pois, diante de uma situação paradoxal: autoridades governamentais, com formação e cargos militares, chefiavam seus assessores, argüindo à toda prova os antropólogos sobre o conteúdo de suas próprias pesquisas. Mas nossa maior surpresa é que não havia só militares e bacharéis em direito na equipe que estava argüindo ou tentando desautorizar antropólogos. Os militares haviam recrutado não apenas advogados como assessores, mas também um antropólogo, doutor em antropologia. Então todos eles direta ou indiretamente nos argüiam também. Com a presença do antropólogo que, aliás, não se manifestou na grande mesa em torno da qual ocorria a discussão, havia um nítido propósito do Gabinete de nivelar as argumentações contrapondo as mesmas formações acadêmicas. De nosso ponto de vista, ao contrário, é como se o nosso campo de debate já estivesse em outro plano. Não seria mais aquele debate da sala de aula, do banco escolar, do departamento de pós-graduação ou dos eventos acadêmicos, não! Era um debate dentro de uma instituição militarizada que envolvia, inclusive, antropólogos em lados opostos. Este dado não é fortuito nem casual, e nos obriga a uma séria reflexão sobre o significado de uma simulação de “reunião entre pares” ou de um pseudo nivelamento na discussão do processo de produção antropológica. Não escrevi nada sobre isto. Estou narrando uma situação de certa perplexidade sobre a qual eu nunca escrevi nada. Não sei se algum outro antropólogo que estava presente o fez. Não creio que tenham escrito, porque os acontecimentos são ainda recentes e as explicações sobre fatos coetâneos são bastante difíceis. Mas posso afirmar que me incomodou muito ver que a nossa autoridade científica pode ser questionada num domínio de saber que nós é que detemos o conhecimento aprofundado dos conceitos e métodos, das práticas e das interpretações. Como aceitar que tais autoridades nos indaguem, de modo incisivo, sobre a maneira como foi produzido o trabalho de campo, como foram obtidas as informações e como elas foram analisadas e porque chegamos a tal conclusão? Como defrontar com insinuações de “parcialidade” e de ação política deliberada, como se o trabalho antropológico fosse regido por uma “mesa de conciliação”, por uma “harmonia coercitiva” ou por uma “arbitragem” consultando as “partes envolvidas”? Havia uma sensação de desconforto, cada vez que a advogada alegava autoritariamente um uso incorreto de conceito ou uma conclusão açodada. Ora, não se trata exatamente de um mero clima de tensão, mas de uma situação de subordinação explícita da ciência ao Estado e de cerceamento da autonomia que a antropologia possui enquanto ciência, enquanto disciplina autônoma com conceitos próprios e com métodos intrínsecos, que permitem uma análise absolutamente distinta daquela de outros domínios do conhecimento e mesmo daquela ação “investigativa” e oficial¹⁵.

15 Foi impossível não recordar, ao escrever isto, o livro de Luc Boltanski intitulado *Enigmas y complots. Uma investigación sobre las investigaciones*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Economica. 2016. Numa similitude com as reflexões de Boltanski a situação sugeria um capítulo de novelas policiais, com Sherlock Holmes, o qual através de enigmas coloca em questão a ordem aparente dos fatos para desvendar um delito. Foi impossível igualmente não lembrar-me, a cada vez que não entendia o sentido das observações da advogada e sabendo que tinham um tom acusatório, de *O Processo*, de Franz Kafka.

O professor Roque, como pontuei no início deste texto, nos alertava sobre a complexidade crescente das “novas demandas” e esta advertência parece ter se materializado nesta reunião do Gabinete por meio de uma bateria de perguntas: São estas as demandas do presente para os antropólogos, que são levados a elaborar “perícias”, “laudos”, “pareceres” e gêneros textuais similares? Elas implicam em dobrar a cerviz perante os desígnios de instâncias do poder? Como classificar esta modalidade de militarização do conhecimento antropológico? Ela preconiza um monitoramento permanente daquilo que a universidade produz? Aparentemente bastante longínqua a situação norte-americana, só aproximável para efeito de contraste, torna-se elucidativa destes nossos atuais impasses. Daí o esforço de apresentar os elementos contrastantes e polêmicos, que perpassam todos os esquemas interpretativos apresentados no decorrer deste artigo.

"Manuais de antropologia" elaborados para implementar estratégias empresariais

Dentre as “novas demandas” vale mencionar não somente as demandas por parte do Estado, das instituições militares e ambientais, mas também aquelas empresariais. Gostaria de ressaltar uma iniciativa operacional de empresas mineradoras. Elas contrataram cientistas sociais para a elaboração de “manuais” para disciplinar suas relações com comunidades tradicionais atingidas pela implantação de seus empreendimentos. Estes manuais certamente não contêm autoria explícita e circulam como se fossem documentos de absoluta objetividade, numa pseudo consonância com os procedimentos internacionalmente adotados pelas associações científicas. Em outras palavras seriam instruções para “domesticar” – um verbo de uso de militares, como o General Couto de Magalhães, e sertanistas desde o último quartel do século XIX - essas comunidades indígenas ou quilombolas que se encontram em situações de conflito aberto com a implantação dos grandes empreendimentos. Esses manuais foram elaborados por quem com toda certeza leu Durkheim, Mauss, Tönnies e por quem fez a crítica a Weber. Então tem-se um produto final singular: um “manual” produzido por cientistas sociais a partir de uma “encomenda” das mineradoras. A antropologia aplicada aqui estaria sendo acionada deste modo. Além desta solicitação de empresas mineradoras, os trabalhos de consultoria começaram a ser demandados por empreendimentos de energia elétrica, de construção civil, de empresas madeireiras, de fábricas de papel e celulose, de petróleo e gás e outras indústrias. Surge deste modo um campo de produção peculiar compreendendo os denominados “diagnósticos”, “levantamentos ligeiros”, “protocolos” e “manuais de instrução” e gêneros textuais similares.

Outro subcampo que se agiganta na antropologia e mantém uma interface com a ciência do direito concerne à questão dos chamados “conhecimentos tradicionais”. As empresas se movimentam em torno de patentes e propriedade intelectual ao contrário dos povos e comunidades que afirmam seus direitos territoriais e, a partir de um detido processo de negociação, enfatizam a repartição de benefício. Tais situações envolvem indústrias farmacêuticas, laboratórios de biotecnologia, indústrias químicas, indústrias de cosméticos e indústrias de sementes. Trata-se de um domínio que mobiliza os antropólogos e que tem como fulcro o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), cujas resoluções estabelecem diretrizes para a obtenção de licença prévia para o acesso a conhecimentos tradicionais. No CGEN ocorre a discussão sobre os me-

canismos de acesso aos recursos genéticos. Como é que se dá o acesso aos recursos genéticos? Como é que se dá a repartição dos benefícios? O Brasil até 2015 era um dos poucos países que não tinha uma lei para disciplinar estas relações. Existia até então apenas uma medida provisória de 2001.0 Projeto de Lei 7.735, de 2014, de autoria do Poder Executivo, tramitou em regime de urgência na Câmara dos Deputados e foi instituído como lei em maio de 2015. Esta tramitação por si só e seus efeitos, favorecendo os interesses empresariais, já mostra como é complexo o trabalho dos antropólogos neste domínio conflitivo e as dificuldades decorrentes para dirimir dúvidas e questionamentos.

Sobre os trabalhos relativos aos EIA-RIMAS, que o professor Roque já mencionava, cabe citar a criação de postos de trabalho no departamento ambiental das empresas e nos setores que tratam das “populações atingidas”. Passam a ser incentivados os intercâmbios de experiências comunitárias e os antropólogos são recrutados para tanto. Por exemplo, uma empresa tal como a Vale, que explora minérios em inúmeras regiões do planeta, promove hoje a vinda ao Brasil de representantes de comunidades de diferentes partes para interagirem com as “comunidades locais” sobre a condição de “atingidos”. Um exemplo mais conhecido concerne a uma comunidade da Nova Caledônia, cujos representantes vieram visitar a Amazônia e as áreas indígenas onde há extração mineral. O intercâmbio de experiências entre comunidades atingidas por grandes projetos parece se dispor como medida essencial das estratégias empresariais. São dramáticas tais experiências de deslocamento massivo de populações quando cotejadas com aquelas da sociedade colonial. Importa lembrar aqui um capítulo da história da antropologia que se refere ao período em que representantes desses povos da mesma Caledônia foram levados para a Europa. Os Kanak foram levados em 1936 para serem exibidos em Paris e depois foram exibidos em Berlim. A despeito de tensões que pudessem existir entre alemães e franceses, eles foram trazidos neste período para serem exibidos em toda a Europa e nos Estados Unidos, evidenciando um mesmo ideal colonialista, não obstante as lutas geopolíticas. E foram exibidos onde? Os jardins botânicos e zoológicos consistiam nos lugares públicos onde ocorriam as exposições. Empresários do entretenimento se encarregavam de tais promoções, remunerando inclusive o trabalho de antropólogos, biólogos e zoólogos. Um caso extremo é este narrado pelo livro *Oto Benga. The pygmy in the zoo*, de P.V. Bradford e Harvey Blume (BRADFORD & BLUME, 1993) que é citado *en passant* no filme¹⁶ “The Curious Case of Benjamin Button” em que ele se encontra rapidamente com Benga, um pigmeu que é levado para uma exposição em St. Louis, nos Estados Unidos, no começo do século XX, para mostrar os costumes de seu povo. A este tempo nas metrópoles um dos maiores entretenimentos públicos era conhecer os povos exóticos, suas danças, rituais e indumentárias. Imperava o folclorismo. Após as exposições eles eram devolvidos à África ou à Ásia. No caso de Benga, quando ele é devolvido e chega à sua terra natal, a sua aldeia havia sido inteiramente destruída numa guerra com outros povos. Ele, então, ameaçado de morte, retorna com o antropólogo para os Estados Unidos. Não tendo onde colocá-lo no museu, decidem por colocá-lo no zoológico. No zoológico, ele vai com lanças e vestes de caça para a jaula dos macacos, constituindo-se numa “grande atração”. Aí permanece trabalhando por dez anos, fazendo apresentações regulares. Enfim, quando ele sai, comete suicídio. A expressão “zoo humano”, encontrável nas tantas histórias da antropologia, ganha maior força explicativa a partir desta tragédia. O livro

16 O filme “The Curious Case of Benjamin Button”, data de 2008 e é dirigido por David Fincher, baseia-se num conto homônimo de F. Scott Fitzgerald, publicado em 1921.

que focaliza a trágica vida de Ota Benga menciona os profissionais que mediaram estas exposições.

Estratégias empresariais que deslocam contingencialmente representantes de comunidades tradicionais ou tratam de “projetos de reassentamento” novamente estão sendo colocadas no presente. Não se trata, entretanto, de exposições, senão de atestar medidas de deslocamento compulsório, edulcoradas com termos como “reassentamento” e “transferência de populações”. Novas demandas são pautadas por hidrelétricas, empresas mineradoras, empresas de consultoria e de engenharia para grandes projetos, empresas de serviços ambientais para a produção de EIA-RIMAS, laboratórios de biotecnologia, indústrias farmacêuticas, indústrias de sementes, empresas madeireiras e empresas agropecuárias, além de agências governamentais que focalizam rodovias, portos, aeroportos etc. Sofisticadas técnicas de “reassentamento” são elaboradas e adotadas por agências multilaterais, que financiam as chamadas “obras de infraestrutura”. Antropólogos passam a ser recrutados, juntamente com profissionais de inúmeras formações acadêmicas, para a implementação de tais medidas, elaborando laudos e suas respectivas variantes. Em que medida esta pressão tem efeitos sobre o campo da produção antropológica?

Think tanks e public intellectuals

Os chamados *think tanks* são grupos de pensamento que se articulam para produzir proposições sobre determinadas questões que marcam a vida social, focalizando certos temas e problemas, como as modificações nos códigos (penal, florestal, mineral, comercial, das águas) e as políticas de reconhecimento e distribuição. Sua ação independe do Estado e de qualquer responsabilidade sobre a implementação por este de suas proposições. Seus integrantes estão presentes na imprensa, nas proposições apresentadas ao legislativo, elaboram os chamados contra-laudos, que são formas de se manifestar de uma maneira bastante organizada contrariamente aos interesses de povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais. Os intelectuais referidos aos *think tanks* também propugnam autonomia face ao Estado, mas formulam consoante o conservantismo na política e na própria noção de etnia que praticam, que é primordialista em todos os sentidos. Não é difícil perceber que antropólogos, que procedem segundo uma abordagem essencialista, perfilam com estes *think tanks* na elaboração de matérias para serem apreciadas pelo legislativo ou na argumentação favorável às emendas constitucionais que focalizam as terras indígenas. No caso brasileiro basta examinar as proposições da chamada “bancada ruralista” na Câmara dos Deputados e no Senado para constatar sua ação no sentido de privatizar as terras públicas e fragilizar os direitos territoriais de povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, comunidades de fundos de pasto, faxinalenses e quebradeiras de coco babaçu, reestruturando o mercado de terras em favor da produção de *commodities* agrícolas e minero-metalúrgicas.

Bourdieu em *Contrafogos 2* explicita instrumentos analíticos de um outro ângulo deste confronto, recuperando a categoria “homem político” e opondo o “intelectual específico”, com sua autonomia de reflexão e ação, ao conservantismo dos *think tanks*.

“Primeiro ponto: para evitar qualquer mal entendido, é preciso deixar claro que um pesquisador, um artista ou um escritor que intervém no mundo político não se torna por isso um homem político; de acordo com o modelo criado por Zola por ocasião do caso Dreyfus, torna-se um intelectual,

ou, como se diz nos Estados Unidos, um *public intellectual*, ou seja, alguém que engaja numa luta política sua competência e sua autonomia específicas e os valores associados ao exercício de sua profissão, como os valores de verdade e de desinteresse ou, em outros termos, alguém que se encaminha para o terreno da política, mas sem abandonar suas exigências e suas competências de pesquisa” (BOURDIEU, 2001: 36,37) (g.n.).

Em oposição ao papel desempenhado pelos *think tanks* conservadores Bourdieu propõe, com extremo discernimento, formas de mobilização de produtores intelectuais perfeitamente compatíveis com aquelas encetadas pelas associações científicas e por agrupamentos voluntários e informais de antropólogos. Para Bourdieu importa constituir “redes críticas, reunindo “intelectuais específicos” (no sentido de Foucault) num verdadeiro intelectual coletivo ele próprio capaz de definir os objetos e os fins de sua reflexão e de sua ação” (BOURDIEU, *ibid.*39).

Dos meandros desta formulação de Bourdieu talvez seja mais propícia a explicação de um dos significados mais discutidos do Projeto Nova Cartografia Social, do qual participo, que se refere à recusa de uma ação mediadora, e das escolhas teóricas dos pesquisadores referidos às redes abrangidas por ele. Inicialmente implica em traçar um limite no que tange ao grau de interferência desta poderosa coalisão de interesses, que abrange agências do Estado e conglomerados econômicos, na produção intelectual e científica dos antropólogos. Penso que isto exige uma reflexão mais detida. A ABA, por exemplo, foi pensada há mais de meio século com e para poucos antropólogos. Não foi projetada nem vivida como uma “entidade de massa”, porquanto é uma associação científica e não exatamente um sindicato.

Hoje estamos sentindo toda ordem de dificuldades para manter a autonomia do ofício. Desde problemas de espaços físicos dentro das universidades e dos departamentos, até para acolher os núcleos de pesquisa e os laboratórios. São dificuldades vividas em situações intrínsecas à nossa organização institucional enquanto antropólogos. A logística encontra-se inteiramente combalida, porque não acompanhou o ritmo das instituições de ensino e os desdobramentos dos trabalhos de pesquisa. É como se a associação científica e a universidade estivessem vivendo impasses para acompanhar as transformações em curso e suas inovações. Quando escrevo “novo”, como já frisei, confesso a ignorância teórica de não ter um substantivo, de não ter conseguido um conceito ou um instrumento analítico mais concreto. Reitero que tal insuficiência é traduzida pelo “novo”. No caso dos antropólogos e suas formas de organização, esta é a dificuldade de nós não estarmos conseguindo confrontar inteiramente as “novas” demandas. Tem peso relevante a “nova” composição da população de profissionais em antropologia e os “novos” gêneros de produção científica impostos por instâncias de consagração muito afinadas com os atos de Estado e com estratégias empresariais. Ora, há códigos de ciência e tecnologia sendo instituídos em diferentes países, regulamentando procedimentos, e grandes empresas privadas abrindo laboratórios dentro das próprias universidades públicas e imaginando o conhecimento a seu serviço, reduzindo a ciência às suas possibilidades de aplicação e à sua utilidade. O império do conhecimento útil invade com uma força desmedida laboratórios de pesquisa e proposições de grupo de pesquisadores, convertendo-os em potenciais produtores de patentes e de “invenções”, normatizadas pelas leis de propriedade intelectual e pelos circuitos do mercado de bens simbólicos. Difícil entender tudo ou todas as dimensões deste acelerado processo de patrimonialização. A antropologia se

constituiu numa disciplina científica com um corpo de cientistas em formação e se nós formos ficar sob o jugo da ampliação do mercado de trabalho, corremos o risco de ficar formando só antropólogos operacionalizadores, aplicadores ou executores de demandas oficiais e dos trabalhos de “encomenda”, bem como de mestrados e especializações profissionalizantes. Seria uma redução grosseira ter como finalidade formar antropólogos só para a produção de laudos e pareceres ou para agilizar licenciamentos e identificações. O poder burocrático e administrativo pode até fascinar, mas tem que ser interpretados criticamente e submetido aos esquemas explicativos de uma antropologia política. O campo da produção antropológica, antes mesmo de se constituir enquanto campo, esteve atrelado às administrações coloniais e depois, por um longo período, se manteve distante de pressões diretas e talvez esteja se defrontando agora com impasses de difícil superação. Não sei se tais problemas concernem tão somente a uma expressão organizativa. Não saberia afirmar, se nós nos organizarmos em sindicato, ou tivermos registro como se fora “um CREA”, se vamos conseguir resolver todas as ordens de problemas. A própria composição hoje dos profissionais que estão neste campo, ela é extremamente heterogênea, e dificilmente se vai alcançar uma organização que atenda completamente a todos, a curto prazo, com direitos trabalhistas definidos e com um código de ética consensual. As “novas demandas” do mercado de trabalho, mostram-se insuficientes para responder aos problemas, mesmo que haja um posicionamento favorável a essa profissionalização. Se vamos nos organizar como os engenheiros ou os arquitetos, eu não sei se nós conseguiríamos de pronto responder aos desafios colocados, pelas próprias especificidades do ofício.

Outro ponto que acho também bem complicado, é que o código de processo civil também delimita atividades, tais como: um médico não pode ser perito do seu paciente. Nenhum médico pode dar o atestado para o seu paciente ou não pode ser um perito legal do seu paciente. Na antropologia é totalmente diferente. Os peritos são escolhidos pelos conhecimentos que os antropólogos possuem daqueles com os quais eles trabalham. Seria justamente o contrário das ciências naturais, exatamente o oposto. Não sei como é que, em termos de mecanismos ou fatores jurídicos, nós poderemos chegar à definição específica do que seria juridicamente o exercício da profissão de antropólogo.

Faço parte dos que acreditam que nós temos que manter esta dimensão de autonomia científica e dentro do nosso próprio trabalho, através da competência, estabelecermos uma relação profunda com os agentes sociais estudados. Sob este prisma, esta é uma atividade que não vai se resolver pelo mercado de trabalho. Aceitar isto seria correr o risco de reconhecer o império da antropologia aplicada, que não é o nosso caso. A politização da independência face ao Estado e às estratégias empresariais mostra-se como uma forma de resistência. Para muitos de nós tem sentido esta resistência, assim como acho que a nossa profissão também está bastante despolitizada, embora nosso trabalho de pesquisa seja um trabalho crítico, político e resistente. Esta tendência parece entrar em contradição com o advento de esquemas interpretativos que politizam as relações sociais e a própria relação com a natureza.

A “antropologia da ação” distingue-se, como vimos anteriormente, da antropologia aplicada, mas também passa ao largo das disciplinas militantes, além de ser apontada como menosprezando a análise reflexiva. Anuncio, pois, a dificuldade e também anuncio o limite dentro da dificuldade, ao qual também não consigo responder. Não há resposta pronta, certamente. Talvez vocês imaginem encontrar resposta em algum manual. Mas estou, justamente, convidando vo-

cês a duvidarem dos manuais, Porque o manual é o templo da glaciação dos procedimentos de pesquisa. Frigorifica tudo num tom normativo, solucionando qualquer indagação: “faça assim ou assado” ou “deve ser feito dessa maneira”. Há um peso enorme nestas normas. O Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e Irlanda já produzia um “guia prático de antropologia” desde o último quartel do século XIX. E há quem fale também: “afastai-nos dos cães de guarda metodológicos”, que vão sempre querer imprimir um sentido normativo a uma disciplina que luta pela desnaturalização das ciências sociais desde seu nascedouro. Aliás é uma luta cotidiana aquela luta por uma antropologia social como uma ciência “desnaturalizada”, uma ciência que tenta se libertar da antropologia biológica ou da antropologia física para poder existir enquanto antropologia social. Veja-se o drama de Boas, o amargor de uma punição pela ousadia de insistir numa “antropologia cultural” livre do domínio da antropologia física e biológica. As disputas se dão, portanto, em vários planos e faz-se necessário identificá-los para uma compreensão mais completa do processo de produção antropológica e de suas possibilidades e limites. Eis o nosso desafio.

Referências Bibliográficas

AAA Commission on the Engagement of Anthropology with the US Security and Intelligence Communities (CEAUSSIC). **Final Report on The Army's Human Terrain System Proof of Concept Program**. Submitted to the American Anthropological Association Executive Board, November 4, 2007, 23.

BENEDICT, Ruth. **The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture**. Boston: Houghton Mifflin, 1974.

BENNETT, John W, ed. **The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology. 1973 Proceedings of The American Ethnological Society**. St. Paul: West Publishing Co., 1975.

BERREMAN, Gerald D. Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology. **Current Anthropology**. Vol. 9, No. 5 (Dec., 1968), pp. 391-396.

BOAS, Franz. “Scientists as Spies” In **The Nation**, December 20, 1919.

BOLTANSKI, Luc. **Enigmas y complots. Uma investigación sobre las investigaciones**. Buenos Aires. Fondo de Cultura Economica. 2016.

BOURDIEU, Pierre. **Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Contrafogos 2: por um movimento social europeu**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Esboço de Auto-análise**. São Paulo. Companhia das Letras. 2005 (tradução de Sergio Miceli).

BRADFORD, Phillips Verner & BLUME, Harvey. **OTA BENGA - The pygmy in the zoo**. New York. Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc. 1993.

BRAESTRUD, Peter. **Researchers Aid and Thai Rebel Fight: US Defence Unit Develops Anti-**

guerrilhoas Devices. New York Times, 20, March, 1967.

CASTRO FARIA, Luís. **Antropologia. Espetáculo e Excelência**. Rio de Janeiro. Editora UFRJ/Tempo Brasileiro. 1993. pp.1-25.

_____. **Antropologia: Duas Ciências. Notas para uma história da Antropologia no Brasil**. (orgs. Alfredo Wagner, Heloisa Bertol). Rio de Janeiro. CNPq/MAST, 2006.

EVANS, Andrew D. **Anthropology at War. World War I and the Science of Race in Germany**. The University of Chicago Press. Chicago, 2010.

FERGUSON, R. Brian & FARRAGHER, Leslie. **The Anthropology of War: A Bibliography**. New York: The Harry Frank Guggenheim Foundation, 1988.

FOSTER, George M. **As culturas tradicionais e o impacto da tecnologia. Rio de Janeiro**. Editora Fundo de Cultura. 1964 (1ª ed. nos E.U.A., 1962).

GAILLARD, G. **Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues**. Paris. Armand Colin, 1997.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo, Nacional, 1955 (Coleção Brasileira).

HALE, Charles. Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. **Cultural Anthropology**, 21(1): 96-120, 2006.

HINSHAW, Robert (ed.). Essays in Honor of Sol Tax. A Discussion of Action Anthropology. **Current Anthropology**, vol.16. nº4. 1975.

HOBSBAWM, Eric. **Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

KLUCKHOHN, Clyde. “Antropólogos em Ação” In **Antropologia: um Espelho Para o Homem**. Editora Itatiaia, São Paulo, Vol. 29, 1963

LARAIA, Roque de Barros – “Ética e Antropologia: Algumas Questões”. Brasília, **Série Antropológica**, UnB, nº 157. 1993

LOW, Setha & MERRY, Sally Engle. “Engaged Anthropology: diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2.” **Current Anthropology**, Vol. 51, No. S2, (October 2010), p. 235-247.

MERCIER, Paul. **Histoire de l’anthropologie**. Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

MONTERO, Laura. “Conheça seu inimigo: os antropólogos na zona de guerra”. **Revista Forum**. Semanal. 26 de julho de 2015.

NETWORK OF CONCERNED ANTHROPOLOGISTS STEERING COMMITTEE (Eds) **The Counter-Counterinsurgency Manual or, Notes on Demilitarizing American Society**. Pp 59-76. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2009.

NISBET, Robert. ‘Project Camelot: An Autopsy’, in Philip Rieff (ed.), **On Intellectuals: Theoretical Studies/Case Studies** (New York: Anchor Books, 1970), 307–39.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios”. In **O nascimento do Brasil e outros ensaios - pacificação, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro. Contracapa. 2016 pp.317- 362.

PLATTNER, Stuart & MAYBURY-LEWIS, David (Eds.), **Prospects for plural societies: 1982 Proceedings of the American Ethnological Society**. Washington, DC: American Ethnological Society, 1984.

PRICE, David. **Anthropological Intelligence: The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War**. Duke University Press, 2008

_____. “The destruction of conscience in the NAS. An interview with Marshall Sahlins.” In **Counterpunch** 26/02/2013. Disponível em www.counterpunch.org/2013/02/26

SALMERON, Roberto A. **A universidade interrompida: Brasília 1964-1965**. Editora UnB. 2007. 2ª edição revista. pp.121-128 e 241,242.

SANJECK, Roger. **Fieldnotes. The making of Anthropology**. Ithaca-N.York. Cornell University Press. 1990.

STOCKING, George. (Organização e Introdução) – **A formação da antropologia americana. 1883-1911. Antologia. Franz Boas**, Rio de Janeiro. Contraponto/Editora UFRJ. 2004 (Tradução - Rosaura Maria Cirne Lima Eichenberg).

TAX, Sol. **Penny Capitalism A Guatemalan Indian Economy**. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology. Publication No. 16, 1953

_____. Action Anthropology. **Current Anthropology** 16 (4): 514-517 [Originalmente publicado em Journal of Social Research [Bihar, Ranchi, India], 1959], 1975.

_____. Pride and Puzzlement: a retro-introspective record of 60 years of anthropology. **Annual Review of Anthropology**. 17 pp.1-21. 1988 pp.

UNITED STATES. Department of the Army. War Department Department of Defense. The U.S. Army/Marine Corps Counterinsurgency Field Manual : U.S. Army Field Manual No. 3-24: Marine Corps Warfighting Publication No. 3-33.5. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

WAGLEY, Charles. **Amazon town: a study of man in the tropics**. London: Oxford University, 1953.

_____. “Prefácio” In **Uma Comunidade Amazônica (Estudo do Homem nos Trópicos)**. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1957 (Tradução de Clotilde da Silva Costa).

Los liderazgos wayuu y el marco jurídico del estado/nación en Venezuela

Johnny Alarcón Puentes

Doctor en Antropología. Docente/investigador, categoría Titular. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas. Licenciatura en Antropología/Maestría en Antropología.
jalarconxxi@gmail.com

Introducción

Desde 1989, con las Reformas Políticas encaminadas por el Estado (COPRE), las organizaciones indígenas establecen una nueva perspectiva de participación. En la actualidad, con la Constitución sancionada en 1999, se abren mayores espacios para la intervención política y una situación jurídica de reconocimientos a las estructuras particulares y propias de los pueblos aborígenes. Todo esto lleva a una fuerte dinámica de situaciones en las cuales el indígena asume posiciones desde lo étnico o desde el planteamiento jurídico político establecido por el Estado.

La complejidad de la interrelación pueblo wayuu/sociedad venezolana ha estado condicionada por la intervención de varias estructuras en las que hay pérdidas culturales, otras se mantienen y muchas se re/definen o negocian en el proceso constante de construcción e integración de la cultura.

Esta situación permite interrogarse y reflexionar sobre el contacto cada vez más estrecho entre los wayuu y la sociedad nacional. En una primera aproximación puede afirmarse que las relaciones que ha establecido el pueblo wayuu re/definen y re/plantean sus relaciones de poder, tanto interna como externamente. En muchos casos la presión del Estado venezolano obliga a reacomodos en su estructura política para obtener beneficios, ya que el poder hegemónico del Estado permea y traspasa la organización social wayuu.

En la presente investigación se indaga sobre los mecanismos jurídico /políticos que el pueblo wayuu ha tenido que asumir por la influencia del Estado. La misma está dirigida a conocer las representaciones y prácticas propias de la cultura que se mantienen, y cuáles son las nuevas que surgen en el contacto con la sociedad nacional, además de la aplicación del estamento jurídico de reconocimiento a las estructuras indígenas.

Teoría y método

Esta investigación toma como referentes teóricos las propuestas de la antropología política crítica y cuestionadora de Marc Abélès (2000), John Gledhill (2000) y Marc Augé (2004 y 2007), quienes plantean que las sociedades han entrado en un desplazamiento a gran escala con influencias políticas múltiples.

Es así como la antropología política en la cual nos enmarcamos privilegia el análisis de un mundo en constante interacción social, y con múltiples relaciones interculturales y cruces de fronteras culturales. De esta manera ubicamos los diversos espacios de lo político entendiendo los aspectos simbólicos y prácticos; las representaciones y su mundo de imágenes; los cambios y las continuidades; las dinámicas a lo interno y externo del grupo estudiado.

En cuanto al método, la antropología, al igual que todas las ciencias sociales, se acerca a su objeto de investigación a través de un corpus que la ayude a comprender el fenómeno social que analiza. En este caso se partió de la etnografía como primer nivel de la investigación antropológica.

Entendemos que la etnografía como método va más allá de la mera captación de datos. La etnografía debe ser una perspectiva de investigación con un conjunto de operaciones para ir al campo y para luego construir teóricamente un texto escrito.

Analizamos los datos desde una perspectiva comprensiva/interpretativa atendiendo las múltiples subjetividades presentes en el contexto social para integrarnos en su mundo de vida: deseos, expectativas, intereses. Pues la contextualización es clave para comprender la significación de los hechos observados. De esta manera, la hermenéutica se transforma en epísteme de la antropología ya que, interpretando el significado subjetivo de la acción social, permite describir tales acciones no solo como proceso mental, sino como práctica social determinada. Es decir, acciones contextualizadas sabiendo que la realidad social no es, sencillamente, algo sostenido sólo por la fuerza de las interpretaciones de los individuos. Sin embargo, la interpretación ocupa un lugar fundamental para la etnografía en el estudio y la descripción de los fenómenos culturales.

Los wayuu

Este pueblo habita mayoritariamente en el departamento de La Guajira, en Colombia, y en el estado Zulia, en Venezuela. Se asentaron en la península de la Guajira desde mucho antes de la penetración europea. Geográficamente están ubicados a 11° y 12° 28' de latitud norte y 71° 06' y 72° 55' de longitud oeste. Con una extensión aproximada de 15.380 Km², de la cual tan solo 3.380 Km² corresponden a nuestro país.

Los wayuu son de filiación lingüística arawak y constituyen un pueblo de gran vitalidad cultural que habita la península de la Guajira y, actualmente, ha extendido su presencia al resto de Venezuela. Conservan enorme facilidad para la movilidad espacial en función de la satisfacción de determinados intereses de subsistencia económica y social, tales como el pastoreo de los rebaños, la administración de las propiedades, la búsqueda de empleo en las zonas urbanas, el abastecimiento en los mercados, el contacto familiar y la celebración de ritos de interacción social.

La sociedad wayuu ha establecido todo un eje de vínculos parentales muy específicos con los cuales se identifica y sustenta su organización social. Para ellos, la base fundamental de

la relación de parentesco es unilateral por vía femenina. Lo que podríamos llamar eje matrilineal de organización social. Conforman grupos de descendencia matrilineal asociados en clanes (*E'irükuu*) y linajes (*Apüshi*). Cada linaje tiene una figura masculina dominante, que es el *Alaiüla* (un hermano de la madre, preponderante y con prestigio).

Liderazgos wayuu e influencia del Estado

El dinamismo social de las comunidades wayuu les ha permitido mantener rasgos de sus estructuras políticas ancestrales. Esto es así desde hace 500 años, cuando comienzan una incesante interrelación con occidente. Pero esto no quiere decir que se encuentren en un estado de *pureza* o *exotismo*, como es anhelo de antropólogos en esa urgencia de no perder su objeto de estudio. Es bien conocido por todos que los wayuu son el pueblo indígena con mayor relación con la *sociedad nacional*. Por tanto, se hace evidente que han tenido que hacer negociaciones culturales para mantener rasgos fundamentales de su etnia.

La mayoría de los estudios que hablan de la organización política wayuu no toma en cuenta la variable del Estado Nacional. Se ha dado el caso de investigadores que se comportan como si los wayuu estuviesen al margen, viviendo aislados en un territorio sin ser afectados por las dinámicas que imponen las distintas instituciones del Estado y el estamento jurídico/legal. Siguiendo a Augé (2004), "...casi en todas partes, independientemente de la vitalidad de las tradiciones locales, conviene estudiar también la influencia del Estado y el control del aparato judicial" (p. 23). Por ello creemos que los wayuu, en la actualidad, no se pueden entender sin visualizar las múltiples interrelaciones que establecen con las instituciones, ya sea por imposiciones, asimilaciones o negociaciones culturales. Vemos como, cada vez más, sus vidas están "...regidas por esos entes completamente artificiales que se llaman organizaciones –estatales o no, laborales, financieras, etc.–" (LUQUE, 1996: 102).

En las últimas décadas se han erigido líderes políticos wayuu que tienen cierto prestigio y sirven como intermediarios con los organismos gubernamentales (tanto de Venezuela como de Colombia). Hay que destacar que, en su gran mayoría, estos líderes no son salidos del sistema de parentesco, por lo que no representan a un *Apüshi* definido. El contacto, cada vez más estrecho, entre los wayuu y la *sociedad hegemónica*, ha establecido unas características en las relaciones interculturales, en las cuales el wayuu reconstituye sus estructuras de poder, tanto interna como externamente. Aunque la organización política y el conjunto jurídico ancestral de los wayuu se mantienen para solucionar los frecuentes conflictos intraétnicos, e incluso algunos interétnicos (GUERRA, 1992:1), en muchos casos, por la presión de los Estados-Nación de Venezuela y Colombia, deben reacomodar su estructura política para recibir beneficios (ALARCÓN, 2007a).

Observamos, en nuestras estadias de campo, que la organización política wayuu ha entrado en un dinamismo tal con la *sociedad hegemónica* que ha producido un particular tejido de aspectos esenciales de las dos culturas. En la actualidad, con la novedosa Constitución, se han generado cambios que permiten un papel fundamental en la participación política del wayuu. Por tanto, tienen en la sociedad contemporánea un acceso a los procesos políticos nacionales. Es así como participan como concejales en los ayuntamientos, diputados a las asambleas regionales y a la Asamblea Nacional, y han sido candidatos a múltiples cargos por diferentes toldas políticas, como lo establece el texto constitucional. No hay problema con asumir un doble papel político: 1)

en la estructura del Estado y 2) como miembro activo de un *clan*. Es decir, perviven en un sistema superpuesto de estructuras políticas.

Los wayuu han quedado, tanto en Venezuela como en Colombia, bajo la estructura de organización político-administrativo determinada por los respectivos Estados Nacionales. Así lo vemos reflejado, inclusive, en la Constitución de 1999: “Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible” (Constitución, 2000: 36). Con esta situación vemos que muchos wayuu se han integrado a la nación, por lo que ya no conciben un espacio sin delimitación fronteriza sino como venezolanos o colombianos (ALARCÓN, 2007a).

El territorio wayuu en Venezuela se ubica geoespacialmente en el estado Zulia. Particularmente a partir de 1989, con el proceso de Descentralización Administrativa (COPRE¹) queda bajo la égida administrativa de los municipios: Guajira, Mara e Insular Padilla². Con la configuración de estos poderes locales se evidencia una manera novedosa de participar en la relación con el Estado. Claro, esto redimensionó el accionar de la organización particular wayuu con base en el parentesco y da cabida a la promoción y consolidación de nuevos liderazgos.

En este sentido, esas regulaciones jurídico-políticas soportan la matriz de dominación que ordena el territorio bajo la racionalidad dominante. El reconocimiento unívoco del estado nacional como la forma privilegiada para el ordenamiento político del territorio, niega la existencia de otras formas de organización territorial. Las posibilidades de ordenar el territorio bajo la racionalidad y los saberes indígenas son vedadas y, por el contrario, se impone un modelo basado en el control desde estructuras externas, constituyendo a los wayuu en una cultura subalterna.

Los wayuu quedaron bajo un sistema político más constreñido que el delimitado por las relaciones de parentesco: el Estado-nación venezolano. A partir de 1989 la figura de las alcaldías hace aparecer un fenómeno particular, pues los wayuu quedan insertos en la subdivisión político-territorial establecida desde el Estado. La posibilidad de participar en procesos electorales para administrar los nuevos municipios donde han quedado delimitados hace que deban constituir, con mucho más fuerza, un liderazgo que les asegure una nueva relación con el Estado y les posibilite participar de los beneficios económicos y políticos que se desprenden de las instituciones (ALARCÓN, 2007a).

Con la aprobación de la Constitución de 1999 donde, una serie de reconocimientos a los indígenas han sido utilizados como arma para obtener prebendas económicas y políticas. Se evidencia una relación más preponderante en el ámbito nacional, que establece una marcada participación de los líderes wayuu en las estructuras del estado desde los gobiernos locales hasta las instituciones nacionales. Además, fungen como líderes de organizaciones indígenas en las cuales el wayuu participa, tales como: Asociación Civil Yanama de la Goajira, Consejo Nacional Indio de Venezuela, Organización Indígena del Territorio Wayuu, Organización Regional de Pueblos Indígenas del Zulia, Parlamento Indígena de Venezuela, Red de Mujeres Indígenas, entre otras (ALARCÓN, 2007a).

Además, desde hace varias décadas, los wayuu vienen incursionando en la política nacional a través de los partidos políticos, y en muchos casos pierden o subordinan su militancia

1 Comisión presidencial para la reforma del Estado que comienza sus funciones en el año 1985.

2 Es evidente que la movilidad ancestral del wayuu los ha llevado a otros municipios y estados del país.

indígena a los partidos a los cuales se adscriben. Esto genera rechazo y enfrentamiento entre los miembros de la etnia que desean acceder a cuotas de poder dentro de las instituciones del Estado/nación.

Reconocimiento constitucional y leyes emanadas desde el Estado

Para la ciencia política, el Estado es el ordenamiento jurídico centro del poder y aplicador legítimo de las políticas de interés nacional. El Estado, como cohesionador de los destinos de la población, norma y regula la convivencia social. Pero, desde nuestra perspectiva, también es generador de conflictividad al diluir las diferencias étnicas. Siguiendo a Clastres, bajo esa perspectiva el Estado niega al Otro, lo múltiple, lo diferente y encamina su visión a la reducción de la diferencia y de la alteridad. Es decir, representa lo idéntico pues él no reconoce más que ciudadanos *iguales ante la ley* (1996: 55-64).

Desde 1830, el reconocimiento a las particularidades socioculturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional han sido pocos, de poca efectividad y tendientes a la asimilación. El siglo XX marca el inicio de una legislación que no se diferencia mucho de todo la anterior. Ninguna de estas leyes reconocía el derecho a la autodeterminación de esas comunidades y menos sus características culturales particulares. Lo que se buscaba era una unidad *nacional* que suprimiera las diferencias étnicas en detrimento del acervo histórico cultural de los pueblos aborígenes; es decir, diluir la diversidad en función de la sociedad unívoca.

Todas las políticas *indigenistas* del Estado Nacional, entre 1830 y 1999, para lograr su “integración efectiva” al país, fracasaron al no tener sustento en la práctica. Por otro lado, el carácter indiferenciado de las leyes no podía solucionar los problemas de la *otredad*, pues no contemplaban una visión *multiétnica y pluricultural* para que el indígena participara de una relación intercultural en el espacio territorial llamado *nación*. Estas leyes fueron elaboradas partiendo de la *mismidad* del *criollo* sin entender al otro. Por consiguiente, se buscaba *civilizarlos, reducirlos* y hasta aislarlos en espacios ínfimos a los que denominaron resguardos. De esta manera, fue imposible que las políticas del Estado Nacional pudiesen al menos compensar, con una relación de igualdad y respeto cultural, a los aborígenes. Todas las leyes se sustentaban en la colonialidad del poder y en principios de subalternidad.

Antes de 1999 el estamento jurídico era sumamente discriminatorio, solo entraban los indígenas como referencia ambigua en la Constitución de 1961 y en algunos proyectos de reconocimiento nunca aprobados. A este nivel es posible afirmar que el indígena constituía un elemento accidental, en tanto sus particularidades no eran reconocidas como tales.

La Constitución de 1961, mediante la utilización del término “incorporación progresiva”, moderó el carácter discriminatorio y excluyente que sustenta al Estado uniformizado. Desconoció completamente la realidad indígena, por una parte, al equipararla al problema campesino y, por la otra, al no prever las premisas fundamentales que debían orientar al legislador en el desarrollo del siempre regulado régimen excepcional, que ha estado presente en las constituciones venezolanas desde 1914. Así, el Artículo 77 de la Constitución de 1961, señala lo siguiente:

El Estado propenderá a mejorar las condiciones de vida de la población campesina. La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la pro-

tección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación (CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA, 1961).

Este constituía el único artículo de la Constitución que regulaba lo relacionado con la problemática indígena. Y desde esta perspectiva fueron pocos los instrumentos legales que se promulgaron en los cuales se hiciera referencia específica a la realidad y a las particularidades de los pueblos y comunidades indígenas.

A pesar de la existencia del Convenio Internacional 169 de la OIT, en la práctica la exclusión era palpable pues no había posibilidad de transitar autónomamente por la salud, la educación y la organización social. Pero tampoco había acceso a una concepción jurídica “igualitaria” desde el punto de vista del derecho. Los indígenas solo eran ignorados como pueblo. Ni siquiera eran incorporados jurídicamente desde una concepción asimilacionista, solo eran considerados como un problema a resolver dentro de la Nación única y unitaria que se consideraba cultural y étnicamente homogénea.

Es tan solo a partir de la Constitución de 1999 cuando se establecen parámetros legales de reconocimiento a la pluralidad y a las diferencias representadas por los indígenas, independientemente de sus limitaciones prácticas.

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida (CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Artículo 119, 2000: 35).

Hoy, el aparataje jurídico de reconocimiento a las particularidades de la diferencia son vastos, pero la conciencia social y las instituciones mantienen la misma discriminación del pasado. Por tanto, creemos que con instituciones no discriminantes y fortaleciendo una conciencia de la diferencia hubiésemos podido llegar a los reconocimientos sin necesidad de lo jurídico. Es posible otro tipo de educación, salud y derecho menos discriminatorio, de diálogo intercultural.

A nivel jurídico se hace un reconocimiento a los principios básicos de las culturas indígenas, pero en la práctica en las instituciones se aplican las mismas discriminaciones que rompen con la dinámica organizativa wayuu y con los distintos poderes establecidos. Se superponen estructuras que van en contra del mismo texto constitucional, ya que allí se establece el derecho a fomentar su organización, pero desde el Estado se le impone otra como forma de relacionarse con las instituciones.

Como plantea Gregor: “El problema no consiste en la existencia abstracta de ordenamiento jurídico, sino en los casos concretos de constituciones y leyes que no se acatan (2000: 26). En Venezuela, si bien es cierto que la Constitución de la República rompe con el modelo asimilacionista, el texto está plagado de ambigüedades que no logra resolver. Por consiguiente, a pesar de lo novedoso del texto constitucional, después de 17 años de entrar en vigencia, las instituciones, los funcionarios públicos y las estructuras del Estado mantienen formas de discriminación e

imposición parecidas a las del pasado.

Es innegable que la Constitución sancionada 1999 establece reconocimientos para los indígenas y les da algunas prebendas en lo relativo a lo pluricultural. El alcance de las mismas ha sido poco provechoso para los indígenas que se mantienen con infinidad de problemas y discriminados por las instituciones del Estado. Por el contrario, este nuevo marco jurídico ha sido bien aprovechado por una élite wayuu que se ha transformado en portavoz inconsulta de los requerimientos de los wayuu. Se trata del mismo caso del resto de la sociedad venezolana, en la cual el sistema representativo institucionaliza una forma de práctica política que no toma en cuenta a los representados.

El texto constitucional indirectamente da un reconocimiento al *liderazgo indígena* como parte de la organización sociopolítica wayuu, a pesar de que en la práctica esa inclusión esté subordinada a la hegemonía de las instituciones del Estado que no permiten desplegar la dinámica de acciones desde su cultura. El reconocimiento constitucional es aún más explícito cuando nos dice que “Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto” (Artículo 121). Allí entra todo el andamiaje de normas consuetudinarias, el simbolismo, sus valores, la cosmovisión en torno a la resolución de la conflictividad y el uso de la palabra como parte de la identidad étnica.

Ahora bien, los mecanismos institucionales y ciudadanos para que el reconocimiento se transforme en un derecho adquirido por los wayuu, para mantener su identidad étnica y cultural, no están claros y, por el contrario, en la práctica, la educación, la religión, el sistema jurídico, la participación política, la estructura de salud mantienen un funcionamiento que discrimina y no permite el despliegue de la ley. En este sentido, los distintos ámbitos del quehacer del Estado deben adaptarse progresivamente a la nueva convención normativa para que deje de ser solo un deseo jurídico. Por ello:

...la interculturalidad del Estado conlleva que no baste el reconocimiento de la existencia de múltiples culturas (multiculturalidad), sino que los distintos poderes de dimensión pública quedan obligados a garantizar unas condiciones equitativas de participación en el diálogo entre dichas culturas (interculturalidad). Sin la promoción de dichas condiciones, que apuntan también a la construcción de identidades inclusivas, se abona el terreno de la dominación de la cultura o culturas hegemónicas sobre las minoritarias, por mucho que estén reconocidas constitucionalmente (APARICIO, 2011: 17).

Es así como no basta solo con el reconocimiento jurídico a las culturas indígenas, deben construirse los caminos para un diálogo intercultural que permita que las leyes estén por encima de lo escrito. Que el pluralismo jurídico no sea otro mecanismo de control sociocultural implantado por el Estado.

Esto se debe a que el reconocimiento a la diferencia no se decreta y no puede ser concebido como un simple acto administrativo, sino que debe ser el precepto primordial que sustente una nueva forma de relación con el wayuu. Es allí, en la práctica, cuando el reconocimiento a la

diversidad cultural y la pluralidad étnica debe hacerse posible. De resto, solo será una herramienta discursiva utilizada para asimilar al wayuu a la unicidad que emana el Estado nacional.

Estamos conscientes de que la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela es una importante herramienta en el reconocimiento de la alteridad wayuu, pues a partir de allí se puede construir una referencia jurídica que incluya la diversidad cultural y étnica unida a una praxis social durante la cual se haga posible la interculturalidad sin mecanismos de presión ni políticas de subordinación. Es cierto que el Estado ha pasado de la unicidad a la pluralidad jurídica, pero falta el accionar empírico que permita el desenvolvimiento de la ley. El reconocimiento del liderazgo indígena no puede entrar en la lógica de la cultura dominante. Por el contrario, debe privilegiar la diferencia, el pluralismo, el diálogo de saberes, el reconocimiento cultural mutuo y la interculturalidad como forma de relacionamiento justo. Eso podría establecer procesos de resignificación a partir de elementos tradicionales propios y externos.

Pareciera que el multiculturalismo y la pluriétnicidad comienzan a existir con los reconocimientos culturales a la diferencia que se hacen desde el estamento jurídico. Sin embargo, las distintas leyes solo son una tautología de la realidad existente desde la presencia de seres humanos en el planeta debido a que la diversidad cultural siempre ha estado allí, solo que fue invisibilizada y negada por los intereses de la dominación.

El problema no se resuelve, entonces, al reconocer al wayuu como ciudadano, sino al reconocerlo en su particularidad, es decir, en su etnicidad. La participación política del wayuu debe ser construida desde sus redefiniciones, continuidades o cambios, producto de esa incesante búsqueda de reafirmación étnica. Sino, sería una forma de discriminación, aunque positiva, pero al final la condición de ciudadano pasaría por alto la diferencia.

De lo que se trata es de redefinir el Estado que se construyó desde lo monocultural y como eje del control social. Transitar hacia formas menos discriminantes, en las cuales se haga énfasis en los reconocimientos prácticos para que la ley se despliegue en concordancia con la realidad social. Un Estado menos hegemónico y menos controlador social. Que genere nuevas formas de convivencia y coexistencia entre la pluralidad étnica existente. Que transite hacia su transformación estructural estableciendo un verdadero diálogo cultural para que combata la subalternización social del pasado, pues el Estado venezolano, a pesar de la “Revolución Chavista”, no ha logrado des/colonizarse y mantiene una lógica basada en la colonialidad del poder.

Omar González (2009) ya asoma esas dificultades de la ley a pesar de que le atribuye un esencialismo a la condición de ciudadano.

Será en definitiva con la actual Constitución de la República Bolivariana de Venezuela que data de 1999 y mediante la cual los pueblos indígenas van a usufructuar de un nuevo estatuto de ciudadanía, que los homologa con el resto de los nacionales de la república, dándoles también un tratamiento igualitario y al mismo tiempo especial, cuando, por primera vez, se reconoce en una legislación venezolana que la población indígena u originaria forma parte de una nación que es culturalmente diversa: multiétnica, pluricultural (y plurilingüe). ...consagra un definitivo reconocimiento a estos pueblos como ciudadanos con plenos derechos. Es evidente que al legislador le faltó profundizar en la riqueza etnológica del término, en lo que hace

a su interpretación en la dinámica de sociedades diversas en contacto, pues de lo que se trata no es de igualar u homogeneizar la riqueza etnocultural de la nación; sino de fomentar la diversidad de culturas, pueblos y lenguas. Además, dentro del marco de un desarrollo sustentable, que es la doctrina que permite afianzar valores e identidades patrimoniales desde el punto de vista intercultural (GONZÁLES ÑAÑEZ, 2009: 65-66).

Es innegable que este investigador ya intuye que no se trata de igualar o de homogenizar a los pueblos que hacen vida en el territorio, sino, por el contrario, de fomentar y afianzar la diversidad étnica. Pero la condición de ciudadano, atribuida a todos por igual, también refleja una forma de homogenizar e igualar sin criterios diferenciados.

Los convenios de la Organización Internacional del Trabajo OIT y otros instrumentos internacionales

El Convenio 107, que se establece en 1957, fue la primera iniciativa internacional en tratar asuntos indígenas y fue adoptado por la OIT a pedido de la ONU, y lo suscribieron en 27 países. El Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales 107 constituyó el primer intento de codificar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los pueblos indígenas en el mundo. Venezuela no lo acogió, pues recordemos que estábamos bajo la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez y las organizaciones sindicales se encontraban negadas y, con ello, la lucha por los derechos era clandestina.

El Convenio 107 es un instrumento amplio sobre el desarrollo, que cubre una variada gama de temas, como los derechos a las tierras, contratación y condiciones laborales, formación profesional, artesanías e industrias rurales, seguridad social y salud, así como educación y medios de comunicación. En particular, las disposiciones del Convenio en materia de tierras, territorios y recursos proporcionan una amplia cobertura (CONVENIO 107 de la OIT, 1957).

A pesar de que en materia jurídica internacional es muy novedoso, ya que establece elementos para el desenvolvimiento de los pueblos indígenas, los principales cuestionamientos que se le hacen están relacionados con su enfoque integracionista/asimilacionista que refleja el discurso sobre el desarrollo del momento de su redacción.

Para 1989, debido a la inoperancia y la obsolescencia del Convenio 107, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se da a la tarea de reformular sus criterios en relación a los pueblos indígenas del planeta. Es así como se crea el Convenio 169, un instrumento jurídico internacional vinculante que se encuentra abierto para su ratificación y que trata específicamente los derechos de los pueblos indígenas. Hasta la fecha, ha sido ratificado por 20 países. Una vez que se ratifica el Convenio, el país que así lo hace cuenta con un año para alinear la legislación, las políticas y los programas antes de que devenga en jurídicamente vinculante. Los países que ratificaron el Convenio están sujetos a supervisión en cuanto a la implementación. Venezuela lo asume tardíamente y es ratificado en 2002, bajo el gobierno de Hugo Chávez Frías. En ese momento, el país ya había adaptado su Constitución a las nuevas dinámicas de reconocimiento de las particularidades étnicas.

Los principios básicos del Convenio 169 de la OIT son el reconocimiento de su existencia con modos de vida y culturas diferenciados. En este sentido, se fundamenta en principio esencial de la no a la discriminación. En los artículos 3 y 4 de la resolución se establece que los pueblos indígenas tienen la prerrogativa de gozar plenamente de los derechos humanos y las libertades fundamentales del ciudadano, sin obstáculos ni discriminación (CONVENIO OIT 169, 1989).

Quienes suscriben el convenio están en la obligación de garantizar la protección de las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas, el medioambiente de estos pueblos y asegurar que existen instituciones y mecanismos apropiados. Un aspecto importante del convenio es el reconocimiento de las culturas y las particularidades étnicas de estos pueblos (modos de vida, sus costumbres y tradiciones, sus instituciones, leyes consuetudinarias, modos de uso de la tierra y formas de organización social). El Convenio reconoce, además, estas diferencias y busca garantizar que sean respetadas y tenidas en cuenta a la hora de tomar medidas que seguramente tendrán impacto sobre ellos.

En cuanto a la participación, el convenio exige a los Estados que los pueblos indígenas sean consultados en relación a las políticas en sus territorios y los planes de desarrollo a implementar, pues estos afectarían su cotidianidad y sus vidas autónomas.

El artículo 6 del Convenio considera parámetros de la consulta a los pueblos indígenas:

- Los pueblos involucrados deben tener la oportunidad de participar libremente en todos los niveles en la formulación, implementación y evaluación de medidas y programas que les conciernen directamente.
- Otro componente importante del concepto de consulta es el de representatividad. Si no se desarrolla un proceso de consulta apropiado con las instituciones u organizaciones indígenas y tribales que son verdaderamente representativas de esos pueblos, entonces las consultas no cumplirían con los requisitos del Convenio (CONVENIO 169 OIT, 1989).

Este ordenamiento jurídico internacional crea las bases para el diálogo intercultural y la participación política de los pueblos indígenas. Los interesados tienen la oportunidad de influir sobre las decisiones políticas que los gobiernos tomen en materia territorial, cultural, educacional y de salud, etc. Esto abrió las puertas para que los pueblos indígenas desarrollaran luchas asociadas con la implementación de sus derechos en todo el mundo.

Otro instrumento legal, no vinculante, es la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP), emanada de la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007. Con esto se da un gran paso adelante en la promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas en todo el mundo.

La UNDRIP reafirma la importancia que tienen los principios y enfoques consagrados en el Convenio 169. Por lo tanto, genera un nuevo impulso en la promoción de su ratificación y aplicación.

Esta resolución de la ONU fue aprobada con el voto a favor de 144 Estados, 4 votos en

contra (Australia, Canadá, Nueva Zelandia y Estados Unidos) y 11 abstenciones (Azerbaiyán, Bangladesh, Bután, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, Federación Rusia, Samoa y Ucrania).

Aunque no es vinculante, pues no hay un precepto legal para su ratificación por los Estados, refleja las obligaciones de los Estados en virtud de otras fuentes del derecho internacional como, por ejemplo, el derecho consuetudinario o los principios generales del derecho. Es así como esta declaración toma elementos importantes del Convenio 169 de la OIT como el derecho al territorio, la salud, la educación y la cultura propia. Hay una fuerte condena a las políticas de negación, discriminación e imposición cultural que conllevan a etnocidio y genocidio, planificado o no. Este novedoso instrumento, en sus definiciones, estructura una serie de lineamientos de participación política que ha servido como arma para lograr mecanismos de reconocimientos políticos.

Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultura.

Artículo 5. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Artículo 20. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticas, económicas y sociales, a disfrutar de forma segura de sus propios medios de subsistencia y desarrollo, y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo (DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, 2007).

Se observa que hay un fuerte acento en concretar unos parámetros que garanticen el accionar político de los indígenas desde sus instituciones y normas consuetudinarias. También consagra la participación intercultural y la posibilidad de intervenir de los mecanismos políticos que establece el Estado. En sentido estricto, desde el punto de vista jurídico, se dan todas unas condiciones para que los indígenas gocen de sus particularidades en una sociedad pluricultural, pero las instituciones del Estado y la formación de los ciudadanos no se han adaptado a esta nueva manera de concebir la interacción social.

Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI)

Un nuevo recurso jurídico aparece en el país como lo es la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005), y con ella se tiene un espectro más amplio y definido de reconocimiento de sus características sociopolíticas. Independientemente de que su avance práctico esté siendo cuestionado por no existir los mecanismos que permitan el desarrollo pleno de la

Ley, ella tiene elementos novedosos para la reivindicación de la identidad política de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional.

El Artículo 3, en sus numerales 6, 7 y 8, señala:

Organización propia: consiste en la forma de organización y estructura político-social que cada pueblo o comunidad indígena se da a sí misma, de acuerdo con sus necesidades y expectativas y según sus tradiciones y costumbres.

Instituciones propias: Son aquellas instancias que forman parte de la organización propia de los pueblos y comunidades indígenas, las cuales por su carácter tradicional dentro estos pueblos y comunidades, son representativas del colectivo como por ejemplo la familia, la forma tradicional de gobierno y consejo de ancianos.

Autoridades legítimas: Se consideran autoridades legítimas a las personas o instancias colectivas que uno o varios pueblos o comunidades indígenas designen o establezcan de acuerdo con su organización social y política, y para las funciones que dichos pueblos o comunidades definan de acuerdo con sus costumbres y tradiciones (LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS, 2005).

En el artículo 6 se es más específico, cuando la ley nos afirma:

El Estado promoverá y desarrollará acciones coordinadas y sistemáticas que garanticen la participación efectiva de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas en los asuntos nacionales, regionales y locales. Los pueblos y comunidades indígenas participarán directamente o a través de sus organizaciones de representación, en la formulación de las políticas públicas dirigidas a estos pueblos y comunidades o de cualquier otra política pública que pueda afectarles directa o indirectamente. En todo caso, deberá tomarse en cuenta la organización propia y autoridades legítimas de cada pueblo o comunidad participante, como expresión de sus usos y costumbres (LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS, 2005).

Si esto es así, rompería con las estructuras propias de muchos pueblos indígenas y negaría la posibilidad de mantener sus organizaciones generadas desde la cultura. Como es posible elegir los órganos establecidos por el Estado a partir de los usos y costumbres wayuu, sin entrar en contradicción con los elementos esenciales de la cultura, hay una negación implícita de las racionalidades locales y comunales a través de la razón aflorada del orden jurídico del Estado, anulando las posibilidades de construir organizaciones sociopolíticas diferenciadas que partan del acervo cultural de los pueblos indígenas.

Me atrevo a lanzar la siguiente hipótesis: las formas jurídicas implementadas para incorporar las diferencias étnicas al Estado nación, no son más que formas de limitar el poder de las diferentes culturas y reproducir el poder dominante y hegemónico. Los contextos sociales en los cuales se dan experiencias de aplicabilidad de leyes que establecen reconocimiento de la diferencia, conducen a asimilación e imposiciones disfrazadas de reconocimiento, pero lo que se da es una obediencia al sistema instaurado desde lo legal. Pues el derecho, parafraseando a Foucault, es el máximo instrumento del poder dominante como forma discursiva de ampararse (1992: 148-149).

De allí la discriminación institucional al no adaptarse a los nuevos parámetros jurídicos, pues todavía no han logrado determinar los mecanismos de dominación que sustenta la nueva normativa jurídica, por lo que se debaten entre las formas de dominio y hegemonía agónicas, y las nuevas que se perfilan en el entramado judicial: “El sistema de derecho, el campo judicial, son los transmisores permanentes de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos” (FOUCAULT, 1992: 150).

Para Marc Augé, los saberes dominados han quedado sometidos y descalificados al expresar que:

Parte de la problemática de nuestra época viene dada porque, a causa de la colonización, la globalización, el éxodo rural, las guerras, las hambrunas y la inmigración, una gran cantidad de individuos ha sido desposeídos de su saber tradicional, aunque sin tener la posibilidad de acceder a las formas modernas de conocimiento (AUGE, 2007: 49).

El pueblo wayuu, a pesar de su fortaleza cultural y de su gran capacidad para redefinirse culturalmente, vive un proceso en el que transita entre la ambigüedad de los reconocimientos jurídicos y las normas y los procesos políticos ancestrales. La norma jurídica debe entenderse como una reivindicación de su organización sociopolítica y no como una forma de insertarlo en la estructura del Estado que haría que se pierdan parte de sus saberes y de su estructura consuetudinaria. No puede ser parte de la lógica occidental que niega historias, sepulta conocimientos y oculta racionalidades. Es decir, la impronta de la negación del otro a quien se pretende dominar y controlar.

La ley, como la vemos, es una forma de vigilar y controlar las diferencias para mantenerlas a raya y bajo la égida del dominio del Estado. No pretendemos que el wayuu regrese a formas de organización social y procesos culturales que no permitan las relaciones interculturales. Creemos que es necesario que el Estado permita cierta autonomía para que la organización política wayuu fluya desde abajo, no como criterio impuesto desde la estructura jurídica.

Más allá de lo jurídico, hay que abrir escenarios para que el wayuu se exprese y pueda delinear una perspectiva de reconocimientos consecuentes con sus características culturales y con la dinámica de los cambios actuales. Esto no puede venir de las élites wayuu que se han conformado en torno al Estado.

Debemos encaminar la interculturalidad hacia reglas consensuadas entre el derecho consuetudinario y el Estado, pues en última instancia es el Estado el que ha legitimado los derechos indígenas, no es una condición que radica en sus ancestrales particularidades.

En los anteriores artículos y numerales de la LOPCI observamos cómo la práctica de resolución de conflictos a la manera wayuu queda incluida. Precisamente en el Artículo 1, la actividad del *mediador wayuu* se refleja como parte integral en la resolución de conflictos que representa su estructura interna. En el artículo 3, numeral 1, se reconocen todos los aspectos que envuelven el sistema de compensación, pues es la forma de impartir justicia en la sociedad wayuu. Inclusive, el numeral 2 prevé los cambios y las modificaciones que surjan del contacto con otras culturas, aunque sería imposible que las sociedades indígenas se mantengan “sin modificaciones provenientes de otras culturas” después de más de 500 años de convivencia. Esto nos muestra el desconocimiento del legislador de la realidad de los pueblos aborígenes. La acción de compensación, por ser parte de la estructura sociopolítica wayuu, se sustenta en los numerales 6, 7 y 8, ya que se encuentra establecida su figura en el complejo mítico, en la norma consuetudinaria, en la compensación como institución que aminora el conflicto y la autoridad moral.

Artículo 8.

Los ciudadanos y ciudadanas indígenas que habitan en zonas urbanas tienen los mismos derechos que los indígenas que habitan en su hábitat y tierras, en tanto correspondan.

Este artículo es de importancia para esta investigación ya que refleja el carácter vinculante de la ley con los espacios habitados por los indígenas fuera de sus territorios originarios. Es así como el *liderazgo*³ *wayuu* adquiere la misma preeminencia jurídica dada por esta ley al momento de actuar en el ámbito urbano. Entonces está consagrado jurisdiccionalmente el derecho de las familias de llevar a cabo el sistema compensatorio en lo urbano. Pero, en el caso de la acción de los líderes, estos derechos solo opera en conflictos entre wayuu, pues en los conflictos interétnicos la competencia jurídica la asume la justicia ordinaria. El artículo refleja un desconocimiento del hábitat del indígena en el ámbito urbano, pues no son las mismas características, por lo que los derechos deben ser diferenciados. Además, la convivencia y las normas en lo urbano son diferentes y con múltiples particularidades dada por las relaciones interétnicas.

Capítulo II. Artículo 18.

Los órganos, entes y demás organismos del estado, las instituciones privadas o los particulares, no podrán ejercer acciones que puedan desvirtuar o debilitar la naturaleza, el rango y la función de las autoridades legítimas de los pueblos y comunidades indígenas.

A pesar de que el artículo anterior establece que no se pueden desvirtuar o debilitar las autoridades propias, los liderazgos wayuu como autoridades morales ven restringido su accionar precisamente porque las instituciones públicas y privadas no se han adaptado a los requerimien-

3 El *Alaiüla* (tío materno que asume la representación del linaje). *Pütipü* (tuene como función mediar en los conflictos entre familias wayuu y llevar la palabra de la paz para que no se den acciones violentas y venganzas)

tos de esta Ley. Es evidente que las instituciones públicas se adjudican el monopolio de ejercer la Ley. Por tanto, los líderes ven restringidas sus prácticas, pues otros individuos o instituciones realizan el trabajo de resolución desde otras normas y perspectivas. Desde el Estado no se han activado los mecanismos para el despliegue práctico, la supervisión y el control de la ley. Por ello, los liderazgos siguen ejerciendo una praxis negada por los agentes gubernamentales, ya que la ley es abarcante y subordina la práctica al limitar sus posibilidades en la resolución de conflictos.

Como plantea Vinicio Villalobos, Fiscal 40 del Estado Zulia.

En términos generales siempre se toma en cuenta la situación étnica y social de las personas, el conflicto se plantea desde mi manera de ver en un conflicto de leyes. Existe una ley de pueblos indígenas que establece un procedimiento para la resolución de conflicto cuando es entre indígenas y existe la ley nacional, para mi entender muchas cosas se pudieran resolver por vías alternativas como los procesos que hacen los indígenas, sin embargo, en la práctica esto no es así, hay que ser sincero, en la práctica se resuelve todos los conflictos de acuerdo con la ley nacional, cuando pudo haberse resuelto por otra vía porque la misma ley indígena establece algunas excepciones en caso de droga, terrorismo, secuestro, es decir, algunos delitos de salvaguarda, delitos que no los pueden resolver los indígenas por sí mismo sino que tiene que ser por la ley nacional (Villalobos, 2012).

Desde la Fiscalía están conscientes de que los mecanismos para incorporar la resolución de conflictos establecida en la LOPCI no están siendo explícitos. Por tanto, el indígena wayuu sigue siendo penalizado doblemente. Por ello, Villalobos nos dice que los instrumentos para administrar justicia son:

Básicamente los mismos que se establecen para resolver casos desde lo criollo. Hay una gran cantidad de indígenas que están dentro del proceso penal venezolano con las mismas garantías y derechos constitucionales que tiene cualquier ciudadano venezolano, yo he contado los casos en los cuales se han aplicado las costumbres establecidas en la Ley de Pueblos Indígenas, realmente y, en el Zulia, en particular, una gran cantidad de indígenas relacionados con una variada gama de delitos el proceso que se les da es exactamente el mismo (Villalobos, 2012).

Entonces ni siquiera los abogados o defensores públicos recurren a la LOPCI para generar una dinámica desde las culturas indígenas, en este caso desde lo wayuu. Observamos que a pesar de todo el andamiaje jurídico que reconoce las prácticas alternativas políticas y los liderazgos no ha sido posible que en las instituciones del Estado se manifiesten los procedimientos que concurren con la posibilidad de efectuar jurídicamente la autonomía desde lo wayuu.

Conclusiones

La Constitución Bolivariana de Venezuela y la LOPCI estipulan la legitimidad de las autoridades tradicionales y establecen los mecanismos de reconocimiento de las normas consuetudinarias indígenas. Esos estamentos jurídicos representan una aprobación explícita de las características sociopolíticas de los pueblos indígenas del país. Sin embargo, nuestro trabajo de campo y análisis de las leyes nos permiten aseverar que los indígenas que habitan en Venezuela siguen discriminados y subalternizados por las imposiciones del Estado/nación. En el caso wayuu, el análisis etnográfico determinó que el andamiaje jurídico no se ha desplegado para reconocer las prácticas de sus estructuras sociopolíticas.

Esto permite afirmar que, a pesar de que con las nuevas leyes de la república se establece el reconocimiento de la identidad y la particularidad de una “ciudadanía indígena”, se mantiene una visión y una práctica que permite uniformidad en la superposición de las normas, la organización social y los elementos políticos, negando de este modo la diferencia y la especificidad de los wayuu. Por consiguiente, se requiere de instrumentos participativos que se apeguen al ordenamiento jurídico actual, pero que, a la vez, reconozcan la aportación del pueblo wayuu y sus distintas formas organizativas y sus liderazgos.

Toda la dinámica descrita anteriormente hace que la práctica de los liderazgos wayuu se torne ensombrecida con un cúmulo de opacidades propias de una relación intercultural llena de imposiciones, presiones, negociaciones, asimilaciones y cambios bruscos que hacen que la funcionalidad de tener unas fronteras culturales permeables que permitan el diálogo entre culturas, se transforme en efervescente e intranquila.

Bibliografía

- ABÉLÈS, Marc. 2000. **La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos**. <http://antropologia-online.blogspot.com/2007/10/la-antropologa-poltica-nuevos-objetivos.html>.
- ALARCÓN, Johnny. 2007. **Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu**. Mérida. Ediciones del Vicerrectorado académico-LUZ
- ALARCÓN, Johnny. 2009. Palabra y poder. El *Pütchipü* y el cruce de fronteras culturales. En: **Gazeta de Antropología**. No 25. España, Universidad de Granada
- APARICIO, Marco. 2011. Los derechos constitucionales de los pueblos indígenas. En: **El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural**. Editor: Luis Jesús Bello. Caracas, IWGIA.
- AUGE, Marc y COLLEYN, Jean. 2004. **Qué es la antropología**. España. Paidós.
- BARIÉ, Cletus Gregor. 2000. **Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama**. México. Abya-Yala y Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas de México.
- BELLO, Luis Jesús (1995). *Propuesta para el proyecto de la Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas, La Iglesia en Amazonas*, n° 71, diciembre, pp. 12-16.

CLASTRES, Pierre. 1996. **Investigaciones en antropología política**. España, Gedisa.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Gaceta Oficial Extraordinaria No 5.453, Caracas, viernes 24 de marzo del 2000.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA. (Gaceta Oficial N° 3.357, Caracas, 23 de enero de 1961.

FOUCAULT, Michel. 1992. **Microfísica del poder**. Madrid, Ediciones de La Piqueta.

GLEDHILL, John. 2000. **El poder y sus disfraces**. Ediciones Bellaterra. España.

GONZÁLEZ, Omar. 2009. *Interculturalidad y ciudadanía. Los pueblos indígenas de Venezuela: excluidos originarios*. **Anuario GRHIAL**. Universidad de Los Andes. Mérida. Enero-Diciembre, N° 3.

GUERRA, Weildler. 1992. **Perspectivas políticas del pueblo wayúu**. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Binacional de Asuntos Indígenas. Colombia

_____. 2000. *Los Pütchipü wayuu: especialistas indígenas en la solución de disputas*. En: **AGUAITA**, número 14, Observatorio del Caribe Colombiano.

_____. 2003. **La disputa y la palabra**. Bogotá, Editores I/M. <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>.

LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS. Gaceta Oficial No. 38.344 del 27 de diciembre de 2005. Caracas.

LUQUE, Enrique. 1996. **Antropología política**. Barcelona, Ariel.

MATOS ROMERO, Manuel. 1975. **Derecho civil y penal Guajiro. El “Pupchipu” o abogado Guajiro**. Maracaibo, LUZ.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). 1957. **Convenio 107**. <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang--es/index.htm>.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). 1989. **Convenio 169**.

SALER, Benson. 1986. *Principio de Compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira*. En: **Revista Montalban**. Número 17, Caracas, UCAB.

_____. 1987. *Los Wayú (Guajiro)*. En: **Los aborígenes de Venezuela**. Caracas, Fundación La Salle y Monte Ávila.

SEGOVIA DE NAVIA, Yanett Coromoto. 2006. **Crimen y costumbre en la sociedad wayuu**. Memoria de grado para optar al grado de doctora. Madrid. Universidad Complutense.

SEGOVIA, Yanett. 2001. *Jorge Luis Ipuana: Un preso inocente. Una aproximación a la justicia formal penal en Venezuela en el marco de un nuevo diálogo intercultural*. 219-253. En: **Revista Cenipec**. 21.2002. Enero - diciembre.

VINICIO VILLALOBOS. Su nombre original fue cambiado para no exponer al entrevistado. (Entrevista 2012)

Épocas, curas e história¹

Anotações etnográficas sobre o tempo entre os Makuna

Luis Abraham Cayón Durán
Antropólogo. Professor da Universidade de Brasília
luiscayon@hotmail.com

Alguns autores clássicos da antropologia demonstraram, há muito tempo, que as ideias sobre o tempo são construídas de diversas formas por cada povo. Existe a tendência de perceber que o tempo e os calendários estão relacionados com a morfologia e a estrutura social, sendo o resultado de uma ordem da periodicidade dos ritos (HUBERT, 2006 [1905]), da criação dos intervalos da vida social (LEACH, 1972 [1961]), da relação interdependente entre um ciclo de atividades sociais e um ciclo conceitual baseado nas mudanças nas relações ecológicas cujo significado e função são derivados das atividades sociais (EVANS-PRITCHARD, 1977 [1940]), ou como a forma em que se classificam os homens e as coisas segundo as desigualdades na intensidade da vida social para regular as transformações e as alternâncias na vida produtiva, religiosa, jurídica e moral (MAUSS, 1971 [1904]). Essas ideias bem podem ser aplicadas aos povos Tukano orientais da região de fronteira entre Brasil e Colômbia, mas ainda são insuficientes para compreender dimensões mais profundas sobre as teorias indígenas sobre o tempo.

Os primorosos trabalhos de Christine Hugh-Jones (1979) e Stephen Hugh-Jones (1979, 2012, 2014, 2015) têm demonstrado a sofisticação do pensamento dos povos Tukano orientais e a complexidade das suas elaborações sobre o tempo. No pensamento dos Barasana, Christine Hugh-Jones (1979, p. 235-274) identifica seis estruturas ou sistemas de espaço-tempo (universo, rio, corpo da sucuri ancestral, maloca, corpo humano, útero) que, além de se relacionar com diferentes aspectos da estrutura social, são transformações [de escala] de um em outro. Ao analisar as ordens horizontais e verticais desses sistemas de espaço-tempo estabelecem-se ordenamentos lineares e concêntricos associados, por uma parte, à continuidade linear irreversível dos grupos de descendência patrilineares e com o crescimento acumulativo do ciclo vital masculino, e, de outro lado, aos ciclos repetitivos associados à menstruação e aos movimentos das mulheres produzidos pelas formas de casamento. A ordem linear vai distanciando as gerações masculinas do tempo mítico da criação que é a fonte dos poderes dos homens, e por isso, é fundamental aproximar-se deste tempo da origem durante os rituais de iniciação masculina, graças ao uso de metáforas femininas relativas ao modelo concêntrico. Assim, a renovação das gerações e suas conexões com

1 Uma versão anterior deste texto, intitulada “Os cantos do Jurupari primordial: esboço das noções de tempo entre os Makuna”, foi publicada no livro *Etnologia indígena e Indigenismo* organizado por José Pimenta e Maria Inês Smiljanic, impresso pela Editora Positiva, em Brasília, em 2012.

a origem são entendidas como uma viagem no tempo.

Stephen Hugh-Jones (2012, p. 154) afirma que “a sucessão linear de gerações é alinhada com a sucessão circular e repetitiva das estações”, o qual evidencia a grande preocupação dos Tukano por reconciliar o tempo cumulativo com o tempo cíclico. A reconciliação desses dois modos de tempo é um dos temas centrais de mitos e rituais e, por isso, boa parte dos objetivos dos trabalhos dos xamãs nos rituais é o controle do tempo, tanto da alternância entre o dia e a noite (HUGH-JONES, 2015) como da sucessão das estações (CAYÓN, 2002, 2013). O domínio do tempo é um aspecto central do que os povos Tukano orientais traduzem de “manejo do mundo” (ACAUPI, 2015). E, para esse domínio e controle do tempo, os Tukano usam superposições de escala a partir das correspondências e conexões entre sistemas que se caracterizam por usar “um denso e estratificado padrão de referência recíproca” (HUGH-JONES, 2015, p. 667) contido nas várias narrativas de origem que, nem sempre, estão interconectadas de maneira evidente. Por exemplo, num artigo recente sobre a origem da noite, Stephen Hugh-Jones (2015, p.684) demonstra que o controle ritual dos perigos da noite só foi possível para os demiurgos pelas mudanças de escala operadas entre o universo, a maloca e a caixa de enfeites de penas.

Neste artigo quero focar na análise do tempo cíclico da sucessão sazonal a partir do meu material sobre os Makuna. Dessa maneira, meus argumentos sobre o tempo são complementares aos do casal Hugh-Jones e buscam explorar conexões, também de escala, entre o universo, a maloca e o corpo de um dos demiurgos. Nessa direção, este texto também tem o objetivo de apresentar um esboço etnográfico da relação entre tempo e cosmologia para os Makuna, ressaltando suas conexões com o xamanismo, o espaço e a noção de pessoa para demonstrar que metodologicamente estas categorias podem ser estudadas de maneira análoga, e a partir disso, pretendo indagar os modos como os Makuna constroem o tempo e sua consciência histórica. Embora as noções de tempo que pretendo descrever neste texto sejam derivadas de uma análise etnográfica, não se deve perder de vista que estas são coetâneas à nossa própria temporalidade (FABIAN, 1983).

O cosmos e o corpo do Jurupari primordial

Os Makuna ou Gente de Água (*Ide masã*) são, atualmente, cerca de 600 pessoas que habitam as selvas do departamento do Vaupés na Colômbia - a aproximadamente 150 km da fronteira brasileira -, principalmente nos rios Apaporis, Pirá-paraná, Toaka e Komeña. Eles pertencem, da mesma forma que outros 20 grupos, à família linguística Tukano oriental² que se localiza na zona central do Noroeste amazônico, entre as bacias dos rios Uaupés e Apaporis, assim como em uma parte do alto rio Negro e seus afluentes no Brasil. Compartilham este espaço com grupos das famílias linguísticas Aruak, Karib, Nadahup e Kakua-Nukak (os povos pertencentes a estas últimas duas famílias linguísticas são conhecidos como “Makú”). Em geral, todos os grupos estão articulados por várias redes de casamentos e de trocas de objetos rituais e de elementos de cultura material. Também compartilham algumas características de organização social (unidades exogâmicas patrilineares e segmentares ordenadas hierarquicamente, padrões

2 Tukano, Wanano, Piratapuya, Arapaço, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yibá masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yurutí, Yauna, Mirití-tapuya.

de residência patri/virilocal, terminologia de parentesco dravidiana, malocas como assentamentos prototípicos etc.), assim como um ciclo ritual baseado no uso de flautas e trombetas sagradas (conhecidas regionalmente como jurupari ou flautas de Kuwai) durante a iniciação masculina, segmentos de narrativas míticas e alguns fundamentos cosmológicos que estruturam e definem o uso do espaço comum que partilham.

Nesse grande espaço tudo está ordenado, pois os diferentes povos indígenas afirmam possuir territórios próprios, em especial, rios e igarapés, onde seus clãs devem ocupar espaços específicos de acordo com a ordem de nascimento mítico e com as especializações sociais e rituais (dono de maloca, cantor-bailador, xamã, guerreiro etc.) atribuídas a cada clã. Esse macro espaço é pensado como uma maloca que abarca o universo, e ela contém outras malocas menores que são os territórios específicos de cada grupo e as casas dos diferentes seres não humanos. Desde a perspectiva mais ampla, pois o universo tem a característica fractal de se replicar com a mesma estrutura em diferentes escalas, as montanhas, as cachoeiras e os outros elementos topográficos constituem tanto os pilares que sustentam a Maloca-Cosmos quanto as fronteiras dos diferentes territórios. Esses lugares importantes têm nomes e se consideram como sagrados, já que cada um contém diferentes substâncias (ayahuasca, coca, tabaco etc.) e objetos (bancos, enfeites plumárias, suportes de cuias etc.), que pertencem a vários espíritos donos, e que são usados pelos xamãs para curar doenças e dar vitalidade a humanos e não humanos. Desta maneira, a Maloca-Cosmos não é só uma rede de lugares onde vivem todos os seres que povoam o universo, mas também um tecido complexo de formas de vida constituídas por objetos e substâncias, contidas em lugares específicos do macro espaço, só manipuláveis pelos xamãs.

De acordo com as narrativas de origem makuna, e muito esquematicamente, o universo surgiu a partir de uma esfera de Pensamento (*ketioka*) da qual nasceram Sucuri Pé de Mandioca (*Kirükühino*), o Jurupari Primordial e outros seres primevos como Mulher-xamã (*Römikumumu*) e os Sucuris Ancestrais dos grupos. Nos primeiros momentos da criação, ele delimitou a terra com seu cordão umbilical e as árvores frutíferas e os animais eram parte do seu corpo. Ele crescia e cantava de diferentes maneiras (como cigarra, rã, jurupari etc.), segundo a época, e causava curiosidade aos homens que iam visitá-lo. Após verem seu corpo, mandava-lhes dietas e restrições sexuais, mas os homens não lhe obedeciam, então ele os devorava. Com o tempo, os demiurgos *Ayawa* fizeram uma armadilha, capturaram o Jurupari Primordial, mataram-no e o queimaram em vingança por todos os homens que ele devorou, ao tempo que se apropriaram do seu conhecimento xamânico. Das cinzas nasceram duas palmeiras de paxiúba das quais se construíram as flautas sagradas de jurupari que hoje são usadas durante os rituais de iniciação masculina. Após possuir as flautas, os demiurgos ordenaram o mundo com elas e construíram os lugares, deixando neles substâncias e objetos que contêm poderes xamânicos. Ao terminar a criação, eles deixaram as flautas para os diferentes grupos e desde então os xamãs têm a tarefa de reconstruir o universo durante os rituais de iniciação por meio de uma cura chamada “cura do mundo” (*üümüari wānōre*), com a qual eles garantem a sucessão das épocas do ciclo anual e fertilizam todos os seres vivos. Desta maneira, o espaço é o resultado da diferenciação do corpo primigênio e o tempo são as variações da sua voz.

Esta história de criação é um movimento da indiferenciação à diferenciação, da unicidade à multiplicidade, mas mantendo a conexão com o ser primordial que originou o mundo. Por isso, para os Makuna, a realidade está constituída por três estados ou dimensões de existência

simultâneos: o estado primordial a partir do qual se originaram todos os seres; a dimensão invisível onde os seres têm formas e manifestações diferentes; e, o estado material, a dimensão visível que percebemos. O estado primordial está composto da unicidade do Pensamento (*ketioka*) e dá origem à sua multiplicidade por meio da diferenciação que determinou os poderes xamânicos e às múltiplas características invisíveis dos seres (ornamentos rituais e artefatos como lanças, colares, venenos e pinturas, entre outros), assim como às visíveis, evidentes nas particularidades corporais (cores, penas etc.). Cada ser - e lugar - existe simultaneamente nas dimensões invisível e visível, e aqueles componentes invisíveis dos não humanos, ou seja, suas substâncias e artefatos distintivos, podem se transmitir aos seres humanos causando doenças, principalmente, pelo consumo de alimentos. Os componentes dos não humanos - e dos lugares - classificam-se em *sahari* (“doce”, “calmo”, “bom”) e *hünirise* (“forte”, “bravo”, “que causa dor”). Estas duas categorias se opõem conceitualmente e formam um *continuum* que nos indica o que se pode ou não comer e usar de acordo com sua composição. Nesse sentido, todos os seres (e lugares) podem estar mais próximos de um ou de outro extremo do *continuum*, sendo que alguns dos considerados *hünirise* podem ser comidos e usados após uma cura xamânica que os converta em *sahari*. Essa oposição é fundamental para o pensamento makuna, e se repete nas taxionomias e no conhecimento xamânico (CAYÓN, 2006).

Por sua parte, os humanos são constituídos também por camadas invisíveis sobrepostas, como os painéis do telhado da maloca, que estão compostas por substâncias (coca, tabaco, mandioca, ayahuasca, pinturas protetivas, pimenta etc.) associadas a artefatos, em especial, a bancos e àqueles relacionados com as especialidades sociais. Assim, por exemplo, as camadas invisíveis de um cantor-bailador são constituídas por maracás, bastões rítmicos, chocalhos, enfeites de plumas e demais instrumentos característicos da sua profissão. Ao mesmo tempo, essas camadas também são compostas pelo tecido de lugares sagrados relacionados com a origem desses artefatos e substâncias. Como as pessoas são construídas xamanicamente após o parto, os rituais de iniciação e os diversos rituais, o xamanismo e as noções de espaço e pessoa são indissociáveis para os Makuna (CAYÓN, 2008, 2013). Em outras palavras, os lugares, as pessoas e os objetos e as substâncias associadas às especialidades sociais se constituem mutuamente e estão entre si em uma relação de vitalidade (*üsi oka*). Desta forma, ao constatar que tanto o espaço quanto as pessoas humanas e não humanas são constituídos analogamente por componentes característicos, substâncias e objetos, proponho que, para os Makuna, o tempo também partilha desta estrutura análoga e, a partir dela, podemos nós aproximar com maior certeza das concepções nativas do tempo.

O ciclo anual e os componentes das épocas

Na minha primeira temporada no campo, em 1995, perguntei a Arturo Makuna sobre as causas das enfermidades. Ele me respondeu: “as doenças se produzem pelo tempo, pela época”. Em um primeiro momento, pensei que ele estava querendo me dizer que as doenças aconteciam ciclicamente como resultado de picos epidemiológicos, mas depois fui compreendendo que havia razões outras, muito mais complexas, e relacionadas com suas concepções do tempo, já que as doenças das quais ele me falava eram sempre as mesmas (dor de cabeça, diarreia, tosse etc.), porém muito diferentes de acordo com a época em que aconteciam. O interesse dos Makuna pela

sucessão das épocas ou estações pode se comprovar rapidamente, para qualquer forasteiro, quando eles se apresentam aos brancos como sendo “os curadores do mundo”, ou seja, como os responsáveis pela sucessão do tempo e da fertilidade do mundo por meios xamânicos; ou, também, quando exibem com orgulho uma das suas conquistas políticas mais importantes: a adequação do calendário escolar das suas aldeias ao, hoje em dia denominado, “nosso calendário ecológico”. Foi a partir da enigmática resposta de Arturo Makuna sobre as causas das doenças que terminei investigando as ideias sobre o tempo deste povo.

Os Makuna afirmam que o mundo tem uma forma particular de ser e que em cada época do ciclo anual existe um *ketioka* (Pensamento ou poder) diferente que deve manter-se por meio do trabalho xamânico. Esta “forma de ser” influi sobre as atividades humanas e as práticas sociais, estabelecendo idealmente o quê, quando e onde pode se semear, plantar, caçar, pescar, coletar, fazer rituais, guardar ou não abstinência sexual e restrições alimentares, usar um ou outro método de preparo de alimentos, seguir certas práticas de cuidado do corpo para prevenir doenças, e até ir visitar parentes que moram em outras localidades. E esta “forma de ser” está relacionada com a piracema, a aparição sazonal de seres diversos como rãs, sapos, formigas, a frutificação de frutas silvestres e cultivadas, e com a realização de certos rituais. Em suma, a sucessão da frutificação de frutas silvestres e cultivadas, junto às temporadas de reprodução de alguns animais e aos rituais humanos, é pensada como a expressão da “forma de ser do mundo”; ou seja, as épocas são o ritmo, o temperamento do Jurupari Primordial, ou melhor, a sucessão dos seus cantos.

O ciclo anual permite a realização sequencial e cíclica dos processos vitais que são compartilhados por todas as formas de vida. Concebe-se como um ciclo infinito em que os seres vivos se reproduzem, amadurecem, se reproduzem e se convertem em alimento para outros, inclusive espíritos. A vitalidade desses seres está depositada nas malocas que se encontram em diferentes lugares de origem dos seres, e onde há cuias de fertilidade que os xamãs devem encher de coca e rapé de tabaco. Portanto, eles consideram que esses processos vitais são o resultado do trabalho xamânico, sem o qual seria impossível que qualquer forma de vida nasça e amadureça.

Embora seja evidente que, em um nível mais amplo, os Makuna classificam o tempo em verão (*küma*) e inverno (*hue*), estes são apenas indicadores da alternância entre os diferentes momentos da programação de certas atividades, como derrubar um pedaço de floresta para fazer novos campos de cultivo ou a preparação de uma festa. A alternância entre inverno e verão é explicada pelo aumento ou diminuição das águas dos rios regulados pelo fluxo menstrual de *Römikumumu* (ÁRHEM, 1981), a Mulher-xamã, mulher primeva, irmã (nalgumas versões mãe, em outras esposa) do Jurupari Primordial, associada à terra. Nesse sentido, as épocas (*rodori*) são mais importantes, já que durante cada uma delas há um *ketioka* (poder, Pensamento) diferente que exprime a maneira de agir do mundo, sua “forma de ser”, pois cada uma é um tipo de configuração e de comportamento que adota o universo a partir do trabalho xamânico.

Se observarmos os termos linguísticos para denominar as épocas, vemos que *rodo* significa “época”, mas sempre está precedido de *oka*, que significa “palavra”, “língua”, “história”. Então, ao fazer uma tradução mais literal, vemos que a denominação nativa é “palavra da época de”, o qual evoca tanto voz ou linguagem de cura como particularidade, singularidade, especificidade de atributos que se expressam por sua repetição cíclica, seguindo uma sequência já estipulada. A palavra *rodo* também se usa para dizer “joelho” ou qualquer articulação importante do corpo. Por isso, podemos pensar que a sequência de épocas e o cumprimento do ciclo são tanto a che-

gada de diferentes qualidades do Pensamento (*ketioka*) quanto a maneira como se acoplam os distintos *ketioka* para reconstituir um dos atributos do corpo primigênio: os diferentes cantos do Jurupari Primordial estão associados com os processos reprodutivos e com os rituais que devem ser realizados, pois os ciclos de curas reconstróem incessantemente a palmeira primordial.

Os Makuna classificam o tempo em quatro épocas principais: época do jurupari (*he oka rodo*), época dos bailes (*basa oka rodo*), época de guerra (*guari oka rodo*) e época das frutas cultivadas (*oté oka rodo*); no transcurso das últimas duas épocas, e na transição entre elas, se insere a época do verão (*küma oka rodo*). Cada época principal é composta por períodos muito curtos, classificados igualmente como épocas, nos quais florescem frutas silvestres e cultivadas como a cucura ou uva-da-amazônia, o ingá, a pupunha ou o umarí, e também aparecem rãs, lagartas, formigas e peixes que se recolhem e pescam em abundância. Dessa maneira, há: época das frutas silvestres (*herika oka rodo*) na época do jurupari; época da manibara (*mekã oka rodo*) na época dos bailes; época da gente lagarta (*iã masã oka rodo*) e época da gente sapo (*gotha masã oka rodo*) na época de guerra; verão de lagartas (*iã küma*), verão de ingá (*mene küma*), verão de uva-da-amazônia (*üye küma*) e verão de pupunha (*hota küma*), os verões que se alternam durante as épocas de guerra e de frutas cultivadas; época de umarí (*wamü oka rodo*) e época de rãs (*üma oka rodo*) durante a época das frutas cultivadas (ver Figura 1). Dessas épocas mais curtas, as mais importantes são a de frutas silvestres, a da gente lagarta e da gente sapo.

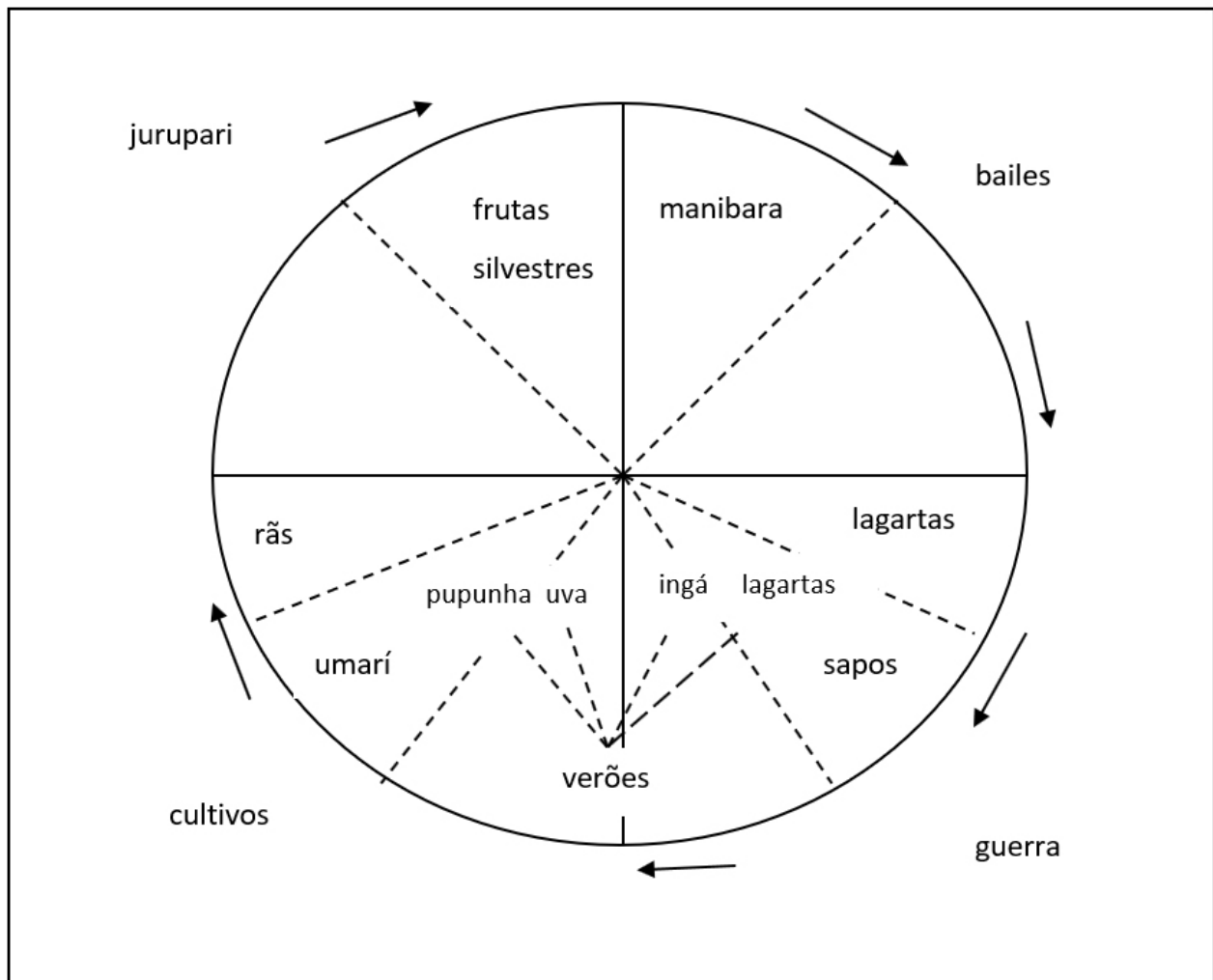
Durante a época do jurupari, as frutas silvestres estão maduras e começam as chuvas. Para entrar nessa época, o xamã realiza uma cura chamada *üyékoere* para que as pessoas percam a gordura acumulada no transcurso da época das frutas cultivadas, quando não há restrições alimentares, e para protegê-las dos perigos desta época, pois é quando os espíritos-onças de jurupari estão mais ativos e vigiam rigorosamente o cumprimento das dietas. Os Makuna comparam esta época com a Semana Santa dos católicos, não só por seu caráter mais respeitoso e restritivo, como também porque se revive a morte do Jurupari Primordial e a criação das flautas sagradas. Nesta temporada, as atividades de pesca e caça se reduzem e se tornam mais seletivas, posto que se restringem a peixes e animais que não sejam gordurosos nem contenham demasiados elementos *hünirise*, como as sardinhas ou as cutias pequenas, por exemplo. Apesar da abundância de frutas silvestres, estas só podem ser comidas depois que haja uma cura e um ritual para esse fim. Neste tempo, se pode fazer uma festa *herika hiore*³ (entrar com as frutas na maloca) usando uma flauta de madeira de balsa chamada *uri*, que pode ser vista por qualquer pessoa, ou um ritual *herika samarã* (jurupari de frutas silvestres), fase preparatória da iniciação masculina, quando se levam frutas para a maloca tocando algumas das flautas de jurupari. Estas só podem ser vistas pelos homens iniciados e pelos jovens que vão ser iniciados; as mulheres e as crianças não podem ver as flautas, embora ao entardecer, no dia da festa, eles entrem na casa para comer frutas e passar a noite, enquanto os que tocam os instrumentos permanecem do lado de fora da maloca. Com isso, se inicia o período de fortes restrições alimentares onde praticamente só se pode comer beiju, formigas manibara e palmito de açaí. Os participantes têm as restrições mais fortes, e os que não participam podem comer peixes sem gordura e algumas frutas cultivadas quando o xamã começa a curar a alimentação gradualmente. No entanto, se é feito o ritual *gãmõa samarã* (jurupari de iniciação), também chamado *he tire*

3 As festas em que entram grandes quantidades de comida na maloca costumam se chamar *dabucurís* em ambos os lados da fronteira.

(olhar jurupari), as restrições para todo mundo se intensificam e prolongam. Os participantes ficam reclusos muitos mais dias depois do ritual e as dietas duram até que se faça uma cura para “comer quente” (*asirise bare*) com pimenta e manicuera⁴. Depois disso, começa a preparação da dança de beiju (*nahü basa*), que marca o início da época de bailes.

Figura 1

As épocas do ciclo anual



Na época do jurupari, o universo se reconstrói por meio da cura do mundo (*ümüari wãnõrê*) realizada durante *he tire*. A finalidade é dar vida e regenerar a todos os seres, assim como corrigir e guardar todos os males do mundo, proteger o território e as pessoas, e programar o cumprimento da sequência das épocas. Nesta temporada, animais e peixes estão olhando suas próprias flautas de jurupari em suas malocas, pois é um tempo de nascimento e maturação vital, e se pintam com suas pinturas corporais especiais. Os homens bebem ayahuasca nos rituais e conversam sobre a origem do mundo, dos seres, do jurupari e seu manejo; portanto, é a época adequada para falar sobre o assunto. É um tempo em que as pessoas estão mais quietas em suas casas, não se adentram muito no mato porque há serpentes e ocupam o tempo na elaboração de

⁴ Manicuera é uma deliciosa bebida quente preparada com o suco da mandioca, ao qual se pode adicionar inhame, abacaxi, banana ou lulo. Geralmente, se prepara e se bebe a manicuera à noite, quando os homens estão sentados conversando e mascando coca, aspirando rapé e fumando

objetos de cestaria, especialmente, durante o resguardo posterior ao ritual. A iniciação e os rituais de entrada de frutas silvestres são as características desta época, assim como os instrumentos de jurupari, a ayahuasca e as frutas silvestres são seus principais componentes

A época dos bailes é um tempo de alegria no qual também se protege a agricultura e se cura todo tipo de alimento. No entanto, isso não significa que se possa comer de tudo, já que, dependendo dos rituais que se realizam, pode haver períodos curtos de restrições alimentares. A época começa geralmente com a dança do beiju (*nahü basa*), a mais comprida e elaborada, pois dura três dias com suas noites, durante este tempo, se faz um tipo especial de beiju chamado *bosé* e se toma *kāmũ*, um mingau composto de manicuera e *wahü*, uma fruta silvestre abundante neste tempo. Também se dança com enfeites e cocares de plumas, manifestações visíveis do jurupari, e só quem bebe ayahuasca são os bailadores que acompanham o cantor-bailador. A cura desta dança é uma forma de colocar em prática o que se curou durante o ritual de jurupari, libera o consumo de certos alimentos, permite a possibilidade de celebrar qualquer outro baile durante as próximas épocas e estimula a fertilidade, porque quando as pessoas dançam, os animais fazem o mesmo em suas malocas. Em realidade, os bailes são curas grandes e públicas nas quais o xamã oficiante está dando vitalidade (*üsi oka*) e proteção tanto aos participantes quanto aos não humanos.

Como o repertório de danças é extenso, a escolha de alguma depende da vontade do dono da maloca e de sua esposa, de acordo com a quantidade de comida e coca que possam oferecer aos convidados. Há bailes grandes (*basa kürã*) e pequenos (*basa mütarã*). Os primeiros duram entre dois e três dias com suas noites e envolvem o uso de enfeites de plumas contidas na caixa de plumagem (*rākã hedo*), considerada o coração, ou princípio vital (*üsi*) do grupo, enquanto os segundos duram uma noite e empregam unicamente instrumentos diferentes como bastões rítmicos, maracás ou chocalhos. Durante esta época, se organizam diferentes bailes em malocas distintas, e não há nenhuma obrigação de usar o repertório de danças completo, já que, por motivos práticos, um dono de maloca que tenha muita comida poderá organizar dois ou, no máximo, três bailes durante um ano. Também, dependendo da quantidade de frutas silvestres, pode-se organizar *herika hiore*.

Na temporada dos bailes, as pessoas se sentem contentes porque ajudam a preparar as festas elaborando coca, tabaco e beiju, além de caçar, pescar, se divertir e visitar outras malocas e aldeias. É um tempo propício para ensaiar os versos das canções ou falar sobre as histórias das danças. Também para fabricar instrumentos musicais como maracás, apitos, bastões rítmicos e chocalhos, fazer cerâmica, cestas e rolos ornamentais para serem usados com as pinturas corporais, e trabalhar muito no cultivo para a colheita de mandioca e no preparo de derivados, como vários tipos de bolos de beiju, farinha e tucupi. Por isso, é considerada uma época exclusiva do mundo humano, no qual não se misturam outros seres. O ritual característico desta época é a dança do beiju, e os componentes fundamentais são os enfeites de penas, a mandioca e o mingau de *wahü*.

Ao final da época de bailes e durante a época de guerra pode-se dançar *Gaweta* (dança do gavião) no início e *Boho basa* (dança do cacho de coco - ou dança da tristeza se traduzimos literalmente -) no final, ambas relacionadas com o controle e o manejo xamânico da guerra. Em algum ponto desta época, também há abundância de ingás, com o qual se pode organizar uma festa *mene hiore*, uma entrada de ingás na maloca usando o jurupari. Há cerca de 40 anos, ce-

lebrava-se *yeho yiore* (“raspar a pele com o dente do peixe filhote”), um ritual em que se faziam escarificações nos braços e nas pernas com o dente desse peixe para logo esfregá-las com pimenta e refrescá-las com suco de ingá. Tinha a finalidade de limpar o sangue do corpo e torná-lo forte e resistente para a guerra, pois mediante a eliminação do sangue se endurecia o corpo e se tornava mais difícil atingi-lo com alguma arma. Antigamente, um homem podia ir a um território distante para matar outro sem necessariamente declarar guerra entre grupos ou clãs; por isso, os antigos sempre saíam para o mato com sua aljava de dardos envenenados (*bisú romio*), especiais para matar gente, debaixo do braço para defender-se de possíveis ataques.

A época de guerra é a mais perigosa de todas, porque é um tempo em que proliferam lagartas comestíveis e sapos cujos donos podem levar algumas vidas humanas para suas malocas. Essas lagartas e sapos são do mundo subterrâneo e sobem para comer gente, especialmente, os sapos, e por isso é considerada uma época de mortes inesperadas e enfermidades. Os xamãs devem proteger as pessoas com suas curas, principalmente, com *we* (pintura negra), para torná-las invisíveis aos visitantes do mundo inferior. *Iã bükü* (Velho lagarta⁵), uma cigarra negra e grande que canta em determinado momento para avisar que deve ser feita a cura da época, é o dono das lagartas. Sua maloca (*iã masã büküa wi*, maloca da gente lagarta) fica em uma colina chamada *Bodeaweri*, no igarapé Toaka, e sai dali para fazer uma viagem especial, passando por alguns lugares específicos, onde leva algumas lagartas comestíveis que negocia com os xamãs. Em si, *Iã bükü* não vem comer as pessoas, e sim trazer comida e ajudar a fortalecer a agricultura, e quer em troca coca e tabaco. Portanto, algumas lagartas, especialmente, as não comestíveis, são como guerreiros que eventualmente podem querer matar e comer alguém. Às vezes, se faz *sudi basa* (dança dos ovos de lagarta) nessa época. Quando *Iã bükü* está de volta à sua maloca, encontra no meio do caminho a *Goha bükü* (Velha sapo)⁶, uma mulher sapo que vem diretamente do submundo para matar gente. Ela repreende *Iã bükü* por não levar comida, ou seja – gente morta –, e reafirma sua vontade de encher sua cesta de comida. A época de sapos é a mais perigosa de todas porque os sapos podem imaginar-se como espíritos dos mortos que chegam para cobrar vidas, e por isso aparecem muitas doenças, como dor de cabeça, febre, vômito e diarreia, que podem levar à morte apesar de as pessoas estarem bem protegidas pelos xamãs e usarem pintura protetiva *we* para serem imperceptíveis. Os Makuna dizem que este é um tempo de tristeza e chamam a floresta *bohori bare hoari* (floresta da comida de tristeza)⁷, momento em que não se pode pescar nem caçar. Quando acaba a época de sapos, os ingás amadurecem e indicam a época própria da

5 *Iã bükü* era um grande pajé que passava o tempo fabricando bancos e outros objetos que decorava com desenhos. Dos desenhos nasciam lagartas. Sua esposa reclamava por ele ser preguiçoso e não caçar, além do nojo que sentia por sempre ter que comer lagartas. No momento da reclamação, ele havia derrubado uma roça, mas ainda não a havia queimado. Chateado, ele se foi de casa, pediu a seu filho que queimasse a roça e subiu em uma árvore com todos os seus pertences. Destes objetos veem as lagartas. Os Makuna dizem que, quando se queima uma roça durante o verão de lagarta, esta vai ser muito fértil.

6 *Goha bükü* é uma habitante do submundo que foi esposa de *Kaheasawari* (um personagem mítico aparentado dos *Ümüa masã*, Gente de Dia) durante sua estadia temporária no submundo. Quando ele voltou para a terra, *Goha* e seus filhos subiram para buscar formigas e encontrar a seu marido e pai. Desde esta vez, *Goha* sempre sobe à terra para buscar comida. Para uma versão da história de *Kaheasawari* ver Århem *et al.* (2004, p.521-528).

7 Nas outras épocas, a floresta se denomina *he bare hoari* (floresta da comida de jurupari), *basa bare hoari* (floresta da comida de danças), *iã bare hoari* (floresta da comida de lagartas) e *oté bare hoari* (floresta da comida de frutas cultivadas).

guerra, por isso anteriormente era feito *yeho yiore* nesse momento.

Na época de guerra, alternam-se vários verões e períodos de chuva que também trazem formigas manibara, rãs comestíveis e frutos de buriti e açaí. Depois do verão de lagartas (*ĩã kuma*) as árvores perdem suas folhas, e é um período prévio à renovação da floresta. É uma época propícia para falar de árvores, lagartas, sapos, abelhas, cigarras, borboletas, moscas e mutucas, assim como das antigas histórias de guerra. São fabricados bancos e se derruba o mato para as futuras roças, ato concebido como uma guerra contra as mulheres das árvores (*yukü romio*). Os rituais característicos estão relacionados com a guerra e os componentes fundamentais da época são as armas de guerra, o suco de ingá, a pimenta, a pintura protetora *we* e as lagartas.

As épocas de jurupari, bailes e guerra são consideradas épocas fortes e perigosas (*hü-nirise*) nas quais se come menos, e que são curadas e acalmadas com *ümüari sahari mene ide* (suco de ingá do bem-estar do mundo), pois os xamãs espargem *sahari* de ingá sobre o mundo e o limpam de todos os elementos *hünirise* dessas épocas. Isto serve para receber a época dos cultivos. Antes que esta última época realmente comece, há períodos de verão mais longos que são aproveitados para curar a agricultura e as mulheres, e para fazer os trabalhos relacionados com os cultivos, como derrubada, queima e semeio. O processo de florescimento e frutificação da pupunha, assim como o amadurecimento do umarí, marcam a passagem à época de cultivos, uma época em que há abundância de comida, piracema de peixes e muitos não humanos estão com suas crias. Os Makuna dizem que os xamãs curam desta maneira as épocas para que os animais tenham alimentos para criar seus filhotes. As pessoas dedicam boa parte de seu tempo a semear seus novos cultivos, a pescar e a caçar porque a floresta está seca e livre de serpentes porque os xamãs limpam os caminhos de caçada. Pode-se comer qualquer tipo de comida porque não há restrições alimentares e é mais permitido usar formas de cozinhar como defumados e assados porque os espíritos-onças de jurupari foram comer tartarugas no rio Japurá e não estão vigiando a dieta das pessoas. A gordura acumulada durante esse tempo sem restrições alimentares é a que deve ser limpa através de cura (*üyékoere*) antes da época do jurupari.

A época dos cultivos é um tempo propício para falar sobre tudo relacionado à agricultura e praticar os cantos de *hota serü* (“flauta de Pã” de pupunha), *hota basa* (dança da pupunha) e de *rümüa⁸ sãhãre* (“dança dos bonecos” ou baile de máscaras). Na verdade, estes três rituais formam uma unidade relacionada à cura ritual da pupunha, mas com duas possibilidades diferentes de ser realizado: se é curto se faz *hota serü* (único baile com tema exclusivamente instrumental – ainda que tenha alguma letra que não se canta –, no qual se usam flautas de Pã compostas por duas fileiras de canas) e em seguida *hota basa*, e não inclui nenhuma fantasia; se é longo, no meio desses dois se faz *rümüa sãhãre*. Então, quem organiza uma festa nesta época deve dançar a mesma variedade durante dois anos seguidos, para logo fazer a outra variedade durante outros dois anos, sem se importar com a variação que começa. A época de cultivos relaciona todas as formas de vida porque peixes, animais de caça, aves, frutas silvestres e cultivadas, seres do mato e outros que só existem em Pensamento, as onças de jurupari, *Idehino* (Sucuri D’Água, o ancestral mítico dos Makuna) e até os mortos participam, de certa forma, da dança de máscaras e tomam suco de pupunha (*hota ide*). Os *Ide masã* dizem que esta é uma de suas danças próprias, pois vem de

8 Se bem é certo que a palavra *rümüa* (“diabos”) serve para denominar vários tipos de seres do mato como curupiras ou o que nós denominamos duendes, *rümüa* também é usada para dizer imagem, foto, máscara, fantasia. Por isso, creio que a tradução mais adequada para esta dança seria “entrada de máscaras ou de fantasias”.

Idehino e se originou em *Manaitara*, que além de ser a maloca de nascimento do grupo também é a casa de origem da agricultura. Os rituais da pupunha são os característicos da época, e o suco de pupunha, o umarí e as máscaras e fantasias são seus componentes (ver Quadro 1).

Assim como muda o comportamento e *ketioka* do mundo, em cada época muda a forma de denominar os seres e os efeitos que produzem, pois estes passam a ter os componentes particulares de cada época. Tomando os peixes em geral como exemplo, os Makuna os chamam *he wai* (peixes de jurupari) em época do jurupari, *basa wai* (peixes de baile) ou *bare wai* (peixes de comida) na época de bailes, *iã wai* (peixes de lagarta) na época de guerra, e *hota wai* (peixes de pupunha) na época dos cultivos; em outras palavras, os seres adquirem o *üsi* (vitalidade, “espírito”) e *ketioka* (Pensamento) da época e quando os humanos se alimentam de peixes em cada uma delas, vão comer respectivamente componentes de jurupari, enfeites de bailes, lagartas e frutas cultivadas; por isso, devem-se transformar xamanicamente os peixes das três primeiras épocas em comida segura como frutas silvestres, beiju ou frutas cultivadas, que são *sahari*. Os alimentos, a coca e o tabaco seguem a mesma lógica de denominação por épocas e, como é obvio, seus efeitos também mudam.

Quadro 1

As épocas e seus componentes mais importantes

	Jurupari	Bailes	Guerra	Cultivos
Instrumentos	Flautas sagradas	Caixa de plumagem, enfeites rituais	Armas de guerra	Máscaras e fantasias
Bebidas	Ayahuasca	Mingau de <i>wahü</i>	Suco de ingá	Suco de pupunha
Elementos	Frutas silvestres	Beiju	Pimenta, pintura <i>we</i> , lagartas	Pupunha, umarí
Rituais	Iniciação masculina, entrada de frutas silvestres	Dança do beiju	Danças de guerra, ralar a pele com o dente do peixe filhote	Danças de pupunha (dança de máscaras)

Isto implica que, para curar uma doença, as pessoas estão sob a influência dos elementos *hünirise* da época, os quais se somam aos elementos *hünirise* que cada ser possui em sua constituição própria, incluindo aqueles que todo ser recebe permanentemente pelos alimentos que consome. Por essa razão foi que Arturo Makuna me explicou que as doenças acontecem pela época e embora sempre sejam as mesmas em todas as épocas, seus efeitos são diferentes e particulares por causa dos componentes típicos da estação. De igual maneira, com cada época, podem aumentar ou diminuir os riscos no consumo de determinados alimentos, já que é muito diferente comer “peixes de jurupari” e comer “peixes de pupunha”, uma vez que os primeiros têm os elementos próprios do jurupari enquanto os segundos têm os elementos característicos dos cultivos. Por exemplo, o tucunaré é um peixe comestível normalmente, mas está proibido durante a época do jurupari porque os componentes desta época (ayahuasca, flautas etc.) se transferem ao peixe; o mesmo processo de transmissão de componentes ocorre na época dos cultivos, mas a diferença

é que os componentes desta época (pupunha, umari etc.) não são tão fortes e perigosos como na época do jurupari. Por esta razão, o ciclo anual também é pensado como a passagem de *hünirise* a *sahari*, no sentido que o ciclo começa na época do jurupari quando se realiza o ritual de iniciação e todas as pessoas estão jejuando para, entre outras coisas, não consumir componentes do jurupari através dos alimentos porque é muito perigoso para a saúde, e termina na época dos cultivos quando se celebra a dança de máscaras, há abundância de pupunha, peixes e animais de caça, pelos quais não existe nenhuma restrição alimentar, já que tudo se converte em comida cultivada.

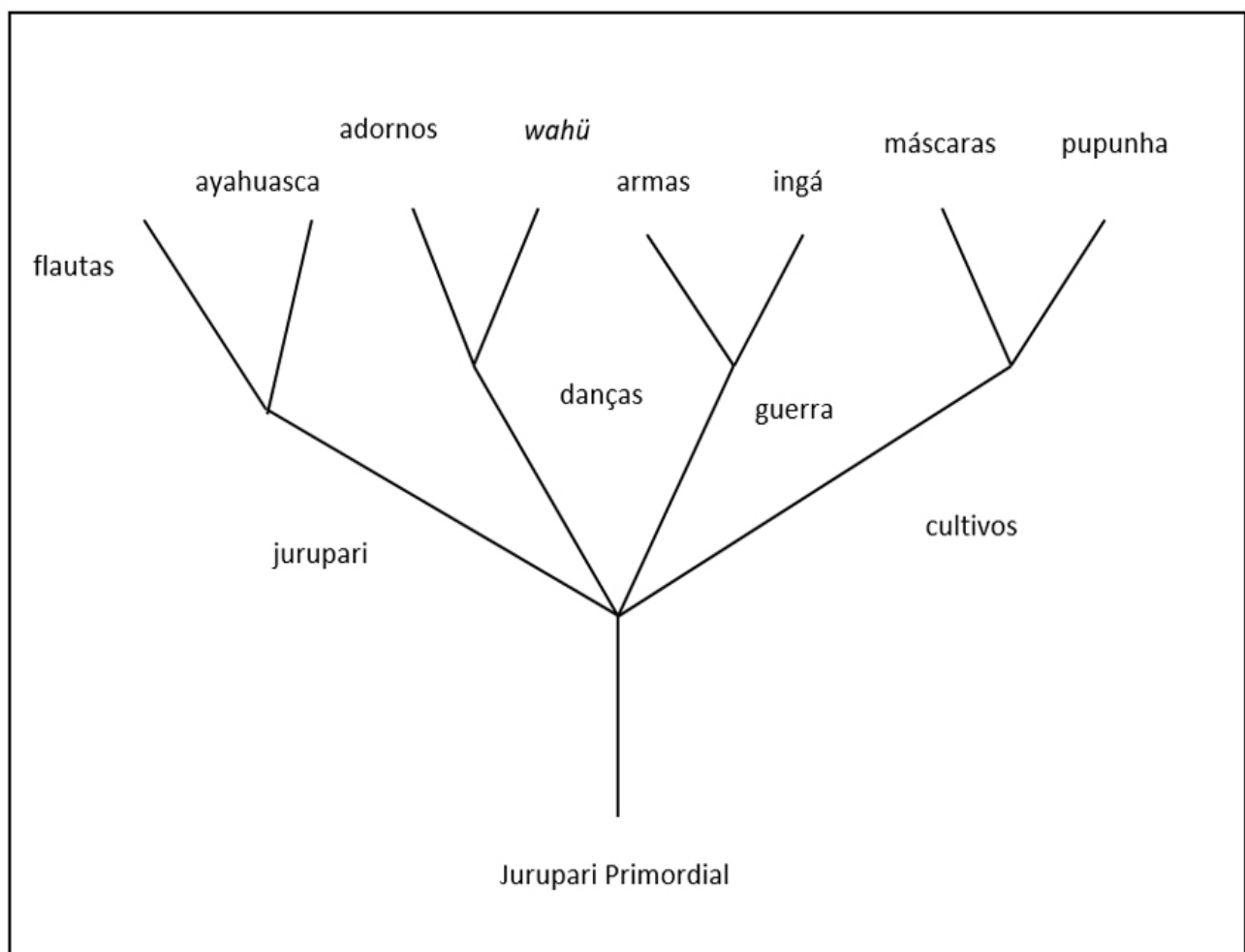
Cada cura de época é uma maneira de, digamos, tecer ou entrelaçar os *ketioka* de cada uma delas a partir de certos lugares que contêm os poderes férteis de cada época. E estes lugares são algumas das montanhas que são os postes da Maloca-Cosmos. Algumas montanhas estão relacionadas especificamente com certas épocas e sua cura, e delas emanam os poderes de cada uma, tanto os males e as enfermidades como a vitalidade e a reprodução. Cada época percorre um caminho de cura que passa por vários lugares sagrados e rios, unindo linearmente os seus extremos, começo e fim, duas montanhas. Por exemplo, *Herika hüdoa bota* (Poste de origem das frutas silvestres) e *Yahi bota* (Poste da fruta *yahi*) são fundamentais para a época das frutas silvestres, começo e final da cura. De maneira semelhante, a época de bailes começa a curar desde *Basa oka wi* (Maloca de bailes), em *Imiñakuri*, e termina em *Nahü gohe*, a cachoeira de Beiju; *Wekobohesarikü* (Morro Papagaio) e *Südiro ku bota* (Poste de conclusão da dança de máscaras) são fundamentais para a época de cultivos; e *Bodeaweri* e *Huriti* são para a época de lagartas. Como toda cura tem seu fundamento em *Yuisi*, cachoeira de nascimento do mundo e do Jurupari Primordial no rio Apaporis, de lá, e de acordo com o tempo, a cura dos xamãs emprega termos relacionados com a época respectiva e seus postes associados para mudar a configuração do mundo. A partir dessa forma de nomear os lugares nas curas xamânicas das épocas, o cosmos inteiro muda seu comportamento automaticamente e se impregna do *ketioka* de cada época, o qual se manifesta fundamentalmente nos componentes particulares de cada uma delas e estes se transmitem aos demais seres. A sucessão circular das estações tem suas principais referências num código acústico que se funde com os rituais lineares de cura do tempo, os quais usam referências acústicas (cantos) e visuais (danças, cores dos objetos rituais) que adquirem materialidade nos componentes (objetos, substâncias, etc.) prototípicos de cada época. Para imaginar rapidamente o que acontece num ciclo inteiro pensemos em um caleidoscópio que tem quatro formas básicas, mas que permitem várias combinações de figuras e cores dentro delas: cada cura de uma época e a configuração que adota o mundo nesse momento é semelhante a dar uma volta no caleidoscópio. O mundo é como uma mandala viva.

O acréscimo e a transformação de componentes das épocas nos humanos e não humanos é uma característica da interrelação entre os seres com o espaço e o tempo, mas no caso dos humanos esse acréscimo de componentes significa doença. Em outras palavras, a capacidade de agência das épocas e dos lugares opera transformações nas pessoas que podem levar à morte se elas não estiverem bem protegidas pelos xamãs. Em outro plano, isto tem significados mais profundos relacionados com a constituição íntima do mundo, ou, se se prefere com as propriedades das suas qualidades sensíveis. Observamos que as épocas têm vários componentes como flautas sagradas, ayahuasca, frutas silvestres, adornos de penas, instrumentos musicais, beiju, armas, pimenta, suco de ingá, fantasias e máscaras de dança de boneco, suco de pupunha, entre outras. Cada um desses elementos principais vai se abrindo e desdobrando em outros, e estes em outros, e assim por diante (ver Figura 2). Isto ilustra-nos com clareza um exemplo de como se dá o pro-

cesso de diferenciação desde o estado primigênio, pois se pensarmos na relação entre o Jurupari Primordial e o tempo podemos ver que, a partir da voz de Sucuri Pé de Mandioca, se formam quatro componentes básicos do mundo: o jurupari em seu sentido concreto, as danças, a guerra e os cultivos. Por sua vez, as flautas, os adornos rituais, as armas de guerra e as máscaras e fantasias são resultado das manifestações particulares do Jurupari Primordial em cada época, pois esta é a maneira como uma das suas qualidades, os cantos, transformaram-se nos tempos originários, mas continuam se reconstruindo e agindo no mundo atual. Ao se deter em cada um desses elementos, eles vão se desdobrando e criando mais transformações e relações entre vários componentes de acordo com os padrões de referência recíproca sempre presentes no pensamento dos Tukano; por exemplo, se falamos das flautas, estas se desdobram em diferentes pares existentes (CAYÓN, 2002; ÅRHEM et al., 2004), ou se falamos dos instrumentos musicais, eles se desdobram em maracás, chocalhos, bastões rítmicos etc. Assim, a interrelação dos seres com o tempo por meio dos componentes é contínua. Isto mostra que os estados de existência são atualizados permanentemente na vida cotidiana e nas curas rituais, e que o estado primordial, que poderia pensar-se como o tempo mítico, faz parte constituinte da realidade. Maximiliano García me explicou isto da seguinte maneira: “vocês os brancos são muito visuais e não entendem que o quê em realidade os xamãs fazem é voltar ao primeiro dia da criação para fazer o mundo de novo”.

Quadro 2

Desdobramento dos componentes das épocas (versão simplificada)



Do ciclo anual à história

A duração das grandes épocas não é contada em números de meses, pois estas dependem da ocorrência de vários fatos específicos que vão configurando o momento adequado para realizar certas práticas sociais, em especial, rituais e curas. Por exemplo, a época das frutas cultivadas é a mais longa e chega ao seu ápice com a frutificação da pupunha (que pode ocorrer entre dezembro e março), quando se fazem os preparativos e se realiza a dança de máscaras, conhecida na Amazônia colombiana como “dança de boneco”. No entanto, antes da frutificação da pupunha deve haver uma piracema, o que significa que os peixes estão dançando com máscaras e tomando suco de pupunha em suas malocas embaixo d’água. De forma semelhante, depois que os humanos dançam, deve frutificar o umarí, e este já é um aviso de que a época do jurupari está chegando. No entanto, este fato não marca o fim da época dos cultivos, pois se deve esperar que as rãs comestíveis façam sua dança da pupunha, quando cantam e põem ovos durante um dia inteiro, no momento em que as Plêiades (*ñokoa roturo*) estejam no zênite e já haja ocorrido a última piracema, especificamente, a dos “peixes de engordurar” (*üyêsãhãri wai*). A sequência e combinação de todos esses eventos e interrelações indicam o início da época do jurupari, e conjunções desse tipo ocorrem em cada época, mas infelizmente nunca consegui levantar todas essas interrelações completas.

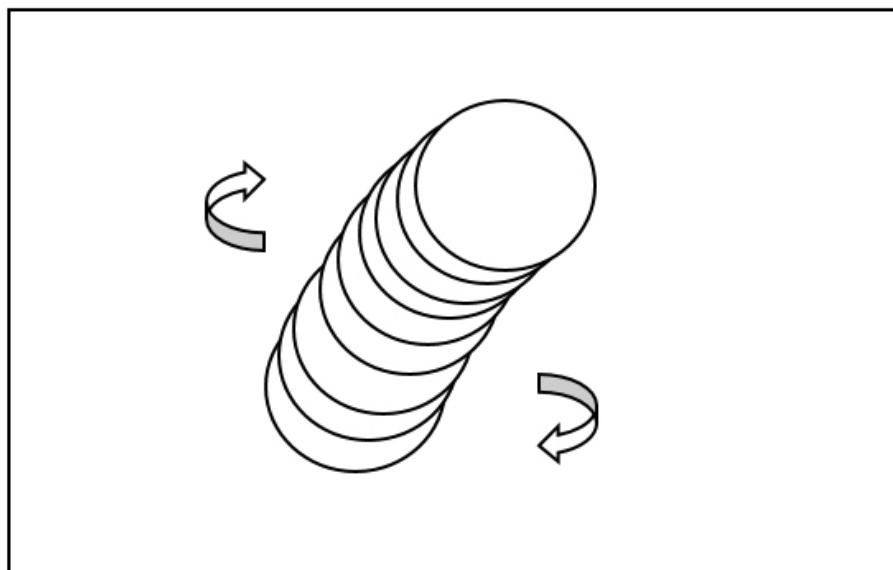
A concepção makuna do ciclo anual mostra a indivisibilidade entre o cosmos e a sociedade, já que estão totalmente imbricados, são codependentes e se constituem mutuamente. Além de encerrar um minucioso conhecimento das relações que nós denominamos ecológicas (expandindo seu significado para incluir fenômenos extraterrenos), o ciclo anual marca as dinâmicas da vida social, os parâmetros das diferentes fases de sociabilidade, define a morfologia social estabelecida pelos rituais, as atividades apropriadas, as permissões e as proibições alimentares e, por isso, também estipula as interações diferenciadas com os não humanos; por exemplo, a derubada de árvores para fazer um novo cultivo só é possível em época de verão; negociar grande quantidade de caça com os donos dos animais só deve ocorrer na época dos bailes ou na de frutas cultivadas. Ao definir estados sucessivos de socialidade, cada época também parece ressaltar as especializações masculinas tradicionais que sustentam o funcionamento das unidades sociais e que se baseiam estruturalmente em um grupo de quatro agnados - como os demiurgos *Ayawa* -. Apesar de o trabalho entre eles sempre estar articulado e ser necessário, o *wi ühü* (dono de maloca principal) se destaca tematicamente na época de cultivos, o *he gu* (curador do jurupari) na de jurupari, o *baya* (cantor-bailador) na de bailes, e o *guamü* (guerreiro) na de guerra, embora esta última profissão agora não exista mais da mesma forma que existia no passado, uma vez que cessaram as guerras entre os grupos.

A alternância sucessiva entre o dia (*ümüa*) e a noite (*ñami*) marca contrastes distintos. Por um lado, os sons e os seres se alternam de maneira semelhante a dois tipos de socialidade cotidiana diferentes que estão relacionadas com o feminino e o masculino, e com os trabalhos produtivos e o xamanismo, pois se diz que o dia e a noite tem Pensamento diferente. Durante o dia, os seres se denominam *ümüa ~gana* (os do dia) e durante a noite são *ñami bükürã* (os seres

da noite), o que implica formas de relação diferentes com outros seres, principalmente, porque durante a noite, entre outras coisas, não é possível reconhecer com clareza as formas e espreitam maiores perigos, que devem ser neutralizados pelo xamanismo: o controle ritual da noite é fundamental e depende da alternância adequada dos cantos de certos seres como grilos e sapos (HUGH-JONES, 2015). Não que as práticas xamânicas não possam ser diurnas, na verdade, muitas vezes são, mas a noite é mais adequada para isso porque é a hora em que os homens se reúnem para mascar coca, inalar rapé e fumar tabaco, substâncias fundamentais para o xamanismo, pois durante o dia trabalham na abertura ou manutenção dos cultivos, caça, pesca ou coleta de materiais, enquanto as mulheres se dedicam à elaboração de alimentos e aos cuidados do plantio e da casa. Durante o dia, a maloca tem uma socialidade marcada pela produção e trabalho femininos, enquanto durante a noite, o domínio é quase exclusivamente masculino. Desta maneira, a alternância entre as formas de socialidade (masculina, feminina, especializações sociais) evidencia mais profundamente uma concepção cíclica do tempo.

Cada época tem suas particularidades e componentes; por isso, os Makuna dizem, quando comparam sua forma de classificar o tempo com a nossa, que cada época é um ano. Para eles não existe uma unidade de tempo que denomine o que nós entendemos como ano, pois pensam o transcurso do tempo, ou seja, a sequência de épocas, como um ciclo de curas graduais que, ao cumprirem sua série, começam de novo, retomando elementos que antecipadamente o xamã deixou previstos para iniciar o ciclo seguinte. Dessa forma, os ciclos se sobrepõem e se conectam pelas curas, dando a sensação de avançar em forma de espiral ascendente, como a formação das divisões dos círculos do tronco de uma palmeira (ver Figura 3). Por isso, os xamãs podem programar vários ciclos de curas com antecedência para que o mundo se comporte de uma determinada maneira; por exemplo, o xamã pode programar abundância de lagartas durante dois ciclos consecutivos e escassez delas durante outros dois. Com relação à incerteza do futuro, o problema estaria na falta de cura no ponto que havia sido previamente programado.

Este movimento em espiral é compatível com a concepção de movimentos dos processos vitais nos eixos espaciais do mundo, em especial do horizontal, da cepa (abaixo) em direção à ponta (acima), já que o ponto de referência histórico para o grupo não é uma época do ciclo anual em si, mas o início do ciclo de curas das épocas feita por um xamã principal, por um *he gu* (curador de jurupari) quando cura o jurupari pela primeira vez. Por isso, os Makuna afirmam que o tempo de vigor de um *he gu* é uma “árvore da história” e, depois de sua morte, começa uma “nova árvore”. Em outras palavras, os períodos de tempo histórico são ciclos de cura de um xamã, a maneira como seu Pensamento vai marcando o funcionamento do universo, a forma como seu Pensamento vai ascendendo em espiral para marcar certo período de tempo vivido pela sociedade que lhe é contemporânea, como uma espécie de *Zeitgeist* construído ao redor de seu trabalho. Quando esse xamã morre, diz-se que seu Pensamento chegou à ponta; então, começa um novo processo quando o xamã sucessor inicia seu trabalho desde a cepa. Isto acontece porque quando um *he gu* jovem começa a curar o conjunto de flautas de jurupari, estas se rejuvenescem e vão envelhecendo junto com seu curador, pois de certa forma seu ciclo de curas é a construção, com seu Pensamento, da palmeira em que se tornou o Jurupari Primordial.

Figura 3**Movimento em espiral do tempo**

Cada novo ciclo de curas é um renascimento e muitas vezes precisa enfrentar novos desafios que podem delinear alguma ideia sobre o tempo cronológico. Nas narrativas mais recentes é frequente escutar que na hora da morte ou por algum desrespeito um curador poderoso lançou um feitiço que pode não ser desfeito pelos sabedores jovens e que produz mudanças que explicam determinadas situações ou eventos históricos. Isto faz parte do funcionamento do mundo desde os eventos que levaram à morte do Jurupari primordial e, por isso, algo próximo do tempo cronológico é pensado como uma sucessão de maldições xamânicas que, desde o começo, estragam o mundo.

Esta forma de cálculo do tempo se sobrepõe com outra onde os eventos anteriores começam a se fundir com os tempos míticos, em parte porque os Makuna têm uma profundidade genealógica em torno de 5 a 7 gerações. Ao se referirem aos eventos históricos mais recentes, os Makuna localizam suas referências no período de vida de um personagem importante, principalmente, um *he gu* (por exemplo, “nos tempos de *Wahürise*, nossos avós foram viver em tal rio”), ou um acontecimento especial como um baile ou uma guerra (por exemplo, “quando os *Wühana* estavam fazendo tal dança, chegaram os brasileiros e os levaram”, ou “depois da guerra com os *Tanimuka*, começou-se a comer carne de anta”). Essa mesma lógica de avançar em espiral é perceptível nas curas do ciclo vital e nas curas de cada baile, pois a duração da vida humana depende do trabalho dos xamãs uma vez que a vida tem uma validade que vai se renovando a cada cura, a cada época quando os xamãs restauram e fortalecem as camadas invisíveis das pessoas com coca, tabaco, pintura *we*, incenso e pimenta curados durante os rituais.

À diferença do clássico exemplo dos Piro do Peru (GOW, 1991), para quem história é parentesco -entendido como um conjunto de relações entre pessoas vivas que são ativamente produzidas no tempo -, para os Makuna, a consciência histórica e o devir do tempo passam pelos ciclos de curas dos xamãs (incluindo feitiços e maldições) e por um processo dialético de construção da realidade ancorado no xamanismo e nos componentes do mundo.

Coda

Em maio de 2008, o xamã Antonio Makuna me explicava que os Makuna e seus vizinhos eram responsáveis pelo enfraquecimento do Pensamento e a desordem da sucessão das épocas por causa do jeito de se comportar em relação aos ciclos extrativistas da região. No tempo do segundo auge da borracha, quando se iniciou o contato permanente dos Makuna com a sociedade nacional, os índios extraíram látex da seringueira, sabendo que aquele componente era fundamental nas curas xamânicas para fechar feridas e reparar ossos quebrados. De igual maneira, eles mataram onças e ariranhas durante o auge das peles, enfraquecendo as onças de jurupari; depois tiraram coca para vender para os laboratórios de processamento de cocaína, sabendo que a coca é um componente fundamental de todos os seres e das curas; e na extração de ouro contribuíram, com seu trabalho, na destruição de uma montanha que era um poste da Maloca-Cosmos, desequilibrando o mundo e prejudicando também a vista dos xamãs na cura das doenças. Por último, decidiram construir suas aldeias em lugares sagrados, onde é proibido pescar e derrubar a floresta. Com esta reflexão, Antonio estava reconhecendo o papel ativo dos Makuna no seu devir histórico, e também estava revelando que sua concepção da história está associada ao xamanismo e às curas.

Nas curas, o retorno aos tempos míticos, ou à evocação do estado primordial da existência, não é uma volta a um passado estático mas uma volta a um processo dialético de construção da realidade que tem origem nos tempos míticos e que se mantêm até o presente. O cosmos sempre deve ser reconstruído e sua vitalidade depende dos humanos. Mas isto não significa que no devir makuna exista uma replicação dos tempos míticos ou que o ideal seja atingir a ordem original, pois isso impediria o transcender da história e entender as razões pelas quais os Makuna dizem sentir debilitado seu poder xamânico. Na verdade, o Pensamento, as flautas sagradas e os elementos rituais são as ferramentas ou instrumentos herdados dos tempos míticos para neutralizar os componentes perigosos dos lugares, das épocas e dos não humanos, e para reconstruir o cosmos, enfrentar os eventos e desafios que surgirem em diferentes tempos, como guerras ou os diversos processos derivados do contato com os brancos, continuar vivendo geração após geração e ter a oportunidade de se transformar e se atualizar segundo o transcurso do tempo e dos novos eventos.

Referências bibliográficas

ACAIPI. **Hee yaia godo ~bakari**. El territorio de los Jaguars de Yuruparí. 1 ed. Bogotá: ACAIPI, Fundación Gaia-Amazonas, 2015.

ÅRHEM, Kaj. **Makuna social organization**. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon. 1 ed. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4, 1981.

ÅRHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladys; GARCÍA, Maximiliano. **Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua**. Acta Universitatis Gothenburgensis. No. 17. 1 ed. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia

(ICANH), 2004.

CAYÓN, Luis. **Pienso, luego creo.** La teoría makuna del mundo. 1 ed. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (ICANH), 2013.

_____. Ide ma, el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna. **Antípoda Revista de Antropología y Arqueología**, Bogotá, n. 7, p. 141-173, jul-dic, 2008.

_____. Vivendo entre o “doce” e o “forte”. Natureza e Sociedade entre os Makuna. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, ano 2005, p. 51-90. 2006

_____. **En las aguas de yuruparí.** Cosmología y chamanismo makuna. 1 ed. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2002.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Los Nuer.** 1ed. Barcelona: Editorial Anagrama., 1977 (1940).

FABIAN, Johannes. **Time and the Other.** How anthropology makes its object. 1 ed. New York: Columbia University Press, 1983.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon.** 1 ed. Oxford: Oxford University Press, 1991.

HUBERT, Henri. **Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia.** 1 ed. Cali: Archivos del Índice, 2006 (1905).

HUGH-Jones, Christine. **From the milk river.** Spatial and temporal process in Northwest Amazonia. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. A origem da noite e por que o sol é chamado de “Folha de Caraná”. **Sociologia&Antropologia**, v. 5, n. 3, p. 659-697, dez, 2015.

_____. Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino. **R@U Revista de Antropologia da UFSCAR**, São Carlos, v. 6, n. 1, p. 155-173, jan-jun, 2014.

_____. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, G. (ORG), **Rotas de criação e transformação.** Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012, p. 138-167.

_____. **The palm and the Pleiades.** Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

LEACH, Edmund. Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo. In: **Replanteamiento de la Antropología.** 1 ed. Barcelona: Editorial Seix Barral., 1972 (1961), p. 192-211.

MAUSS, Marcel. Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales: un estudio de morfología social. In: **Sociología y Antropología.** 1 ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1971 (1904), p.357-430.

Memoria social y relaciones de poder: la defensa del territorio comunal en la Sierra Zapoteca de Oaxaca, México¹

Salvador Aquino Centeno
Antropólogo. Professor do CIESAS PACIFICO SUR, Oaxaca, México
salvador.aquino@gmail.com

Al amanecer de una lluviosa mañana del 22 de junio de 2014, viajamos por 45 minutos en una camioneta del Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam², en la sierra zapoteca de Oaxaca, México, desde la comunidad hasta un paraje del territorio comunal. De este lugar caminamos alrededor de tres horas pasando por varios sitios del territorio hasta llegar a *La Lagunilla*, allí reconocimos una *Mojonera*, un bloque de piedra que indica el límite territorial con la comunidad agraria de Ixtlán. Las comunidades agrarias de México son parte de la llamada propiedad social compuesta por Comunidades y Ejidos. Las reformas constitucionales del Artículo 27 constitucional de 1992 derogaron el carácter inalienable de la propiedad ejidal y derogaron el carácter inembargable de su usufructo mientras que la propiedad comunal indígena mantuvo su carácter inembargable, imprescriptible e inalienable pero las reformas introdujeron la excepción de que la Asamblea comunitaria puede derogar aquellos principios. Las comunidades agrarias ejidales tienen una memoria y experiencia histórica orientadas hacia la parcelación de la tierra con modalidades de lógica privada con carácter corporativo (TORRES-MAZUERA, 2012) diferente de la experiencia de la posesión territorial de las comunidades agrarias indígenas con propiedad comunal como Capulálpam. Las reformas que consolidaron la mercantilización de la propiedad social fueron complementadas con leyes que reconocen derechos indígenas pero que someten a los pueblos indígenas a los intereses de las elites mexicanas y no ponen en riesgo la soberanía jurídica nacional (GÓMEZ, 2004; HALE, 2006; HERNANDEZ, PAZ ET AL. 2004; POOLE 2006). Comunidades agrarias indígenas como Capulálpam han entrado en una situación crítica derivada de estas reformas porque sus tierras fueron incorporadas a la lógica de la mer-

1 Una primera versión de este artículo fue presentado el II Congreso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina. Siglos XIX-XXI. Avances, perspectivas y retos. Santa Rosa, La Pampa, Argentina. Septiembre 2016.

2 El Comisariado de Bienes Comunales está integrado por un grupo de 12 comuneros que son elegidos en Asamblea comunitaria; el Comisariado tiene la representación jurídica y política de la comunidad agraria de Capulálpam ante el gobierno de México y su agenda de trabajo es definida por la Asamblea General de aproximadamente 250 Comuneros y Comuneras.

cantilización de la globalización económica cuando empresas mineras recibieron concesiones para extraer minerales y más recientemente incorporadas a las políticas globales del conservacionismo de la biodiversidad.

Desde La Lagunilla limpiamos la brecha limítrofe de varios kilómetros y que periódicamente la comunidad remarca para identificar sus límites territoriales con comunidades agrarias vecinas. Aunque este caminamiento pudiera parecer una más de las múltiples prácticas comunitarias, estos reconocimientos territoriales son cruciales en las construcciones de la memoria, la identidad y representación política de las comunidades de Oaxaca, y en particular de Capulálpam. El propósito de este artículo es identificar la relevancia de la memoria social en las identidades colectivas y representación política de las comunidades agrarias indígenas de la Sierra Zapoteca de Oaxaca. La representación política se refiere a cómo las comunidades indígenas se representan a sí mismas para reclamar su legitimidad en la sociedad en situaciones de relaciones de poder desigual (HALE, 1997; WARREN & JACKSON, 2002). La memoria constituye las prácticas de la vida diaria, recupera y actualiza las prácticas comunitarias y las sitúa en nuevos contextos socio-culturales. Mediada por relaciones de poder, las memorias comunitarias se desenvuelven en relación dialógica con procesos de cultura y poder más allá de la comunidad (RAPPAPORT, 1994).

Los caminamientos o recorridos para *rememorar* los límites territoriales representan una de las diversas actividades comunitarias además de aprovechamientos forestales, mantenimiento y cuidado de acuíferos, rituales y fiestas en el territorio. La comunidad ha realizado la delimitación de su territorio por generaciones, al menos desde que obtuvo sus títulos primordiales en 1599³. Estas Mojoneras o límites territoriales fueron re-construidas en 1952, cuando la comunidad de Capulálpam obtuvo su Resolución presidencial, documentos de reconocimiento jurídico de la propiedad comunal expedidos por el poder ejecutivo federal derivado de la Reforma Agraria del siglo XX. El Lienzo o Mapa de 1599 que le otorgó la corona española delimitó el territorio de Capulálpam pero nuevas versiones de la memoria asociadas a la formación del Estado nacional del siglo XX reconstituyeron la propiedad comunal y la identidad de Capulálpam.

Las regulaciones estatales dirigidas a territorios de pueblos indígenas tuvieron consecuencias en las identidades y las reconstrucciones de la memoria territorial de los pueblos de la sierra de Oaxaca. Si la Corona española introdujo el concepto de *pueblos de indios* a través de las regulaciones territoriales, el gobierno liberal del siglo XIX introdujo el concepto de pueblos, ayuntamientos y municipios. Los Títulos o mapas coloniales incorporaron elementos cruciales de la administración colonial como el concepto de jurisdicción para que las comunidades se administraran a sí mismas siempre que no contradijeran las leyes coloniales, igualmente incorporaron el concepto de El Sol y la Cruz como elementos cruciales de un nuevo mundo basado en la cristianización. Los sentidos de las territorialidades incorporaron estos elementos dominantes del periodo colonial pero las comunidades también incorporaron sus sentidos prehispánicos territoriales. Los rituales en el territorio permanecieron varios siglos después y al paso del tiempo

3 Los Títulos primordiales son las escrituras y mapas territoriales que la Corona española otorgó a pueblos indígenas en el siglo XVI. Como resultado de las políticas coloniales de sujeción, la Corona reconoció jurisdicciones y territorios a los pueblos indígenas; los Mapas introdujeron nuevas versiones del espacio y el tiempo y nuevos conceptos jurisdiccionales que modificaron la distribución territorial y representación política de los pueblos nativos. Sin embargo, al paso del tiempo, los Títulos se convirtieron en fuentes cruciales de las posesiones territoriales de pueblos indígenas como Capulálpam.

se transformaron pero siguieron formando parte de las identidades colectivas. En este proceso los indígenas incorporaron nuevos conceptos de cultura y poder como fue la incorporación de los conceptos de ayuntamiento y municipio en sus concepciones territoriales y de gobernabilidad durante el siglo XIX.

La comunidad de Capulálpam, por ejemplo, obtuvo un primer reconocimiento como ayuntamiento por el Congreso de Oaxaca en 1891, identidad que transformó a Capulálpam de una comunidad gobernada por las leyes eclesiásticas coloniales a una entidad regulada por una administración civil y ciudadana. Capulálpam, no obstante, mantuvo el control de su territorio comunal prehispánico que le había confirmado la Corona en 1599. A fines del siglo XIX, y como resultado de la formación del Estado liberal de la época, el gobierno federal otorga concesiones mineras a empresas mineras para extraer oro y plata en una porción del territorio ancestral de Capulálpam. La asignación de concesiones mineras ocasionó cambios mayores en las identidades locales porque las empresas mineras contrataron mano de obra de las comunidades para la extracción de minerales. Aunque obreros de Capulálpam se ocuparon en la minería no renunciaron a sus sentidos de territorialidad ancestral y mantuvieron su identidad comunitaria. En 1918, nuevamente el Congreso del Estado de Oaxaca reconoce a Capulálpam como Municipio libre derivado de la administración jurídico-política que estableció la Constitución Política de México de 1917. Estas políticas civiles-ciudadanas tuvieron impactos en los pueblos indígenas de la sierra porque implicaban nuevas responsabilidades civiles y ciudadanas como la representación jurídica y política ante el gobierno de donde surgieron nuevas tareas que las comunidades incorporaron a sus sistemas de cargos, esto es, asumieron por la vía comunitaria las nuevas responsabilidades ciudadanas-civiles. El sistema de cargos que databa de la época colonial y del siglo XIX (CHANCE & TAYLOR, 1985) se transformó nuevamente pero las comunidades lo reconstituyeron para servir a sus intereses de manera que el sistema de cargos civiles y religiosos se fortaleció.



Ilustración 1. Mojonera La Lagunilla en tierras comunales de Capulálpam.

La actividad comunitaria en la Sierra alcanzó nuevos horizontes de representación política en el siglo XX. Las comunidades querían y necesitaban la seguridad en la posesión territorial de manera que solicitaron al gobierno federal que reconociera sus posesiones territoriales ancestrales. Fue durante los años de la Reforma Agraria de 1934 a 1970 cuando la mayoría de las comunidades serranas obtuvieron sus títulos territoriales por parte del Gobierno federal. Con este reconocimiento nuevas regulaciones se incorporaron a las comunidades agrarias pero nuevamente maniobraron para incluir dentro de la organización comunitaria las nuevas regulaciones. Aunque el gobierno mexicano se propuso establecer regulaciones a la propiedad comunal de pueblos indígenas, las comunidades crearon sus propios repertorios socioculturales derivado de su relación con las políticas coloniales y neocoloniales de control territorial y de su conocimiento histórico.

La larga experiencia comunitaria en la sierra es crucial en la memoria y en la representación política y jurídica de las comunidades. Una de las múltiples responsabilidades de las autoridades comunitarias es hacer el *caminamiento* con personas más jóvenes que en el futuro ocuparán cargos de autoridad comunitaria de manera que la información de límites territoriales pase de una generación a otra. No es la única práctica de la memoria pero los caminamientos contribuyen a construir sentidos de continuidad comunitaria. La memoria constituye y re-constituye esta continuidad territorial, no obstante, esta continuidad implica rupturas y reconstrucciones pues nuevas relaciones de poder interactúan en las concepciones territoriales comunitarias.

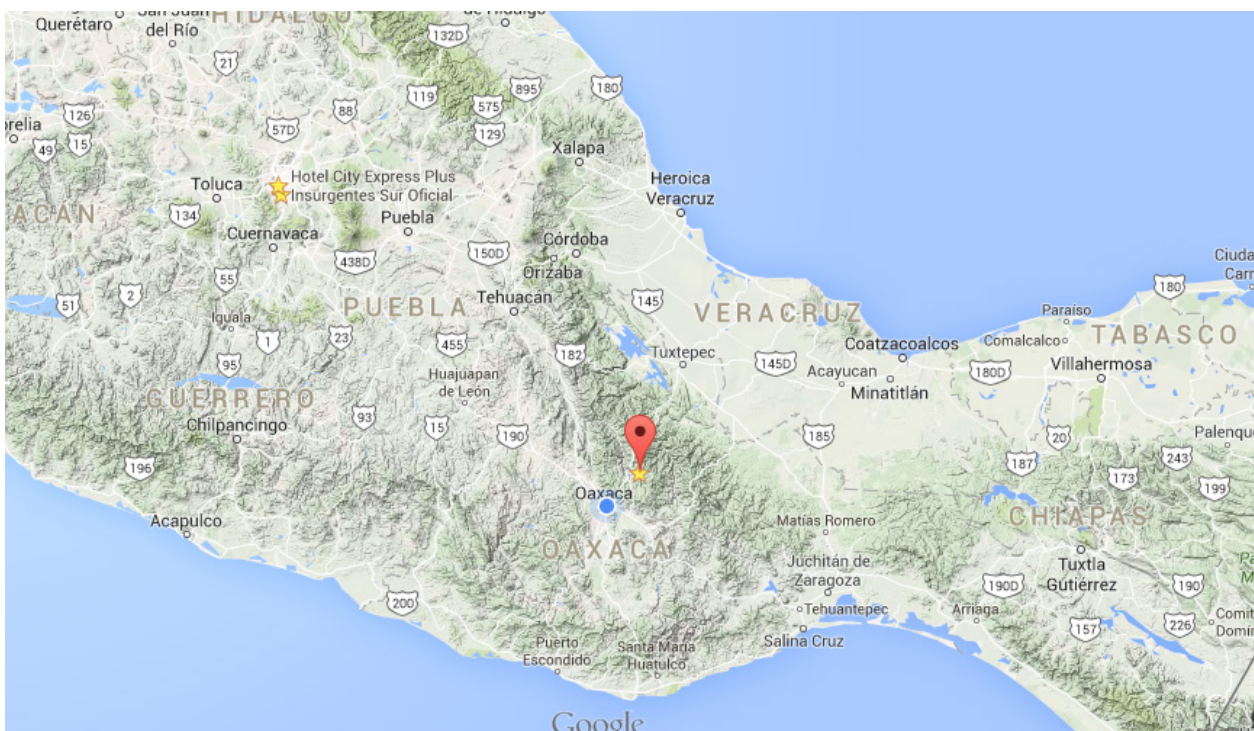


Ilustración 2 Localización de Capulálpam en la Sierra Zapoteca en el Sur de México.

Memoria y poder

Si la memoria es la capacidad de recuperar o revivir hechos o eventos ocurridos en el pasado, reciente o remoto. ¿Cuáles son las implicaciones de recordar? Aunque buena parte de las

investigaciones dan por dado que la memoria existe y que es una capacidad humana psíquica o mental, dejan de lado los procesos que *median* la memoria, esto es, las relaciones de poder que la constituyen:

“La memoria es el más extraordinario fenómeno en el mundo natural. Nuestros cerebros son modificados y reorganizados por nuestras experiencias. Nuestras interacciones con el mundo físico-nuestras experiencias sensoriales, nuestras percepciones, nuestras acciones – nos hacen cambiar constantemente y determinan lo que posteriormente somos capaces de percibir, recordar, entender y llegar a ser” (THOMPSON & MADIGAN, 2005: 1).

En esta perspectiva *sensorial* e individual de la memoria no es claro cómo y por qué los grupos sociales movilizan el pasado pues las memorias no se construyen en un *mundo natural* sino en uno constituido por relaciones de poder. En mi opinión, la memoria implica una *movilización de contextos*, es decir, recupera eventos ocurridos en un contexto histórico particular para situarlos en otro, las implicaciones de esta *movilización* me parece que abre vetas para indagar en las construcciones de la memoria. La memoria es mediada por las *voces* y prácticas de las y los sujetos, ellas y ellos constituyen o construyen las memorias con su repertorio sociocultural histórico. Recordamos lo que es más significativo porque requerimos cierta información del pasado para re-situarla en el presente; en las posibilidades de recordar radican las posibilidades de restaurar impactos emocionales ocurridos en el pasado.

Las capacidades de recordar no existen en el vacío sino que están inmersas y mediadas por relaciones de desigualdad y han sido herramientas para perpetuar relaciones de subordinación, jerarquías y estimas sociales. Mediadas por relaciones de poder, las memorias enraizaron y solidificaron diferencias derivadas de situaciones históricas de subordinación y explotación. La formación de los Estados del siglo XIX cuyo antecedente inmediato fue el periodo colonial cementaron los marcadores raciales ligados a jerarquías de clase mientras que los Estados del siglo XX y los Estados Multiétnicos del siglo XXI utilizaron y usan marcadores raciales en sus imaginarios y prácticas políticas. Las políticas estatales de tenencia territorial incorporaron nuevas concepciones como la privatización de tierras de propiedad comunal de pueblos indígenas; regulaciones que a la vez limitaron derechos y representación política de pueblos indígenas. Durante las Reformas agrarias del siglo XX, los gobiernos coartaron derechos de decisión y en su caso derechos de acceso al subsuelo a pueblos indígenas e introdujeron reglas que sometieron a los pueblos indígenas a las políticas estatales de control territorial. En varios casos se produjo un despojo territorial masivo como en Bolivia y Brasil. En México, el Estado reconoció la propiedad comunal de pueblos indígenas pero introdujo reglas de representación política que limitaron derechos y facilitaron la intromisión del gobierno en los asuntos comunitarios. También en varias regiones de México los indígenas fueron despojados de sus tierras como ocurrió en la sierra Raramuri en el Norte de México. Las memorias del despojo y la transformación de los conceptos territoriales entraron en un nuevo contexto en el siglo XXI.

Dentro de este proceso histórico, el capitalismo del siglo XXI ha configurado nuevos contextos de la memoria no solo porque la llamada modernidad trae nuevas maneras de recordar

y olvidar, no obstante, los grupos sociales históricamente subordinados también han creado sus propias memorias y versiones del pasado. Las memorias de la opresión son también las memorias de recuperación emocional y de lucha política cuando los grupos sociales reclaman reparación de quebrantos ocurridos en el pasado (JIMENO, 2011). Nuevas circunstancias opresivas han reanimado memorias que procesos hegemónicos hicieron quedar en el silencio o presuntamente olvidadas, memorias recuperadas no en forma de nostalgia por el pasado sino para formar comunidades políticas que reclaman legalidad y legitimidad (RAPPAPORT, 1990). Las construcciones de la memoria que me interesan son las comunitarias, las memorias colectivas que han elaborado las comunidades indígenas a través del tiempo en el contexto de su relación con las políticas estatales territoriales dominantes.

Me interesa la memoria social como un espacio de lucha política en donde los sujetos contestan y cuestionan las prácticas estatales que buscan subsumirlos dentro de las prácticas disciplinarias dirigidas a sus personas, sus espacios y sus vidas. Por ejemplo, la propiedad comunal en México tuvo de un lado un origen colonial; es decir derivó de las prácticas coloniales de control territorial y de la división racial entre pueblos de indios y pueblos de españoles; derivó de las políticas de control espiritual y de las normas del derecho colonial. Sin embargo, estas inscripciones o tecnologías que intentaron someter a las comunidades indígenas fueron reinterpretadas, usadas y recicladas a través del tiempo. Los Estados coloniales crearon una cartografía de simbologías, la requerida para crear identidades de sujeción. Sin embargo, las comunidades deslindaron y reconstruyeron esta cartografía para crear las propias. La memoria juega un papel crucial en estas interpretaciones y usos de la cartografía estatal.



Ilustración 3. Comer y conversar son prácticas de la memoria que inscriben identidades en la Sierra Zapoteca de Oaxaca.

Las interacciones territoriales cotidianas son cruciales en las construcciones de la memoria y la representación política. Las prácticas de posesión territorial como los recorridos por el territorio para reafirmar límites, las posesiones territoriales de familias y las distribuciones de tierras de uso común integran la memoria territorial de posesión. A estos usos territoriales se traslapan los documentos escritos y mapas que las comunidades han construido a través del tiempo. En las interacciones de la vida cotidiana, el pasado es revivido a través de diversas relaciones territoriales. El trabajo comunitario a través de tequios (trabajo no remunerado) renueva el sentido de pertenencia cuando las personas aportan trabajo para el cuidado de fuentes de agua y mantenimiento de bosques.



Ilustración 4. Trabajar en el reconocimiento de linderos alimenta las ontologías políticas territoriales.

Caminar, sentir, comer, mirar, platicar, comer, reír, descansar, hacer rituales son prácticas de la memoria social, practicas corporales que inscriben e incorporan información (CONNERTON, 1989) acerca de los sentidos de comunidad. Interactuar con los sitios o lugares es una manera de revivir y elaborar la continuidad con los lugares que han sido ocupados por generaciones. Cuando la comunidad de Capulálpam obtuvo sus títulos de propiedad comunal en 1952, surgió el Comisariado de Bienes Comunales que de acuerdo con la Ley Agraria que regulaba la propiedad comunal sería la que representaría a la comunidad para todos los asuntos jurídicos y administrativos ante el gobierno de México. Las comunidades convirtieron este precepto legal en un asunto crucial porque incorporaron al Comisariado dentro de los cargos comunitarios que son aportaciones de trabajo de la organización comunitaria. Los integrantes del Comisariado se convirtieron en los *guardianes de la memoria* porque el Comisariado electo por la Asamblea de la

comunidad con renovación cada tres años se hizo responsable de organizar la territorialidad de las comunidades agrarias de la sierra. El Comisariado integrado por 12 personas se convirtió en una fuente crucial de la memoria social comunitaria porque se encarga de los asuntos de distribución territorial y de organizar los programas comunitarios y gubernamentales en coordinación con la Asamblea. Así, las memorias comunitarias circulan de la Asamblea al Comisariado en la toma de decisiones comunitarias. Esta circulación de las memorias es decisiva cuando las comunidades enfrentan retos.

Las transformaciones territoriales y jurisdiccionales ocurridas a través del tiempo re-crearon y fortalecieron los sentidos comunitarios en la Sierra de Oaxaca. Los derechos comunitarios y de representación que introdujeron los ayuntamientos, municipios y la comunidad agraria abrieron nuevas opciones de control territorial y jurisdiccional. Cuando emergieron nuevos derechos de pueblos indígenas en México y en la legislación internacional a fines del siglo XX, los pueblos de la sierra y en particular Capulálpam utilizaron sus identidades y memorias jurisdiccionales en el contexto de los nuevos derechos que le reconoció las leyes mexicanas y las leyes internacionales que protegen derechos de pueblos indígenas. Este re-acomodo de derechos comunitarios ocurrió en un nuevo contexto dominado por las mega-inversiones en el subsuelo.

Cuando la explotación de minerales alcanzó escalas globales de extracción de recursos la comunidad y las inversiones crearon un nuevo contexto de la memoria comunitaria. Capulálpam había sido una comunidad que aportó mano de obra para la explotación de minerales en la sierra de Oaxaca pero la explotación había devastado la vida de varias generaciones y había devastado recursos comunitarios territoriales: agua, bosques, acuíferos; la minería había contaminado fuentes de agua y tierras comunales. Nuevas inversiones en extracción de minerales se llevarían a cabo en tierras comunales pero la comunidad decidió rechazar las inversiones en minería a diferencia de otras comunidades de América Latina que se apropiaron de las minas para tener acceso al trabajo minero para sus descendientes (NASH, 1993; FERRY, 2011). En este rechazo, la memoria surgió como un referente mayor.

"Aquellos eran otros tiempos": la memoria en movimiento

“Era navidad y teníamos allí nuestra lumbré y cuando el sobrestante llegó, le apodábamos el cuche, nos dijo: ¿qué tienen allí?, le dijimos que teníamos agua caliente, nos dijo no es cierto algo están allí hirviendo, le dijimos que no, que eran horas de trabajo. Poco a poco fuimos platicando y al insistir le dijimos que era ponche, que era navidad y que queríamos celebrar. Seguro tienen por allí un mezcalito, nos dijo, le dijimos que no, que no teníamos nada. Y sí teníamos pero le dijimos que no. El insistió y nos dijo que con confianza que no le iba a decir a nadie, que si teníamos mezcal que le diéramos. Si, teníamos allí en nuestras bolsas un mezcalito y le dimos uno con ponche. Se tomó varios y cuando ya estaba medio mareado nos dijo, miren si quieren pueden llevarse algo de metal, llévense en las bolsas nomás no digan nada, yo no voy a decir nada, llévense lo que puedan. Nos pusimos de acuerdo con el velador de la entrada y sacamos tres costalitos de piedra, pues estábamos trabajando cerca de una veta que estaba muy buena.

Estábamos seguros que sacaríamos algo de las piedras que nos íbamos a llevar. Cargamos todo y cruzamos la puerta de la empresa, nadie nos dijo nada porque ya estábamos de acuerdo. Cada quien se fue a su casa con su bolsa. Ay compa, cada quien cargó su metal, pesa muchísimo eso, cuando nos vimos dos días después dijimos a ver cuánto te salió, los demás me dijeron mira esta bolita me salió ¿y a ti? me dijeron, nada compa no me salió nada, les dije. Me dijeron ponle azogue otra vez, le intente pero ya no salió nada...sí, teníamos que buscar ganar un dinerito más porque la empresa medio nos pagaba..." (Testimonio del Sr. Isaac Santiago ex-trabajador de la minería).

El poder de la memoria consiste en re-situar el pasado en el presente y resituar el presente en el pasado. No es posible entender la lucha que Capulálpam sostiene en contra de poderosas compañías mineras sin considerar la relación histórica entre los habitantes de Capulálpam y su territorio incluyendo el subsuelo. Don Isaac, un ex minero de Capulálpam de 87 años de edad me narró uno de sus recuerdos citado arriba de cuando era obrero. "Las reumas me están acabando y apenas si puedo ver", me dijo mientras se sentaba en el patio de su casa en Capulálpam. Don Isaac, como varias generaciones de obreros, trabajó por alrededor de 40 años en la minería mientras daba cargos comunitarios en Capulálpam. Las memorias de varias generaciones de mineros alimentan sus nuevas comprensiones de lo que es el subsuelo, la comunidad, la contaminación, la ley y el capital.

En una época caracterizada por la *cultura de la legalidad* Capulálpam optó por la *vía política*, que es después de todo como se mueve la ley. La vía política se produce en un ambiente de relaciones de poder estructuralmente desigual, Capulálpam cuestionó la presunta neutralidad de las leyes así como la presunta neutralidad de las instituciones que presumiblemente se encargan de su aplicación. ¿Por qué una comunidad que durante más de un siglo de haber trabajado en la minería de pronto decidió oponerse a dicha explotación? A través de los años he escuchado muchos relatos contados por los mineros de Capulálpam (como el de Don Isaac anotado arriba) en el sentido de que la empresa minera para la que habían trabajado les había dado empleo y en estas historias he escuchado relatos relacionados con formas de trabajo, relaciones laborales, redes de amistades entre trabajadores y estrategias que los obreros utilizaban para contrarrestar los bajos salarios que la empresa les pagada. En estos relatos también surgen los reclamos que los obreros hacían a la empresa por mejores salarios y por mejores precios a los recursos que le vendían a la empresa como la madera.

El pasado obrero y comunitario es un elemento poderoso en las identidades colectivas de las personas en Capulálpam. La Compañía Minera Natividad y Anexas, se estableció en 1775 en terrenos comunales de Capulálpam. Empresarios establecieron dos haciendas de beneficio de oro y plata en terrenos comunales, haciendas que un siglo después se convirtieron en la Compañía Aviadora de la mina La Natividad. Hacia fines del siglo XIX la mina alcanzó una intensa actividad hasta que en 1906 se transformó en la Compañía Minera de la Natividad (SIGÜENZA, 1996; PÉREZ, 1997) razón social que tiene hasta la actualidad. Mientras se ocuparon en la minería, los obreros también construyeron una fuerte identidad comunal pues también desempeñaron diversos cargos comunitarios en Capulálpam tanto en el ayuntamiento como en los cargos relaciona-

dos con la comunidad agraria. En mi opinión, el pasado es un asunto vivo que constantemente es releído y re-interpretado mientras las personas incorporan nueva información en la comprensión de su experiencia histórica. La mayoría de los relatos que he escuchado a través de los años tienen varios elementos en común: la batalla constante y de reclamos por mejores condiciones de trabajo, el orgullo de contar las historias entre ex obreros relacionados con su trabajo en la minería, relatos sobre las malas condiciones laborales en sus labores mineras, y muchas historias compartidas de eventos cotidianos ocurridos con otros trabajadores que los identifican pues fue un pasado que muestra su fortaleza como obreros al soportar largas y demandantes jornadas de trabajo; son elementos importantes de las identidades de los ex obreros indígenas. Una historia convergente en estos relatos es que ante la necesidad de trabajar, como dicen los ex obreros empezaban a trabajar a edades de trece y quince años, tan pronto salían de la escuela primaria, dicen los obreros que buscaban la estrategia para hacerse pasar por más edad y que la empresa aceptaba pues esto le permitía pagar bajos salarios.

Supuestamente olvidada, aquella experiencia histórica asociada a la minería y la comunidad comenzó a convertirse en un elemento decisivo en la batalla legal para Capulálpam cuando en el 2002 entre los comuneros y comuneras empezó a surgir una nueva manera de mirar a la *naturaleza*, el lugar (la comunidad) y el capital (las cuantiosas inversiones en minería incluyendo la adjudicación de concesiones mineras a particulares por parte del gobierno federal). Una parte central en el conflicto surgido entre la comunidad, la empresa minera y el gobierno federal fueron las diferentes versiones y significados de lo que es la naturaleza (el ambiente), el lugar y el capital. En este proceso surgieron elementos irreconciliables entre estos actores en donde Capulálpam puso en la mesa del conflicto su historia como comunidad indígena con una propuesta comunitaria en donde su prioridad es salvaguardar la integridad de su territorio, la preservación del agua como sustento de la comunidad y estableciendo claramente que no es su interés explotar minerales sino la protección de sus recursos y la sobrevivencia de la comunidad. Por su parte la empresa minera ratificó su interés en la extracción de oro y plata y en promover el *desarrollo y el progreso* en la sierra. Por su parte las instituciones del gobierno federal como CONAGUA (Comisión Nacional del Agua) y PROFEPA (Procuraduría Federal de Protección al Ambiente) apoyaron la propuesta de la empresa de explotar los minerales aun sin establecer ninguna medida a la empresa por impacto al ambiente y aun sin solicitar estudios de impacto ambiental por las nuevas exploraciones y explotación de oro y plata. La Secretaría de Economía, por su parte, otorgo más de 54 mil hectáreas de concesiones mineras ubicadas en comunidades indígenas en la Sierra en flagrante violación de leyes, especialmente las leyes que protegen lo que en el lenguaje jurídico se conoce como los *derechos de superficie*, en este caso la propiedad y posesión de las tierras comunales de las comunidades de la sierra. En estas posiciones de los actores se pueden mirar cuáles son las motivaciones de los actores, cómo se posicionan de las leyes y qué recursos tienen disponibles en esta lucha extremadamente desigual.

En esta batalla desigual, Capulálpam utilizó los recursos legales que el estado le ha reconocido a través del tiempo como la propiedad comunal y sus instituciones comunitarias como la representación colectiva a través de sus autoridades y el poder político y legal de la asamblea de comuneros y comuneras. En una época saturada de discursos oficiales que reconocen derechos indígenas, la comunidad de Capulálpam recurrió ciertamente a su condición de comunidad indígena que el estado le reconoció a través del tiempo pero movilizándolo su experiencia histórica

asociada a la explotación y sus batallas políticas por el control de la propiedad comunal ocurrida a través del tiempo. No es casual entonces que Capulálpam haya incorporado nueva información en esta experiencia de vida comunitaria y que haya utilizado los recursos legales especialmente las leyes ambientales en su confrontación contra la empresa minera. Un reto para Capulálpam es que la estructura de las leyes está hecha para no reconocer historicidades, el lenguaje de la historia está restringido en el lenguaje legal, este lenguaje está hecho para los hechos, las *evidencias* y no para narrativas históricas, y ésta en mi opinión es una de las grandes falacias de las nuevas leyes que en México y otros países presumiblemente reconocen derechos indígenas.

En más de dos siglos de explotación minera, la relación entre obreros indígenas y la empresa minera se caracterizó por tensiones relacionadas con las condiciones laborales. Los sindicatos de obreros mediaron estas tensiones en los reclamos obreros por mejores condiciones de trabajo. Entre constantes tensiones entre obreros y empresa, la minera explotó fuerza de trabajo indígena en la extracción beneficio de oro y plata hasta 1995 cuando decidió dismantelar los sindicatos de obreros indígenas. En 1990 la empresa dejó de realizar inversiones mientras los minerales comenzaron a agotarse. La empresa minera de la Natividad quedó prácticamente sin actividad por alrededor de una década hasta que en el 2002 Continuum Resources, una empresa canadiense cuya base se encuentra en Quebec se asoció con la empresa Minera de La Natividad y volvieron a realizar trabajos de exploración. Entre el 2003 y el 2007, el gobierno federal asignó más de 50 mil hectáreas de concesiones mineras a Continuum Resources incluyendo territorio de Capulálpam y varias comunidades de la Sierra Mixe y Zapoteca. Obreros indígenas de Capulálpam y otras comunidades de la Sierra fueron la principal fuente de mano de obra de la empresa minera. Varias generaciones de mineros zapotecos de Capulálpam y comunidades vecinas trabajaron y muchos murieron a consecuencia de la explotación minera. Muchos de ellos murieron en “accidentes” en el interior de la mina, y por enfermedades relacionadas con el trabajo de la minería. El impacto de la minería ha traído consecuencias sociales de largo alcance. Varias generaciones de mineros abandonaron la agricultura para emplearse en la empresa para recibir salarios de infra subsistencia. Las comunidades no recibieron beneficio alguno derivado de la explotación.

Sin embargo, paulatinamente se había producido un cambio en la distribución del empleo en Capulálpam y en cómo los habitantes se miraban a sí mismos. Durante dos tercios del siglo XX, la minería había sido la principal fuente de empleo pero gradualmente esta distribución del empleo empezó a cambiar. El trabajo devastador en la empresa minera y los salarios se convirtieron en elementos que provocaron cambios en el empleo, y un elemento decisivo lo constituyó el hecho de que la comunidad a partir de 1980 comenzó a tener control sobre sus bosques. Este cambio de ocupación en la minería hacia el trabajo en el bosque produjo otra manera de ver a la comunidad. Las nuevas generaciones tomaron la decisión de no trabajar para la empresa minera como lo hicieron sus antecesores y en este cambio surgieron nuevas ideas acerca de cómo interpretar la explotación que hizo la compañía minera durante décadas de extracción de oro, plata, agua y bosques. La protección y aprovechamiento comunal de sus recursos se convirtió en el principal argumento para esta generación. La experiencia vivida por los comuneros, las nuevas inversiones en minería, las afectaciones al medio ambiente ocurridas a través del tiempo y los planes de explotación crearon una nueva manera de comprender a la comunidad y el capital. Los ex obreros empezaron a contrastar su experiencia histórica con estas nuevas condiciones de ex-

plotación y comenzaron a defender sus recursos y a ver la extracción minera como una amenaza a su vida y permanencia. La pertenencia comunal indígena de los obreros aunque decisiva en la reproducción de la fuerza de trabajo y la construcción de las identidades comunales ocurrida a través del tiempo (la vida comunitaria fue un elemento que permitió a la empresa mantener los salarios a la baja) surgieron con fuerza decisiva en esta relación laboral y política en el 2002 cuando la minería en la sierra se transformó de manera dramática.

Nuevas comprensiones acerca del territorio

Si bien el *impacto ambiental* surgió como el argumento más evidente en la oposición de la comunidad a la explotación minera, el ambiente y la contaminación son solo dos elementos dentro de una propuesta más amplia de Capulálpam en transformar la relación entre los pueblos indígenas y el Estado. El subsuelo no está desligado de las identidades colectivas de los habitantes de Capulálpam aunque el gobierno federal, las empresas mineras y las leyes se empeñen en desligar a Capulálpam del subsuelo. Además de las afectaciones a acuíferos y la contaminación derivada de la explotación de oro y plata que son impactos mayores existe otra relación socio-cultural e histórica que no es aceptada por la ley ni el gobierno federal: En Capulálpam no existe la propiedad privada, existen posesiones históricas de predios de comuneras y comuneros la comunidad reconoce como posesiones pero no como propiedades; es decir, el territorio comunal es inalienable, imprescriptible e inembargable. El subsuelo se representa como la raíz o como la semilla que hace posible la existencia de los montes, cerros, agua y vida vegetal y animal. El subsuelo no existe como una unidad aislada, ni como propiedad del Estado, sino como parte de la vida espiritual y material de la comunidad. Esta relación dialógica-histórica entre habitantes y territorio constituye las identidades de la comunidad, de manera que el subsuelo y los cerros, fuentes de agua, son seres vivientes (CRUIKSHANK, 2005) animados por las concepciones de las personas y la comunidad. Para Capulálpam es crucial esta comprensión y posesión territorial ligada al subsuelo no solamente en el nivel ontológico espiritual sino en la dimensión práctica pues para que la empresa tenga acceso a los recursos del subsuelo necesariamente debe tener el control y en su caso la propiedad sobre los territorios comunales (los derechos de superficie) para realizar sus actividades de explotación (socavones, entradas y salidas de emergencia, áreas de ventilación, sitios de colocación de desechos, y minería a tajo abierto). En esta ontología comunitaria, los recursos como el agua y los bosques son sagrados, es decir, pertenecen a una dimensión simbólica de que pertenecen a un ser que los protege y los cuida, y por tanto es responsabilidad de la comunidad protegerlos. San Mateo, el Santo Patrón de Capulálpam, es quien vela por la permanencia de esos recursos. Esta ontología territorial (Escobar 2008) que se presenta de manera traslapada no es una identidad atrapada en el tiempo, por el contrario incorpora una experiencia histórica de relación con la sociedad más amplia. A lo largo del territorio comunal existe una diversidad de símbolos, metáforas, nombres de lugares en español y zapoteco que no son usados de manera arbitraria sino que hacen alusión a aquella ontología comunitaria y a un contexto social e histórico. Así, los reclamos por la protección del ambiente, no es un reclamo por proteger *una cosa*, sino implica la relación sociocultural que acabo de explicar. El oro y la plata entonces no son vistos como mercancías sino como elementos que deben permanecer de lo contrario calamidades esperan a la comunidad.

En las aproximadamente 4 mil hectáreas de terrenos comunales, uno puede caminar por diferentes altitudes, sentir varios climas, mirar barrancas, peñascos, montes, caminos y veredas. Cada lugar tiene sus significados. El contraste de estos espacios está en la zona que se conoce como Tierra caliente, se conoce así porque es un área calurosa con una vegetación de huizaches, flores, arbustos, terrenos de cultivo, y animales como culebras, águilas, conejos, y otras aves silvestres. En esta área de Tierra caliente a lo largo de varios kilómetros del lecho del río Capulálpam uno puede ver restos de fierros que han estado allí por décadas, y cientos de toneladas de jales y desperdicios que la empresa minera ha colocado en terrenos comunales. También se pueden ver instalaciones abandonadas de la empresa y que los comuneros recuerdan como los rastros de una época de auge de la minería. Hacia el norte del casco de la empresa se pueden mirar otro tipo de efectos. Varios acuíferos han desaparecido en área de bosques de Capulálpam por donde avanzaron los túneles de la empresa y en donde la CONAGUA determinó que en efecto los túneles de la empresa pudieron ser la causa de la desaparición de los acuíferos. La memoria es decisiva en este caso pues los comuneros y comuneras han intentado probar mediante sus testimonios cómo a través de varias décadas los manantiales se fueron agotando de manera progresiva pues el agua se filtró hacia los túneles de la mina. La desaparición de manantiales, y los daños ecológicos son irreversibles. La CONAGUA según sus dictámenes ha expresado que los túneles de la empresa pudieron ser la causa de la desaparición de los acuíferos pero ha declarado que como la comunidad no tiene un registro histórico de las cantidades de agua que proveían los acuíferos no se puede determinar cómo fueron desapareciendo a través del tiempo. Es decir según la CONAGUA, no hay *evidencias* para hacerle cargos a la empresa minera a pesar de los testimonios y memorias de los comuneros.

En relación con la contaminación, y pesar de que evidentemente no es reciente, la PROFEPA no hizo ninguna acción legal en contra de la minera hasta que Capulálpam se movilizó. La empresa ha desechado plomo, arsénico, cromo, cadmio en niveles muy altos al Río Capulálpam (HERNÁNDEZ, 2011) a donde la empresa vierte sus aguas contaminadas, río que atraviesa territorios comunales de varias comunidades hacia las zonas bajas de la Sierra y descarga en el Golfo de México. Los metales pesados son bio acumulables en los seres vivos y producen severos daños a la salud. En la actualidad, el daño a los ecosistemas es extenso pues los desechos de la explotación minera como los jales se han acumulado y extendido en las riberas del río. Como las versiones orales no tienen validez ante las instituciones gubernamentales, una de las tareas de las autoridades de Capulálpam ha sido documentar a través de análisis físico-químicos la contaminación de agua y suelo y de estudios geológicos para documentar la desaparición de acuíferos.

Pero la contaminación es apenas uno de los efectos de la explotación minera. La abundante agua que ha utilizado la empresa a través del tiempo “nace” en las partes altas del territorio comunal de Capulálpam, los escurrimientos de agua son posibles gracias al trabajo comunitario vía tequios para preservar los bosques y la producción de humedad. La empresa está ubicada en terrenos comunales de Capulálpam y cuenta con concesiones de agua para las actividades mineras. El agotamiento de oro y plata en esa zona del subsuelo de Capulálpam llevó a las empresas a realizar exploraciones en el otro extremo del territorio comunal de Capulálpam. Las exploraciones que realizó la American Smelting And Refining Company en 1993 y las exploraciones que llevó a cabo la canadiense Continuum Resources entre el 2005 y el 2007 identificaron cuantiosas reservas de oro y plata en terrenos comunales en la última área de acuíferos que localmente se conoce como la “Y” y que abastece de agua a la comunidad por lo que la preocupación de los

habitantes es que la explotación a gran escala que planean las mencionadas empresas se llevarán a cabo en la zona en donde la comunidad tiene sus principales fuentes de abastecimiento de agua y montes.

Las promesas del *desarrollo* y el *progreso*

Cuando Minera Natividad empezó a tener auge en el siglo XIX, lo hizo con la promesa de que habría *progreso* para los habitantes de Capulálpam y de la Sierra. La explotación indiscriminada de oro y plata que la minera realizó, sin embargo, ha dejado devastación de hombres, mujeres y familias; también ha devastado el subsuelo y ha contaminado agua y tierras comunales; ha destruido acuíferos; afectaciones que son irreversibles. Mientras la empresa agotaba los recursos minerales y dejaba de hacer inversiones el empleo en la minería dejó de ser una opción para Capulálpam. Una nueva generación de comuneros y comuneras optaron por una alternativa comunitaria en el aprovechamiento de bosques y aguas. De hecho la distribución del empleo se comenzó a transformar desde fines de los setentas, la experiencia de trabajo en la minería era devastadora y muchos habitantes emigraron. Cuando Capulálpam retomó el control de sus bosques en 1980 la comunidad empezó a trabajar a través de unidades de producción comunales y a tener un control sobre su territorio y definitivamente la minería dejó de ser una opción de empleo. Capulálpam tiene seis unidades de producción comunal, una embotelladora de agua, un aserradero, una planta de productos pétreos, unidad de producción forestal, unidades de ecoturismo y servicios de alimentos. Aparte de que generan empleos, los ingresos de estas unidades se destinan a programas de educación y necesidades de salud y servicios de la comunidad y son unidades de administración comunitaria y sustentable.

Los nuevos intereses multimillonarios en explotar más oro y plata en terrenos comunales retomaron el discurso del *progreso* otra vez. Los ejecutivos de Minera Natividad y Continuum Resources nuevamente ofrecieron a Capulálpam en 2005 un programa de inversiones que traería empleo, derrama económica y *progreso* para la comunidad y la región. En el contexto de la memoria de la explotación, sin embargo, Capulálpam rechazó la propuesta de las empresas mineras⁴.

Cuando en 2002, el gobierno federal otorgó nuevas concesiones mineras y concesiones de acceso al agua a empresas mineras en tierras comunales de Capulálpam, la comunidad movilizó sus memorias territoriales del siglo XVI y de épocas posteriores para argumentar su ancestralidad en el contexto global neoliberal del siglo XXI. La comunidad recurrió a su Mapa colonial para demostrar que es posesionaria histórica de las tierras comunales que las empresas mineras le despojaron en el siglo XIX. Capulálpam reclama sus derechos territoriales y de pertenencia a la *nación* desde su historia territorial que le reconoció el Estado colonial (el Lienzo o Títulos

4 La experiencia más reciente de movilización política de la comunidad de Capulálpam en contra de la extracción de sus recursos naturales tuvo lugar en 1980 cuando la comunidad decidió terminar con la explotación forestal. Empresas forestales privadas obtuvieron en 1955 concesiones forestales del gobierno federal de manera que empresas madereras por más de dos décadas literalmente arrasaron los montes de Capulálpam y de varios pueblos de la Sierra.

primordiales) y la territorialidad que le reconoció el Estado mexicano del siglo XX (Resolución presidencial de posesión territorial derivada de la Reforma Agraria). Estas memorias son reconstruidas en forma de derechos territoriales, en demandas de posesión territorial ante las cartografías neoliberales el siglo XXI.

La comunidad argumentó que es una *comunidad indígena prehispánica* con reconocimiento de sus tierras que le otorgó la corona española en el siglo XVI, lo que la comunidad llama sus títulos primordiales. Según sus argumentos la comunidad había sido fundada entre 1100 y 1200 y que durante la colonización española la habían reubicado en el lugar que la comunidad ocupa hoy. El Lienzo de 1599 operó como un argumento de la posesión territorial contra el argumento de las mineras de que eran de su propiedad las tierras comunales que ocupaban. La comunidad argumentó que las mineras le despojaron tierras comunales a fines del siglo XVIII y principalmente a fines del siglo XIX y que la comunidad ha sido posesionaria y propietaria histórica de las tierras como lo demuestra su Lienzo colonial y la Resolución presidencial de 1952. Este concepto de *recuperación* ha sido prominente ante procesos de despojo territorial (COMPOSTO Y NAVARRO, 2014) y ante procesos que han convertido recursos naturales de comunidades indígenas en mercancías (NASH, 2007), especialmente relevante ha sido en la reposición o recuperación de los resguardos en Colombia (RAPPAPORT, 1990 e 1994). La posesión territorial histórica resultó crucial ante la política del Estado de que el subsuelo pertenece a la *nación* y de que el gobierno como su representante puede dar el subsuelo y tierras comunales a particulares para la explotación en este caso de minerales. Así, ante las concesiones mineras masivas que el gobierno federal había asignado a empresas mineras en la sierra y la aseveración de las empresas mineras de que eran propietarias de las tierras que ocupaban, la comunidad de Capulálpam recuperó su memoria social como un contrargumento mayor ante el gobierno y las mineras. El concepto de comunidad indígena que propongo es de la comunidad histórica que se caracteriza por la diversidad y múltiples proyectos; que ha sido impactada por políticas coloniales y neocoloniales pero que simultáneamente ha transformado las políticas dominantes y que ha creado sus propias representaciones políticas. Esta definición es consistente con experiencias conceptuales de defensa territorial de pueblos indígenas en varios países de América Latina (ASTRID, 2012).

El Lienzo constituye un *punteo* o continuidad entre la memoria prehispánica cuyos registros y memorias se traslaparon con la memoria colonial pues el mapa recupera e inscribe el territorio con nuevos símbolos de la identidad que linajes fundadores de la comunidad poseían en los tiempos previos a la conquista. Las generaciones hemos revivido los símbolos del Mapa colonial en contextos históricos cambiantes a través de las generaciones, por ejemplo, para reclamar la jurisdicción de municipio que la comunidad obtuvo en 1918 en plena época de reconstrucción de la *nación* después de la Revolución de 1910. Esta revitalización de las memorias son los rituales, caminamientos, identificación de lugares, aprovechamiento de aguas, bosques y relaciones sociales con esos sitios a través del tiempo.

Nombrar es una manera de interactuar y construir los lugares (BASSO, 1996); el poder de nombrar construye no solo significados sino que afirman las posesiones territoriales y es un proceso que permite reconstruir las memorias. Los límites y posesiones territoriales de Capulálpam

pam por ejemplo son identificados con la geografía y otros elementos simbólicos. Un recorrido permite recordar o registrar, no necesariamente escribir, información territorial: La Cruz de Palo que está en el camino a Ixtlán se llama la Cruz del Camino; hacia el oriente se encuentra la Piedra Rodada y más abajo está el terreno del sr. Felipe que recién compró, el terreno pertenecía a un señor que se llamaba Othón Juárez. Hacia el Sur está un El Punto Trino, es una mojonera que establece las fronteras entre Capulálpam, Yahuiche e Ixtlán. Caminando más al sur identificamos varios terrenos de cultivo: los terrenos del Finado Mateo Martínez y Diego Paz y terreno del Finado Pedro Marcial Paz y Cleofas López Vega. También identificamos el Terreno de Pablo Cruz que fue vendido por Diego Paz era del sr. Samuel Paz el señor que fabricaba tejas, le decían el Tejero. Tierras comunales más hacia el oriente identificamos la Mojonera de Guité. La Piedra de Tata Jilo (Gildardo Ramírez), es una piedra grande que sirve como punto de límite entre terrenos de Yahuiche y Capulálpam. El terreno que está al oriente pertenece a Eleazar Isaías Muñoz. Más hacia el oriente esta la mojonera llamada Confluencia de los Ríos donde convergen el Río de Los Molinos con el Río Capulálpam, las aguas del Río Capulálpam están contaminadas por la extracción de minerales que empresas realizan río arriba. Siguiendo por los límites territoriales encontramos la Piedra del Zopilote, que es un gran peñasco, que está situada enfrente de Capulálpam, desde aquí se observa un gran cañón, en el fondo a unos dos kilómetros, corre el Río Capulálpam. La Piedra del Zopilote es un punto intermedio entre la Mojonera Confluencia de los Ríos y Cruz de Santa Ana; para llegar a Piedra del Zopilote se camina alrededor de 50 minutos a pie cuesta arriba desde Confluencia de los Ríos. En la Piedra del Zopilote el clima es fresco en comparación con el clima caluroso de Confluencia de los Ríos. Cuesta arriba se encuentra la Cruz de Santa Ana que es Punto Trino (sitio limítrofe) entre Pueblos Mancomunados, Yahuiche y Capulálpam. Más arriba se encuentra Tres Cruces que es Punto Trino de las comunidades de Xiacuí, Capulálpam y Pueblos Mancomunados. Desde la Mojonera Cruce de los Ríos hasta Tres Cruces se camina más de una hora cuesta arriba, el clima en Tres cruces es frío con vegetación de encinos y huizaches. Aquí había terrenos de cultivo del finado Francisco Sanchez. Varios elementos surgen en estas descripciones de los lugares limítrofes de Capulálpam con comunidades vecinas. La Cruz fue introducida en los mapas primordiales de la época colonial y los colonizadores las incorporaron en la cristianización de las comunidades de la sierra. Los indígenas las retomaron para definir la sacralidad del territorio, por ello, las cruces están distribuidas como elemento distintivos de los límites territoriales. Otros elementos que surgen en las divisiones territoriales son los elementos de la naturaleza como el agua, ríos, árboles y rocas. Estos símbolos de la naturaleza adquieren y proveen sentidos de lugar (BASSO, 1996). Cruciales son los nombres de las personas que aparecen como poseionarios de terrenos de cultivo, son personas que han colaborado con la comunidad y que tienen derechos de posesión de tierras. Los nombres de los finados constituyen una conexión directa con los ancestros y el pasado. Estas memorias constituyen o integran la defensa territorial de la comunidad ante las empresas mineras. Estas memorias de posesión territorial se han traslapado con las memorias y políticas del colonialismo y neocolonialismo del control territorial, en particular se traslaparon con las memorias del impacto de la extracción de minerales que inició en el siglo XVIII e intensificó con las ideologías liberales del siglo XIX.

Aunque no existe documentación escrita porque las formas dominantes de la escritura aparecieron en la época de la colonia, las memorias inscritas en el paisaje y las relaciones territoriales proveen los argumentos de posesión territorial prehispánica. Las memorias del despojo de una fracción del territorio ocurrido en los siglos XVIII y XIX para la extracción de oro y plata y la continuidad en la posesión territorial son de la mayor relevancia en el siglo XXI cuando una nueva cartografía surgió del traslape de los intereses del Estado y de las empresas mineras (DELGADO & DEL POZO, 2002) en tierras comunales de Capulálpam. Como lo ilustra el Mapa de la territorialidad de Capulálpam (Ilustración 5) el subsuelo pasó a pertenecer a empresas privadas para un nuevo programa de extracción de minerales, mientras la superficie o tierras comunales quedaron enmarcadas en los polígonos de concesiones mineras. En este nuevo mapa geopolítico los territorios de comunidades indígenas de la Sierra con sus usos comunitarios históricos fueron incorporados a las políticas neoliberales de extracción de minerales, incluidas las concesiones a empresas mineras para acceso ilimitado a fuentes de agua, sin embargo, las comunidades han elaborado una sólida identidad territorial documentada a través del tiempo de manera que han rechazado la extracción de minerales.

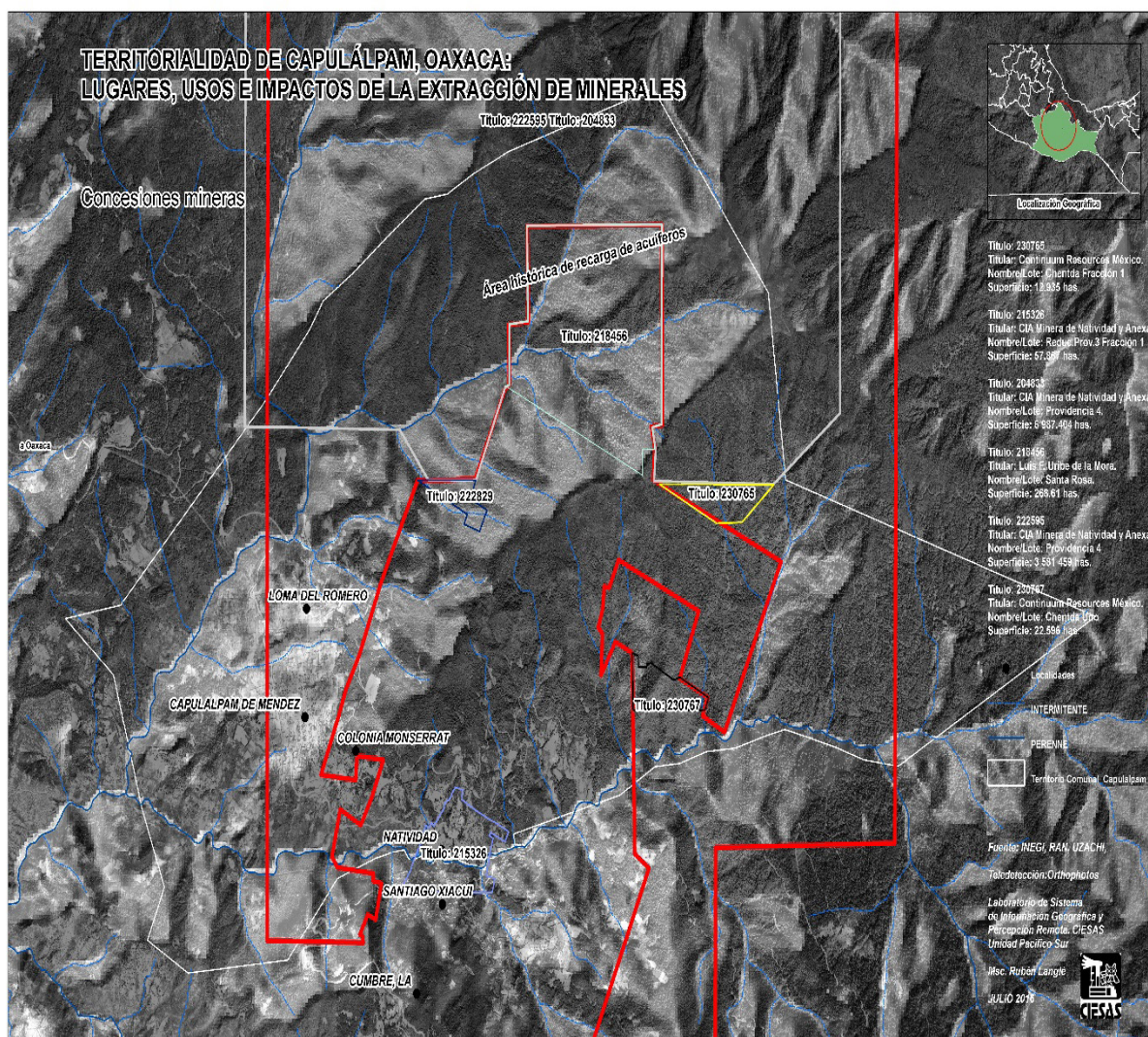


Ilustración 5 Territorialidad de Capulálpam: Lugares, Usos y Concesiones mineras en tierras comunales 2016.

En la memoria de la comunidad de Capulálpam no existe documento o registro de los ancestros del siglo XVIII o del siglo XIX que indique que hayan vendido o rentado tierras a empresas mineras. Las tierras que ocupan hoy las mineras fueron por despojo y por las *servidumbres* que les otorgó el gobierno federal en el siglo XIX. Las memorias que sí existen son las de usos territoriales, memorias que se traslaparon a las experiencias de la explotación de oro y plata y a las memorias de la devastación de ecosistemas. Las memorias de las enfermedades, de los accidentes en la minería, las de la contaminación se mezclaron para formar una comunidad política que no solo rechazó las nuevas inversiones en minería sino que denunciaba públicamente la contaminación y colapso de ecosistemas. Las memorias de la posesión territorial y las memorias del despojo y la explotación son decisivas en la defensa territorial de los pueblos de la Sierra de Oaxaca.

Conclusiones

Nuevas relaciones de poder del presente crearon nuevos contextos en los procesos que median la recuperación de las memorias. Cuando el gobierno federal y empresas mineras diseñaron un nuevo programa de inversiones en extracción de minerales en tierras comunales de Capulálpam, la comunidad recuperó su pasado y experiencia histórica territorial asociada a procesos de colonialismo y neocolonialismo. La posesión territorial prehispánica, la colonial, el despojo del siglo XVIII y XIX y los reconocimientos del Estado Mexicano de la propiedad comunal del siglo XX constituyeron fuentes relevantes de la memoria. Aunque fueron reconocimientos territoriales que buscaron disciplinar a las comunidades a las reglas de control territorial estatal, las prácticas comunitarias territoriales ocurridas a través del tiempo a su vez *colonizaron* aquellas versiones dominantes de la propiedad territorial para *moverlas* de un contexto estatal a uno comunitario. Este traslape de las memorias alimentaron la estrategia de defensa territorial en el contexto de un modelo neoliberal de extracción de minerales. En una época de derechos, aunque limitados, la comunidad recuperó su pasado para reclamar derechos de pertenencia a la nación y por tanto de derechos a decidir el destino del subsuelo a partir de su posesión histórica territorial.

Bibliografía

ASTRID, U. “Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas.” **Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales XVI**(418 (65)), 2012.

BASSO, K. H. **Wisdom sits in places : landscape and language among the Western Apache.** Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

CHANCE, J. and TAYLOR, W. “Cofradías an cargos: An historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy.” **American Ethnologists 12**(1): 1-26, 1985.

COMPOSTO, Claudia y Mina, NAVARRO. Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. Claudia Composto y Mina Navarro (Comp). **Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes**

- naturales y alternativas emancipatorias en America Latina.** Mexico, Bajo Tierra; Jovenes en Resistencia Alternativa: 33-75, 2014.
- CONNERTON, P. **How societies remember.** Cambridge [England]; New York, Cambridge University Press, 1989.
- CRUIKSHANK, J. **Do glaciers listen? : local knowledge, colonial encounters, and social imagination.** Vancouver Seattle, UBC Press; University of Washington Press, 2005.
- DELGADO, R. and POZO, R. Del. **Mineria, Estado y Gran Capital en Mexico.** Mexico, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2002.
- ESCOBAR, A. **Territories of difference: place, movements, life, redes.** Durham, Duke University Press, 2008.
- FERRY, E. **No solo nuestro. Patrimonio, valor y colectivismo en una cooperativa guanajuatense.** El Colegio de Michoacan; Universidad Iberoamericana, 2011.
- GÓMEZ, M. La constitucionalidad pendiente: la hora indígena en la corte. **El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.** M. T. Sierra, A. Hernandez and S. Paz. México, CIESAS-Camara de Diputados-Porrúa: 175-205, 2004.
- HALE, C. "Cultural Politics of Identity in Latin America." **Annual Review of Anthropology** 26(26): 567-590, 1997.
- HALE, C. R. **Más que un Indio: More than an Indian : racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala.** Santa Fe, N.M., School of American Research Press, 2006.
- HERNÁNDEZ, A. **Determinacion de metales pesados en suelos de Natividad, Ixtlan de Juarez, Oaxaca.** Licenciatura en Ciencias Ambientales, Universidad de la Sierra Juarez, 2011.
- HERNANDEZ, A., S. Paz, et al. Introduction. **El estado y los indigenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad.** A. Hernandez, S. Paz and M. T. Sierra. Mexico, CIESAS, Camara de Diputados, Porrúa: 7-24, 2004.
- JIMENO, M. "Después de la masacre: la memoria como conocimiento histórico." **Cuadernos de antropología social** 33(Enero-Julio): 39-52, 2011.
- NASH, J. **We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivians Tin Mines.** New York, Columbia University Press, 1993.
- NASH, J. "Consuming Interest: Water, Rum, and Coca-Cola from Ritual Propitiation to Corporate Expropriation in Highland Chiapas." **Cultural Anthropology** 22(4): 621-639, 2007.
- PÉREZ, R. **La Sierra Juárez.** Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de la Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1997.
- POOLE, D. "Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal." **Alteridades** 16(31): 9-21, 2006.

RAPPAPORT, J. **The politics of memory : native historical interpretation in the Colombian Andes.** Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1990.

RAPPAPORT, J. **Cumbe reborn: an Andean ethnography of history.** Chicago, University of Chicago Press, 1994.

SIGÜENZA, S. **Minería y comunidad indígena: el mineral de Natividad, Ixtlan, Oaxaca (1900-1940).** Mexico City, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.

THOMPSON, R. F. and MADIGAN, S. A. **Memory: the key to consciousness.** Washington, D.C., Joseph Henry Press, 2005.

TORRES-MAZUERA, G. “El Ejido Posrevolucionario: de forma de tenencia de la tierra sui generis a forma de tenencia ad hoc.” **Península VII(2):** 69-94, 2012.

WARREN, K. B. and JACKSON, J. E. **Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America.** Austin, University of Texas Press, 2002.

Povos indígenas, processos identitários e etnicidade: notas sobre pesquisas em Antropologia Política

Renato Monteiro Athias

Antropólogo. Professor do Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE
E-mail: renato.athias@ufpe.br

A antropóloga Sylvia Porto Alegre, nos anos oitenta, insistia em afirmar em um de seus textos que a “tese do desaparecimento” se constituiu um eixo central nos estudos sobre as populações indígenas no campo disciplinar da antropologia. Ou seja, os estudos vão ser direcionados para uma categoria que a autora denomina de “ausentes”. Ela adverte que as populações indígenas estão presentes e que na realidade dever-se-ia estudar essas populações ocultadas pela legislação do século XIX, que sem dúvida foi a forma mais competente de invisibilizar os povos indígenas no território nacional. Até a referida década, a preocupação das pesquisas era entender o porquê do desaparecimento dos povos indígenas. De acordo com Sylvia Porto Alegre, *o “conceito é utilizado tanto no discurso dos contemporâneos como na historiografia de forma ambígua e vaga, sem que fique claro em que consiste e qual o seu sentido”*. Mas adiante no mesmo texto ela enfatiza que,

O termo “desaparecer” deriva de uma construção do latim, onde *apparescere* significa “tornar-se visível”, “mostrar-se”. Se *apparescere* é tornar-se visível. *des-aparescere* é portanto “deixar de ser visto”, “sumir-se”. Isso permite dizer que o significado do «desaparecimento é determinado pela preexistência do “aparecimento”. No caso do índio, ele aparece e ganha visibilidade na medida em que se apresenta como uma realidade problemática a ser enfrentada pelos interesses contrariados do projeto colonizador. Resolvido o “problema”, o índio deixa de ser visto: desaparece (PORTO ALEGRE, 1992:214).

Um dos aspectos metodológicos importantes da pesquisa antropológica sobre as populações indígenas, nos estados do Nordeste, durante os anos oitenta, será justamente a busca de fontes históricas e a demanda de contextualização histórica e política dos índios nos atuais contextos desses estados. A antropóloga Beatriz Dantas, inaugura no início dos anos oitenta o que será uma direção dos estudos de antropologia política sobre os povos indígenas, por ela denominada de *História de Grupos Indígenas e Fontes Escritas: O caso de Sergipe*, texto posteriormente publicado na Revista de Antropologia da USP, vol. 30 em 1987. A necessidade de dar visibilidade a uma literatura escrita sobre os povos indígenas será de fato um aspecto metodológico central para a

produção de conhecimento sobre estas populações. Mais tarde, pesquisadores do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB) da UFBA, darão maior ênfase nessa abordagem, tal como está desenvolvido no trabalho dos antropólogos Beatriz Dantas, José Augusto L. Sampaio e Maria Rosário G. de Carvalho, intitulado de *Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico*¹.

Outro dado importante sobre o desenvolvimento das pesquisas antropológicas em Pernambuco, que tem um rebatimento nas investigações sobre identidade e relações interétnicas desenvolvidas, principalmente, após o impacto da Semana de Arte Moderna de 1922. Trata-se da realização do importante Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife, em 1934, sob a coordenação de Gilberto Freyre, Ulisses Pernambucano, René Ribeiro, entre outros colaboradores, que atuam na capital pernambucana no âmbito das pesquisas sobre o referido tema (FREYRE, 1937:348).

Esse congresso, na minha análise, vai, sem dúvida, dar a base do que eu chamaria de institucionalização da pesquisa antropológica sobre as relações interétnicas em Pernambuco. Evidentemente, o modelo de pesquisa, que surge anteriormente em outros estados da Federação, baseada no que chamamos de “quatro campos” da Antropologia, está sendo amplamente usado, principalmente pelos pesquisadores do Museu Nacional. No Recife, porém, a pesquisa sobre as relações interétnicas não surgirá com esse embasamento, pois os pesquisadores sociais da temática da etnicidade terão suas fontes metodológicas em outro modelo, que surge após o referido Congresso Afro-Brasileiro. Aqui, nesse texto, coloco esta abordagem, como sendo um importante movimento para o desenvolvimento de uma direção bastante específica para a antropologia política no campo dos estudos sobre povos indígenas.

Percebe-se na atualidade, que o índio e as suas diversas representações estão presentes em todos os setores da sociedade brasileira. Para aqueles que detêm o poder, são essas imagens e representações que muitas vezes decidem o destino de populações indígenas. Além das observações de Cortez (1975) e Santilli (2000), em distintos tempos, vamos encontrar um número significativo de representações sobre os povos indígenas, presentes em todos os setores da sociedade. O que é importante salientar é que a atuação clara de grupos de pesquisadores tornou imperceptíveis essas populações, apesar delas ainda existirem. Em outras palavras, os índios não estão “invisíveis”, ao contrário, eles estão presentes. Como já dito em outros textos (ATHIAS et al. 2007a:113), falar sobre a resistência indígena nas américas é apontar para um dos mais importantes fenômenos sobre as relações interétnicas vividos até a presente data na história da humanidade.

O debate iniciado nesse texto vem do envolvimento do autor com o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE), que inicia as suas atividades em 1996, como grupo constituído formalmente no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPE² e do Diretório Geral dos Grupos de Pesquisa do CNPq, institucionalizado para atuar como um fórum de pesquisas, reunindo investigadores e estudantes, dentro de uma perspectiva interdisciplinar, tendo como objetivo principal a atuação em pesquisas e estudos sobre o tema da identidade étnica, etnicidade e das relações interétnicas. A produção acerca deste fenômeno-processo social

1 Publicado por Manuela Carneiro da Cunha (1992).

2 Vele lembrar que o PPGA da UFPE vai incorporar pela primeira vez a linha de pesquisa Processos Identitários e Etnicidade apenas em 1996 quando o Programa estava completando 20 anos desde a sua criação.

visa subsidiar a construção de conhecimento interdisciplinar nas áreas da antropologia indígena, etnologia brasileira, sociologia indígena, história, antropologia das populações afro-brasileiras e minorias étnicas. Situado neste contexto, apresento neste texto elementos para o debate no âmbito da etnologia indígena produzida no Brasil, nestas últimas décadas. É, portanto, a tentativa de sistematização dos principais estudos acadêmicos, a fim de oferecer elementos para o debate do referido tema, a partir da produção do NEPE.

A Academia e os índios

O Brasil se tornou independente de Portugal em 1822, tornando-se Império, e posteriormente República, em 1889. É interessante notar que de 1808 a 1882, estima-se que 24 projetos de fundação de universidades passaram pelo parlamento brasileiro, mas todos foram rejeitados (AZEVEDO, 1955: 215), mostrando claramente o papel da Europa na formação universitária de brasileiros, que nesta ocasião era como lugar escolhido para a formação. A única oportunidade que os brasileiros tinham para estudar era viajar para Coimbra ou Paris. Entenda-se que se trata da elite de uma sociedade escravagista, cujos “mazombos”³, iam estudar na Europa. É justamente na Europa que os brasileiros tomam consciência de sua pertença a um “novo mundo”, buscando assim uma identidade. Vários estudos foram realizados para refletir sobre essa identidade nacional. Evidentemente que os povos indígenas não fazem parte dos interesses acadêmicos desses jovens estudantes na Europa.

O ensino universitário na época do Império do Brasil era dado nos seminários religiosos ou nas escolas de Direito ou de Medicina. O Governo orientava seus esforços para a criação de escolas militares durante todo o século que precedeu a República. No século XIX, as formas de pensamento dominantes estavam fundamentadas no Positivismo de Augusto Comte, base para os principais estudos sobre identidade étnica.

No entanto, vale a pena notar, que durante o período do Romantismo na Literatura, a produção literária glorificava no Brasil o índio como ancestral, colocando-o até como símbolo nacional. A língua Tupi foi mesmo proposta para substituir o Português, como língua nacional. Os poetas e escritores do movimento “nativista” desconheciam de fato os índios e falavam deles de maneira idealista, como se eles não existissem mais. Gonçalves Dias (1861: 5) é um dos representantes deste Movimento. Os índios estão presentes na literatura, mas completamente vistos como desaparecidos.

Embora sensível às questões indígenas, conforme demonstra na sua vasta obra, como no *Dicionário da Língua Tupy* (1858) e no *Os Timbiras* (1857), isto não o impediu de retomar o ponto de vista da classe dominante, quando afirma:

A vantagem da frequência das escolas estaria principalmente em se desabituar da língua geral que falam sempre, em casa e nas ruas, e em toda a parte. Se pouco se demoram nas escolas, se tem essas longas interrupções de quatro meses e mais por ano, é claro que conservarão

3 Mazombos ou mozombos se refere aos filhos de estrangeiros, portugueses ou não, nascidos em território que seria o Brasil, que ainda não tinham gentílico bem determinado. Eram por vezes chamados de mazombos ou mesmo de portugueses. Ver, por exemplo, Vianna Moog (1963, p. 122), que descreve a vida dos estudantes brasileiros no estrangeiro, mais especialmente a dos mazombos, e a questão de identidade.

muitos erros de pronúncia e mesmo de linguagem, sem que isso deva reverter em desfavor do mestre.

Ora, falando-se a língua portuguesa, seria uma grande vantagem e mesmo se as crianças não fossem para a escola por outra coisa, seria uma razão suficiente para que o “governo criasse escolas primárias no Solimões” (DIAS, 1861: 6).

No “Poranduba Amazonense”, João Barbosa Rodrigues (1890) trinta anos depois do relatório de Gonçalves Dias, em um verbete introdutório sobre os Juruparis, ele discute a tradução para o português do termo Jurupari, finalizando sua exposição sobre as diversas traduções com a seguinte afirmativa:

Para o tapuyo civilizado, o Yurupari é synonimo de Santan porque esse só conhece o dragão apocalyptic; mas para o índio não doutrinado, não; porque para mim, que tenho lidado com índios, e selvagens, de muitas tribos, e, arditosamente procurado investigar suas crenças, o índio não conhece o demônio, senão depois que os missionários destampam, para eles vejam, as caldeiras chamejantes, onde as almas ardem revolvidas pelos tridentes satânicos. Depois de missionados, por toda a parte eles avistam o demônio, porque isso lhes ensinam os propagadores da fé, como meio de melhor dominar-lhes as consciências e trazê-los à obediência passiva pelo mando do terror (RODRIGUES, 1890:94).

Rodrigues, diferentemente de Gonçalves Dias, procurava defender os índios de uma forma bem realista e suas observações no “Poranduba Amazonense” são bem pertinentes até hoje. Talvez, com Rodrigues (1890), podemos ver o início de uma antropologia política nascente no Brasil, que se consolidaria com os textos de Curt Nimuendajú (1927)⁴ e de Carlos Estevão de Oliveira (1938), na defesa dos interesses indígenas num Estado que tenta a todo custo invisibilizar a sua presença na cena nacional.

Identidade Étnica

Com a Constituição Federal de 1988, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) perde sua atribuição de “órgão tutor” e o Estado brasileiro recupera a noção de “direitos originários”, estabelecendo a cidadania plena para todos os povos indígenas em território nacional. Isto vai ser um marco importante na legislação brasileira, com relação aos povos indígenas e também na produção antropológica sobre os índios.

Com relação à noção de “índio integrado,” haverá uma reviravolta nas esferas institucionais, pois deixam de vigorar os diversos estágios de integração e a noção de “relativamente incapaz” presente na legislação brasileira e na Lei 6.001 de 1973 que rege (ainda) a relação do Estado com os povos indígenas. Evidentemente, esta mudança se dará também no cenário dos estudos e das investigações sobre Etnicidade no campo disciplinar da Etnologia Indígena.

Desde os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira, no final dos anos 1970, que as noções de aculturação, mudança cultural e estágios de integração vêm sendo problematizadas no campo da Sociologia e da Etnologia Indígena. Os pesquisadores do NEPE, desde 1996, utilizam essas noções em suas produções no sentido de ampliar o debate sobre noção de identidade étnica e os

4 Aqui lembrando o relatório de Curt Nimuendajú “Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés” escrito em 1927 para o SPI, publicado por Alfred Métraux no Journal de la Société des Américanistes, em 1950 e reeditado em 2015 (ATHIAS, 2015).

processos de Etnicidade que estão ocorrendo em diversos Estados da região Nordeste, principalmente, no campo das emergências étnicas, que se efetivaram no Estado de Pernambuco durante as décadas de 1980 e 1990.

Evidentemente, as preocupações acadêmicas presentes nas investigações sobre etnicidade, nos anos 1980, se centraram, sobretudo, nos estudos com uma metodologia onde estará presente a documentação histórica da presença indígena no estado de Pernambuco e sobre os movimentos de emergência étnica. Nesse momento da pesquisa sobre os povos indígenas do Nordeste, surge uma nova abordagem em torno da noção de “índios misturados”, desenvolvida principalmente por João Pacheco de Oliveira Filho e muito bem assinalada nos capítulos do livro *A Viagem da Volta* (2004). Eu diria que estes estudos buscam visibilizar os povos indígenas com aspectos metodológicos que apontam a história e a relação com o Estado Nacional como eixos centrais na produção de uma antropologia política dos anos noventa em toda a região. Estariam na base e fomentariam outros sobre estudos sobre os processos de etnicidade desenvolvidos entre os pesquisadores ligados ao NEPE.

Em 2003, foi produzida uma coletânea que agrupa os principais textos sobre os estudos que estão sendo realizados por pesquisadores vinculados ao NEPE, dando um passo na produção teórica dos processos de identidade étnica e etnicidade em vários grupos indígenas em Pernambuco, organizados pelo referido núcleo de estudos, publicados em dois números temáticos da *Revista Antropológicas*, v. 14, n. 1-2 (ATHIAS, 2003).

No entanto, as ações legais no Judiciário estavam em pleno andamento nos diversos tribunais. Os juízes ainda fazem menção e insistem, por exemplo, nos “estágios de integração” e na “noção de aculturação,” referidas nos artigos do Estatuto do Índio. A Constituição Federal de 1988 reconheceu a diversidade cultural e a pluralidade étnica no Brasil (CF, Art. 215, § 10, e 216), em que os índios e suas comunidades não mais estão sujeitos à classificação de isolados, em via de integração e integrados, preservando-se amplamente os seus direitos. Ainda, este mesmo texto constitucional reconhece a organização social, costumes, línguas e tradições dos indígenas e os direitos originários sobre as suas terras, adotando os critérios de cunho etnológico, como instrumentais de aferição mais adequados e precisos do relacionamento entre indígenas e os membros da sociedade nacional. A então previsão de sujeição do índio ao “grau de integração” consiste em matéria derogada no texto da Lei 6.001/73, por não ser referendada pela Constituição Federal de 1988, que substituiu a perspectiva etnocêntrica da “incorporação dos índios à comunhão nacional,” por aquela de respeito e proteção à diversidade étnica e cultural dos povos indígenas.

A adoção dos valores intrínsecos tornou, portanto, ultrapassada a concepção do indígena, enquanto portador de incapacidade e das escalas de isolados, em via de integração e integrados à comunhão nacional. Por outro lado, a Convenção nº 169 da OIT, com vigência promulgada na esteira das modernizações introduzidas pelo texto constitucional de 1988, e referendada pelo Congresso Nacional em 2002, tornou superada a então previsão de integração do indígena, ao reforçar os “critérios de cunho etnológico,” tal como prescrito em seu artigo 8º. A aferição do entendimento do índio, portanto, não se dá a partir de seu suposto “grau de integração” à sociedade envolvente, mas dos elementos de sua organização social, costumes e tradições, que garantem o tratamento isonômico entre índios e não índios. Não há, portanto, nunca mais, que se tratar de índios “integrados” ou “não integrados” para efeito de auferir-lhes ou diminuir-lhes direitos. Todos os índios, independente do tipo e intensidade de contato que mantenham com a sociedade

nacional, têm os mesmos direitos (SOUZA LIMA; BARROSO-HOFFMANN, 2002).

Com o advento da Constituição de 1988, migrou-se de um regime de tutela dos povos indígenas, para um regime de proteção, com o reconhecimento da capacidade civil e postulatória dos povos indígenas, embora remanescendo ao Estado o dever de proteção dos índios e de suas comunidades e de seus bens, à semelhança do que ocorre com os idosos que, a despeito de serem dotados de capacidade civil, gozam de proteção especial do Poder Público. A FUNAI permanece com a atribuição institucional de defesa judicial dos direitos e interesses indígenas, nos termos da Lei nº 5.371, de 5.12.1967, e da Lei nº 6.001, de 19.12.1973 – Estatuto do Índio.

No campo das pesquisas sobre Etnicidade, foram realizados vários estudos que vão ser amplamente desenvolvidos sobre as questões atuais e pertinentes a respeito dos povos indígenas, mostrando claramente o contexto atual de diversidade cultural e de compreensão de mundo dos diversos povos, que foram o foco desses estudos durante esse período. Estas questões vão encontrar paralelos em situações etnográficas na América Latina, muito bem delineados nos trabalhos de Miguel Bartolomé (2006). São questões relacionadas especificamente com as relações interétnicas entre índios e sociedade nacional e vão estar retratadas em duas coletâneas de ensaios organizadas pelos pesquisadores vinculados ao NEPE (ATHIAS, 2003 e 2007).

Um dos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira, *Sociologia do Brasil Indígena* (1978), ainda atual para entender as diversas interfaces desses estudos que são produzidos sobre os povos indígenas e os processos de negociação com a sociedade nacional, discute amplamente os elementos da relação dos índios com o Estado e com o Governo (em diversos âmbitos), procurando problematizar que somente a partir de uma compreensão ampla do fato de que existem, no Brasil, vários grupos étnicos diferenciados, e conseqüentemente problemas diversos, que se pode chegar a uma política indigenista mais adequada para os povos indígenas. É admitindo a existência de etnias dotadas de especificidades que se pode tentar estabelecer uma política mais racional e reparar os desgastes já causados pela insistência secular em considerar o índio como igual em todos os lugares.

Um dos eixos norteadores da pesquisa acadêmica sobre as relações interétnicas espelhadas nas orientações de Roberto Cardoso de Oliveira (1978), que com intenção de descrever as atitudes tomadas em relação aos povos indígenas, elaborou quatro tipos de mentalidades existentes na administração pública, que ele denomina de “Obstáculos ideológicos a um indigenismo racional”. Para Cardoso de Oliveira, existe a mentalidade estatística que se preocupa com números: “Por que se preocupar com alguns milhares de índios, se o grande problema do país é o destino de 120 milhões de habitantes?”. Neste caso, só a quantidade importa. Esta mentalidade pode ainda se exprimir na seguinte questão: “Que significa a morte de algumas centenas de índios se no Brasil milhares de crianças morrem diariamente?”. As outras correntes estão relacionadas por Cardoso Oliveira como: mentalidade romântica, mentalidade burocrática e a mentalidade empresarial. Essa tipologia que vai desde a visão do índio puro e ingênuo expresso por um sistema sociopolítico do “bom selvagem” até aquela em que os índios são vistos como improdutivos, preguiçosos, etc. Esta última mentalidade, descrita pelo autor, ganha aos poucos os setores oficiais, a ponto de integrar o programa de partidos políticos de sustentação do Governo. Seria possível dizer, que esta mentalidade sempre existiu no Brasil, desde a colonização até nossos dias. Os índios representam apenas mão de obra para os grandes investimentos e, ainda, se eles são aceitos como índios. De fato, medidas oficiais durante a década de 1980 tentaram, na verdade, reduzir a

identidade étnica a uma questão de sangue. A Funai propõe, na ocasião, a noção “critérios sanguíneos” entre certos grupos indígenas do Nordeste brasileiro, pretendendo com isso identificar a identidade indígena dessas populações.

À tipologia de “mentalidades,” apresentada e discutida por Cardoso de Oliveira, poderíamos acrescentar outras ainda, mas nos contentaremos em assinalar aquela de “imagem salvadora”, ainda existente entre os missionários de diversas confissões cristãs, que consiste “salvar” os povos indígenas pela submissão ao cristianismo. Na prática, esta visão levou muitos indígenas a negar aspectos de sua própria cultura, e, sem dúvida, esta mentalidade, pelo que se tem documentado até hoje, foi aquela que provocou as piores desintegrações entre sociedades indígenas, desde o período colonial. Com efeito, os missionários, católicos e evangélicos, estão hoje praticamente em todas as áreas indígenas. Diante disso, acredita-se que, de modo geral, a sociedade nacional continuará a ter uma visão deformada sobre os índios, enquanto ela não tiver consciência da presença de povos culturalmente diferenciados em todo o território nacional. Vale mencionar o texto de Roberto Cardoso de Oliveira (2005), a respeito da problematização que ele faz sobre o multiculturalismo, que deu orientação para o debate entre os vários pesquisadores, durante a conferência de abertura da I Jornada de Estudos sobre Etnicidade, organizada pelo NEPE e realizada na UFPE, entre os dias 21 e 22 de setembro de 2005, com participação ampla dos pesquisadores e estudantes vinculados ao Núcleo. Este texto também fez parte do primeiro capítulo do livro de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), intitulado *Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*.

Diferentemente daquilo que Eduardo Viveiros de Castro expressou em entrevista, o Brasil não está se “reindigenizando”. Ainda está longe de acontecer!⁵ Na realidade, o que ficou encoberto foi o enorme preconceito que a sociedade dominante ainda mantém em relação aos povos indígenas. A “porção minoritária” está em evidência, mas não nessa perspectiva enfatizada na entrevista, pois até mesmo as etnogêneses estão sendo postas em causa em diversos processos de regulação fundiária. Os povos indígenas ainda não fazem parte da “consciência nacional”, mesmo com a imprensa noticiando os acontecimentos, ainda parece como se eles não estivessem vivendo em território nacional.

No século XIX, começa uma procura por uma identidade nacional, sobretudo na literatura. O índio aparece como um representante desta identidade. Na mesma época, surgem as teorias deterministas baseadas no clima e na raça, que afirmam a superioridade branca, criando desta maneira questões embaraçosas para a classe dominante em relação à sua identificação com o índio. Além do mais, em um país como o Brasil, era impossível, segundo os adeptos da doutrina racista do Conde de Gobineau, ter uma civilização, devido ao fato de que a mistura de raças era a causa de sua degenerescência (VIANNA MOOG, 1963: 12). No Brasil, esta teoria será reforçada durante o período que vai da República até o fim da Primeira Guerra Mundial, quando alguns intelectuais brasileiros apresentam a tese do “branqueamento”⁶.

No início do século XX, as escolas de ensino superior, que predominavam no Brasil, eram as de Direito, Medicina e Engenharia. Estas faculdades são na maioria iniciantes e recebem a influência europeia, sobretudo alemã e francesa, através de livros. Na realidade, pode-se perceber

5 Sobre isso, ver, por exemplo, a introdução de Renato Sztutman (2008) à entrevista com Eduardo Viveiros de Castro.

6 Sobre essa questão, veja, por exemplo, os textos publicados por Peter Fry et alli. (2007).

três correntes bem demarcadas nos meios intelectuais, para explicar a formação da identidade brasileira. A primeira corrente, a chauvinista e ufanista, reagia contra as posições europeias, dizendo que o Brasil era destinado a ser um grande país, em virtude de que sua grande riqueza são os recursos naturais. Um protótipo do grupo poderia ser o escritor Afonso Celso (1997), que no início do século XX discute fundamentalmente a proposição “Porque me ufano do meu País.” A segunda corrente de pensamento se baseava nas teorias europeias do determinismo geográfico e climático. Quanto ao terceiro grupo, reagia violentamente contra todo o tipo de teoria que viesse do estrangeiro, sem, no entanto, falar claramente sobre essa identidade nacional. Os seus adeptos pensavam que a solução dos problemas nacionais deveria aparecer após uma análise profunda do processo histórico brasileiro. Alguns, entre eles, tinham por argumento o fato de as teorias racistas terem sido elaboradas em países pequenos e que em virtude disto não tinham nada a ver com um país como o Brasil. Com isto, ressaltava-se a criação de uma nova mentalidade que devia procurar soluções brasileiras para um problema nacional.

Este tipo de nacionalismo e de busca por uma identidade brasileira vai eclodir na famosa Semana de Arte Moderna realizada em São Paulo, em 1922, por ocasião do centenário da Independência do Brasil. O movimento que nasceu daí ficou conhecido como Modernista, e se inspirava nas vanguardas francesas e italianas. Insistia que a literatura e as artes fossem baseadas nos temas considerados nacionais. Na base do Modernismo, podia-se perceber uma ruptura com as tradições acadêmicas que caracterizavam as produções intelectuais. Este movimento propunha novas concepções orientadas para tudo o que pudesse ser identificado como puramente brasileiro. “Tupi or not Tupi, that’s the question,” proclamava o Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade, que ilustrava a maneira de conceber o índio por este movimento, que tinha também por objetivo a procura de uma identidade nacional. Essa questão da identidade nacional ainda é parte essencial do debate sobre a identidade étnica. Os processos identitários abordados nas pesquisas do NEPE, nestes últimos vinte anos, permitem também ver uma discussão sobre a identidade brasileira no imaginário dos povos indígenas.

No Romantismo, como assinalamos anteriormente, procuram-se caminhos similares, e a imagem do índio foi utilizada nas Artes e Literatura. Mas era representado como ingênuo, puro, forte, etc., o que não correspondia à realidade. Na época do Modernismo, certos clichês foram retomados, mas, ao mesmo tempo, as campanhas, visando denunciar e esclarecer sobre a situação dos índios, eram conduzidas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910 pelo Marechal Cândido Rondon, resultado dos ideais do Apostolado Positivista do Brasil. No início, estes pensamentos dão sustentação ideológica à política indigenista dos governos que se sucederam até a Constituinte de 1988.

A preferência por temas brasileiros levará os intelectuais modernistas às origens. O retorno à realidade brasileira vai aparecer nas produções literárias da época. O espaço criado por este movimento colocará o “índio” – concebido como uma categoria genérica – no cenário destas produções. *Macunaíma*, a obra clássica de Mário de Andrade, mostra todos os problemas que se colocam no momento do contato do índio com a sociedade nacional. Nasce talvez aí a noção dos hibridismos, e todas as consequências para os povos indígenas, transformando suas identidades, a partir do contato com a sociedade nacional, que vai tomar forma com os escritos de Néstor García Canclini (1990) e outros no final do século XX, fortemente ancorado nas perspectivas dos estudos culturais.

As monografias sobre as populações indígenas na primeira metade do século passado, quase todas escritas em línguas estrangeiras, foram traduzidas para português e utilizadas pelos que se interessavam por temas nacionais e viam no índio a expressão do que é “puramente brasileiro.” Pode-se afirmar que o Modernismo foi um período de transição de uma fase de negatividade para uma fase construtiva dos ideais nacionais. Desta maneira, o Modernismo influenciou as Ciências Sociais no Brasil, na medida em que um espaço se abriu para jovens pesquisadores que se propunham encontrar uma explicação para a realidade brasileira, com o maior rigor científico. Gilberto Freyre (1954), Sérgio Buarque de Holanda (1997) e Caio Prado Júnior (2011), entre outros, produziram ensaios sobre o processo da formação sociocultural do Brasil, incluindo uma representação sobre os povos indígenas nesse processo, dando assim outras possibilidades de interpretação a respeito da identidade nacional e da relação do Estado com os povos indígenas.

No final dos anos 1980, até início dos anos 2000, percebe-se na literatura produzida sobre as questões étnicas um aumento significativo na produção acadêmica relacionada com os povos indígenas em Pernambuco. Neste sentido, os pesquisadores do NEPE procuraram dar evidência para as situações etnográficas em que se encontram os povos indígenas. E alguns destes estudos foram promovidos pelo Estado para o reconhecimento dos diversos territórios indígenas. Veja, por exemplo, os estudos de Vânia Fialho (1992) sobre os Xucuru, dando início a uma série de investigações que iriam se desenvolver, principalmente no referido Estado, junto também a outros povos. Todos estes estudos, com um caráter monográfico, são feitos em forma de dissertações de mestrado e teses de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, onde está situado o NEPE. Nessa lista, percebe-se um crescimento de estudos específicos sobre os povos indígenas, a partir de 1996 em diante.

Essas produções etnográficas destes últimos 20 anos vão também se dissociar completamente das “visões estereotipadas” amplamente difundidas a respeito das sociedades indígenas e centrar na produção de conhecimento antropológico e nas específicas etnografias desses povos. Estes estudos são subsídios para o reconhecimento formal dessas sociedades, mostrando a resistência e a capacidade de elaboração cultural que esses povos possuem sobre o entendimento de seus próprios territórios e o contínuo processo de negociação com o Estado, em situações muitas vezes complicadas, de muita intolerância.

A coletânea publicada em 2007, intitulada *Povos Indígenas de Pernambuco – Diversidade, Identidade e Conflito* (ATHIAS, 2007), com todos os capítulos escritos pelos pesquisadores do NEPE, vai, justamente, colocar nos debates sobre os povos indígenas, elementos tanto teóricos quanto metodológicos, a partir do que poderíamos chamar de uma Antropologia Política contextualizada a respeito dos povos indígenas de Pernambuco, que vem sendo produzida e provocando um amplo debate sobre as questões que envolvem os processos de Etnicidade, sobretudo, como falamos anteriormente, o do reconhecimento étnico por parte do Estado brasileiro.

Antropologia Política

Os estudos produzidos no âmbito do NEPE, durante estas duas últimas décadas, situam-se no campo mais amplo que denominamos de Antropologia Política situada, geopolítica e referenciada à região dos Estados do Nordeste do Brasil. Ou seja, buscando explicar como os índios compreendem sua presença e seus contextos políticos sociais específicos, ou ainda, como eles

significam a prática relacionada com suas situações históricas, seus diálogos e suas manifestações mais amplas com os contextos sociais. Estes estudos vão pondo de lado as abordagens essencialistas sobre a identidade étnica (ATHIAS, 2007), caracterizando esse campo de um entendimento mais amplo dos processos sociais, tais quais desenvolvidos, procurando evidências, privilegiando as técnicas de coleta de dados qualitativas, para compreender a maneira pela qual as relações de poder surgem em determinado contexto social em que se encontram os povos indígenas, cuja compreensão adquire maior possibilidade de explicar essas situações etnográficas.

Estes estudos têm suas origens em trabalhos anteriores dos antropólogos Silvia Porto Alegre (1996; 1998a 1998b) e João Pacheco de Oliveira Filho (1993, 1996), que nos anos 1990 deram, sem dúvida, a maior visibilidade para as questões étnicas nos Estados do Nordeste do Brasil. Pode-se dizer que estes estudos se situam na fronteira entre as perspectivas processualista e essencialista dos processos de Etnicidade, cuja abordagem assume a proposição dos estudos étnicos de Fredrik Barth. As emergências étnicas e as etnogêneses marcam o conjunto destes estudos realizados nos finais dos anos 1980, dando lugar a um número significativo de etnias que passam a marcar o movimento indígena. Estes estudos foram fundamentais para novos referenciais na produção do saber no campo da Etnologia Indígena.

Enfatizo que estes estudos produzidos sobre as sociedades indígenas, desde o final da década de 1980, vão permitir a formação de uma Antropologia Política com uma orientação muito forte nas descrições dos dinamismos sociais e das lógicas culturais. Tais estudos vão dar conta de diferentes elementos que articulam as relações interétnicas nos diversos Estados da região Nordeste do Brasil, com um acento bastante centrado em descrições etnográficas sobre o impacto do Estado, da sociedade dominante sobre os índios. O mapeamento sobre os povos indígenas, produzido nestes estudos, realizados no início dos anos 1990, procura apresentar as diversas respostas dos povos indígenas sobre essa relação com a sociedade nacional, mostrando claramente que a previsão descrita por Darcy Ribeiro (1978) de que os “remanescentes” indígenas do Nordeste estavam completamente assimilados à sociedade nacional, não poderia ser sustentada. No entanto, a perspectiva colocada pelos novos estudos sobre Etnicidade ganha um número significativo de antropólogos que irão utilizar essa nova abordagem teórica, discutida nos inícios dos anos 1970, para pensar os diversos contextos etnográficos onde esses povos se localizam nessa ampla região. As produções acadêmicas, nesse período, mostram que o entendimento mais profundo poderia existir nas fronteiras étnicas. No início do milênio, vários povos em Pernambuco se manifestam claramente com uma identidade própria e um processo consolidado de emergência étnica ou como eles mesmos denominaram de “povos resistentes” (ATHIAS, 2007: 67).

Nesse sentido, o texto inspirador sobre esses debates acadêmicos foi o do antropólogo Fredrik Barth, recentemente falecido, que em 1969, através de seu livro, intitulado *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*, provocou inúmeros cientistas sociais a reexaminar suas abordagens teóricas com relação aos estudos das relações interétnicas. Ainda, Roberto Cardoso de Oliveira (1976), através de seu livro *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, reproduz para os antropólogos brasileiros, em parte, as principais posições de Frederik Barth, inspirando muitos outros antropólogos em suas produções acadêmicas sobre questões das relações interétnicas entre os povos indígenas no Brasil. Pode-se dizer que até a primeira década do século XXI, este pensamento inspirará o debate e será um contraponto à posição para além da concepção Weberiana de “comunidades étnicas” (WEBER, 1991 [1922]).

A ênfase dada por Barth se situa no que ficou conhecido sobre sua análise dos grupos étnicos e dos processos políticos no Vale do Swat no norte do Paquistão, bem como no seu estudo sobre processos microeconômicos e empreendedorismo na área de Darfur, no Sudão. Estes estudos foram aceitos como exemplos clássicos de uma análise formalista na Antropologia Política. Ele foi o autor do livro *Ethnic Groups and Boundaries* (BARTH, 1969), no qual descreve uma abordagem para os estudos sobre Etnicidade, que se concentra nas negociações em curso de fronteiras políticas e sociais entre grupos étnicos. Esta perspectiva foi amplamente usada nas produções acadêmicas de pesquisadores do NEPE, discutindo que os grupos indígenas não estão isolados culturalmente, mas fazem parte de um contexto mais amplo. Barth (1969, p. 9) se afastou das noções antropológicas primordiais de etnicidade, concentrando seus estudos na interface e interação entre os grupos que deram origem a tais identidades. Estes estudos podem ser encontrados em publicações organizadas por Renato Athias (2003, 2007, 2007a) e Peter Schröder (2012).

Etnologia e Identidade étnica

O debate sobre a identidade étnica é o principal tema que interessa praticamente a todas as disciplinas das Ciências Sociais. A identidade tem sido o centro de interesse dos etnólogos que estudam determinados grupos sociais na região Nordeste do Brasil. Esta temática também está situada no campo disciplinar da História. A identidade faz parte da dinâmica dos estudos antropológicos com grupos sociais específicos. Pode-se afirmar que o conjunto de trabalhos produzidos pelo NEPE, nestes últimos vinte anos, tem sido marcado pelos estudos sobre identidade. Estes trabalhos têm discutido amplamente o fortalecimento das identidades indígenas, buscando, sobretudo, entender os grupos étnicos nesse contexto de etnogênese, visando oferecer, ainda mais, subsídios para a manutenção das identidades étnicas.

A questão da identidade tem estado na ordem do dia. Claude Lévi-Strauss (1977: 9) afirmou que a “crise de identidade seria o novo mal do século”. Até o presente, este debate sobre a identidade tem sido parte fundamental dos estudos da Etnologia Indígena, pois se percebe que os estudos e a investigação etnológica têm sido, de fato, o grande propulsor de trabalhos que debatem esta questão no âmbito dos povos indígenas no Brasil.

Como foi mencionado anteriormente, não se pretende abordar de maneira exaustiva todos os trabalhos produzidos no âmbito do NEPE e reforçar que as pesquisas desenvolvidas se centraram no debate da identidade étnica no contexto das emergências de identidades indígenas nestes últimos vinte anos em Pernambuco e em outros Estados do Nordeste.

Desde a década de 1960, aparecem muitos estudos sobre a questão da identidade étnica, não apenas na América Latina, mas praticamente em todos os lugares na formação dos Estados recentes. Não seria exagerado afirmar que a questão da identidade étnica levou à criação de numerosos Estados nacionais, principalmente no continente africano, onde existem grupos, sociedades que lutam pela criação de um Estado que os represente. Recentemente, a Europa do Leste criou vários Estados nacionais, que surgiram a partir da reafirmação de identidades étnicas e uma reafirmação de especificidades culturais. Grande parte das identidades étnicas que surgiram nos anos 1990, no Nordeste, aparece de situações de desmembramento de identidades que haviam sido constituídas nos anos 1950. Tais identidades são fortalecidas a partir de movimentos

específicos durante esses anos, que buscam inclusive reelaborar suas tradições, baseadas em uma ancestralidade reconstituída, em que os estudos do NEPE tiveram uma importância fundamental.

A literatura etnográfica fala muitas vezes de minorias, mas há casos em que não são apenas “minorias”, mas maiorias nacionais que reivindicam uma representação. Referimo-nos, por exemplo, à questão dos Curdos, no Oriente Médio, que atualmente chegam a cerca de 22 milhões e que continuam a lutar pela autodeterminação e pela formação de um Estado nacional que os agrupe.

No que concerne à América Latina, importantes trabalhos abordaram recentemente a questão da identidade. No Peru, por exemplo, uma obra coletiva de um grupo de antropólogos, intitulada *Problema Nacional, Cultura y Clases Sociales*, do Centro de Estudos e de Promoção do Desenvolvimento – Lima – e *Clase, Estado y Nación*, de Julio Cotler (1978), em que se aborda a questão da identidade peruana, foram os principais trabalhos a dar possibilidade de debates e direcionar outros estudos em áreas, como na Amazônia.

O 41º Congresso Internacional de Americanistas realizado no México em 1974 trouxe inúmeras e importantes contribuições, sobretudo o Simpósio, cujo tema foi *Etnicidad e Identidade Étnica na América Latina*, organizado por Roberto Cardoso de Oliveira, com a presença de especialistas de vários países.

Os estudos sobre o pluralismo étnico, assinalado por Miguel Bartolomé (2006), ilustram, de forma eficaz, as questões sobre o pluralismo (étnico) existente nos atuais Estados americanos, onde há uma diversidade de etnias divididas por fronteiras nacionais. Podemos dizer o mesmo em relação ao debate sobre a identidade nos países africanos, muito bem abordado no volume *Pluralismo na África*, editado por Leo Kupper e M. G. Smith (1971). Esta mesma problemática aplicada na América Latina foi analisada no estudo de Rodolfo Stavenhagen (1972), *The Plural Society in Latin America*, produzido como resultado do encontro internacional “Meeting of Experts on the Concept of Race, Identity and Dignity,” patrocinado pela Unesco e realizado em Paris.

Os debates e as questões reproduzidas nestes textos foram de alguma forma, retomados em alguns estudos produzidos no âmbito do NEPE, sobre os povos indígenas e comunidades quilombolas em Pernambuco. Estas publicações abordam uma linha comum aos estudos sobre a identidade, voltados em sua maior parte para a) as relações interétnicas enquanto manifestações fenomenológicas da Etnicidade; b) a Etnicidade como identidade e como estratégia na concorrência para obtenção de recursos; c) a Etnicidade como caráter cultural e d) a Etnicidade e relação com a estrutura social.

Vale a pena mencionar estudos sobre identidade desenvolvidos num contexto urbano, como nos mostra Abner Cohen (1972) no volume intitulado: “Urban Ethnicity,” organizado após o encontro da Associação dos Antropólogos Sociais da Comunidade Britânica, em 1971. Na introdução, Cohen (1974: IX) explica o que ele entende por grupo étnico: a) é uma coletividade que partilha certos modelos normativos de comportamento; b) faz parte de um grupo populacional e se relaciona com povos pertencentes a outras coletividades na estrutura do sistema social. Esta definição contrasta com a de Barth (1969), anteriormente assinalada. Sobre esta questão dos índios que moram na cidade, em contexto urbano, não houve um investimento em estudos, tanto na cidade do Recife, quanto em outros centros urbanos do Estado. Ainda é uma questão a ser

mais bem definida no âmbito das pesquisas do NEPE.

Em Pernambuco e em geral no Brasil, as investigações sobre a identidade étnica começaram por uma reorientação teórica dos estudos sobre aculturação, que foram fortemente marcados pela tradição norte-americana. Tais conceitos apresentam uma perspectiva sobre a questão nacional em que a classe dominante brasileira se orienta para a identidade étnica, sobretudo a partir de conflitos existentes no Brasil apenas entre os negros e a população de origem europeia, não percebendo as questões indígenas também como parte desses conflitos existentes em todo o território nacional.

A Etnologia brasileira está intimamente ligada, em seu desenvolvimento, à iniciativa de etnólogos estrangeiros que fizeram numerosas expedições ao Brasil, com o objetivo de procurar objetos de arte indígena para as coleções de museus da Europa e para responder às questões formuladas pelos europeus à época, como, por exemplo, o estado dos “povos naturais” e a tese da “degenerescência das raças”.

Etnólogos e naturalistas alemães estiveram no Brasil entre 1884 e 1914: Karl Von den Stein, Paul Ehrenreich, Von Martius, Theodore Koch-Grünberg e Max Schmidt são os mais importantes deste período. Von Martius explorou o país de 1817 a 1920 ao longo de diversas expedições. Outros estudiosos realizaram expedições ao Brasil, como, por exemplo, Henri Coudreau e Octavie Coudreau, Alfred Métraux, com importantes verbetes escritos na *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, editada por Herbert Baldus (1954), e as referências sobre os povos indígenas nos Estados do Nordeste serão pouco mencionadas. Eduardo Galvão (1957) vai situar um território específico relacionado ao Nordeste em seu estudo sobre as “áreas culturais” no Brasil, compondo, assim, um mapa dos povos indígenas, já anteriormente discutido na década de 1940 e significativamente exposto no mapa etnolinguístico de Curt Nimuendajú de 1943 e retomado por Darcy Ribeiro (1977) em *Os Índios e a Civilização*.

Por fim, outro elemento que se poderia ressaltar nos estudos sobre os povos indígenas em Pernambuco, principalmente, são as investigações sobre fluxos e fronteiras culturais, buscando entender as diversas configurações locais da produção sobre as questões étnicas, bastante centradas nas proposições e nos estudos realizados para o reconhecimento oficial de populações indígenas. Estes estudos, em sua maioria baseados em uma Etnografia de grupos indígenas, assinalam que existem outras formas de produção acadêmica que vão contrapor os estudos das “mesclas”, das “mudanças” ou das “hibridações” fortemente utilizadas em outras produções acadêmicas. Estas produções acadêmicas de antropólogos vinculados aos pesquisadores do NEPE insistem na análise das culturas indígenas como identidades concretas que são construídas como resultado dessas relações interétnicas em diversas situações etnográficas nos Estados da região Nordeste, principalmente, enfatizando uma perspectiva mais processualista do que essencialista, assumindo como todos os fatos sociais e situações etnográficas são fortemente resultado de processos históricos que devem ser explicitados.

Nesse sentido, as descrições de processos de etnogêneses revelando as situações de configurações étnicas mostram os movimentos políticos dos povos indígenas na conformação do grupo “associativista” (FIALHO, 2003), que busca fortalecer a identidade em processo de reelaboração cultural. Esta conformação social, na maioria dos casos, incentiva a uma lógica política com uma dinâmica política muito bem descrita nos estudos de caso apresentados por João Pacheco de Oliveira (2004), em seu livro *A Viagem da Volta*, e posteriormente em outra coletânea já citada,

Povos Indígenas de Pernambuco – Diversidade, Identidade e Conflito, organizada com textos dos pesquisadores do NEPE (ATHIAS, 2007). Estes estudos explicitam a lógica política das demandas sociais de uma coletividade fortemente determinada a levar até as últimas consequências as lutas pelo reconhecimento étnico, por parte do Estado brasileiro, incrementando todos os mecanismos de mediação em que a produção antropológica é essencial nesses contextos, marcando o protagonismo indígena nesses processos de reconhecimento e de demandas fundiárias. Novas lideranças e novas estratégias de negociação com o Estado aparecem no cenário político dos povos indígenas. Vale lembrar aqui os trabalhos recentes, como os de Carmen Lúcia Silva Lima (2010) e de Kelly E. de Oliveira (2010), entre outros, que discutem as questões relacionadas ao processo de representação política e identidades tanto em contexto urbano como parte de associações representativas, tais como a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo (APOINME), que dará lugar a propostas de pesquisas mais atualizadas sobre a perspectiva do movimento indígena em Pernambuco e em outros Estados da região Nordeste.

Referências Bibliográficas

ATHIAS, Renato. (org.). **Dossiê: Antropologia Indígena**. Revista *Anthropologicas*: v. 14, n. 1 e 2, jan/dez. 2003.

_____. (org.). **Povos indígenas de Pernambuco- Diversidade, Identidade e Conflito**. Recife: Editora da UFPE, 2007.

_____. **A Luta dos Povos Indígenas – 500 Anos de uma outra história**. In: ATHIAS, R. ROMANO, J.; ANTUNES, M. - Olhar crítico sobre participação e cidadania: trajetórias de organização e luta pela redemocratização da governança no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Expressão Popular, 2007^a.

_____. **Reconhecimentos dos Rio Içana, Ayari, Uaupés, Apontamentos Linguísticos e Fotografias de Curt Nimuendajú**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.

AZEVEDO, Fernando de (org.). **A antropologia e a sociologia no Brasil: as ciências no Brasil**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1955.

BALDUS, Herbert. **Bibliografia crítica da etnologia Brasileira – Vol. 1**. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo – Serviço de Comemorações Culturais, 1954.

BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and bourdairies – The social organization of culture difference**. Boston: Littebrown, 1969.

BARTOLOMÉ, Miguel. **Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina**. México, D.F.: Siglo Ventiuno Editores, 2006.

BRASIL. **Constituição Federal**, 1988.

_____. **Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008**.

_____. **Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973.**

_____. **Lei n.º 5.371, de 05 de dezembro 1967.**

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas.** São Paulo: Edusp, 1990.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo.** São Paulo: Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

_____. **“Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral”.** In: Revista Antropológicas, v. 16-2, p. 9-40, 2005.

_____. **Sociologia no Brasil indígena.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Pioneira, 1976.

CELSO, Afonso. **Porque me ufano do meu país.** São Paulo: Editora Expressão e Cultura, 1997.

COHEN, Abner. **Introduction: “The Lesson of Ethnicity”.** In COHEN, Abner. **Urban Ethnicity.** London: Tavistock Publications, 1974. p. ix-xxiv.

CORTEZ, Roberto. **“O índio na consciência urbana”.** In CORTEZ, Roberto. Boletim do Museu Paraense Emílio Goëldi, n. 59. Belém: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1975. p. 3-18.

COTLER, Julio. **Clases, estado y nacion en el Peru.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

DANTAS, Beatriz. **História de grupos indígenas e fontes escritas: o caso de Sergipe.** In: Revista de Antropologia, São Paulo, vol. 30/31/32, p. 469-479, 1987/88/89.

_____, SAMPAIO, José Augusto L. e CARVALHO, Maria do Rosário G. **“Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico”.** In: M. Carneiro da Cunha (org.), História dos Índios no Brasil. São Paulo: FAPESP/SMC/ Companhia das Letras. pp. 431-456. 1992.

DIAS, Gonçalves. **Relatório da visita às escolas públicas de primeiras letras das freguesias do rio Solimões.** In: Fala dirigida à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas pelo presidente Manoel Clementino Carneiro da Cunha, 3/5/1861. Documento n. 1. Manaus: Tip. F. J. Silva Ramos, 1861.

_____. **Dicionário da língua Tupy, chamada língua geral dos indígenas do Brazil.** Leipzig: F. A. Brockhaus, 1858.

_____. **Os timbiras.** Leipzig: F. A. Brockhaus, 1857.

FIALHO, Vânia. **As Fronteiras do ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no NE.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.

_____. **Desenvolvimento e Associativismo Indígena no Nordeste Brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural.** Tese (Doutorado em Sociologia) Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

FRY, Peter et alli. **Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala – formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal.** Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1954.

FREYRE, Gilberto. **O que foi o 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife.** In: FREYRE, Gilberto (org.). **Novos Estudos Afro-Brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro.** Recife, 1934, 2º volume, Civilização Brasileira, S.A., 1937, p. 348-352.

GALVÃO, Eduardo. **“Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil”.** In Revista de Antropologia, n.1, v. 5, p. 67-74, jun. 1957.

JUNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil contemporâneo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KUPPER, Leo. **“Plural societies: perspectives and problems”.** In: KUPPER, Leo; SMITH, M. G. (Orgs.). **Pluralism in Africa.** Berkeley: University of California Press, 1971. p. 7-25.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Identité.** Paris: Editions PUF, 1977.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. **Etnicidade no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabáça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Cratéus.** Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí e Uaupés.** In: **Journal de la Société des Américanistes.** Tome 39, 1950. pp. 125-182.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. **Convenção 169.** Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-006/2004/decreto/d5051.htm > Acesso: 26/11/16.

OLIVEIRA, Carlos Estevão. **O Ossuário da Gruta do Padre.** **Boletim do Museu Nacional.** Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1938.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** São Paulo: Editora Contra Capa, 2004.

_____. **“Viagens de Ida, de Volta e Outras Viagens: Os Movimentos Migratórios e as Sociedades Indígenas”.** Travessia: Revista do Migrante, v.9, n. 24, p. 5-9, jan/abr. 1996.

_____. **“Os Povos Indígenas no Nordeste: fronteiras étnicas e identidades emergentes”.** Tempo Presença, v. 270, n. 15, p. 31-35, ago. 1993.

OLIVEIRA, Kelly Emmanuely de. **Estratégias sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência da APOINME**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

PORTO ALEGRE, M. Sylvia. “**Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas**”. *ETHNOS*, v.2, n.2, p. 21-44, jan/jun. 1998a.

_____. “**Educação indígena colonial: ironias de um projeto**”. Dossiê Histórias Indígenas, v. 15, n. 35, p. 87-110, jul/dez. 1998b.

_____. “**Etnicidade e mudança cultural**”. *Revista de Ciências Sociais*, v. 27, n.1, p. 135-142, jan/jun. 1996.

_____. **Cultura e História: sobre o Desaparecimento dos Povos Indígenas**. In: *Rev. de C. Sociais*, Fortaleza, V. XXIII/XXIV, N. (1/2): 213-225, 1992.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**. São Paulo: Vozes, 1978.

_____. **Os índios e a Civilização**. São Paulo: Vozes, 1977.

RODRIGUES, João Barbosa. **Poranduba amazonense, ou kochiyima-uara porandub, 1872-1887**. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1890

SANTILLI, Márcio. **Os brasileiros e os índios**. São Paulo: Editora Senac, 2000.

SCHRÖDER, Peter (Org.). **Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô**. Recife: Editora da UFPE, 2012.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria. “**Além da tutela: aspectos de uma nova regulação dos direitos indígenas no Brasil**”. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2002. p. 7-21.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **The plural society in Latin America**. Paris: Unesco, 1972.

SZTUTMAN, Renato (org.). **Entrevistas com Eduardo Viveiros de Castro**. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

VIANNA MOOG, C. **Défricheurs et pionniers**. Paris: Galimar, 1963.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. vol.1. Brasília: Editora UNB, 1991 [1922].

Etnicidade e outras questões antropológicas: Entrevista com Thomas Hylland Eriksen

Carmen Lúcia Silva Lima
PPGANT UFPI
carmensllucia@gmail.com

Márcia Leila de Castro Pereira
PPGANT UFPI
marcialeila23@gmail.com

Tradução
Lilyth Ester J.E.J Grove
University of California, Davis/UNICAMP
justyn.grove@gmail.com

Marina Sousa
Doutoranda em Antropologia na UNICAMP
marina.antrorr@gmail.com

Thomas Hylland Eriksen, antropólogo norueguês, nascido em 6 de fevereiro de 1962, em Oslo – Noruega, o nosso entrevistado, é detentor de um currículo invejável, constituído de uma lista bastante extensa de livros e artigos que foram traduzidos para mais de trinta idiomas, o que evidencia o alcance de sua produção. Atualmente exerce a função de professor no Departamento de Antropologia Social da Universidade de Oslo. Presidiu a Associação Europeia de Antropólogos Sociais e é membro da Academia Norueguesa de Ciências e Letras. Detentor de uma atuação política bastante consistente, ele defende a inserção da antropologia na esfera pública e nos debates das grandes questões atuais. Ao Brasil ele já veio duas vezes para realizar conferências: III Jornada de Estudos de Etnicidade, em Recife, na Universidade Federal de Pernambuco - UFPE e, recentemente, a 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, em João Pessoa, na Universidade Federal da Paraíba – UFPB. O livro *História da Antropologia*, escrito em parceria com Finn Sivert Nielsen, foi publicado em 2007 em nosso país, oferecendo aos leitores uma boa síntese de história da nossa disciplina.

Na produção de Eriksen prevalece a abordagem comparativa e interdisciplinar, com atenção voltada para sociedades etnicamente diversificadas e culturalmente complexas. Possui experiência de trabalho de campo em lugares bastante distintos tais como Trinidad, Ilhas Mau-

rício, Austrália e Noruega.

Inicialmente, em sua trajetória, abordou os temas: etnicidade, políticas de identidade, cosmopolitismo, direitos humanos, nacionalismo e globalização. Atualmente, seu interesse está direcionado à análise das contradições entre o crescimento e a sustentabilidade.

Em 2015 publicou uma biografia de Fredrik Barth, antropólogo também norueguês, que é possivelmente o autor mais citado na abordagem de grupos étnicos no Brasil. Em relação à etnicidade, tema bastante recorrente na Antropologia Brasileira, Eriksen tem uma contribuição significativa. Vale registrar que Roberto Cardoso de Oliveira, afirmou que ele tornou mais sensível e sofisticada a formulação teórica de Barth, pois extrapolou a dimensão da interação e incluiu as diferenças culturais na abordagem da etnicidade. Esta constatação permitiu ao antropólogo brasileiro repensar a separação entre identidade e cultura, algo que ele assume ter efetivado no estudo dos Terena citadinos.

Atualmente, Thomas Eriksen está envolvido com o projeto *Overheating*, que visa refletir sobre as crises da globalização (econômica e financeira, meio ambiente e climática e identidade e cultura). A pretensão é contemplar as escalas global e local, mostrando através da etnografia a existência da vida das pessoas que estão inseridas em comunidades e integradas ao mundo do capitalismo global.

Na entrevista concedida à revista *EntreRios*, ele compartilha sua experiência e os conhecimentos acumulados ao longo de sua trajetória. Aborda alguns dos temas por ele refletidos e evidencia a percepção que tem sobre a Antropologia e a contribuição que podemos oferecer para a superação dos desafios presentes em nossa atualidade.

EntreRios: Como surgiu seu interesse pelo tema da etnicidade?

Thomas Eriksen: Obrigado pela pergunta. Nunca foi planejado. Quando eu fui enviado para fazer trabalho de campo na Ilha Maurício em 1986, eu estava planejando fazer uma etnografia dos Crioulos, um grupo étnico que não havia sido estudado pelos antropólogos. Porém, eu logo percebi que etnicidade era uma chave para entender muito da vida política, social e cultural na pequena ilha, mas demograficamente complexa. Então – como muitos antropólogos fazem – eu ajustei meu plano de pesquisa à luz das circunstâncias e preocupações locais. Eu saí da vila Crioula depois de alguns meses e comecei a coletar informações sobre as relações interétnicas, particularmente em relação à construção da nação. Então minha pergunta da pesquisa principal se tornou: Como uma identidade nacional compartilhada pode ser reconciliada com uma diversidade étnica bastante expressiva. Eu ainda estou tentando responder essa pergunta por completo....

EntreRios: Qual foi a influência de Fredrik Barth na sua trajetória de pesquisa?

Thomas Eriksen: Talvez, seja surpresa para vocês, mas Barth nunca foi meu professor; eu acabei conhecendo-o melhor quase ao final do meu PhD. Meu principal orientador nos estudos sobre questões étnicas na Universidade de Oslo foi o menos conhecido, Harald Eidheim, cujo pequeno livro *Aspects of the Lappish Minority Situation* (1971) mostrou ambos os constructos sociais e a realidade social da etnicidade no extremo norte da Escandinávia. Porém, os escritos

de Barth foram importantes para mim, e sua introdução ao *Ethnic Groups and Boundaries* foi naturalmente um texto de referência. Depois, eu particularmente aproveitei seu trabalho sobre sistemas de conhecimento e de relacionamento entre ethos e ação. Então eu acho que você poderia dizer que eu tive uma conversa ao longo da minha vida com as ideias de Barth, mas frequentemente sem a presença física dele!

EntreRios: Frederik Barth é uma das referências teóricas mais utilizadas no Brasil para discutir grupos étnicos. Como você avaliaria a contribuição dele à Antropologia?

Thomas Eriksen: Sua contribuição à antropologia é múltipla e mais variada do que tem sido percebida por muitos. Apesar de sua pesquisa sobre diversidade étnica e pluralismo cultural ser amplamente citada, seu uso anterior de “game theory” - *teoria dos jogos*- e sua visão transnacionalista de interação humana – que mais tarde ele abandonaria – o levaram para muitos debates e tiveram um impacto significativo sobretudo no Reino Unido e Escandinávia. Seu trabalho posterior sobre o conhecimento e seu pluralismo – seu livro *Balinese Worlds* de 1993 deve ser mencionado – pois teve um impacto menos profundo do que merecia. Na verdade, alguns dos debates atuais na antropologia sobre o conhecimento, no qual Eduardo Viveiros de Castro é um dos principais colaboradores, podem ser percebidos no trabalho que Barth tinha feito no fim do último século. Então eu diria que Barth tem sido um grande ator em vários campos da antropologia, e ele foi ativo na antropologia por seis décadas.

EntreRios: Sua percepção da etnia é intimamente relacionada com o trabalho de campo feito nas Ilhas Maurício e Trinidad, no final da década de 80. Conte-nos sobre esta experiência e como ela permitiu-lhe posicionar-se teoricamente.

Thomas Eriksen: Especialmente nas Ilhas Maurício, onde fiz meu primeiro trabalho de campo, foi extremamente estimulante. Era um lugar acolhedor, onde era relativamente fácil realizar o meu tipo de pesquisa. As pessoas estavam interessadas em conversar, e eu fiz muitos amigos. No âmbito teórico, a experiência de Maurício me alertou para a necessidade de ver a pequena escala em relação à grande escala e vice-versa. Eu argumentei que muito do que parece ser etnicidade deveria, de fato, ser entendido como expressões de parentesco e vida familiar. Ao mesmo tempo, as condições estruturais para criação de significado e estratégias individuais em um nível muito íntimo foram criadas no âmbito do Estado e da política nacional – uma dimensão, incidental, que estava ausente na perspectiva de Barth. Em Trinidad, em 1989, eu fui constantemente lembrado da necessidade de visualizar as circunstâncias locais em uma perspectiva histórica e regional. Pode parecer trivial, mas como antropólogos, muitas vezes temos a tendência de negligenciar tudo o que não é parte imediata de nosso campo. A principal diferença entre Trinidad e Maurício é o relativo poder simbólico exercido por pessoas de origem africana e indiana. A segunda não está muito longe da Índia, enquanto que a primeira faz parte de um universo regional e caribenho fortemente marcado pela experiência da escravidão e da emergência de uma identidade regional pós-emancipação. Até os Indo-Trinitários são fortemente influenciados pela cultura Afrocaribenha.

EntreRios: O uso de Fredrik Barth permite romper com a abordagem cultural das identidades étnicas. Definir um grupo étnico como uma forma de organização social permitiu o deslocamento do foco no conteúdo cultural para as relações sociais. Sua definição de etnicidade contempla a dimensão da formação social e da interação; no entanto, você afirma que as diferenças étnicas envolvem as diferenças culturais. Retomar a importância da cultura significa juntar identidade e cultura, uma relação presente na abordagem anterior da questão. Isso não seria um retorno ao enfoque culturalista?

Thomas Eriksen: Obrigado. Esta continua sendo uma pergunta muito importante. O significado das diferenças culturais, como tal, que foi deliberadamente categorizada por Barth, varia. Às vezes, é insignificante, como no caso da Bósnia; mas diferenças de visões de mundo, organização familiar, as relações de gênero e assim por diante, na verdade podem desempenhar um papel na manutenção de fronteiras étnicas e, às vezes, na definição dos limites dos hibridismos e fluxos culturais. Recentemente escrevi sobre o conceito de personalidade e a respeito disso, abordando a obra de Marcel Mauss, Louis Dumont, e outros. Na periferia leste de Oslo, onde existem as grandes e crescentes populações de imigrantes, muitos de origem do Paquistão e Somália, temos visto uma mudança distinta entre a primeira e a segunda geração. Enquanto na primeira geração, a família ocupou o lugar proeminente, para a segunda geração, auto realização individual é mais importante – para colocá-lo de forma contundente, houve uma mudança de uma noção sociocêntrica para uma noção egocêntrica de personalidade. Esta convergência cultural com a cultura da maioria individualista, no entanto, não conduz necessariamente ao enfraquecimento das fronteiras étnicas. Então Barth ainda está certo em salientar o social e não tanto o cultural. No entanto, se negligenciarmos completamente a dimensão cultural, existe uma vasta gama de fenômenos que simplesmente se tornam incompreensíveis. Não seria honesto, em muitos casos, fingir que as diferenças culturais não têm impacto sobre as relações interétnicas.

EntreRios: Sua atenção à cultura seria uma crítica à teoria de Barth, que favorece as relações sociais e, conseqüentemente, enfatiza a ação do sujeito racional que age “livremente” motivado por interesses?

Thomas Eriksen: Eu nem sempre concordei com as perspectivas de Barth e tenho sido especialmente crítico com o aspecto da abordagem que você alude. Nas minhas dissertações (em Oslo, escrevemos duas; um diploma de estudos avançados e depois um PhD), utilizei Bourdieu, os fenomenólogos Alfred Schütz e Anthony Giddens para complementar e interrogar a ficção do homem racional: somos governados por nossos próprios interesses, sim; mas esse interesse vem de algum lugar – nossas origens e socialização, nossas redes sociais e amigos, nossa religião e personalidade. Como resultado, diferentes grupos étnicos podem na verdade encorajar seus membros a terem prioridades bastante diferentes. Existem fluxos culturais através das fronteiras e há tanto o hibridismo quanto a variação individual. Ao mesmo tempo, é bastante claro pra mim que Hindus em Maurício, no geral, dão prioridade ao trabalho árduo e investimento no futuro (às vezes se comportam quase como protestantes europeus), enquanto os crioulos priorizam a solidariedade, a honestidade, a amizade e a liberdade individual. Estas diferenças reverberam em toda sociedade das ilhas Maurício e levaram os crioulos a serem deixados para trás no espetacu-

lar desenvolvimento econômico da ilha. Barth eventualmente também iria repensar seus pontos de vista e se afastaria do seu individualismo metodológico inicial em sua obra posterior.

EntreRios: Outro aspecto importante na sua abordagem é a relação entre cultura, história e etnicidade, que nos permite considerar o contexto em que as relações sociais se desenvolvem. Isto seria um avanço significativo, considerando as análises que privilegiam exclusivamente o processo e as interações. Contudo, nesta perspectiva, o contexto antecede a ação dos sujeitos, o que representa um retorno ao primordialismo. Como sair deste impasse?

Thomas Eriksen: Acho que devemos aprender com os melhores praticantes de uma antropologia historicamente informada, que também é baseada em trabalho de campo. Por décadas, a negligência com a história foi uma das principais deficiências da antropologia, em ambos os lados do Atlântico. Isso levou as pessoas a produzirem registros instantâneos descontextualizados, tomemos os famosos africanistas britânicos, por exemplo, que raramente mencionariam o colonialismo e o governo indireto como pré-condições para a configuração sociocultural particular que estavam estudando. Um antropólogo que expandiu a análise e aprofundou primeiramente a perspectiva foi o falecido Sidney Mintz em seu trabalho sobre a economia de *plantation* de Porto Rico. Enquanto traçava o surgimento de relações de propriedade, organização familiar, poder e hierarquia para os primórdios da colonização espanhola, ele também escreveu vividamente sobre o presente, muitas vezes focalizando biografias de indivíduos. No trabalho de Mintz, não há indício de um determinismo estrutural, mas ao mesmo tempo, as opções de seus informantes são restringidas profundamente pela história. Assim, eu diria que, desde que façamos corretamente nossas etnografias, não haverá risco de primordialismo, apenas a constatação muito relevante e necessária de que nós, seres humanos, não agimos no vácuo.

EntreRios: Qual é sua percepção sobre antropologia no Brasil e como você avalia nosso interesse em sua produção?

Thomas Eriksen: Antropologia é uma disciplina mais importante no Brasil do que possivelmente em qualquer outro país do mundo, principalmente pelo papel central desempenhado pelos antropólogos brasileiros em questões indígenas. É ampla, viva e animada pelos mesmos debates teóricos e preocupações empíricas que a antropologia na Europa e nos EUA, e ainda assim, meu sentimento é de que ela tem o específico sabor brasileiro. Assim como antropologia australiana está dividida entre aqueles que fazem estudos aborígenes e todos os outros, no Brasil, a antropologia é constituída pela poderosa tradição de estudar grupos indígenas e abrange igualmente a abordagem de qualquer coisa, desde a cirurgia plástica e o transexualismo, até a exclusão urbana e as políticas raciais. Apesar de uma situação política difícil, parece-me que a antropologia brasileira permanece muito viva e vibrante, traz vigor importante para a antropologia mundial. A principal barreira é – como vocês sabem – a língua. Meu português é pobre, e isto vale para a maioria de nós fora do mundo lusófono. Quanto a mim, sinto-me lisonjeado e honrado por ter alguns dos meus trabalhos traduzidos no Brasil; devemos fazer um esforço para tornar a antropologia brasileira mais acessível aos falantes de inglês.

EntreRios: Na obra Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence (2005), em sua sentença de abertura, você faz a seguinte afirmação: “a antropologia deveria ter mudado o mundo, no entanto, o assunto é quase invisível na esfera pública fora da Academia”. Com esta provocação você lança um desafio a seus leitores. De modo semelhante este desafio está posto em What is anthropology? (2004). Na sua avaliação, em que medida as técnicas de narrativa, gênero e estilos de escrita podem engajar uma audiência mais ampla a alguns temas candentes da atualidade em que, segundo você, a antropologia teria uma vital contribuição?

Thomas Eriksen: Para retomar o exemplo do Brasil, que conheço apenas superficialmente, em seu país, a antropologia às vezes fez a diferença ao abordar temas candentes e conflitos na sociedade. Nós, antropólogos, muitas vezes temos um impulso quase instintivo de nos afastarmos das declarações normativas - como se fosse de alguma forma vulgar assumir posições políticas - mas, ocasionalmente, sentimos que é necessário fazê-lo. No Brasil, o medo de serem vistos como ativistas é, pelo menos em algumas partes da academia, menos inibidor do que, digamos, no Reino Unido. Em termos mais gerais, eu diria que há duas maneiras principais de podermos fazer um impacto e sermos ouvidos: assumindo questões que atraiam um público mais amplo ou escrevendo tão bem que simplesmente as pessoas sejam seduzidas e enlevadas. No livro que eu estou escrevendo agora, sobre os dilemas de combustíveis fósseis e o meio ambiente em uma cidade australiana, tento dialogar com colegas e australianos envolvidos. Sucesso, ainda não sei; mas para mim, é o que antropologia pública versa: produção de novos insights, mas transmiti-los de uma forma que qualquer leitor inteligente com interesse no assunto possa compreender.

EntreRios: Em virtude dos processos de globalização, amplos fluxos de migração e medos intensificados pelo terrorismo (inter) nacional, a incorporação da diversidade cultural tem se tornado um tópico tenso nas sociedades ocidentais. Em “Paradoxes of Cultural Recognition: Perspectives from Northern Europe” (2009), editado por você, Sharam Alghasi e Halleh Ghorashi, as tensões acima mencionadas tem levado a uma mudança de discurso das nações estado modernas. De qualquer forma, como demonstrado no livro, o reconhecimento cultural por meio de uma abordagem culturalista teve o efeito paradoxal de alienar mais do que incorporar minorias. Explique como a noção de identidade transnacional pode desafiar este culturalismo.

Thomas Eriksen: Talvez seja um bom exemplo de como podemos ir além do paradigma clássico de etnicidade e abordar a cultura e as diferenças culturais sem essencializações. Ao reconhecer politicamente a diversidade cultural, as autoridades – muitas vezes de maneira bem intencionada – contribuíram para congelar os grupos e suas fronteiras, tornando as opções alternativas uma fuga de uma identidade étnica minoritária difícil. A politização das diferenças culturais, na Europa, especialmente através do Islã como um marcador de diferença, enfraquece a coesão social e reduz a gama de opções disponíveis para o indivíduo. Leva à desconfiança e ressentimento na maioria e o recuo entre as minorias. Uma identidade transnacional pode ajudar a afrouxar os laços tanto com o estado-nação como com uma identidade minoritária imposta. Não é suficiente – em algum momento, surgem demandas de lealdade – mas viver uma vida transnacional permite uma experiência de vida mais ampla e maiores possibilidades de definir a si mesmo, ao invés de ser definido pelos outros. Dito isto, no entanto, devo acrescentar que a solução

para os Estados-nação deve residir no tratamento de todos os seus cidadãos como imbuídos de igualdade de direitos civis, deixando a busca de sentido para eles mesmos. Se a integração social está em vigor, é perfeitamente possível viver com uma considerável diversidade cultural, mas se essa diversidade é politizada, torna-se uma arma para os grupos de interesse, ao invés de uma ferramenta para forjar uma vida com significado.

EntreRios: Você defende o uso da etnografia para o estudo dos sistemas globais contemporâneos. Como aceitar esse desafio sem abrir mão dos que nos é específico? Quais os limites do campo de observação neste caso?

Thomas Eriksen: Ah, existem muitas limitações. Você quase poderia dizer que a antropologia é interdisciplinar ou não é nada. Uma lição aprendida ao longo das últimas décadas é que a arrogância original, e você pode chamar de arrogância por parte dos antropólogos, de defender que a principal maneira de saber é através da observação participante, mostrou-se ser uma camisa de força. Não há maneira de entender a República de Maurício contemporânea sem olhar para a reforma agrária, denominada *le petit morcellement*, do início do século XX, que permitiu aos antigos trabalhadores das plantations comprarem sua própria terra. Ou você poderia dizer que sem o conhecimento do navio porta-contêiner, a compreensão da atualidade da economia da Maurício orientada para exportação seria limitada. Agora, você pode afirmar que as pessoas treinadas em outras disciplinas realizam essas tarefas melhor do que nós. Sim, sem dúvida. Mas eles não têm o conhecimento único e profundo que produzimos de como as pessoas realmente pensam, conversam e interagem. Então, se pensarmos em nosso esforço como uma tentativa de entender o mundo humano, ele deve ser interdisciplinar, mas a etnografia é o núcleo onde todos os fios se encontram: o envolvimento com as pessoas em situações cotidianas do trabalho, da vida familiar e do lazer. Devo acrescentar que, claro, existem outros projetos antropológicos em que a história e o sistema mundial contemporâneo são menos relevantes, e é assim que deve ser.

EntreRios: Considerando os métodos e técnicas que utilizamos, como a antropologia dos pequenos lugares e grandes questões deve se ocupar das mudanças radicais de um mundo sobreaquecido? Quais as implicações para os textos que produzimos?

Thomas Eriksen: Em primeiro lugar, é necessário chegar a um acordo com o fato de que nosso trabalho está historicamente situado; não é atemporal, nem permanente. Algumas ideias gerais sobre a vida humana podem ser, mas os lugares que vamos mudar, e hoje em dia são susceptíveis de mudar rapidamente, e se eles não mudam rapidamente, é provável que sejam vistos como remansos estagnados. Talvez a temporalidade e o ritmo devam ser vistos agora como características fundamentais da vida social. Além disso, é provável que o trabalho de campo multissituado se torne mais comum, simplesmente porque as pessoas e os problemas que estudamos não estão necessariamente localizados em um só lugar. A tarefa consiste em produzir um relato inteligível de como o mundo chegou a ser o que é, e para isso precisamos de uma melhor compreensão da tecnologia e da financeirização da economia, entre outras coisas; mas, novamente, para me repetir, são as respostas locais e translocais, e as percepções de mudanças rápidas que se situam no cerne do esforço antropológico. Eliminando a ficção da etnografia atemporal, nosso

trabalho pode tornar-se mais facilmente datado, como recompensa, também entramos na história através de uma apropriação reflexiva do presente.

EntreRios: Uma das características da antropologia no Brasil é o compromisso com as populações e os problemas estudados. Há uma vasta produção de etnografias que mostram reivindicações étnicas que se opõe à força nacional e dos grupos econômicos. Em alguns casos, fomos capazes de contribuir para os direitos das minorias, mas quando se trata de questões que envolvem os interesses do estado e dos grandes grupos econômicos, o conhecimento produzido é desconsiderado ou mesmo invalidado. Existem inúmeras situações em que nos encontramos que o conhecimento local tem pouco impacto em relação aos processos globais. O que pode ser feito nesses casos, quando a relação de poder é extremamente assimétrica?

Thomas Eriksen: Este problema, embora especialmente pungente, no caso do Brasil com seus muitos e vulneráveis grupos indígenas é bastante difundido. Como ilustração, você pode imaginar um economista e um antropólogo que ministrem uma palestra para um público de tomadores de decisões. Sobre a intervenção do economista, o público conclui que “o que ele diz é importante”; mas sobre o antropólogo, eles dizem “Uau, isso foi fascinante”. Em parte, nosso trabalho é mostrar que o que é fascinante é também importante. Mas isso não é suficiente se o público-alvo de atores poderosos e as partes interessadas não nos ouvirem, o que muitas vezes ocorre. Podemos procurar novos canais para exercer influência, talvez no mundo das ONGs, e definitivamente devemos ser menos tímidos quando se trata de colaboração interdisciplinar. Assim como a tarefa de entender que o mundo atualmente ‘superaquecido’ é, por padrão, muito grande para uma única disciplina, precisamos colaborar com outros a fim comunicar a nossa perspectiva. Mas não há nenhuma solução simples.

EnteRios: No Brasil vivenciamos um crescente processo de etnicização das minorias, ou seja, os mais diversos grupos sociais estão assumindo uma configuração étnica para reivindicar o reconhecimento de identidades específicas e direitos diferenciados. O que nos diz sobre este fenômeno que se opõe ao sistema global contemporâneo?

Thomas Eriksen: Não conheço bem a situação brasileira, mas em muitos países, ter uma identidade coletiva étnica ou religiosa pode liberar investimentos governamentais e várias formas de apoio. Portanto, muitas vezes há uma dimensão estratégica para essa “eticização”. Em um nível mais geral, a nova etnia, ou a nova política e poética da identidade, pode ser entendida como uma reação às forças esmagadoras e niveladoras da globalização. Em virtude do aumento da comunicação, comércio, mobilidade e assim por diante, nos tornamos mais semelhantes em aspectos importantes. E quanto mais nos tornamos semelhantes, mais tentamos ser diferentes e únicos. Singularidade cultural e identidades enraizadas, algo que muitos tentaram escapar algumas gerações atrás, em uma tentativa de se tornarem cidadãos modernos, tornaram-se um recurso escasso. Em um mundo superaquecido, as pessoas irão procurar maneiras de esfriar um pouco. Quando as coisas se movem muito rápido, você pressiona os freios.

Assim, o impulso em direção à política de identidade pode ser visto como uma negação dialética da aceleração. Naturalmente pode ser problemático na medida em que se baseia na nostalgia, às vezes - como no caso dos nacionalismos europeus - pressupondo o ressentimento

do outro, mas gostaria de salientar que as políticas de etnicização e identidade em geral não são apenas sobre recursos políticos e posicionamento, mas também sobre significado e uma tentativa de recuperar o controle perdido sobre a vida. Você busca algum grau de estabilidade em um mundo onde tudo parece estar em fluxo.

EntreRios: Outra mudança que visualizamos no Brasil é a ambientalização dos conflitos sociais. Neste sentido, a cultura e a questão ambiental passaram a ser uma ferramenta utilizada para se contrapor à economia neoliberal. Como esta dinâmica está sendo vivenciada em outros países?

Thomas Eriksen: Grande pergunta! Na verdade, no meu trabalho atual na Austrália, é fácil ver como isto está sendo executado. Em certo sentido, os ambientalistas e os 'capitães da indústria' neoliberais e os políticos produzem imagens e histórias diferentes da Austrália. Os defensores do verde, que às vezes conseguem se alinhar com os grupos de aborígenes e agricultores, contam uma história da Austrália como um continente onde a gestão responsável dos recursos tem sido a ordem do dia por milhares de anos. Os poderes que, em contrapartida, representam o crescimento da mineração e a expansão industrial, afirmam que são os principais impulsionadores da história australiana. Então o que vemos é um choque de saberes ou competição entre os regimes de conhecimento que desenvolvem imagens muito diferentes do presente e como chegamos lá. Pode haver casos que alinhe a defesa antropológica da diversidade cultural com a defesa dos biólogos da biodiversidade; eles podem ser vistos como dois lados da mesma moeda; sua perda reduz a flexibilidade futura e como resultado nos tornamos mais pobres. Mas ao mesmo tempo, devemos ser cautelosos ao essencializar as culturas tradicionais como ecologicamente responsáveis. Isso é empiricamente errado e moralmente questionável. E, de fato, os aborígenes australianos às vezes colaboraram com empresas de mineração por razões sociais e econômicas. Finalmente, o argumento mais forte contra a destruição neoliberal da natureza pode ser o temporal: deixar o planeta na mesma condição que o encontrou, por causa da posteridade. Estamos atualmente em um frenesi destrutivo, deixando um terreno baldio, e está acontecendo tão rápido que não dá para saber as implicações a longo prazo até que seja tarde demais. Este é um dos aspectos mais assustadores do 'superaquecimento' ou mudança contemporânea acelerada: há uma série de espirais de crescimento inter-relacionados na economia, no meio ambiente e em outros lugares; e não existe um regulador ou termostato que possa regular a velocidade e a extensão da mudança. Um forno sem termostato irá eventualmente queimar-se ou esgotar-se.

EntreRios: Para finalizar, qual o lugar da Antropologia no mundo atual? Qual a eficácia de um conhecimento local diante do poder dos projetos globais?

Thomas Eriksen: É justo dizer que as coisas não estão indo no nosso caminho atualmente. Os projetos de grande escala superam as preocupações em pequena escala, e pode parecer que o local só recebe o orgulho do lugar quando sua singularidade pode ser vendida aos turistas. Vocês mencionaram a hegemonia neoliberal; gostaria de acrescentar, do meu ponto de vista europeu, a ascensão do nacionalismo de direita e o populismo. Há um crescente desprezo pela diferença, pela complexidade e pelo tipo de empatia implícita pelo outro que é fundamental para a antropologia simplesmente porque é necessário para realizarmos o trabalho de campo.

Então, as coisas podem parecer um pouco sombrias agora. No entanto, precisamente por esta razão, a antropologia é mais importante do que nunca. Temos de melhorar as nossas habilidades comunicacionais para transmitir a nossa mensagem de forma tão lúcida e clara quanto possível, e também temos de nos tornar mais abertos a outros métodos e perspectivas através da colaboração interdisciplinar. Mas o olhar antropológico de baixo e para dentro é indispensável. Tem um tom de contracultura no momento, e há um sentido real em que as perspectivas antropológicas foram marginalizadas, mas vocês e eu sabemos que, para entender as pessoas, é necessário aproximar-se. Por esta razão, continuamos a ser necessários. Mas também temos mais a oferecer, epistemologicamente, teoricamente e eticamente. A antropologia pode encolher nas próximas décadas, mas continuará sendo uma disciplina intelectual fundamental.

RIAL, Carmen e SCHWADE, Elisete (orgs.), 2016.

Diálogos antropológicos contemporâneos

Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia. 188 pp.

Caroline Farias Leal Mendonça
Antropóloga. Professora da Universidade da Integração Internacional da
Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB-CE).
carolineleal@unilab.edu.br

Esta coletânea reúne várias intervenções teóricas que sublinham a questão dos *diálogos antropológicos contemporâneos*, parte da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada em agosto de 2014 na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Os textos aqui reunidos visonam posições modernas e criativas para uma ciência antropológica atualizada, e como explicam as organizadoras na introdução ao livro, “certamente chancelam diálogos futuros, com análises críticas e propositivas sobre os dilemas, desafios e perspectivas que permeiam os atuais processos de expansão e transformação da antropologia no Brasil” (:11). Contém uma apresentação de Antonio Carlos de Souza Lima, presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), uma introdução da Carmen Rial e Elisete Schwade e onze textos dispostos em duas partes que organizam as interlocuções entre campos teóricos e temáticos representados por pesquisadores/as do Brasil, Portugal, Estados Unidos, França e Holanda.

A primeira parte do livro, “Prática e eficácia do diálogo na Antropologia”, é uma seção dedicada a dilucidar como a antropologia elabora epistemicamente posições dialógicas para a explicação de realidades plurais e intervenção em contextos específicos e multisituados. O texto de Antonio Arantes abre este debate evidenciando as contribuições teóricas de Sally e Richard Price para o entendimento de *diálogos* como “confronto e troca de ideias entre correntes e linhas de pensamento antropológico e com outras formas de conhecimento, *acadêmicas ou não*” (:21 – grifo do autor). No capítulo seguinte “Reflexões sobre 50 anos de diálogos antropológicos” Richard e Sally Price analisam as mudanças substanciais nas etnografias a partir dos anos 1980 provocadas pela crítica dos métodos tradicionais que sustentavam diferenças no poder entre o antropólogo como única autoridade e o nativo-informante. As reconfigurações na formação em antropologia produzidas neste período inauguraram novas concepções e modos de construir diálogos nas pesquisas de campo e nos textos etnográficos. Mas não sem tensionamentos como sugere a própria experiência intelectual e prática dos autores, através da qual defendem a interdisciplinaridade, as parcerias transnacionais e a interlocução fora dos campos tradicionais da

pesquisa antropológica como tipos de diálogos que postulam trocas intelectuais necessárias à construção de teorias antropológicas seriamente engajada e atenta a novas ideias e tradições do conhecimento não hegemônicas.

O enlace dos artigos no livro amplia as possibilidades de construção de diálogos contemporâneos na antropologia enfrentando o racismo epistêmico nos estudos étnicos. O capítulo intitulado “Os antropólogos indígenas – dilemas e perspectivas”, de João Pacheco de Oliveira, vai nesta direção e destaca as “potencialidades da antropologia radicada em instituições universitárias em terras brasileiras” (:43) para o reconhecimento das epistemologias indígenas e da sua complementariedade na produção de uma ciência rigorosa e colaborativa com os direitos destes povos. No texto “Índigenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias” o autor Gersen Baniwa posiciona-se como “um sujeito histórico particular que se apropria das diversas e possíveis lentes da antropologia para ler os diferentes mundos: indígena e não indígena” (:47). O debate proposto é inquietante e profícuo porque traz elementos teóricos significativos para o reconhecimento de uma corpo-política do conhecimento questionadora da “hegemonia autoritária da epistemologia universitária eurocêntrica no âmbito da própria ciência antropológica” (:53). Se compreendemos as cosmopolíticas ameríndias como um tipo de diálogo antropológico capaz de reposicionar no poder autonomias interdidas pelo racismo epistêmico presente na academia, na sociedade e nas instituições do Estado nacional, este texto nos subsidia para uma reflexão mais cuidadosa sobre a politização das pesquisas antropológicas. Na sequência, Tônico Benites, no capítulo “Trajetória e atuação de um antropólogo indígena” nos oferece um arcabouço de experiências vividas que analisa o papel, atribuições, compromissos e perspectivas dos/as antropólogos/as indígenas, com especial atenção ao campo dos direitos territoriais. Por meio de suas observações etnográficas e da própria relação de pertencimento com os povos Guarani e Kaiowá, destaca que estudantes e lideranças indígenas, sobretudo de seus povos, “consideram que o antropólogo indígena é essencial, por acabar fortalecendo as demandas e a luta contemporânea pela demarcação das terras” (:64). Este capítulo encerra a primeira parte do livro e nos permite problematizar em que medida o/a antropólogo indígena pode ser capturado pelo projeto da academia ocidental ou, ao contrário, como a academia passa a fazer parte de uma estratégia “etnofaga”¹ colocando em disputa os conhecimentos indígenas frente às violências epistêmicas.

A segunda parte do livro, intitulada “Políticas Públicas e Antropologia em Diálogos: Patrimônio, Educação e Gênero, Raça e Processos de Deslocamentos” dedica-se ao tema dos “diálogos” possíveis no contexto da participação de antropólogos/as na formulação e implementação de políticas públicas, além da histórica produção de pesquisas na área. Ao selecionar para esta seção temas emergentes e de repercussão global, as organizadoras da coletânea chamam à atenção para os interesses comuns que pautam a internacionalização da antropologia, além de atender a uma demanda de jovens pesquisadores/as, cada vez mais significativa, que evitam lugares comuns e anseiam (des)envolver competência teórica e prática de intervenção neste campo. O primeiro texto de Manuel Filho e Renato Athias, analisa questões centrais sobre o lugar da antropologia nos estudos museológicos e nas políticas de patrimônio, destacando as transformações nas narrativas expográficas, as concepções emergentes sobre os espaços museais e o papel social

1 Cf. DÍAZ-POLANCO, Héctor. Etnofagia y multiculturalismo. *Revista Memoria*, nº 200, octubre de 2005. Disponível em: < http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/lauv/Etnofagia_y_multiculturalismo_Diaz-Polanco.pdf>. Acesso em jan.2017.

dos museus e das pesquisas antropológicas em face da crescente apropriação deste espaço pelo movimento indígena para o fortalecimento de sua organização e visibilidade de sua história do ponto de vista nativo (:80). As políticas públicas em educação, gênero e sexualidade estão presentes nos dois capítulos seguintes compartilhando entre si a problemática da racialização da diferença como parte das hierarquias de poder que entram em conflito com as lutas por direitos equânimes. O trabalho de Éric Fassim, vai mostrar, a partir da análise da jurisprudência francesa sobre filiação, casamento e família, porque a política de união civil entre pessoas do mesmo sexo não é um assunto específico sobre casamento e família, e não apenas sobre heterossexualidade e homossexualidade. O debate em torno do “casamento gay” e demais direitos implica em questões políticas de relações de poder mais complexas que só podem ser pensadas, no contexto em análise, em termos de *nação* e *raça* (:105). Já o texto do antropólogo Miguel Almeida apresenta aos leitores sua trajetória política e intelectual em torno da despenalização do aborto, do casamento igualitário e sobre questões de identidade de gênero em Portugal. Demonstra como a atuação nos direitos humanos coloca em questão certezas conceituais, pois as dinâmicas que envolvem negociações de interesses coletivos também movimentam visões de mundo diversas com aliados e antagonistas. Tais experiências afetam os antropólogos e a antropologia, implica principalmente numa “constante suspeição sobre a pureza teórica, a pureza associativa, a pureza política, e tenta ligá-las entre si através de uma estratégia descritivo-analítica própria da etnografia, essa descrição do impuro” (:115).

Os três últimos capítulos do livro tratam da questão dos *deslocamentos* e as interseções com a *raça*, *racismo* e *esporte*, temas que desvelam a cartografia de poder global e seus métodos de dominação. O artigo de Cheryl Mwaria analisa o governo de Barack Obama (2009-2017), nos Estados Unidos, em relação às políticas de deportação e aprisionamento. A autora exemplifica como não há uma correspondência precisa e bem delineada entre a identidade do sujeito historicamente racializado e o projeto que Obama representou. Os dados apresentados confirmam a precária condição da população de afrodescendentes e latinoamericanos diante do não cumprimento das promessas da campanha eleitoral de Obama relativas ao desemprego, imigração e aprisionamento. Demonstram a manutenção e legitimação de um “sistema de castas raciais” e uma despolitização das minorias e pobres que relutavam em confrontar “um dos seus próprios” (:134). No recorte das políticas na área do esporte, o livro traz o texto de Vera Álvarez com uma leitura a partir do Estado, no qual os grandes eventos esportivos são entendidos como oportunidade na “reformulação geopolítica do cenário internacional. Países que não figuravam como atores de peso na comunidade internacional são hoje os que se posicionam como potências econômicas emergentes, entre eles o Brasil” (:158). E no último artigo que compõe a coletânea, o autor Niko Besnier, com uma posição mais crítica, aborda a mobilidade internacional de atletas e sugere que as mudanças na arquitetura do esporte acontecem em associação, e também como consequência, das mudanças geopolíticas de interesse capitalista afetando a vida das pessoas comuns no Sul global. Não desconsidera que as mobilidades desportivas e seus significados vão sendo entremeadas pelas dinâmicas socioculturais locais como respostas às transformações globais (:163), pois deslocamentos pode ter consequências positivas ao proporcionar uma visibilidade necessária para atletas de regiões do mundo que são - em grande parte - considerados irrelevantes. Por outro lado, reavivam antigos estereótipos coloniais e marginalizam aqueles que são o objeto desses estereótipos (:176). A reflexão trazida pelo autor é extremamente necessária

para a compreensão, em pesquisas na área do esporte, das dinâmicas de desigualdade, exploração e opressão mascaradas pelas insígnias do desporto difundidas midiaticamente como “qualidade de vida”, “cooperação”, “alegria” entre outros que definitivamente não se realizam como projeto coletivo de transformação social para a equidade.

Os artigos reunidos na coletânea dão subsídios importantes para o entendimento de que *diálogos antropológicos* são desafios teóricos, metodológicos, éticos e políticos, o que reafirma nosso campo disciplinar como legítimo e fecundo na contemporaneidade. As possibilidades são muitas e, certamente, as contribuições contidas no livro estão à disposição para serem conhecidas e examinadas com os detalhes que merecem.

Carmen Lúcia Silva Lima
Márcia Leila de Castro Pereira
(Orgs.)



REVISTA
ENTRERIOS

Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade
Federal do Piauí



