

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS

Na transversal do Tempo: Natureza e Cultura à prova da História

Ana Carolina Barbosa Pereira

Brasília
2013

ANA CAROLINA BARBOSA PEREIRA

Na transversal do Tempo: Natureza e Cultura à prova da História

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade de Brasília para obtenção de título de Doutora em História.

Área de Concentração: Sociedade, cultura e política.

Linha de Pesquisa: Ideias, historiografia e teoria.

Orientador: Prof. Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins

Brasília
2013

Aos povos indígenas da Amazônia brasileira

Agradecimentos

Ao meu orientador, Estevão C. de Rezende Martins, pelas contribuições incalculáveis que extrapolam os limites desta investigação, pela leitura tão atenta quanto respeitosa, pela interlocução valiosíssima, pela liberdade e pela confiança.

À CAPES, pela bolsa concedida e sem a qual dificilmente seriam possíveis o desenvolvimento e a conclusão da pesquisa.

À Universidade de Brasília, pelo auxílio à pesquisa de campo concedido nos anos de 2010 e 2012.

À Edineide dos Santos, por me apresentar aos Manchineri, por seus valiosos ensinamentos, pela confiança e pela interlocução permanente.

Aos Manchineri da Terra Indígena Mamoadate, em especial aos moradores das aldeias Extrema e Lago Novo.

Aos amigos João Marcelo Madureira, Leandro Bulhões, Maurício Borges, Naomi Maubrigades, Romário dos Santos, Anderson Batista de Melo, Juliano Pirajá, Luiz Henrique, Guilherme Barbosa, Luciano Lourenço, Igor Stepanski, Danilo Freitas, Jonas Trindade, João Ramos e Jaime Heitor Lisboa Pitthan. Às amigas Érica Isabel de Melo, Giovanna Schittini, Yani Rebouças, Émile Cardoso, Thayza Matos, Michelle dos Santos, Solange, Polli de Castro, Flávia Rocha e Valeska (“TCPC”).

Aos Professores Arthur Alfaix O. Assis e Pedro Spinola Pereira Caldas, integrantes da banca de qualificação, pela leitura atenta e pelas observações valiosas. Ao Professor Carlos Oiti por me apresentar a teoria da história. Ao Professor Luiz Sérgio Duarte da Silva, pelas constantes inquietações que me é capaz de provocar.

À Manuela Carneiro da Cunha pelas valiosas “sugestões de antropóloga”.

À A. R. por me ajudar a recobrar a tranquilidade e a autoconfiança.

À Tati, por todo amor e todo cuidado, mas também pela paciência e por seus ouvidos atentos.

E, claro, agradeço especialmente à minha mãe Lúcia, às minhas irmãs Juliana e Débora, à minha tia Therezinha (“Dondô”), ao meu tio Edinho (“Tedim”), ao Marcos, ao Zhen e às minhas sobrinhas Amanda e Ana Clara, pelo amor incondicional e pela paciência e compreensão com minhas ausências.

Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a se interrogar constantemente. “Quem sou eu na realidade?”

Frantz Fanon

RESUMO

PEREIRA, Ana Carolina B. **Na transversal do Tempo: Natureza e Cultura à prova da História. 2013. 224f Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.**

A expressão “Na transversal do tempo” dá o tom das reflexões deste trabalho. Por um lado, se refere ao *continuum temporal* newtoniano, que se viu estender da filosofia transcendental de Kant à teoria da história contemporânea, passando pelo historicismo alemão. Por outro, nos remete a uma experiência do tempo incompatível com uma certa “teleologia formalista”: o *tempo fractal* dos Yaminawa, povo indígena (Pano) do noroeste amazônico, estudado pelo antropólogo Oscar Calavia Sáez. Irredutível à “matriz genérica e elementar de interpretação do tempo” do alemão Jörn Rüsen, esta peculiar forma de compreensão do tempo exigiu repensar os conceitos de “tempo histórico” e “consciência histórica”, além do modelo ideal-típico da narrativa (histórica). Em diálogo constante com a antropologia pós-estruturalista de Eduardo Viveiros de Castro, tais reflexões, contudo, contaram com a particular contribuição de minha pesquisa de campo com os Manchineri do Acre, povo da família etnolinguística aruaque. Soma-se a isso uma breve história do Acre que conheço. Este “Último Oeste” cuja conquista coube aos “californianos do Nordeste”, à custa, é claro, de incontáveis violências contra o *gentio* que era preciso dominar. E como síntese de tudo isso, uma reflexão a respeito dos limites do multiculturalismo e seu primado do reconhecimento mútuo das diferenças.

Palavras-chave: Tempo histórico; consciência histórica, teleologia formalista; matrizes temporais; multiculturalismo; comunicação intercultural

ABSTRACT

The phrase "In the cross of time" gives the tone of discussions of this work. On the one hand, refers to the *continuum temporal* Newtonian, which saw extend the transcendental philosophy of Kant's to the theory of contemporary history, passing by German historicism. On the other, reminds us an experience of time incompatible with a certain "formalist teleology": the fractal time of Yaminawa, indigenous people (Pano) in the northwestern Amazon, studied by anthropologist Oscar Calavia Sáez. Irreducible to "generic matrix and elementary interpretation of time" of German Jörn Rüsen, this peculiar way of understanding the time required to rethink the concepts of "historical time" and "historical consciousness" beyond the ideal-typical model of narrative (historical). In constant dialogue with the anthropology poststructuralist of Eduardo Viveiros de Castro, these reflections, however, had the particular contribution of my field research with the Manchineri of Acre, people of the ethnolinguistic family Arawak. Added to this a brief history of Acre that I know. This "Last West" whose conquest fell to "Californians Northeast", at the expense, of course, of countless violence against the people who had to dominate. And as a synthesis of all this, a discussion about the limits of multiculturalism and its rule of mutual recognition of the differences.

Keywords: historical time; historical consciousness; formalist teleology; temporal matrices; Amerindian perspectivism; multiculturalism, intercultural communication.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I	
A DESPEDIDA DA <i>HISTORIE</i> E A EMERGÊNCIA DA <i>GESCHICHTE</i> : O lugar da teleologia na Teoria da História contemporânea	15
1.1. <i>Prognósticos e diretrizes a serviço da Geschichte</i>	20
1.2. <i>Nem prognósticos, nem diretrizes: uma virada historicista</i>	33
1.3. <i>A “teleologia formalista” na teoria da história de Rüsen e Koselleck</i>	54
CAPÍTULO II	
EMBARALHANDO AS CARTAS CONCEITUAIS: Natureza e Cultura à prova do Tempo e da História.....	77
2.1 <i>Pessoa fractal e perspectivismo: sobre os regimes de subjetivação ameríndios</i>	83
2.2 <i>Esboço de etnografia Manchineri</i>	
<i>*Notas preliminares</i>	103
<i>*Viagens de pesquisa</i>	104
<i>*Os Manchineri hoje</i>	107
2.3. <i>Personitude fractal, Tempo fractal e matrizes temporais</i>	130
CAPÍTULO III	
REDISTRIBUINDO AS CARTAS CONCEITUAIS: Perspectivas para uma Teoria da História Intercultural.....	145
3.1 <i>A conquista do “Último Oeste” ou o “último suspiro bandeirante”: o caso do Acre</i>	153
3.2 <i>Teoria da história e a comunicação intercultural: interrogando o multiculturalismo</i>	189
CONSIDERAÇÕES FINAIS	209
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	212
ANEXO A	222
ANEXO B	224

INTRODUÇÃO

Não faz muito tempo que a ciência da história passou a ser interpretada como aquela que se ocupa das *ações humanas no tempo*. Mas há aproximadamente um século a categoria “tempo” foi integrada ao campo das reflexões históricas de modo irrenunciável. Manifestações desta tendência são visíveis, por exemplo, nos esforços empreendidos pelos historiadores dos *Annales* no estudo das estruturas, conjunturas e eventos ou, mais recentemente, na “semântica do tempo histórico” associada ao nome de Reinhart Koselleck e no princípio da racionalidade especificamente histórica atribuído a Jörn Rüsen. Em todos os casos o tempo e a resistência à sua ação corrosiva e desestabilizadora constituem o fundamento de toda interpretação histórica.

Esta mudança, no entanto, não se deve ao acaso. Se por longo período o estudo da sociedade restringiu-se à esfera do imutável – no que diz respeito, por exemplo, aos princípios morais, às normas jurídicas e ideais estéticos –, o processo de “secularização da consciência” vivenciado pelo Ocidente Moderno foi responsável por enxergar o tempo em todos os ramos da vida prática e, por extensão, em todas as esferas do conhecimento. Assim, desde a hipótese cosmogônica de Kant que se abriu um amplo campo nas ciências inclinado a considerar o tempo como elemento presente em todas as esferas da realidade.¹

Seguida da teoria evolucionista de Darwin, responsável por substituir a ideia de invariabilidade das espécies defendida desde Aristóteles, a referência ao tempo estende-se, no que diz respeito ao progresso cognitivo, à teoria da relatividade de Albert Einstein e ao conhecido debate entre ele e o filósofo Bergson. Quanto aos estudos históricos, afirma-se, este processo de “secularização” levou à percepção diferenciada das três dimensões temporais, tendendo à ênfase no “futuro” como horizonte de expectativa. Nesse sentido, nos dizeres de I. F. Askin, o tempo “constitui um dos elementos essenciais da concepção moderna do mundo”.²

Mas se é certo que o tempo constitui as bases da “concepção moderna do mundo”, o mesmo acontece se invertemos a ordem, pois parece igualmente indispensável considerar a

1ASKIN, I. F. *O problema do tempo: sua interpretação filosófica*, Paz e Terra 1969.

2*Idem*, p. 10.

“concepção moderna do mundo” como peça-chave pra compreender o tempo. Explicando melhor, o exercício é fundamental porque com a modernidade o “tempo” não apenas passou a ser entendido como um *dado* da natureza, como foi também convertido em pressuposto das teorias científicas. E uma das principais consequências deste processo parece ter sido sua imunização à crítica. Com outras palavras, reconhecido como realidade ontológica incontestada *o tempo* passou a figurar como instância privilegiada e imprescindível ao conhecimento dos fenômenos naturais e culturais.

E por mais que esta categoria tenha sofrido abalos significativos com a teoria da relatividade a prerrogativa do *continuum temporal* que lhe serve de sustentação, no entanto, continua a servir de parâmetro para o conhecimento histórico. É o que parece sugerir o recurso à linguagem filosófica para nomear o próprio movimento histórico, tais como o duplo operador hermenêutico da *intuição do efêmero e desejo de eternidade*, o *superávit intencional* e a *carência estrutural humana*. São todas, em conjunto, expressões de uma mesma tendência: considerar *o tempo* como elemento instituidor da mudança e, conseqüentemente, como *dado* da experiência humana.

Na contramão desta tendência cabe-nos perguntar pela plausibilidade desta prerrogativa “em si mesma”. Trata-se, portanto, de investigar as origens históricas da ideia de um *continuum temporal*, cujos desdobramentos podem ser sintetizados na imagem/ideia de uma totalidade orgânica das experiências humanas, difundida pelas chamadas filosofias da história do século XIX e ressignificada pela teoria da história contemporânea. Esta pergunta orienta o problema de maior interesse desta pesquisa e pode ser apresentada da seguinte forma: **é possível postular uma forma universalmente humana de experiência do tempo?**

Obviamente, em caso de resposta negativa é inevitável que sejam apresentadas experiências que infirmem o próprio postulado. Assim, se a pergunta enforma o principal problema desta investigação, a tentativa de respondê-la constitui seu maior desafio. E caso o desafio seja solucionado a contento, há ainda que se pensar a respeito de seus desdobramentos. Neste caso, o ciclo da investigação se encerraria num outro exercício reflexivo, a saber: perguntar pelas possibilidades de uma teoria da história intercultural capaz de abarcar *outras* formas de se conceber e interpretar a experiência do tempo e da história.

É nesse sentido que proponho a expressão “na transversal do tempo”. Ela é utilizada aqui com o propósito de se referir tanto a uma noção de tempo que se projeta como universal, quanto a algo que corta esta “via principal” em direção a outro sentido. Equivale afirmar, por

consequente, tanto a existência de *uma* concepção de tempo autorreferenciada que se generaliza como experiência humana universal, quanto *outra* capaz de estremecê-la e que caminha à margem da ontologia pretendida pela primeira. Quanto ao subtítulo, sugere a necessidade de rever a clássica oposição binária entre natureza e cultura que serve de fundamento a todas as demais oposições com as quais operam nossa epistemologia: universal e particular, objetivo e subjetivo, dado e construído, imanência e transcendência, indivíduo e sociedade, corpo e alma, mito e história, dentre outras.

Conforme tentarei argumentar, a prerrogativa do *continuum temporal*, que há mais de três séculos tem orientado o pensamento histórico do Ocidente, tem implicações teóricas e pragmáticas que não devem ser ignoradas. Dentre elas poderíamos destacar a manutenção dos princípios do progresso e do desenvolvimento, apesar de sua recusa por parte do pensamento pós-moderno em suas mais diversas manifestações. Por esse motivo, tão importante quanto a tarefa de identificar as origens históricas da ideia de um tempo contínuo e comum, é a de analisar o processo de sua extensão e reafirmação no contexto atual de debate no campo da teoria da história.

O que proponho então é examinar o longo processo de desenvolvimento da concepção moderna de tempo, colocando-a em perspectiva. Isto deve permitir, por um lado, reconhecê-la como construção histórica circunscrita e, por outro, analisar os limites de sua extensão. E cada capítulo deverá dar conta de um dos aspectos a ela relacionados: a) suas origens históricas e atualidade no campo da teoria da história; b) a manifestação de seus limites pela identificação de uma dinâmica de interpretação temporal irreduzível à prerrogativa do tempo contínuo e comum; c) a necessidade de repensar os pressupostos de uma teoria da história intercultural.

Assim, a primeira resposta possível à questão da pretensão de universalidade da experiência humana do tempo e da história seria a seguinte: **a teoria da história contemporânea, apesar de esvaziar o conteúdo das filosofias da história, permanece teleológica na forma.** Esta nova configuração da interpretação histórica, aqui denominada “teleologia formalista”, é pensada a partir dos conceitos de “consciência histórica” e “tempo histórico” de Rüsén e Koselleck, respectivamente.

Mas como se trata de uma noção controversa, é preciso desde já deixar claro que por teleologia se entende aqui o descompasso entre desenvolvimento e a consciência deste mesmo desenvolvimento. Descompasso que, como veremos, é possível depreender dos conceitos de Rüsén e Koselleck quando se trata da interpretação humana do tempo e consequente

construção histórica de sentido. Deste modo, “consciência histórica” e “tempo histórico” deverão servir de termômetro para medir as ressonâncias da prerrogativa do *continuum temporal* na teoria da história contemporânea, a partir de uma linha de continuidade identificada entre esta, o historicismo alemão, as filosofias da história e a mecânica clássica responsável pela formulação do conceito de tempo absoluto e verdadeiro “em si mesmo”. A hipótese central deste capítulo, portanto, é a de que **as concepções de tempo histórico e consciência histórica permanecem teleológicas na forma porque pressupõem, de um lado, uma unidade originária entre as três dimensões temporais e, de outro, a diferenciação intencional destas três dimensões como fruto do desenvolvimento da consciência do tempo em si mesmo.**

As questões desenvolvidas no primeiro capítulo, contudo, levam inevitavelmente à pergunta se seria possível conceber o tempo para além da teleologia. Somadas ao diálogo com a etnologia sulamericana, estas questões devem nos permitir considerar a possibilidade de “tempo” dizer outra coisa. Este é o tema reservado ao segundo capítulo. Neste caso, a exposição e análise de certos elementos próprios aos regimes de subjetivação ameríndios cumprem com o propósito de abordar um modo específico de percepção do tempo, irreduzível à ontologia do “tempo moderno”. Trata-se do “tempo fractal” que, embora tenha sido originalmente identificado por Oscar Calavia Sáez entre os povos Yaminawa do Acre, pode ser considerado como uma dinâmica própria às culturas indígenas da Amazônia e, com sorte, ao pensamento ameríndio em sua totalidade. Nesse sentido, uma segunda resposta à pretensão de universalidade da experiência humana do tempo e da história seria: **confrontada com a dinâmica da reversibilidade do tempo fractal, a prerrogativa do *continuum temporal* corresponderia a uma dentre outras formas de experiência do tempo.**

Porém, como o princípio da fractalidade do tempo ameríndio não atua isoladamente, a hipótese apresentada no segundo capítulo é a de que **a manifestação de uma matriz temporal capaz de conjugar mais do que duas estruturas de interpretação do tempo (circularidade, linearidade e fractalidade) é o que de fato exige a revisão da ideia de tempo absoluto e ontológico.** Como veremos, as concepções de tempo e história entre as culturas indígenas amazônicas distribuem diversamente os valores do que é universal e particular quando comparadas à interpretação ocidental. Nesse sentido, se para “nós” o tempo corresponde ao *dado* e a história, em contrapartida, pertence à ordem do *construído*, o que se passa com o pensamento ameríndio é justamente o oposto. Mas, é preciso dizer, compreendê-

lo exige que seja percorrido o terreno do “dravidiano sulamericano”, modelo de parentesco típico das culturas indígenas da América do Sul, pois é a partir dele que acessamos seus regimes de subjetivação – sua relação com o corpo, com a morte, com o tempo, com a história, etc.

Não podemos perder de vista os capítulos anteriores para entender satisfatoriamente o conteúdo e a proposta do terceiro. Partindo da tendência à renovação do interesse da historiografia brasileira pela temática indígena, da obrigatoriedade do ensino de história indígena nas escolas e dos limites epistemológicos (da ciência da história) que ainda nos impedem de acessar adequadamente os regimes de subjetivação ameríndios, o terceiro e último capítulo resulta de um exercício reflexivo em duas direções: a) ao reconhecimento de que as culturas indígenas pertencem não apenas ao passado de nossa cultura histórica, mas também ao seu futuro; b) ao desafio da comunicação intercultural frente ao crescimento das populações indígenas e, conseqüentemente, de suas sólidas reivindicações políticas.

Nesse sentido, uma terceira resposta possível ao tema da pretensão de universalidade do tempo e da história seria a seguinte: **o convívio com cosmologias não-ocidentais que presumem outros predicados que os subsumidos na clássica oposição entre Natureza e Cultura impõe o desafio da comunicação intercultural para além do conceito corrente de relativismo.** Para chegar a tal resposta, é apresentada uma breve história do Acre, o que se explica por sua posição de vanguarda em mobilizações ecológicas e conseqüente formação de organizações indígenas que serviram de parâmetro para o restante do país. Além disso, a criação da chamada “Associação dos povos da floresta” foi responsável por trazer à tona as discussões a respeito das terras indígenas e das unidades de conservação ambiental. Sendo assim, a história do Acre participa de modo especialmente importante do cenário de crescimento das populações e organizações indígenas no Brasil.

Entretanto, como parece difícil pensar o princípio da interculturalidade sem dialogar com os pressupostos epistemológicos do *multiculturalismo*, são estes também postos em perspectiva. Dessa forma, a hipótese que orienta o terceiro e último capítulo é a de que **uma comunicação intercultural convincente e aceitável exige que o multiculturalismo seja submetido à revisão crítica de seus próprios postulados.**

Por fim, algumas notas explicativas parecem necessárias. Em primeiro lugar, a amplitude e o alcance dos propósitos dessa pesquisa impõem certamente alguns riscos. Dentre eles, o da abordagem lateral ou superficial de temas cuja complexidade exige justamente o

contrário. Em vários momentos vi-me forçada a recorrer a especialistas, em função da impossibilidade do conhecimento não mediado ou, se preferir, de um conhecimento “em primeira mão”, embora não tenha economizado esforços em dialogar “diretamente” com as fontes.

Em segundo lugar, não poderia deixar de mencionar o desafio de propor um diálogo entre teoria da história e antropologia. Em diversas situações tive a impressão de que se a etnologia fala exclusivamente aos etnólogos, a teoria da história tampouco apresenta disposição para ouvi-los.³ E sinceramente, espero que o produto final de minhas reflexões tenha conseguido superar minimamente esta indisposição.

Também poderia dizer que apesar da indisposição de um lado tanto quanto de outro, aceitei o desafio proposto por Eduardo Viveiros de Castro, ao sugerir que “embaralhem as cartas conceituais” para compreender realidades como a do *perspectivismo ameríndio*. Em outras palavras, que sejamos subversivos com os nossos próprios códigos a ponto de concebê-los em seu extremo oposto, invertendo e redimensionando categorias universais para a ordem do particular e vice-versa.

Indiscutivelmente, este exercício nos convida e desafia a ocuparmo-nos dos códigos dos *outros* e também dos *nossos* num duplo e inconstante movimento de distanciamento e aproximação. Uma vez aceito o desafio, poderia dizer que este trabalho foi, num certo sentido, uma séria e desafiadora “brincadeira”. E parte do que apresento são, por que não dizer, cartas conceituais redistribuídas.

³Por esse motivo, anexei ao final do trabalho um glossário e um quadro com a descrição das terminologias e modelos de parentesco indispensáveis à compreensão dos argumentos apresentados ao longo do segundo capítulo.

CAPÍTULO I

A DESPEDIDA DA *HISTORIE* E A EMERGÊNCIA DA *GESCHICHTE*

O lugar da teleologia na teoria da história contemporânea

Para que o tempo fosse mensurável, seria preciso que decorresse de um modo uniforme; e quem te garante que é assim? Para a nossa consciência não é. Somente o supomos, para a boa ordem das coisas, e as nossas medidas, permita-me que te faça notar, não passam de convenções.

T.Mann, *A Montanha Mágica*⁴

Em 1922, ano de publicação de *Duração e Simultaneidade*, Einstein e Bergson encontraram-se pela primeira vez em Paris, por ocasião de um ciclo de debates sobre a Teoria da Relatividade. O ciclo envolveu uma conferência e três reuniões, estas últimas voltadas para um grupo seletivo de especialistas, ocorridas no *Collège de France* nos dias 3, 5 e 6 de abril.⁵ No último dia, dedicado aos cientistas franceses interessados em maiores esclarecimentos e possíveis objeções à difundida e controvertida teoria de Albert Einstein, Bergson sintetizou sua posição com as seguintes palavras:

*O que eu quero estabelecer é simplesmente o seguinte: uma vez admitida a Relatividade como teoria física, nem tudo está terminado. Resta determinar o significado filosófico dos conceitos que ela introduz. Resta descobrir até que ponto ela renuncia à intuição e até que ponto ela permanece atada à intuição. [...]*⁶

4 Diálogo entre as personagens Hans Castorp e seu primo Joachim Ziemssen. Thomas Mann, *A Montanha Mágica*. Trad. Herbert Caro e revisão de Maria da Graça Fernandes. Edição “Livros do Brasil”. Lisboa, p. 71.

5 BARRETO, Márcio. *O Anacronismo do Tempo: Um debate atual entre Einstein e Bergson*. Tese de Doutorado. Campinas, SP, 2007, 198p.

6 Cf. BARRETO, Márcio. *op.Cit.*2007, p. 121.

A resposta de Einstein foi dada com certa polidez, talvez e em parte por suas limitações com o idioma e, mais certamente, por não pretender “refutar diretamente os argumentos de Bergson”⁷:

*A questão se coloca então assim: o tempo do filósofo é o mesmo tempo do físico? [...] Ora, o tempo físico pode ser derivado do tempo da consciência [...] Mas existem eventos objetivos independentes dos indivíduos e, da simultaneidade das percepções, nós passamos às dos eventos propriamente ditos. [...] Não há, portanto, um tempo dos filósofos; apenas existe um tempo psicológico diferente do tempo dos físicos.*⁸

A querela entre o físico e o filósofo, se é que assim podemos chamar o “confronto” tão claramente interrompido, parecia decorrer de um abismo epistemológico responsável por separar não apenas os dois autores, mas também as duas especialidades, ainda que a intenção de Bergson caminhasse em direção oposta, buscando uma “reconciliação” ou complementaridade entre “inteligência” e “intuição”. O que parecia estar em discussão, portanto, era precisamente a “natureza” do tempo, assim como a “natureza” de sua percepção.

Motivado pela leitura do livro de divulgação científica da Relatividade, escrito pelo próprio Einstein, Bergson apresentou como principal objeção à teoria a ausência de um significado filosófico do tempo, embora jamais tenha questionado seu significado para a ciência. O que o incomodava era o fato de, em vez de oferecer ao tempo um significado, a Relatividade conduziria a um universo não sujeito à experiência sensível. Nesse sentido, a *duração*, tal como a entende Bergson – como algo captado pela *intuição* –, permaneceria ausente na teoria de Einstein, como sempre estivera fora da representação newtoniana do tempo.⁹

O que parece ocorrer, neste caso, é a cisão entre um “tempo ontológico” e outro que poderíamos mesmo chamar de “tempo sensível”, muito embora esta cisão seja precedida de outra, ainda mais abrangente, operada entre os universos da Natureza e da Cultura. Como já assinalou Norbert Elias, o saber acadêmico, “por sua especialização”, supõe, conforme o caso,

7 *Ibidem.*

8 *Ibidem.*

9 *Duração* em Newton tem um significado absolutamente diferente, uma vez que se confunde com o tempo “absoluto e verdadeiro em si mesmo”, sem qualquer relação com o sujeito e, por conseguinte, com a *intuição*.

a cisão do universo em “natureza” e “sociedade”, ou em “natureza” e “cultura”. Talvez por isso o tempo seja, muitas vezes, apresentado como pertencente ao âmbito dos físicos e dos metafísicos, indicando a tendência à diferenciação entre dois campos e, por conseguinte, entre “dois tempos”. Soma-se a isso o crescente prestígio das ciências físicas que tem atraído cada vez mais o (objeto) tempo para seu próprio campo de investigação, sugerindo a primazia da ordem da ontologia. Para Elias: “A importância social das ciências físicas, em nossa época, contribuiu para fazer o tempo surgir como um dado evidente, inscrito no vasto sistema da natureza e, como tal, pertinente ao campo de competência dos físicos.”¹⁰

Com esta afirmação, o autor de *Sobre o Tempo* nos fornece uma possível explicação para a esquiva de Einstein em aceitar a existência de um “tempo dos filósofos”. É precisamente essa cisão o que o distancia de Bergson, embora, como já foi dito, não fosse a mesma a intenção do filósofo. Concebido como *dado* da natureza, o tempo torna-se assunto de competência dos físicos porque exclui, por princípio, a necessidade da relação com os indivíduos, uma vez que o foco são os “eventos propriamente ditos”: aqueles que são externos e independentes da consciência.

O debate é extenso e os argumentos, de um lado quanto de outro, são vários. Mas ainda que não participe de meus objetivos explicitá-los um a um, esta breve apresentação permite estabelecer um bom ponto de partida. Seria possível uma *teoria pura do tempo*? Enunciando de outra forma, seria possível conceber uma teoria que admite o tempo como instância anterior a toda experiência sensível?

A questão é bastante controversa, mas permitam-me evocá-la ainda que o debate soe infrutífero ou pouco promissor. Se insisto, é porque a partir dela creio que nos distanciaremos de alguns problemas, uma vez que o próprio conteúdo da pergunta tende a restringir e delinear, historicamente, algumas abordagens da questão *o tempo*. Afinal, se não podemos evitar todos eles, certamente podemos nos livrar de alguns!

É preciso notar que uma pergunta como essa parece encobrir alguma obsessão por definir a *natureza* do “tempo em si”, ou ainda, a tendência em aceitá-lo tacitamente como pressuposto, oscilando entre uma pretensa objetividade ontológica, ou uma suposta subjetividade transcendental – muito embora, neste último caso, a própria noção de “tempo em si” tenda a se dissolver na alienação em relação ao sujeito, tornando-se vazia e ininteligível fora do *fenômeno*.

10 ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 8.

Tais reflexões sobre o tempo estão, em síntese, estreitamente relacionadas ao embate entre as tendências materialista e idealista¹¹, mas também entre a física e a filosofia modernas e, ainda mais precisamente, entre tentativas de responder à “revolução copernicana” de Immanuel Kant. E apesar de não pretender tomar partido de uma ou de outra, nem tampouco examiná-las com minúcia exaustiva, a questão é aqui evocada com o propósito, dito muito claramente, de examinar certas bases filosóficas que servem de sustentação à concepção de um *continuum temporal*, essa expressão da Modernidade, garantida e ampliada pelo conceito coletivo singular de história. Eis o meu ponto de partida.

Contudo, não se encerram nesse exame os propósitos deste capítulo. O objetivo que o justifica consiste, em poucas palavras, na análise das ressonâncias deste *continuum temporal* no campo da teoria da história contemporânea, identificáveis em conceitos como “tempo histórico” e “consciência histórica”, respectivamente de Reinhart Koselleck e Jörn Rüsen. São desdobramentos teórico-conceituais de longo alcance, responsáveis pela pressuposição de uma nova configuração teleológica para a interpretação histórica.

Conforme pretendo argumentar, está presente na teoria da história contemporânea, de forma mais ou menos explícita, uma tendência em reproduzir a prerrogativa do *continuum temporal*, à revelia do esvaziamento do *conteúdo* das “filosofias da história” – afinal, já não se trata da Liberdade, do Estado, ou da Revolução! Com outras palavras, apesar de esvaziar o *conteúdo* das filosofias da história, a teoria da história contemporânea permanece teleológica na *forma*. E a esta nova configuração da interpretação histórica darei o nome de “teleologia formalista”.

Porém, como são conceitos restritos ao pensamento de apenas dois autores, devo alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, a confluência dos sentidos atribuídos por Rüsen e Koselleck aos conceitos mencionados merece, por si mesma, a nossa atenção. Em segundo lugar, e considerando esta confluência, é preciso dizer que Rüsen e Koselleck servem, atual e especialmente no Brasil, de referenciais teóricos para muitos(as) historiadores(as) e cientistas sociais com diferentes especializações e propósitos de investigação que vão da “História dos Conceitos” (*Geschichtsbegriff*) à “Didática da História” (*Geschichtsdidaktik*).¹² Por fim, e

11 Este parece ser o caso da obra de I. F. Askin a respeito do Tempo. Claramente partidário da concepção materialista, Askin examina diferentes interpretações físicas e filosóficas com o objetivo explícito de identificar argumentos que sustentem a pretendida materialidade do tempo. ASKIN, I. F. *O problema do Tempo: sua interpretação filosófica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

12 Sobre as pesquisas referentes à “história dos conceitos” ver, p.ex. ARAUJO, Valdei Lopes de. *A experiência do tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)*. São Paulo: Hucitec, 2008; ARAUJO, Valdei Lopes de. *História dos conceitos: problemas e desafios para uma releitura*

sobretudo, se as considerações que estão por vir forem pertinentes, ambos os conceitos permitirão indicar critérios de validade mais geral, utilizáveis sempre que estiver presente aquilo que denominarei, a partir de agora, *princípio (necessário) da tripartição do tempo*, comum aos dois casos.

Com tais objetivos em mente e com o propósito de elucidar o itinerário das reflexões aqui sugeridas, o capítulo foi dividido em três partes. A primeira delas apresenta brevemente o contexto histórico de elaboração e desenvolvimento dos princípios e ideias próprios à noção de *continuum temporal*, que se viu estender da mecânica clássica às filosofias da história, por intermédio da ampliação do significado atribuído ao tempo na Estética Transcendental de Kant e pelo conceito coletivo singular de história forjado no século XVIII. A segunda parte pretende indicar uma relação de continuidade entre o raciocínio teleológico próprio às filosofias da história e os princípios teóricos do historicismo alemão, especialmente a partir dos casos de Droysen e Dilthey. Já a terceira e última parte é destinada a uma análise de maior fôlego, sintetizada na já mencionada hipótese de uma nova configuração teleológica da interpretação histórica, depreendida da teoria da história contemporânea. O que parece bastante razoável se considerarmos que, de uma parte, Koselleck dá continuidade ao projeto de Dilthey de elaboração de uma “crítica da razão histórica” e, de outra, Rüsen revisita o de Droysen em busca das especificidades da “razão histórica” e do significado de “pensar historicamente”.

da modernidade ibérica. Alm. braz. n.7 São Paulo maio 2008. Sobre as pesquisas referentes à “didática da história” ver p.ex. **SCHMIDT**, Maria Auxiliadora dos Santos; **GARCIA**, Tânia Maria F, Braga. *A formação da consciência histórica de alunos e professores e o cotidiano em aulas de história*. Cad. Cedes, Campinas, vol. 25, n. 67, p. 297-308, set./dez. 2005. Ver, principalmente: **SCHMIDT**, Maria Auxiliadora; **BARCA**, Isabel; **MARTINS**, Estevão de Rezende. *Jörn Rüsen e o Ensino de História*. Ed. UFPR, Curitiba, 2010.

1.1 Prognósticos e diretrizes a serviço da *Geschichte*

Na virada do século XIX para o XX, os resultados alcançados pelas ciências físicas sugeriam que haviam atingido plena maturidade. Difundia-se a crença de que haviam solucionado em absoluto os mistérios subjacentes aos fenômenos naturais, restando poucos experimentos que ainda exigiam explicações. Na afirmação de Márcio Barreto, “jovens estudantes eram desencorajados a seguirem a carreira de físico, pois iriam, segundo o que se dizia, apenas ‘polir os corrimões do castelo’ construído nos séculos anteriores”.¹³ Tratava-se, portanto, de um terreno aparentemente inabalável, e a fortaleza do castelo devia-se, em grande parte, à então incontestável mecânica newtoniana.¹⁴

Com a lei da gravitação universal, Newton sintetizou os trabalhos de Copérnico, Kepler e Galileu, “coroando a mecânica com este grande triunfo do pensamento ocidental: a força que atrai uma maçã para o solo é da mesma natureza gravitacional que a força que mantém a Lua ao redor da Terra, a Terra ao redor do Sol e toda a mecânica do universo”.¹⁵ A demonstração de que a legalidade rigorosa experimentada em fenômenos particulares poderia ser estendida a todo o universo fez com que a obra de Newton fornecesse os princípios e a metodologia da pesquisa científica da natureza e, além disso, com que suas formulações permanecessem incontestáveis por muito tempo.

Com seus *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, ou simplesmente *Princípios (Principia)*, apresentou uma síntese das duas grandes correntes metodológicas da ciência moderna – a matematização e a experiência. E embora não tenha elaborado nenhuma teoria do ser, ética ou teoria do conhecimento, boa parte do pensamento filosófico que se desenvolveu no século XVIII, e também as formulações que se seguiram, não podem ser compreendidas sem prévio conhecimento de sua física e mecânica celeste.

Assim por exemplo, as noções de espaço e tempo absolutos desempenham papel fundamental na história do pensamento filosófico, uma vez que apresentam não apenas

13 BARRETO, Márcio. *op.Cit.* p. 48.

14 Além da mecânica de Newton, o eletromagnetismo de Maxwell e os novos resultados apresentados pelos estudos dos gases constituíam a fortaleza das ciências físicas no final do século XIX. Para mais informações, consultar “A Teoria da Relatividade e a Física do Início do Século XX”, BARRETO, Márcio. *op.Cit.*, p. 48-75. Consultar também: VIANNA, José David M. “A Física e o Século XX” In: SIMON, Samuel (org.). *Um século de conhecimento: arte, filosofia, ciência e tecnologia no século XX*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011, p. 873-916.

15 BARRETO, Márcio. *op.Cit.* p. 59.

características físicas, mas também consequências de ordem metafísica. O conceito de “espaço absoluto”, concebido como algo que permanece “constantemente igual e imóvel, em virtude de sua natureza”, é indispensável à compreensão de seu sistema inercial, a partir do qual foram elaborados os axiomas ou leis do movimento que, por sua vez, levaram Newton à construção de seu *Sistema do Mundo*¹⁶.

De forma semelhante, o conceito de “tempo absoluto” é caracterizado pelo fato de não manter relação com nada que lhe é externo e, por conseguinte, é dotado do caráter de imutabilidade. Dito de outra forma, nada é capaz de mudar o tempo, embora as coisas mesmas mudem. Como consequência, tem-se o reconhecimento de que todas as mudanças ocorrem sempre e necessariamente *no* tempo, isto é, o tempo se relaciona com todas as coisas na medida em que elas duram, mas nada há que aja sobre ele.

Nas palavras do próprio Newton “o tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com qualquer coisa externa, chamando-se com outro nome ‘duração’”.¹⁷ Trata-se do tempo real e verdadeiro “em si mesmo”. Sua existência em nada depende do que lhe é externo, uma vez que é absoluta e, portanto, condição necessária para a ocorrência de todo fenômeno natural.

As concepções de espaço e tempo absolutos foram convertidas em pressuposto de incontáveis sistemas e análise filosóficas posteriores, exercendo particular influência sobre o pensamento iluminista e sobre a construção das chamadas “filosofias da história”. Como ferramentas operacionais, tais concepções serviram de base ao desenvolvimento do princípio da autorregulação da natureza, conduzindo o pensamento filosófico-científico do “século das Luzes” à fé inabalável na unidade da razão¹⁸. Tal princípio sustentava a crença na possibilidade de conhecer e explicar o funcionamento do universo, na medida em que este disporia de leis próprias acessíveis ao pensamento por intermédio da razão, este “poder

16 “Este magnífico sistema do sol, planetas e cometas poderia somente proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso. [...] Esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo [...] Toda aquela diversidade das coisas naturais que encontramos adaptadas a tempos e lugares diferentes não se poderia originar de nada a não ser das ideias e vontade de um Ser necessariamente existente. [...] E dessa forma, muito do que concerne a Deus, no que diz respeito ao discurso sobre ele a partir das aparências das coisas, certamente pertence à filosofia natural”. NEWTON, Isaac. “Livro III: Do sistema do mundo – Escólio Geral”. *Idem*, p. 20-21.

17 *Idem*, p. 8

18 “O século XVIII está impregnado da fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é uma e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura”. CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. 3. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1997, p. 23.

original e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade”.¹⁹

Princípio de toda verdade, a razão tornou-se indispensável à compreensão e ao conhecimento, atuando a partir de suas principais ferramentas - a observação e a experimentação. Mais do que isso, a “razão iluminista” conservou como uma de suas principais justificativas e pretensões o exercício da crítica como caminho de descoberta da verdade. Como afirmou Koselleck, a crítica converteu-se em “arte de alcançar, pelo pensamento racional, conhecimentos e resultados justos e corretos”.²⁰ Razão e crítica formavam, portanto, a via comum a todos os interessados em descobrir a verdade. Mas por outro lado, se a razão e a crítica caminhavam sem cessar em direção ao infinito, as “aporias do pensamento” foram deixadas de lado e, nesse sentido, Kant foi o primeiro a dar um fim ao processo do Iluminismo.²¹

Pouco menos de um século separa a publicação dos *Princípios* (1687) da primeira edição de *Crítica da Razão Pura* (1781), que é também a primeira das três obras de Kant que trazem em seu título esta palavra-chave.²² “Encerrando o processo do iluminismo”, o filósofo de Königsberg – a quem os habitantes da cidade tomavam como referência para regular seus relógios vendo-o passar todos os dias, no mesmo lugar e no mesmo minuto²³ – forneceu as bases de um sistema filosófico calcado na investigação sobre as possibilidades da razão, por um lado, e na crítica da metafísica, por outro.²⁴

Para Kant, *ciência e filosofia* constituem formas de saber responsáveis por responder a tipos diferentes de perguntas, não havendo nenhuma forma de competição entre elas. Afinal, se as ciências conhecem os objetos, a filosofia, em contrapartida, é *transcendental* e, portanto, se ocupa com o estabelecimento das condições que possibilitam o conhecimento dos objetos.²⁵

19 *Idem*, p. 32.

20 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p. 96

21 *Ibidem*.

22 Seguida da *Crítica da Razão Prática* (1788) e da *Crítica do Juízo* (1790).

23 Extraído de LEONI, G. D., em Prefácio à edição de KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* publicada por “Edições de Ouro”.

24 Segundo Nelson Gonçalves Gomes, “nos termos de Kant, as únicas metafísicas legítimas seriam as investigações sobre as condições de possibilidade do conhecimento e as indagações sobre os fundamentos da moral.” GOMES, Nelson Gonçalves. “Os Progressos da Filosofia no Século XX”. In: SIMON, Samuel (org.). *op.Cit.*, p. 802.

25 GOMES, Nelson Gonçalves. *op.Cit.*

E como divisor de águas entre o pensamento moderno e contemporâneo, o sistema filosófico kantiano primeiramente concebe a física e a mecânica celeste de Newton como sendo a própria ciência. Em razão disso, pode-se mesmo dizer que sua filosofia ergueu-se a partir das concepções newtonianas de espaço e tempo, acrescidas da especificidade do *fenômeno* – objeto de toda intuição sensível.²⁶ Assim, apesar de consideradas as realidades de espaço e tempo como verdadeiras em si mesmas, Kant distancia-se delas, por outro lado, ao considerá-las ininteligíveis quando apartadas da experiência sensível.²⁷

Em outras palavras, em sua *Estética Transcendental* “espaço” e “tempo” ganham novo sentido em relação às figurações newtonianas, ao mesmo tempo em que as pressupõe. E nesse sentido apresentam-se como pressupostos de dupla natureza. Ora, como só é possível trazer no espírito a medida do que realmente existe, tempo e espaço são, simultaneamente, grandezas ontológicas e transcendentais.²⁸ Se a faculdade de ser afetado pelas coisas precede as intuições de todas elas, a forma de todos os fenômenos está *dada* (no espírito) antes de toda e qualquer percepção real. Por essa razão, as formas puras da intuição sensível -espaço e tempo- contêm, anteriormente a toda experiência, os princípios de suas relações.

O lugar ocupado pela categoria tempo na *Estética Transcendental* é revelador em

26 Certamente a inovação operada por Kant é mais complexa e envolve uma série de outras perspectivas com as quais dialogou e pelas quais foi influenciado, como é o caso do empirismo de Hume que lhe serviu de inspiração, ao mesmo tempo em que se constituiu como alvo de sua principal oposição. A “revolução copernicana” de Kant dá testemunho desta inovação, ao pretender superar o problema entre as duas correntes do empirismo e do criticismo. Esta “filiação” de Kant aqui atribuída às concepções de tempo e espaço newtonianos, tem o objetivo de aclarar a força e o alcance de tais concepções, em especial a de tempo, uma vez que sua influência jamais deixou de agir, seja no universo do senso comum, seja no campo do saber científico. A tese de doutorado de Marcio Barreto à qual deu o interessantíssimo título de *O Anacronismo do Tempo* é, neste aspecto, reveladora. Nela, o físico que se enveredou pelas ciências sociais analisa o domínio da concepção newtoniana de tempo no universo do senso comum, apesar “da já centenária Teoria da Relatividade”. Em certo sentido nossos objetivos se aproximam, embora, diferente dele, tenha elegido como universo sobre o qual o tempo newtoniano exerce influência um campo bem mais restrito.

27 Sobre isso, Kant afirma que “o tempo [...] considerado em si mesmo e fora do sujeito, não é nada. É, não obstante, necessariamente objetivo em relação a todos os fenômenos, e por conseguinte, também a todas as coisas que a experiência pode oferecer-nos”. Em outra passagem afirma que “o tempo não subsiste por si mesmo, nem pertence às coisas como determinação objetiva que permaneça na coisa mesma uma vez abstraídas todas as condições subjetivas de sua intuição”. KANT, Immanuel. *op. Cit.*, p. 63, 65, 66.

28 Sobre isso, Justus Hartnack afirma que: “si el espacio y el tiempo son ‘nada más que’ formas de intuición, ¿no estamos diciendo con ello que cuando no hay intuición y nada está siendo intuido, no hay entonces ni espacio ni tiempo? Kant no podría admitirlo nunca, pues si el espacio y el tiempo son las condiciones de toda intuición [...] entonces han de estar presupuestos por *todo* enunciado acerca de la realidad.” [se o espaço e o tempo são nada mais que formas de intuição, não estamos dizendo com isso que quando não há intuição e nada está sendo intuido, não há nem espaço, nem tempo? Kant não poderia admitir isso jamais, pois se o espaço e o tempo são as condições de toda intuição (...) então devem estar pressupostos em *todo* enunciado acerca da realidade”. HARTNACK, Justus. *La teoría del conocimiento de Kant*. Colección Teorema. Ediciones Cátedra, S. A. Madrid, 1977, p 39.

relação aos objetivos desta análise, pois fornece os princípios que norteiam a concepção de um *continuum temporal*. Em primeiro lugar, porque como fluxo constante o tempo exige que consideremos que se algo ocorre, ocorre em um seu ponto determinado. Isto equivale a dizer que não se pode imaginar um mundo em que as coisas não aconteçam *no tempo*, ou seja, um mundo onde nada suceda antes, simultaneamente ou depois de outra coisa. E as próprias noções de “antes” e “depois” são “conceitos temporais” disponíveis *a priori* no espírito que conhece. Conforme afirma Justus Hartnack em *La teoría del conocimiento de Kant*:

*[...] há certos princípios fundamentais, referentes ao tempo, que são universalmente válidos e necessários. Entre os ditos princípios, Kant menciona estes: o tempo tem somente uma dimensão (se move em uma e somente uma direção, isto é, para frente) e os diferentes pontos no tempo não podem ser simultâneos, devendo seguir um depois do outro.*²⁹

Por ser essencialmente uno, o tempo caminharia sempre em uma única direção, de tal sorte que os “diferentes pontos no tempo” jamais poderiam ser simultâneos, como acontece em relação aos “diferentes pontos no espaço”, mas sucessivos e, por conseguinte, irreversíveis³⁰. Como consequência, embora seja possível afirmar a existência de diferentes segmentos e períodos de tempo, tais segmentos e períodos são, para Kant, partes de um mesmo e único tempo. E a esta concepção específica adaptou-se bem uma certa ideia de processo histórico.

Ao elaborar seu complexo sistema filosófico a respeito da faculdade de conhecer e emitir juízos, eram o conhecimento científico e o matemático as formas de saber que Kant tinha em mente, o que não o impediu de se interessar também por questões relacionadas à

29 “[...] hay ciertos principios fundamentales, referentes al tiempo, que son universalmente válidos y necesarios. Entre dichos principios Kant menciona éstos: el tiempo tiene solamente una dimensión (se mueve en una y sólo una dirección, es decir, hacia adelante), y los diferentes puntos en el tiempo no pueden ser simultáneos, sino que han de seguir uno después de otro.” HARTNACK, Justus. *La teoría del conocimiento de Kant*. Colección Teorema. Ediciones Cátedra, S. A. Madrid, 1977, p. 35.

30 “La única posibilidad de predicar predicados contradictorios de uno y el mismo objeto es que estos predicados no se prediquen simultáneamente. Una condición necesaria y suficiente de que tenga lugar el cambio es, consecuentemente, el tiempo como forma a priori de intuición”. HARTNACK, Justus. *op.Cit.*, p. 36.

história. E como fruto desse interesse publicou, em 1784, um ensaio “ao qual deu o desajeitado título de ‘A Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita’”.³¹ Nele Kant apresenta o modelo argumentativo que inspirou as “filosofias da história” do século XIX que, ora inovando, ora acrescentando, deram continuidade à sua peculiar forma de raciocínio teleológico.

O principal elemento orientador da concepção que Kant tem da história é a crença no progresso humano, assegurada pelo princípio segundo o qual o curso da humanidade obedece à ação de um plano secreto, ou fio condutor supra-humano. Princípio ao qual deu o nome de *Natureza*, sendo ela a responsável por imprimir nos seres humanos certas capacidades destinadas ao desenvolvimento gradativo e em conformidade com seus desígnios. Mais precisamente, a ação de um “plano oculto da natureza” responderia à exigência de um sentido para o curso da história humana, uma vez que as ações e comportamentos individuais não dispõem de quaisquer propósitos racionais. Nas palavras de Kant:

*Não podemos deixar de sentir uma certa repugnância, quando vemos os seus actos representados no grande palco do mundo; e, embora apareçam aqui e ali uns vislumbres de sensatez em casos isolados, tudo surge finalmente, na generalidade, como que entretecido de loucura, de vaidade pueril, muitas vezes de infantil maldade e sede de destruição, acabando nós por não saber que conceito fazer da nossa espécie, tão orgulhosa da sua superioridade.*³²

Se é difícil discordar de Kant nesta passagem, o mesmo não acontece com a seguinte, quando conclui que:

31 KANT (1724-1804) Apresentação. In: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. Lisboa, 2004, p. 27.

32 KANT, Immanuel. “História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita”. In: GARDINER, Patrick. *op.Cit.*, p. 27.

[...] o filósofo na impossibilidade de pressupor um específico propósito racional nos homens ou nos seus actos em geral, não tem outra solução senão tentar descobrir um desígnio da natureza nesta marcha absurda das coisas humanas, a partir do qual seja possível uma história que obedeça a um determinado plano da natureza, a propósito de criaturas que agem sem plano próprio.³³

Este desígnio da natureza, ao mesmo tempo em que se manifesta nas ações humanas como “pano de fundo” de uma marcha uniforme e ininterrupta, pode ser observado nestas mesmas ações, uma vez que elas são também indícios do pleno desenvolvimento de suas capacidades previamente determinadas.

Já nas primeiras linhas de seu ensaio, Kant afirma que a descoberta de um curso regular das “manifestações fenomenais”, isto é, das ações humanas, permitiria que “aquilo que nos parece confuso e irregular em indivíduos isolados, [pudesse] ser reconhecido no conjunto da espécie como um desenvolvimento sempre contínuo, embora lento, de suas capacidades originais”.³⁴ Frente ao inevitável processo de transição do estado de barbárie à cultura, o maior desafio enfrentado pela espécie humana não poderia ser outro além do estabelecimento de uma sociedade civil e, junto com ela, o desenvolvimento das disposições morais no indivíduo.

Em resumo, como produto característico de sua época, o pensamento kantiano sobre o curso da história nutriu-se da já difundida crença no progresso humano, concebido como marcha inexorável. A *Natureza*, portanto, atuaria como o “fio condutor” responsável por transformar o “agregado” desordenado de ações humanas em um sistema racional inteligível.

O lugar ocupado pela filosofia kantiana na história do pensamento ocidental é, em certo sentido, determinante. Todavia, não podemos ignorar as críticas que lhe foram opostas por seus contemporâneos. Ignorá-las poderia prejudicar a própria indicação dos traços comuns entre aqueles que poderíamos identificar como representantes de uma certa tendência interpretativa.

Assim por exemplo, Herder, que assistiu às lições de Kant na Universidade de Königsberg, atacou e recusou sua filosofia ao afirmar que a qualidade mais destacável da história era a variedade e individualidade dos povos e nações, rompendo com o pressuposto

³³ *Ibidem*

³⁴ *Idem*, p. 28-29.

de que o comportamento humano obedece a um padrão uniforme. “Ponde forças vivas humanas em determinadas relações de lugar e tempo sobre a Terra, e produzir-se-ão todas as transformações da história humana”, afirma Herder.³⁵ O rompimento mais explícito com a filosofia de Kant se deve, nesse sentido, à prerrogativa de que o progresso humano está sempre submetido a condições específicas de tempo e lugar.³⁶

Mas não se deve concluir disso que a inserção destas variáveis na interpretação histórica de Herder elimine qualquer traço teleológico. Ao contrário, este traço é nutrido pela identificação do humanismo como a finalidade de toda a história humana³⁷. Além disso, acrescenta à sua interpretação do processo histórico um duplo determinismo, sendo um de natureza geográfica e outro de natureza racial. Este duplo caráter determinista caminha lado a lado com a ideia de “refinamento da condição humana”, uma vez que é a soma do caráter de um povo ou nação ao clima da região onde se estabeleceu o que fornece a fórmula do seu sucesso ou fracasso na marcha do progresso. A conclusão à qual chega Herder soa desconcertante a quaisquer ouvidos sensatos de nossa época:

*[...] para um refinamento da condição humana, existiram sempre povos melhores, de climas mais suaves. Como, porém, toda a perfeição ordenadora e beleza se situam entre dois extremos, também a forma mais bela da razão e de humanismo tinha de encontrar necessariamente o seu lugar nesta zona média temperada que é a nossa. E encontrou-o plenamente, de acordo com a lei natural desta conveniência universal.*³⁸

E ainda mais desconcertante é o argumento que constrói para sustentar o princípio da universalidade do humanismo como finalidade da história:

35 HERDER, Johan G., “Ideias para a Filosofia da História da Humanidade”. In: GARDINER, Patrick. *Op. Cit.*, p. 43.

36 É fundamentalmente por essa razão que Meinecke o considera “precursor” do historicismo. Sobre isso ver: MEINECKE, .

37 “[...] tudo quanto de bom se fez na história, foi feito em prol do humanismo; tudo quanto nela se perpetrou de insensato, de corrupto ou de atroz foi contra o humanismo. Sendo assim, o homem não pode conceber outro objetivo para as suas instituições terrenas que não aquele que reside nele próprio, isto é, na natureza fraca ou forte, inferior ou nobre que Deus lhe deu”. HERDER, Johan G., “Ideias para a Filosofia da História da Humanidade”. In: GARDINER, Patrick. *Op. Cit.*, p 55.

38 *Idem*, p. 56.

*Perto do macaco, ela [a natureza] colocou o negro e a todos os povos de todos os tempos, desde o intelecto do negro até ao cérebro do homem mais culto, ela deixou a solução do grande problema do humanismo. [...] daquilo que o instinto e a necessidade pedem [...]*³⁹

Em síntese, embora a natureza tenha conferido aos povos um mesmo “ponto de partida”, as condições de pleno desenvolvimento de suas forças ativas estão sujeitas a circunstâncias de tempo e espaço. E por força delas, quis a natureza que as melhores condições fossem encontradas naquela “zona média temperada”! Mas apesar da diversidade no ritmo de desenvolvimento de tais forças entre os povos, a natureza cumpre seus desígnios, e o que ainda não se verifica em certos povos será verificado em época futura, pois “toda a história dos povos nos aparece como uma escola de treino para a corrida que nos permitirá alcançar a bela coroa do humanismo e da dignidade humana”.⁴⁰ Com essa “metáfora da corrida”, Herder parece revelar o próprio *sentido* deste *continuum temporal*.

Mas além de Herder, Hegel também formulou seu complexo sistema metafísico sob forte objeção de Kant. E tanto a concepção deste último a respeito da ação de um plano oculto da natureza, quanto a ênfase de Herder no caráter individual dos povos ou nações encontram seu lugar na metafísica hegeliana. Assim, para Hegel cada nação tem seu próprio contributo para o progresso histórico, ao mesmo tempo em que as ações particulares se explicam apenas parcialmente por seus interesses imediatos e conscientes.

“Deve-se observar desde o início que o fenômeno que investigamos – História Universal – pertence ao domínio do espírito”.⁴¹ Nesta afirmação Hegel apresenta uma síntese de seu sistema, a partir da ideia de que a história humana é fruto de um processo racional que se verifica em diferentes fases de seu desenvolvimento ou, mais precisamente, é fruto dos desígnios da “razão divina universal”, sintetizada na ideia de *Liberdade* – a “essência” do *Espírito*. Para Hegel, os meios a partir dos quais a Liberdade se desenvolve neste grande teatro de ações humanas conduz-nos ao próprio fenômeno da História Universal. Por conseguinte, as paixões e interesses particulares que se verificam no palco da história encobrem, sem que os atores se apercebam disso, os objetivos de um “Espírito cósmico”

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Idem*, p. 57.

⁴¹ HEGEL, G.W.Friedrich, “O Espírito Cósmico e a História” *In*: GARDINER, Patrick. *op.Cit.*, p. 73

transcendente e transcendental. Ainda nas palavras de Hegel:

[...] *Esta vasta acumulação de vontades, interesses e actividades constitui os instrumentos e os meios que o Espírito cósmico usa para atingir o seu objetivo, tornando-o consciente e efetivando-o. E este objetivo não passa de um auto-encontro – um chegar a si mesmo – e de uma autocontemplação em realidade concreta.*⁴²

O Espírito constitui-se, dessa forma, como potencialidade que luta por realizar-se, o que o transforma no próprio princípio orientador do desenvolvimento. Além disso, como o desenvolvimento da consciência de Liberdade obedece a certa gradação e esta, por sua vez, se dá em conformidade com o “Gênio Nacional” dos povos, cada passo do processo difere entre cada uma das nações, na medida em que respondem a princípios determinados e próprios. Com outras palavras, as formas peculiares assumidas pelos povos em cada etapa do processo histórico caracterizam o que Hegel define como “Espíritos Nacionais” ou “idiossincrasias do Espírito”, responsáveis pelos diferentes ritmos de desenvolvimento e, por conseguinte, pelos diferentes graus de contribuição ao progresso humano que são capazes de oferecer. E neste aspecto, a semelhança com o sentido atribuído por Herder à variedade e individualidade dos povos e nações parece inegável.

Nesse sentido, o Espírito carrega em si mesmo todas as fases do desenvolvimento, uma vez que é imortal e não distingue nem passado, nem futuro, constituindo-se de um “agora essencial”. E na medida em que Hegel admite como objetivo último e absoluto deste “Espírito cósmico” a realização da Liberdade, o *Estado* é concebido por ele como o Todo moral ou a Ideia Divina por excelência. Não por acaso vemos correntemente entre intérpretes da filosofia hegeliana a referência ao *Estado* como a finalidade da história, uma vez que nele se objetiva, por meio da Lei, a Liberdade do Espírito.

Ainda nesta tendência e fortemente influenciado pela metafísica de Hegel, mas também e em certa medida por oposição a ela, Marx elaborou as bases do chamado “materialismo histórico”.⁴³ Como se sabe, Marx rejeitava a ideia de que o processo histórico

42 *Idem*, p. 75.

43 Sobre o nascimento do *materialismo histórico* ver p.ex. GORENDER, Jacob. “Introdução”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

pode ser explicado pela ação de forças espirituais e, caminhando em outra direção, insistia que a mola propulsora da evolução histórica consiste na forma como os seres humanos produzem e utilizam certos instrumentos para criar seus próprios meios de subsistência. Por meio deste raciocínio, acreditou superar o que julgava ser um equívoco comum às interpretações idealistas da história, em especial a hegeliana. Para Marx,

A filosofia hegeliana da história é a consequência última, levada à sua “expressão mais pura”, de toda esta historiografia germânica, que não toma em consideração os interesses reais nem mesmo os políticos, mas apenas as ideias puras, que surgem... como uma série de ideias devorando-se umas às outras e acabam por afundar-se na “consciência do eu”...⁴⁴

Dada a primeira premissa do materialismo histórico consistir na observação de “indivíduos humanos vivos”, é nítida a preocupação em se partir de “premissas reais” por oposição ao idealismo da filosofia hegeliana. Mas apesar da ênfase nas “condições materiais de vida” e na atuação de “indivíduos reais” por oposição ao “Espírito cósmico” – e também a todo “indivíduo histórico-cósmico” –, a filosofia marxista escapa apenas parcialmente do idealismo que Marx tanto combateu. Ao buscar em todas as épocas do passado a manifestação de uma regularidade por sob o conjunto das ações humanas, é o germe do futuro que pretende não apenas revelar, mas sobretudo assegurar por meio de um discurso legítimo de transformação histórica. E nesse aspecto, a filosofia da história de Marx é tão finalista como as demais.

Certamente a maior manifestação de seu próprio viés teleológico é o fato de Marx acreditar que poderia prever de forma segura qual seria a próxima fase de desenvolvimento da sociedade, por meio do programa revolucionário que defendia. Conforme afirma, em todas as épocas da história em que se verificou a aproximação da fase decisiva da luta entre classes, a classe revolucionária – à qual parte da classe dominante se alia pelo temor! –, deteve o futuro nas próprias mãos e, dessa forma, tornou-se porta-voz do movimento histórico. Em outras palavras, é a *Revolução* a força impulsionadora da história, “e bem assim da religião, da filosofia e das demais teorias”.⁴⁵

44 MARX, Karl, “Concepção materialista da História”. In: GARDINER, Patrick. *op.Cit.*, p. 157-158.

45 *Idem*, p. 157.

Poderíamos continuar descrevendo outros tantos autores, pois são muitas as especificidades encontradas entre os representantes das filosofias da história, assim como é extensa a “lista” de autores. Os casos mencionados cumprem aqui o papel de explicitar uma espécie de mínimo denominador comum capaz de qualificá-los todos como expoentes de uma tendência interpretativa de tipo peculiar⁴⁶, impregnada daquilo que “inaugura o processo dos tempos modernos”⁴⁷, isto é, a projeção utópica do futuro.

Mas, ao que parece, este caráter fundamentalmente utópico da interpretação teleológica não poderia tornar-se inteligível sem a particular contribuição do conceito coletivo singular de história (*Geschichte*) que tão bem se harmonizou com a pressuposição de um *continuum temporal*. E como nos alertou Koselleck, “essa concentração linguística em um único conceito [...] não pode ser menosprezada”⁴⁸.

Em oposição a épocas anteriores em que uma concepção de história como conceito singular coletivo transcendental não existia, existindo em seu lugar uma concepção de história sempre no plural, foi no século XVIII que se viu forjar este conceito abstrato de história, responsável por transformá-la em seu próprio sujeito e objeto. Dito de outra forma, este grau de abstração dotou a “história” de um sentido em si mesma (*die Geschichte selbst*).⁴⁹

Diferente do conceito de *Historie*, inabalável por cerca de dois mil anos e cujo sentido reafirma o papel da história como “escola” ou como “mestra da vida”, o conceito coletivo singular de história abandonou o papel magistral até então atribuído às histórias no plural, tendendo à reelaboração da relação entre passado e futuro. E dessa forma, as antigas “histórias de” paulatinamente cederam lugar à ideia de história como sistema e, paralelamente, principiou-se a descoberta de um tempo especificamente histórico⁵⁰. E este

46 Devo acrescentar que a referência às filosofias de Herder, Hegel e Marx não é arbitrária. As razões da minha escolha são duas: em primeiro lugar, o destaque dado aos principais expoentes da filosofia da história de língua alemã responde à evidência de uma certa continuidade entre estas e as diretrizes do movimento historicista que se desenvolveu na Alemanha no século XIX, ainda que por oposição a elas; e em segundo lugar por ser possível identificar uma certa continuidade também entre o raciocínio teleológico – sobretudo de Herder e Hegel –, a *Historik* de Droysen e a hermenêutica de Dilthey, e entre estas últimas e as teorias da história de Rüsen e Koselleck, respectivamente.

47 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p. 160.

48 KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro. Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 49.

49 Trata-se da condensação, em um único conceito, das ideias de história como “acontecimento” e como “representação” dos acontecimentos.

50 “Antes de 1780, se alguém dissesse que estudava história, seu interlocutor perguntaria: história de quê?”

processo de emergência da “história em si” é, segundo Koselleck, linguística e historicamente simultâneo ao surgimento das filosofias da história. Nas palavras do autor:

O estabelecimento de um tempo determinado exclusivamente pela história foi obra da filosofia da história de então, muito antes que o historicismo fizesse uso desse conhecimento. O substrato natural desapareceu, e o progresso foi a primeira categoria na qual se deixa manifestar uma certa determinação do tempo, transcendente à natureza e imanente à história.⁵¹

Se até então duas eram as categorias do tempo natural capazes de assegurar a sucessão e o cálculo dos eventos históricos – o movimento das estrelas e a sequência natural das dinastias –, a partir da imposição do novo conceito estabeleceu-se como critério de interpretação o curso inevitável do progresso. Por esse motivo, a atenção se deslocou do passado, outrora o “oráculo” que instruíra e orientava as ações humanas, para o futuro, horizonte em aberto e também por isso ameaçador. Ou, se preferir, a ênfase no espaço de experiência deslocou-se em direção ao horizonte de expectativa.

Decorre dessa transformação a irrenunciável necessidade de planejamento do devir, uma vez que o passado deixou de oferecer a fórmula do sucesso para as ações por realizar, até então buscada no espaço tradicional da experiência. Este raciocínio foi sintetizado na expressiva afirmação de Koselleck de que o fato do futuro da história moderna se abriu ao desconhecido, tornando-se planejável, *deveria* por essa mesma razão *ser* planejado, sob o risco de sucumbir à ameaça da incerteza. Neste aspecto, o novo conceito se ajustou perfeitamente ao que pretendiam as filosofias da história, ao preencherem de prognósticos e diretrizes o vazio que se formou com a abertura ao incerto. Converter o futuro em expectativa implicava, portanto, na transformação do ambiente de insegurança quanto ao porvir em um outro de ambição e confiança em relação a ele. Daí o sucesso das filosofias da história.

Mas é preciso lembrar que esta tendência não se deve ao acaso. Ao contrário, ela aparece como desdobramento do longo processo de desenvolvimento e amadurecimento da sociedade burguesa europeia que, pouco a pouco, reivindicou para si a condição de estandarte

História do império? História das doutrinas teológicas? História da França? [...] a história não podia ser imaginada sem um sujeito a ela pré-atribuído, um sujeito que suportava as mudanças, ou no qual são realizadas as mudanças.” KOSELLECK, Reinhart. “Sobre a disponibilidade da história”. In: KOSELLECK, Reinhart. *op.Cit*, 2006, p. 235.

51 *Idem*, p. 55.

dos novos valores que surgiam em comum acordo com o prenúncio de um novo mundo. E este, ao mesmo tempo em que se precipitava como absoluta recusa ao antigo, reclamava com urgência novas decisões para as novas situações e para as novas formas de conflito sociopolítico que ele mesmo gerou. A novidade, neste caso, deu as mãos aos receios e temores de toda espécie. E ao vazio que se formou, seguiram-se as necessidades de *planejamento* e, não raro, de *aceleração* do futuro.

Se, por um lado, o estado absolutista trazia em seu bojo a fórmula do seu ulterior fracasso, levado a cabo pelo pensamento iluminista e pela Revolução de 1789, as utópicas filosofias da história, conscientes disso, forneciam a chave interpretativa de todo o processo histórico, traduzida na forma de uma filosofia do progresso.⁵² Assim, se da incerteza se fez expectativa, do temor fez-se a esperança! E o fermento da *esperança* do homem burguês, ironicamente, desenvolveu-se a partir de seu maior rival. “Hipocrisia da hipocrisia”, a filosofia da história se apropriou do terreno “apolítico” da crítica ciente de que, de forma indireta, agia politicamente em favor da nova ordem.⁵³

1.2. Nem prognósticos, nem diretrizes: uma virada historicista

São estreitas as relações entre as filosofias da história e o processo de institucionalização da ciência histórica, geralmente lembrado pela elaboração de um método do qual somos tributários. Num certo sentido, me arriscaria a dizer que as diretrizes teóricas do historicismo mantêm com o pensamento iluminista e com as filosofias idealistas da história

52 KOSELLECK, Reinhart, *op.Cit.* 1999.

53 Em *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, Koselleck parte da análise da gênese do Absolutismo para chegar ao lugar e ao papel desenvolvido pelas utópicas filosofias da história e afirma que o Estado absolutista forneceu a fonte de seu próprio fracasso. Poderíamos sintetizar sua argumentação da seguinte forma: na origem do Estado Absolutista está o conflito de convicções responsável pelo cenário das guerras civis religiosas. A urgência de pacificação facilitou o processo de centralização e monopólio do poder do soberano, pois, colocando-se acima de qualquer partido religioso criou um campo de atuação especificamente político, onde atuava simultaneamente como legislador e juiz. Para tanto, foi preciso negar a consciência privada. Confinadas no espaço privado do segredo, as convicções, no entanto, tornaram-se indiretamente políticas. Inicialmente por meio da ação da “Republica das Letras” e das lojas maçônicas, as *sociedades* garantiram para si, a partir daí, o monopólio da moral e da “crítica soberana”. Nesse sentido, a separação entre política e moral representou para o Absolutismo tanto o seu sucesso quanto a sua derrocada. Nas palavras do autor: “condenado a desempenhar um papel apolítico, o cidadão refugiou-se na utopia, que lhe conferiu segurança e poder. Ela era o poder político indireto por excelência, em cujo nome o Estado absolutista foi derrubado”. KOSELLECK, Reinhart. *op.Cit.* 1999, p. 161.

uma relação de continuidade, muito mais que de ruptura.

Mas a primeira questão a ser destacada a respeito do historicismo é a imprecisão conceitual que o assombra. Dificilmente se pode atribuir a ele um significado preciso e inequívoco. E este parece ser um dos poucos pontos consensuais entre especialistas no tema, sendo possível percebê-lo através de referências mais ou menos direta ao problema. Permitam-me uma breve investigação a este respeito, antes de quaisquer tentativas sintetizadoras. Vejamos alguns casos:

[...] não sabemos exatamente do que se trata quando evocamos a palavra 'historicismo'. Não existe qualquer definição consensual do que é, ou do que seria, ou do que foi historicismo.⁵⁴

Embora reconheça a irredutível polissemia em torno ao conceito de historicismo, meu objetivo consiste [...] em propor um método que seja um esforço de tentar identificar sua diferença específica.⁵⁵

Difícil definir de modo preciso, o "historicismo" surge aproximadamente nas primeiras décadas do século XIX [...]⁵⁶

Na verdade, o conceito de "historicismo" tem um espectro de significados tão amplo, que, já em 1932, Karl Heussi aconselhou que ninguém deveria usar o conceito sem acrescentar o que estava pretendendo dizer com ele [...]⁵⁷

Há ainda referências ao significado equívoco da palavra decorrente dos problemas de tradução, difusão e uso do termo entre historiadores brasileiros, como adverte Falcon:

Ocorre [...] no caso do termo "historicismo", um problema específico: não

54 Da Mata, Sérgio. "Elogio do historicismo". In: Valdeí Lopes de Araújo... [et. Al.] (org.). *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte, MG: Argumentvm, 2008, p. 49

55 CALDAS, Pedro Spinola Pereira. "Uma dificuldade no caminho do historicismo: uma leitura de Droysen com filtro marxista" In: Valdeí Lopes de Araújo... [et. Al.]. *op. Cit.*, 2008, p. 107.

56 GRESPAN, Jorge. "Hegel e o Historicismo". In: *História Revista*. Goiânia, 7 (1/2), jan.dez. 2002, p. 55.

57 SCHOLTZ, Gunter. "O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX". (Título original: *Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert*. Traduzido por Pedro Spinola Pereira Caldas). Publicado em *História da Historiografia*. Ouro Preto, nº 6; março 2011, 42-63, p. 43

*é consensual a tradução de Historismus como “historicismo”. Há nesse caso, afirma-se, um certo equívoco, pois o sentido germânico de Historismus não é o mesmo de “historicismo”.*⁵⁸

Frente à polissemia do conceito, exige-se certo grau de precisão na abordagem, o que somente parece possível quando se opta por esta ou aquela definição, atribuída a este ou aquele autor. Ao menos parece ser este o caminho que resta aos não especialistas, entre os quais eu me incluo. Ainda assim, parece possível se referir a uma “virada historicista”, uma vez que a produção do conhecimento histórico viu-se garantir pela utilização de um método próprio capaz de justificar a existência da história como campo científico autônomo.

Assim, se por um lado uma definição precisa de historicismo se apresenta, consensualmente, como um problema, por outro – e isto também parece consensual – significou uma “revolução permanente” no modo de produção do conhecimento histórico. Digo “permanente” porque, afinal, dele somos herdeiros. E em razão da pluralidade de sentidos a ele atribuídos, não raro nos deparamos com tentativas de apresentar sobre eles uma síntese.

Gunter Scholtz, por exemplo, percorre o caminho da síntese a partir de um certo “problema do historicismo”. Em conferência proferida na Universidade de Graz em março de 1988, Scholtz apresentou o “problema do historicismo” orientado pela necessidade de “não reduzi-lo a qualquer uma de suas definições habituais”, referindo-se, em especial, ao positivismo e ao relativismo. Compreendê-lo de forma complexa significava, portanto, ir além destes dois significados, por meio do reconhecimento de uma multiplicidade de tradições.

Conforme afirma, os sentidos de historicismo associados ora à pesquisa histórica, ora à relativização dos sistemas de valores – positivismo e relativismo – conduziram o pensamento histórico a um impasse: “o conhecimento da pluralidade dos sentidos da existência, das religiões e das metafísicas [...] provoca um distúrbio na própria tradição”, lançando o sujeito no terreno do incerto, do fluido, do múltiplo e, por que não dizer, do desconexo.⁵⁹ Com isso, o “problema do historicismo” traduziu-se na forma de uma busca pelo estável, pelo Ser, pela ordem e pela unidade.

58 FALCON, Francisco José Calazans. “Historicismo: antigas e novas questões”. In: *História Revista*. Goiânia, 7 (1/2), jan.dez. 2002, p. 25.

59 *Ibidem*.

Sobre isso, Gunter Scholtz afirma que:

Ambos os lados do problema do historicismo podem ser simplificados, em linguagem filosófica, mediante a seguinte expressão: aqui se trata de uma consciência para a qual a história é somente uma multiplicidade sem unidade e um devir sem ser. Ai estão contidos o relativismo e o positivismo.⁶⁰

A montanha de fatos somada ao relativismo de valores, o que significa: ausência de orientação seja na teoria, seja na vida prática. Quanto mais, mediante o conhecimento histórico, rebaixarmos os próprios 'valores' à condição de fatos contingentes iguais a outros fatos, tanto mais forte será a insegurança e a ausência de orientação.⁶¹

A questão parece importante por duas razões: em primeiro lugar, por dar sinais de um mal-estar decorrente da supervalorização da pesquisa rigorosa das fontes, orientada por um excesso de otimismo metódico; e em segundo lugar por revelar a impossibilidade de atribuição de sentido à história pela mera soma de suas particularidades. Tomados em conjunto, “cientifização” e “fundamentação filosófica” sintetizam o desafio de harmonizar estas particularidades com a representação abrangente de um *sentido* para a história. Acompanhemos este processo mais de perto.

O “historicismo como positivismo”, afirma Scholtz, é uma resposta das ciências do espírito às ciências naturais com as quais estava em disputa e, portanto, diz respeito à própria cientifização da história. Porém, decorre deste um historicismo de outro tipo, o relativismo histórico, uma vez que a investigação do particular, possibilitada pelo método, conduziu ao universo da multiplicidade de valores próprio à história. Por essa razão, positivismo e relativismo se apresentam como os dois lados de um mesmo problema – e ao que parece ainda não de todo superado.

Em particular relação ao historicismo como relativismo, as tentativas de responder às inquietações provocadas são diversas, segundo Scholtz. Em primeiro lugar, a busca pelo estável se converte em procura por um fundamento antropológico, vale dizer, por uma constância da espécie na oscilação e variabilidade da história.⁶² Sendo assim, a procura por

⁶⁰ *Idem*, p. 46.

⁶¹ *Idem*, p. 45.

⁶² Uma síntese dessa tentativa é apresentada por Scholtz na seguinte passagem: “Quando oscila o solo da história, é necessário cavar mais fundo para buscar uma camada mais sólida, confiável. E podemos encontrá-

algo fixo neste “terreno movediço” que é a história encontra aqui uma resposta na *natureza humana*, condição mesma de sua dinâmica oscilante. E neste caso, Scholtz reconhece na *antropologia cultural* do século XX a continuação dos esforços empreendidos por Dilthey no XIX.

Outra resposta ao problema do relativismo é oferecida na forma de uma filosofia da história. Isto é, busca-se o estável não sob a história, mas fora ou acima dela, embora, paradoxalmente, este caminho interpretativo seja responsável pela renovação do historicismo como relativismo. Ora, mediante o reconhecimento de que os valores não se situam fora da história, mas nela mesma, a busca por um sistema ordenador dos valores de caráter supra-históricos volta-se para a própria história, donde se redescobre a multiplicidade das normas.

Uma terceira tentativa de solucionar o problema do relativismo de valores, segundo o autor, extrapola a procura pelo estável *sob* ou *sobre* a história. Ao admitir não existirem valores fora da história, existindo em contrapartida normas e valores tradicionais concorrentes, o historicismo como tradicionalismo responde ao problema do relativismo como uma tendência a eleger *uma* tradição como parâmetro.

Por fim, a busca pelo estável encontra uma última tentativa de resposta ao relativismo por meio do reconhecimento da pluralidade de valores, por um lado, e pela crença na possibilidade de coexistência pacífica de sistemas de normas e valores em conflito, por outro. Neste caso, buscou-se uma fundamentação nos campos da ética e do direito natural com o propósito de instituir um sistema de valores –formalmente universal – capaz de garantir a existência de normas e valores em disputa. Esta parece constituir a base sobre a qual se sustentam perspectivas atualíssimas como a do multiculturalismo.

Em síntese, para Scholtz tornou-se necessário reconhecer o pluralismo de valores e a “multiplicidade dos sistemas culturais” como fato histórico, exigindo como contrapartida a superação do “problema do historicismo”. Em razão disso, as várias “ciências do espírito” se viram incumbidas da interpretação destes sistemas. Nisso reside a “busca por unidade e ordem” por ele analisada, que é também uma busca pela fiabilidade das informações históricas, a ser garantida de forma *sistemática*. E nesse sentido, conclui, apesar das oscilações da história há algo que permanece constante. E é justamente esta constância o que permite determinar e delimitar os objetos e, além disso, organizar a multiplicidade de

la, de maneira conseqüente, na natureza humana. Pois ela é a condição de possibilidade da história dinâmica e oscilante. Daí resulta uma nova e mais ampla aplicação da antropologia filosófica. Ela encontra o estável, o Ser no devir, exatamente *sob* a história.” *op. Cit.*, p. 46.

informações próprias aos campos específicos, tornando-as, por essa razão, interpretáveis.

Mas além das abordagens que tentam sintetizar os “sentidos” de historicismo, há também aquelas que se orientam por uma definição conceitual restrita. E em geral buscam compreender o processo de preparação e amadurecimento de seus princípios teórico-metodológicos. Assim parece proceder Estevão Martins em *Historicismo: tese, legado, fragilidade*.

Inspirado na obra de Jörn Rüsen, historicismo é por ele apresentado como:

*Uma concepção que procura elaborar as categorias mestras da ciência da história, com as quais se entende o passado humano como história, as regras metódicas, com as quais se investiga, e a pretensão pedagógica, com a qual se concretiza.*⁶³

Neste caso, historicismo praticamente se restringe ao processo de desenvolvimento da história como ciência humana compreensiva e, por conseguinte, como especialidade acadêmica. Fruto da reorientação do pensamento histórico, o historicismo é concebido como processo simultâneo à institucionalização da pesquisa histórica, “na qual a ‘presentificação’ literária do passado humano está ligada à elaboração crítica abrangente das fontes históricas”.⁶⁴

Mas antes disso, sugere, o historicismo deve ser entendido

[...] como reação a uma crise geral de orientação nas principais sociedades européias, que passavam pelos abalos profundos da Revolução Francesa e viviam o surgimento do novo papel social assumido pela burguesia, propulsada pelo seu poder econômico crescente.

Embora as teorias iluministas já houvessem empreendido fortes críticas à tradição europeia, foram tomadas por fundamento intelectual das reformas políticas decorrentes da Revolução Francesa e, conseqüentemente, como substrato teórico e ideológico da expansão napoleônica

63 MARTINS, Estevão C. de Rezende. “Historicismo: tese, legado, fragilidade” In: Dossiê : Teoria Da História. *História Revista: Revista do Departamento de História e do Programa de Mestrado em História*. História Revista, Goiânia, 7 (1/2), jan./dez. 2002, p. 1.

64 *Idem*, p. 2.

pela Europa. Por essa razão, tornou-se premente a elaboração de uma consciência histórica capaz de se posicionar criticamente em relação à crítica iluminista.⁶⁵ Justamente aí se encontra o fundamento da crítica historicista às filosofias especulativas da história.

Sob alegação da necessidade de se estabelecer a procedência das afirmações hipostasiadas pelas filosofias idealistas da história, intentava-se nitidamente uma demarcação por oposição a elas. Conforme se acreditava, somente a partir das descobertas empíricas garantidas metodicamente se poderia construir juízos mais ou menos seguros sobre o passado, distanciando-se dos “voos especulativos” da filosofia da história.

Isso não quer dizer, contudo, que o historicismo resulte da investida contra a filosofia da história sem que, com isso, algo fosse preservado e ampliado. Neste aspecto, parece tentador diferenciar uma espécie de “historicismo exemplar”⁶⁶, caracterizado pela recusa à especulação filosófica e pelo destaque à pesquisa rigorosa das fontes, e um outro historicismo que, ao contrário, recorre a critérios racionais universais de explicação histórica. O que se explica, como já foi dito, pela necessidade de defesa da ciência da história contra os riscos da supervalorização da pesquisa empírica (positivismo), e pela impossibilidade de se atribuir um sentido à história pela soma de suas particularidades, exigindo, em contrapartida, um modelo teórico-metodológico que desse conta do conjunto.

Por essa razão, o paradoxo de um historicismo que ao mesmo tempo rejeita e evoca a filosofia idealista da história é apenas aparente, mostrando-se mais como reflexo de um processo gradativo de desenvolvimento teórico-metodológico. Processo este que fora pensado por Estevão Martins como evolução em três fases (*preparação, integração e consagração, fundamentação filosófica*)⁶⁷, sendo a última delas responsável por uma justificativa filosófico-teológica do conhecimento histórico.

Em escritos mais recentes, Estevão Martins reforça esta interpretação, ao mesmo tempo em que amplia o debate ao colocar em perspectiva interpretações anteriores e contemporâneas à de Jörn Rüsen. Tais esforços se vêm justificados pelo propósito de salientar certos aspectos “úteis” e “desagradáveis” do historicismo para a atualidade, indicando o que é preciso superar e o que, ao contrário, é (ou deveria ser) preservado.⁶⁸

65 MARTINS, Estevão, *op.Cit.* 2002.

66 A expressão é emprestada de Pedro Caldas.

67 MARTINS, Estevão C. de Rezende. *op.Cit.* 2002

68 Nas palavras de Estevão Martins: “Por historicismo (derivado do termo inglês *historicism*, prevalente em português), entende-se a época da historiografia alemã ao longo de todo o século XIX, de metodização e de

Evocando Meinecke, por exemplo, “a quem o conceito de historicismo está diretamente conexo”, identifica como elemento fundamental deste movimento a correlação pretendida entre individualidade e progresso, quando o tema são as ações humanas no tempo. Nesse sentido, “individualidade” e “progresso” são concebidas como as “categorias-mestras” da ciência histórica, por meio das quais as experiências humanas passadas são interpretadas como “história”.

Com outras palavras, para além do relativismo histórico, este “fator de risco” que tende a ser potencializado pela supervalorização das fontes, há que se extrapolar o universo das informações coletadas em direção à compreensão do conjunto, ou do todo, sob o risco de obscurecer o processo de construção de sentido sobre a experiência humana.

Meinecke é novamente lembrado, dessa vez por intermédio de Thomas Nipperdey – de quem Estevão Martins foi aluno na Universidade de Munique. Nipperdey atribui ao historicismo três características que, na esteira de Meinecke, parecem justificar o caráter inovador que lhe é comumente atribuído. São elas: 1) um novo método que institui uma nova forma de lidar com o conhecimento do passado, mediante reconhecimento de sua especificidade e diversidade, bem como de sua individualidade e evolução, por meio da pesquisa empírica e da compreensão; 2) o reconhecimento da *interpretação do mundo como história e a compreensão histórica do mundo* como representativas de uma nova “visão do mundo”; 3) a adoção da “história” como critério de orientação e fundamentação das normas do agir humano, bem como das instituições – em lugar de Deus, da natureza ou da razão.⁶⁹

Os princípios teóricos do historicismo responsáveis pela orientação da prática da pesquisa empírica, da escrita da história (historiografia) e da formação política (critérios históricos de legitimação) são, portanto, orientados por princípios universais do pensamento histórico. E, nesse sentido, mantêm estreita relação com o pensamento iluminista, em especial com a categoria do progresso, evidenciando uma continuidade impossível de ser ignorada. Sobre isso, Estevão Martins afirma que:

formatação científica do conhecimento histórico. Tal concepção do historicismo destaca o aspecto útil desse movimento historiográfico originado no século XIX. Desdobramentos posteriores apensaram ao termo uma miríade de redefinições, em particular na direção de um relativismo sócio-cultural, que acarretaram o que aqui se chama de aspecto desagradável.” MARTINS, Estevão C. de Rezende. “Historicismo: o útil e o desagradável”. In: Valdeci Lopes de Araújo... [et. Al.]. *op. Cit*, 2008, p. 15.

69 *Idem*, p. 20.

O princípio historicista da individualidade não significa, contudo - como se afirma frequentemente -, uma negação da concepção de progresso do Iluminismo, mas inclui um movimento análogo da modificação temporal das formas particulares de cultura da vida humana passada.⁷⁰

Em outra passagem, Martins apresenta-nos uma síntese não apenas do “problema do historicismo” ao qual Scholtz se referiu, como também do raciocínio por meio do qual pretendeu-se resolvê-lo. A passagem é um pouco longa, mas a qualidade da síntese justifica a escolha:

A idéia de individualidade do historicismo não é estática, mas, em seu cerne, uma concepção dinâmica da história. Esta dinâmica decorre de que as ideias – como forças intelectuais universais do agir humano – não se esgotam nas formas culturais particulares do agir passado, mas que, justamente por causa de sua universalidade, forçam a passagem para além destas formas, de modo que somente a conexão temporal de diferentes formas culturais num todo significativo da vida histórica pode desvelar sua universalidade. O historicismo concebeu este todo significativo como processo de formação da espécie humana. Ele integra o pluralismo cultural decorrente da categoria de individualidade na unidade de uma macro-história abrangente, de uma ‘história da história’ ou de uma ‘história acima das histórias’. Esta história está determinada pela idéia de todas as ideias, a ‘idéia de liberdade’.⁷¹

Nisso se baseiam as diretrizes do juízo histórico sobre o passado humano. Mas não apenas, afinal trata-se de uma ideia-diretriz que também integra e justifica a elaboração de um método especificamente histórico. Isto decorre, ainda segundo Estevão Martins, de uma dupla intencionalidade levada a cabo pela concepção historicista: por um lado, o conhecimento histórico deveria ser cientificizado; e por outro, a pesquisa empírica deveria se orientar por determinações universais.

De modo semelhante, Pedro Caldas parte do diálogo com o conceito oferecido por Schulz, para quem o historicismo é concebido como sendo tanto uma filosofia da história

⁷⁰ *Idem*, p. 37 e 39, respectivamente.

⁷¹ *Ibidem*.

quanto uma teoria da história e uma cultura histórica.⁷² Este significado se assemelha sobremaneira à definição apresentada por Estevão Martins, a respeito das categorias mestras, das regras metódicas e da pretensão pedagógica elaboradas pelo historicismo. Na verdade, os termos apresentados por um e por outro parecem se harmonizar uns com os outros, evidenciando uma certa afinidade conceitual.

Também aqui se evoca um conceito de historicismo a partir de três características: “rompimento com a tradição metafísica”; estabelecimento de um método próprio; e a “remissão à interioridade”. E com o propósito de aplicá-lo, Pedro Caldas segue o próprio percurso de Schulz. Assim, o “historicismo como filosofia da história que rompe com a metafísica” é pensado a partir de Herder, o historicismo como fundamentação teórica, a partir de Droysen, e, por fim, o historicismo como lugar da interioridade é pensado a partir de Goethe – cuja biografia, para Dilthey, é exemplar! Nesse sentido, o percurso de desenvolvimento dos princípios teórico-metodológicos do historicismo, para Pedro Caldas, parece ser acessível pela trajetória de pensamento destes três autores – e aí eu me refiro a Herder, Droysen e, indiretamente, a Dilthey –, ainda que estes não estejam necessariamente limitados a tais princípios.⁷³

Talvez seja possível, a esta altura, identificar certo grau de consenso também em relação a um significado para historicismo que não se restrinja à inovação metódica por ele operada. Afinal, o próprio desenvolvimento da história como “ciência humana compreensiva” exigiu que fossem extrapolados os limites da elaboração do método de pesquisa com as fontes, seguindo em direção ao reconhecimento de um *sentido* para a história.

Resta perguntar, portanto, pelos fundamentos teórico-filosóficos do historicismo. Para tanto, seguiremos um caminho semelhante ao traçado por Pedro Caldas, com intuito de identificar nos pensamentos de Herder, Droysen e Dilthey, elementos capazes de sintetizar o projeto de uma ciência histórica compreensiva. Porém, como já foi dada certa atenção ao pensamento de Herder, me limitarei a alguns apontamentos com o objetivo apenas de ressaltar as características que o vinculam ao historicismo. Mas neste caso e também nos casos de Droysen e Dilthey, o que realmente importa destacar é menos o que os aproxima do “historicismo exemplar”, e mais a manutenção da prerrogativa *do continuum temporal*, por intermédio da dimensão teleológica discernível no pensamento de cada um deles.

72 CALDAS, Pedro Spinola Pereira. “As dimensões do historicismo: um estudo dos casos alemães”. *OP SIS*, vol. 7, n° 9, jul-dez 2007.

73 *Idem*.

A começar por Herder, é possível identificar neste autor passagens que “tornaram-se a verdadeira certidão de nascimento do historicismo”, afirma Pedro Caldas. E, ao que parece, o que o torna um dos precursores do historicismo é o rompimento com a ideia de que, na história, a verdade é acessível de forma imediata. Esta ruptura representa um dos principais passos dados em direção à elaboração do conhecimento histórico à luz da teorização historicista, fortemente orientada pelo exercício da *compreensão*.

Em Herder, a história da humanidade confunde-se com uma “história natural das tendências humanas” subordinadas às condições de tempo e lugar. E estas variáveis, ao mesmo tempo em que imprimem nos povos e nações a marca de seu caráter, evidenciam o selo da transitoriedade de suas realizações. Em suas palavras:

*[...] de toda região por onde temos andado, vemos como é transitória toda a obra humana, e até mesmo quão opressiva vem a tornar-se a melhor das instituições ao fim de algumas gerações [...] a própria linguagem, eterno elo entre os homens, entra em desuso. E uma constituição feita pelos homens [...] havia de durar eternamente? Para isso seria necessário prender com cadeias as asas do tempo e transformar a esfera terrestre, sempre em movimento, num bloco de gelo, inerte sobre o abismo.*⁷⁴

O rompimento com a metafísica, em Herder, se expressa pela valorização do tempo como o ambiente de conhecimento da verdade⁷⁵. Afinal, “nenhuma época pode pretender ter a visão completa do processo histórico [...]”⁷⁶ ainda que, como já foi dito, toda a história da humanidade tenha origem em um único fundamento e cujas diretrizes correspondam ao desenvolvimento ou “refinamento” da condição humana.

Se, no entanto, Herder dera um “primeiro passo” nas formulações teóricas do historicismo, uma primeira sistematização de seus elementos foi apresentada, como se sabe, na *Historik* de Droysen. E ainda que, à época da primeira publicação, a recepção de sua obra tenha se dado de forma fragmentada, é considerada “a obra teórica mais significativa do historicismo”⁷⁷.

74 HERDER, Johan Gottfried. *Op.Cit.*, p. 46.

75 *Idem*, p. 54.

76 *Ibidem*.

77 MARTINS, Estevão C. de Rezende. *op.Cit.*, 2002, p. 10.

As razões que levaram Droysen a empreender tão difícil projeto devem ser buscadas no paradoxo verificado na primeira metade do século XIX, entre a crescente produção historiográfica e uma indisfarçável fragilidade teórica. A inconsistência teórica da disciplina tornava urgente a formulação de seus pressupostos, ou ao menos assim entendeu o autor da *Historik*. E estes precisavam encontrar uma identidade entre os dois grandes modelos disponíveis, de modo que o historiador tomasse consciência de seu próprio ofício.

Nesse sentido, o duplo desafio da *cientifização e fundamentação filosófica* da ciência da história consistia no reconhecimento de que, apesar de nos informar, o conhecimento das particularidades históricas de modo algum oferece um sentido para aquilo que a história é. Dito de outra forma, o sentido da história não se revela na soma de suas particularidades e, portanto, exige critérios gerais de interpretação de sua própria evolução.

O que em Droysen aparece como necessidade mais urgente, portanto, é o estabelecimento da *finalidade* do saber histórico, a se orientar pela especificidade do “pensamento histórico”. E, conforme analisou Pedro Caldas, “pensar historicamente significa para Droysen se equilibrar em uma dinâmica de resignação, ação e formação.”⁷⁸ Com outras palavras, “pensar historicamente” significa pensar teleologicamente (resignação); pensar hermeneuticamente (ação); e pensar a história como *formação (Bildung)*. Justamente nesta dinâmica vemos a preservação de um princípio teleológico conviver com o processo de produção-de-si que de modo algum é predeterminado.

E a teleologia em Droysen, afirma Pedro Caldas, “terá um sabor hegeliano”, o que sustentaria a hipótese de reconhecimento da *Historik* como uma ciência do espírito, relativizando a centralidade do “historicismo exemplar” como caminho de compreensão da sua obra.

A esse respeito, Pedro Caldas aponta como elemento concreto de aproximação entre Droysen e Hegel a ideia de decadência verificada em suas respectivas representações da história grega. Mais especificamente, há uma certa identidade entre os autores quanto à “ideia trágica de destino”, segundo a qual o estalo da consciência é estimulado pela experiência da alteração (luto) seguida, em seu desenvolvimento, da experiência do rejuvenescimento (diferenciação entre o que é absoluto e o que, ao contrário, traz a grandeza do que é finito e

78 CALDAS, Pedro Spinola Pereira. “O que significa pensar historicamente: Uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen”. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. 2004, p. 10.

transitório), que por sua vez conduz à pergunta pela finalidade de toda singularidade (razão), tendendo ao reconhecimento daquilo que propriamente determina o espírito.

Neste último caso, trata-se de uma pergunta própria à filosofia da história, mas que também participa das formulações teóricas de Droysen, o que se deve ao fato de que “ambos autores vêem na história uma teodiceia”.⁷⁹ Num caso como no outro, a teodiceia é praticamente uma consequência da ideia de tragédia, uma vez que a ação imediata e consciente não revela a plenitude do significado que é a própria realização divina. Nesse sentido, a base da teleologia em Droysen, pensada a partir de Hegel, é o trabalho necessário de produção-de-si, cuja exigência resulta da fugacidade de todas as perspectivas como uma constante do devir histórico, e cujo sentido só se revela mais tarde. E é precisamente a experiência da fugacidade o “marco zero” da consciência histórica, pois é contra ela que esta se volta em seu “desenvolvimento perpétuo”.

O caráter essencialmente trágico de suas respectivas concepções de *destino*, é preciso dizer, repousa na tensão entre teodiceia e vontade, pois, para ambos os autores o sentido da “Providência” existe como força latente e, por essa razão, é um constante e gradativo “tornar-se” o que conduz o espírito ao encontro consigo mesmo e com o divino. Com outras palavras, tendo suas bases asseguradas por um princípio teleológico, a ideia de história em Droysen tende necessariamente a uma visão resignada “em que a **vontade** se dissolve em um sentido histórico maior, em que ela se revela na verdade um **destino**”.⁸⁰ Donde se conclui que a categoria da individualidade histórica é integrada na unidade abrangente de uma macro-história, ideia esta que se vê sintetizada na conhecida passagem em que Droysen afirma existir, acima das histórias, a própria história.

Mas, para além disso, é possível identificar uma relação de contiguidade entre a quebra de imediatividade de sentido entre presente e passado, fundamento de uma interpretação teleológica, e a quebra de imediatividade do entendimento, pressuposto do método hermenêutico. Segundo Pedro Caldas:

[...] o rompimento da possibilidade de sentido imediato é o primeiro passo da hermenêutica, ou seja, o método (quando não mais do que um método) que lida com a quebra do entendimento e da compreensão. O fato porém do significado de uma época não ser imediatamente acessível a si mesma, ou o fato das representações que uma época faça de si mesma não satisfaça as

⁷⁹ *Idem*, p. 45.

⁸⁰ *Idem*, p. 12.

*gerações e épocas subsequentes, abre as portas para uma visão teleológica.*⁸¹

Teleologia e hermenêutica mantêm, portanto, uma relação de dependência, já que o processo de conhecer historicamente é sempre um processo interpretativo em que aquele que conhece, conhece juntamente ao objeto escolhido. Pensar hermeneuticamente para Droysen significa pensar interpretando, uma vez que a linguagem utilizada para se referir à experiência do passado não lhe é própria, sendo ela, em verdade, própria ao sujeito que se dispõe a conhecê-lo. Assim, a relação entre passado e presente somente pode existir pela mediação efetuada pela lembrança.

Ponto de partida de uma história *ativa*, além de resignada, a lembrança é central para a constituição da consciência histórica, pois como elo entre o passado e o presente, a lembrança é o que preserva um mínimo de consistência capaz de instituir entre os eventos uma relação de continuidade. E na dinâmica de interpretação do passado, a lembrança não admite um único significado, pois apresenta mais que uma face e admite mais que uma identidade.

Inicialmente culpada, a lembrança converte-se, todavia, em força criativa capaz de estabelecer, por meio da reflexão, uma relação de continuidade entre passado e presente, outrora interrompida pelo estranhamento e pela ausência de sentido provocada pela *anomia*, isto é, pelo evento surpreendente e trágico (contingência) que é a própria forma do destino. Por essa razão, afirma Pedro Caldas, a culpa deve ser entendida como categoria própria à consciência histórica que, por isso mesmo, está no cerne de toda hermenêutica histórica. Isto se deve ao fato de ser a lembrança a mediadora entre passado e presente que, por força da mudança (fugacidade), não se comunicam diretamente.

Dito de forma mais clara, a consciência é primeiramente culpada tanto em razão do reconhecimento de que o presente nada seria sem o passado que o determina, quanto pela certeza de que tudo poderia ter ocorrido de outra forma. Como, no entanto, não acontecera, a lembrança revela a responsabilidade não apenas em relação ao passado, mas também para com o futuro, donde se reconhece seu aspecto criativo e ativo que é também seu próprio espaço de liberdade. Afinal, se o passado é fonte de culpa (responsabilidade) e o futuro também, a dimensão teleológica da interpretação histórica de Droysen é fruto do reconhecimento de que o homem somente é em seu porvir. Sem plano certo, o homem, por

81 *Idem*, p. 87.

esse motivo, é um constante vir a ser.

Por essa razão, somente se reconhece como “histórico” aquele que não se comporta passivamente em relação ao passado. Afinal, o presente é não apenas sua herança passiva, mas também sua conquista consciente. Como o passado jamais nos é *dado* a conhecer, o presente é a instância central da criação humana, ao mesmo tempo em que se apresenta como um espelho que reflete a eternidade divina – embora não seja ele mesmo a eternidade de Deus. Certamente, é o equilíbrio entre estes dois presentes o cerne do conhecimento histórico, daí sua natureza *morfológica*.

Em síntese, a dimensão *ativa* do pensamento histórico é fruto da consciência de orfandade do presente que exige a renovação dos sentidos atribuídos tanto ao passado quanto ao futuro. O rompimento com a imediaticidade de sentido do passado é o próprio estalo da consciência histórica que se dedica à compreensão de *um outro sentido* que permanece encoberto nas ações e heranças imediatas, e que somente será revelado pelo esforço de produção-de-si. Pois, para Droysen, o homem não é a partir de seu nascimento, mas sim no processo de *formação* com o qual conquista sua humanidade.

E a conquista da *humanidade* pertence à realidade do universo ético que, segundo Droysen, é a própria filosofia da história. Aprender os sentidos do mundo ético, em seu próprio desenvolvimento e sucessão, não significa outra coisa senão “aprender historicamente”. Nas palavras de Droysen:

*Quando a interpretação histórica observa, no movimento do mundo ético, o seu desenrolar; reconhece a sua direção, vê o objetivo das finalidades a se realizar e a se desnudar, ela tira conclusões sobre a finalidade última, na qual o movimento se completa, na qual aquilo que move o mundo humano, impulsionando-o a seguir sempre em frente, sem parada, é paz, perfeição, presente eterno.*⁸²

A passagem acima é bastante significativa, pois revela o sentido da história como produto da interpretação. E se interpretar significa, antes de tudo, compreender o passado, depreende-se que este processo é sempre mediado pela dimensão criativa do sujeito da

82 DROYSEN, Johan Gustav. *Manual de Teoria da História*. Trad. Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 61-62.

História. Afinal, se para Droysen o universo ético é a própria filosofia da história, o sujeito dela é o próprio sujeito da *Bildung*: um sujeito universal e, ao mesmo tempo, circunscrito às condições de sua época. Por essa razão, afirma, o homem somente pode se constituir como ser humano por intermédio das potências éticas, e estas, por sua vez, somente se desenvolvem através do trabalho criativo. Nas palavras de Droysen:

*Somente nas potências éticas ele [o homem] se constitui como ser humano; os poderes éticos o formam. Eles vivem nele, e ele neles. Nascido dentro do mundo ético que já estava formado – a primeira criança já tinha pai e mãe – a fim de tornar-se ser humano consciente, livre e responsável, cada ser humano cria, com sua parcela, em sua comunidade ética, e usando-a como auxiliar, o seu pequeno mundo, a célula da colméia de seu eu. Cada uma dessas células é condicionada e suportada pelas que lhe estão próximas, condicionando-as e suportando-as também; todas juntas formam um edifício, crescendo sem parar, condicionado pela existência das pequenas e mais ínfimas partes.*⁸³

Se se pergunta pelas potências éticas, por aquilo que elas são, a resposta de Droysen é clara: trata-se de um conjunto de formas de vida humana constituído por três grandes grupos; as forças naturais, ideais e práticas. São, por isso, formas “nas quais o trabalho da história se move, [...] são poderes éticos no coração e na consciência do ser humano.”⁸⁴

E como forças “no coração e na consciência do ser humano”, é no universo ético que se situa o poder educador da história. Afinal, não existe refúgio em um passado que instrua, por meio de fórmulas prévias, as ações do presente, como tampouco existe um futuro sem responsabilidade. Por essa razão, o trabalho da história é também o projeto da *Bildung*. Como afirma o próprio Droysen, “o trabalho da história permite ao homem reconhecer ‘no suor de seu rosto’ aquilo que ele é em suas aptidões naturais”.⁸⁵ E nesse sentido, o sujeito da *Bildung* é o que se torna capaz de enxergar a história “com os olhos da humanidade”⁸⁶

Nesse sentido, reunindo num todo sistematizado metodologia e teoria da história, Droysen conferiu ao método histórico mais que um significado para a investigação dos fatos

83 *Idem*, p. 62.

84 *Idem*, p.64

85 DROYSEN, Johan Gustav. *op.Cit.*, 2009, p.64

86 CALDAS, Pedro Spinola Pereira, *op.Cit.*

por meio de fontes, por pressupor também como sua a tarefa de interpretação dos acontecimentos, orientada por contextos gerais de sentido da experiência humana passada. Com outras palavras, Droysen demonstrou que o método de pesquisa empírica e os pressupostos que fundamentam uma função de *formação* do conhecimento histórico são interdependentes.

Não menos preocupado com a especificidade do conhecimento histórico e com aquilo que o torna possível, Dilthey, sem risco de exagero, dedicou a vida ao projeto de uma “crítica da razão histórica”. De forma assistemática, é verdade, mas nem por isso menos significativa, sua volumosa produção bibliográfica é indício de sua maior preocupação: a fundamentação das chamadas “ciências do espírito” – preocupação que surgiu na sua juventude e que o atormentou ainda no fim da vida, pelo temor de deixar sua obra inconclusa.⁸⁷ Não por acaso, segundo Eugenio Ímaz, tradutor de Dilthey para a língua espanhola, é possível dizer que toda sua obra “poderia levar, com algumas reservas, o título de *Introdução às ciências do espírito*”.⁸⁸

Na abertura de *El mundo histórico*, Dilthey sintetiza seu propósito com as seguintes palavras:

*As ciências do espírito constituem um nexa cognitivo mediante o qual se trata de alcançar um conhecimento real e objetivo da concatenação das vivências humanas no mundo histórico-social humano [...] A investigação acerca da possibilidade de semelhante conhecimento real e objetivo constitui o fundamento das ciências do espírito.*⁸⁹

Explícito na segunda metade do século XIX, o “litígio” entre “ciências naturais” e “ciências do espírito” – ainda mais fortalecido pela recusa ao monismo da ciência apregoadado

87 AMARAL, M^a Nazaré de Camargo Pacheco. “Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia”. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

88 ÍMAZ, Eugenio. “Prólogo”. In: **DILTHEY**, Wilhelm. *El Mundo Histórico*. Fondo de Cultura Económica . México. 1944, p. IX.

89 “Las ciencias del espíritu constituyen un nexa cognoscitivo mediante el cual se trata de alcanzar un conocimiento real y objetivo de la concatenación de las vivencias humanas en el mundo histórico-social humano [...] La investigación acerca de la posibilidad de semejante conocimiento real y objetivo constituye el fundamento de las ciencias del espíritu.” **DILTHEY**, Wilhelm. *op.Cit*, 1944, p.5.

pelo positivismo – revelava, para Dilthey, a necessidade não apenas de estabelecer um novo domínio do saber científico, mas, sobretudo, de superar o desafio plantado desde a hipótese do “gênio maligno”, a separar os mundos de sujeito e objeto.

O projeto de Dilthey, em grande medida, procurou estabelecer os fundamentos do “mundo histórico” e também as possibilidades de conhecê-lo. E na base de tudo isso está a concepção de uma unidade original entre o “eu” e o “mundo” (*Innwerden*), pois, para o autor, sujeito e objeto se dão correlativamente. Dito de outra forma, diferentemente do problema plantado pelas filosofias de Descartes e Kant, a respeito da necessidade de mediação entre sujeito e objeto, para Dilthey ambos são uma e mesma coisa. A respeito disso, afirma Eugenio Ímaz:

O conhecer e o conhecido são [em Dilthey] uma mesma coisa. Quando eu tenho um sentimento qualquer, digamos, uma antipatia súbita, de sua realidade, do que este sentimento é, nada me escapa, uma vez que a vivo. Suas causas e implicações podem me escapar, mas, isso é outra questão. [grifo meu]⁹⁰

Para Ímaz, é a especial relação que a inteligência mantém com o objeto, no campo das ciências do espírito, o que impede Dilthey de empregar o método dos positivistas na determinação do conceito de ciência. É, portanto, a posição de autonomia das ciências do espírito frente às ciências naturais, central para Dilthey, o que o conduziu à verificação e análise da “vivência total do mundo espiritual”.

Com a complexa e também controvertida ideia de “vivência”, Dilthey apresentou um novo conceito de experiência que, em poucas palavras, é uma experiência direta e não construída. Também por isso a “vivência” ocupa um lugar privilegiado no âmbito do conhecimento, pois, diferente da “percepção” que é sempre um objeto construído, a “vivência” é a coincidência perfeita entre sujeito e objeto. O que isso significa é o que tentaremos expor em seguida.

Em primeiro lugar, este novo conceito de experiência depende, efetivamente, de uma

90 “El conocer y lo conocido son [em Dilthey] una misma cosa. Cuando yo tengo un sentimiento cualquiera, digamos, una antipatia súbita, de su realidad, de lo que este sentimiento es, nada se me escapa, pues que la vivo. Se me podran escapar sus causas y también sus implicaciones, pero esto ya es harina de otro costal” *Ibidem*.

análise das condições “reais” ou “vivas” da consciência histórica. E estas, é preciso notar, se organizam como respostas às exigências de segurança e orientação práticas da ação humana. Com outras palavras, o longo trajeto de fundamentação empírica das ciências do espírito consiste, para Dilthey, em uma “crítica da razão histórica” na medida em que investiga os “poderes do homem para conhecer a si próprio, assim como a sociedade e a história enquanto criações suas.”⁹¹ Afinal, para Dilthey, os fatos da consciência são dados na “totalidade da vida psíquica”, cuja estrutura ou unidade de funções (pensamento, sensação e vontade) de modo algum é estática, mas dinâmica, como o próprio mundo histórico é capaz de atestar.⁹²

A oposição a Kant, neste caso, parece clara. Em uma nota de rodapé apresentada em *El Mundo Histórico*, Dilthey esclarece a diferença de pressupostos em relação a Kant com uma síntese geral de seu projeto a respeito das possibilidades do conhecimento:

*Esta parte descritiva da investigação representa uma continuação do ponto de vista adotado em meus trabalhos anteriores. Este trabalho se destinava a fundamentar a possibilidade de um conhecimento objetivo da realidade e, dentro deste conhecimento, da captação objetiva da realidade psicológica em particular. A esse fim não se retrocedia, em oposição à teoria idealista da razão, a um a priori do entendimento teórico ou da razão prática, que se fundaria em um eu puro, senão às **relações estruturais contidas na conexão psíquica** e que poderiam ser assinaladas. Esta conexão estrutural constitui o fundamento do processo do conhecimento.*⁹³ [grifo meu]

Distanciando-se do sujeito transcendental de Kant, Dilthey busca fundamento na própria *natureza psicofísica*, cuja estrutura, ao contrário, é imanente e potencial. E sendo ela

91 Cf. AMARAL, M^a Nazaré de Camargo Pacheco, *op.Cit.*, 1987, p. 6.

92 Daí a necessidade de recorrer à psicologia como ciência fundamentadora das ciências do espírito, pois para o autor a realidade do mundo histórico é constituída pelo sistema de unidades vitais psicofísicas da *natureza humana* que, por sua vez, evidencia as raízes próprias aos fatos da vida do espírito, este que é o objeto das ciências que procura fundamentar empiricamente. Para Dilthey, o homem é “um feixe de impulsos” sempre pressionado pela necessidade de satisfazê-los e, por isso, é permanentemente incitado ao movimento e à ação.

93 [“Esta parte descriptiva de la investigación representa una continuación del punto de vista adoptado en mis trabajos anteriores. Estos trabajos se encaminaban a fundamentar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad y, dentro de este conocimiento, de la captación objetiva de la realidad psicológica en particular. A este fin no se retrocedía, en oposición a la teoría idealista de la razón, a un a priori del entendimiento teórico o de la razón práctica, que se fundaría en un yo puro, sino a las **relaciones estructurales contenidas en la conexión psíquica** y que podrían ser señaladas. Esta conexión estructural constituye el fundamento del proceso del conocimiento”]. DILTHEY, Wilhelm. *op.Cit.*, 1944, p. 16-17.

potencial, a conexão das três atitudes psíquicas fundamentais (a captação de objetos, o sentir e o querer) exige *desenvolvimento*, uma vez que o próprio curso da vida psíquica é composto de processos. Talvez por isso também em Dilthey encontremos uma concepção de história, ainda que vaga, que se confunde com a ideia de um constante devir.⁹⁴

É preciso notar que essa unidade das funções psíquicas é sustentada e assegurada por uma tendência finalista *dada*. Mais precisamente, a conexão entre percepção e pensamento, impulsos e sentimentos, e todos esses com atos de vontade é fruto de uma tendência finalista “enquanto qualidade fundamental da vida psíquica, [que] nos é dada como fato primário”.⁹⁵

Esta condição foi analisada por M^a Nazaré Amaral da seguinte forma:

*Ao falarmos em unidade psíquico-espiritual referimo-nos às relações estruturais das partes integrantes da vida psíquica umas com as outras por meio do nexa existente entre “o caráter teleológico” da estrutura psíquica, a existência de ‘perfeição’ que lhe é correspondente, e o “desenvolvimento” implícito já no próprio caráter teleológico.*⁹⁶

As estruturas psíquicas se conectam, nesse sentido, pela teleologia imanente às três atitudes psíquicas fundamentais.⁹⁷ Isto significa que qualquer estado de consciência que se oriente a conhecer, sentir ou agir, se apresenta como uma articulação entre elas, de modo que não há domínio de uma sobre a outra, mas sim o revestimento delas pela categoria teleológica que condiciona o seu desenvolvimento ou evolução interna.⁹⁸ Dito de forma mais clara, a relação entre as atitudes intelectuais, afetivas e volitivas são para Dilthey realidades primordialmente

94 E também neste caso parece possível se referir ao princípio da interioridade analisado por Pedro Caldas, por meio do sentido de *imanência* atribuído por Dilthey às estruturas psíquicas. Sendo elas, simultaneamente, imanentes e potenciais e, além disso, em conexão direta com o mundo, são também destinadas ao conhecimento de si e à reflexão do saber sobre si mesmo (*Selbstbesinnung*).

95 DILTHEY, Wilhelm. *Apud*. AMARAL, M^a Nazaré de Camargo Pacheco, *op.Cit.*, 1987, p. 28

96 AMARAL, M^a Nazaré de Camargo Pacheco, *op.Cit.*, 1987, p.31.

97 A ideia de “atitudes psíquicas” foi intencionalmente apresentada no plural, uma vez que são indicativas tanto das atividades psíquicas *dadas* quanto adquiridas historicamente. Com auxílio da ideia de “vivência” pode-se chegar a uma visão mais clara a esse respeito, pois, tendo ela sempre um caráter de “atualidade vivida”, é nela que se vêem presentificadas vivências passadas “estruturalmente” unidas à atual. Sobre isso ver: AMARAL, M^a Nazaré de Camargo Pacheco, *op.Cit.*, 1987.

98 ÍMAZ, Eugenio. *op.Cit.* 1944.

conectadas, posto que se referem à vivência do homem por inteiro. Ainda nas palavras de Amaral,

*Dilthey, em resumo, propõe-se a nos dizer que todos os fenômenos históricos singularmente concretizados em organizações externas da sociedade e envoltos sob o manto protetor dos sistemas culturais só podem ser compreendidos, estudados e conhecidos por nós, porque eles se encontram como que ligados e tecidos conjuntamente com a teia abrangente e uniforme do nosso nexa psíquico.*⁹⁹

O estudo da conexão psíquica cumpre, nesse sentido, com a função heurística de estabelecimento das bases a partir das quais é possível expor uma teoria do saber, comum a todas as ciências do espírito. Com esse propósito, Dilthey revela certamente a maior de todas as suas pretensões, isto é, percorrer o terreno, ou melhor, acessar o conteúdo antropológico próprio à *natureza humana*.

Este é um dado importantíssimo, pois nele se baseiam as diretrizes do método compreensivo, donde se passa da “vivência volitiva” à hermenêutica do sentido, ou se preferir, da *intenção* à *razão*. Afinal, nem a psicologia descritiva pode abrir mão da necessidade metodológica de *compreender* as diversas manifestações humanas, para delas extrair um princípio comum que as unifique, nem a hermenêutica deixa de repousar-se na vivência, uma vez que o conhecimento da “vida anímica” somente é possível a partir de seu enraizamento no processo histórico vivo.

Com esta exposição, talvez agora seja possível arriscar uma perspectiva sintetizadora, o que tentarei fazer em duas direções. Por um lado, essa digressão a Herder, Droysen e Dilthey deverá nos permitir sustentar algumas considerações a respeito do “problema do historicismo” e sua correspondente busca pela estabilidade. Por outro lado, esse percurso deve permitir indicar a atualidade do historicismo também com relação a certos critérios da interpretação histórica ainda presentes na teoria da história contemporânea.

No primeiro caso, o “problema do historicismo” ao qual se refere Scholtz – historicismo como positivismo e como relativismo – parece encontrar respostas nos três autores aqui abordados. Assim, se em Herder vemos a tentativa de superação do relativismo

⁹⁹ AMARAL, M^a Nazaré de Camargo Pacheco, *op.Cit*, 1987, p. 16.

pela atribuição de um sentido acima da história, em Droysen e Dilthey a encontramos, respectivamente, na fundamentação ética e na busca por um fundamento antropológico, isto é, por uma constância própria à *natureza humana*.

Mas, além disso, em Herder, tanto quanto em Droysen e Dilthey é possível identificar respostas também ao positivismo: no primeiro caso por meio do rompimento com o imediatismo em relação ao conhecimento do passado, abrindo espaço ao exercício hermenêutico; no segundo, por meio da sistematização do conhecimento histórico, baseado na interdependência entre método e *formação*; e, por fim, mediante a fundamentação das ciências do espírito, a partir da *natureza psicofísica* da espécie humana.

Com isso, o universalismo moral do iluminismo e o idealismo das utópicas filosofias da história parecem ceder lugar ao universalismo antropológico do “historicismo”, agora concebido como critério teórico-filosófico responsável por atribuir à história um *sentido*. Assim, apesar das diferenças entre cada uma dessas tendências, em todas elas mantém-se inalterada a prerrogativa do *continuum temporal*, nutrida ora pelo princípio do *progresso*, ora pelo do *desenvolvimento*.

Por fim, me permitam uma última indicação, aqui apresentada como ponto de partida para as próximas reflexões. Relacionada à atualidade do historicismo para a teoria da história contemporânea, ela pode ser apresentada da seguinte forma: sem poder abrir mão em absoluto da teleologia, a teoria da história contemporânea ainda se orienta por um critério de interpretação histórica diretamente relacionado à concepção de um tempo contínuo e comum. Afinal, ainda que alheia a alguma *finalidade* reconhecida de antemão e apartada da concepção de história como *teodiceia*, a teoria da história permanece atrelada à *Geschichte*, na medida em que reconhece na dinâmica do “tempo histórico”, ou da “consciência histórica”, a contrapartida da consciência do tempo em si mesmo.

1.3 A “teleologia formalista” na teoria da história de Rüsen e Koselleck

Distantes cerca de dois séculos do “nascimento do historicismo” e a consequente institucionalização da ciência histórica, os desafios por ela e a ela apresentados não poderiam

ser os mesmos. Uma vez institucionalizada, a urgência deixara de ser a sua consagração entre as ciências.

Mas curiosamente, se em Droysen e Dilthey identificamos a necessidade de definir os contornos do saber histórico e do método compreensivo como realidades autônomas, é possível reconhecer em Koselleck e Rüsen, na segunda metade do século XX, a continuação de ambos os projetos. Se no primeiro caso a urgência se devia à necessidade de garantir ao conhecimento histórico um espaço de autonomia, no segundo tratava-se de restituir à história seu domínio, fortemente ameaçado pelos desdobramentos da virada linguística (*linguistic turn*).

Mais apropriada à *Historik* de Rüsen que à de Koselleck, a afirmação acima não perde, por isso, seu alcance. Afinal, é nas décadas de 1970 e 1980 que se vê reacender entre os historiadores e teóricos da história a preocupação com a *escrita da história*. Indício desta preocupação, algumas publicações trazem no título esta referência – como são os casos de Paul Veyne em *Como se escreve a história* (1971) e Michel de Certeau em *A escrita da história* (1975) – sugerindo, por isso, o alcance do “problema”.

Em especial relação à obra de Hayden White, o destaque dado ao elemento formal/ficcional da narrativa historiográfica desencadeou um debate extenso e também tenso a respeito dos limites da elaboração do enredo e do “princípio da realidade”. Assim por exemplo, é conhecido o embate entre o autor de *Metahistory* e Carlo Ginzburg, além da polêmica tese de Robert Faurisson e o cenário conflituoso dela decorrente.¹⁰⁰

Em grande medida, é em resposta aos desdobramentos do *linguistic turn* que Rüsen retoma o projeto de uma apresentação sistemática do processo de produção do conhecimento histórico e seu vínculo com a vida prática dos sujeitos, exposta em sua já difundida “matriz disciplinar”.¹⁰¹ Sem privilegiar este ou aquele aspecto do conhecimento histórico (pragmático, metódico, estético ou ético), Rüsen os toma em conjunto e os reconhece como o objeto próprio a uma teoria da história. Esta sistematização é apresentada em uma trilogia, sendo o primeiro volume dedicado aos *fundamentos da ciência histórica*, o segundo aos *princípios da*

100 Desenvolvi esta discussão em pesquisa anterior. Sobre isso ver: PEREIRA, Ana Carolina B. “Que objetividade para a ciência da história? *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa* de Rüsen a Hayden White”. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília (UnB), 2007.

101 Ver especialmente o capítulo 4 de *Razão histórica*. Publicado como apêndice à edição brasileira, neste capítulo Rüsen inicia uma apresentação do paradigma narrativista a partir do caráter literário da história e consequente descrédito em relação à pretensão de racionalidade do conhecimento histórico.

pesquisa histórica e o terceiro às *formas e funções do conhecimento histórico*.¹⁰²

Em linhas gerais, a matriz de Rüsen pressupõe, em primeiro lugar, que a *experiência do agir e sofrer humano no tempo* corresponde sempre à dinâmica de construção de sentido pela articulação entre experiência e intenção, num permanente jogo de perde e ganha cujo objetivo é o assenhoreamento do tempo, ou, melhor dizendo, o “domínio intelectual da contingência”. Esta operação, absolutamente reflexiva, é realizada pela consciência histórica e tem efeitos na vida prática, uma vez que é capaz de oferecer critérios de orientação para ação. Comum a todos os sujeitos, a “matriz genérica e elementar de interpretação humana do tempo” é convertida em “matriz disciplinar” da ciência da história pelo acréscimo do elemento “método”, indicando a vinculação entre o conhecimento histórico produzido cientificamente e a vida prática de onde partiu e para onde retorna.

Mas antes disso, ainda na década de 1950, Reinhart Koselleck apresentava, como fruto de sua tese de doutorado, defendida em 1954 e posteriormente publicada com o título de *Crítica e Crise: contribuição à patogênese do mundo burguês* (1959), o primeiro desenvolvimento de uma “semântica dos conceitos”. Em geral, é pelas contribuições de sua “história dos conceitos” e de sua investigação a respeito da gênese da modernidade (*Sattelzeit*) que Koselleck costuma ser lembrado. Mas, para além disso, o pensamento de Koselleck revela grandes esforços na elaboração de uma *Historik* própria.

Mas se comparada à obra de Rüsen, uma mesma sistematização não se encontra em Koselleck, uma vez que sua *Historik*, como afirma o próprio autor, subjaz ao seu projeto de uma história dos conceitos – o que não significa, no entanto, que ela tenha menos importância que a metodologia por ele utilizada. Sua teoria da história é concebida como “uma doutrina das condições de possibilidade de histórias”, uma vez que determina onde buscar as possíveis continuidades e rupturas para uma análise histórica dos conceitos. Nas palavras de Elías José Palti, a *Historik* de Koselleck “não surge da própria história conceitual, mas constitui sua premissa, seu *a priori*, e sua eficácia repousa exclusivamente na persuasão e consistência de seus próprios postulados”.¹⁰³

Nesse sentido, ainda que os pontos de partida de Koselleck e Rüsen se distanciem no

102 As reflexões empreendidas por Rüsen posteriormente, sob o selo da *interculturalidade*, são abordadas em outro capítulo. Aqui me restringi aos fundamentos de sua *Historik*, donde se extrai as premissas de uma concepção de história que lhe é própria, reservando a discussão sobre os estudos comparativos desenvolvidos sob sua supervisão para momento posterior.

103 PALTÍ, Elías José. “Introdução” In: **KOSELLECK**, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 10.

tempo e nas intenções, cada um desenvolveu, à sua maneira, uma teoria da história (*Historik*). Além disso, cada um tratou de dar continuidade, como já foi dito, às obras de Dilthey e Droysen. Será este o principal critério que utilizarei aqui para desenvolver uma análise da teoria da história destes dois autores. Certamente este não é o único caminho de reflexão, por esse motivo não esgota as possibilidades de interpretação do pensamento dos dois teóricos. De todo modo, ele deverá nos indicar alguns pressupostos e diretrizes interpretativas, comuns aos dois casos, sem os quais uma análise das ressonâncias do *continuum temporal* na teoria da história contemporânea não seria possível.

No que se segue buscarei analisar os fundamentos da teoria da história de ambos os autores, com o objetivo de elucidar a hipótese mencionada no início deste capítulo a respeito de uma nova configuração teleológica da interpretação histórica. Para isso, partirei do isolamento formal dos conceitos de “tempo histórico” e “consciência histórica”, com intuito de identificar a relação entre eles e os pressupostos presentes no contexto abrangente da *Historik* de um e de outro.

A começar pelo “tempo histórico”, é preciso dizer que se trata de um conceito com mais de um significado. Em certo sentido, pode-se mesmo afirmar que o conceito de “tempo histórico” em Koselleck é quase tão polissêmico quanto o de “vivência”, em Dilthey. Mas num caso como no outro, são conceitos permanentemente evocados pelos autores. Por essa razão, me parece fundamental investigar as possibilidades de sentido atribuídas a “tempo histórico”, até mesmo como forma de sistematizar o que, em Koselleck, é apresentado de modo disperso.

E esta dificuldade em defini-lo é lembrada pelo autor nas primeiras palavras com as quais inicia o prefácio à edição de *Futuro Passado*:

*Que é o tempo histórico? Essa é uma das perguntas mais difíceis de se responder no campo da historiografia. A questão nos leva necessariamente a adentrar o terreno da teoria da história, sob uma perspectiva ainda mais profunda do que a habitual. Pois as fontes do passado são capazes de nos dar notícia imediata sobre fatos e idéias, mas não sobre o tempo histórico em si.*¹⁰⁴

104 KOSELLECK, Reinhart. “Prefácio” In: *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 13.

Mas apesar da dificuldade, há ao menos duas questões a serem destacadas. Em primeiro lugar, parece evidente que o “tempo histórico” ou, mais precisamente, aquilo que ele é, se configura como tema mais propriamente teórico do que historiográfico, uma vez que integra um conjunto de indagações que não necessariamente participa da investigação empírica dos eventos. E, além disso, ao afirmar a exigência de percorrer o terreno da teoria da história “sob uma perspectiva ainda mais profunda do que a habitual”, Koselleck sugere a existência de uma instância anterior à própria formulação teórica. Voltaremos nisso mais adiante, mas antes vejamos como o autor procura responder à desafiadora pergunta.

Arriscando uma descrição do cotidiano que o envolve, Koselleck não apenas nos convida a perscrutá-lo como também nos ensina o caminho:

Quem busca encontrar o cotidiano do tempo histórico deve contemplar as rugas no rosto de um homem, ou então as cicatrizes nas quais se delineiam as marcas de um destino já vivido. Ou ainda, deve evocar na memória a presença, lado a lado, de prédios em ruínas e construções recentes [...]; que observe também o diferente ritmo dos processos de modernização sofrido por diferentes meios de transporte [...] Por fim, que contemple a sucessão das gerações dentro da própria família, assim como no mundo do trabalho, lugares nos quais se dá a justaposição de diferentes espaços da experiência e o entrelaçamento de distintas perspectivas de futuro, ao lado de conflitos ainda em germe.¹⁰⁵

É possível reconhecer nesta descrição um primeiro indício do significado atribuído pelo autor, pois neste caso a mudança parece constituir-se como primícia deste tempo que se configura como histórico. Ou mais propriamente, é a descontinuidade e a alteração, mas também a permanência e o conseqüente “entrelaçamento de perspectivas” o que dele dão testemunho. Em poucas palavras, são os diferentes ritmos da mudança – e não a “mudança em si” – o que parece determinar sua especificidade.

Outro indício importante são as categorias que lhe servem de sustentação. As mais destacáveis são, certamente, as de “experiência” e “expectativa”. Como se sabe, foi com auxílio delas que Koselleck construiu a metodologia capaz de endossar sua “história dos conceitos”. Embora, por outro lado, tenha pretendido erigir por meio delas mais que um

105 *Idem*, p.13-14.

método e mais que uma metodologia, atribuindo à “teoria dos tempos históricos” o dever de auxiliar toda interpretação histórica.¹⁰⁶

Não por acaso os estudos desenvolvidos pela *Begriffsgeschichte* revelam a preocupação em compreender as origens e o sentido próprios à modernidade (*Sattelzeit*). É justamente esse período que, segundo o autor, dá testemunho das profundas alterações na consciência histórica europeia, dentre elas a mais destacável modificação do sentido atribuído à história. Como já foi dito, a despedida da *Historie* (*historia magistra vitae*) assinala a emergência de um novo conceito de história e, junto com ele, novas perspectivas a respeito da relação entre passado e futuro.

Nesse sentido, de par e passo à emergência da *Geschichte*, a modernidade propiciou o encontro com um novo tempo (*Neuzeit*), o que certamente constitui o núcleo da *Sattelzeit*. Este novo tempo, percebido e sentido como aceleração, tornou-se responsável pela abreviação dos espaços da experiência na medida em que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro de modo determinante. Dessa forma, também o conceito de “tempo histórico” é fruto do processo de crise e reordenamento da consciência histórica europeia, tornando-se fundamental para compreender sua concepção de modernidade.

Aqui parecemos dispor de mais um elemento de aproximação. Ora, se o século XVIII é pensado por Koselleck como cenário de sua emergência, “tempo histórico” é também posto em perspectiva. Dito de outra forma, o próprio conceito de “tempo histórico” é historicizado, e à luz da metodologia da *Begriffsgeschichte*. A questão parece mais clara quando Koselleck a apresenta como uma hipótese: a de que é a distinção qualitativa entre passado e futuro o que dá origem ao tempo histórico como experiência moderna.

Esse salto qualitativo, fruto da percepção de futuro e passado como dimensões interdependentes, conduziu o pensamento histórico europeu à substituição do lugar até então reservado ao “passado exemplar”, tendendo a uma nova relação com o horizonte de expectativa. E, nesse sentido, “tempo histórico” não significa outra coisa além da coincidência entre tempo (natural) e história (*Geschichte*), irrealizável em épocas anteriores à modernidade.

Mas antes disso, é preciso dizer, o conceito de “tempo histórico” alude à *unidade* entre passado e futuro como primeiro *dado* da experiência do tempo. Isto significa, dentre outras coisas, que as categorias “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” não se

¹⁰⁶ A exemplo, Koselleck afirma que um história dos conceitos é condição *sine qua non* para as questões relacionadas à história social, uma vez que os conceitos que mantém estáveis os seus significados não são, necessariamente, “um indício suficiente da manutenção do mesmo estado de coisas do ponto de vista da história dos fatos”. *op.Cit.*, 2006, p.114.

confundem com outras categorias históricas que atuam como par de conceitos que se excluem (como por exemplo, guerra e paz, trabalho e ócio).

Para Koselleck, “o par de conceitos *experiência* e *expectativa* é de outra natureza”, pois como “categorias históricas” elas equivalem às de espaço e tempo e, conseqüentemente, uma não pode existir sem a outra.¹⁰⁷ Por essa razão, as conclusões às quais chegou encontram fundamento num certo pressuposto, a saber, o de que as categorias “experiência” e “expectativa” apontam para uma constante antropológica, sem a qual as histórias não seriam possíveis. É aqui encontramos um dos principais pontos de aproximação entre Koselleck e Dilthey.

Esse *a priori* do tempo histórico é lembrado por Koselleck em diferentes passagens, embora nem sempre de modo explícito. É no ensaio intitulado “*Espaço de experiência*” e “*horizonte de expectativa*” o lugar onde figura com mais nitidez. Conforme afirma:

*[...] todas as categorias que falam de condições de possibilidade histórica podem ser utilizadas individualmente, mas nenhuma delas é concebível sem que esteja constituída também por experiência e expectativa. Assim, nossas duas categorias indicam a condição humana universal; ou, se assim o quisermos, remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada.*¹⁰⁸

A passagem é exemplar porque apresenta de forma inequívoca o pressuposto fundamental de sua *Historik*, o de que a articulação entre passado e futuro constitui-se como um *dado* antropológico prévio e, conseqüentemente, como uma “condição humana universal”. Em poucas palavras, não há história possível ou imaginável que não seja constituída, simultaneamente, de experiência e expectativa, ainda que não se verifique a **distinção** entre as

107 Para a utilização de “espaço” para se referir a experiência e “horizonte” para se referir a expectativa, Koselleck apresenta uma justificativa: “Tem sentido se dizer que a experiência proveniente do passado é espacial, porque ela se aglomera para formar um todo em que muitos estratos de tempos anteriores estão simultaneamente presentes [...] Utilizando uma imagem de Christian Meier, pode ser comparada ao olho mágico de uma máquina de lavar, atrás do qual de vez em quando aparece esta ou aquela peça colorida de toda a roupa que está contida na cuba. E vice-versa, é mais exato nos servirmos da metáfora do horizonte de expectativa, em vez de espaço de expectativa. Horizonte quer dizer aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado” *Idem*, p. 311.

108 *Idem*, p. 308.

dimensões temporais de passado e futuro.

Se tratando de um *dado* antropológico prévio, deve-se reconhecer que a tensão entre as duas categorias não se restringe à realidade moderna e conseqüente conceito coletivo singular de história. Pois, afinal, a articulação entre experiência e expectativa também integra as formas de conhecimento histórico que antecedem as condições que propiciaram a **consciência** do tempo histórico. Reformulando, tanto em relação às histórias no plural (*Historie*) quanto à “história em si mesma” (*Geschichte selbst*), ambas as categorias participam como condições *a priori* do conhecimento histórico.

Trata-se, por um lado, de um tempo que “não” se confunde com o tempo natural e que, ainda assim, articula passado e futuro porque é, antes de tudo, reflexo de sua própria unidade originária. Mas, por outro, trata-se também de um tempo que, como a história (*Geschichte*), foi dotado de um sentido em si mesmo, a partir do momento em que se reconheceu que passado e futuro são dimensões interdependentes.

Ou se preferir, o século XVIII tanto originou um novo tempo quanto criou as condições para que dele se tomasse consciência. E se este tempo assinalou a abertura ao porvir, a consciência dele levou a responder “como” e “de que modo” o devir humano é temporalmente articulável à experiência. Não por acaso, como lembra Zammito¹⁰⁹, a história tornou-se moderna no momento em que rompeu com a tradição, separando qualitativamente passado e futuro.

Nesse sentido, “tempo histórico” é um conceito que serve tanto ao entendimento das condições de possibilidade do conhecimento histórico, quanto à compreensão do processo de tomada de consciência da sua existência como qualidade temporal inédita. Por essa razão, sob a “história dos conceitos” encontram-se os pressupostos que servem de sustentação à sua “teoria dos tempos históricos”, donde se extrai os princípios norteadores de sua *Historik*. Dito de outra forma, a *Begriffsgeschichte* é apenas parte de uma investigação teórica cujas premissas podem ser investigadas isoladamente.

Por esse motivo, é preciso perguntar pelo caráter transcendental intencionalmente postulado por Koselleck a respeito da possibilidade do “tempo histórico”. Afinal, apesar da relativamente recente descoberta ou reconhecimento de suas prerrogativas, está invariavelmente presente em todo relato histórico. Em poucas palavras, considerando que o

109 ZAMMITO, John. “Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History”. In: *History and Theory*, vol. 43; Issue 1; pages 124-135, February 2004.

“tempo histórico” é um conceito que serve para se referir tanto à relação intrínseca entre “experiência” e “expectativa” quanto à sua diferenciação e reapropriação, perguntar pelos seus fundamentos é uma tarefa indispensável. E será este o caminho que tentarei percorrer a parti de agora.

Em primeiro lugar, como indicador das condições *a priori* das histórias, um “tempo histórico” não poderia abrir mão do “tempo natural” como pressuposto. Esclarecendo o itinerário de sua investigação, afirma Koselleck:

Na tentativa de tematizar o tempo histórico, não se pode deixar de empregar medidas e unidades de tempo derivadas da compreensão físico-matemática da natureza; as datas, bem como a duração da vida de indivíduos e instituições, os momentos críticos de uma sequência de acontecimentos políticos ou militares, a velocidade dos meios de transporte e sua evolução, a aceleração ou desaceleração da produção industrial, a velocidade dos equipamentos bélicos, tudo isso, para citar apenas alguns exemplos, só pode ter seu peso histórico avaliado se for medido e datado com o recurso à divisão do tempo natural.¹¹⁰

Parece claro nesta e em outras passagens que a cronologia, a “datação correta”, constitui-se apenas como pressuposto do que pode se chamar de “tempo histórico”, não reservando ao tempo natural outro caráter além de esteio à interpretação histórica. Até aqui, nada parece haver de inteiramente novo. Sobretudo se considerarmos a recorrência às noções utilizadas por Braudel a respeito dos diferentes ritmos temporais. Mas o raciocínio de Koselleck não se limita a tal recorrência e as premissas teóricas que estabelece têm alcance ainda maior. Vejamos.

Foi com o intuito de fixar a unidade da história como ciência e, conseqüentemente, de reconhecer as questões especificamente históricas como campo legítimo de pesquisa, que Koselleck desenvolveu a sua já mencionada “teoria dos tempos históricos”. Considerando que a ciência da história não dispõe de um objeto inteiramente seu, sendo o método e as normas o que a diferencia das demais ciências humanas e sociais, Koselleck buscou explicitar certos critérios, ou pontos de vista reguladores da pesquisa histórica.

Para tanto, era fundamental que com eles fosse abarcado todo o campo da pesquisa

110 KOSELLECK, Reinhart. *op.Cit.*, 2006, p.14-15.

histórica, sem se limitar à “experiência semântica da história absoluta”. Por isso, pode-se dizer que Koselleck buscou extrair dos princípios comuns à *Historie* e à *Geschichte* a regularidade que precisava para estabelecer e assegurar a existência de uma constante antropológica por trás dos relatos históricos.

Como, no entanto, identificar esta regularidade? Para responder à pergunta, Koselleck recorre à noção de *estruturas temporais* como critério substancial. Segundo afirma, são elas que tornam possível a representação dos eventos em sua própria dinâmica de sucessão e irreversibilidade, pois delas se pode deduzir a cronologia natural intrínseca e imanente a todo acontecimento.

Recorrendo aos princípios da linguística estrutural, Koselleck admite a existência de “tempos históricos mínimos” a partir dos quais é possível enumerar linearmente as sucessões únicas dos eventos e, sobre essa linha, registrar todas as inovações operadas no campo da experiência. Por isso, assegura, o fato dos eventos históricos se relacionarem com a cronologia natural é em si indício de um pressuposto mínimo de sua interpretação, ainda que estes eventos não se diluam no tempo natural.

Isto se deve ao fato de que os “tempo históricos mínimos” permitem o cálculo do tempo natural, desde evidências mais remotas – medidas, por exemplo, com auxílio da técnica do carbono 14 –, até a divisão infinitesimal do tempo proporcionada pelo desenvolvimento tecnológico. São eles, em síntese, que estabelecem uma consistência mínima de “antes” e “depois”, a partir da qual os diferentes acontecimentos são organizados em um evento.

Mas como a cronologia natural não dispõe de significado histórico, adverte, para a constituição de uma **cronologia histórica** é preciso, antes, estruturá-la. Isso significa que toda história revela “estruturas diacrônicas inerentes ao decurso dos eventos” e, por conseguinte, que é possível reconhecer as condições intrínsecas à sequência dos acontecimentos, desde que se disponha de certo grau de teorização e de algumas tipologias que permitam compará-las. Com outras palavras, agindo como pano de fundo dos acontecimentos históricos, a cronologia (datação correta) serve à inteligibilidade dos eventos na medida em que eles podem ser narrados como uma sucessão, isto é, com um mínimo de “antes” e “depois”. Justamente por isso os eventos são considerados por Koselleck “unidades de sentido que podem ser narradas”, pois os “tempos históricos mínimos” lhes dão sustentação para o cálculo do que aconteceu antes ou depois de outra coisa.

Sucessão e irreversibilidade constituem, portanto, um dos modos de experiência e

aquisição da consciência “rigorosamente formalizados” por Koselleck.¹¹¹ A diferença temporal mínima entre “antes” e “depois”, neste caso, é dada na forma da surpresa, ou seja, algo ocorre de modo diferente do que se pensava, criando, por consequência, uma experiência nova em relação às anteriores. Nestes casos, o contínuo que liga a experiência à expectativa se rompe, exigindo que seja novamente constituído.¹¹²

Mas a questão não se encerra nisso, pois há sempre experiências que se repetem. São elas resultado de um processo de acumulação e, por isso, se estendem aos períodos que configuram a vida, “modificando ou estabilizando o itinerário que vai do nascimento à morte”. Em poucas palavras, são experiências cujas “duração” e “modificação” ocorrem nas “unidades mínimas geracionais”.¹¹³

Há ainda as experiências que se desenrolam a passos lentos e sem imprevisibilidade. Nestes casos, são experiências que se inscrevem em sequências que extrapolam gerações e que, por essa razão, não são acessíveis de forma imediata.¹¹⁴ Mais conhecido como “tempo da longa duração”, esta forma de experiência da mudança não pode, segundo Koselleck, ser percebida sem auxílio dos métodos historiográficos.

Todos esses modos de experiência da mudança caracterizam o que definiu como diferentes “estratos de tempo”. Alguns extrapolam a experiência de indivíduos e gerações e são, por isso, transcendentais, tais como as verdades religiosas e metafísicas. São concepções de mundo que se repetem em ritmo mais lento e são transcendentais porque extrapolam os limites das gerações presentes. E por essa razão, conclui Koselleck, todas as unidades da experiência contêm um mínimo de necessidade de transcendência.¹¹⁵

Não se deve ao acaso a relação entre os três “modos de experiência” e os três “modos

111 Os três modos da experiência são apresentados por Koselleck em *História, histórias e estruturas temporais formais* e abrangem: a) a irreversibilidade dos eventos; b) a capacidade de repetição dos eventos; c) a simultaneidade da não simultaneidade (*Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen*) – a possibilidade de se referir a diferentes níveis de transcurso histórico, dada uma mesma cronologia natural. KOSELLECK, Reinhart. *op.Cit.* 2006. Já os modos de aquisição da consciência são apresentados em *Los estratos del tiempo*, obra publicada pela editora espanhola Paidós em 2001.

112 KOSELLECK, Reinhart. *op.Cit.*, 2001.

113 A exemplo, Koselleck menciona os atos únicos da linguagem, a lei e a justiça como estruturas de repetição. No primeiro caso, a linguagem serve de exemplo porque é sempre atualizada no momento da fala – embora também, por isso, se modifique constantemente. E no segundo porque, apesar da especificidade dos casos, para que de fato se faça justiça a aplicação da lei deve obedecer algum padrão recorrente.

114 *Idem.*

115 *Idem*

de aquisição da consciência” formalizados por Koselleck. Ainda que analisados em textos diferentes, todos estes modos traduzem a forma da interação entre a cronologia natural *dada* e os diferentes ritmos do transcurso histórico. Essa diferença de ritmos, por conseguinte, assinala uma fissura temporal em que estão contidos diferentes estratos de tempo. E por serem eles indicadores de diferentes períodos de duração podem, por isso, ser medidos uns em relação aos outros.

Esta interação entre tempo natural e tempos históricos levou Koselleck a uma conclusão que merece nossa atenção. Nas palavras dele:

Conceitualmente, da combinação desses três critérios podem-se depreender as noções de progresso, decadência, aceleração ou retardamento, as noções adverbiais como “ainda não” e “não mais”, o “mais cedo que” ou “depois de”, o “cedo demais” ou tarde demais”, a situação e a duração, a cujas determinações distintivas devemos recorrer de modo a tornar visíveis movimentos históricos concretos.¹¹⁶

“Progresso”, “decadência”, “aceleração” e “retardamento”, além de todas as noções adverbiais mencionadas, são, portanto, critérios por excelência de diferenciação dos “níveis de transcurso histórico”. Ora, se considerarmos a polissemia do conceito de “tempo histórico”, é possível deduzir desta conclusão a aplicabilidade dos mesmos critérios quando o que está em jogo é a comparação entre diferentes ritmos temporais verificados em distintas sociedades. Em outras palavras, as concepções de “progresso”, “desenvolvimento” e outras que foram forjadas ao longo dos séculos XVIII e XIX, como “revolução”, “justiça” e “liberdade”, têm em comum a **consciência** de que todos os acontecimentos são temporalmente estruturados, o que significa que o “tempo”, quer como duração, quer como mudança, converteu-se em critério de legitimação de diversos e, não raro, conflituosos interesses políticos.

Parece difícil escapar desta armadilha, embora Koselleck não tenha limitado esforços para isso. Ainda assim, as controversas noções de “sociedades arcaicas”, “pré-modernas”, ou “tradicionais”, responsáveis por retroalimentar certas tendências ideológicas bastante conhecidas, são, ainda que indiretamente, atualizadas pelo autor. Em parte, isso se deve ao

116 KOSELLECK, *op.Cit.* 2006, p. 122.

reconhecimento de que a temporalização da história permitiu, nas palavras de Palti, “localizar em uma ordem sequencial a diversidade cultural que a expansão ultramarina havia revelado”, situando diacronicamente o que aparecia sincronicamente.¹¹⁷ Como o parâmetro utilizado para definir “antes” e “depois” é a própria categoria do progresso, o princípio da *simultaneidade da não simultaneidade* segue indicando que, para cada fenômeno particular deduz-se um momento próprio ao desenvolvimento imanente à história.

Arriscando uma síntese, o conceito de “tempo histórico” participa da *Historik* de Koselleck ora como condição transcendental das histórias, ora como indicador do processo de tomada de consciência do tempo em si mesmo. No primeiro caso porque pressupõe a unicidade das dimensões de passado e futuro como primeiro *dado* da experiência do tempo, e no segundo porque serve à identificação da experiência histórica específica que deu origem ao conceito, tornando inteligível a realidade do “tempo em si”.

É por isso que o conceito de “tempo histórico” pode ser entendido como a contrapartida da descoberta do tempo “em si mesmo”. Ora, sendo ele utilizado para se referir tanto às condições *a priori* do conhecimento histórico – e por isso, anteriores a quaisquer experiências –, quanto à experiência histórica de sua emergência, “tempo histórico” converte-se, assim como a *Geschichte*, em sujeito e objeto do próprio decurso humano. Ou melhor, uma vez coincidente com o conceito singular coletivo de história, “tempo” adquiriu *um sentido* na medida em que se viu realçar o *continuum* capaz de abarcar todas as culturas históricas como totalidade orgânica das ações humanas.

Sendo assim, ainda que sem plano certo ou finalidade aparente, a ênfase no futuro como dimensão temporal desconhecida parece constituir-se como destino histórico inapelável. E deste modo, “tempo histórico” sugere mais que a existência de um fluxo temporal único e comum a toda ação humana, pois também indica a diversidade de ritmos de sua própria evolução. Por tudo isso, as semelhanças entre Koselleck e Dilthey vão além da forma assistemática de apresentação de seus pressupostos. Atualizando a prerrogativa do *continuum temporal*, ambos tendem ao reconhecimento das condições antropológicas universais e, portanto, imanentes ao próprio devir histórico. E nisso parece residir o significado último de uma “crítica da razão histórica”.

Já em relação ao conceito de “consciência histórica” de Jörn Rüsen, pode-se dizer que se não nos permite chegar às mesmas conclusões de Koselleck, ao menos é capaz de nos

117 PALTÍ, Elias José. *op.Cit.*, 2001., p. 21.

indicar semelhanças substanciais em relação ao conceito de “tempo histórico”. Talvez por isso não seja mera coincidência o fato de “consciência histórica” e “tempo histórico” admitirem, de igual modo, o *princípio (necessário) da tripartição do tempo*.

Com este *princípio* me refiro à distinção consciente entre as três dimensões temporais, operadas como um salto qualitativo em relação à unidade originária entre as duas formas de consciência do tempo, “tempo como experiência” e “tempo como intenção”, na acepção de Rūsen, ou “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, na de Koselleck. Tentarei mostrar como este princípio serve de sustentação à já mencionada “teleologia formalista” depreendida das teorias destes dois autores.

Mas antes, gostaria de sugerir desde já uma possível fonte de equívocos que circundam o conceito de consciência histórica. Ora utilizado por oposição a “pensamento histórico”, ora como seu correlato, consciência histórica também admite, assim como “tempo histórico”, mais de um significado. A questão deve ficar mais clara na medida em que forem expostas as características de sua dimensão ativa. Em razão disso, talvez seja melhor, ao menos por hora, concentrarmo-nos não na definição de consciência histórica, mas naquilo que ela realiza.

E nesse sentido, cabe perguntar pelos resultados que ela produz. Afinal, se as operações realizadas pela consciência histórica são descritas por Rūsen em diversas passagens, muito mais difícil é encontrar uma síntese a respeito daquilo que ela *é*. Por isso, não me parece viável seguir outro caminho que não seja o da investigação de sua própria dinâmica operacional para, em seguida, buscar uma aproximação dos sentidos a ela atribuídos, e esclarecer a aparente contradição que a envolve.

Dito isso, podemos entender porque não se deve ao acaso a apresentação deste conceito vir sempre acompanhada de informações adicionais. É por meio delas que Rūsen esclarece o lugar que a consciência histórica ocupa na interpretação da dinâmica do *agir e sofrer humano no tempo* e, conseqüentemente, no contexto geral de sua *Historik*. Testemunhos disso, os trechos a seguir servem de indício desta “dimensão ativa” própria à “consciência histórica”. Nas palavras do autor:

A consciência histórica é o trabalho intelectual realizado pelo homem para tornar suas intenções de agir conformes com a experiência do

*tempo. Esse trabalho é efetuado na forma de interpretações das experiências do tempo. Estas são interpretadas em função do que se tenciona para além das condições e circunstâncias dadas da vida.*¹¹⁸

*Entendo por construção histórica de sentido a suma dos procedimentos mentais e atividades mediante as quais a experiência do passado é interpretada e apresentada como “história”. Com esta categoria descrevo, portanto, o que é a atividade da consciência histórica.*¹¹⁹

“Trabalho intelectual” ou “suma de procedimentos mentais e atividades”, a consciência histórica “atua” com a função de interpretar e apresentar a experiência do passado como “história”. Isto é, ela relaciona as experiências do passado às intenções quanto ao futuro de modo que se extrapola, temporalmente, as “condições e circunstâncias dadas da vida”. A consciência histórica, por conseguinte, é fundada em uma certa “ambivalência antropológica”: a de que sofremos todos de uma carência estrutural que nos move sempre a ir além do que é o caso num dado tempo presente.

Esta ambivalência, afirma, é uma resposta humana à ação do tempo natural experimentado como obstáculo à ação, de modo que o sujeito é forçado a lidar com as transformações de seu mundo e de si mesmo, se pretende continuar a realizar suas ações. E, uma vez que a contingência é uma constante na vida dos sujeitos, lidar com as interrupções, mudanças de curso, boas e más surpresas é também uma exigência que se faz permanentemente presente. Se há sempre “distância entre intenção e gesto” é porque, afinal, os planos nunca saem exatamente da forma como foram planejados. Com outras palavras, entre expectativa e ação atua sempre um universo de imprevisibilidade.

Poderíamos pensar estes distúrbios de orientação como experiências de desamparo circunstancial, tais como as vivências do “luto”, do “trauma” e de todas aquelas que colocam em xeque valores, concepções, ideias, e perspectivas herdadas de experiências passadas. O

118 RÜSEN, Jörn. *Razão histórica: teoria da história – fundamentos da ciência histórica*. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª reimpressão, 2010, p. 59.

119 “Ich verstehe unter historischer Sinnbildung den Inbegriff derjenigen mentalen Prozeduren und Aktivitäten, durch die die Erfahrung der Vergangenheit als Geschichte gedeutet und vergegenwärtigt wird. Ich beschreibe also mit diesem Begriff, was Geschichtsbewusstsein als Tätigkeit ist.” RÜSEN, Jörn. “Historische Sinnbildung als geschichtsdidaktisches Problem”. In: *Kultur macht Sinn: Orientierung zwischen Gestern und Morgen*. Ort: Köln. Verlag: Böhlau Verlag Köln. Jahr: 2006, p. 135.

problema da crise de orientação consiste, justamente, na “inaturalidade” do passado. É isso que, enfim, exige-se do sujeito em condição de crise de orientação reconhecer o passado enquanto tal, isto é, como experiência que somente permanece presente na forma de lembrança. E quanto mais traumáticas forem as lembranças, tanto mais se exige resignificação e construção de novos critérios de sentido.

A “consciência histórica” atua, nesse sentido, para tornar compatíveis as experiências do passado com as intenções quanto ao futuro. “Construção histórica de sentido” é uma categoria que serve para significar este processo em que se verifica a reatualização do passado, empreendida pelo exercício reflexivo e interpretativo da consciência histórica. E este exercício, vale dizer, é sempre mediado pela dinâmica da rememoração daquilo que do passado permanece significativo para o presente, e sem o qual uma relação de continuidade entre as dimensões do tempo seria absolutamente impensável. Interrompida pela contingência, a relação entre passado e futuro deve ser reconstruída, sob o risco da ausência absoluta de sentido e conseqüente paralisação.

Com outras palavras, somente é possível viver no mundo, ou seja, relacionar-se com a natureza, consigo mesmo e com os demais, se o interpretarmos em função de nossas próprias intenções e paixões, sempre ameaçadas pela ação da contingência. Por essa razão, “consciência histórica” é também uma atividade da consciência humana em geral, uma vez que encontra suas raízes no cotidiano da vida prática, “nas situações genéricas e elementares” do mundo da vida. Nisso consistem “o pressuposto e o pilar” de toda a argumentação de Rüsén, apresentados especialmente em *Razão Histórica*.

Mas além dos resultados produzidos pela consciência histórica, há outra questão que é tão fundamental quanto a primeira. Trata-se do processo de desenvolvimento de suas competências. E aqui parece residir a fonte dos equívocos mencionada anteriormente. Como o processo de constituição da consciência histórica é gradativo, não existindo, em contrapartida, um “marco zero” a partir do qual se desenvolve, constitui-se sempre a partir de um quadro prévio de sentido. Isso significa que ela dá forma a um tipo, ou manifestação específica, do pensamento histórico.

Com outras palavras, se “pensamento histórico” serve para se referir a toda e qualquer forma de interpretação da experiência humana no tempo, incluindo as “não conscientes” de sua própria natureza, “consciência histórica” serve especificamente à significação do processo

de construção de sentido pela articulação intencional entre as três dimensões temporais. A questão parece mais clara na seguinte afirmação de Rüsen:

A consciência histórica representa, portanto, uma diferenciação e uma expansão da consciência do tempo, realizada na tradição como orientação temporal da vida prática. Na medida em que só descobre o passado, como passado, nessa orientação, a consciência histórica projeta a orientação temporal da vida prática atual para trás, de forma que as lembranças possam ingressar nesta a fim de superar os déficits de orientação temporal intrínsecos à tradição, diante das novas experiências do tempo e expectativas no tempo da vida prática atual.¹²⁰

Como instituidora de sentido, a consciência histórica serve, enfim, à elaboração de um “curso de ação” cujo nexos ou continuidade entre as dimensões temporais revela a atualidade da experiência passada para o presente e, conseqüentemente, para as expectativas futuras. Como esta continuidade não é dada, mas construída, o principal resultado que ela produz é o “domínio intelectual da contingência”. Mas para chegar a este resultado, a consciência histórica obedece a certas “etapas de desenvolvimento estrutural”. E estas estruturas, afirma, podem ser explicadas na forma de uma “tipologia geral do pensamento histórico”.

O curioso é que, apesar de se referir ao “pensamento histórico”, o esquema desta tipologia recorre a quatro diferentes tipos da “consciência histórica”.¹²¹ Nesse sentido, ambos os conceitos parecem dizer absolutamente a mesma coisa. Por outro lado, se nos atermos às “origens da consciência histórica” apresentadas por Rüsen em *Razão Histórica* veremos que o que a diferencia, fundamentalmente, do “pensamento histórico” é o *princípio da tripartição do tempo*.

Neste caso, se os critérios de orientação próprios ao pensamento histórico são “pré-conscientes”, ou “pré-históricos”, isto é, são meros reflexos da unidade de sentido originária entre as três dimensões do tempo, os produzidos pela consciência histórica são “históricos”,

¹²⁰ RÜSEN, Jörn. *op.Cit.*, 2010, p. 84.

¹²¹ Sobre os quatro tipos de consciência histórica ver: SCHMIDT, Maria Auxiliadora; BARCA, Isabel; MARTINS, Estevão de Rezende (org). *op.Cit.*, 2010, p. 61-71.

ou seja, são frutos de uma articulação intencional, cujos resultados extrapolam as chances de orientação previamente disponíveis na tradição. E mais, se no primeiro caso orienta-se apesar da não percepção da contingência, no segundo há o domínio intelectual dela, donde se conclui que a consciência histórica garante, formalmente, o domínio sobre o tempo natural, promovido pela determinação de objetivos e consequente superação das condições dadas na realidade do tempo presente.

Se a “interpretação” do passado é sempre uma atividade *a posteriori* e, mais do que isso, é uma exigência que se faz presente sempre que os critérios prévios de sentido não são mais suficientes, a consciência histórica é sempre despertada por “estalos”. São aqueles momentos em que a *tradição* não mais é capaz de atribuir sentido ao presente, ou ao menos não sem passar por uma “crítica” de princípios e valores. São aqueles momentos em que, em síntese, sofremos a ação de um tempo impediante e independente da nossa vontade, a transformar nosso mundo interno e externo.

Com isso quero dizer que a consciência histórica em Rösen só admite uma tipologia em quatro modos por ser concebida como *potência*. Com outras palavras, não há propriamente uma “consciência histórica” de tipo tradicional ou exemplar, senão uma “pré-história” do agir que, em algum momento, tende a ser submetida à crítica. Nas palavras de Rösen:

Nessa pré-história, o passado ainda não é, enquanto tal, consciente, nem inserido, com o presente e o futuro, no conjunto complexo de uma “história”. Impossível, portanto, querer antecipar e localizar nessa síntese originária das três dimensões temporais, nessa pré-história dos feitos, todos os resultados interpretativos da consciência histórica, de forma que não lhe sobrasse espaço algum para realizar uma apropriação consciente do passado, reflexiva, interpretativa, pois, no âmbito das referências de orientação da vida prática contemporânea.¹²²

Admitindo a “crítica” como prerrogativa de seu próprio campo e modo de atuação, a “consciência histórica” não poderia, efetivamente, ocupar um lugar ou desenvolver uma

¹²² RÜSEN, Jörn. *op.Cit.*, 2010, p. 74-75.

atividade que não fosse, por princípio, a superação do tradicional e do exemplar. É por esse e não por outro motivo que a consciência histórica “representa uma expansão da consciência do tempo”.

Em síntese, se “pensar historicamente” significa para Rüsen “construir sentido sobre a experiência”, “sentido” só pode ser construído mediante operação da consciência histórica. E neste caso, a consciência histórica é entendida como “operação mental” ou “trabalho intelectual” comum a todo pensamento histórico. Por outro lado, quando o que está em questão são os resultados que ela produz, “consciência histórica” se difere do “pensamento histórico em geral”, na medida em que assinala uma “expansão da consciência do tempo”. Em poucas palavras, “consciência histórica” ora serve para se referir a uma operação genérica e elementar do “pensamento histórico”, ora para se referir aos resultados de seu pleno desenvolvimento.

E o critério que legitima estas duas acepções de “consciência histórica” é, certamente, a especificidade da “razão histórica”, pois é ela a responsável pelo controle daquilo que do passado é tornado presente pela elaboração narrativa. Deduzida da dinâmica de atribuição de sentido à experiência do agir e sofrer humano no tempo, a especificidade da “razão histórica” resulta de uma peculiar forma de constituição do indivíduo, realizada pela consciência histórica e materializada na forma de uma narrativa histórica.

Efetuada pela operação narrativa, a atividade da consciência histórica tem como fim último a construção e estabilização da identidade, fundada na lógica do autorreconhecimento que se efetua e fundamenta pelo reconhecimento dos demais. E é justamente por tocar a corda da identidade que a narrativa histórica não costuma ser aceita sem controle.

A teoria da história de Rüsen, nesse sentido, não pode ser compreendida sem o reconhecimento de uma racionalidade especificamente histórica. Esta racionalidade, é preciso dizer, tem suas raízes na dinâmica de atribuição de sentido à experiência do tempo que, conforme vimos, obedece a uma matriz genérica e elementar comum a todas as culturas históricas. Com outras palavras, a “razão histórica” é fundamento antropológico de todo pensamento histórico e seu alcance se deve à universalidade da experiência humana de construção e perda de sentido que nos move a organizar o conteúdo experiencial relacionando-o às intenções do agir na forma de uma narrativa.

Sem grandes esforços é possível perceber certas semelhanças com a *Historik* de

Droysen. Pois num caso como no outro, a dimensão ativa da consciência histórica é responsável pelo processo de formação de todo sujeito histórico. E se “formação”, em ambos os casos, corresponde a um constante processo de “vir a ser”, ela é entendida como a finalidade ou função do conhecimento histórico. Mas além dessas, há outras afinidades que devem ser mencionadas. Assim por exemplo, para ambos a consciência histórica encontra na trágica experiência de rompimento com a imediaticidade de sentido do passado o seu ponto de partida. E, da mesma forma, a mobilização de lembranças é por eles concebida como o caminho de restituição de sentido à experiência, uma vez que é responsável pela manutenção de uma consistência ou continuidade mínima entre passado e presente.

Mas se, por um lado, é possível reconhecer similitudes entre Rüsen e Droysen e, por outro, entre Koselleck e Dilthey, o mesmo parece acontecer em relação aos dois teóricos contemporâneos. Caminhando para a finalização deste capítulo, me permitam apontar tais semelhanças, pois elas deverão permitir alguns comentários conclusivos.

Como já foi dito, a distinção entre “pensamento histórico” e “consciência histórica” se explica pela oposição entre a “não percepção da contingência” e o “domínio intelectual da contingência”, de onde se extrai uma diferença de grau – de eficácia, de complexidade e de “esclarecimento” – em relação ao “domínio humano” sobre o tempo. O mesmo raciocínio parece ser aplicável à oposição entre “tempo mítico” e “tempo histórico”.

Se, por exemplo, se entende por “tempo mítico” uma certa concepção que tende à abolição do tempo (natural) mediante imitação de arquétipos e repetição de “gestos paradigmáticos”, tem-se a negação ou o distanciamento de um “tempo profano”, isto é, de um tempo racionalizado e, portanto, consciente de si mesmo. Dessa forma, a semelhança entre este conceito e o de “pensamento histórico” consiste justamente na não racionalização da percepção do tempo, podendo o “tempo mítico” ser entendido como uma manifestação ou *um tipo* do segundo.

Já o “tempo histórico”, como vimos, corresponde ao processo de distinção consciente entre experiência e expectativa, a qual tende, em um determinado *presente*, à relação de reciprocidade entre as dimensões de *passado* e *futuro*.¹²³ Nesse sentido, entende-se por “tempo

123 Koselleck tenta se afastar desta armadilha ao afirmar que “circularidade” e “linearidade” são estruturas temporais presentes tanto nas concepções “pré-modernas” quanto na concepção moderna de história e tempo. Porém, se bem observarmos, o que Koselleck faz de fato é reafirmar a teleologia, uma vez que estende a todo o passado a linha sobre a qual são registradas as inovações, com a diferença de que os atores dela não têm consciência. Em verdade, afirma, não há repetição de fato, pois todo rito que serve à atualização serve também à sua própria modificação, mesmo porque “atualizar” implica sempre modificar.

histórico” aquele que resulta de um processo de *racionalização* do tempo natural (ontológico), que tende à abertura ao futuro e ao seu reconhecimento como dimensão temporal desconhecida.¹²⁴

Mais do que isso, os conceitos de “tempo histórico” e “consciência histórica” sugerem um processo de auto-encontro, ou de um “chegar a si mesmo” como diria Hegel, uma vez que sublinham a existência de um tempo natural e único, bem como a consciência de sua própria ontologia. Portanto, parece existir entre as teorias de Jörn Rüsen e Reinhart Koselleck uma semelhança substancial no que diz respeito à interpretação da experiência humana no tempo.

Em primeiro lugar, ambos os autores pressupõem que esta “percepção consciente” da categoria *tempo* resulta da diferenciação das três dimensões temporais. Isto torna possível a identificação de um ponto de encontro entre o que Koselleck denominou “tempo histórico” e o que Rüsen definiu como “consciência histórica”, uma vez que ambas as categorias se enquadram no *princípio (necessário) da tripartição do tempo*.

Em segundo lugar, este princípio pressupõe que as diferenças estabelecidas – de forma consciente – entre passado, presente e futuro conduzem à percepção do futuro como horizonte de expectativa, tendendo a um agir mais bem orientado e, portanto, mais seguro, uma vez que promove uma relação de continuidade, ou reciprocidade, entre passado e futuro, permitindo ao sujeito extrapolar aquilo que é a cada momento a partir do aproveitamento do tempo ganho, isto é, do conhecimento acumulado. Por fim, como se referem ao “desenvolvimento”, num tempo determinado, da *consciência do tempo tripartido*, “tempo histórico” e “consciência histórica” são concebidos como *potência*, isto é, como algo que tende, necessariamente, a se desenvolver.

Se, como afirmou Pedro Caldas, “sempre se pode falar em teleologia quando se verifica um descompasso entre o desenvolvimento e a consciência deste mesmo desenvolvimento”, “consciência histórica” e “tempo histórico” surgem como sinônimos de “consciência do tempo”, na medida em que servem para se referir ao reconhecimento da interdependência entre passado, presente e futuro, originalmente unidos de forma indistinguível.¹²⁵

E assim, se por um lado o *princípio (necessário) da tripartição do tempo* aponta para o

124 KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

125 CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *op.Cit.*, 2004, p. 44.

esvaziamento do conteúdo das filosofias da história, por outro, reitera uma certa noção de *necessidade*. Com outras palavras, embora admita conteúdos variáveis, pois que nega quaisquer finalidades reconhecidas de antemão, permanece teleológico na forma, uma vez que pressupõe um processo de reconhecimento da realidade do tempo em si, efetuado em um determinado tempo presente. Disso decorre a manutenção da prerrogativa do *continuum temporal*, uma vez que reafirma um *sentido* para o devir histórico.

Esta “teleologia formalista” consiste, portanto, na relação mimética que se pretende construir entre tempo natural e “tempo histórico” ou “consciência histórica”. Nesse sentido, tais categorias concordam em relação ao essencial, diferindo-se exclusivamente pela evidência de que: enquanto a primeira nomeia um dado vínculo genético entre passado, presente e futuro, as demais servem à definição do processo de tomada de consciência da existência ontológica da primeira, sendo, portanto, um efeito necessário dela.

A questão está menos em negar a natureza ontológica do tempo do que em evidenciar o modo como esta ontologia é invocada em direção à elaboração de uma espécie de “segunda natureza” ou “ontologia artificial”. Este processo pode ser percebido pela fusão que ocorre entre “tempo natural” e “tempo histórico” ou “consciência histórica”. A fusão se processa pela identificação desta “segunda natureza” como correspondente ao processo de tomada de consciência da realidade do “tempo em si mesmo”. Por esse motivo, “história” se confunde com o *continuum temporal*, ou se preferir, confunde-se com a conscientização de sua irrenunciável realidade.

Este raciocínio pode, ainda, ser estendido ao campo mais genérico da ciência da história. Pois, embora tenha se constituído como especialidade acadêmica por oposição às Filosofias da História, permanece presa a um de seus pressupostos fundamentais. Assim, apesar da ênfase na particularidade das ações humanas, entendidas como realidades pertencentes ao domínio das intenções (conscientes ou não) dos sujeitos históricos individuais ou coletivos, a ciência histórica orienta-se, ainda que implicitamente, pela crença na existência de uma unidade concreta ou totalidade orgânica das ações humanas, sintetizadas na concepção de um tempo contínuo e comum.

Nesse sentido, o universalismo das teorias de Jörn Rüsen e Reinhart Koselleck nos lança um alerta: o de que o esvaziamento do conteúdo das filosofias da história parece ser insuficiente quando se permanece teleológico na forma. Isto porque, apesar de admitir variáveis, há que se lembrar de seus limites, pois quaisquer possibilidades que escapem a esta

ordem ou enquadramento prévios, não podem ser compreendidas à luz das categorias de “tempo histórico” e “consciência histórica”. Ou, dito de outra forma, quaisquer formas de interpretação temporal que não partilhem dos mesmos pressupostos de uma unidade originária entre as três dimensões do tempo e do reconhecimento, num dado momento, de sua interdependência, não podem ser entendidas sem passar por uma crítica destes mesmos pressupostos.

Poderíamos apresentar esta questão na forma simplificada de uma pergunta: haveria certas formas de interpretação do tempo e conseqüente construção histórica de sentido que caminhassem em outra direção? Isto é, haveria outras matrizes de interpretação do tempo não redutíveis ao *princípio (necessário) da tripartição do tempo*?

Este será o tema do próximo capítulo, dedicado ao diálogo com a antropologia pós-estruturalista de Eduardo Viveiros de Castro, e conseqüente análise dos conceitos e categorias a partir dos quais pode-se compreender especificidades do pensamento ameríndio ou, mais precisamente, da etnologia indígena sul-americana. Até aqui busquei sugerir que os conceitos de “tempo histórico” e “consciência histórica” apresentam certos limites como instrumentos de análise, uma vez que permanecem refêns de um princípio teleológico nem sempre presente como pressuposto da interpretação humana do tempo.

Num certo sentido, buscarei argumentar que os limites da teleologia como critério de interpretação temporal encontram-se na tendência em universalizar certas questões como dilema da humanidade em geral. Por essa razão, o diálogo com a antropologia deverá nos servir de baliza para compreender não o modo como as culturas indígenas contemporâneas respondem às mesmas perguntas, mas sim as perguntas que por elas são reformuladas, distinguindo-se sensivelmente das questões propriamente ocidentais a respeito do tempo.

CAPÍTULO II

EMBARALHANDO AS CARTAS CONCEITUAIS

Natureza e Cultura à prova do Tempo e da História

Se toda sucessão de eventos no tempo tivesse estrutura fractal, nossa vida poderia ser um verdadeiro inferno. Cada instante conteria todo o passado e o futuro e viveríamos constantemente nossa morte, mas isso é um exagero. Se toda distribuição da matéria no espaço seguisse as regras da geometria fractal, estaríamos em todas as partes, seríamos o universo inteiro.

[...] imaginar algo como um tempo fractal parece raiar nos limites da loucura.

Vicente Talanquer, *Fractus, Fracta, Fractal, Fractales de Laberintos y Espejos*¹²⁶

“A senhora não precisa se preocupar, professora, porque isso acontecia antes de a gente ser batizada”. Com essas palavras, um dos professores Manchineri tentava me tranquilizar a respeito da “história do veado” (*Kshoteru pirana*). Segundo esta narrativa, quando o veado grita da mata é melhor não responder a ele, sob o risco de ele se transformar em “marido” ou “esposa” daquele(a) que responde. Esta “armadilha” preparada pelo veado tem como finalidade aparente manter relações sexuais com a “vítima”, mas o problema, efetivamente, são as suas consequências. Depois de transar com o veado, a pessoa é acometida por uma coceira infernal na genitália que acaba por levá-la à loucura e à morte.

Outra narrativa, apesar do conteúdo diferente, apresenta uma estrutura absolutamente semelhante. Contada pelo povo Yaminawa, a história de Dopash narra o encontro desta

126 [“Si toda sucesión de eventos en el tiempo tuviera estructura fractal, nuestra vida podría ser un verdadero infierno. Cada instante contendría todo pasado y futuro y viviríamos constantemente nuestra muerte, pero esto es exagerar. Si toda distribución de materia en el espacio siguiera las reglas de la geometría fractal, estaríamos en todas partes, seríamos el universo entero” (...) imaginar algo como un tiempo fractal parece rayar en los límites de la locura”.] TALANQUER, Vicente. *Fracta, Fractal, Fractales, de Laberintos y espejos*. México: Fondo de Cultura Económica. 1996.

mulher com o urubu. Desejosa de rever o marido morto, Dopash pede a ele que lhe mostre o lugar onde se encontra seu antigo companheiro. O urubu atende seu pedido e não só revela o paradeiro do marido de Dopash como também a leva ao encontro dele. Em troca, o urubu a convence a manter com ele relações sexuais. A contrapartida é a mesma da história narrada pelos Manchineri. Depois de uma febre forte, Dopash é levada à morte.¹²⁷

Manchineri e Yaminawa são não apenas povos de famílias etnolinguísticas diferentes – respectivamente aruaque e pano –, como também historicamente inimigos. Dispersos entre as regiões do Brasil, Peru e Bolívia, não raro, porém, coabitam terras indígenas no território brasileiro. Mas as razões da semelhança verificada entre ambas as narrativas não devem ser buscadas meramente no intercâmbio cultural vivido por eles. Pois, reduzidas às trocas culturais entre ambos os povos, perderiam boa parte de seu conteúdo significativo e explicativo.

Em verdade, essas semelhanças apontam para certos princípios comuns a estas e outras etnias da região amazônica e por isso, essas e outras narrativas, destes e de outros povos, poderiam ser evocadas sem que se verificasse qualquer variação na estrutura. Narrativas comuns à etnologia dos povos indígenas sulamericanos, as histórias de Dopash e do veado são, em síntese, indicativas de alguns padrões de interpretação associados à cosmovisão ameríndia e tocam, particularmente, o tema da morte.

Tema desenvolvido por Lévi-Strauss em “O cru e o cozido”, primeiro volume das *Mitológicas*, as narrativas sobre a morte – mais propriamente sobre as origens da “vida breve” - explicam o porquê de os seres humanos terem uma vida limitada, apesar da eterna possibilidade de rejuvenescimento pela “troca de pele” no tempo das origens. Partindo de algumas variações míticas, conclui que os sistemas de oposição (entre vida e morte, alimentação vegetal e canibalismo, podridão e imputrescibilidade) respondem, em geral, a codificações sensoriais. Assim, seja ela auditiva (como o grito da ave), olfativa (o cheiro do podre), visual (ver alguém ou ser visto por algo/alguém), tátil (a madeira dura e a madeira mole) ou gustativa (o azedume do cauim), em todos os casos a duração limitada da vida é sempre fruto de “chamados” (da seriema que grita da mata, da madeira podre, da mulher que não poderia ser vista, etc.) que por imprudência foram respondidos.¹²⁸

127 CALAVIA SÁEZ, Oscar. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

128 Em poucas palavras, se “antigamente” as pessoas não morriam, passaram a morrer porque foram imprudentes e responderam ao apelo da morte. E como afirmou Viveiros de Castro, se um animal fala com você

Mas apesar das análises de Lévi-Strauss, se comparadas a outras narrativas não ocidentais de vida social, as narrativas indígenas como a dos povos Manchineri, Yaminawa e, paralelamente, das demais etnias da América do Sul, só muito recentemente converteram-se em objeto de interesse acadêmico. Pois na esteira do processo de institucionalização das chamadas “ciências humanas” no século XIX, a antropologia se constituiu como disciplina acadêmica com base, fundamentalmente, em realidades socioculturais da África, Oceania, Índia e América do Norte.¹²⁹ A América do Sul, portanto, permaneceu à margem deste movimento de sistematização dos princípios próprios à disciplina que então se instituía.

Sobre este processo, Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha apresentaram uma síntese na introdução de *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, obra publicada em 1993 e que reúne quinze dos vinte e cinco trabalhos apresentados no simpósio “Pesquisas recentes em etnologia e história indígena da Amazônia”, ocorrido em 1987 em Belém. Segundo os autores:

*[...] toda a problemática da disciplina, todos os seus temas e conceitos distintivos, foram forjados no contato com as sociedades africanas, melanésias, asiáticas, norte-americanas, e no seu ricochete sobre os estudos da antiguidade européia. [...] As sociedades das terras baixas da América do Sul até bem pouco estiolavam-se no limbo antropológico: mal estudadas e pior entendidas, eram o terreno baldio onde vicejavam as formas de transição, os desenvolvimentos abortados, os percursos involutivos, as “estruturas frouxas”: como os conceitos da aropologia não se aplicavam bem a elas, resolvia-se o problema não se as aplicando aos conceitos.*¹³⁰

O Simpósio ocorrido naquele ano de 1987 foi certamente um acontecimento marcante para o estudo das culturas indígenas das terras baixas da América do Sul, uma vez que muitos na floresta, como o veado no caso Manchineri, ou o urubu no caso Yaminawa, não responde a ele, pois responder-lhe implica transformar-se em um deles. Reconhecer a humanidade dos animais significa, em síntese, perder a própria humanidade, o que se deve, como veremos, ao devir não-humano dos humanos, cujos desdobramentos são tão diversos quanto complexos.

129 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de história indígena e do indigenismo da USP: FAPESP, 1993. – (Série estudos).

130 *Idem*, p. 10-11.

dos trabalhos ali apresentados foram posteriormente convertidos em teses e dissertações. E como desdobramento, a década de 1990 marcou, por assim dizer, uma certa maturidade das investigações sobre a etnologia da região, de modo que as lacunas do “mapa etnográfico sul-americano” ficaram menores, permitindo uma “classificação tipológica mais sofisticada”, bem como uma síntese comparativa e refinamento teórico dos instrumentos conceituais até então disponíveis.

Atualmente dispõe-se de uma série de publicações resultantes de pesquisas desenvolvidas pelo NUTI (Núcleo de Transformações Indígenas), grupo de pesquisadores(as) criado em 2004 e articulado por Eduardo Viveiros de Castro a partir do projeto “Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história”¹³¹, sob financiamento do CNPq e da Faperj.¹³² Boa parte dos argumentos apresentados neste capítulo encontra fundamento em algumas destas publicações.

Mas antes que o(a) leitor(a) se perca em relação aos objetivos deste capítulo, para efeito de esclarecimento, tratarei de algumas questões relacionadas aos mencionados “regimes de subjetivação ameríndios”, sobretudo em relação à especificidade do *tempo fractal* identificado por Oscar Calavia Sáez entre os Yaminawa da TI Cabeceiras do Rio Acre.

O intuito geral traduz-se na forma de um esforço reflexivo em duas direções. Por um lado, busca apreender certos significados próprios a esses “regimes de subjetivação” que compõem a especificidade do pensamento ameríndio. Por outro, trata-se de “por em relação” *este* pensamento e o *nosso*, com igual atenção dedicada às semelhanças e diferenças que, eventualmente, possam aproximá-los ou distanciá-los.

Frente à abrangência e complexidade dos temas, optei mais uma vez pela divisão do capítulo em três partes.

A primeira delas apresenta uma síntese do percurso de teorização empreendida pela antropologia americanista, em resposta à inadequação dos padrões conceituais da antropologia

131A coincidência entre os subtítulos do projeto e do capítulo que apresento não é casual. Num caso como no outro sugere-se a submissão dos “regimes de subjetivação ameríndios” à prova da história. Nota-se, contudo, uma diferença sensível quanto à grafia de “história”. Se no primeiro caso o termo é grafado com “h” (minúsculo), sou tentada a concluir que se trata da referência à sobrevivência de tais regimes de subjetivação à experiência histórica de violência e dominação, ao passo que a grafia com “H” (maiúsculo) sugere uma crítica interna ao conceito coletivo-singular de história. Nesse sentido, se num caso “história” se refere ao universo das ações humanas, no outro me refiro ao universo da representação destas ações conforme o princípio universalizante abordado no capítulo anterior.

132LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

clássica ao estudo das organizações sociais ameríndias. Portanto, são discutidos alguns conceitos e princípios próprios ao parentesco e à cosmovisão indígena, em permanente diálogo com a teoria do *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro.

Por se tratar de um tema bastante familiar aos antropólogos e um tanto “alienígena” para os historiadores de formação mais circunscrita, estarei satisfeita se conseguir não enfadar demasiadamente os primeiros e informar satisfatoriamente os demais. Mas esta apresentação, é preciso dizer, cumpre também uma função heurística: a de evidenciar certos elementos da etnologia ameríndia como preparação prévia para a discussão teórica desenvolvida nas duas partes seguintes.

Quanto à segunda parte, apresento alguns resultados da minha curta, embora fecunda, pesquisa de campo com os Manchineri da TI Mamoadate/AC.¹³³ Neste caso, atribuí particular importância às “narrativas do contato” gravadas durante minha segunda viagem àquela Terra Indígena, uma vez que apresentam uma estrutura um tanto distinta do modelo ideal-típico de narrativa histórica proposto por Rüsen. Mas antes disso, apresento uma espécie de “esboço etnográfico” dos Manchineri, embora ciente dos riscos de toda sorte de “solecismos”.

Por fim, o que apresento consiste em um duplo esforço reflexivo. Por um lado, dedico-me à análise das especificidades do *tempo fractal* – tema que por si só exige-nos uma certa dose de imaginação. Mas para além da mera constatação de uma “transversal do Tempo”,

¹³³Uma explicação parece necessária. Por se tratar de uma atividade um tanto estrangeira em relação à dinâmica da pesquisa historiográfica, me permitam uma pequena digressão à série de acontecimentos fortuitos que me levaram à experiência de campo com os Manchineri. Em 2008, quando ainda elaborava o projeto desta pesquisa, tomei conhecimento da obra de Oscar Sáez intitulada *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do Rio Acre*. Esta obra me abriu à possibilidade de pensar uma dinâmica de interpretação temporal não restrita à “experiência de evasão” pela linearidade e/ou circularidade. E o que figurava apenas como intuição, pouco a pouco encontrava amparo na experiência. Dois anos depois, ainda no início de 2010, o reencontro com as linguistas Edineide dos Santos e Eneida Alice, cujos laços de amizade devo ao tempo em que morei no “Bloco K” da Colina, me fez considerar a possibilidade, até então impensada, de realização de uma pesquisa de campo. Atual pesquisadora do LALI/UnB (Laboratório de Línguas Indígenas), Edineide dos Santos tem se ocupado com a língua Manchineri há alguns anos. Coincidentemente, as investigações de Oscar Sáez e Edineide dos Santos convergiam para a mesma região. E apesar de suas distintas formações acadêmicas e do convívio com dois diferentes povos, a coincidência maior me parecia ser o fato de Yaminawa e Manchineri coabitarem a mesma Terra Indígena para a qual eu partiria quatro meses depois. Foi, portanto, por sugestão e a convite de Edineide dos Santos que segui para a TI Mamoadate pela primeira vez, com o consentimento e autorização de Lucas Photo Manchineri – liderança política que à época residia em Rio Branco –, cujo contato fora por ela mediado. A viagem de Edineide dos Santos à TI Mamoadate devia-se à realização da II Oficina de Produção de Material Didático na Aldeia Manxineru, que teve lugar na Aldeia Extrema entre os dias 15 e 19 de julho de 2010. Realizada nas dependências da Escola Indígena 7 Estrelas, a Oficina contou com a participação de cerca de 15 Professores Manchineri de diferentes aldeias, além de outros participantes ouvintes, entre eles Professores em formação e demais membros da comunidade. A oficina foi realizada com o intuito de intercambiar os dados coletados com os Manchineri em situações anteriores e o propósito, portanto, era o de informar aos Professores sobre os elementos gramaticais de sua própria língua, vislumbrando transformá-los em material didático a ser utilizado nas escolas indígenas Manchineri. A interlocução com Edineide tornou-se frequente desde então. E, nunca é demais lembrar, devo a ela boa parte dos resultados apresentados no meu “esboço etnográfico”.

também busco analisar as implicações destas especificidades em relação ao *princípio (necessário) de tripartição do tempo* e à *teleologia formalista* de Rösen e Koselleck discutidos no capítulo anterior. Afinal, não é demais lembrar, este é um trabalho cujos “problemas”, reflexões e possíveis propostas compõem, particularmente e em conjunto com outras questões, o quadro de preocupações deste campo que é a “Teoria da História”.

Por essa razão, apresento um exercício de teorização cujo principal objetivo consiste em formalizar uma nova matriz de interpretação temporal, a despeito da universalidade invocada pela “matriz genérica e elementar” de Jörn Rösen. Conforme tentarei argumentar, a manifestação de uma forma peculiar de interpretação do tempo capaz de conjugar mais do que duas estruturas temporais exige a revisão do *princípio (necessário) de tripartição do tempo* como critério interpretativo. O que tentarei fazer por meio da categoria de “matrizes temporais”, que se subdivide em *unitemporal*, *pluritemporal simples* e *pluritemporal complexa*.

2.1 Pessoa fractal e perspectivismo: sobre os regimes de subjetivação ameríndios

Se o pensamento indígena sulamericano tardou em participar do conjunto de questões pertinentes à antropologia, sua “redescoberta” na década de 1970 indiscutivelmente contribuiu para a renovação teórica da disciplina. Afinal, se houve um “desencontro histórico” entre as trajetórias da teoria antropológica geral e da etnologia sulamericana, a partir da década de 1990, no entanto, o tema do parentesco saiu de sua “hibernação teórica” e entrou em processo de “reabilitação”.¹³⁴

Isto porque, paralelamente ao desenvolvimento dos estudos etnográficos da América do Sul, a antropologia vivenciou um processo de revisão crítica das duas teorias de parentesco de pretensões universalistas - funcionalismo estrutural britânico e o estruturalismo de Lévi-Strauss -, cujo principal resultado parece ter sido o deslocamento do tema do parentesco até então concebido como núcleo central das chamadas “sociedades primitivas”.

Mas essa mudança se deve, sobretudo, à originalidade das formas de organização social ameríndias, que desafiaram a disciplina a reconstruir uma “antropologia social do parentesco”, de modo que pudesse oferecer-lhes um “autêntico tratamento sociológico”. E sua originalidade, em grande medida, “reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal.”¹³⁵

Nesse sentido, compreender os regimes de subjetivação ameríndios exige, por um lado, que se percorra o terreno da antropologia social do parentesco revisitada e ampliada. E, também por isso, que sejam analisados outros aspectos da socialidade indígena para além do parentesco, como parece indicar o próprio conceito de “afinidade potencial” (Viveiros de Castro), discutido mais à frente.

Dentre esses aspectos, os temas da “corporalidade” e da “construção social da pessoa” merecem destaque, uma vez que oferecem um alto potencial analítico das “imagens conceituais indígenas” e consequentemente, dos elementos de sua própria cosmovisão.

Pensados a partir do tema da corporalidade, os elementos da cosmologia ameríndia informam sobre o lugar que o “corpo” ocupa na visão que as sociedades indígenas têm da

134 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.) *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: ED. UFRJ, 1995.

135 SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: FILHO, João Pacheco (org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. UFRJ/RJ, 1987, p. 12.

natureza e do ser humano. E sendo esta visão incompatível com a distinção clássica entre natureza e cultura, pensar o corpo, “afirmado ou negado, pintado ou perfurado, resguardado ou devorado” implica, em síntese, “indagar sobre as formas de construção da **pessoa**” que, por extensão, é irreduzível à mesma forma de oposição binária.¹³⁶

Mas longe de indicar uma concepção unívoca, o conceito de “pessoa”, assim como o de *parentesco*, remonta a diferentes tradições da antropologia. E como resultado, em parte, da tentativa de administrar a relação entre os sentidos tradicionalmente atribuídos a “sociedade” (*universitas* e *societas*)¹³⁷, o conceito de “pessoa” tem sua própria história dentro desta disciplina.

Assim, desde Malinowski (1884-1942) que a chamada Antropologia Social tendeu a considerar a “pessoa” como “agregado de papéis sociais, estruturalmente prescritos”.¹³⁸ E uma vez concebido como “feixe de direitos e deveres”, o conceito de pessoa destaca, nesta tradição, a dimensão interna do “indivíduo” muito mais que seu aspecto social. Mas mais do que isso,

Na concepção de pessoa como agregado de papéis, assume-se, na verdade, um nódulo fixo, por baixo da variação infinita de papéis que os indivíduos, de sociedade para sociedade, ao longo da história, puderam assumir. Esse nódulo é o Indivíduo em sua concepção ocidental moderna. [...] Por isto, a dicotomia Indivíduo/Sociedade vai ser recorrente nas discussões teóricas da Antropologia Social, aparecendo sob vários disfarces: parentesco/descendência (Evans-Pichard), descendência/filiação complementar (Fortes), estrutura/ communitas (Turner), estrutura social/organização social (Firth). [...] Ao nível das concepções da pessoa, esta tendência vai assumir um indivíduo dividido, dual – um pouco segundo a velha dualidade durkheimiana entre corpo e alma, indivíduo e sociedade.¹³⁹

136 *Idem*, p. 13.

137 O sentido de *universitas* remonta à tradição aristotélica, ao passo que *societas* evoca o jusnaturalismo de Hobbes a Hegel. No campo da Antropologia, a polaridade entre ambas as concepções resultou, dentre outras coisas, na concorrência entre “sociedade” e “cultura” como “rótulos englobantes para o objeto da antropologia, que opôs as duas tradições teóricas dominantes entre 1920 e 1960”. Extraído de “O conceito de sociedade em antropologia”, *In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 301.

138 SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *In: FILHO, João Pacheco (org.), op. cit.*, 1987, p.14.

139 *Idem*, p. 14-15.

E se por um lado decorre desta tradição uma inclinação às análises dicotômicas da estrutura social, tendendo à polarização entre o *social* e o *individual*, por outro verifica-se a tendência a reproduzir a prerrogativa da universalidade da “pessoa” como ser que oscila entre a “individuação pela matéria e a individuação pela forma”.¹⁴⁰

Em outra direção, seguindo a tradição de Marcel Mauss (1872-1950), “as noções” de pessoa são interpretadas como categorias de pensamento nativas e, por conseguinte, como “construções culturalmente variáveis”.¹⁴¹ Inclinando-se à *etnopsicologia*, tratava-se de “apreender as categorias a que uma sociedade específica recorre para elaborar sua noção de pessoa”.¹⁴² E nesse sentido, esta noção passa a ser entendida como instrumento de organização da experiência social não redutível a “instâncias mais reais da *práxis*” e, por isso, não dedutível de categorias concebidas por um único universo sociocultural a servir de parâmetro.

Em resumo, a ênfase na categoria “pessoa” resulta, por um lado, da crítica à noção de Indivíduo largamente utilizada pela Antropologia Social, e cuja tradição é responsável por boa parte dos conceitos antropológicos clássicos. E, por outro, da constatação de que as realidades indígenas sulamericanas não podem ser compreendidas à luz dos conceitos clássicos da análise antropológica da organização social – como linhagem e grupo de descendência –, nem tampouco com o auxílio dos valores “congelados” atribuídos à consanguinidade/afinidade.

Soma-se a isso uma particular contribuição teórica de Roy Wagner à etnologia sulamericana. Revisitando o material das terras altas (da Papua Nova Guiné) e a partir de sua própria perspectiva com a Nova Irlanda, Wagner chegou ao conceito de “pessoa fractal” por meio da síntese dos elementos de uma teoria matemática¹⁴³ com problemas propriamente

140 CUNHA, Manuela Carneiro da. *O mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Ed. HUCITEC, São Paulo, 1978, p. 89.

141 SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. In: FILHO, João Pacheco (org.), *op. cit.*, 1987, p. 14.

142 CUNHA, Manuela Carneiro da. *op. cit.*, 1978, p. 1.

143 Introduzido na década de 1970 pelo matemático Benoît Mandelbrot, o conceito de fractal fora inicialmente utilizado para descrever padrões de irregularidade e fragmentação encontrados na natureza, não abordados pela teoria euclidiana. Segundo Mandelbrot, a incapacidade de descrever formas como a de uma nuvem, de uma montanha, de uma árvore ou de um litoral devia-se a uma fragilidade própria à linguagem geométrica, ainda restrita a padrões regulares. Como dito pelo próprio autor “nuvens não são esferas, montanhas não são cones, litorais não são círculos [...] e relâmpagos não viajam em uma linha reta”, mas nem por isso deixam de existir! Sua proposta, em síntese, consistia em investigar a morfologia do amorfo, isto é, os objetos que Euclides desprezara como sendo desprovidos de formas determinadas. E em resposta a este desafio, Mandelbrot desenvolveu uma nova geometria da natureza. Por meio dela pretendeu descrever certos padrões irregulares e fragmentados comuns a diversas formas geométricas e objetos que nos rodeiam e os denominou *fractais*. Com tal denominação afirmava a possibilidade de se considerar não apenas as regularidades, mas também as irregularidades das formas mediante cálculos estatísticos, o que se deve a uma das propriedades que caracteriza

etnográficos, “cujo tratamento pelas antropologias que operavam com uma geometria durkheimiana vinha sendo cada vez mais sentido como insatisfatório”.¹⁴⁴

Convertido em adjetivo, o conceito de fractal foi utilizado por Wagner para nomear a condição de pessoa como entidade que não pode ser expressa em números inteiros. Usado por contraposição à singularidade ou pluralidade, o conceito de “pessoa fractal” se aproximaria da forma holográfica, na medida em que contém todas as relações integralmente implicadas. Nem indivíduo nem grupo, nem singular nem plural, nem parte nem soma, a “pessoa fractal” é sempre “uma instanciação de seus próprios elementos”.¹⁴⁵ Como bem analisou Tânia Stolze Lima:

Da pessoa fractal não se poderia dizer onde ela começa e acaba sem uma certa arbitrariedade.[...] A pessoa fractal não é um todo, não é um princípio de totalização, mas o que seccionamos e tratamos como ponto de referência em um campo relacional. Tampouco é uma parte, pois não pode ser destacada de um todo. Ela só se evidencia por sua relação com outras, depende das relações externas que tem com outras e, o principal, suas relações externas são suas próprias relações internas, as mesmas que a constituem por dentro. [...] Não é qualquer relação, portanto, que pode originar uma pessoa fractal, somente aquela capaz de constituir o seu dentro e o seu fora, absorver o seu exterior, bem como projetar o seu interior para o seu lado de fora.¹⁴⁶

Irredutível ao conceito de indivíduo, de um ser indivisível, a “pessoa fractal”, portanto, é uma entidade cuja existência é sempre instanciada e, justamente por isso, sempre dependente de um campo relacional específico.

Mas se o conceito de “pessoa fractal” encontrou seu lugar na etnologia sulamericana, é preciso lembrar que ele dialoga com um contexto abrangente de teorização que tem como

os fractais: a “autossimilaridade escalar”, isto é, formas cuja dimensão não se altera em razão da escala.

144 LIMA, Tânia Stolze. *op. cit.*, 2005, p. 121.

145 WAGNER, Roy. “The Fractal Person”. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

146 LIMA, Tânia Stolze. *op. cit.*, 2005, p. 121-122.

base as próprias coletividades ameríndias. E parte significativa desta renovação, como sugeri, é devida à teoria do *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro, responsável por apresentar a Antropologia com “uma nova linguagem analítica que se presta singularmente à compreensão do que se poderia chamar a terceira geração da etnologia”.¹⁴⁷

Teoria indispensável à reflexão etnológica contemporânea, o *perspectivismo ameríndio* é uma síntese das reflexões desenvolvidas pelo autor a respeito de alguns temas etnológicos garantidos pelo apogeu do estruturalismo de Lévi-Strauss nas décadas de 1960 e 1970. Elegendo o corpo como questão teórica central em seus estudos iniciais com os Yawalapíti do Alto Xingu – quando ainda realizava “uma espécie de aquecimento etnológico”¹⁴⁸ –, o tema do perspectivismo, no entanto, foi desenvolvido posteriormente e mais propriamente a partir da experiência com os Araweté.

Conforme afirma, embora seu livro sobre estes últimos esteja “cheio de referências a um perspectivismo, a um processo de pôr-se no lugar do outro”, seu “complexo conceitual” foi desenvolvido em estreito diálogo com Tânia Stolze Lima, por ocasião da pesquisa que ela desenvolvia sobre os povos Juruna do Parque Indígena do Xingu/ MT, sob sua orientação.

O *perspectivismo ameríndio*, em resumo, resulta mais diretamente das experiências entre Yawalapíti e Araweté (aruaque e tupi-guarani, respectivamente), acrescidas do diálogo com Tânia Stolze Lima, a partir de algumas “pistas” importantes deixadas por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*, a respeito da possibilidade “de um pensamento articular proposições complexas sobre a realidade a partir de categorias muito próximas da experiência concreta”.¹⁴⁹

E por se tratar de uma “teoria”, suas pretensões não poderiam ser modestas. Sintetizando as particularidades etnográficas da América indígena, o *perspectivismo ameríndio* foi concebido como um modelo genérico do pensamento indígena.¹⁵⁰ Assim,

147 CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação à obra *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*.

148 “Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro”, *In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. op. cit.*, 2002, p. 477.

149 *Idem*, p. 478.

150 As pretensões nada modestas desta teoria cumprem um objetivo claramente definido pelo autor: “utilizamos deliberadamente a palavra ‘teoria’. Uma tendência muito comum à antropologia das últimas décadas consiste em negar ao pensamento selvagem as características de uma verdadeira imagem teórica. Penso que essa negação é em si mesma uma prova, principalmente, de certa falta de imaginação teórica por parte dos antropólogos. O perspectivismo ameríndio, antes de ser um objeto possível para uma teoria que lhe é extrínseca [...] nos convida a construir outras imagens teóricas da teoria”. VIVEIROS DE CASTRO,

embora o próprio Viveiros de Castro reconheça tratar-se de uma teoria de identidade mais precisamente amazônica – por ser ali o lugar em que se mostram os desenvolvimentos mais completos –, a associação entre *xamanismo* e *perspectivismo* que lhe serviu de base, no entanto, tem alcance panamericano.¹⁵¹

Quanto à trajetória de teorização, há uma diversidade de temas e conceitos entrecruzados que lhe serviram de “fios condutores”. Dentre os conceitos, destacam-se os de “corpo”, “alma”, “natureza e cultura”, “predação”, “troca”, “afinidade potencial” e “perspectiva”, concebidos todos à luz da linguagem própria às realidades indígenas. Em suas palavras,

*Esses conceitos são o resultado provisório de um trabalho desde sempre orientado por um desiderato maior: contribuir para a criação de uma linguagem analítica à medida (à altura) dos mundos indígenas, o que significa dizer uma linguagem analítica radicada nas linguagens que constituem sinteticamente esses mundos. [...] O objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação.*¹⁵²

A passagem apresenta claramente sua preocupação em criar uma linguagem analítica a partir dos próprios códigos indígenas, ao mesmo tempo em que sugere a necessidade do exercício de tradução destes códigos para os termos que nos são próprios. O que parece digno

Eduardo. *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 2010, p. 59.

151 O alcance panamericano do *perspectivismo ameríndio* já havia sido sugerido por Lévi-Strauss. Sugestão que aparece de forma notável na seguinte passagem a respeito das narrativas da “vida breve” e do simbolismo da madeira podre na mitologia Jê: “A ideia se encontra também na América do Norte, sobretudo na região noroeste, onde a história da ‘ogra do cesto’ aparece em várias versões, cujos detalhes apresentam um paralelismo notável com as versões Jê. Não há dúvida de que muitos mitos do Novo Mundo têm uma difusão pan-americana. Contudo, o noroeste da América do Norte e o Brasil Central possuem tantos traços em comum que um problema de história cultural não pode deixar de se colocar. Ainda não chegou o momento de abrir esse dossiê.” LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido* (Mitológicas v. 1). Tradução: Beatriz Perrone. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 183.

152 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 15.

de nota, neste caso, é que uma “reconstituição da imaginação conceitual indígena” não seria possível sem a recusa prévia a certos “automatismos intelectuais” e paradigmas produzidos pela antropologia clássica.

Não por acaso os avanços em relação aos estudos de parentesco sobre as terras baixas da América do sul se devem a dois diferentes caminhos de crítica e revisão das teorias antropológicas. O primeiro, já mencionado, consistiu na revisão das duas teorias do parentesco (grupo descendência e aliança de casamento), e o segundo, mais específico, concentrou-se na reflexão sobre o sistema dravidiano.¹⁵³

Contudo, não é minha intenção analisar o processo de elaboração e crítica das terminologias do parentesco como campo privilegiado da antropologia, tarefa para a qual sequer me sinto autorizada. Porém, tendo em vista os objetivos deste capítulo, não poderia abrir mão totalmente deste debate. Por essa razão, tentarei abordar alguns pontos importantes, em especial aqueles que fazem referência à especificidade do modelo de parentesco ameríndio. Quanto às razões que me levam a isso, creio que ficarão mais claras no desenrolar da própria argumentação.

Mas antes disso, é importante notar que todo o complexo sistema de parentesco ameríndio reflete a inversão dos sentidos atribuídos pelo pensamento ocidental a “Natureza” e “Cultura”. Inversão essa que foi particularmente desenvolvida por Viveiros de Castro com a formulação da teoria do *perspectivismo ameríndio* e do conceito de *multinaturalismo* que ela pressupõe. Tratemos primeiramente disso para, em seguida, abordarmos o tema do parentesco ameríndio em sua especificidade.

Em linhas gerais, essa teoria indica uma inversão simétrica da matriz ocidental porque reconhece como elemento comum ao pensamento ameríndio uma tendência à “universalização” da cultura, em detrimento da particularização da natureza – e daí também presumir o multinaturalismo como uma de suas consequências. Pois, conforme afirma o autor, se o multiculturalismo se apoia na

153 O dravidiano é um sistema que designa as relações de parentesco da Índia do Sul e cuja tipologia está associada ao nome de Louis Dumont. As semelhanças identificadas entre este sistema e as configurações do parentesco sulamericano levaram os “americanistas” a adotá-lo como modelo de referência. Para maiores esclarecimentos a respeito dos sistemas, terminologias e notações de parentesco, consultar **anexo A** deste trabalho.

*implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular.*¹⁵⁴

Isso se deve mais precisamente à concepção ameríndia de que o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos que o apreendem conforme diferentes pontos de vista, em razão da extensão da condição de humanidade a outras espécies além do ser humano propriamente dito. O que equivale a dizer que todos os seres veem o mundo da mesma maneira, mudando, em contrapartida, o mundo que eles veem.¹⁵⁵ Em outra passagem, Viveiros de Castro apresenta claramente este princípio com as seguintes palavras:

*Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou animais predadores. [...] Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos.*¹⁵⁶

154 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 349.

155 “Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc.. Se a lua, as cobras e as onças vêem os humanos como antas ou porcos selvagens, é porque, como nós, elas comem antas e porcos selvagens, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas *como* 'a gente' vê. Mas as coisas *que* eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...” *Idem*, p. 379.

156 *Idem*, p 350.

Dada a universalidade da cultura, isto é, da *humanidade* como entidade potencial, o sujeito para o ameríndio não se constitui como uma propriedade fixa e exclusiva da espécie humana, mas como uma *qualidade de sujeito* que se estende a outras formas de vida animal.¹⁵⁷ E essa forma peculiar de pensamento apoia-se em uma noção “virtualmente universal” de que humanos e animais são originariamente indistinguíveis. A humanidade, aqui, é a “substância” primeva, a forma originária “de virtualmente tudo o que povoa o universo”.

Invertendo a lógica do evolucionismo de diferenciação do humano a partir do animal, no pensamento indígena

[...] a grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos [...] Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. [...] Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre os alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido 'completamente' animais, permanecemos, 'no fundo', animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente.¹⁵⁸

Sem ser a *humanidade* um atributo *da* espécie, mas mais propriamente uma condição, um referencial comum a todos os seres da natureza, resta perguntar por que então os animais não nos veem como humanos. Ou ainda, se são todos original e “essencialmente” humanos, o que diferencia os animais dos seres humanos 'propriamente ditos'? O que significa, em síntese, afirmar que animais e espíritos são “pessoas”?

157 Viveiros de Castro apresenta, a esse respeito, alguns esclarecimentos: “Em primeiro lugar, o perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais (além de englobar outros seres); ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais o jaguar, a sucuri, os urubus ou a harpia, bem como sobre as presas típicas dos humanos, tais o pecari, os macacos, os peixes, os veados ou a anta. [...] Em segundo lugar, a 'personitude' e a 'perspectividade' – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau e situação, mais que propriedades diacríticas fixas desta ou daquela espécie”. *Idem*, p. 353.

158 *Idem*, p 355.

A resposta é dada por Viveiros de Castro em poucas palavras: significa “atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito”.¹⁵⁹ E se estas “capacidades” são reificadas na alma ou no espírito de que todos são dotados, “é sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista”.¹⁶⁰

Nesse sentido, é sujeito todo aquele que se ativa pelo ponto de vista e por isso, onde quer que esteja o ponto de vista estará também a posição de sujeito. Ao contrário de uma peculiar tendência filosófica ocidental – segundo a qual o ponto de vista cria o objeto –, para o pensamento ameríndio é o ponto de vista o que cria o sujeito. Um “antropocentrismo” peculiar? Na verdade não. Afinal, se há uma profusão de seres – não-humanos – que são também “humanos”, “então nós, os humanos, não somos assim tão especiais”.¹⁶¹

Além disso, se é sujeito quem tem alma, é capaz de um ponto de vista quem tem um corpo. Seguindo nesta direção, talvez seja possível entender um pouco melhor o lugar do “corpo” e o processo de construção da “pessoa” no pensamento indígena, já que o corpo é o *locus* da perspectiva.

Se, como vimos, esta capacidade de ocupar um ponto de vista, de atualização da “personitude” - intencionalidade e agência humanas –, não é uma propriedade fixa de uma ou outra espécie, ela se configura como “uma questão de grau e situação”. Pois a ideia de que os animais são gente – se veem como pessoas – está geralmente atrelada a uma outra: a de que a forma manifesta de cada espécie oculta uma forma interna humana que é o próprio espírito do animal – uma intencionalidade formalmente idêntica à consciência humana.

Mais precisamente, o que irá definir os lugares assumidos por animais, humanos e espíritos no campo relacional é a dinâmica da predação, já que todos são humanos em seu próprio universo e potencialmente animais e espíritos para outrem. Em poucas palavras, a definição de “ponto de vista” mantém uma relação de dependência com os estatutos relacionais de “predador” e “presa”, sempre sujeitos à atualização pelo corpo que é o próprio abrigo da perspectiva. E por “corpo” entende-se aqui não uma anatomia distintiva, mas um

¹⁵⁹*Idem*, p. 372.

¹⁶⁰*Ibidem*.

¹⁶¹ *Idem*, p. 375.

signo de diferenciação de determinados modos de ser que constituem um *habitus*.¹⁶²

Dessa forma, o eu constitui-se como o espaço de auto-identificação humana, ao passo que ao outro são atribuídos os qualitativos de animalidade ou espiritualidade, conforme o caso. Assim, por exemplo, a onça ocuparia para o ameríndio o estatuto de espírito, uma vez que é um predador do ser-humano propriamente dito. Diferente disso, o porco do mato apresentar-se-ia para o humano propriamente dito como um animal em razão de sua condição de presa. Não obstante isso, a ideia de “roupa” ou envoltório a ocultar uma essência humana indica a possibilidade de mudança de perspectiva, isto é, de transposição de um corpo para outro, permitindo o deslocamento do lugar de onde se vê.¹⁶³

Justamente por não assinalar “regiões do ser”, mas “perspectivas”, isto é, configurações relacionais e pontos de vista móveis, é que o pensamento indígena atribui tamanha importância à corporalidade. Também é possível entender o porquê das categorias identitárias se expressarem tão particularmente por meio de “idiomas corporais” - como a alimentação e a ornamentação. Concebido como o ambiente de construção da diferença, o “corpo selvagem” ressalta a universalidade da cultura como seu próprio fundamento cosmológico. Ou melhor, se a cultura é a forma genérica do *eu*, “a objetivação do sujeito para si mesmo exige a singularização dos corpos – o que naturaliza a cultura, isto é, a 'incorpora' –, enquanto a subjetivação do objeto implica a comunicação dos espíritos – o que culturaliza a natureza, isto é, a sobrenaturaliza”.¹⁶⁴

Nota-se ainda que o corpo ameríndio não é pensado enquanto fato, mas enquanto feito, uma vez que a necessidade de diferenciação o dota de uma qualidade performativa, ao que se deve a ênfase nos “métodos de fabricação contínua do corpo”. “Fabricar” o corpo significa,

162“Os animais vêm da *mesma* forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou-me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos –, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... [...] Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. *Idem*, p. 380.

163“A noção de 'roupa' é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos, xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, processo onipresente no 'mundo altamente transformacional' proposto pelas culturas amazônicas”. *Ibidem*.

164Encontramos ainda, em Viveiros de Castro, a afirmação de que o modelo do espírito é o espírito humano, ao passo que o modelo do corpo são os corpos animais. O que se deve à evidência de que “a forma humana é como um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial – a 'alma' do corpo”. *Idem*, p. 389.

portanto, singularizar a manifestação genérica e virtualmente universal da condição humana.¹⁶⁵ E a transmutação do corpo, por sua vez, significa deslocar e modificar pontos de vista.

Essa mobilidade assegurada pela condição relacional dos estatutos de predador e presa não implica, por conseguinte, uma harmonia entre os seres como se poderia erroneamente concluir. Afinal, o fato de compreender uma multidão de Outros, virtualmente humanos, transforma o universo indígena em um mundo extremamente perigoso.¹⁶⁶

E este perigo constante resulta, como veremos, de um “fundo infinito de socialidade virtual” que é também o responsável pela *fabricação* do parentesco ameríndio. “Corpo” e “corpo de parentes” são duas realidades que precisam ser construídas e especificadas (marcadas), *dado* um fundo comum e indiferenciado de *humanidade*.

A proximidade entre ambos os processos é evidente, e em ambos os casos é possível identificar os ecos de um certo “desequilíbrio perpétuo”, outrora assinalado por Lévi-Strauss. Em especial relação ao parentesco ameríndio, este desequilíbrio é a marca da tensão entre afinidade e consanguinidade, pois o processo do parentesco exige uma particularização progressiva e ininterrupta da diferença geral.

Para melhor compreender os significados e valores atribuídos ao par afinidade/consanguinidade no processo de fabricação do parentesco ameríndio, recorro mais uma vez a Viveiros de Castro e sua análise do chamado “dravidiano sulamericano”, este modelo particularmente complexo de parentesco¹⁶⁷

165 “A metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual”. *Idem*, p. 390.

166 O perigo maior se deve justamente ao fato de que as aparências, muitas vezes, enganam. E o que se apresenta de uma determinada forma – como um animal na mata, por exemplo – pode em verdade ocultar uma outra forma “sobrenatural”, marcando a descontinuidade sociológica entre vivos e mortos. Conforme afirma Viveiros de Castro a respeito da “sobrenatureza”: “A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho – e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e *fala* com o homem [...] Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um *tu* dito por um não-humano aceita a condição de ser sua 'segunda-pessoa', e ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como um não-humano. [...] A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que *ele* é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal. [...] As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos”. *Idem*, p. 397. É precisamente este o caso abordado nas narrativas Manchineri e Yaminawa evocadas no início deste capítulo; o devir não-humano dos humanos!

167 O “dravidiano sulamericano” corresponde, como veremos, ao modelo de parentesco teorizado por Viveiros de Castro para se referir às populações indígenas da América do Sul, a partir do caso do sul da Índia

A começar pelo termo, “dravidiano” é o substantivo empregado por Viveiros de Castro para se referir ao “complexo ideológico-institucional” típico de sociedades que conjugam terminologias (de parentesco) dravidianas e estruturas de troca matrimonial simétricas.¹⁶⁸ Sem pertencer à “tradição tipológica americana”, o recurso ao termo, ao que parece, se deve à tentativa de sinalizar a especificidade deste modelo em relação ao que lhe serviu de inspiração. E é justamente esta especificidade que me interessa descrever.

Recorrendo ao contraste entre o “dado” e o “construído” analisado por Roy Wagner em *A invenção da cultura*, Viveiros de Castro argumenta que o parentesco amazônico distribui diversamente os valores atribuídos a consanguinidade e afinidade, tendendo à sua inversão. Deste modo, à afinidade se atribui a função de dado na “matriz relacional cósmica”, enquanto a consanguinidade constitui a “província do construído”.¹⁶⁹

Por se tratar de um elemento fundante do pensamento ameríndio, essa inversão tem consequências significativas. E é certamente ela a responsável pela necessidade de “forçar a imaginação” para conceber as “significações completamente outras e inauditas” que ela pressupõe. Presumindo outros referentes e envolvendo outros componentes – como uma certa “afinidade simbólica” –, o parentesco ameríndio desloca a atenção do *quem* para o *quê* é um consanguíneo ou afim.¹⁷⁰

Isto porque, assumindo a função de *dado* da matriz relacional cósmica, a afinidade amazônica constitui-se, virtualmente, como o modo genérico da relação social, uma vez que a passagem do próximo ao distante no campo relacional indica um progressivo predomínio da afinidade sobre a consanguinidade.

Esta ideia de afinidade como princípio dominante foi definida por Viveiros de Castro com o conceito de “afinidade potencial”, baseando-se em evidências etnográficas que demonstram que “a afinidade amazônica pode se aplicar a relações com estranhos *mesmo se* nenhum casamento acontece; e [...] *sobretudo* àqueles estranhos com os quais o casamento

analisado por Louis Dumont.

168 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 90.

169 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco.” In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 406.

170 *Ibidem*.

não é uma possibilidade”.¹⁷¹ Dentre outras coisas, decorre disso o fato da aliança prevalecer sobre a descendência como princípio *institucional*.

Nesse sentido, embora o “dravidianato do sul” apresente um leque de variações, a afinidade potencial constitui-se como “uma espécie de esquema transcendental de determinação da alteridade” comum a todas as sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. E deste modo, embora a categoria da “afinidade” continue a servir de linguagem dominante, o conceito de “afinidade potencial” sugere que o parentesco e seus termos de oposição aliança/filiação, consanguinidade/afinidade não atuam nessa região como “operador sociológico de totalização”.¹⁷² O que se deve à condição de dimensão simbólica da “afinidade potencial”.

Sem constituir-se como um componente do parentesco, como acontece em relação à “afinidade efetiva” (por aliança matrimonial), a afinidade potencial é uma dimensão exterior a ele. Ela é, mais precisamente, “a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização”.¹⁷³ Para esclarecer este aspecto da afinidade amazônica, peço licença para um breve excursão em direção ao problema que lhe deu origem.

Conforme afirma Viveiros de Castro, o que o levou a diferenciar afinidade efetiva de afinidade potencial foi uma questão inicial simples: “[...] saber o que acontecia quando se passava da esfera das relações internas ao grupo local ou aldeia à esfera das relações interlocais”.¹⁷⁴

A questão surgia como um problema porque, se no modelo das *estruturas elementares*¹⁷⁵ de Claude Lévi-Strauss – o qual se tentou, sem sucesso, enquadrar as

171 *Idem*, p. 408.

172 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). *op.cit*, 1995.

173 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 412.

174 *Idem*, p. 413.

175 As sociedades de estruturas elementares são caracterizadas como aquelas que determinam as classes de parentes com os quais o casamento pode ou não ser contraído. Organizadas a partir de um “sistema de metades”, isto é, da divisão global da sociedade com base em um princípio de unificação, dois grupos são formados: o dos afins (primos cruzados – filhos de irmãos do sexo oposto ao dos pais) e dos consanguíneos (primos paralelos – filhos de irmãos do mesmo sexo dos pais). E para Lévi-Strauss é a aliança e não a descendência o que forma as sociedades, uma vez que a natureza impõe a aliança sem, no entanto, determiná-la. Nas palavras de Lévi-Strauss: “[...] a cultura, impotente diante da filiação, toma consciência de seus direitos, ao mesmo tempo que de si mesma, diante do fenômeno, inteiramente diferente, da aliança, o único sobre o qual a natureza já não disse tudo. Somente aí, mas por fim também aí, a cultura pode e deve, sob pena de não existir, afirmar ‘primeiro eu’ e dizer à natureza: ‘Não irás mais longe’”. LÉVI-STRAUSS, Claude. *As*

sociedades indígenas da América do Sul – a unificação é responsável pela construção interna das unidades de intercâmbio, e a aliança pela articulação entre elas como forma de garantir a unidade em escala global, na Amazônia indígena a categoria da descendência é algo raro, como também é praticamente inexistente o valor da ancestralidade. Em outras palavras, o desafio era o de saber o que era capaz de garantir as unidades interna e externa das sociedades ameríndias.

Na tentativa de resolvê-lo, um passo importante fora dado por Overing, como afirmou Viveiros de Castro, ao “trazer a aliança para o interior das unidades mesmas, transformando-a em princípio de constituição e perpetuação de grupos locais”.¹⁷⁶ Porém, outros foram os problemas decorrentes deste deslocamento. Ainda nas palavras do autor:

Em lugar de grupos de descendência ligados por fórmulas globais de aliança, tínhamos grupos locais fundados na aliança matrimonial – mas ligados pelo quê? Se a afinidade era um mecanismo interno, então como se exprimiriam as relações externas, supralocais, visto que não poderiam sê-lo por dispositivos de unificação, inexistentes ou rudimentares em boa parte da Amazônia, e tampouco por simples consanguinidade, esta concentrando-se igualmente no grupo local? .¹⁷⁷

Outra tentativa foi dada pela ênfase nos quadros sociológicos mais vastos, dos quais participariam os grupos locais como uma espécie de concerto entre coletivos. No entanto, a etnografia amazônica demonstrou que tais quadros são não propriamente vastos, mas *extremamente vastos*, uma vez que articulam uma “multidão de outros”, entre humanos e não-humanos, de modo que uma “economia política de pessoas” lhes seria inaplicável. Afinal, “o que poderia dizer uma ‘economia política de pessoas’ em mundos como os amazônicos, nos quais há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias?”¹⁷⁸

A conclusão à qual chegou Viveiros de Castro é de que a afinidade é uma posição

estruturas elementares do parentesco. Petrópolis, Vozes, 2009, p. 69.

176 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 413

177 *Idem*, p. 413-414.

178 *Idem*, p. 415.

onipresente no teatro das relações indígenas com o outro, sejam quais forem os personagens envolvidos – brancos, inimigos, animais ou espíritos. O outro, afirma, é antes de tudo um afim, por isso “afinidade potencial”. Trata-se, por conseguinte, de um conceito-chave para a interpretação da socialidade amazônica, uma vez que funciona como “clave” que dita o tom das relações coletivas e particularizadas com o exterior.

Mas o problema não estava ainda de todo resolvido, pois se o conceito de afinidade potencial informava sobre o “como” se relacionam os coletivos de parentesco amazônico, restava ainda perguntar pelo quê faz destas comunidades, grupos locais. Ao que Viveiros de Castro responde:

Sugiro que esses coletivos de parentesco são definidos e constituídos em relação, não a uma sociedade global, mas a um fundo infinito de socialidade virtual. E sugiro que tais coletivos se tornam locais, isto é, atuais, ao se extraírem desse fundo infinito e construírem, literalmente, seus próprios corpos de parentes. Esses seriam, respectivamente, os sentidos de afinidade e de consanguinidade no mundo amazônico.¹⁷⁹

Princípio próprio ao *perspectivismo ameríndio*, a “socialidade virtual” responde a um “fundo de socialidade metamórfica” presente nos mitos de origem, de onde o parentesco atual provém e para onde não deve retornar. Em poucas palavras, a consanguinidade precisa ser fabricada, uma vez que é preciso extraí-la do campo virtual da afinidade. Ao contrário, por exemplo, do que presume o modelo ocidental, a consanguinidade não é a origem da afinidade, mas o seu resultado, uma vez que “a afinidade potencial é a *fonte* da afinidade atual, e da consanguinidade que esta gera”.¹⁸⁰

E como *fonte*, a afinidade potencial não é uma projeção metafórica da afinidade matrimonial, como tampouco é uma distribuição metonímica dela. Nem extensão, nem parte das relações “reais”, ela desestabiliza a pressuposição da descontinuidade entre consanguinidade e afinidade, na medida em que a primeira aparece como sua versão reduzida.

179 *Idem*, p.418.

180 *Idem*, p. 420.

Por essa razão, as relações do parentesco ameríndio constituem-se como “zonas de intensidade de um mesmo campo escalar”.¹⁸¹

Não por acaso o conceito de Roy Wagner encontrou seu lugar na etnologia amazônica, pois se as relações particulares são construídas a partir de relações genéricas, conforme um mesmo campo escalar, elas se constituem de acordo com o modelo dos *fractais*. É também por essa razão que a afinidade se apresenta como “símbolo poderoso do nexos social na Amazônia”, uma vez que o que une é precisamente aquilo que é capaz de distinguir.¹⁸² Nas palavras de Viveiros de Castro:

Se o Outro, para nós, emerge do indeterminado ao ser posto como um irmão, isto é, como alguém que se liga a mim por estarmos em idêntica relação a um termo superior comum (o pai, a nação, a igreja, um ideal), o Outro amazônico será determinado como cunhado, alteridade horizontal e imanente. Se chamarmos ‘liberdade’ à finalidade mesma da vida social, então, no caso amazônico, os meios para tal fim não são a igualdade e a fraternidade, mas a diferença e a afinidade – liberté, différence, affinité.¹⁸³

Em resumo, a afinidade exige como meio de fabricação dos “grupos locais” a sua própria despotencialização, cujo processo se dá pela diferenciação intencional daquilo que é universalmente *dado* como diferença. Em outras palavras, ela é o fundo virtual da diferença

181 *Idem*, p.421.

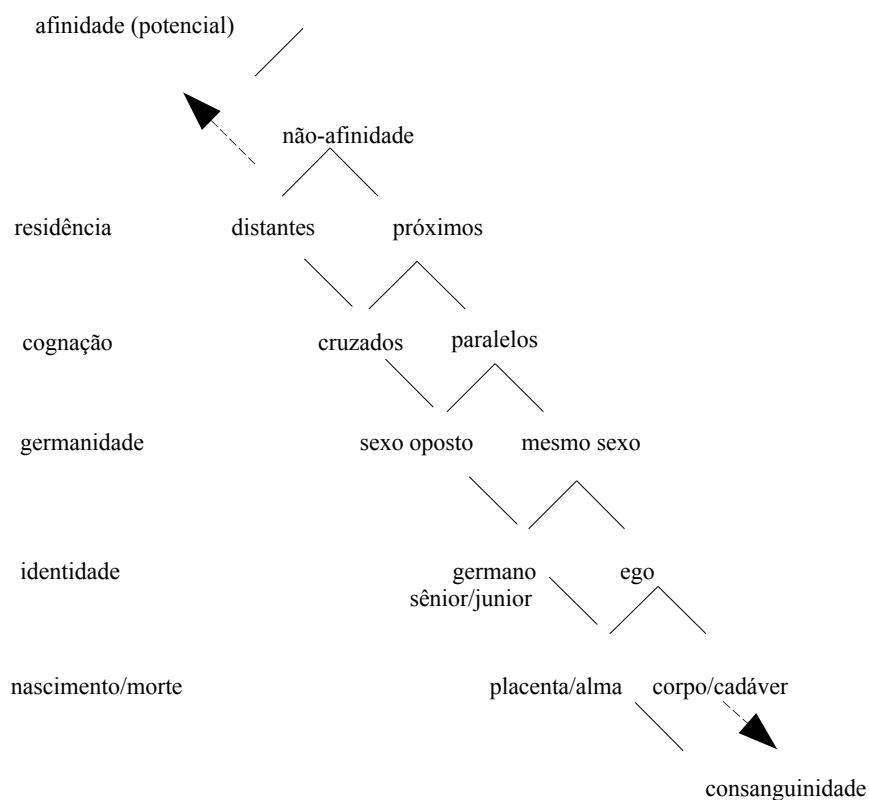
182 Exemplo claro deste processo de instituição do nexos social é o caso do canibalismo mítico-funerário dos Tupinambá, cujo ciclo ritual culmina na execução do cativo, seguida da devoração de seu corpo por todos os presentes – com exceção do matador. Neste caso, a pequena quantidade de carne consumida pelos aliados é indício do valor atribuído ao ritual. Intimamente relacionado à dinâmica da vingança como princípio de socialização, o canibalismo Tupinambá assinala um processo complexo de criação e estabilização dos laços intragrupais. Colocados em lados opostos, inimigos e aliados são perpetuados como grupos coesos pelo próprio processo de devoração da carne do inimigo. Aqueles que devoram a carne são auto-identificados como aliados e, conseqüentemente, como membros de um grupo local. Sobre isso ver: CUNHA, Manuela Carneiro da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá” *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. Ver também: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Metafísica de la predación” *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires; Madrid: Katz Editores, 2010.

183 VIVEIROS DE CASTO, Eduardo. *op. cit.* 2002, p. 423.

contra o qual é preciso construir “uma figura particular de socialidade consangüínea”. Ela é, por isso, o campo “não-marcado” contra o qual é preciso determinar uma diferença particularizante. Trata-se, por conseguinte, de um processo de fabricação por “atualização e contra-efetuação do virtual”. Vejamos como se dá esse processo.

Uma vez concebida como *dado*, a afinidade pressupõe a não-afinidade, pois é portadora de sua própria diferença interna – já que é a fórmula universal da economia simbólica da alteridade. Em outros termos, o próprio potencial de diferenciação é *dado* pela afinidade, de modo que diferenciar-se dela implica “afirmá-la por contra-efetuação”. Assim, a atualização se dá pela marcação do que, em princípio, é absolutamente indeterminado, em uma progressão que se estende da alteridade afim à identidade consanguínea. Este processo foi formalizado por Viveiros de Castro no seguinte diagrama:

Bipartições do parentesco amazônico¹⁸⁴



¹⁸⁴*Idem*, p. 440.

Manifesta-se no diagrama uma estrutura dicotômica cujo operador faz com que todo termo seja inseparável de sua contraposição por um termo contrário.¹⁸⁵ Próprio ao pensamento ameríndio, esta dicotomia evidencia a tendência irrenunciável à abertura ao exterior. E nesse sentido, a condição de possibilidade do *eu* é a própria existência do Outro a partir do qual se atualiza por diferenciação – “o interior é um modo do exterior”. Isto significa que a realidade virtual do Outro não é estática e nem tampouco auto-contida, pois a internalidade é sempre dependente da exterioridade.

Mas esta estrutura, como advertiu Viveiros de Castro, não se constitui nos moldes do dualismo dialético, pois “a composição-decomposição da estrutura é infinita ou fractal, jamais se estabilizando em torno de um par final de contrários reconciliados e unificados”.¹⁸⁶ Não há, portanto, meio absoluto de interioridade, uma vez que o que há é a necessidade constante do meio externo para se constituir.¹⁸⁷

Este “dualismo assimétrico” que marca a tensão entre afinidade e consanguinidade somente se interrompe com a morte, pois que completa o percurso de consanguinização-desafinização. O morto, como corpo dessubjetivado, é absolutamente consanguíneo e, na mesma medida, a alma desencorporada é “arquetipicamente afim”. Afinal, “a consangüinidade pura só pode ser alcançada na morte: ela é a consequência última do processo vital do parentesco, exatamente como a afinidade pura é a condição cosmológica deste processo”.¹⁸⁸

185“Note-se, no diagrama, que cada triângulo voltado para baixo (com origem na linha diagonal da direita) *separa* dois modos do valor encarnado no vértice superior, ao passo que o vértice inferior de cada triângulo voltado para cima (com origem na diagonal esquerda) *conecta* os dois valores dispostos acima dele. Como as duas diagonais são orientadas, tanto as separações particulares como as conexões generalizantes são assimétricas ou hierárquicas, mas com distribuição de marcação invertida. A linha que se sobe não é a mesma linha que se desce [...] Em outras palavras, o dualismo amazônico da afinidade e da consanguinidade está em *desequilíbrio perpétuo*”. Este trecho é referente ao diagrama da construção amazônica do parentesco (p. 433), mas aplica-se de igual modo ao diagrama reproduzido aqui. In: VIVEIROS DE CASTO, Eduardo. *op. cit.* 2002, p. 423.

186 *Idem*, p. 438.

187 Isto constitui a própria condição de possibilidade do parentesco. A hipótese de um limite de identidade interpessoal do par perfeitamente consanguíneo (gemelaridade), a exemplo, é absolutamente descartada por Lévi-Strauss, conforme lembra Viveiros de Castro: “os gêmeos não são concebidos como idealmente idênticos no pensamento indígena, mas, ao contrário, como devendo se diferenciar. Na prática usual do parentesco, quando não são ambos mortos ao nascer (o que zera a partida), ou se mata um, o que cria uma diferença absoluta entre eles, ou se poupam a ambos mas se os distinguem pela ordem de nascimento, o que os transforma em um par sênior/júnior [...] A gemelaridade reproduz a polarização eu/outro, que se vê posta como inapagável mesmo nesse caso-limite de identidade consanguínea total. Ela define o *mínimo múltiplo* do pensamento ameríndio.” *Idem*, p. 442.

188 *Idem*, p. 445.

É precisamente por isso que a sociologia amazônica não se limita à sociologia do parentesco, “porque o parentesco é limitado e limitante ali”.¹⁸⁹ É também precisamente isso o que a distingue do modelo dravidiano da Índia do Sul, pois se lá *afinidade* e *consanguinidade* têm o mesmo valor e mútua implicação – conduzindo, por conseguinte, à mutua exclusão: consanguíneo = não afim; afim = não consanguíneo –, ali são particularizações bastante distintas de uma afinidade de tipo “simbólica”.¹⁹⁰

Se os pólos entre os quais são ordenados os fenômenos naturais e sociais jamais podem ser idênticos (gêmeos), o pensamento indígena requer essa peculiar forma de abertura ao outro da qual falara Lévi-Strauss. Abertura esta que se manifesta como uma constante própria aos regimes de subjetivação ameríndios.

Na fabricação dos corpos e na construção do “corpo de parentes”, o dualismo ameríndio assinala esse desequilíbrio como a condição mesma de sua socialidade. Mesmo porque, “a *Bildung* ameríndia incide sobre o corpo antes que sobre o espírito: não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades.”¹⁹¹

Parece difícil precisar o quanto esta dinâmica de socialização e o desequilíbrio que é a sua própria condição incidem sobre a experiência ameríndia do tempo e da história. Porém, o crescente interesse pelas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul – esteja ele especificamente voltado para os mitos, para as narrativas de contato, para o cotidiano ou, em linhas gerais, para os regimes simbólicos que lhes são próprios – tende a revelar, ainda que a passos lentos, novos caminhos para se pensar sua própria historicidade. Mais do que isso, a compreensão do que há de específico no “pensamento selvagem” deve nos permitir o privilégio do espanto com a *nossa* própria especificidade. E esta parece ser a principal motivação para a prática etnográfica.

189 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O problema da afinidade na Amazônia”. *op. cit.*, 2002, p. 105-106.

190 *Idem*, p. 135.

191 *Idem*, p. 390.

2.1. Esboço de etnografia Manchineri

Notas preliminares

Em “Como se faz um etnógrafo” Lévi-Strauss se pergunta sobre o “porquê” de ter sido atraído pela etnografia. E para além das decepções académicas e motivações intelectuais, conclui que foi possivelmente em razão de certa “afinidade de estrutura” entre seu próprio pensamento e as civilizações que ela, a etnografia, estuda.

Num certo sentido, me identifico com Lévi-Strauss. E por isso inicio com suas palavras esse “esboço etnográfico”, embora ciente da significativa diferença entre o que pretendo apresentar e o que poderia mais propriamente ser chamado de etnografia. Se o faço, é porque partilho com o autor uma sensação semelhante, na medida em que nutro minha própria “afinidade de estrutura”. E para bem da verdade, não ficaria surpresa se um dia, como ele, fosse eu também seduzida pela etnografia.

Faltam-me aptidões para conservar cuidadosamente cultivado um campo cujas ceifas eu acumulasse ano após ano: tenho uma inteligência neolítica. Semelhante às queimadas indígenas, ela abrasa solos por vezes inexplorados; fecunda-os talvez para extrair-lhes às pressas algumas colheitas, e deixa atrás de si um território devastado.¹⁹²

Entretanto, me parece curioso que justo uma historiadora como eu se identifique com as razões de Lévi-Strauss. Afinal, se a história escrita por um antropólogo jamais poderia ser “suficientemente boa” – não foi isso o que separou a escola britânica de qualquer “história”? –, o que dizer de “uma historiadora metida a etnógrafa”?

Sem resposta precisa, me arriscaria a dizer que se sou historiadora demais para realizar uma etnografia clássica, sou também suficientemente inconstante para abrir-me a outras figuras e configurações. E assim, se a “afinidade de estrutura” de Lévi-Strauss se dá pela via

192 LÉVI-STRAUSS, Claude. “Como se faz um etnógrafo”. In: *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 51.

da “inteligência neolítica” a minha, em contrapartida, se dá pela “inconstância da alma”, muito embora, ambas as vias pareçam significar exatamente a mesma coisa!

...

Viagens de pesquisa

Fruto de uma feliz coincidência, minha primeira viagem ao Acre aconteceu em 2010 e teve duração de cerca de mês e meio – entre junho e agosto. Os custos da viagem foram cobertos pelo “auxílio à pesquisa de campo”, benefício concedido anualmente pela Universidade de Brasília aos estudantes de Pós-Graduação, por meio de edital. A viagem se dividiu entre a cidade de Rio Branco, o município de Assis Brasil, o povoado Icuriã (um antigo seringal à margem do rio Iaco) e a Terra Indígena Mamoadate.

Minha passagem por Rio Branco se dividiu em dois momentos. No primeiro deles me dediquei à pesquisa no acervo da Biblioteca Pública Municipal, sobretudo a respeito da história do Acre. Mas foi também nesse momento que, pela primeira vez, me encontrei pessoalmente com Lucas Manchineri. Nosso encontro foi na CPI-AC (Comissão Pró-Índio do Acre) em companhia de Edineide dos Santos.

O segundo momento, o do retorno, foi marcado pelo intercâmbio com a CPI. Esses dias finais em Rio Branco foram particularmente ricos, pois me permitiram conhecer a dinâmica de ação e parceria entre as associações indígenas e a Comissão Pró-Índio do Acre, apontando-me alguns caminhos de reflexão a respeito dos mais recentes “desdobramentos do contato”.

Convidada para participar da cerimônia de formatura da primeira turma de Agentes Agroflorestais Indígenas do Estado do Acre – AAFIs, ocorrida no dia 12 de agosto de 2010, conheci algumas lideranças indígenas e indigenistas, familiarizando-me com um universo que até então me era absolutamente estranho. Nesta ocasião, trinta dos cento e vinte e seis AAFIs em processo de formação pela CPI concluíram sua Formação Profissional e Técnica Integrada à Educação Básica. Entre os formandos estavam indígenas Kaxinawa, Katukina e Manchineri, dos municípios de Tarauacá, Santa Rosa, Cruzeiro do Sul, Assis Brasil, Jordão e Marechal Thaumaturgo,¹⁹³

193 Nesta ocasião fui apresentada a Nilson Kaxinawa (Huni Kui), que se apresentou como um “jovem indígena

Minha permanência no município de Assis Brasil foi curta. Os dias que permaneci ali foram dedicados à espera e a visitas. Espera por bom tempo para o deslocamento até Icuriã e visitas aos Manchineri na “casa de apoio”, espaço reservado pela prefeitura para receber, principalmente, pacientes em tratamento médico.

Depois de dois dias, as chuvas cessaram e pudemos seguir para Icuriã. Fomos em carro fretado: eu, Edineide e mais alguns Manchineri, dentre eles dois professores. Chegamos em Icuriã no final da tarde e permanecemos ali até o dia seguinte. Logo cedo carregamos as canoas com a bagagem e iniciamos a travessia do rio Iaco, que em época de seca torna-se particularmente perigoso.¹⁹⁴ A viagem durou aproximadamente dois dias e meio, quando finalmente chegamos à Extrema, última das onze aldeias da TI Mamoadate.

Nesta ocasião, devo admitir, tinha uma vaga noção do que iria fazer e noção nenhuma do que me esperava. Ambientada desde o nascimento à região do planalto central e arredores e, além disso, com conhecimentos apenas indiretos da Amazônia brasileira, fui surpreendida pela natureza da região. Essas informações seriam irrelevantes se não tivessem influenciado de modo determinante a minha primeira viagem. Embora tivesse podido antecipar alguns infortúnios, diversas intempéries, no entanto, colocaram em risco minha permanência na aldeia.¹⁹⁵

trabalhando nas políticas públicas para melhorar a qualidade de vida do seu povo”. Jovem, bonito, articulado e muito perspicaz, Nilson Kaxinawa é uma das lideranças indígenas mais respeitadas da região, e também dono de um “magnetismo” particular, claramente manifestado na disputa entre funcionárias da CPI para entregar-lhe o diploma de formação! Conversamos por cerca de quarenta minutos sobre alguns temas, dentre eles, a política indigenista do Estado do Acre; as parcerias entre as Associações Indígenas e a CPI, na promoção de diversos cursos de formação; as “características de um líder indígena”, desde o domínio da língua portuguesa até as restrições em relação às bebidas alcoólicas; os problemas enfrentados em relação aos povos isolados (os “índios brabos”) – sobre os quais produzia um documentário em parceria com a BBC de Londres – e do pouco que se sabia sobre eles. Sempre cuidadoso com as palavras, Nilson falou por quase todo o tempo, enquanto eu ouvia atentamente sua narrativa inebriante.

194 Como o intuito da viagem devia-se, principalmente, à realização da Oficina, viajávamos muito “carregados”. Além das nossas próprias bagagens, Edineide e eu levávamos caixas com suprimentos para os cinco dias de atividades, além de cerca de 150 litros de gasolina para entregar aos professores de todas as aldeias Manchineri da TI Mamoadate. Obviamente o excesso de peso tornou a viagem mais lenta – tínhamos que viajar em canoas maiores e pesadas, de manobra mais trabalhosa – e, assim, mais perigosa: por serem grandes e pesadas, as canoas encalhavam com mais frequência nos incontáveis bancos de areia formados no rio Iaco em época de seca, além das dificultosas passagens entre, sob e sobre as chamadas “pausadas” (troncos que desabam sobre o rio com a erosão natural das margens).

195 A notícia de que eu iria para uma aldeia indígena na Amazônia mobilizou certo número de pessoas, em especial minha mãe. Preocupada com os riscos de contração da malária e ciente da inexistência de vacina preventiva, se ocupou em pesquisar possíveis formas de evitá-la. Pesquisa, aliás, bem-sucedida, pois sua “descoberta” de um método simples me livrou não apenas de seus riscos como também do incômodo da picada de outros insetos, em especial do mosquito conhecido na região por “pium”, esse demoninho da Amazônia capaz de fazer grandes estragos. Também um ex-aluno da Universidade Estadual de Goiás, que

Quanto à “vaga noção” do que iria fazer, o que me orientou desde o início da viagem foi simplesmente o desejo de vivenciar a fecundidade do *perspectivismo ameríndio*. E durante os cinco dias de Oficina – de frio e atividades intensas – pude aprender algo sobre a língua e sobre os mitos Manchineri, sempre permeados de *perspectivismo*.¹⁹⁶ Mas, sobretudo, pude estabelecer um primeiro diálogo com os Professores a respeito da “história dos antigos” e da “história do contato”, sendo esta última a principal responsável pelo interesse que lhes pude despertar.¹⁹⁷

Após a Oficina, a rotina da aldeia voltou ao normal. Professores e alunos voltaram à escola, com os primeiros se desdobrando, como é de costume, entre a atividade docente, a caça, a pesca e a preparação do roçado para o cultivo. Já eu me dividia entre algumas “entrevistas” com alguns Manchineri, visitas frequentes aos “parentes” e raras ao roçado, além de alguns momentos de ócio e outros de brincadeira com as crianças.

Em uma destas visitas passamos uma tarde inteira ouvindo e gravando as narrativas de Creuza Napoleão Manchineri, mãe de Branca e sogra de São Pedro, nossos anfitriões. Naquele dia Creuza nos contou oito histórias da “época dos antigos” ou, como chamam de forma paradigmática, da “época em que os animais falavam”. As histórias tratam de diferentes

durante alguns anos trabalhou na FUNAI, me deu algumas “dicas” de sobrevivência na floresta, além de me presentear com uma faca digna de um explorador aventureiro. As dicas foram importantes e a faca, felizmente, foi usada somente para partir algumas barras de doce! Quanto aos imprevistos, fui particularmente surpreendida por um fenômeno climático próprio à região do Acre, vulgarmente conhecido como “friagem”. Para que se tenha dimensão do que ela significa, cito as palavras de Leandro Tocantins: “Singular, no Acre, a *friagem*. Fenômeno que ocorre nos meses de maio, junho e julho com frequência, e de agosto a setembro menos constante. São temperaturas baixíssimas, quase escandalosas para trópico vizinho do equador. [...] Gentes e bichos tiritam de frio. Morrem animais na floresta. Antes de a ciência tomar a si a pesquisa do fenômeno, explicavam: a *friagem* provém da inversão dos ventos, que passam a soprar dos Andes, trazendo a frigidez da neve. Hoje está analisado com segurança. A *friagem* resulta do forte deslocamento de massas frias das regiões antárticas. Do sul do continente para o norte, uma viagem de milhares de quilômetros”. Experimentei “na pele” este fenômeno singular durante dez dias intermináveis. A hora de dormir, em particular, significava para mim o maior dos pesadelos, pois de todos os lados da rede sentia a *friagem* cortando os ossos e entorpecendo os dedos dos pés e das mãos.

196 Os elementos da gramática Manxineru foram todos discutidos a partir de alguns mitos Manchineri e Piro (como são conhecidos os Manchineri do Peru), cujos ricos resultados são devidos à primorosa preparação da Oficina por Edineide dos Santos.

197 No quinto e último dia de Oficina, Edineide dos Santos reservou um tempo para que eu pudesse conversar com os professores a respeito de sua história. E estes afirmaram, repetidas vezes, faltar um livro que contasse a “história dos Manchineri novos”, termo abrangente para se referir a quatro “épocas” que se opõem à “época dos antigos”, isto é, anterior ao contato: “época das correrias”, “época do cativo”, “época dos direitos” e “época da autonomia”. Resultado, ao que parece, das formações na CPI, estas denominações são comuns entre os povos da região e em geral servem para se referir ao período que se inicia com a exploração da borracha, no século XIX, e que se estende aos dias atuais. Nascia naquele momento o projeto de produção de um outro livro didático, a respeito da história do contato com o branco e seus desdobramentos para o povo Manchineri.

temas que se dividem, conforme explicação dada pelos tradutores, entre duas “eras” a partir de um marco histórico que é a narrativa do dilúvio. Narradas em língua Manchineri, foram seguidas da tradução de Otávio, Sangue e Yoyo para a língua portuguesa.

As “entrevistas”, na verdade, restringiram-se à transcrição de algumas versões traduzidas dos mitos publicados em um livro didático que circula nas escolas, acrescidas de algumas informações dadas pelos tradutores. Em conjunto, as gravações com Creuza Manchineri e as traduções com Lázaro e Amaury totalizaram 14 narrativas (míticas).

Em 2012 retornei ao Acre com um pouco mais de clareza quanto às razões da viagem. Em Rio Branco dediquei-me à coleta de dados a respeito da “história oficial” do Acre e, na TI Mamoadate, à gravação com os “Manchineri mais antigos”, das “narrativas de contato” (sete, no total). Nesta segunda viagem vivi uma maior aproximação com os Manchineri, pois o retorno me pareceu assegurar uma maior confiança deles em relação a mim.¹⁹⁸ Mas soma-se a isso um evento específico que resultou em maior intimidade na convivência diária.¹⁹⁹

Os Manchineri hoje

O nome

Antes de terem contato, estes povos, que atualmente são conhecidos com dois nomes diferentes: Manchineri e Piro, chamavam-se Yine, que quer dizer ‘gente’ ou ‘pessoa’. Hoje continuamos sendo Yine, e no Peru somos

198 Ouvi de vários moradores da aldeia Extrema, entre homens e mulheres, que não pensavam que eu iria voltar e que o fato de estar ali mostrava que eu, como eles, “tinha palavra”. Também percebi a maior aproximação pelos incontáveis convites que recebi para participar de atividades como as bebedeiras, as festas, os jogos de futebol, além, é claro, de visitas aos casarios.

199 Embora com menos bagagem que da primeira vez, os riscos da travessia do Iaco foram ampliados pelo fato de viajarmos em uma canoa pequena, estreita e manuseada por dois Manchineri jovens. Destino quase inevitável, nossa canoa “alagou” e perdemos boa parte dos suprimentos que carregávamos. Agarrada em um tronco, no meio do rio, via passando por mim caixas de papelão desmanchadas, sacos de arroz, feijão, café, dentre outras coisas, as quais não pude recuperar totalmente. As que foram salvas, no entanto, sofreram com a umidade e boa parte apodreceu. Como consequência, o que havia levado para durar aproximadamente um mês não durou cinco dias, pois o que se manteve em boas condições para o consumo foi rapidamente “vizinhado” – distribuído por eles, entre eles. Dentre outras consequências, experimentei, como diria Tânia Stolze Lima, um “trabalho de campo clássico”, “em aldeia sem luz, sem barco [com canoas rudimentares], sem radiotransmissor, para onde não levei comida [ou quase isso!]”. Mas, também por isso, vivenciei a realidade Manchineri “mais de perto”; comendo o que eles comem; comendo, em várias situações, junto com eles (e não antes); e experimentando com eles o cotidiano da fartura e da fome.

oficialmente conhecidos como Yine.

O termo *Manchineri* adotado no texto denota, em sentido geral, a coletividade que vive na Terra Indígena Mamoodate e, ainda que eventual e temporariamente, no município de Assis Brasil. Mas apesar de designar uma coletividade, antes do contato com o branco não havia um povo ou nação denominada ou autodenominada *Manchineri*.

Manchineri, pode-se dizer, é uma síntese de diversos etnônimos em um termo “abrasileirado” para se referir ao povo que, antes do contato, era formado por vários grupos nomeados em razão das “brincadeiras”. Assim explicam-nos os próprios *Manchineri*, como se pode observar na narrativa de Jaime Lullu Sebastião Prischico *Manchineri*:

Nessa época [antes do contato] o povo era muito numeroso. Eles faziam muitos tipos de brincadeiras culturais e tradicionais [...] As brincadeiras eram compostas por competições de arco e flecha de distâncias diferentes. Quem acertava mais vezes eram os melhores considerados e valorizados. Esses tipos de jovens tinham mais chances de terem mais apoio pelo próprio povo. A mesma coisa com a corrida, quem resistia mais longe eram mais considerados. E assim sucessivamente com as outras atividades. Todos eram formados em grupos para competirem as brincadeiras. Aqui vou citar o nome que possuía cada grupo: Manxineru, Natshineru, Koshitshineru, Kiruneru, Hahamluneru, Jiwutaneru, Heteneneru, Himnuneru, Poleroneru, Wenejeneru e outros. Entretanto, quando essas pessoas foram atacadas e perseguidas pelos europeus, tiveram que fugir pela primeira vez e fugiram espalhadas para todos os lugares por grupos de cinco, dez, ou vinte famílias. Outros não conseguiram fugir; e, portanto, foram dizimados no mesmo instante, porque o povo não esperava que fosse acontecer esse tipo de traição. Um grupo de família tinha varado pela mata sem imaginar aonde ir; mas com muito tempo de perambulação chegaram num rio que atualmente é conhecido com o nome de Purus. Começaram a descer este rio até que encontraram um lugar que lhes agradou e lá começaram a povoar novamente. Este grupo é o Manxineru. [...] Ai, tiveram o primeiro contato com a sociedade branca por meio dos seringalistas. Quando os brancos perguntaram de qual povo eles eram, como ainda não tinham conhecimento nem domínio de outra linguagem, eles responderam Manxineru, querendo se expressar que nós somos do grupo Manxineru. A partir daí somos identificados até agora como Manchineri. Manxi é uma árvore conhecida em língua portuguesa - “inharé” e “neru” quer dizer “povo”. Portanto, agora somos conhecidos como Povo de Inharé. A mesma coisa aconteceu com as pessoas que ficaram no Peru, quando tiveram o primeiro contato com os caucheiros peruanos. Os brancos espanhóis diziam para eles que esta terra será chamada Peru [...] Um dia chegaram umas pessoas que eram chamadas de viajantes. Quando lhes perguntaram de qual povo eles eram, quiseram se expressar “Somos

do Peru”, mas por falta de entendimento e prática em língua espanhola, disseram “Somos Piro”. A partir daí os pesquisadores os registraram com esse nome. Mas, na realidade, somos um único povo e não há nenhuma diferença. Agora a diferença é só pela divisão do território em que habitamos atualmente. Foi isso que aconteceu com esses dois nomes diferentes.²⁰⁰

Contentar-me-ei com essa explicação, reiterada diversas vezes por outros Manchineri da TI Mamoadate. Pois, afinal, ninguém melhor do que os próprios “povos de Inharé” para contar-nos a história de seu nome.

Localização e população

A Terra Indígena Mamoadate localiza-se na região do rio Iaco, afluente da margem direita do rio Purus, no sul do Acre. Conta com uma extensão de 313.647ha, com início no Igarapé Mamoadate até a fronteira do Brasil com o Peru.²⁰¹ Criada pela FUNAI em 1975, a ocupação da TI ficou a cargo do sertanista José Carlos dos Reis Meirelles, que transferiu os Manchineri do seringal Guanabara – “um local onde estava emergindo um conflito intenso entre extrativistas e donos de terras, uma vez que vastas áreas estavam sendo vendidas para pecuaristas latifundiários do sul do país”²⁰² - para a aldeia Extrema, primeira a ser instituída.

Os dados a respeito no número de habitantes da Terra Indígena Mamoadate, apesar de desconhecidos, apresentam um índice inegável de crescimento populacional entre 1994 e 2010, contrariando a expectativa de desaparecimento e/ou assimilação à sociedade nacional,

200Cf: *Tsrunni Manxinerune Hinkakle Pirana: História dos Antigos Manchineri*. Organização do Povo Indígena Manchineri do Rio Iaco; Comissão Pró-Índio do Acre; Apoio Institucional Rainforest Foundation Noruega; Patrocínio Fundação Tokio/ Fundo Sasakawa de Bolsas para Líderes Jovens (SYLFF). Rio Branco, 2010, p. 31-32.

201 *Amazônia Brasileira 2009*, Instituto Socioambiental, 2009.

202 MERCANTE, Marcelo Simão. A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos, Situação Atual e Identidade dos Manchineri no Sul do Acre. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2000, p. 19.

bastante difundida na década de 1970.²⁰³

O acesso

A partir do município de Assis Brasil, o acesso a TI Mamoadate se dá, na maioria das vezes, seguindo parte do caminho por terra, até o povoado de Icuriã, e o restante pelo rio. O trecho entre Assis Brasil e Icuriã torna-se particularmente difícil de ser percorrido durante uma parte do ano – quando as chuvas são frequentes, a travessia torna-se inviável tanto pelas dificuldades quanto pelo alto custo. Porém, mesmo em “época de seca” atravessá-lo requer planejamento e “boa vontade” da natureza, pois apenas algumas horas de chuva podem interditar o ramal por um dia ou mais. Trajeto percorrido de carro, moto, bicicleta ou caminhando, pode demorar entre três horas e dias inteiros.

Há ainda a possibilidade de realizar o trajeto em pequenos aviões e pousar num campo que se localiza na aldeia Extrema. Mas este funciona boa parte do tempo como um campo de futebol, pois o pouso de aviões se restringe, na maioria das vezes, às equipes da FUNASA e em situações de extrema emergência. Assim, situações que poderiam ser, à primeira vista, consideradas emergenciais, não necessariamente o são. A título de exemplo, durante minha segunda viagem à Terra Indígena houve um grave acidente envolvendo um jovem Manchineri e uma motosserra. Apesar de a perna ter sido quase decepada, a equipe de saúde teve de fazer o resgate de canoa. Em síntese, as viagens de avião são raras de modo que o acesso se dá, fundamentalmente, por via fluvial.

A navegação do rio Iaco é bastante trabalhosa e um tanto perigosa. Diferente das “proporções oceânicas” de rios como o Amazonas, o Negro e o Madeira, o rio Iaco, embora extenso, é bastante estreito. Mas longe de tornar travessia menos arriscada, à estreiteza do rio soma-se a grande quantidade de troncos que o atravessam, o que exige um particular conhecimento da região e um sem-número de cuidados, especialmente em época de seca quando também são formados inúmeros bancos de areia.²⁰⁴ O perigo maior, no entanto,

²⁰³Em 1994, segundo dados da CPI-AC, a TI contava com uma população de 407 habitantes; cinco anos depois, a CPI divulgou um novo número de 576; os números de 2002 divulgados pela FUNASA são de 760 habitantes; em 2005, Iglesias e Aquino divulgaram o número de 1105; e em 2010 o censo do IBGE relatou um número total de 776 habitantes. Fonte: Instituto Socioambiental (ISA).

²⁰⁴ Em alguns trechos é preciso descer da canoa e seguir “praiando” por alguns metros, enquanto um ou dois

acontece quando se navega o rio na região mais próxima da fronteira com o Peru, em parte pela presença de narcotraficantes e exploradores ilegais de madeira, e em parte pela presença dos índios isolados.

A navegação até a aldeia Extrema tende a demorar um dia ou mais, conforme a qualidade do motor utilizado e do peso da canoa. Em razão disso, é comum que os moradores e eventuais visitantes desta aldeia façam algumas paradas ao longo da viagem, embora estas sejam evitadas para não estender ainda mais o tempo de viagem. Como o trajeto é longo e demorado, é também comum que se enfrente sol forte e chuvas intermitentes. E quando é época de “friagem”, o sol, quando há, em nada diminui o desconforto do frio e dos ventos intensos, que tendem a se tornar particularmente incômodos com a chuva.

As aldeias

A Terra Indígena Mamoadate conta com um total de aproximadamente onze aldeias²⁰⁵, distribuídas entre Yaminawa e Manchineri, sendo que apenas duas são ocupadas pelos primeiros. A respeito do próprio termo, alguns esclarecimentos são importantes.

Por aldeia entende-se tanto o espaço físico ocupado na floresta quanto a unidade sociopolítica. Em razão do padrão de casamento endogâmico, as aldeias denotam uma espécie de unidade clânica, composta de unidades residenciais – o *casario* – organizadas em função das relações de parentesco.

Cotidiano e deslocamentos²⁰⁶

Diariamente, os Manchineri se deslocam entre os espaços da floresta, seja em razão da
Manchineri a conduzem até um lugar de menor risco de alagamento, ou de maior profundidade.

205Entre minhas duas viagens esse número mudou. Em 2012 fui informada por um dos professores indígenas da criação de uma outra aldeia, a décima entre os Manchineri. Porém, achei prudente manter os dados anteriores, uma vez que a informação me pareceu um tanto imprecisa e individual.

206A descrição se refere exclusivamente ao cotidiano e deslocamento dos Manchineri das aldeias Extrema e Lago Novo, onde permaneci nas duas viagens realizadas em 2010 e 2012.

caça e da pesca, das idas e vindas do roçado e da escola, ou das visitas aos parentes. De modo que o cotidiano de adultos e crianças, homens e mulheres, se divide entre alguns afazeres, além de momentos de lazer e de ócio.

As atividades diárias começam antes de o sol raiar. Quando é época de preparo do roçado para o cultivo – entre junho e agosto, aproximadamente –, os homens saem de casa logo cedo com seus galões de caiçuma – bebida feita pela fermentação da mandioca –, rifles, motosserra, machados e terçados, e retornam no fim do dia. Em alguns casos, as atividades são realizadas em grupo, de modo que todos os homens participam da limpeza de todos os roçados. Mas também é comum que cada chefe de família, em companhia dos filhos mais velhos e, eventualmente, de seus irmãos, se ocupem do próprio roçado, exclusivamente.²⁰⁷

O cultivo da terra é um dever dos homens adultos e pais de família, embora crianças e principalmente as mulheres sejam responsáveis pela colheita e transporte dos produtos cultivados. Em geral, os Manchineri cultivam mandioca, alguns tipos de inhame, milho, arroz, banana e mamão. Em alguns casos cultivam também o feijão, a cana e, mais raramente, outros tipos de fruta como melancia e coco. Há outras plantas de uso alimentício, medicinal ou ritual que se desenvolvem nos arredores das casas e pertencem à ordem dos produtos extrativos. Algumas frutas também se enquadram neste grupo e se desenvolvem junto às moradias, provavelmente em razão das sementes que são jogadas nas proximidades e também através do excremento de crianças e de alguns animais. Embora muitos Manchineri façam uso do tabaco, os “rolos de fumo”, conforme me informaram, são trazidos da cidade ou de antigos seringais onde são comercializados, como é o caso de Icuriã.²⁰⁸

Afora o caso da merenda escolar, não há propriamente um horário para as refeições, uma vez que são condicionadas à chegada do alimento. Como primeira refeição, é comum que se beba a caiçuma (*tepalha*) e o que mais tiver sobrado do dia anterior – como caça, peixe ou mandioca cozida. Eventualmente toma-se mingau de banana (*sapnaha*) e raramente se consome artigos industrializados comprados na cidade, como leite em pó, achocolatado, café e biscoitos, embora o açúcar seja uma constante nas casas Manchineri, muito utilizado para

207O primeiro caso é característico da aldeia Lago Novo, ao passo que o segundo é típico da aldeia Extrema, onde percebi, inclusive, algumas insinuações a respeito de “parentes que não gostam de trabalhar e que depois ficam pedindo comida”.

208Além do fumo, também é possível comprar em Icuriã alguns litros de gasolina e, eventualmente, litros de “álcool de cozinha”, destes comercializados em garrafas de plástico e que se constituem como bebida extremamente valorizada pelos Manchineri e também pelos Yaminawa que circulam pela região.

adoçar a caiçuma.²⁰⁹

A caça, ao que parece, engloba não apenas uma série de espécies animais, mas também um certo simbolismo sexual. Muitas vezes ouvi dos Manchineri que se um homem não for bom caçador enfrentará dificuldades para se casar. Penso que, para além da questão do abastecimento – caçar é uma atividade exclusivamente masculina –, a caça sirva também como um parâmetro de virilidade. Enfrentando os perigos da mata, desde o risco de se deparar com animais predadores ao, talvez ainda mais temido, de se deparar com espíritos, o caçador bem sucedido retorna com um certo prestígio que parece superar o mero caráter provedor da carne. Mas estas são apenas especulações.

O caçador pode usar como ferramenta o terçado ou o rifle, e em geral utiliza cães como uma espécie de “termômetro” capaz de indicar o tipo de bicho que está sendo perseguido. Em todas as casas Manchineri que visitei na TI Mamoodate havia um certo número de cachorros, sempre associados à sua “especialidade” na caça. Assim, por exemplo, ouvi várias vezes a referência a um ou outro cão como sendo “bom de caçar veado”, “bom de caçar porquinho” ou “bom de caçar anta”. A identificação da presa por parte dos caçadores é feita pelo próprio latido do cachorro ou então, estando a presa nos arredores da casa, quando aquele que é “bom de caçar” o animal que está por perto, sai em disparada.

O espaço da caça compreende desde as proximidades das casas, o espaço do roçado e regiões mais longínquas. Conforme a necessidade, a época e a “oferta” de presas, é comum que sejam formados grupos de caçadores que se deslocam por três dias ou mais rio acima, em busca de tracajás e eventuais presas que estejam “escondidas”. Durante esse período alguns animais “domésticos” são abatidos, mas mais comumente alimenta-se dos peixes “mariscados” por mulheres e crianças e de alguns pedaços de carne (caça) preservados com sal. Em outras situações pode-se ainda comer ovos de galinha com mandioca cozida.

A pesca consiste em uma atividade bastante diferente da caça, uma vez que dela participam homens e mulheres. As crianças geralmente ficam em casa sob os cuidados da avó

²⁰⁹A exceção se dá quando chega o carregamento da Secretaria de Educação com o material escolar e a merenda – sardinha, leite, biscoitos, café, milho para canjica, dentre outros artigos. Na aldeia Lago Novo presenciei a partilha dos produtos alimentícios entre as famílias que, não raro, os consumiam fora do horário das aulas. A explicação para a partilha me foi dada sem que eu precisasse perguntar: “É que não tem merendeira, professora, a escola é pequena”. O consumo dos produtos à revelia do calendário escolar não é difícil de entender, pois na falta de alimento nada justificaria a fome diante da presença dos inúmeros pacotes de biscoito, latas de sardinha e sacos de leite em pó. Eu mesma fui “contemplada” com uma lata de sardinha num dia em que todos os homens da aldeia estavam ocupados com o roçado.

ou de algum outro parente. Mariscar – pescar com tarrafa – é uma das principais fontes de alimentação. Mas além da tarrafa, é comum que sejam levados alguns utensílios domésticos, como as panelas para carregar os peixes já limpos e prontos para o consumo, ou vivos e preservados em um pouco de água, quando são pequenos.

Quanto aos animais “domésticos”, a mesma afirmação de Oscar Sáez a respeito dos Yaminawa poderia ser reproduzida em relação aos Manchineri:

não há uma fronteira clara entre 'animais de estimação' (com exceção dos cães e gatos adquiridos do branco) e animais comestíveis. Os papagaios ou macacos que podem ser criados em casa são os mesmos que em outras circunstâncias são comidos [...] nunca superam totalmente a condição de 'caça'. Mas cães e gatos, que não são comidos [...] também não chegam a formar uma categoria estável, que permita tirar as aspas desse 'domésticos'. São assim objeto do mesmo trato dado às plantas 'domésticas': crescem livremente em volta da casa e depois seus frutos são aproveitados [...] nunca, porém, se empreende qualquer ação intencionalmente dirigida a alimentá-los ou conservá-los.²¹⁰

As criações que despertam maior interesse são os porcos, as galinhas e, em alguns casos, os patos e carneiros. Mais raros são os casos de criação de vacas, pois como os animais “domésticos” jamais são totalmente domesticados – todos vivem soltos – estas tendem a invadir o roçado e destruir a plantação. Os criadores de vacas são em geral jovens e bastante criticados – quando não ridicularizados – pelos mais velhos. Em síntese, criar vaca não é um bom negócio! Ainda mais raros são os cavalos, e durante minha permanência fui incapaz de identificar a razão de ser de criá-los. Sem ser um animal comestível, tampouco é usado para a carga ou transporte – apenas poucas vezes vi crianças montadas em seu dorso como uma divertida brincadeira.

As brincadeiras de hoje são bastante diferentes das de “antigamente”, responsáveis pelo seu etnônimo atual (Manchineri). Os jogos de futebol me pareceram as mais comuns e valorizadas. Todos participam, homens, mulheres, crianças, visitantes – estes, talvez, em especial. São jogos duríssimos, com direito a cascudos, empurrões, beliscões e toda sorte de artimanhas para vencer o adversário. Quando há separação por gênero, as equipes se dividem

210 CALÁVIA SÁEZ, Oscar. *op. cit.*, 2006, p. 63.

entre solteiros(as) e casados(as). E quando há campeonato, dentro de uma aldeia específica ou entre aldeias diferentes, costuma-se premiar a equipe vencedora com artigos que vão das caixas de bombom e sacos de bala (doce) e de leite em pó, às balas (de rifle). Mas no fim das contas todos saem ganhando, pois o prêmio tende a ser consumido por todos. Há também competições com o pilão – estas mais “tradicionais”. Vence quem conseguir pilar o arroz por mais tempo.

Os Manchineri têm também alguns tabus alimentares. Não se come jacaré, cobra, arraia ou onça. Em especial relação às onças e jacarés, Marcelo Mercante apresenta uma análise interessante ao afirmar que “não se comem bichos que tenham o hábito de comer gente”.²¹¹ Soma-se a isso o fato do tabu em relação ao jacaré constituir-se também como um elemento de diferenciação entre Manchineri e Yaminawa. Muitas vezes, quando perguntados pelo porquê de não comerem jacaré ouvi dizerem: “não sou Yaminawa para comer jacaré”.

Mas as restrições alimentares são mais comuns em casos de gravidez. Como lembra Marcelo Mercante:

[...] durante a gravidez não se come bodó (um peixe, também conhecido como cascudo), pois seus braços, as nadadeiras, são abertos e o parto pode ser difícil; o mandí (outro peixe), por causa dos espinhos, quando a criança nasce fica cheia de coceiras; tatu, porque cava a terra e aí o menino pode virar; só se deve comer os quartos traseiros; nenhuma cabeça de animal, para que o neném não tenha a cabeça grande; txaraua (um peixe com pintas), para que a criança não nasça manchada.

E seus maridos as acompanham de perto nos tabus alimentares. São estas as prescrições recomendadas: não matar onças, para que a criança não tivesse boqueira; cobras, até um ano, porque elas podiam voltar para roubar o espírito da criança, que adoecia, podendo até morrer. Depois do filho nascido não matar preguiça, tamanduá bandeira, raposa. Até o primeiro mês não se devia matar nenhum bicho. O perigo não era exatamente matar, mas a não execução completa do ato, o bicho fugir e morrer no mato, com a barriga inchada, o que ia deixar o neném também com o bucho inchado. Depois do 3 mês estes limites começavam a se tornar menos rígidos. No caso de matar um bicho até um ano, se tirava o “fato” (que creio ser o estômago ou mesmo todas as vísceras) e furar todo para que a criança não morresse com o bucho inchado. Caso fosse morta uma cobra, devia-se picar ela toda para que ela não voltasse. Não se devia mariscar nos lagos (igapós), pois além de ter a água parada, tem feras (jacaré, cobras) que podem atrair o espírito da

211MERCANTE, Marcelo Simão. *op. cit.*2000.

*criança. Só se deve mariscar no rio.*²¹²

As mulheres, com raras exceções, têm seus filhos na própria aldeia, embora seja comum o acompanhamento – pré-natal – no hospital de Assis Brasil. Mas como acontece geralmente com as enfermidades, o deslocamento até a cidade não é preferencial. Tenta-se de tudo antes de decidir pelo hospital. Ainda assim, os deslocamentos para Assis Brasil são relativamente frequentes e se devem a diferentes razões, além do tratamento médico: recebimento de recursos do governo, compra de mercadorias, regularização de documentos, dentre outras justificativas mais ou menos comuns.

“Histórias mitificadas” e “narrativas de contato”

Os mitos Manchineri são abundantes, e embora existam em sua própria unicidade, sem relação aparente com qualquer acontecimento que o anteceda ou suceda, em geral sugerem uma ordem relativa entre os eventos. Este, no entanto, é um assunto que não será desenvolvido aqui, pois exigiria um conhecimento mais amplo do corpo dos mitos de que não disponho. Tratarei apenas de apresentar algumas indicações, a serem melhor desenvolvidas na última parte deste capítulo.

O sistema mítico Manchineri, como é comum entre os povos indígenas, é dividido entre acontecimentos que se deram antes e depois do dilúvio – este simbolismo do fim da perfeição, fruto do embate entre mortais e deuses. São narrativas identificadas como aquelas da “época em que os animais falavam”. Mas talvez o elemento de maior confluência entre as narrativas míticas Manchineri e as dos demais povos ameríndios seja de outra natureza.

Essas narrativas trazem em seu interior um potencial plástico inconfundível que consiste na possibilidade permanente de incorporação do novo. Isto porque o tempo do mito é sempre também um “tempo predatado” em que tudo já existe de antemão, precisando, em contrapartida ser revelado e concretizado.²¹³

212 *Idem*, p. 59.

213A ideia de “tempo predatado” está associada ao nome de Lux Vidal, cujo esforço em superar a relação dicotômica entre “mito” e “história” o levou a elaborar quatro diferentes categorias de tempo entre os povos da região do Oiapoque: “tempo mítico” - *antigamente* ou *naquela época* – se refere a “um evento passado

O resultado desta dinâmica é a elaboração de “histórias mitificadas”, uma espécie de quadro imaginário do real, como bem analisou Marcelo Mercante, apoiando-se em Taussig.²¹⁴ Para Mercante, as “histórias mitificadas” Manchineri apresentam personagens reais ocupando um reino em que se misturam fantasia e realidade, entrelaçando “tempo mítico” - o “tempo de antigamente” - ao “tempo linear /cíclico”.

Para melhor entender o significado dessa relação, iniciemos com a análise de Peter Gow a respeito da narrativa do nascimento de “Tsla” que, segundo o autor, representa a criação dos “elementos básicos da cultura Piro”. Elegi esta narrativa como ponto de partida em razão da semelhança significativa com outras duas narrativas Manchineri sobre o mesmo tema – uma apresentada por Marcelo Mercante e outra gravada por mim e Edineide com Creuza, Yoyo e Otávio Manchineri em julho de 2010. Mas além disso, a escolha se deve ao fato das variações narrativas entre os Manchineri evidenciarem aquele potencial plástico mencionado anteriormente. Nas palavras de Gow:

“Há muito tempo, dizem, uma mulher casou-se com um jaguar”. Esta é a sentença inicial de uma versão da “história dos antigos” que podemos chamar aqui de “O Nascimento de Tsla”. A história conta que essa mulher andava, certo dia, na floresta, quando o filho que trazia no ventre, falando-lhe, conduziu-a até a casa do marido. Ali, os afins-jaguar da mulher a mataram e devoraram, mas a sogra guardou o útero grávido, do qual emergiram Tsla e seus irmãos. Estes, mais tarde, vieram a vingar a morte da mãe, fracassando apenas em suas tentativas de matar sua avó, que estava grávida. Os episódios subsequentes mostram Tsla e seus irmãos criando os elementos básicos da existência piro. Tsla criou os humanos, em suas formas primárias de yine, “Humanos verdadeiros”, e de kajine, “Branco”, a partir de dois tipos de argila de olaria. [...] No pequeno fragmento do mito transcrito acima, a mãe de Tsla é designada pela palavra yinero. Essa palavra é o feminino singular de yine, “gente, Piro, seres humanos”. Assim, a personagem é marcada como “mulher humana”; sua feminilidade é uma característica secundária que serve para estabelecer a valência da relação posterior

mas que continua presente como paradigma”; “tempo do outro mundo”, que é de outra natureza e que trata de outro registro, “um tempo outro daquele, vivido pelos humanos, aqui”; “o tempo predatado”, como é chamada a estratégia de incorporação do novo ao pensamento indígena, um tempo em que “tudo já existia [...] precisando apenas ser revelado e aparecer concretamente”; “tempo linear/cíclico”, “orientando as atividades sazonais (calendário ecossistêmico) e o calendário das festividades indígenas e cristãs. É também o tempo com fases históricas, marcado por eventos e uma trajetória peculiar a cada povo”. VIDAL, Lux. *Apud. MERCANTE, Marcelo Simão. op. cit. 2010.*

com o Outro: aqui, a Humanidade está para a Alteridade como o afim do sexo feminino está para o afim do sexo masculino. Mgenoklu, o “jaguar”, por sua vez, condensa a multiplicidade do Outro nessa figura do mais perigoso dos mamíferos selvagens, símbolo de toda competição inteligente e mortal pelo mundo vivido imediato. A história diz respeito a um mau casamento e suas conseqüências. O bestialismo, o congresso sexual entre Humano e Outro, é perigoso, trazendo efeitos desastrosos para os implicados. Humanos devem casar-se com humanos, pois a mútua compreensão depende de uma comum natureza. O acontecimento que leva os jaguares a matar e comer a mãe de Tsla é a ânsia de vômito que a toma ao morder um piolho do marido; pois os piolhos do jaguar são enormes, “como besouros papaso, não como os pequenos piolhos dos humanos”. Catar os piolhos do parceiro é um dos aspectos mais íntimos da vida conjugal; a esposa humana revela sua alteridade ontológica em relação ao marido jaguar ao enojar-se com a natureza deste. Marido e mulher devem ser o mesmo, ambos devem ser Humanos. [...] No mito, Tsla fala à sua mãe de dentro do útero, visando fazê-la tomar a direção errada. Neste ponto, os narradores costumam observar: “Kgiyaklewakleru wa Tsla”, “Tsla era um transformador miraculoso”. Giyaklewata, “transformar miraculosamente” [...] é o modo de ação característico dos seres míticos e dos brancos desconhecidos que moram em terras distantes. Na primeira vez em que usa tal poder no mito, Tsla fala à mãe para levá-la à perdição nas garras dos Jaguares. Através desse ato incestuoso, esse falar intra-uterino à sua mãe, Tsla lhe causa a morte.²¹⁵

Algumas observações prévias são necessárias. Em primeiro lugar, é importante notar que Tsla consegue vingar a morte de sua mãe, mas em contrapartida não consegue eliminar todo o bando de onças, uma vez que sua avó sobrevive. Em segundo lugar, Tsla e seus irmãos mostram-se portadores do poder de criação de todos os Yine e de seu oposto, de sua alteridade extrema, uma vez que é fruto da união bestial de Yinero e do Jaguar, condensando elementos de um e de outro. Por fim, o “ato miraculoso” de Tsla é, segundo os Piro, um atributo dos seres míticos e dos brancos desconhecidos – uma espécie de *outridade jaguar*. Retomarei essas questões, mas antes acompanhemos as narrativas em “versão Manchineri”:

Uma mulher (Yinero) guardava osso de gente em casa. Ela dizia que se aquele osso fosse gente ela iria dormir com ele, mas como não era gente,

215GOW, Peter. “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. MANA 3(2):39-65, 1997, p. 43 a 47.

não iria. Então, quando foi de madrugada ela estava dormindo e ele começou a passar a mão no corpo dela. Então ela perguntou: quem é você? Eu sou esse daí que você quis que fosse gente [eles transam e Yinero fica grávida]. Aí o marido dela já tinha chegado e ele mesmo disse que ela fosse embora porque o menino não era dele, era de outro. Aí diz que o menino de dentro da barriga já falava: tomara que o nosso padrasto mandasse minha mãe embora. E no caminho o menino falava de dentro da barriga da mãe, pedindo que ela tirasse flor no caminho. Mas a mãe tirava flor e uma abelha ferrou a mão dela. A mãe batia na barriga dela com raiva do menino. Era pra ir no ramal do caminho da casa do pai dela. Um deles era caminho para as onças e outro era caminho da casa do pai dela. Aí essa mulher foi no ramal das onças [a mando de Tslatu]. Chegou lá e as onças sentiram o cheiro da mulher... as onças sentem o cheiro de grávida. A mãe da onça mandou a mulher trepar nas árvores. Quando foi à tarde, Yinero já tinha juntado uma colher cheia de carvão (piolho de onça) e disse que quando os primos chegassem para pegar as onças era para comer carvão, que eram os piolhos das onças. Aí disse que o homem falava, a onça falava, que Tslatu dizia pra mãe comer o carvão. Aí disse que a mãe tinha provocado (vomitado) o carvão. A onça matou a mãe de Tslatu. Quando a onça matou a mãe de Tslatu a onça cozinhou o fígado dela. Quando a onça matou a mãe dos menino, aí a onça tirou o saco dos menino e jogou no galho do urucum. Aí diz que no galho do urucum espocou o saco dos menino. Aí já foi pro chão e aí era menino toda hora chorando com fome. Aí diz que o menino chorava e ele ia lá matar de novo outro besouro. Ele ia lá e matava todos. Aí foi que o gato do mato já chamava onça pra comer os bofes da mulher. A onça dizia que não iria porque ia ter vingança por causa dessa mulher. A onça chamava o Tslatu e dizia: eu sou gente, Tslatu, Tsla, Tsla, Tsla, eu sou gente. Tslatu matava as onças para vingar a mãe que foi morta pelas onças. Ele enganava as onças fazendo a brincadeira. A onça chegava e perguntava se também podia fazer essa brincadeira e Tslatu dizia que podia, mas aí a onça morria. E toda onça que chegava morria. Diz que Tslatu amarrava corda no pescoço e ele não morria, aí diz que a onça com inveja amarrava o pescoço dela e a onça morria. A onça perguntava se podia bater nos ovo dele e Tslatu dizia que podia e a onça morria. Tslatu enfiava um pau no ouvido e a onça perguntava se podia fazer, Tslatu dizia que podia e a onça morria. (Creuza Manchineri e Yoyo Manchineri [tradução] – aldeia Extrema)

As semelhanças com a narrativa de Tsla analisada por Peter Gow são indisfarçáveis: o feto que fala de dentro da barriga da mãe (o “ato miraculoso”), levando-a ao caminho das onças; a avó de Tslatu que tenta salvá-lo e salvar também Yinero – a onça que chama por Tslatu dizendo também ser gente; o evento que leva ao assassinato de Yinero (o vômito provocado pelo piolho do jaguar); a união proibida entre Yinero e o jaguar/osso que leva, em última instância, à morte de Yinero e à vingança de Tslatu. Vejamos ainda o caso relatado por

Marcelo Mercante:

*O primeiro deus, é essa a história do primeiro deus que eles conseguiram encontrar depois de todo esse sofrimento foi um que hoje em dia nós consideramos que ele é um deus no nosso conhecimento, o nome dele é Tso'lati. Aí ele foi descoberto assim. Era uma mulher que era casada com um cara que tinha um terreiro muito grande e um pastio de roça muito grande, mas muito grande mesmo. Daí a mulher só comia da roça (macaxeira), ela não comia carne, não comia nada, e esse marido dela só vivia viajando. Passa de mês, passava de ano, toda vez que ele vinha chegando ela vinha buzinando. Ele guardava um monte de osso num paneiro bem grande, guardava na cumeeira de casa. Toda vez que ele chegava ia lá olhar e tentava olhar se ninguém tinha mexido, se não tinha feito uma diferença lá, num tinha mexido, deixado diferente, toda vez que ele chegava, chegava buzinando, ele tinha um cuidado da porra. Quando foi um dia ele foi viajar de novo. Aí logo no início que ele saiu a mulher foi lá corrigir o que que ele guardava, que ele tinha tanto cuidado. Disse que ela pegou desarrumou os paneiro dele, desarrumou, desarrumou, disse que ela foi vendo os ossos. Ah rapaz, isso aqui que ele tem cuidado é desses ossos, aí **cada embrulho era um osso de cada tribo de índio**. Até que ela encontrou um osso que era bem pintadinho, bem bonito. Aí disse que ela disse '... ah rapaz, se isso aqui fosse um homem, se esse osso aqui fosse um homem, a partir de agora esse osso ia ser meu marido!' Ela pegou colocou em riba dos peito dela, ela foi e guardou de novo, embrulhou de novo e guardou. Quando foi de noite esse osso transformou nesse dito Tso'lati, se transformou em gente e foi lá, conseguiu engravidar ela. Quando o marido chegou de novo, chegou buzinando de novo, chegou em casa e perguntou se ninguém tinha andado, disse que não. Foi lá corrigir, e aí esse osso que tinha se transformou em gente não funcionou mais como ele usava. Ele chegava, ele tocava com os ossos e esse dito osso não funcionou mais. Ele pegou e quebrou o osso todinho aí ele mandou ela embora. No dia em que ela foi embora o pastio de roça se acabou-se e ela foi fazer a vida dela andando. Andava aqui, andava acolá. Aí esse Tso'lati que apareceu do ventre da mulher conduzia ela pra onde ela queria ir. Mas disse que ele ficou com raiva da mãe dele por causa do pai do menino, que era o osso que o cara tinha quebrado. Ele colocava a mãe dele assim no rumo, de dentro da barriga dela ele falava, ele pedia uma flor; pedia um negócio, até que ela deu um murro na barriga, ele ficou com raiva dela, perguntou pra onde é que ele ia e ele não falou mais. Ele enviou ela pra uma maloca de onça. Aí chegou lá na maloca de onça ela ficou escondida por uma outra onça velha. Aí os filhos dela começaram a chegar, foi chegando mais outro, foi chegando mais outro, até o mais novo chegar, o caçula. Aí eles mandaram ela catar piolho, catar piolho, mandaram ela espocar com os dentes. Ela foi espocar com o dente, aí eles viram que ela tinha cuspidos eles mataram a mãe dele. Aí só a velha que pegou o fato (as tripas da morta) e atrepou né. Aí quando eles iam dormir, as onças iam dormir, eles choravam, choravam, choravam, ele ia lá olhar e não via nada. Aí ele ia deitar e elas choravam, ele ia lá olhar e via um monte de tapuru, ele ia lá matava mas não dava conta, até que eles foram caçar, passaram o dia assim, aí*

no outro dia eles foram caçar. Aí o menino apareceu. O umbigo era um outro tipo de pessoa. Aquele saquinho que a criança nasce era um outro menino, era um menino dentro do outro. Deu oito criança só naquela gravidez, o umbigo era uma criança, o saquinho era outra, tudo deu oito criança. Aí os pequininho, desde de pequeno começaram a andar, ele começaram a comer bacurau, começaram a se alimentar primeiramente de bacurau. Enquanto os outros bichinhos estavam trabalhando, cercando a água, esse principal que era o menino que era esse Tso'lati vivia chorando com fome. Ele só parava de chorar quando ele comia alguma coisa, quando tava comendo. Quando terminava de comer metia o pau a chorar de novo. Aí ele só vivia perseguindo bacurau pra ele comer. Eles fizeram uma flecha e fizeram pegando bacurau. Até que numa tarde, só restava três bacurau. Era o casal e uma menininha do bacurau. Aí disse que a bacurauzinha começou a cantar, começou a cantar e o velho disse 'minha filha venha pra casa, venha se apuleirar cedo que disse que amanhã disse que esse Tso'lati vai acabar conosco. Ele em vez de acabar com a onça que comeu a mãe dele, ele tá acabando conosco que não temos nada a haver. Ele devia se alimentar era com onça, não fui eu que matei a mãe dele. Aí disse que o que ouviu foi contar pro principal, que era o Tso'lati. Disse que ele chegou lá ele disse 'ó rapaz o bacurau tá reclamando da sorte disse que nós estamos acabando com eles em vez de tá acabando com as onças que mataram nossa mãe. Aí disse que ele se calou. Aí disse que ele ficou pensando... aí disse 'isso é que é, então agora vamos passar o pau matar as onça'. Tá bom aí disse que eles inventaram uma brincadeira. Quando a onça ia passando, eles eram menininho, quando a onça ia passando eles inventavam um pulo, inventava que pulava e ficava com o pescoço deslocado. Aí disse que a onça viu aquilo e disse 'rapaz, eu também posso entrar na brincadeira?' 'Pode'. 'O cara aí deslocou o pescoço e não aconteceu nada'. Aí disse que quando a onça deu um pulo e deslocou o pescoço aí num voltou mais não. Aí eles meteram o pau a comer a onça. Tiraram primeiro o bofe. 'Aí pronto, vamos acabar com as onça'. Aí todo dia eles matavam uma onça. Disse que onde elas iam caçar eles estavam lá. Disse que eles inventaram uma flecha que flechava um no outro, a flecha ia lá do outro lado e o caboclo ficava achando graça. Aí a onça riu daquilo e disse 'também vou inventar essa brincadeira, posso entrar nessa brincadeira?' 'Pode'. 'Então me flecha!' Aí eles flechavam e a onça caía morta e eles passavam o pau. Aí disse que donde passava uma onça eles estavam no meio. Disse que dependuravam numa corda e eles se balançavam e caíam lá muito dentro, chegava lá achando graça. Aí disse que a onça via aquilo 'eu posso fazer do mesmo jeito?' 'Pode' Aí balançava o cara, ia lá em cima, quando voltava era só bagaço. Assim eles, os antigos começaram a ter a deus e conhecer a deus, foi na época que eles começaram a seguir alguma religião. Aí disse que viram a onça fiando, gostava de fiar. Aí ele disse 'me dá esse negócio aí, deixa eu limpar meus ouvidos'. Aí ele quando ele colocou nos ouvidos o outro veio e pof!, varou lá do outro lado, começaram a achar graça. Aí a onça disse 'rapaz, vocês tão fazendo eu também posso fazer isso'. 'Pode'. Aí ela meteu nos ouvidos dele e pof! Ela caiu já morta. E assim conseguiram acabar com o bando de onça. Disse que só a velha que salvou eles na época da mãe deles, eles só fizeram fazer medo nela" [grifo meu](Valquíria).²¹⁶

As semelhanças continuam. Porém, há algo de novo nesta narrativa: a informação de que os ossos eram de índios de outra tribo. Um desses ossos se transforma em Tslatu que se converte novamente em “feto falante”. Neste caso, conforme análise de Marcelo Mercante, uma possibilidade de interpretação é a associação entre os ossos de índios de outras tribos com a mistura dos grupos, “a convivência mais próxima de indivíduos de origens diversas ocorrida durante o início dos contatos”²¹⁷. Primeiro indício da plasticidade dos mitos, a narrativa de Valquiria insere no mito do nascimento de Tsla/Tslatu/Tso'lati *outros* indígenas com os quais os Manchineri entraram em conflito na “época das correrias”²¹⁸.

Mas as novidades não param por aí. Em outra narrativa de Valquiria, a onça – que, nas palavras de Peter Gow, “condensa a multiplicidade do Outro” - reaparece como figura ameaçadora, porém, novamente em bando. O que parece supor uma antecedência no desfecho da narrativa de Tslatu, uma espécie de retorno à ameaça deste Outro extremo (e predador), porém associado ao “bando” de bolivianos que cercaram muitas das malocas Manchineri à época da extração da borracha. O mito, aqui, não se opõe à história, nem tampouco a antecede. O mito instaura a história que precisa ser constantemente atualizada pela fabricação do tempo e da memória.

*“Essa é uma história de uns bichos que acabaram com muitos de nossa nação. Como os bolivianos, esses bichos mataram muitos de nós. Essa é a história das **onças de bando**, que acabaram com muitos dos antigos. Elas foram descobertas assim. Disse que eles caçavam muito longe, uns novos assim que nem nós, que caçavam muitos longe. Um dia foram caçar meio longe e encontraram uma onça muito grande no meio da onça de bando. Disse que tinha um que queria matar, mas os outros disseram ‘não, não mata não, vamos correr!’ Disse que correram. Disse ‘vamos correr assim, arrodando os toco de pau grande’, aí correram assim, rodeando os toco de pau grande, e se mandando cada vez mais pra frente, até chegarem em casa. Aí chegaram em casa, com um, dois dias que foram contar. Disse que tavam fazendo flecha e chegou um curioso pra perguntar pra que eles tavam fazendo aquelas flechas. Aí o rapaz que viu disse ‘que nós encontramos um bicho grande deste tamanho!’ Aí o outro disse ‘ah meus filhos, vocês encontraram foi onça no meio das onça de bando, essas onça vão acabar conosco, vamos correr daqui, vamos se mandar daqui!’ Era uma maloca grande. Aí disse*

217 *Idem*, p. 91.

218 Segundo Oscar Calavia Sáez, os Manchineri protagonizaram uma série de correrias contra outros povos como os Yawanawa e Yaminawa, a mando dos patrões da borracha. Sobre isso ver: CALAVIA SÁEZ, Oscar. *op. cit.* 2006.

que um cabra que tava lá disse ‘não rapaz, vamos cercar nossa casa tipo um chiqueiro grande que o bicho num invade, quando tiver invadindo nós matamos eles no buraco, de flecha, de pau, é isso que nós vamos fazer, até que eles apareçam aqui, daqui uns dias vai aparecer’. Tá, aí tinha um cara que sabia que eles iam aparecer mesmo, e eles se armaram, uns se armaram de flecha, outros de pau, era assim. Aí no dia seguinte eles apareceram os bicho atacando mesmo a maloca. Aí disse que logo no começo assim, ouvia era grito, ouvia era grito bonito, do pessoal matando, ‘pode ir chegando que nós vamos matar, acaba!’ Aquela emoção. Aí o bicho era assim, quando a onça de bando vai, o frenteiro sempre é pequeno, do tamanho de um bichinho, pequenininho de nada, aí o cabra consegue matar mesmo. Aí o primeiro aparece de um, o segundo aparece de dois, o terceiro aparece de três, o quarto já aparece de quatro, aí já não tem mais conta sabe. E cada vez que vem aparecendo vem aparecendo grande sabe! Aí vem aparecendo cada um animal grande, aí o animal grande já num matava nem de flecha, nem de pau, nem de nada. Tudo que via ele derrubava nos peito. O único que escapou dessa época na maloca que tinha foi umas pessoas que morava distante da comunidade. Aí foi que conseguiu ‘quem tiver aqui que quiser ir embora vamos correr!’. Aí disse que era o verão, e junto com esse bichos aparece um temporada muito grande, muito vento, muita chuva, aí cortaram a corda da canoa e conseguiram fugir, embarcaram e sumiram” (Valquíria)²¹⁹. (p.89-90)

Soma-se ao comentário anterior uma observação bastante pertinente de Marcelo Mercante:

A fuga [...] se dá correndo, arrodando os tocos de pau grande. Ora, uma versão para isto poderia ser as corridas diárias perseguindo os tocos de pau grande, a seringueira, sendo arrodada para que o látex fosse retirado. A fuga da destruição pode ter sido então através da submissão, da opção pelo trabalho nos seringais. Ainda que no mito isso não surja de forma explícita, esta imagem se encontra embutida na narrativa.²²⁰

O tema da fuga pela submissão aos padrões aparece de modo mais explícito nas “narrativas de contato”, embora eu tenha insistido com algumas perguntas como forma de acrescentar informações às poucas palavras utilizadas pelos Manchineri para se referir a estes

²¹⁹MERCANTE, Marcelo Simão. *op. cit.*, p. 89-90.

²²⁰*Idem*, p. 88.

acontecimentos.²²¹

...

Como disse anteriormente, o que norteou minha segunda viagem à TI Mamoadate foi a busca pela história dos “Manchineri novos”, isto é, das narrativas da “época das correrias”, “do cativo”, “dos direitos” e “da autonomia”, todas elas, portanto, posteriores ao “contato”.

O primeiro dia dedicado à gravação das histórias foi desalentador. Eu havia me preparado para uma tarde inteira de “contação de histórias”. E, frustrando todas as minhas expectativas, o tempo total de gravação foi de aproximadamente doze minutos, incluindo aí duas versões da mesma narrativa (em língua Manchineri e em português) e algumas perguntas que fiz com a intenção de adicionar alguma informação. A mesma situação se repetiu em todos os casos, e nenhuma das gravações ultrapassou a casa de duas dezenas de minutos. Obviamente que, com isso, meu foco mudou. Passei então a refletir sobre o porquê de narrativas tão lacônicas.²²²

As “narrativas de contato”, em geral, contam a história dos conflitos interétnicos (já na época de exploração da borracha), passando pelo contato com o branco (bolivianos, peruanos e brasileiros), a realidade do cativo (nos seringais) e a chegada da FUNAI em 1975, culminando no tempo atual da vida na Terra Indígena, plena de direitos e autonomia indígenas. Tudo isso em pouquíssimas palavras.

A exemplo, vejamos a narrativa de Otávio Manchineri:

Eu vou passar pro Português. No tempo da correria... Que nós era o cativo das mão dos boliviano e dos peruano, né? Eles vinha de lá pra cá. Ai fazia nós... de cativo, né?! Ai nós entremo em contato com esse Moisés de Souza [“patrão da borracha”], nós não, os antigo véi, né! Ai diz que a

²²¹É o caso, por exemplo, da seguinte narrativa de Neguinho, que parece sugerir a conhecida forma de “escravidão voluntária” lembrada pela historiografia brasileira referente às “formas de escravidão indígena”: “A gente era assim, né... os patrão não vinha procurar os Manchineri nós é que procurava pra sobreviver, porque tava tudo espalhado. No tempo que nós começamo a se ajuntar depois que a Funai conseguiu essa Terra pra nós ai já se ajuntou”. (Neguinho – aldeia Extrema). Gravado em 13 de julho de 2012.

²²²Esse tema já havia sido abordado por Oscar Sáez, uma vez que verificou a mesma tendência entre os Yaminawa. CALAVIA SÁEZ, Oscar. *op. cit.* 2006.

última maloca era aqui no igarapé do Mutum. Aí diz que um dia Moisés de Souza ia reparar os caboclos, né, naquele tempo chamava caboclo, o índio, né? Diz que saiu pra espiar os caboclos dele aqui dentro do Mutum. Aí ele chegou lá e o tuxaua [liderança] recebeu ele bem. Aí na amanhancença do dia escutaram os rifle, os homem manivelando. Já era os boliviano pra acabar a última maloca que era dos Manchineri. Aí diz que aí Moises de Souza falou assim: 'Quem tiver aí sai pra fora, se aparece'. Aí se armaram também, aí os boliviano apareceram. Aí eles tomaram os rifles deles, as botas e as roupas. Aí eles mandaram eles ir embora, num mataram os bolivianos. Assim foi passado... assim uma tia minha que tinha contava essa história pra nós. No tempo do cativo. E nesse tempo, nós já saímos pro seringal. Fomos cortar seringa. Aí já fomos espaiando, né! Trabalhar com os patrão. Naquele tempo tinha patrão, hoje não tem mais. Até o avô do meu sobrinho se danô sai espaiar pra Tabatinga, Amapá, Guanabara, e nós já vivia espaiado, né? Aí 1975, aí apareceu tal de Funai, aí eles colocou nós aqui na Extrema. Agora daquele tempo pra cá que nós estamos, agora como nós temos aumentado, né? Você já vê muito índio daqui pra baixo. Naquela época não tinha não. Aí a FUNAI foi que... aí, com a FUNAI abriu, fundou aqui a Terra. Desse tempo pra cá nós não saímos mais pra canto nenhum. (Otávio Manchineri – aldeia Extrema)

Primeira “narrativa de contato” gravada com os Manchineri, o relato de Otávio descreve um quadro que tende a se repetir nos outros relatos do próprio Otávio, gravado dias depois, de Neguinho e de Antônio: o patrão que salva os Manchineri dos bolivianos, ao mesmo tempo em que os submete ao cativo; o deslocamento e desunião dos Manchineri, espalhados entre as diferentes “colocações” (seringais); a chegada e ação redentora da FUNAI; a (re)união dos Manchineri na floresta e restituição da tranquilidade.

*Quando apareceu esse Moisés de Souza é que aí já começou os índio tá nos seringais de cada colocação em colocação, quando já saiu das correrias, né. Quando que esse Moises de Souza trouxe pros seringais o povo Manchineri, cada família, já morou em cada colocação por colocação. Foi o que aconteceu. **Aí foi que espalhou, num ficou mais que nem hoje nós tamo aqui.** Tudo nós foi espalhando os Manchineri nessa época. Depois que a FUNAI apareceu foi que eles vieram para cá. (Otávio Manchineri – aldeia Extrema) [grifo meu]*

Neste trecho do relato de Otávio merece destaque a referência à união dos Manchineri como condição anterior e posterior ao cativo. Como pode ser observado na passagem em destaque, o presente da narrativa condensa o “antes” e o “depois”, sugerindo a restituição das

condições anteriores ao contato.

Em seguida, Otávio novamente encerra a narrativa com a referência à ação redentora da FUNAI:

*O patrão tratava o Manchineri como quem tava preso, não tinha direito de sair como tem hoje. Hoje o Manchineri é liberto, tem direito de ter uma escola, essa parte de saúde, tudo né. Naquele tempo o índio Manchineri não tinha esse direito. Trabalhava todo dia na seringa para comprar as mercadoria do patrão, seu vestuário, terçado... Comprava do patrão mesmo. Ele surtia os Manchineri no armazém. Lá é que os fregues dele comprava. Isso durou muito tempo. Terminou com isso quando a FUNAI existiu aqui no Acre, 1975 a FUNAI chegou aqui. **Aí a FUNAI chegou e começa a libertar os Manchineri e andar por todo canto, né. Tem sua escolinha, tem como tratar da saúde.** (Otávio Manchineri – aldeia Extrema) [grifo meu]*

Neste caso, é importante destacar os desdobramentos da libertação dos Manchineri por ocasião da chegada da FUNAI: o intercâmbio com o *Outro* branco que leva à aquisição de suas formas de conhecimento.

No relato de Neguinho, as tendências mencionadas se confirmam mais uma vez:

*Eu me lembro. No tempo que eu era novo eu trabalhei para os patrões no Icuriã. Eu cortei muita seringa e de lá pra cá nunca teve nada. É muito bom de lembrar porque no tempo dos patrões, do seringueiro, eu cortei seringa nunca tive nada e hoje aqui graças a Deus nós tamo subindo. Na época eu vivia cortando seringa feito qualquer coisa, né! E de lá pra cá a FUNAI apareceu minha mãe veio pra cá e morreu aqui mesmo e até hoje eu tô por aqui. **No tempo que nós cortava seringa nós não tinha roçado porque nossa vida era cortar seringa. Eu como meeiro eu ia cortar e não tinha direito de caçar nem de plantar roçado. Ele [o patrão] é que me dava de comer. É por isso que eu digo que eu me lembro. Eu cortei seringa. Hoje graças a Deus nós tamo é bem porque no tempo dos patrão nós não tinha uma vida tranquila.** (Neguinho – aldeia Extrema)*

Destacam-se, aqui, a ausência de direitos no passado de cativo, subentendidas no presente da narrativa, e a tranquilidade recobrada como seu desdobramento. Por fim, Neguinho relembra, mais uma vez, a ação da FUNAI e a conseqüente (re)união dos Manchineri que

passam a reconhecer seus parentes:

Na época não existia pra nós porque nós vivia todo espalhado. Nós não vivia que nem hoje unido igual é aqui na aldeia Extrema. Eu nem sabia que tinha esses meus parente. Depois que a FUNAI ajunto pra nós ser um indígena aí foi que nós conhecemos todos os parentes. Esse aqui é meu primo. Nós não se conhecia, foi depois da FUNAI. Hoje ele é meu primo, meu compadre. No tempo que nós vivia espalhado foi a FUNAI que conseguiu essa Terra Indígena Mamoadate pra colocar nós aqui dentro e nós comaçamo a se juntar. (Neguinho – aldeia Extrema)

Elemento interessante, este processo de reconhecimento dos parentes parece evocar a narrativa mítica Manchineri posterior ao evento divisor do dilúvio. “Antes” do dilúvio os Manchineri viviam unidos, mas com o dilúvio apenas duas mulheres Manchineri sobrevivem porque o marido/cobra de uma delas lhes forneceu uma semente de jenipapo para que se safassem sobre a árvore que cresceria. Secada a água, ambas as mulheres percorrem a floresta em busca de seus parentes – agora disfarçados de animais –, e pouco a pouco os Manchineri são novamente unidos.²²³ O que merece destaque é que, se na narrativa mítica o que garante a sobrevivência dos Manchineri é a *cobra* – símbolo por excelência da imortalidade –, na “narrativa de contato” relatada por Neguinho – assim como nos relatos anteriores –, esse papel é exercido pela FUNAI.

Por fim, vejamos o que diz o relato de Antônio Manchineri:

²²³“Um dia, uma mulher caminhava pela mata e viu uma cobra. Diz que era uma cobra bem bonitinha. Então a mulher falou assim: - se essa cobra fosse gente eu me casaria com ela. Quando foi à noite, a cobra virou homem e se apresentou para a mulher, que já estava deitada na rede. Assustada, a mulher perguntou: - quem é você? E a cobra respondeu: - eu sou aquela cobra que você viu na mata, mas agora eu sou gente. A mulher transou com a cobra e teve um filho dela. Aí chegou a hora dela deixar o menino com a vó para ir para o roçado tirar lenha. Mas antes ela disse para a avó não dormir. A avó dormiu, cochilou um pouquinho, e quando olhou para o colo o menino já não era mais menino, era cobra. A avó se espantou e jogou o neto no fogo e o menino se queimou. [...] A mãe chegou em casa, viu a criança no fogo e se desesperou. Mas o homem voltou e disse: - não se preocupe, pois com o dilúvio o corpo do menino vai se esfriar. Aí a cobra deu uma semente pra ela antes de chegar essa água e começar a chover e o dilúvio cobrir as terras. Diz que podia plantar pra ela se escapar nesse pau e se salvar. Então foi assim, antes do dilúvio. E depois diz que elas desceram pra terra. E lá onde desceram diz que estava tudo coberto de barro. Aí diz que começaram a cavar areia, mas nunca encontraram mais os parentes. Aí foi que começaram a viajar pra mata e encontrar os parentes”. (Creuza Manchineri e Otávio Manchineri (tradutor); gravado em 23 de julho de 2010; aldeia Extrema). Parece digno de nota o lugar ocupado pela cobra/homem nesta narrativa. Lévi-Strauss já havia notado que a *cobra* representa, nos mitos indígenas, a contrapartida da mortalidade. Pois diferentemente dos homens que responderam ao apelo da morte, as cobras não o fizeram e por isso são imortais, podendo constantemente trocar de pele. Sobre isso ver LÉVI-STRAUSS, Claude. *op. cit.* 2010.

Quando eu cortava seringa eu saía era uma hora da madrugada. Ai minha mãe ia atrás de eu. Quando a gente tá novo ele tem coragem de andar, de trabalhar, mas depois que já tô desse jeito aqui, num tô mais valendo nada. Mas aí eu trabalhei em Icuriã. Quando eu tava pequeno eu trabalhava no [seringal] Guanabara. De Guanabara eu passei pra Icuriã, aí passei uns tempo por lá, aí depois eu passei pro Petrópolis. De Petrópolis eu passei pra esse outro lugar aqui, de reserva, né? Então eu trabalhei, mas tudo era miado a gente não podia fazer muita coisa. A vida era andar dum local pra outro. Guanabara, Icuriã, Petrópolis, por causa da borracha. Aí os patrão me vendia aquela quantidade de mercadoria e todos os mês era desse jeito. Quando ele chegava o mês chegava com um bocado de mercadoria pra gente. Esse era o fazer da gente. Sabão, farinha, sal, açúcar, café, leite, roupa, terçado, machado, material pra cortar seringa. Tudo isso era o patrão que trazia. Aí a gente fazia borracha, aí desse jeito saí de lá. Chegou Funai, aí nós tamo por aqui. FUNAI era bom quando ele chegou, Ainda é bom, e nunca teve nada maior do que o outro. Até agora graças a Deus nós tamo aqui. Aí eu tava na Extrema e vim pra esse local que é o Lago Novo. (Antônio Manchineri - aldeia Lago Novo)

Afora as semelhanças com elementos narrativos abordados anteriormente, o relato de Antônio Manchineri nos oferece um outro elemento de análise bastante significativo. Trata-se da incorporação do sal à alimentação Manchineri. O tema da inserção do sal, bastante discutido pela etnologia indígena, aponta para mudanças significativas nos regimes de subjetivação ameríndia.

Quebrando com a continuidade entre o doce e o amargo, esse “terceiro elemento” rompe não apenas com a continuidade dos sabores, mas sobretudo com a continuidade entre os seres. A incorporação do sal implica o rompimento da capacidade de transformação dos humanos em outras formas de seres.²²⁴ O que poderia explicar, por exemplo, a frase atribuída ao Professor Manchineri com a qual iniciei este capítulo: “isso [a transformação do veado em gente e, por extensão, do homem em outros animais] acontecia antes de a gente ser batizada”. Ora, nós bem sabemos que o contato com o branco, fosse ele patrão ou missionário, modificou significativamente os costumes indígenas, dentre eles seus hábitos alimentares.

Talvez agora seja possível caminhar em direção a uma síntese a respeito das “narrativas de contato”.

Longe de sugerir alguma espécie de “trauma”, as “narrativas de contato” são em geral

224 Cf: MERCANTE, Marcelo Simão. *op. cit.*2000.

lacônicas porque o que têm a dizer é espantosamente simples: “antes” nós sofreremos porque fomos “espalhados” e submetidos ao cativo, mas “agora” estamos novamente unidos, livres e bem: temos escola e agentes de saúde (Manchineri); trabalhamos nosso próprio roçado sem ter que cortar seringa para o patrão e trabalhar no roçado dele.

Tais narrativas, apesar da “linearidade”, parecem contrariar a estrutura ideal-típica da narrativa histórica apresentada por Rüsen, uma vez que a carência de orientação não se encontra no presente, mas no passado. Em poucas palavras, não há conflito no presente. O presente das narrativas de contato é, por assim dizer, um “presente conciliador”, uma espécie de restituição das condições interrompidas pelas “correrias” e pelo “cativo”, acrescidas de algumas vantagens asseguradas pelo conhecimento e mercadorias dos brancos.

No entanto, seria apressado concluir que um “presente conciliador” resulta meramente da superação de um passado de escravidão. Somados às narrativas de Valquíria, os relatos de Otávio, Neguinho e Antônio parecem sugerir que o “contato”, assinala um segundo marco divisor entre os universos humano e supra-humano. Em poucas palavras, potencialmente predador, o inimigo branco se atualizaria como tal, convertendo-se em espírito no campo relacional – a associação dos bolivianos às onças, na narrativa de Valquíria; o patrão que submete os Manchineri ao cativo, nas narrativas de Otávio, Neguinho e Antônio.

Mas essa explicação não é suficiente. Como explicar o paradoxo do patrão que ora “salva” os Manchineri dos bolivianos e ora os submete ao regime de escravidão? E, ainda, como explicar o lugar ocupado pela FUNAI como libertadora dos Manchineri? Não seriam todos eles (FUNAI e patrões) brancos potencialmente inimigos?

Ao que parece, a ação da FUNAI e do “patrão herói” se encaixam perfeitamente no princípio dos “terceiros incluídos” analisado por Eduardo Viveiros de Castro. Neste caso, seriam atualizações daquelas “figuras anti-afins que escapariam à oposição afinidade/consanguinidade” e que representam a afinidade enquanto “foco do investimento social”.

Sempre afins potenciais, os terceiros incluídos são definidos “não apenas como exterior *ao* parentesco, mas como representando o exterior *do* parentesco”.²²⁵ Na dinâmica das três afinidades (*efetiva, virtual, potencial* ou *sociopolítica*), os “terceiros incluídos”, como o

225VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.* 2002, p. 452.

próprio nome sugere, se encaixam na terceira.²²⁶ Em poucas palavras, eles exercem uma função mediadora fundamental: entre o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, os vivos e os mortos. Não por acaso a figura do patrão é ambígua: ora herói (*amigo formal*), ora algoz (*inimigo*).²²⁷

2.2 Personitude fractal, Tempo fractal e matrizes temporais

Sugeri anteriormente que o “dravidiano sulamericano” apresenta um leque de variações.²²⁸ Este tema foi especialmente desenvolvido por Viveiros de Castro em um ensaio com o curioso título de *Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco*.²²⁹

Partindo dos modelos dravidiano, kariera e iroquês –os três característicos de sociedades de tipo “fusão bifurcada” - dedicou-se à análise da possibilidade de coexistência de diferentes princípios classificatórios em uma mesma organização social, na contramão da difundida ideia de que para cada unidade etnográfica haveria um único modelo terminológico (de parentesco). As variações do tema do parentesco ameríndio atestam de modo bastante peculiar este argumento, e uma de suas manifestações deverá auxiliar as reflexões que se seguem. Trata-se do parentesco Yaminawa estudado por Oscar Sáez.

Os Yaminawa aos quais Calavia Sáez se refere se localizam na Terra Indígena

226 *Idem*, p. 128.

227 “[...] o funcionamento egocêntrico da terminologia [do dravidiano amazônico] gera necessariamente um potencial de ambivalência ou de indeterminação; o *a priori* terminológico dá lugar ao *a posteriori* histórico-político [...] Nos sistemas sul-americanos [...] a oposição entre consanguinidade e afinidade é concêntrica, no plano ideológico e, eventualmente no plano do uso terminológico. [...] no centro deste campo estão os consanguíneos e os afins cognatos e co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico”. *Idem*, p. 136.

228 Sobre isso consultar: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 1995.

229 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco”. In: *Anuário Antropológico – 95*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1996.

Cabecerias do rio Acre e no município de Assis Brasil, embora também se encontrem no Alto Purus, na margem boliviana deste rio, e na TI Mamoodate. As viagens de pesquisa do autor datam do início da década de 1990 – foram três os períodos de trabalho de campo, entre outubro e dezembro de 1991, outubro a novembro de 1992 e maio a setembro de 1993.

Objeto de sua pesquisa de doutorado, a etnologia e história dos Yaminawa foi finalmente publicada em 2006, compondo o amplo conjunto de publicações da Editora UNESP em parceria com o ISA (Instituto Socioambiental) e com o NUTI (Núcleo de Transformações Indígenas).

A especificidade do parentesco Yaminawa, em sentido restrito, e Pano em sentido abrangente – embora não absoluto –, reside na coexistência de esquemas australianos e dravidianos. Em linhas gerais, são modelos que apresentam diferenças significativas entre si, apesar das semelhanças no modo como estendem o cruzamento em G_0 – os conjuntos recíprocos $G \pm 1$ são idênticos (paralelos e cruzados) e não apresentam formas comparáveis a qualquer dualismo sociocêntrico exogâmico, cuja tendência é separar “marido” e “esposa” em metades opostas.

Assim, embora ambos os casos sejam de tipo “fusão bifurcada” (divisão em paralelos e cruzados), o modelo australiano é *sociocêntrico* (a filiação domina a aliança no plano global) e *diametral* (a oposição consanguíneo/afim é simétrica), ao passo que o dravidiano (amazônico) é *egocêntrico* (a aliança domina a filiação no plano global) e *concêntrico* (a oposição consanguíneo/afim é assimétrica).²³⁰ Isto equivale a dizer que, se no primeiro caso a principal categoria sociocosmológica é a descendência, no segundo é a afinidade. A diferença entre ambos foi sintetizada por Viveiros de Castro que apresenta o “dravidianato amazônico” como

[...] *um regime predominantemente concêntrico (não diametral), isto é, um regime potencialmente ternário (não binário), comandado por uma métrica da distância (não por uma álgebra tipológica do cruzamento) onde as categorias se organizam como graduáveis (não com predicados contraditórios e mutuamente exclusivos), e marcado por uma oposição hierárquica entre afinidade e consanguinidade (não por uma oposição “equistatutária” ou “distintiva”)*

²³⁰ As diferenças entre “sociocêntrico” e “egocêntrico” poderiam ser apresentadas de modo mais específico ou detalhado. Assim, corresponderiam, reciprocamente, às organizações sociais onde o universo social é consistentemente dividido em duas ou mais categorias; às organizações sociais onde as oposições não são transgeracionalmente coordenadas. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.* 1996.

Para melhor entender o que isso significa, partiremos da nomenclatura de parentesco Yaminawa distribuída na grade dravidiana, e do sistema de nominação de estrutura australiana verificado entre eles. No primeiro caso, destacam-se os critérios classificatórios com base no sexo, geração e condição de consanguíneo/afim, na terminologia *referencial*. No segundo, acentuam-se as regras de transmissão de nomes pessoais e equações autorrecíprocas dos termos de parentesco entre as gerações alternas, usadas no registro *vocativo*.

Conforme a etnografia de Calavia Sáez, a versão Yaminawa da grade dravidiana se apresenta da seguinte forma²³¹:

Quadro 1

	PARALELOS		CRUZADOS	
	Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
+2	Schidi	Chichi	Chata	Shado
+1	Epa	Ewa	Koka	Achi
+ Ego -	Ochi	Yubë	Chipi	Txai (Bibiki)
	Echo		Chiko	
-1	Wakë		Pia/Rarë	
-2	Wëwë			

Nomenclatura de parentesco. Termos de referência.
Os termos entre parênteses denotam enunciador feminino.

231“Na sua versão Yaminawa, essa grade utiliza quatro termos na segunda geração ascendente, conservando a diferença de gênero e consanguíneo/afim. Há também uma tendência a neutralizar as distinções nas gerações mais novas: *rarë* e *pia* são termos raramente usados, e com frequência substituídos por *wakë*. É comum que um chefe de família se dirija ao conjunto de seus dependentes como 'meninos' – *wakraná*. Na geração de ego, é comum usar um termo, *yubë*, válido para o conjunto dos *siblings* – embora em outros casos pareça desdobrar-se, dedicando ao mais velho um termo deferente, *yabasta*, e reservando *yubë* para o mais novo. Uma tendência à homogeneidade progressiva das gerações descendentes equilibra a compartimentalização das ascendentes, abrindo uma perspectiva de consanguinização dos aliados por meio da tecnonímia, e denotando também, provavelmente, um escasso interesse nas distinções que poderiam servir para projetar a realização de alianças nas novas gerações”. CALÁVIA SÁEZ, Oscar. *op. cit.*, 2006, p. 92-94.

Quadro 2

	PARALELOS	CRUZADOS
+2	<i>Schidi</i> = FF(B) Chichi = MM(Z)	<i>Chata</i> = FMB/MFB <i>Shado</i> = MFZ/FMZ
+1	Epa = F(B) Ewa = M(Z)	<i>Koka</i> = MB <i>Achi</i> = FZ
Ego	Ochi = B (sênior) Chipi = Z (sênior) Echo = B (júnior) Chiko = Z (júnior)	<i>Txai</i> = FZS/MBS <i>Bibiki</i> = FZD/MBD
-1	Wakë = Ch (B) (Z)	<i>Pia</i> e <i>Rarë</i> raramente são usados; em geral são substituídos por <i>Wakë</i> . ²³²
-2	Wëwë: termo genérico que indica “filhote” (de humanos e não-humanos)	

Aplicação dos termos de referência (dravidiano) conforme a notação inglesa que indica posições de parentesco.

A terminologia de parentesco Yaminawa apresentada no Quadro 1 consiste, como foi dito, na classificação em função do sexo, da geração e da condição de consanguíneo ou afim. Porém, como afirma o autor, “a exaustividade do sistema não é necessariamente explorada”, o que significa que o “campo legítimo” de aplicação do sistema dravidiano é o espaço do *yura*.²³³

A questão foi também lembrada por Viveiros de Castro ao mencionar os Yaminawa como um caso típico de organização social orientada por mais de um modelo terminológico. Evocando Townsley, especificamente em relação à “fração” dravidiana das estruturas de classificação social Yaminawa, afirma que esta é “fundada na percepção cognática e

²³²*Idem*, p. 94.

²³³Embora exista sobretudo por contraste com *nawa* - o exterior em geral, essa “metade externa do próprio interior” - o termo *yura* é um tanto controverso, como sugerem as palavras de Calavia Sáez: “O termo que os Yaminawa traduzem por parente é *yura*, habitualmente glosado como 'corpo' ou 'carne'. [...] Mais vale não entender *yura* como um etnônimo 'verdadeiro' ou como um táxon, e considerar [...] que não há representações gráficas, espaciais ou rituais que adensem esse dado verbal. [Porém] no dia-a-dia domina uma interpretação muito mais restrita de *yura* como grupo unido por relações carnis e proximidade física: *yura* é o consanguíneo próximo, mas também o aliado efetivo, muito embora a qualidade de afim, nunca esquecida, possa ser reatualizada de um modo polêmico em caso de conflito”. CALAVIA SÁEZ, Oscar. *op.cit.* 2006.

concêntrica do campo social e em uma lógica da reprodução corporal, manifesta-se na terminologia de *referência* para os parentes *lineares*”.²³⁴ Uma leitura atenta dessas palavras deverá permitir relacioná-las à reflexão anterior a respeito da *despotencialização* da “afinidade potencial” e conseqüente fabricação do “corpo de parentes”. Em poucas palavras, o campo legítimo de aplicação das terminologias dravidianas entre os Yaminawa é o próprio campo de produção da consanguinidade/ linearidade.²³⁵

Mas se o sistema não é explorado exhaustivamente, “o dravidiano Yaminawa carece de conseqüência”, pois se deveria determinar que “irmão de irmão é irmão, irmão de primo é primo e afim de afim é consanguíneo” não é necessariamente o que acontece.²³⁶ Assim, por exemplo, alguém pode ser designado como “txai do meu txai” sem no entanto tornar-se por isso um irmão.²³⁷

Além disso, a “instabilidade conjugal generalizada” não apenas estende termos como *epa* e *ewa* a outros parentes, como leva à utilização de termos modificadores – ou equivalentes na língua do branco – para diferenciar o parentesco “real” do “classificatório”.²³⁸ Deste modo, o resultado são alguns limites de “aplicação eficiente da grade dravidiana”. Por fim, a grade dravidiana na versão Yaminawa apresenta uma forma triangular em que as gerações descendentes “são um terreno incerto em que a terminologia se dissolve no léxico geral: *wakē* designa em geral o 'filhote', humano ou animal”.²³⁹

No entanto, a limitação na aplicação da grade dravidiana, em especial relação a esse terreno progressivamente incerto das gerações descendentes, encontra uma outra fonte de diferenciação no sistema de nomenclatura (de tipo australiano). Ao analisar os termos usados na “interação cotidiana dos *yura*”, os *vocativos*, Calavia Sáez afirma serem os mesmos termos de referência, porém “submetidos a uma espécie de espelhamento das gerações anteriores sobre

234VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 1996, p. 77-78.

235Não por acaso os Yaminawa utilizam termos especiais para designar os afins efetivos (ligados por matrimônio), cuja razão não é outra senão a de mediar “o longo salto entre o *status* de estranho e o de 'carne nossa’”.

236CALAVIA SÁEZ, Oscar. *op. cit.*, 2006, p. 92.

237*Ibidem*.

238“[...] é o caso do uso de *pai* e *mãe* para designar os pais 'verdadeiros' em lugar dos termos 'antigos' *epa* e *ewa* que não fazem essa distinção, a não ser com a ajuda de modificadores”. *Idem*, p. 93.

239*Idem*, p.94.

as gerações posteriores a *ego*”. São as equações autorrecíprocas próprias à “fração” australiana que tendem à seguinte classificação: “[...] um ego chama seu pai (e os FB) e seu filho de *epa*; chama seu FF (e FFB) de *shidi*; e seu MB de *koka*, e é chamado por eles com o mesmo termo, respectivamente”.²⁴⁰ E esta operação, afirma, é realizada com todos os termos do sistema.

Quanto ao sistema de nominação, o que ocorre é a reprodução das mesmas simetrias. Assim,

*Cada ego recebe o nome de um parente consangüíneo do seu mesmo sexo da geração +2: isto é, do FF ou de um FFB, tratando-se de um menino; de uma FFZ, se for menina. Mas também, do lado materno, cada menino receberá o nome de um MF ou MFB e cada menina da MM ou MMZ.*²⁴¹

Com essa regra de herança de nomes, o que se gera é um sistema de oito conjuntos, classificados conforme o sexo, o cruzamento e a geração, isto é, um “sistema australiano”.²⁴² E se entre outros povos Pano, como os Kaxinawá, o princípio dos “vocativos autorrecíprocos” se limita a “equacionar gerações alternas”, no caso Yaminawa a mesma simetria é estabelecida à revelia do lugar em que se estabelece o eixo. Dessa forma,

[...] FF e SS podem se chamar reciprocamente de shidi, mas também MB e ZS podem se chamar de koka, e F e S de epa. Os Yaminawa, e em maior ou menor medida os outros Pano, fazem coexistir esse ultra-australiano com um 'dravidiano' egocêntrico; um sistema absolutamente

240 *Ibidem*

241 *Idem*, p. 95.

242 “Trata-se, em suma, de um sistema 'australiano' que tem sido descrito mais extensamente para o caso Kaxinawá. Entre os Kaxinawá, esses conjuntos de nomes – dado o eixo da 'metade' – são ao mesmo tempo classes suscetíveis de regular os casamentos; dado o eixo da idade relativa, as classes se repetem a cada duas gerações. Um nome, em consequência, situa cada indivíduo como duplo de alguém do sexo, geração e metade do seu FF ou de sua MM, e estabelece entre eles uma relação de relativa identidade: ambos são *shutabu*, por assim dizer encarnações do mesmo nome. Além dessa relação privilegiada, todas as relações podem ser formuladas por meio do nome. Nos mitos, 'Qual é o teu nome?' é a saudação habitual que se dirige aos desconhecidos: pelo nome, um desconhecido adquire um lugar bem definido no sistema de parentesco”. *Idem*, p. 95-96.

*cíclico convive com uma terminologia de referência 'orientada', com uma clara progressão do heterogêneo ao homogêneo.*²⁴³

Esta convivência de um sistema cíclico com uma terminologia de referência orientada (linear), é o que permite introduzir diferenças justamente onde o sistema dravidiano permanece não-marcado ou “progressivamente indiferenciado”, isto é, nas gerações -1 e -2. No entanto, o que parece ainda mais digno de nota é que o uso dos termos vocativos, como afirma Calavia Sáez, não implica uma reorganização do sistema em termos sociocêntricos. Ao contrário, propõe “mais uma virada egocêntrica, anulando a temporalidade orientada do sistema dravidiano e substituindo-a por uma classificação perspectivista, em que o enunciador desdobra a grade a partir da sua posição”.²⁴⁴

Num duplo movimento, os vocativos e a transmissão de nomes permitem diferenciar o que o sistema de referência nega às gerações mais novas, ao mesmo tempo em que conserva os termos de referência da grade dravidiana como princípio orientador da cadeia geracional. O resultado é bastante peculiar e pode até mesmo surpreender pelo seu indisfarçável exotismo, frente à hegemonia do tempo concebido como intuição transcendental.

Caminhando em três diferentes direções, é possível discernir no complexo e híbrido modelo de parentesco Yaminawa uma tendência tanto à progressão linear (termos de referência) e à repetitividade cíclica (transmissão de nomes), quanto à reversibilidade do tempo (vocativos e nomes). No primeiro caso, a terminologia de referência (dravidiana) indica um tempo orientado que se projeta de uma “ascendência diversificada” a uma “fusão na descendência”. No segundo, a transmissão de nomes obedece a um padrão cíclico que tende a instituir um campo identitário específico. Por fim, os termos vocativos, mas também a reprodução de nomes

*[...] definem um tempo fractal e não orientado, em que a relação entre dois indivíduos separados dois ou até quatro níveis geracionais pode se contrair a uma relação de irmão mais velho/mais novo, e mesmo inverter a sequência, sendo o ancião quem se dirige à criança como a seu sênior.*²⁴⁵

²⁴³ *Idem*, p. 96-97

²⁴⁴ *Idem*, p. 97.

²⁴⁵ *Idem*, p. 368-369.

Com auxílio do conceito de “personitude fractal”²⁴⁶, proposto por José Antonio Kelly Luciani, o que se tem aqui é a possibilidade de trânsito iter e intrageracional. Como são mantidas as terminologias em seu sistema de *referência*, a estrutura geracional mantém-se inalterada (pai é pai, avô é avô, mãe é mãe, etc.). Porém, as estratégias de reprodução de nomes e dos termos vocativos cria uma estrutura dinâmica e propriamente fractal do tempo Yaminawa, na medida em que tende à replicação entre Eus e Outros em escala temporal (inter e intrageracional, como foi dito).

Mas se o caso Yaminawa apresenta uma versão bastante “nítida” do tempo fractal, estou convencida de que se trata de uma condição própria à experiência temporal ameríndia. Pois se a fractalidade pressupõe a reversibilidade, esta seria inconcebível sem que a simultaneidade fosse *dada* desde o início. Especulemos por conta própria.

Se é possível instalar-se no passado e/ou no futuro conforme o princípio da reversibilidade, isso se deve, ao que parece, à existência de um fundo virtual de temporalidade não-marcada. A própria dinâmica da fractalidade é indicativa dessa relação de dependência. Aqui, é a simultaneidade (potencial) o que impõe a não simultaneidade de “antes” e “depois”. Passado, presente e futuro correspondem justamente àquela dimensão não-marcada da história que, por isso, deve ser atualizada. Numa espécie de paródia das palavras de Viveiros de Castro, é possível afirmar que neste caso a história não é um componente do tempo, mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade de que o tempo é o processo de atualização. Não por acaso Oscar Sáez afirma ser o tempo histórico Yaminawa o próprio tempo do parentesco. Fabricar o “corpo de parentes” significa construir a própria história efetiva. Pois, afinal, é a partir da afinidade e história potenciais que se fabricam corpos e memórias. Evocando mais uma vez a ideia de “tempo predado”, tudo já existia em “potencial”, mas justamente por isso é que precisa aparecer de modo “concreto”, isto é, “efetivo”.

O tema do contato anunciado parece ser o maior indício desta que poderia ser chamada “história potencial ameríndia”.²⁴⁷ O contato com os brancos está contido virtualmente na experiência histórica indígena, pois estes desde sempre estavam previstos formal e

246“Quando se fala aqui em personitude fractal, tem-se em mente o encerramento de pessoas em partes de pessoas e a replicação da relação entre Eus e Outros em diferentes escalas (intrapessoal, interpessoal e intragrupal). [...] Quando falo de personitude fractal, estou enfatizando tanto o encerramento de pessoas inteiras em partes de pessoas quanto a replicação de relações entre Eus [*selves*] e Outros [*alters*] em diferentes escalas (intrapessoal, interpessoal e intergrupla): dois lados de uma mesma moeda”. LUCIANI, José Antonio Kelly. “Fractalidade e troca de perspectivas”. In: *Mana* vol.7 n.2. Rio de Janeiro. Oct. 2001.

247Sobre isso, ver p.e. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os termos da outra história*. ISA, 2001.

historicamente em sua própria estrutura dicotômica. O contato é o porvir confirmado por antecipação (previsibilidade). Mas este porvir, ao mesmo tempo em que é previsível traz também a marca da insegurança e do imprevisto que são próprias à dinâmica da predação (linearidade). Em poucas palavras, um porvir *simultaneamente* previsível e aberto à contingência que se converte em terreno fértil à manifestação de um “tempo fractal”.

Poderíamos ainda dizer que a “história potencial ameríndia”, longe de ser teleológica, é na verdade *ontológica*. Não há nenhuma espécie de vínculo genético (*a priori*) entre passado, presente e futuro que deva ser diferenciado por meio do desenvolvimento da “consciência histórica”. Diferente disso, o que há é uma “consciência de si” e da história *dadas* desde a origem dos tempos, cuja característica predominante é uma espécie de conhecimento diferenciado das três dimensões temporais “desde sempre”.

Nesse sentido, a história efetiva (ou “de fato”) é a própria despotencialização da história (potencial), cujo processo resulta na diferenciação intencional daquilo que é *dado* universalmente como diferença (entre passado, presente e futuro, simultaneamente). Neste caso, o tempo é que precisa ser fabricado, dada a simultaneidade das três dimensões temporais que é a própria história potencial.

Se o tempo histórico ameríndio é o tempo do parentesco e este é fabricado a partir da afinidade potencial (transcendental), o mesmo se dá com o tempo como atualização de uma história potencial (transcendental). O tempo, aqui, é construído como diferença específica, isto é, enquanto instanciador da mudança, indiscernível ou “não-marcada” na história potencial. Em outras palavras, o tempo é sempre instanciado pois, assim como o processo de construção da *pessoa*, é sempre dependente de uma campo relacional específico. Não se trata de uma mudança externa aos integrantes do grupo, mas de uma mudança intencionalmente fabricada por esses mesmos indivíduos como meio de diferenciar e novamente articular passado e futuro. Se passado, presente e futuro são, na origem, dimensões temporais distintas e simultâneas, os eventos que as distinguem, no entanto, têm de ser permanentemente atualizados.

Uma ideia semelhante pode ser encontrada na análise conjunta de Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha a respeito da vingança e temporalidade entre os Tupinambá. Em linhas gerais, fala-se da perpetuação da vingança como condição de existência do grupo, por intermédio da prática canibal. É a vingança o que institui o passado e o futuro. Conforme analisam:

É ela, e somente ela [a vingança], que põe em conexão os que já viveram (e morreram) e os que viverão, que explicita uma continuidade que não é dada em nenhuma outra instância. A fluidez dessa sociedade que não conta, além da vingança, com nenhuma instituição forte, nem linhagens propriamente ditas, nem grupos cerimoniais, nem regras positivas de casamento, ressalta a singularidade da instituição da vingança. [...] rememoração e prospecção das relações devoradoras entre dois grupos inimigos, grupos que, na ausência de mecanismos internos de constituição, parecem contar com os outros, seus contrários, para uma continuidade que só os inimigos podem garantir. [...] Enquanto resultado de vinganças anteriores, ela garante a existência do grupo que o devora, enquanto penhor de novas vinganças, a do grupo que a pertence. Mas em ambos os aspectos e para ambos os grupos, a vingança é o fio que une o passado e o futuro e nesse sentido vingança, memória e tempo se confundem.²⁴⁸

Se continuarmos com as especulações, poder-se-ia conceber a “época do cativoiro” - tratada na seção anterior - como uma experiência de suspensão da temporalidade, ou se preferir, do risco de desaparecimento da história efetiva pelo retorno à história potencial. Como afirma Viveiros de Castro a respeito do parentesco, seu processo de construção

[...] deve permanecer inacabado; um estado de pura consangüinidade não é atingível, pois ele significaria a morte do parentesco (é ele que a morte significa, como veremos). Ele seria um estado estéril de não relacionalidade, de indiferença, no qual a construção se autodesconstruiria. A afinidade é o princípio de instabilidade responsável pela continuidade do processo vital do parentesco: “desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema que, sem isso, estaria a todo instante ameaçado de cair em um estado de inércia”, como observou Lévi-Strauss [...].²⁴⁹

Reproduzindo a passagem de Lévi-Strauss mencionada por Viveiros de Castro em sua totalidade:

248 CUNHA, Manuela Carneiro da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá” *In*: CUNHA, Manuela Carneiro. *op. cit.* p.2009. *passim*.

249 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.* 2002, p. 432.

Qual é, com efeito, a inspiração profunda desses mitos? [...] Eles representam a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes a cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade: de um modo ou de outro, uma delas é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que sem ele se veria constantemente ameaçado de cair em um estado de inércia. O que esses mitos proclamam implicitamente, é que os polos entre os quais se ordenam os fenômenos naturais e a vida em sociedade - céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não índios, concidadãos e estrangeiros etc. - jamais poderão ser gêmeos. O espírito se esforça em emparelhá-los, mas não consegue estabelecer sua paridade. Pois são tais afastamentos diferenciais em cascata, tais como concebidos pelo pensamento mítico, que põem em marcha a máquina do universo. (3)

O contato não poderia ser, nesse sentido, pensado como acontecimento que desestabilizou o desequilíbrio dinâmico do qual depende o bom funcionamento do sistema, isto é, do “pensamento selvagem”? Em poucas palavras, a ruptura com o cotidiano dos Yine (gente nossa, pessoa), no caso Manchineri, parece instaurar aquele regime de “inércia” ao qual se refere Lévi-Strauss.

Uma vez “espalhados” e, sob a condição de cativos, impossibilitados de falar a própria língua²⁵⁰, de reconhecer seus próprios parentes, de, em geral e em suma, praticar os rituais e atividades cotidianas próprias²⁵¹, não teriam os Manchineri experimentado a suspensão da dinâmica social do parentesco e, por conseguinte, da própria temporalidade? Se assim considerarmos, parece fácil entender a recorrência à ação redentora da FUNAI nas “narrativas de contato”.

Sendo o fundo virtual de socialidade de onde vem o parentesco e para onde não deve retornar, poderíamos pensar a mesma relação a respeito do tempo: sendo a história potencial – esse fundo virtual de temporalidade não-marcada – o ponto de partida da temporalidade, é também o lugar para onde não se deve retornar, sob o risco de sua própria morte. E, nesse sentido, o “contato” seria a confirmação deste risco. Interrompendo o desequilíbrio

250A interdição à primeira língua por parte dos patrões da borracha é constantemente lembrada pelos Manchineri quando perguntados pela “época do cativo”.

251Assim, por exemplo, a “festa da menina moça” - quando após a menarca são recolhidas por um período de três meses, seguidos da “pintação” e da festa de reinserção – , foi terminantemente proibida durante o cativo, assim como as práticas xamânicas e demais atividades rituais.

indispensável à manutenção do grupo, é a temporalidade (atual) o que é “temporariamente” suspenso. Replicando a dinâmica de atualização e contra-efetuação da afinidade potencial ao estudo do tempo e da história ameríndios, o tempo seria a história (efetiva) dos vivos, ao passo que a história (potencial) seria o tempo dos mortos. Em mais uma paródia das palavras de Viveiros de Castro, trocando em miúdos, a temporalidade é a continuação da história por outros meios. E, uma vez interrompida essa temporalidade, é com as “linhas que sobem e descem” do diagrama do parentesco que efetivamente se rompe.

Em resumo, a eternidade para o pensamento indígena é a própria universalidade da cultura e da história e, deste modo, se há um sujeito universal da história ameríndia é o próprio sujeito primordial/potencial, temporalmente corporificado pela agência instanciadora e performativa. O devir, portanto, é a própria particularidade dos corpos – e do “corpo de parentes” –, e a duração, o instante eterno da história potencial, temporalmente atualizado.

Em busca de uma síntese

Conforme sugerimos em outra passagem, Koselleck afirma a impossibilidade de se conceber sociedades orientadas exclusivamente por uma estrutura circular ou linear de interpretação do tempo. O que se deve tanto à necessidade de padrões de repetição quanto ao fato de, para cada ato de repetição inscrever-se uma ação inovadora. Em poucas palavras, não há *circularidade* sem *linearidade*, e vice-versa.

No entanto, considerando a associação entre *linearidade* e *teleologia* apreendida de sua *Historik*, não estou totalmente certa da plausibilidade desta afirmação. Consideradas como aquilo que são, não em essência ou como essência, mas de fato, *estruturas de interpretação temporal* podem admitir formas variáveis e independentes umas das outras.²⁵² Nesses termos, a menos que se oriente pelos critérios do *progresso* ou do *desenvolvimento*, a *linearidade* não pode ser concebida como pressuposto da interpretação humana do tempo, se o próprio tempo não é “em si”.

²⁵² Diferente do conceito de *estruturas temporais* utilizado por Koselleck, utilizo a noção de *estruturas de interpretação temporal* para me referir a diferentes formas de percepção/interpretação do tempo, neste caso resumidas às seguintes formas: *circularidade*, *linearidade* e *fractalidade*.

A afirmação, apesar de categórica, não deve ser confundida com uma incisiva *negação* da “realidade do tempo”. Não se trata disso. O que pretendo é tão somente sugerir uma via que dê acesso a formas de interpretação temporal não restritas ao *princípio (suposto como necessário) da tripartição do tempo*.

Trata-se, portanto, de elaborar uma terminologia capaz de contemplar diferentes concepções de tempo, para além da teleologia. E para isso proponho utilizar a noção de “matrizes temporais”. Subdividas em *unitemporal*, *pluritemporal simples* e *pluritemporal complexa*, tais matrizes são aqui concebidas como formas de articulação de diferentes *estruturas de interpretação temporal*.

Mas antes de ser acusada da contradição de retroalimentar o princípio contra o qual me invisto, devo advertir que os termos “simples” e “complexo” não indicam qualquer relação de necessidade. Não se passa do simples ao complexo, assim como não se desenvolve uma matriz *pluritemporal a partir de* uma *unitemporal*. Sem sucessão e sem necessidade, a relação entre elas não se mede pela qualidade do que é “mais” ou “menos”, “melhor” ou “pior”, posto que não mantêm entre si nenhuma relação de natureza nomotética.

Uma vez interrompido o circuito da necessidade, rompe-se com a teleologia e abre-se à possibilidade de compreender a dinâmica interna a cada uma delas, bem como o princípio de suas relações, sem que para isso se parta de *um* referente. Pois embora suponha a existência de uma *relação* entre elas – caso contrário seria vetada qualquer possibilidade comunicativa –, não se trata de uma relação de identidade ou equivalência. Em outros termos, a relação entre as “matrizes temporais” deve prescindir da evocação de uma “coisa-em-si” – que neste caso bem poderia ser traduzida na forma da Essência do “Tempo” –, de modo que a categoria “tempo” possa dizer outra coisa. Afinal, como bem afirmou Eduardo Viveiros de Castro a respeito do parentesco, “a decisão de dar o mesmo nome a dois conceitos ou multiplicidades diferentes não se justifica [...] por causa de suas semelhanças, e apesar de suas diferenças, mas o contrário: a homonímia visa ressaltar as diferenças, a despeito das semelhanças”.²⁵³

Buscando explicitar as especificidades de cada uma das “matrizes temporais” propostas, optei pela distribuição de suas características em um quadro conforme os seguintes princípios: *experiência do tempo*; *formas de orientação temporal*; *dimensão temporal*

253 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, 2002, p. 407.

ênfatizada. O resultado é o que se pode verificar em seguida.

QUADRO 3: MATRIZES TEMPORAIS

	UNITEMPORAL	PLURITEMPORAL SIMPLES	PLURITEMPORAL COMPLEXA
Experiência do tempo	Articulação de uma única estrutura de interpretação temporal (circularidade).	Articulação de duas estruturas de interpretação temporal (circularidade e linearidade).	Articulação de três estruturas de interpretação temporal (circularidade, linearidade e fractalidade)
Formas de orientação temporal	Englobamento da contingência pela previsibilidade.	Submissão à contingência pela imprevisibilidade e irreversibilidade.	Submissão da contingência pela previsibilidade e reversibilidade, somada a uma paradoxal abertura ao novo.
dimensão temporal ênfaticada	Passado (repetição)	Futuro (sucessão)	Presente (simultaneidade)

Sem, no entanto, pretender exclusividade, o quadro acima não é estático. Ao contrário, se aproximaria mais da estrutura da “obra aberta” de Umberto Eco, uma vez que está sempre sujeito a modificações decorrentes da intervenção de quaisquer indivíduos E, especialmente em relação à *matriz pluritemporal complexa*, alguns esclarecimentos são necessários.

Concebida à luz da temporalidade propriamente ameríndia/amazônica, a matriz pluritemporal complexa pode servir de referência à análise de outras matrizes temporais, cuja característica predominante é a articulação de mais de duas estruturas de interpretação temporal. Mas o alcance do conceito é limitado. Tanto pode se encaixar nesta matriz a articulação de três estruturas de interpretação temporal diferentes das mencionadas, quanto um número superior a três. Em ambos os casos, a tendência é a alteração dos princípios norteadores das matrizes: *experiência do tempo*; *formas de orientação temporal*; *dimensão temporal ênfaticada*.²⁵⁴

²⁵⁴Este mesmo raciocínio se aplica às demais matrizes, e é justamente isso o que significa atribuir ao quadro de “matrizes temporais” as características de “obra aberta”.

À primeira vista, a articulação entre estas três diferentes formas de interpretação temporal, depreendidas da experiência Yaminawa, poderia parecer-nos inacessível ou mesmo inimaginável. Mas se pensar algo como um “tempo fractal” pode ser um exagero e, quiçá, raiar nos limites da loucura, o que me parece de fato impossível é não concordar com Calavia Sáez. Afinal, “de que serviria a etnografia se não nos aproximasse de algo, em princípio, impossível de pensar ou sentir?”.

CAPÍTULO III

REDISTRIBUINDO AS CARTAS CONCEITUAIS Perspectivas para uma Teoria da História Intercultural

não há dúvida: o americano está prestes a desaparecer. Outros povos viverão quando aqueles infelizes do Novo Mundo já dormirem o sono eterno.

Von Martius, *O Estado de Direito entre os Autóctones do Brasil*

No tempo do cativo, o índio não vivia liberto [...] Com muita luta e ajuda de várias entidades [...] os índios organizaram suas cooperativas, conquistaram suas terras e acabaram com o cativo dos patrões.

Edson Medeiros Ixã Kaxinawá; Isaias Sales Ibã Kaxinawá. *Índios no Acre: História e Organização*

Se o desenvolvimento dos estudos sobre as culturas indígenas da América hispânica – rica em manuscritos em línguas nativas, além de inúmeras representações pictóricas – permitiu aos historiadores atribuir-lhes uma voz própria, na América portuguesa o contraste é evidente. Mas como assinala John Monteiro, este contraste se deve menos à ausência ou escassez de fontes textuais e pictóricas produzidas pelos indígenas da região do que à “resistência dos historiadores ao tema, considerado, desde há muito, como alçada exclusiva dos antropólogos”.²⁵⁵

Reconhecidos como povos sem escrita e, conseqüentemente, sem história e sem futuro, a visão sobre os indígenas brasileiros, quando ainda se esboçava uma *historiografia nacional* no século XIX, foi tomada por um certo “pessimismo” que se viu estender por praticamente todo o século XX. E, ainda nas palavras de Monteiro,

²⁵⁵MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência: Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, 2001, p. 2.

[...]parecem prevalecer entre os historiadores brasileiros ainda hoje duas noções fundamentais que foram estabelecidas pelos pioneiros da historiografia nacional. A primeira diz respeito à exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos: são, antes, do domínio da antropologia, mesmo porque a grande maioria dos historiadores considera que não possui as ferramentas analíticas para se chegar nesses povos ágrafos que, portanto, se mostram pouco visíveis enquanto sujeitos históricos. A segunda noção é mais problemática ainda, por tratar os povos indígenas como populações em vias de desaparecimento.

256

Mais precisamente, até a década de 1980 a história dos povos indígenas no Brasil se restringiu à crônica de sua extinção, uma espécie de profecia do desaparecimento decorrente do violento processo de expansão europeia. Neste caso, o que se observa é tanto uma tendência à produção de “imagens cristalizadas” dos indígenas quanto de uma certa “obsessão” por autenticidade – assim, o índio integrado à sociedade nacional se tornaria, inevitavelmente, “menos” índio.²⁵⁷

Em ambas as situações é possível identificar a sobrevivência de ideias e de elementos próprios à política indigenista do Brasil Imperial, amplamente influenciadas por um princípio evolucionista. Segundo análise de Manuela Carneiro da Cunha:

*A partir do terceiro quartel do século XIX, novas teorias afirmam não mais que os índios são a velhice prematura da humanidade, mas antes a sua infância: um evolucionismo sumário consagra os índios e outros tantos povos não ocidentais como “primitivos”, testemunhos de uma era pela qual já teríamos passado: fósseis, de certa forma, milagrosamente preservados nas matas e que, mantidos em puerilidade prolongada, teriam no entanto por destino acederem a esse telos que é a sociedade ocidental. No século XX, outra variante ainda desse mesmo ideário seria a crença na inexorabilidade do “progresso” e no fim das sociedades indígenas.*²⁵⁸

Em resumo, a história dos povos indígenas desenvolvida no Brasil desde o século XIX

256 *Idem*, p. 4.

257 *Ibidem*.

258 CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política Indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 135.

até o final do século XX supõe que estes não teriam nem futuro, já que tenderiam ao desaparecimento, nem passado, pois que seriam testemunhos vivos – embora por pouco tempo – de uma era e lugares longínquos que remontam à própria origem da humanidade. Mas além disso, a ausência de passado decorria, ainda segundo a autora, de uma “dupla reticência” por parte de historiadores e antropólogos.²⁵⁹

Mas tanto Manuela C. da Cunha quanto John Monteiro concordam que este quadro vem sofrendo alterações. E sobretudo, afirma Monteiro, em razão do esforço de antropólogos(as), linguistas arqueólogos(as) e historiadores(as).

Os estudos de fonologia, gramática, tipologia, linguística histórica e linguística aplicada às línguas indígenas desenvolvidos por pesquisadores(as) de várias Universidades Brasileiras – tais como Universidade Federal do Rio de Janeiro; Museu Nacional; Universidade Federal do Amazonas; Universidade de São Paulo; Universidade Federal de Goiás e Universidade de Brasília – atestam esta tendência.²⁶⁰

Quanto aos desenvolvimentos na área da arqueologia, merecem inquestionável destaque os esforços de Niéde Guidon, mundialmente conhecida pela reviravolta nos estudos

259 “Até os anos 1970, os índios, supunha-se, não tinham nem futuro, nem passado. Vaticinava-se o fim dos últimos grupos indígenas, deplorava-se sua assimilação irreversível e a sua extinção tida por inelutável diante do capital que se expandia nas fronteiras do país. A ausência de passado, por suas vez, era corroborada por uma dupla reticência, de historiadores e de antropólogos. A reticência dos historiadores era metodológica, e a dos antropólogos, teórica. Os historiadores, afeitos a fontes escritas – e escritas por seus atores – hesitavam ainda em pisar nas moveleiras areias da tradição oral ou de uma documentação sistematicamente produzida por terceiros: missionários, inquisidores, administradores, viajantes, colonos, intermediários culturais, em suma, com interesses próprios e geralmente antagônicos aos das populações descritas. [...] A abstenção dos antropólogos, por sua vez, provinha de várias e diferentes fontes teóricas. Havia, já um tanto anacrônica, a velha doutrina evolucionista, para quem os índios não tinham passado por serem, de certa forma, o próprio passado, ponto zero da socialidade”. CUNHA, Manuela Carneiro da. “Por uma história indígena e do indigenismo”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 125-126.

260 Com especial destaque à produção de Aryan Dall'igna, atualmente aposentado embora atuante no Laboratório de Línguas Indígenas (LALI) da Universidade de Brasília, criado por ele em 1999. Desde 2010 coordena dois projetos (“Consolidação da criação do Banco de Dados de Línguas Indígenas do Brasil e de Áreas Adjacentes” e “Investigando hipóteses de Relações Genéticas distantes de línguas Nativas do Brasil e de Áreas Adjacentes”), desenvolvidos com estudantes de Graduação, Mestrado e Doutorado. Em 1999 recebeu o prêmio de Membro honorário da *Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas*. E em 2004 o de Membro honorário da *Linguistic Society of America*. Com uma produção extensa, Aryan Rodrigues é considerado um dos linguistas que mais têm contribuído com os estudos das línguas indígenas brasileiras. Entre suas inúmeras publicações destacam-se: **RODRIGUES, A. D.** . Die Klassifikation Des Tupi-Sprachstammes. In: INTERNATIONAL CONGRESS OF AMERICANISTS, 32, 1958. PROCEEDINGS. COPENHAGUE. p. 679-684.; **RODRIGUES, A. D.** . Evidence For Tupi-Carib Relationships. In: **KLEIN, Harriet M.; STARK, Luisa R.** (Org.). *SOUTH AMERICAN INDIAN LANGUAGES: RETROSPECT AND PROSPECT*. AUSTIN: UNIVERSITY OF TEXAS PRESS, 1985, v. , p. 371-404; **RODRIGUES, A. D.** . Macro-Jê. In: **DIXON, R. M. W.; AIKHENVALD, Alexandra Y.** (Org.). *The Amazonian languages*. 1ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, v. , p. 164-206; **RODRIGUES, A. D.** *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002; **RODRIGUES, A. D.** . “Evidências de relações Tupi-Karib”. In: **ALBANO, Eleonora; COUDRY, Maria Irma Hadler; POSSENTI, Sírio; ALKMIM, Tania.** (Org.). *Saudades da Língua*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2003, v. 1, p. 393-410.

relacionados ao processo de ocupação do continente americano, a partir da década de 1970. As descobertas feitas na região de São Raimundo Nonato-PI, incentivaram um grande número de pesquisadores(as) de todo o mundo e de diversas áreas, levando à revisão da teoria clássica referente à ocupação do continente pelo estreito de Bering.²⁶¹

Já em relação às renovações no campo da historiografia, John Monteiro assinala como principal tendência da produção brasileira na década de 1980,

*[...] o progressivo abandono de marcos teóricos generalizantes, sobretudo de inspiração marxista, e a crescente profissionalização do quadro de historiadores nas universidades, que fundamentavam seus trabalhos cada vez mais numa base mais sólida de pesquisa empírica. Os estudos coloniais, de tradição antiga, tiveram uma espécie de renascimento neste período, com a exploração de arquivos antes inexplorados (como dos cartórios e das dioceses) e com um novo aproveitamento dos ricos acervos portugueses, com certo destaque para os processos do Santo Ofício. O resultado foi uma verdadeira explosão de estudos sobre os escravos e a escravidão, sobre os cristãos novos e a Inquisição, sobre as mulheres, sobre os pobres, sobre os “desclassificados”, enfim sobre um vasto elenco de novas personagens que passaram a desfilar no palco da história brasileira, junto com novas perspectivas sobre a história social, demográfica, econômica e cultural. Mas se alguns esquecidos da história começaram a saltar do silêncio dos arquivos para uma vida mais agitada nas novas monografias, os índios permaneceram basicamente esquecidos pelos historiadores.*²⁶²

Mas em ensaio mais recente, publicado pela revista *História: Questões & Debates* (2009), Stuart B. Schwartz apresenta outros resultados, frutos do exame de algumas das

261 Niéde Guidon é, atualmente, Professora e Diretora Presidente da Fundação Museu do Homem Americano, “criada em 1986, em São Raimundo Nonato, Estado do Piauí, pelos pesquisadores de uma cooperação científica binacional (França–Brasil). Uma equipe formada por cientistas de diversos países trabalha nessa região desde 1973. O tema de pesquisa definido em 1978 é *O Homem no Sudeste do Piauí: da Pré-História aos dias atuais. A interação Homem-Meio*”. FUMDHAM. *Apresentação* (www.fumdam.org.br). Em 2004 foi, juntamente com Anne-Marie Pessis e Gabriela Martin Avilla, curadora da Exposição “Antes: histórias da pré-história”, patrocinada pelo Banco do Brasil e que resultou em um belíssimo livro. Entre as principais publicações destacadas pela autora estão: **GUIDON, N. ; PEYRE, E. ; GUERIN, C. ; COPPENS, Y. .** Des restes humains pléistocenes dans la grotte du Garrincho, Piauí, Brésil. *Earth Planetary Sciences*, Paris, p. 355-360, 1998. ; **GUIDON, N. ; PEYRE, E. ; GUERIN, C. ; COPPENS, Y. .** Resultados da datação de dentes humanos da Toca do Garrincho, Piauí- Brasil. *CLIO. Série Arqueológica (UFPE)*, Recife, v. 14, p. 75-86, 2000.; **GUIDON, N. ; Lessa, A. .** Osteobiographic Analyses of Skeleton I, Sítio Toca dos Coqueiros, Serra da Capivara National Park, Brazil 11,060 BP: First results. *American Journal of Physical Anthropology*, v. 118, p. 99-110, 2002.; **GUIDON, N. .** Peintures préhistoriques du Brasil; L'art rupestre du Piauí. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations, 1991. 109p .

262MONTEIRO, John M. *op. cit.*, 2001, p. 7.

principais tendências da produção historiográfica sobre o Brasil colonial nos últimos vinte anos. E, conforme afirma, as datas comemorativas relacionadas aos 500 anos da viagem de Colombo (1992) e da “descoberta do Brasil” (2000), à transferência da Corte e à abolição da escravidão resultaram em uma “grande leva de publicações e guias de pesquisas”.²⁶³

Concentrando-se em alguns temas específicos aponta, dentre outras propensões, para um crescente interesse da Historiografia pela história indígena – em grande medida inspirada nos “estudos antropológicos modernos” -, tendendo a uma maior sofisticação na abordagem. Dentre as obras mencionadas encontram-se os conhecidos trabalhos de John Monteiro – *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994) –, Ronaldo Vainfas - *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995) – e, com uma certa imprecisão terminológica, a obra monumental organizada por Manuela Carneiro da Cunha – *História dos Índios do Brasil* (1992).

Também Laura de Mello e Souza relembra, no prefácio à obra de Adone Agnolin²⁶⁴, a relutância dos historiadores para com a temática indígena, ao mesmo tempo em que ressalta a crescente produção a partir dos anos 1990:

[...] demorou para que os historiadores brasileiros deixassem de considerar, no índio, uma espécie de “obstáculo epistemológico”, relutando em ver como foi indígena a nossa escravidão, tendendo a achar que, sendo povos sem escrita, os índios não tiveram História. Mais recentemente, a produção histórica sobre o assunto começou a

263“Durante o período de 1985 até os dias atuais, o Brasil comemorou tanto o aniversário dos 500 anos de 1492, como os 500 anos da viagem de Cabral de 1500, que fazia parte do ciclo de viagens iniciado por Vasco da Gama em 1498, extensamente comemorado pela Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos do Portugal. Estas comemorações, assim como o centenário da abolição da escravidão no Brasil (1988), provocaram debates virulentos e críticas e, muitas vezes, atuaram como válvulas de escape para diversas frustrações. Elas foram denunciadas por grupos que se sentiram traídos pela história subsequente, mas foram objeto de celebração nacional. Portanto, no Brasil, o público em geral, e diferentes grupos e movimentos – aqueles que procuram o progresso dos direitos das populações indígenas, os movimentos políticos afro-brasileiros, e os que procuram mudanças políticas e econômicas em um país que apresenta uma das piores distribuições de renda do mundo – se voltaram para a história do Brasil dos primeiros tempos, com um interesse renovado [...] Os resultados institucionais mais importantes decorrentes deste impulso comemorativo sobre os estudos do Brasil dos primeiros tempos se expressaram, sem dúvida, em monografias, conferências, revistas acadêmicas, edições de textos clássicos e documentos patrocinados por vários programas governamentais e instituições não governamentais no Brasil; da mesma forma, nos extensos e importantes programas acadêmicos apoiados pela Comissão Portuguesa sobre os Descobrimientos, que foi, infelizmente, suspensa em 2001, porque não tinha nenhuma visão de longo prazo”. SCHWARTZ, Stuart. “A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno : tendências e desafios das duas últimas décadas”. In: *História: Questões & Debates, Curitiba, n. 50, p. 175-216, jan./jun. 2009*. Editora UFPR, p. 178.

264 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

*aumentar: John Monteiro marcou época [...] e, sob sua inspiração ou orientação, um número significativo de trabalhos vêm contribuindo para preencher tal lacuna. Muitos deles se concentraram na temática do Diretório dos Índios (1755-59) e suas derivações; outros, voltados antes para os jesuítas, trouxeram, mesmo assim, novos subsídios e novas abordagens. Na perspectiva da história cultural, cabe lembrar o livro de Ronald Raminelli, marcado pelas análises iconológicas da escola de Warburg, e o de Ronaldo Vainfas, que procurou dar conta da marca inaciana na catequese e, ao mesmo tempo, da morfologia de uma crença aculturada – a Santidade do Jaguaripe. Ambos constituem exemplos felizes das possibilidades analíticas da história da cultura que se fazia entre nós nos anos de 1990.*²⁶⁵

Se é verdade que os eventos “comemorativos” de 1992 e 2000 reavivaram o interesse da historiografia pela temática indígena²⁶⁶, é também evidente a ênfase no período colonial. O que parece indicar não apenas uma predisposição a revisitar este período da história do Brasil, mas também a de repensar a imagem “fossilizada” dos indígenas, comum à produção historiográfica de épocas anteriores. Tarefa importantíssima e cujo valor ninguém há de questionar.

Porém, o silêncio ainda reverbera quando entra em questão o tema da diversidade das culturas indígenas, associado à sua “sobrevivência” na contemporaneidade. Em poucas palavras, a historiografia permanece voltada para o passado ameríndio – quando não confunde “história indígena” com “história do indigenismo”. A respeito disso, não poderia deixar de concordar com Manuela Carneiro da Cunha, ao afirmar que “os índios, no entanto, têm futuro: e portanto têm passado. Ou seja, o interesse pelo passado dos povos indígenas, hoje, não é dissociável da percepção de que eles serão parte do nosso futuro”.²⁶⁷

Fruto de uma reversão da curva demográfica, o Brasil conta hoje com uma população de mais de 800 mil indígenas, distribuída entre 238 povos, falantes de cerca de 180 línguas.²⁶⁸

Mas apesar disso, poucos são os esforços empreendidos pela historiografia para dar conta

265MELLO E SOUZA, Laura de. *Prefácio*. In: AGNOLIN, Adone. *op. cit.*, 2007, p. 10-11.

266Não apenas por meio do desenvolvimento de novas pesquisas, mas também pela reedição de obras esgotadas, como é o caso de Afonso Arinos de Melo Franco com *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural*, que ganhou uma terceira edição em 2000, pela Editora Topbooks e também uma edição francesa, cinco anos depois, com o título *L'Indien brésilien et la Révolution française : Les origines brésiliennes de la théorie de la bonté naturelle*.

267CUNHA, Manuela Carneiro da. *op. cit.* 2009, p. 126.

268 Fonte: Instituto Sociambiental.

destas evidências em uma perspectiva histórica. Dito de forma mais clara, a tendência em voltar-se para o passado indígena no contexto de colonização não encontra justificativa se se insiste em desconsiderar a dinâmica e atualidade dessas culturas em sua própria historicidade.

Talvez seja um problema de ordem metodológica, teórica, ideológica até. Mas o que de fato importa reconhecer é que ignorar as especificidades da história e cultura indígenas implica, hoje, reproduzir uma versão mutilada da história do Brasil. E mais, implica perpetuar uma tendência à invisibilização que é incompatível com a realidade contemporânea de crescimento populacional, das organizações e das reivindicações políticas deste segmento da sociedade brasileira, o que pode levar – e já tem levado – a conflitos e confrontos de grandes proporções.

Soma-se a isso o fato de que os(as) professores(as) de história são atualmente confrontados(as) com a obrigatoriedade de ensinar a história indígena nas escolas, o que tende a exigir das Universidades a formação e capacitação de professores(as) para o exercício de tal tarefa – é o que, por exemplo, já vem acontecendo com o ensino das culturas africanas e afro-brasileira.

Nesse sentido, é imperativo repensar os pressupostos teóricos de nossa disciplina, quando eles não são capazes de alcançar regimes de subjetivação como os do ameríndio. Da mesma forma, é necessário desenvolver estratégias para um ensino de história indígena consequente e consciente de suas especificidades e de sua participação na composição do quadro social heterogêneo que é o brasileiro.

Isto me leva a uma última questão: o reconhecimento de que as culturas indígenas pertencem não apenas ao passado de nossa cultura histórica, mas também e sobretudo ao seu futuro, nos coloca inevitavelmente o desafio da comunicação intercultural.

Foi pensando nisso que optei pela divisão deste capítulo em duas partes. A primeira delas dedica-se a uma breve análise da história do Acre, em razão de sua posição de “vanguarda em mobilizações ecológicas”, as quais tenderam à formação de alianças e organizações indígenas que serviram de modelo ao restante do país, além de colocar em pauta as discussões a respeito das terras indígenas e das unidades de conservação ambiental. Sendo esse debate fundamental para compreender o processo de reversão da curva demográfica anteriormente mencionada, sua contextualização me pareceu indispensável.

Mas, devo admitir, as razões que me levam a isso são também de ordem pessoal. Pois se uma série de acasos me levou a conhecer parcialmente o estado do Acre, sem que eu

pudesse evitar me fez também conhecer sua história. Afinal, uma vez seduzido(a) pelos contornos de uma dada especialidade, dificilmente pode-se deles se ver livre! Prescindir de tais impressões deixaria esta pesquisa com um amargo sabor de incompletude. Por essa razão, uma síntese narrativa de toda essa experiência complexa e heterogênea não poderia partir senão de uma breve apresentação do Acre que conheço.

Mas para além disso, como não basta apontar para as fragilidades do nosso próprio campo, dedico a segunda parte deste capítulo à tentativa de apresentar algumas perspectivas para uma Teoria da História Intercultural. Como, no entanto, parece difícil pensar o princípio da interculturalidade sem dialogar com os pressupostos epistemológicos do *multiculturalismo*, não poderia deixar de perguntar sobre os alcances e limites de uma “perspectiva multicultural”.

3.1 A “Conquista do último Oeste” ou “O último suspiro bandeirante”: o caso do Acre

I

O mito fundador

Região diversa, plurilingue, multiétnica, composta de diferentes “nações”, guiada por interesses particulares e coletivos muitas vezes contraditórios, o Acre, simultânea e paradoxalmente independente e parte da Nação, encontrou na Revolução o seu mito fundador oficial. Este mito, encarnado, pode ser visto nas ruas da capital Rio Branco, seja na Gameleira²⁶⁹, cartão-postal da cidade onde se vê o monumento ao centenário da Revolução Acreana e sua bandeira honrosamente hasteada, seja na entrada da Câmara Municipal que abriga uma outra versão daquela bandeira, mas desta vez em cobre e com o acréscimo das palavras do líder espanhol que exaltam não apenas a Revolução, mas sobretudo a autonomia de um Estado rechaçado, ou no mínimo invisível aos olhos da Nação e da cultura nacional.

A invisibilidade, ao que parece, acompanha a história deste lugar, menos distante geograficamente da capital federal do que de alguma capital europeia de que tenhamos conhecimento direto ou indireto. Invisibilidade, mas também esquecimento constituíam os riscos contra os quais lutavam os porta-vozes da Revolução Acreana, ansiosos pela fundação da nova Nação.²⁷⁰

O propósito de fundar uma nova pátria e a necessidade de preservar do esquecimento

269 Localizada à margem do Rio Acre que divide a cidade em duas partes. Ali se encontram, além do Monumento à Revolução Acreana, o Mercado Velho e duas pontes (uma destinada para carros e motocicletas e outra para pedestres).

270 Mais uma vez, a atualidade do significado atribuído à Revolução Acreana encontra espaço nas palavras de Antônio Alves, prefaciador da edição comemorativa da obra memorialística de José Carvalho: “[...] os nordestinos vieram ao Acre como a um exílio, sonhando retornar à pátria; não voltaram e resolveram estender a pátria até aqui. Promoveram três insurreições. A primeira, liderada por um paraense; a segunda, por um espanhol; a terceira, por um gaúcho. As datas de início dessas insurreições: 1º de Maio, o dia internacional dos trabalhadores inventado pelos socialistas europeus; 14 de julho, data da queda da Bastilha na Revolução Francesa; 6 de Agosto, dia da Independência do inimigo: a Bolívia. Agora estamos aqui, cem anos depois, diante do destino que se anuncia no início de um novo milênio. [...] Há, no entanto, uma condição, a mesma de cem anos atrás: que façamos a nós mesmos uma promessa impossível. Que ergamos, na cidadela do passado, a bandeira do futuro. E que façamos como José Carvalho e outros revolucionários para saudar, com sonoros vivas, uma pátria que existe em nossa utopia.” Antônio Alves, Rio Branco-AC 1º de Maio de 1999. In: CARVALHO, José. *A Primeira Insurreição Acreana. (Documentada)*. Rio Branco: Ministério da Cultura; Fundação Cultural do Estado do Acre, 1999.

os feitos que o permitiram ganham vida nas palavras de José Carvalho, esse “corredor olímpico da epopéia acreana”²⁷¹:

*[...] é uma cousa naturalissima, neste paiz, a ignorância absoluta das nossas cousas. Ninguém, por exemplo, saberia da existencia do Acre, das suas riquezas naturaes, dos seus habitantes e da monstruosa violação ao nosso direito, si o Acre não se tivesse levantado, fazendo-se conhecer e reagindo com uma coragem e com uma constancia tal, apesar de infinitos dissabores, que seu exemplo deve ficar perpetuado como um padrão de gloria nacional e como uma consoladora esperança, sinão como robusta prova dos grandes destinos futuros de nossa raça.*²⁷²

Participante da Primeira Insurreição Acreana²⁷³, José Carvalho registra também e em tom quase profético, a expectativa do esquecimento dos feitos revolucionários.

Será tambem uma cousa natural, e desde já prevista, que este opusculo caia no marasmo da indifferencia publica; não importa! cumpro, escrevendo-o, um dever de consciencia, não deixando em olvido eterno o primeiro grito, o primeiro protesto, a primeira repulsa contra a invasão indébita, extemporanea, criminosa, do estrangeiro sequioso nos sagrados dominios de nossa pátria.²⁷⁴

Indício da atualidade do mito, uma série de publicações a respeito dos atos insurreccionais e da luta por autonomia foi reeditada entre 1998 e 2002, por intermédio do Governo do Estado do Acre, da Fundação Cultural do Estado do Acre e da Fundação Elias

271 Cearense de nascimento, José Carvalho era advogado, participou da Primeira Insurreição Acreana e memoriou depois os fatos. Foi processado por crime de lesa-pátria e proibido pelo governador do Amazonas, Ramalho Jr., de voltar de Manaus, para onde foi em busca de tratamento médico e apoio “para o ato insurreccional que há pouco praticara em defesa da soberania nacional”. José Carvalho foi exilado no Pará, onde escreveu “A Primeira Insurreição Acreana (documentada)” em cuja abertura afirma: “Mereça esta narração absoluto desprezo dos meus concidadãos, si ella não for a expressão da mais restricta verdade”. Foi eleito deputado estadual em 1918, pelo Amazonas. Morreu em Belém, trinta anos depois de ser exilado. Cf: apresentação feita pelo documentarista José Dantas de Feitosa, à edição comemorativa de *A Primeira Insurreição Acreana. (Documentada)*.

272 CARVALHO, José. *op. cit.*, 1999, p. 5.

273 A Primeira Insurreição Acreana é o marco inicial do processo de reação dos “acreanos do Brasil” à “tomada” do Acre pelos bolivianos.

274 *Ibidem*.

Mansour, destinadas à comemoração do Centenário da Revolução Acreana. Dentre elas encontram-se: “Autonomia Acreana” (1913); “A primeira Insurreição Acreana” (1904); e “A questão do Acre: manifesto dos Chefes da Revolução Acreana ao venerado Presidente da República Brasileira, ao povo brasileiro e às praças do commercio de Manaus e do Pará” (1900). À exceção de “Primeira Insurreição Acreana”, que recebeu uma segunda edição em 1978, as demais obras foram reeditadas pela primeira vez neste contexto comemorativo.

Ainda mais recentemente, a história do Acre contou também com a oportuna reedição da renomada obra de Leandro Tocantis – agraciada com o Prêmio Joaquim Nabuco de História Social, concedido pela Academia Brasileira de Letras – que, desde 2009, passou a integrar o Catálogo do Conselho Editorial do Senado Federal a respeito da história política, social e econômica do Brasil.

Publicada originalmente em 1961, *Formação Histórica do Acre* compõe o Volume 5 da *Coleção Temas Brasileiros*. Ganhou sua primeira reedição em 1973 em caráter de “Edição Especial”, por ocasião dos cem anos de Plácido De Castro. A terceira edição veio em 1978, desta vez por iniciativa de Geraldo Mesquita, então governador do Estado do Acre – o mesmo que incentivara a reedição de “A Primeira Insurreição Acreana”, no mesmo ano. A quarta edição, portanto, precisou esperar pouco mais de trinta anos.

Sem dúvida alguma, a obra de Leandro Tocantis se apresenta como leitura obrigatória a todos(as) que se interessam pela história do Acre e do Brasil. E tal como afirmara Fernando Henrique Cardoso a respeito de *Casa Grande & Senzala*, *Formação Histórica do Acre* já nasceu um clássico, de modo que não poderíamos deixá-la de lado ao assumir o compromisso de revisitar a história deste lugar.

Quanto ao significado da obra de Leandro Tocantins, parece oportuno lembrar as palavras de alguns célebres “homens de letras” do Brasil:

Formação histórica do Acre vai figurar entre as melhores obras de revelação e de interpretação de situações brasileiras. Como o sertão baiano teve Os Sertões, o Sul do Brasil, Populações Meridionais do Brasil, o Nordeste, Casa Grande & Senzala, o sudoeste amazônico tem agora, Formação Histórica do Acre. [...] O livro é uma grande saga, não só acreana, mas amazônica. Que se lê com a impressão de um romance épico. (Cassiano Ricardo)

É a poesia que agora surge, notícias novas em estribilho encantado.

Formação Histórica do Acre é assim, e sobretudo um guia seguro, de brilho raro, da História Social do que se costuma denominar “nosso último Oeste”, e uma galeria ressumante de fatos da correta diplomacia brasileira, conduzida pela inteligência e habilidade do Barão do Rio Branco. (João Guimarães Rosa)

Leandro Tocantis trouxe da obscuridade histórica, e com que are literária, com que saberes extraídos de documentos até agora então ignorados, o drama intenso dos seringueiros nordestinos, na exploração da borracha, lavrada no mapa do Brasil em novo território, decidido a ser território brasileiro pela ocupação produtiva de nossos conterrâneos [...] Formação Histórica do Acre é obra notável, original, vai permanecer entre os grandes livros de interpretação sócio-histórica do Brasil. (Gilberto Freyre)²⁷⁵

Com uma capacidade de poucos, Leandro Tocantis narra com vivacidade a “realidade amazônica” do século XIX. Descreve as agruras pelas quais passaram os “seringueiros nordestinos” que, em busca de uma terra de oportunidades, tornaram-se agentes fundamentais da epopeia acreana. E para além dos conflitos diplomáticos e militares que envolvem a história do Acre – descritos e analisados de forma ainda mais minuciosa – reproduz o cotidiano portuário das cidades de Belém e Manaus em seu vai-e-vem de navios e a “vida de dinamismo nas duas metrópoles amazônicas, naquele fim de século”. Exaltando a participação do Brasil mas, sobretudo, da Amazônia brasileira no cenário internacional de desenvolvimento das indústrias, destaca o cosmopolitismo de Belém e Manaus, distantes do Rio de Janeiro e bem próximos da Europa.²⁷⁶

Destaca-se também a preocupação do autor com o suporte documental da investigação. Evocando as lições de historiadores como Marc Bloch, concebe a história do Acre como “essencialmente temporal, dinâmica e humana”, de modo que a tarefa de narrá-la não poderia se resumir ao “simples apuramento de fatos, catalogados em efemérides, alheio a

275 Cf: Apresentação do Conselho Editorial do Senado Federal. TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. Brasília: Senado Federal, 2009.

276 “O ar de civilização provinha do contato permanente com as metrópoles européias, ligadas à Amazônia pelos paquetes da *Red Cross*, da *Ibooth Line*, da *Mouraille*, da *Andressen*, da *Ligure Braziliana*, a bordo dos quais cruzavam o oceano as famílias paraenses em busca de alegrias em Paris, de estações-de-águas em Vichy, distrações na Itália, prazeres em Portugal, negócios na Inglaterra, cura na Suíça. Quem tinha filho a educar não mandava para o Rio de Janeiro. O costume, que se tornou na época uma forma de requinte e bom gosto, era pôr menino ou menina interno e colégio de Paris, Lisboa ou Suíça. [...] E Belém já se tornara cosmopolita, Manus não lhe fica atrás”. TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. Rio de Janeiro: Conquista, 1961, p. 122-124.

todos os elementos universais”.²⁷⁷

Quanto aos caminhos da investigação e à diversidade e abrangência das fontes consultadas, afirma Leandro Tocantins:

*Na elaboração deste livro (que vinha escrevendo há oito anos, com muitas interrupções), segui as três regras aristotélicas, tal o número, a complexidade, a diversidade dos elementos que serviram de base à constituição histórica do drama acreano. Tive às minhas vistas um copioso material, da mais diversa natureza. Livros, manuscritos, ofícios, despachos, notas, cartas, relatórios, proclamações, artigos, memórias, reportagens, diários, anúncios, tópicos, jornais, revistas, folhetos, anais legislativos. Em diversas fontes de consulta: Arquivo Histórico do Itamarati, Arquivo Geral do Exército, Arquivo Público de Rio Branco (Acre), baús velhos em seringais no rio Acre, Biblioteca e Arquivo Público do Pará, Biblioteca e Arquivo do Amazonas, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Instituto Arqueológico de Pernambuco, Biblioteca do Congresso, em Washington, D. C. Além de ouvir indicações e depoimentos verbais.*²⁷⁸

Mas apesar do rigor, característico do período de amadurecimento da “moderna produção histórica no Brasil”, como diria José Jobson Arruda²⁷⁹, Leandro Tocantins adverte que sua obra não trata de uma “História do Acre”. Mas a explicação que se segue à advertência, ao contrário de afastá-lo do rol de historiadores do Brasil, o aproxima de forma ainda mais inequívoca:

*Antes que me leiam, desejo fazer uma advertência: este livro não é uma História do Acre. Escrevi-o com outro propósito, bem expresso em seu título. Formação Histórica, sim, ou talvez melhor dito Formação Histórico-Social do Acre, porque foi de meu intuito narrar fatos e fazer a análise de fatores que contribuíram para a criação do Acre como drama fronteiro – e drama dentro das componentes essenciais de clima social, conflito e destino – como campo de expansionismo demográfico indicado pelo rumo dos rios [...], como área de trabalho onde se formou a sociedade-padrão da borracha.*²⁸⁰

²⁷⁷Idem, p. 23.

²⁷⁸ TOCANTINS, Leandro. “Introdução” In: TOCANTINS, Leandro. *op. cit.*, 1961, p. 24-25.

²⁷⁹ARRUDA, José Jobson; TENGARRINHA, José Manuel. *Historiografia luso-brasileira contemporânea*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

²⁸⁰TOCANTINS, Leandro. “Introdução” In: TOCANTINS, Leandro. *op. cit.*, 1961, p. 21.

O que, no entanto, mais chama a atenção são as categorias – em parte criadas e em parte emprestadas de outros autores – com as quais Leandro Tocantins atribui sentido e importância aos personagens e acontecimentos desta história de desbravamento, heroísmo e patriotismo. “Conquista do Último Oeste”, “último suspiro bandeirante”, “Acre brasileiríssimo”, “epopéia anônima”, “far-west amazônico”, dentre outras, cumprem com a retórica função de exaltar esta história esquecida. E longe de serem categorias desgastadas pelo tempo, permanecem vivas na memória, pois são ainda hoje evocadas e regularmente atualizadas em ocasiões comemorativas como o 6 de agosto.²⁸¹

Mas a associação entre a conquista da Amazônia e o *far-west* californiano, no entanto, já havia sido estabelecida por Abguar Bastos em *A Conquista Acreana*.²⁸² E, como veremos, esta é apenas uma das aproximações possíveis entre ambas as obras. Mas antes de tratar das aproximações, vejamos o que o autor nos apresenta neste curioso ensaio sobre o processo de formação do *homem do Acre*.

A começar pelo “far-west amazônico”, conforme afirma em diferentes passagens:

*O homem do Acre, por outros caminhos, é igual ao homem da Califórnia. Um índice de civilização em terra feroz. Primitivismo bárbaro no começo das suas relações sociais.*²⁸³

*Acreano e californiano identificam-se melhor, quando, no tumulto da terra, transmitem, indelévelmente, um sinal de humanidade. Ou quando, depois da luta, podem dizer ao mundo: – Eis que demos um destino a esta solidão.*²⁸⁴

Foi ao tempo em que a Bolívia esperava melhorar suas condições

281Data oficial da chamada “Revolução Acreana”.

282Paraense de nascimento, Abguar Bastos foi um intelectual e pensador político dono de extensa produção literária. Dentre elas destacam-se o *Manifesto Flamináçu*, caracterizada por incitar os intelectuais e literatos da região norte do Brasil à renovação literária. Também bastante conhecida é sua obra intitulada *Terra de Icamiba*, na qual, seguindo uma direção contrária à de Mário de Andrade que negava todo tipo de regionalismo, Abguar Bastos buscou conciliar a perspectiva modernista com sua visão regionalista da região amazônica. Sobre o papel de Abguar Bastos no “movimento modernista brasileiro” ver p.e. DE PAIVA, Marco Aurélio Coelho. “Um outro herói modernista”. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2.

283BASTOS, Abguar. *op. cit.*, 1940, p. 11.

284Ibidem.

internas, a fim de enfrentar o problema do Acre, que o californiano do Nordeste surgiu nas divisas. E atravessou-as. Montou nas pegadas de alguns intrépidos exploradores que se haviam aventurado através do Purus, do Iaco, do Tarauacá e do Juruá. Veio de supetão como nuvem de gafanhotos. E andou sempre para adiante, mal-entrouxado, cabeludo, apressado, cuspidor pragas.²⁸⁵

Domando a nova natureza, o nordestino não buscava o Canaã. Buscava mesmo a Califórnia. No tempo da seringa, o látex tinha celebridade de ouro.²⁸⁶

O californiano do Nordeste chegara ao Acre em carne viva. Agora, a sua nova crosta já era tão dura e tão forte quanto sua predestinação. O Acre não seria cearense. Mas o cearense seria acreano.²⁸⁷

O branco pobre substituiria o índio “reduzido” e o negro comprado. Criar-se-iam tais condições econômicas para ele que, em todo o tempo, seus braços estariam, permanentemente, alugados ao latifundiário. E foi o que se deu. E foi desta subcamada infeliz que saíram os povoadores do Acre. A marcha para o Acre foi, sem dúvida, uma irresistível marcha de libertação. Era do patriarcado agrícola da civilização que descia para o Acre o californiano do Nordeste.²⁸⁸

Embora tenha sido publicada apenas em 1960, sua concepção por Abguar Bastos recua vinte anos no tempo, aproximando-o de uma época em que a historiografia brasileira não necessariamente trazia as marcas da especialização e rigor metódicos. Talvez por isso, obra de caráter ensaístico, *A Conquista Acreana* seja também rica em metáforas e imagens reducionistas. Assim, por exemplo, além da comparação recorrente com a Califórnia, o Acre ora aparece como a Mesopotâmia brasileira que se prolongava entre os rios Juruá e Purus. Nas palavras do autor:

Zona solta aso índios e aos bichos. Sem rasto de colonização.[...]ali nada havia de Saara, de Líbia, de Sibéria ou de Cariri. [...] Contra o mormaço que resseca, o calor que estorraca, e a fulguração que incendeia, desdobrava-se, do cotovêlo Purus-Acre ao cotovêlo Tarauacá-Juruá, todo um laborioso processo de irrigação que, de leste a oeste, levava húmus e clorofila às árvores. Para os civilizados do Ocidente, era

285 *Idem*, p. 12.

286 *Idem*, p. 13.

287 *Idem*, p. 17.

288 *Idem*, p. 23.

*mesmo o deserto. Porque os índios flutuavam nas margens dos seus rios e só os bichos vagavam pelas extensas e misteriosas paragens.*²⁸⁹

E ainda mais digo de nota, o reducionismo de Bastos em relação à imagem dos “californianos do Nordeste” é fruto, em parte, da equivalência – um tanto metonímica – postulada entre “cearenses” e “nordestinos”, mas sobretudo da reprodução destes como estrato subalterno, “pária do Nordeste” e “renegado econômico do sertão”, cujo “valor natural” consistia justamente na resistência a toda sorte de intempéries e violências. Com todas essas características, conclui Bastos, nenhum outro povo estaria mais apto à conquista daquelas terras ignotas.

*Por sua vida miserável, o sertanejo pobre era, depois do índio, o último homem da escala social do Brasil. [...] Vivia das sobras das fazendas e do rebotalho das bagaceiras. Para avaliá-lo, era só ver a sua “bagagem”. Para compreendê-lo, era só ver as suas necessidades. Pertencia às castas infelizes do camponês e do trabalhador rural. É verdade que sobrevivia como o cactus no areal. Sobrevivia como fenômeno humano.*²⁹⁰

*O cearense e o Acre eram dois destinos ainda sem comunicação com a vida: o primeiro à procura duma terra que o recebesse, o segundo em busca de um povo que o tomasse. Ambos soturnos, ásperos, trágicos. Ambos libertando das costas um deserto agressivo. Um carregado de filhos. Outro carregado de rios.*²⁹¹

*Só o nordestino podia resistir no Acre. Porque só o nordestino trazia têmpera de cactus.*²⁹²

*Não resta a menor dúvida, que a grande massa povoadora do Acre foi a do nordestino brasileiro. [...] Ele era, nada mais nada menos que um denodado animal da era patriarcal de plantação.*²⁹³

289 *Idem*, p. 11.

290 *Idem*, p. 13.

291 *Ibidem*.

292 *Idem*, p. 14.

293 *Idem*, p. 21.

É bem verdade que a imagem do “sertanejo forte” remonta aos escritos de Euclides da Cunha²⁹⁴ mas, no caso de Abguar Bastos, à ideia de fortaleza acrescenta-se a de adaptação ao meio. Com resultados surpreendentes, o processo de adaptação do nordestino à Amazônia o leva, pouco a pouco, à hibridização de elementos indígenas e patriarcais naquilo que oferecem de melhor, conformando um caráter propriamente “acreano”.

Percorrendo um caminho progressivo de autonomização, o “californiano do Nordeste” vivencia primeiro uma realidade de regressão à economia florestal. Mas como é próprio à transição dos ciclos econômicos, argumenta, transforma-se o nível da vida como também são modificadas as místicas e reajustados os complexos morais. Conforme afirma,

*[...] o Acre é um prolongamento da Amazônia, com tôdas as peculiaridades desta. O seu destino econômico é o mesmo. Mas a sua história é recente e não deixa de ser interessante fixar que tipo de homem está surgindo no Acre, quais as possibilidades do seu “caráter” e como poderá comportar-se, socialmente, no futuro.*²⁹⁵

A grande pergunta que o orienta é: “Que é o homem do Acre?”. Mas a esta seguem-se outras: “É *ainda* o nordestino?”; “Quais as reações dêsse homem ao regredir para a economia florestal?”.²⁹⁶ Buscando respondê-las, Abguar Bastos recorre a um argumento progressista e a um outro adaptacionista. Conforme sua análise:

*Na época do êxodo para o Acre, o nordestino encontrava-se na fase culminante do regime de plantação. E já começava a atravessar os limites dêste com a civilização industrial. [...] A distância, que o separava do fio gentílico, era enorme. Para chegar até aí, havia que transpor-se, de volta, todo o ciclo da cana-de-açúcar, da mineração, do comércio de escravos e o das especiarias, quanto à fase da civilização; o da olaria, do pau-de-tinta, do milho e o da caça e pesca, quanto à dos silvícolas.*²⁹⁷

Depois de uma digressão aos costumes indígenas, a servir “heurísticamente” à análise

²⁹⁴ Ver, por exemplo: CUNHA, Euclides. *À margem da História*. Lisboa: Porto. 1922.

²⁹⁵ *Idem*, p. 20.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *Idem*, p. 23-24.

do *progresso* e da *adaptação*, Bastos retoma o argumento do progresso *suis generis* do “californiano do Nordeste”. Diferente do colonizador do litoral, que submeteu o gentio à escravidão com a infeliz ideia de que o faria “saltar” as fases da selvageria e barbárie, passando diretamente à da civilização²⁹⁸, o nordestino, ao chegar no Acre, fez o caminho contrário...

*Não “saltou”, como o índio, três vezes à frente. “Saltou” três vezes atrás. Como num filme, atravessou, aos recúos, as três etapas da barbárie e se encontrou num reino feito à semelhança da fase superior do estado selvagem. Não importa que o reino fôsse povoado de civilizados, que houvesse por ali o alfabeto ou instrumentos de aço e ferro. O que importa é o seguinte: a economia a ser explorada era a do bugre manso.*²⁹⁹

Uma “anomalia” estabelecida entre a “moral hereditária do nordestino” e o “instinto” do aborígene que teria forçado “a amizade mais singular de todos os tempos”:

[...] houve, quanto ao nordestino, uma reversão de valores. O esmagamento de suas peculiaridades de sertanejo não o inutilizava de vez. Servia para lhe reajustar a massa à terra e fazê-lo retemperar-se no grande barro. Êle “descia” ao índio, mas levava condições intrínsecas para “subir” com nova estrutura. Ao gentio faltara essa probabilidade de “subida”. Só podia “subir”, guardando suas capacidades atávicas e nunca destruindo-as, como destruídas ficaram na fusão com o patriarcado civilizado. O pária do Nordeste, o renegado econômico do sertão, o escravo da fazenda e da bagaceira, estranhava, moralmente, a

298 “Tão brusca transição só poderia resultar em calamidade. O índio não podia assimilar tantas novidades. Tornou-se relutante, apático, desconfiado, áspero, artiloso, hipócrita. Tornou-se raquítico e cheio de doenças. Foi mau agricultor, mau cristão, mau amigo do civilizado. Marchava de surpresa em surpresa, de escândalo em escândalo. Via o seu regime de 'gens' disperso e acutilado. Via a parentela consangüínea dissociada e as tribos subdivididas. Via suas florestas invadidas, derrubadas, queimadas. Via ruína em suas tabas e miséria nas suas nações. Via Jurupari, seu Deus, escarnecido e deposto. Via suas mulheres arrancadas dos convívios maritais e atiradas no trabalho do colono invasor. Via por tôda a parte o fogo: nos arcabuzes e no inferno. Tôda a geração indígena do descobrimento foi acometida de um soluço que reboou na selva como o último grito duma raça. Ora, diante de tais imprevistos, o índio tinha que ser o que foi em face da civilização. Desapareceria da face da terra, de qualquer maneira: resistindo ou contemporizando. [...] a civilização arreventou o bugre. Êle não aguentou a repentina transição. [...] Escravizado nas Missões, o índio 'pacificado' nunca passou de um abôrto da civilização. Não poderia deixar de ser assim, visto jamais ter-se integrado na economia dos civilizados. Não assimilando esta, improváveis seriam os frutos da moral conseqüente” *Idem*, p. 30-31.

299 *Idem*, p. 32.

*nova ordem, mas resistia fisicamente a ela, porque a têmpera de seu viver não encontrava maiores prova es materiais que as do sertão bastardo e pobre. [...] O arrebetamento do cearense em transforma es de acreano era como que, ao ser expremido, perdesse as banhas da moral do patriarcado religioso e ancestral. Restaria s mente os músculos.*³⁰⁰

Contudo, o “salto” civilizacional do “californiano do Nordeste” dependia ainda de uma oportunidade que o permitisse deslocar-se do “centro”   “margem”. Metáfora utilizada por Bastos ao longo de todo o ensaio, a diferença entre uma realidade e outra aparece desde as primeiras páginas como o desafio inicial enfrentado pelo nordestino:

*[...] logo que chegava ao Acre, encontrava o “centro”. O “centro” no cora o da terra-firme, longe das margens comunicantes, perto dos índios, no meio dos bichos. O “centro” era o sertão dos seringais. No regime florestal, marchava-se terra adentro, tanto mais para longe quanto mais perto houvesse sinal de zona explorada ou devastada. [...] O “centro”   que ainda oferecia virgindade e riqueza. A margem era o peixe ou um potencial de lavoura que, até 1903, ainda não rebentara na crosta latifundiária. Quem   que poderia pensar em agricultura na terra da seringa?*³⁰¹

Vinte páginas depois, Bastos retoma a metáfora do “centro” e da “margem” com intuito de analisar as condi es históricas que permitiram ao nordestino metamorfosear-se em acreano. Em seu contexto de sofrimento e explora o havia para o nordestino, segundo afirma, duas possibilidades de sobrevivência e liberta o: fugir do “centro” ou fugir do Acre. E se as d vidas ou soldos insuficientes impediam o retorno   terra de origem, restava a primeira op o. No entanto, era preciso uma oportunidade para que pudessem realizar uma “descida”   margem...

O cearense ficou espiando essa “oportunidade” e eis que ela surgiu

300 *Idem*, p. 33-34.

301 *Idem*, 15.

*como contingência histórica: a guerra com a Bolívia. Êste foi o momento em que êle, pela primeira vez, “se libertou”. De novo, movimentava-se em condições de índio, porque, como o índio do descobrimento, também agora encontrava, no papel de soldado, um derivativo ao encerramento e uma válvula de expansão aos seus recalques. [...] Por um momento, o seringueiro readquiriu todo o seu instinto libertário. A “descida” para a guerra era como uma fuga: a fuga do “centro”. Guiados por Plácido de Castro [...] os seringueiros, com a guerra, sonhavam quebrar tôdas as pesadas correntes que os amarravam, cruelmente, na grande selva. Nunca foram tão felizes, como nessa hora, em que queimavam os muros da Califórnia e pelas brechas entreviam as searas da Canaã. [...] Três movimentos libertários os empurravam pelos atalhos e rios: livrar o Acre do boliviano; livrar os proprietários dos impostos; livrarem-se a si próprios da opressão dos “centros”.*³⁰²

Uma vez findada a guerra e expulsos os bolivianos, eis que o “povo da Califórnia”, heróis dos patrões, de si mesmos e do Acre, pôde “rondar as propriedades das margens”. E assim, um rumor de “humanidade mais adulta”, de um “caráter” mais propriamente acreano se anunciava com a “descida”.

Porém, o patriarcado do Acre, na hora da assimilação definitiva, não é mais o patriarcado do Nordeste. É um meio termo entre as duas economias: a do bugre manso com a seringa e a do civilizado com a plantação. Nem o instinto comunal gentio, nem a moral fanática do colonizador. Nem a índole nômade e rebelde das tribos, nem o caráter egocêntrico da família. Nem a promiscuidade sem regra, nem o convívio sem periodismo. É uma forma de civilização, sim, mas é, em verdade, a civilização acreana, tipicamente definida entre a floresta dadivosa, os campos promissores e os roçados fluorescentes.

O progresso não para por aí, pois transformado em acreano, o nordestino perde o que Bastos considera serem as duas principais características de sua história: o fanatismo e o cangaceirismo. Vê-se aqui a conformação do nordestino ao caráter do caboclo:

As influências pagãs das selvas derrotam suas místicas e as reeducam. As facilidades florestais de caça e pesca proibem a organização de bandos armados, com a função de extorquir, das fazendas, os meios de

302 *Idem*, p. 35.

subsistência. O “caráter” do sertanejo modificou-se neste ponro. Nenhum dos dois Antônio pôde surgir no Acre: nem o Conselheiro, nem o Silvino. Nas estradas das seringas ou nos escoadouros dos rios, jamais passearam pés de beatos, santos, taumaturgos ou profetas. O nordestino passava a adquirir os índices psicológicos do caboclo, isto é: ganhava em resistência e perdia em agressividade. Ganhava em fatalismo, renúncia, solidariedade e otimismo, assim como perdia, de vez, em insofreguidão, pressa, oportunismo e desespêro.

Reorganizando-se paralelamente ao regime florestal, o Acre abandonou a condição de terra dramática que anteriormente a caracterizava, pois “o processo de autonomia revelava o processo de fixação, a mais elevada fórmula demonstrativa da incorporação do conquistador ao deserto”.³⁰³ Atingindo sua fase final de desenvolvimento, o nordestino é totalmente absorvido pelo Acre. Instala-se ali como um novo tipo de patriarca, cuja prole nasce já integrada e desenvolvida na nova ordem. O nordestino, em síntese,

*[...] foi uma vaga assoladora do Acre. Todos os seus valores depositaram-se nesse deserto. O deserto aflorou sôbre a vaga. Sedimentos parciais – morais e econômicos – estratificaram-se e, perante o mundo, evoluíram em grande e inesperada contribuição social. Daí surgirão, fatalmente, um dia, novas ondas colonizadoras, para solitárias regiões, ainda virgens, do Brasil ou da América. Nesse momento a história há de surpreender-se com os acreanos, da mesma maneira como os indus se espantaram com os babilônios.*³⁰⁴

Com estas palavras, Abguar Bastos encerra sua narrativa da epopeia acreana, mas ao mesmo tempo entrevê a continuação da saga deste espírito californiano que, convertido em patriarca do Acre, projeta-se como colonizador renovado e portanto apto a desbravar, explorar e conquistar outras paragens. Esta parece ser a contrapartida de sua contribuição social. Dizer ao mundo: – Eis que demos um destino a esta solidão! Curiosamente, Leandro Tocantins escolheu justo essa passagem como uma das epígrafes de *Formação Histórica do Acre*. Aparentemente influenciado pelos escritos de Abguar Bastos, é possível dizer que algumas tendências analíticas de *Conquista Acreana* reverberam na obra de Leandro Tocantins, embora

303 *Idem*, p. 47.

304 *Idem*, p. 50.

com muito mais requinte, aprimoradas que são pela dupla preocupação de natureza sociológica e antropológica. A exemplo, a imagem do nordestino como “produto” da civilização patriarcal reaparece em *Formação Histórica do Acre*:

*Na Amazônia o nordestino iria quase que copiar as características da civilização patriarcal. Em vez da economia agrícola, a economia extrativista, também monocultora, com forte acento de patriarcalismo, representado pela figura do patrão, dono do seringal [...] Barracas e barracões, na Amazônia, tiveram o mesmo sentido social de casa-grande e senzala no Nordeste. Ambos traduzem a fisionomia e o ritmo de duas civilizações, ou melhor, de dois ciclos econômicos primos entre si. Dessemelhantes em forma e grau, mas semelhantes na essência comum do patriarcalismo, a civilização da borracha aproveitou muitas das constantes culturais daquela, naturalmente adaptando-as às realidades do meio amazônico, num interessante experimento de assimilação.*³⁰⁵

Também a metáfora do “centro” e da “margem”, bem como a indicação de uma estrutura social acreana *suis generis*, encontram seu espaço na obra de Tocantins:

*Nesse assalto a léguas de deserto sem dono, latifúndios que iam das margens ribeirinhas ao “centro”, indefinidos nos limites, a sociedade não teve tempo, na pressa da conquista e do ganho, de passar pela estratificação normal de camadas sociais, seja pelos valores de cultura, de mérito pessoal ou de tradição familiar Tudo correu por conta de fatores momentâneos, que criaram duas classes distintas: os que tinham o poder da propriedade [...] e os que viviam subordinados àqueles, pelo vínculo do contrato econômico.*³⁰⁶

Mas diferente de Abguar Bastos, que enxergara no “californiano do Nordeste” o perfil de predestinação que tornou a conquista do Acre uma realidade, para Leandro Tocantins essa função coube a Plácido de Castro, a quem dedicou um capítulo intitulado “O homem do destino”.³⁰⁷ Assim Tocantins o apresenta, após uma curta digressão à situação precária e

³⁰⁵ TOCANTINS, Leandro. *op. cit.*, 1961, p. 135.

³⁰⁶ *Idem*, p. 136.

³⁰⁷ Muito embora, em suas palavras introdutórias, tenha advertido o leitor de que não fez, “como nunca faria,

temerosa da República Solitária, carente de um líder que substituísse o espanhol Luiz Galvez e levasse a Revolução adiante:

No mês de fevereiro de 1902, o agente fiscal de Caquetá resolveu ir a Manaus entender-se com o Governador Silvério Néri. Desejava esclarecê-lo, viva voz, sôbre a disposição dos principais proprietários do rio em tentar outro movimento libertador. Essa viagem [...] estava fadada a ser a do encontro do Acre com o homem do destino [...] Chamava-se José Plácido de Castro, nascido em São Gabriel, Estado do Rio Grande do Sul. Bisneto, neto e filho de militares [...] o sangue de uma estirpe de militares fervia-lhe nas veias.³⁰⁸

Após narrativa do encontro e do “suspense” a respeito do convite feito a Plácido de Castro para chefiar a Revolução, continua Leandro Tocantins:

O certo é que êsse moço de 29 anos, possuidor de uma fé de ofício marcada pelas refregas nos campos de batalha, comedido nas maneiras, ar enigmático do gaúcho de fronteira, era o homem talhado para chefiar a revolução acreana. [...] Plácido de Castro se identificava com o meio onde formara o caráter. Sua atuação na guerra civil gaúcha, seu perfil psicológico, tudo exibia a tendência para o caudilhismo, fenômeno universal do homem forte que teve, por motivos históricos e sociais, assinalável expressão no Rio Grande do Sul. [...] Agora a Revolução dispunha de um chefe à altura de levá-la ao êxito almejado.³⁰⁹

Aos nordestinos, em contrapartida, coube realizar uma “epopeia anônima”, cujo princípio consistia em criar as “bases sociais e econômicas para erigir uma nova unidade

livro de louvações” e, continuando a advertência, conclui: “já se vai longe o tempo em, que a História se montava à base de heróis, de personagens sempre a transpirar nobreza e idealismo. [...] Não acrescentei coisa alguma nesta obra fora daquilo que os documentos expressivamente revelam à posteridade. A História dispensa o auxílio do panegírico, do supérfluo, de simpatias ou aversões. Ela pede, somente, o concurso da palavra justa e serena.” *Idem*, p. 39.

308 *Idem*, p. 464-465

309 *Idem*, p. 468-469.

territorial brasileira, que se constituiu em nossa última arrancada bandeirante”³¹⁰. Em poucas palavras, o papel social dos nordestinos, com os cearenses à frente, foi tornar aquela região que ainda era “boliviana de direito”, um espaço propriamente brasileiro. E quanto aos conflitos que se seguiram, a natureza, muito mais que o “caráter” do cearense/acreano, cumpriu com a principal função de derrotar o inimigo boliviano. Isto é, muito mais que a bravura de seringueiros heroicos, o maior aliado do “Acre Brasileiro” foi sua própria geografia.

Mas dentre todas as semelhanças e/ou influências entre as obras de Abguar Bastos e Leandro Tocantins, certamente a que merece maior destaque se refere à metáfora do *far-west* amazônico. Californianos do Acre, os nordestinos são concebidos como os últimos bandeirantes que tudo e em tudo se arriscam em busca de aventuras e promessas em um espaço de fronteira. Entre a *natureza* e a *cultura*, entre o Brasil e a Bolívia, entre a barbárie e a civilização, a *fronteira* é, em ambos os casos, o principal fio condutor da narrativa.³¹¹

Se o *far-west* representa para a América o que a epopeia de Homero representa para a Grécia e as peças de Shakespeare para a Inglaterra – como afirmou Jon E. Lewis em “Os melhores contos de Faroeste”³¹² - é bem verdade que este gênero extrapolou não apenas fronteiras nacionais, mas as próprias fronteiras da ficção. Associando certas raízes ideológicas próprias ao mito da fronteira americana – como a competitividade do darwinismo social, a hierarquia das raças e a ideia de progresso – às especificidades da amazônia brasileira, o *far-west* converteu-se em tropo da conquista acreana, como parece atestar seu próprio mito fundador.

Em primeiro lugar porque, como analisam Ella Shohat e Robert Stam, os faroestes tendem a nos situar em um momento histórico específico em que “a penetração da fronteira já está em plena marcha”. O local de origem do *far-west* amazônico, como ocorre nas narrativas

310 *Idem*, p. 22.

311 É bem verdade que, se em Abguar Bastos a noção de *fronteira* aproxima-se mais de um sentido metafórico-cultural, no caso de Leandro Tocantins ela é mais propriamente geográfico-literal, como pode-se perceber na seguinte passagem: “ao lado do *social* eu me propus destacar certo condicionamento do fenômeno acreano com a Geografia. É impossível negar a marcante influência do meio geográfico na configuração social e política do caso do Acre [...] O uso até afirmar que o drama histórico do Acre se explica pela Geografia: os rios convidando os brasileiros a subi-los, a chegar ao Acre; a Grande Cordilheira e as selvas amazônicas do Beni, do Madre de Dios, do Órton...] separando o Acre dos Andes. [...] E geográfico foi o problema de fronteiras entre o Brasil e a Bolívia [...] E por fim, a geografia da seringueira, que determinou o povoamento do território.” *Idem*, p. 40.

312 LEWIS, Jon E. *Os melhores contos de faroete: uma antologia de histórias clássicas da fronteira americana*. Rio de Janeiro: José Olympio. 2004.

literárias do faroeste norte-americano, é o momento em que na América há pouca ou nenhuma possibilidade de resistência indígena à ocupação europeia.³¹³

Leandro Tocantins inicia a narrativa de *Formação Histórica do Acre* com a origem e descrição das *fronteiras* entre Brasil e Bolívia, a partir do Tratado de Madrid (1750). Em poucas palavras, as informações que são evocadas tratam de um espaço mal conhecido, ou conhecido por especulação – não fosse isso, Leandro Tocantins não teria dedicado capítulos inteiros à análise de um “anátema secular”.³¹⁴ Além disso, em *Formação Histórica do Acre*, ao indígena sequer é reservado um espaço na conformação social da cultura acreana/brasileira.

Já em *A Conquista Acreana*, a cultura indígena aparece e desaparece como pano de fundo da formação do “caráter” *suis generis* do acreano. O que parece bastante sintomático, se tratando de uma região “intocada” pelo colonizador até o início do século XIX.

Também comum à narrativa de ambos os autores e ao “paradigma do faroeste”, a terra é retratada como elemento fundamental. Mais precisamente, “a atitude de reverência em relação às paisagens propriamente ditas [...] escamoteia a quem a terra pertencia e naturaliza, desse modo, o expansionismo. A terra passa a ser considerada vazia e virgem”.³¹⁵

Não há, portanto, representação de um passado autônomo e livre dos brancos, ou, quando há, resume-se à descrição da natureza indômita e da bravura de um ralo número de aventureiros solitários que a enfrentaram – e, junto com ela, os povos selvagens vagamente deduzidos. Soma-se a tudo isso, enfim, o ímpeto pioneiro que anima o movimento em direção ao oeste, “uma teleologia crepuscular sancionada pelos deuses”.³¹⁶

Esse *far-west* amazônico do qual nos falam Leandro Tocantins e Abguar Bastos permanece em inúmeras representações atuais a respeito do Acre e do “acreano”. E, por meio do discurso histórico “oficial”, muitas vezes lembrado em preleções políticas e em geral evocado em época de comemorações, o mito fundador da Revolução Acreana continua influente.³¹⁷ Mas como todo mito fundador tende a encobrir realidades “outras”, mais

313 SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify. 2006.

314 Ver, especialmente, capítulos I a VII correspondentes às duas primeiras partes do volume I de *Formação Histórica do Acre*.
315p. 170.

316 SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *op. cit.* 2006, p. 172-173.

317 Ver p.e. **BEZERRA**, Maria José. *Invenções do Acre – de Território a Estado – um olhar social...* São Paulo: USP, 2005. 383 f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – SP. 2006.

complexas e heterogêneas em suas relações e significados, com o caso do Acre não poderia ser diferente.

Dentre tantas vozes, uma fora escolhida como representativa de *um* povo, apesar de toda diversidade que lhe impunha a realidade. Mais do que isso, a “voz oficial” deste povo proclamado os “acreanos do Brasil” se constitui com base num discurso progressista de dominação e civilização, sintetizado no projeto de conquista do “último Oeste”, empreendido pelos bandeirantes em seu último suspiro!

Esta unicidade proclamada, assim feita com o propósito de fundar uma verdadeira Nação em oposição à selvageria dos gentios e da natureza, se construiu às custas de incontáveis “correrias”, cujos desdobramentos foram o extermínio, a escravização, o deslocamento e a desorganização de inúmeras nações ameríndias que ali viviam. Mas não apenas, pois o anonimato de um dos principais atores da história do *boom* da borracha, genericamente denominados “seringueiros”, “nordestinos”, “californianos”, contrasta com a identidade de Coronéis, Ministros, Embaixadores, Diplomatas e Secretários envolvidos no processo de anexação do Acre ao território nacional.

Mas, como diria Antonio Machado, “o outro não se deixa eliminar; subsiste, persiste; é o osso duro de roer onde a razão perde os dentes”.³¹⁸ Uma sentença que, como veremos, se aplica de modo muito particular às variações da “identidade acreana”.

II

Fragmentos de História Político-militar e Diplomática

Vista no século XIX como “selva” que abrigava toda espécie de perigos e enigmas próprios ao seu “exotismo”, a Amazônia brasileira, ou mais especificamente, a Amazônia Sul Ocidental foi, como se sabe, palco de inúmeras disputas entre Brasil, Peru e Bolívia no final daquele século. As razões pelas quais se deram o conflito entre estas três nações explicam-se, em grande medida, pela descoberta do “ouro negro” na região.

No entanto, as primeiras expedições para os rios Purus e Juruá ocorreram ainda no

318 *Apud*. PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

início do século XIX, quando inúmeros coletores de “drogas do sertão” (cacau, salsaparrilha, baunilha, óleo de copaíba) começaram a frequentá-los. As expedições foram parcial e momentaneamente interrompidas, quando Manuel Joaquim do Paço (último governador do Rio Negro) proibiu a navegação do Purus para pesquisadores de drogas, embora a Junta Governativa do Pará tenha rapidamente revogado a “curiosa resolução”³¹⁹

Em verdade, antes mesmo da descoberta da borracha, a procura por uma saída fluvial para o mar já se configurava como entrave à política exterior da Bolívia em relação ao Brasil.³²⁰ E, ademais, as discussões a respeito da livre navegação do Amazonas ocupavam parte das preocupações diplomáticas do Império do Brasil.³²¹

Mas a Amazônia “forçosamente sentia os reflexos do industrialismo europeu e o dos Estados Unidos”, uma vez que aquela região tropical era vista, simultaneamente, como excelente mercado para os artigos industrializados e centro fornecedor de produtos exóticos e de matéria-prima para as fábricas e indústrias. Deste modo, inúmeras frotas mercantes se dirigiam para lá com intuito de estabelecer e desenvolver relações comerciais extremamente

319 A menção à resolução de Manuel Joaquim do Paço é feita por Leandro Tocantins por intermédio de Euclides da Cunha em *Relatório da Comissão Mista Brasliero-Peruana* (1906). Aparentemente, o que levou Tocantins a mencionar esse evento foi a tentativa de atestar as “origens” da navegação dos rios da região. Seguindo com a descrição das primeiras explorações daqueles rios, Leandro Tocantins menciona ainda a viagem de João Rodrigues Cameté (funcionário encarregado da “pacificação dos índios”), em 1852, como a primeira exploração do Purus; e, no mesmo ano, a segunda exploração (primeira “exploração oficial”) ordenada por João Batista Terreiro Aranha (Presidente da Prová do Amazonas) com o objetivo de estabelecer uma comunicação fluvial entre o Purus e o Madeira com a provável justificativa de benefícios à capital amazonense advindos do transporte de bovinos para suprir necessidades de alimentação; ainda naquele ano de 1852 ocorreu a segunda “exploração oficial” de Serafim Salgado (Chefe do novo cruzeiro desbravador); a terceira expedição ficou a cargo de Manuel Urbano da Encarnação, a mando do Presidente Manoel Clementino Carneiro com intuito de identificar caminhos, por terra ou água, de junção com a Bolívia. As conclusões do relatório do engenheiro João Martins da Silva Coutinho, responsável pela quarta expedição, trariam informações preciosas a respeito da região: “a região mais rica do Peru e da Bolívia só pode comunicar com o Amazonas por meio do Purus e do Juruá, rios que não têm cachoeiras e que oferecem fácil comunicação em quase todo o curso”. *Apud*. TOCANTINS, Leandro. *op. cit.*, 1961, p. 95.

320 “Sem acesso direto ao Atlântico, só dois caminhos via o País, naquele tempo, para conduzi-lo ao oceano onde se entrecruzam as grandes rotas comerciais: o Amazonas e o Prata. O Amazonas, de preferência, mais perto da Europa, mais vantajoso à navegação. O Império do Brasil, porém, mantinha-o trancado, e não mostrava intenções de mudar de atitude. Não era só a Bolívia a interessada em abrir o rio à navegação internacional. Os Estados Unidos da América tiveram, nesse particular, papel bem atuante. Povo e govêrno se identificaram, sob a influência de uma propaganda inteligente e otimista, para sugerir ao Brasil, com certa obstinação, a abertura do *King of Rivers*, segundo a linguagem deslumbrada dos periódicos locais. Êsse interesse generalizado decorria de uma campanha do Tenente Mathew Maury, da Marinha dos Estados Unidos. O oficial, escrevendo nas revistas de maior circulação do país expa, com entusiasmo quase panteísta, as grandes vantagens da livre navegação do Amazonas. 'É o maior benefício comercial a que os povos do sul e oeste – e mesmo o povo dos Estados Unidos – podem aspirar’”. *Idem*, p. 98-99.

321 “O imperador Pedro II [...] declarava num tom amistoso e de fingido desentendimento, que o Amazonas, inculto, muito pouco povoado, não podia interessar ao estabelecimento do comércio, e portanto nada justificava sua abertura ao tráfego estrangeiro.” *Idem*, p. 103.

vantajosas.³²²

No entanto, a borracha já aparecia na pauta de exportação no início do XIX, ainda que em número insignificante. Em geral, era comercializada como matéria-prima para a fabricação dos sapatos que retornavam à região, juntos a outros produtos que compunham a pauta de importações. Mas, é claro, somente mais tarde a borracha abalaria os mercados do mundo, sobretudo depois da descoberta do processo de vulcanização, em 1839, e do desenvolvimento do pneumático, no fim do mesmo século.³²³

Daí em diante, os olhos do mundo se voltaram para a Amazônia, encantados com as novas descobertas realizadas com o leite que jorrava de suas árvores monumentais. Da mesma forma, legiões de cearenses, paraibanos, potiguares, pernambucanos, paraenses, maranhenses e amazonenses, deslocaram-se em novas versões de “navios negreiros” para a terra

322 “Compulsando as estatísticas, é fácil ver o número de navios e a espécie dos produtos entrados e saídos no pôrto de Belém, via natural de todo o sistema mercantil da região. Em 1815, por exemplo, nove barcos ingleses entraram em Belém, em 1819, vinte e sete. Os artigos mais importantes da exportação eram o arroz, o cacau, o algodão, a salsaparrilha, a farinha de mandioca, o óleo de rícino, a canela, o guaraná, a castanha-do-maranhão, o café, couros de boi, madeiras de construção naval. Os de importação se inscreviam entre produtos que simbolizavam o surto do industrialismo: artigos de algodão e linho, cerveja Porter, queijos, artigos de vidro, barro, metal, cobre, alumínio, estanho, pólvora e balas para caça, máquinas diversas, tintas coloridas, aparelhos de destilação, artigos de medicina, de marinhagem, chapéus, roupas, sapatos.” *Idem*, p. 113.

323 “[...] a evolução dos processos de tratamento científico do leite silvestre, até chegar a resultados positivos, foi lenta, e, muitas vezes, assinalada por fracassos e desenganos [...] Na Inglaterra, o químico Joseph Priestley, descobridor do oxigênio, prefaciando uma obra saída a lume em 1770, referiu-se a 'uma substância que pode ser empregada, com bons resultados, para apagar traços de lápis no papel'. O inglês deu a essa substância o nome de *rubber*, e, como ela provinha das Índias Ocidentais, aduziu a palavra *Índia*. A *Índia-Rubber* foi lançada no mercado francês em 1772, por Magellan, na forma de pequenos cubos que faziam desaparecer qualquer risco de lápis, sob a sensação de encanto dos intelectuais e escreventes da Europa [...] Mas, o problema de utilização industrial da matéria-prima não se prendia somente às iniciativas de caráter comercial, ou ao bom ou mau acolhimento que o público oferecesse aos objetos da indústria estreada. O problema era mais técnico-científico do que econômico [...] Dois homens haviam de aparecer, no cenário da Europa e dos Estados Unidos, com o destino de ligar o seu nome à descoberta final do processo de vulcanização, que abriu caminho seguro à indústria de objetos de borracha. Charles Goodyear, dedicando-se alguns anos [...] descobriu o processo da vulcanização em 1839, e adquiriu a sua patente a 15 de junho de 1844. [...] O método de Goodyear veio abrir novas perspectivas aos negócios comerciais. [...] Mas, essa transformação nos negócios industriais da borracha, operada com maior vigor por volta de 1890, e daí por diante com intenso ritmo econômico, é uma outra história em que entra novo agente que ajudou a solidificar tôdas as conquistas da química e da técnica, os inventos e as experimentações, as iniciativas e as inversões comerciais, concorrendo, de forma decisiva, para a criação de um dos mais poderosos e influentes negócios jamais idealizados pelo homem. É a história do pneumático. [...] em 1839 foi expedida patente a um cidadão de nome Dietz, que muitos consideram o primeiro a tentar a aplicação da borracha em rodas de veículos, com o fim de amortecer as vibrações. [...] O que lançou essas primeiras tentativas de conforto às alturas de fato universal, coroado por uma verdadeira revolução nos transportes, foi a invenção de John Boyd Dunlop, irlandês de Belfast. Seu filho, seguindo a moda do tempo, possuía um triciclo e desejava competir numa corrida [...] Dunlop [...] imaginou um processo original que reduzia a vibração do triciclo [...] Dessa brincadeira nasceu o invento do pneumático [...] que dispunha de câmara dupla sendo que uma servia de capa de rodagem exterior, e a outra, cheia de ar, anulava as incômodas vibrações das carruagens. [...] Ganhara Dunlop [...] a glória universal de inventor do pneumático, louvado pelas damas e cavalheiros viajantes daqueles os, cuja delicadeza corporal encontrara o fim de seus tormentos”. *Idem, passim*.

promissora, sob o impulso econômico do extrativismo da goma elástica.³²⁴ Não por acaso, afirma Leandro Tocantins, a história do Acre se confunde com o imperioso e decisivo papel da borracha pois, sem ela, o Acre não seria brasileiro!

Nesse sentido, se o território era incontestavelmente boliviano, sua ocupação, no entanto, era eminentemente brasileira. E foi justamente dessa dupla evidência que surgiram as incontáveis querelas político-diplomáticas e militares entre Brasil e Bolívia.

Frente à ocupação brasileira das terras que lhe pertenciam por direito, conforme previsto no Tratado de Ayacucho (1867), a Bolívia reagiu e buscou efetivá-lo, embora sem sucesso, por meio de comissões demarcadoras entre 1870 e 1878 – .³²⁵ A falência das comissões decorreu do desentendimento quanto aos limites estabelecidos no tratado, de modo que “os comissários brasileiros e bolivianos suspenderam os trabalhos, ficando acordado que os dois governos deveriam rever os limites inicialmente fixados”³²⁶

O dissenso quanto aos limites e fronteiras de Brasil e Bolívia se estendeu. E, em meados da década de 1890, o general Thaumaturgo de Azevedo - que representava o Brasil na Comissão Mista destinada a completar a demarcação entre os rios Madeira e Javari – propôs rever os limites estabelecidos no tratado de 1867 e reconsiderar os critérios de delimitação com base na ocupação brasileira que, segundo afirmava, precedia em quase uma década a assinatura do tratado. Mas sua proposta foi recusada pelo governo brasileiro.

A Bolívia, em contrapartida, buscou efetivar sua soberania por meio da instalação de postos alfandegários na região, autorizada pelo então governo de Campos Sales, na figura de Dionísio Cerqueira que cumpria a função de Ministro das Relações Exteriores. À instalação de tais postos seguiram-se a reação e a resistência dos seringalistas que se negaram, num primeiro momento, a pagar os tributos devidos à Bolívia.

Os eventos seguintes foram desdobramentos da política de D. Paravicini, Ministro

324 “[...] nas longas viagens, de Belém até o local de destino, os imigrantes, com raríssimas exceções, curtiam duras penas. Depoimentos da época mencionam os navios sujos, a má alimentação, a promiscuidade de uma 3ª classe, onde os animais – bois, carneiros, porcos para a alimentação diária – misturavam-se com os seres humanos. As embarcações subiam com lotações excedidas, e a carga, acumulada pelos conveses, tirava o espaço necessário ao trânsito dos passageiros. As rês atadas nos varais, suspensas no ar, representavam para o imigrante uma fuga daquele mundo, o muro das lamentações, o refúgio para deplorar as suas desditas. O calor tropical, umedeceido pelas muralhas verdes dos rios estreitos, aumentado pela alta temperatura das caldeiras, dos aparelhos, dos tubos de vapor, aquecendo as chapas de ferro do navio, criava na 3ª classe um ar viciado, insuportável, propício à disseminação de doenças. Navios negreiros, já dizia o amargo vocabulário da época.”

325 Sobre este tratado ver, principalmente, Capítulos XIV (“O Tratado de Ayacucho”); XVII (“Jôgo de Linhas”); e XVIII (“Uma certa Linha Verde”) de *Formação Histórica Do Acre*. TOCANTINS, Leandro, *op. cit.*, 1961.

326BEZERRA, Maria José. *op.Cit.*, 2006, p. 32.

Plenipotenciário da Bolívia que afirmava veementemente a necessidade de tomar posse de seus territórios de fronteira, ao menos em regiões já demarcadas entre os rios Acre, Iaco e Purus.³²⁷

Em janeiro de 1899, chefiando a “gaiola”³²⁸ *Rio Tapajós*, o Ministro Paravicini e sua comitiva desembarcaram no Purus com a missão de estabelecer aduanas no Acre, Iaco e Alto-Purus, “com aquiescência do Governo Federal”.³²⁹ A partir daí iniciava-se o domínio boliviano no Acre, esse território que até então, pensava-se, pertencia ao Amazonas.

A ocupação de Caquetá e consequente fundação de *Puerto Alonso* foi seguida de uma série de decretos por parte de Paravicini que, obviamente, desagradou os “acreanos do Brasil”. Mas não apenas, pois também o governo do Amazonas tinha muito a perder com a ocupação boliviana e, sobretudo, com o decreto de livre navegação do Acre, Purus e Iaco. Muito embora, como reconhece o próprio Leandro Tocantins, as ações de Paravicini tenham servido de diretrizes político-administrativas para seus sucessores.³³⁰

327 “A solução do problema de nossas fronteiras está, pois, representada por esta fórmula: ocupação imediata dos territórios bolivianos de fronteira”. José Paravicini, *Apud* TOCANTINS, Leandro. *op. cit.*, 1961, p.157-158.

328Nome usado para se referir às embarcações a vapor.

329 Para ilustrar esse momento, recorro às palavras de José Carvalho: “[...] pelas 7 horas da noite, na nova sede do município, ouvimos apitar um vapor. A chegada de um vapor, em qualquer dos rios do interior da Amazonia, é sempre um grande acontecimento, pondo em alvoroço a alma de toda a população ribeirinha. São, para os comerciantes, as novas mercadorias que chegam; são, para todos, as notícias do resto do mundo: os jornaes, as correspondencias commerciaes e particulares – cartas, a mais das vezes, da familia ausente em remotos pontos do paiz, e que vão cheias de saudosas lembranças e de amargos sobressaltos pela saude e pela vida dos que para lá se foram. Todo esse mundo de sensações desencontradas e intensas desperta n'alma dos emigrados o apitar de um vapor. [...] A chegada daquelle vapor era, em verdade, para causar surpresa, porque pelas ultimas noticias, nenhum vapor havia para subir [...] A bordo havia um grande alarido como de pessoas em festa e feito numa linguagem incomprehensivel, mysteriosa. [...] Eram os bolivianos que davam vivas á Bolivia e que iam tomar conta do Acre! [...] Poucos dias, depois, espalhou-se por todo o rio a nova do estabelecimento do governo boliviano em Caquetá, num planalto à margem esquerda do Acre, a que deram o nome de *Puerto Alonso*.” *In: CARVALHO, José. op.cit.*, 1999, p. 7-8.

330 “A 5 de janeiro disciplinou, para acautelar os interesses fiscaes da Bolívia, o modo de escrituração dos livros de receita e despesa nos consulados de Belém e Manaus, e a taxa que seria devida ao *visto* no rol da tripulação, carta de saúde, manifesto geral, despachos em trânsito, etc.. Outra celeuma levantou-se a pretexto de dois novos diplomas que visavam a regulamentar a posse das propriedades e o regime de trabalho nos seringais. [...] O decreto, na verdade, não ameaçava o direito dos brasileiros [...] Mas, qualquer mudança no *status quo* era tido como nocivo aos fins econômicos dos seringueiros e doas aviadores do Pará e Amazonas. [...] O segundo decreto, que veio trazer maior desgosto aos seringueiros, também nada trazia de prejudicial para os seus interesses, ao contrário, tinha um fim preventivo e de defesa do patrimônio florestal. [...] Tais os motivos técnicos que obrigam a autoridade a intervir, no intuito de 'velar pela conservação da propriedade pública e privada', decretando a suspensão do corte dos seringais no período de 1º de agosto a 1º de setembro de cada ano', e a severa proibição de extrair o leite durante esse lapso de tempo. Prescrevia-se, então, a maneira de fazer as incisões na árvore: 'não poderão passar da casca e começarão na parte acessível mais alta dos troncos e continuarão para baixo em linhas retas, e paralelas, deixando-se entre elas dois centímetros de distância'. Era vedado abrir incisões mais próximas, ou renovar as que estivessem cicatrizadas. [...] O delegado da Bolívia, tentando corrigir a situação anômala de segurança pública [...] expediu um decreto [...] 'Fica absolutamente

A ocupação boliviana e os consequentes decretos de Paravicini tiveram grande repercussão também nas cidades de Belém e Manaus, onde a imprensa local desempenhou o particular papel de incitar a população contra os bolivianos e, por extensão, contra o governo brasileiro.³³¹ Como resultado de tudo isso, teve início o processo revolucionário, com a primeira insurreição acreana, liderada por José Carvalho.³³² Mas “sem apoio, doente e indesejável aos interesses do Amazonas, José de Carvalho afastou-se de Manaus e do campo movediço do Aquiri.”³³³

A continuidade do projeto revolucionário caberia ao espanhol Luiz Galvez³³⁴ que à época atuava como repórter da folha diária de Manaus, *Comércio do Amazonas*. Logo depois ingressou na folha *A Província do Pará* e, posteriormente, em razão de “seu espírito vivo” e “preparo intelectual”, passou a trabalhar no Consulado da Bolívia. Foi em Belém que Galvez

proibida a importação de espingardas e, em geral, de qualquer espécie de armas e munições de guerra' [...] E se alguém quisesse importar espingardas de caça, pólvora, chumbo e cápsulas tinha de obter primeiro licença na Delegação. [...] O consulado de José Paravicini foi o teste inicial do domínio boliviano no Acre. Os delegados que lhe haviam de suceder [...] seguiram com poucas variantes os traços principais da legislação do fundador de Puerto Alonso. Ele plantou, verdadeiramente, uma diretriz política e fiscal.” TOCANTINS, Leandro. *op.cit.*, 1961, p. 179-180-181-183-186.

331 “O assunto Acre empolgava a cidade [de Manaus]. Despertara-se um sentimento popular de defesa do patrimônio ameaçado. Don José Paravicini passou a ser visto como um intruso, um usurpador, um perigo para a integridade nacional, e quando o seu decreto de abertura dos rios Acre, Purus e Iaco aos navios de tôdas as bandeiras foi divulgado pela imprensa, levantaram-se vivos protestos, taxando-o de um ato *corso*. 'Qual a autoridade, qual o cacique que lh'as arbitrou?' pergunta o *Comércio do Amazonas*.” *Idem*, p. 193.

332 Paravicini pagou um preço alto pelos decretos e resoluções, em particular relação à livre navegação dos rios Acre, Purus e Iaco, uma vez que inevitavelmente extrapolava as fronteiras bolivianas. Depois de cem dias, seu posto foi substituído por D. Moisés Santivañez que procurou inutilmente conquistar o apoio da população com atitudes mais brandas. Mas, como lembra Tocantins: “Não conseguiu, no entanto, desarmar o espírito de rebeldia de um grupo de inconformados. José Carvalho, coordenando um movimento sedicioso, estabeleceu quartel-general em Bom Destino, propriedade do coronel Joaquim Victor da Silva. Reunidos os principais maquinadores, discutiram o plano de ofensiva, traduzido, inicialmente, num ofício diplomático, para conhecer o ânimo do adversário e salvaguardar a participação do superintendente do município que, por motivos óbvios, devia manter-se afastado do conluio. [...] A resposta de Santivañez desconcertou o grupo de conspiradores [...] Os bolivianos hábilmente evitavam querelas, argumentando dentro da ordem legal e do bom senso. Os brasileiros, porém, não queriam sujeitar-se à dominação estrangeira, embora o Govêrno da República a reconhecesse de fato e de direito. [...] Pela manhã de 30 de abril, às cinco horas, saíram de Caquetá, em canoa, e às sete já estavam passando por Puerto Alonso, sob as vistas das sentinelas.”

333 BEZERRA, Maria José. *op.cit.*, 2006, p. 38. Maria José Bezerra atribui a condenação de José Carvalho por crime de lesa-pátria ao fato de não pertencer ao “núcleo forte da oligarquia dos Ramalho”, família à qual pertencia José Cardoso Ramalho Junior, Governador do Amazonas.

334 “[...] espanhol de nascimento, cosmopolita por vocação, aventureiro por atavismo. Seu nome: Luiz Galvez Rodrigues de Arias, ao qual antepunha um *Don* que não cabia mal à sua personalidade de homem inteligente, com um verniz de educação e de certa cultura, alto, físico um tanto sêco e anguloso, longos bigodes e aparência bem-cuidada. Lembrava a figura de um nobre espanhol, com aqueles rasgos do espírito galego.” TPCANTINS, Leandro. *op.cit.*, 1961, p. 218.

inteirou-se de uma suposta conspiração internacional envolvendo o Ministro Paravicini, o comandante-geral da fronteira em Puerto Alonso, Guilherme Uhthoff, e o cônsul norte-americano, Kennedy.³³⁵

Galvez não desperdiçou a chance do “furo de reportagem”. Publicou a “tramoia” na *Província do Pará* no dia 3 de junho de 1899. O caso repercutiu na capital da República e resultou em um artigo de Rui Barbosa que alertava os brasileiros para a política de absorção dos Estados Unidos.³³⁶

Depois de viajar a Manaus, Galvez procurou pelo jornalista Alberto Moreira Junior, redator do *Comércio do Amazonas*, e o informou do acordo entre a Bolívia e os Estados Unidos. Por sugestão de Moreira, Galvez procura pelo governador do Amazonas, Ramalho Jr., para informá-lo do caso e solicitar alguma providência.

Depois de informado, o governador chegou à conclusão de que o melhor a ser feito era enviar uma expedição, aparentemente para explorar seringais e “a cuja testa colocariam Luiz Galvez”, mas com o real intuito de impedir que “o estrangeiro tomasse conta do território amazonense, que tantos sacrifícios custara para desbravar e sanear”.³³⁷

Galvez, que já havia publicado inúmeros artigos para reportar os acontecimentos que envolviam a “questão do Acre”, posicionando-se em favor da causa acreana e que, além disso, já havia demonstrado interesse em participar diretamente dos acontecimentos, não perdeu a oportunidade. E foi sob sua liderança que, em 14 de julho de 1899, foi proclamada a Independência do Estado do Acre.³³⁸ No mesmo dia foi organizado o governo provisório

335 “Tudo vinha favorecê-lo [Galvez]. Seu compatriota Guilherme Uhthoff [...] convida-o um dia para almoçarem juntos no Hotel do Comércio. Em dado momento, junta-se aos dois o blovião Ladislau Ibarra, administrador da aduana de Puerto Alonso, que azêdamamente começou a criticar Uhthoff e o Ministro Paravicini por estarem negociando 'ao estrangeiro um parcela de sua Pátria, a Bolívia'. Luiz Galvez pressentiu algo de muito sério naquela súbita revelação, e procurou inteirar-se do assunto. 'O Sr. Uhthoff, vivamente emocionado, respondera que não devia considerar-se ofendido perante as formidáveis acusações do Sr. Ibarra, acusações que devia dirigir ao Sr. Ministro, único chefe responsável pela Delegação da Bolívia. E que êle Uhthoff, se negociava a venda, cessão o que fosse dos Territórios do Acre com a Norte-America, fazia-o por ordem do Sr. Paravicini, que nisto andava muito acertado; depois do ensaio de 4 meses compreendia que a Bolívia era incapaz para conservar, sôzinha, aquêles territórios'. Era muito grave o que Luiz Galvez acabara de ouvir. Seu instinto imaginativo previu uma verdadeira conspiração internacional.” *Idem*, p. 220.

336 *Idem*.

337 *Idem*, p. 233.

338 “O dia deve ter sido escolha pessoal de Luiz Galvez. A grande data dos franceses inspirava-lhe a idéia de libertação do solo acreano, e, por certo, quis que a sua República marcasse a queda da Bastilha Boliviana [...] Mas, de quem surgiu a idéia de proclamar a República do Acre? Do Governador Ramalho Junior? Do próprio Galvez? Os documentos pesquisados não induzem a uma afirmação positiva. Luiz Galvez passa pelo assunto sem maiores esclarecimentos: 'reunidos os representantes da Junta Revolucionária (em São Jerônimo), e ouvidas que foram as revelações de que fui portador, resolvemos declarar, sem demora de tempo, a independência do Ac'.

endo Galvez escolhido para Presidente.³³⁹

A “República da Estrela Solitária” enfrentou grandes dificuldades durante os seus primeiros meses. Externamente, a resistência dos estados estrangeiros desafiava a continuidade da República; internamente, a administração de Galvez criava oposições.³⁴⁰

E, depois de um curto período e frente à oposição implacável, Galvez “rendeu-se sem resistência ao comandante da flotilha federal, sendo levado para Manaus, de onde foi expulso, embarcando numa longa viagem de exílio para a Europa”.³⁴¹

Outras foram as tentativas, igualmente fracassadas, de dar continuidade à República Independente do Acre, como o conhecido caso da *Expedição Floriano Peixoto*, mais conhecida como “Expedição dos Poetas”³⁴²Curiosamente, havia sido convidado a participar desta expedição o futuro sucessor de Galvez, o gaúcho Plácido de Castro.³⁴³

A situação tornou-se particularmente problemática com a atuação do Ministro

Nesse encontro, êle deve ter descrito a situação em côres negras, e lan, entre os temerosos companheiros, o grande trunfo do acôrdo secreto entre a Bolívia e os Estados Unidos, o que é quase certo haver influído no ânimo dos membros da Junta, induzindo-os a aceder aos seus projetos.” *Idem*, p. 236.

339 “A Pátria abandonava-os, êles criaram outra, no dizer do Presidente do Estado Independente do Acre, porque, entre o Brasil e a Bolívia, não tinham que vacilar: não podendo ser brasileiros resolveram não ser bolivianos. Inteligente concepção, cujo efeito emocional eclodiu num movimento de prestígio popular em tôrno da figura singular do chefe daquela República, no recôncavo das selvas acreanas.” *Idem*, p.243.

340 “O último mês do ano de 1899 veio prenunciar ao Estado Independente do Acre as horas difís que iria viver logo no início de 1900. O Presidente Galvez teve de enfrentar vários sucessos internos, os quais, debelados pela ação pronta de seu Govêrno, aparentemente se erradicaram da órbita política da República. Na verdade, porém, continuaram a minar os seus alicerces. É que as raízes dêles mergulhavam muito mais fundo. Iam à Capital brasileira, a La Paz, a Belém e Manaus, onde governos, de potência a potência, acertavam medidas de coibição à República acreana, e casas comerciais, atingidas em seus interêsses, grupos de pessoas contrariadas em seus objetivos, urdiam uma campanha de descrédito do regime instituído em Cidade do Acre.” *Idem*, p.267.

341 BEZERRA, Maria José. *op.cit.*, 2006, p. 49. Para mais, ver também Capítulos XXXI (“Prenúncios de ocaso”), XXXII (“Golpe de Misericórdia”) e XXXIII (“Estranha pacificação”) *In*: TOCANTINS, Leandro. *op.cit.* 1961.

342 “O poder espiritual era grande nesses ardorosos patriotas. Sua prosa ou sua musa variavam do apuro de uma frase literária à banalidade de uma peça demagógica. E trataram logo de emprestar um sentido miliciar e cívico, como convinha à glória da campanha e aos altos intuitos da causa: ExpediçãoFloriano Peixoto. O jornalista Orlando Correia Lopes pôs-se à frente do movimento ao lado do tribuni popular João Barreto de Menezes [...] e entre poetas e letrados, de Efigênio Sales [...]Epaminondas Jácome [...], Arnaldo Machado Vieira, Trajano Chacon, Vítor Francisco Gonçals, José Maria dos Santos. A idéia empolgou a imaginação romântica dos governadores. Cada um deles sentia-se um Lord Byron, defendendo a liberdade de um país espoliado. Os bolivianos seriam os turcos, escravizando o Acre – a Grécia da cultura clássica, pela qual o autor de *Don Juan* sacrificou a vida.” *Idem*, p. 366.

343 O título de “Expedição dos Poetas” foi atribuído, tempos depois do fracasso monumental, pelo próprio Plácido de Castro.

boliviano Don Felix Avelino Aramayo. Critico tenaz ao descaso da Bolívia em relação ao Acre, Aramayo não poupou esforços na defesa dos interesses bolivianos na região. E depois de longas negociações assinou, em julho de 1901, o contrato de constituição do *Bolivian Syndicate*.

O sindicato destinava-se a explorar e administrar as riquezas do Acre, conforme sugestão inicial de dividir o território em duas zonas de influências, “a do rio Purus que seria entregue a um sindicato europeu, e a do rio Acre, sob a administração de um sindicato norte-americano”.³⁴⁴ E entre aquele ano e o seguinte, a Bolívia experimentou um período de relativa calma, sendo também o mais prolongado e contínuo na região.

Paralelamente, um dos principais articuladores da “Expedição dos poetas” e interlocutor entre os acreanos e o governo do Amazonas, Rodrigo de Carvalho, arregimentava forças e opiniões a favor de um novo movimento revolucionário. E, além disso, o descontentamento com o arrendamento do território boliviano traduzia-se, nos bastidores da diplomacia brasileira, como um problema de segurança nacional.

Foi nesse contexto que Plácido de Castro aceitou dirigir as operações militares como *Comandante em Chefe das forças*, destinadas à “reproclamação” da República Independente do Acre, que ocorreu no dia 7 de agosto de 1902, em Xapuri. Os combates entre brasileiros e bolivianos sucederam-se entre esta data e a tomada de Puerto Acre em janeiro de 1903, quando o Barão do Rio Branco – empossado Ministro do Exterior por insistência do então Presidente Rodrigues Alves³⁴⁵ – achou por bem intervir.³⁴⁶ A partir de então a “questão do Acre” tomou novo rumo, caminhando finalmente para a resolução do conflito.

A proposta inicial apresentada pelo Ministro brasileiro consistia na compra do Acre à

344 TOCANTINS, Leandro. *op. cit.* 1961, p. 401. Sobre os pontos principais do contrato, consultar Capítulo XLVII (“O cavalo de Tróia do Imperialismo”) da mesma obra.

345 “A mudança de governo, no Brasil, com a posse do Presidente Rodrigues Alves, a 15 de novembro de 1902, vinha imprimir rumos diferentes à questão do Acre, e, em particular, daria ênfase ao problema de liquidação do contrato Aramayo. Chegara, enfim, o momento do Brasil ter no Ministério do Exterior um homem à altura da difícil tarefa de enfrentar com decisão o grave atrito que há quatro anos se verificava no Acre, com reflexos negativos nas relações brasileiro-bolivianas, envolvendo, ultimamente, até os Estados Unidos. TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. Brasília: Senado Federal, 2009, Vol. II, p. 225.

346 “Quando assumiu a Pasta, a questão evoluíra perigosamente. A Bolívia arrendara a região ao **Bolivian Syndicate**, sob o violento protesto do Peru. Plácido de Castro, morador da região, sublevara os colonos brasileiros contra o que considerava uma usurpação do território. E, com pouco, os rebeldes, fortes na defesa do seu direito, começaram a vencer. O presidente Pando, da Bolívia, encabeçou a reação, ameaçando esmagar os rebeldes de Plácido de Castro. A situação tornava-se insustentável. Rio Branco decidiu intervir”. D'AMARAL, Márcio Tavares. “Barão do Rio Branco”. In: FRANCO, Afonso Arinos de Mello; LACOMBE, Américo Jacobina (supervisão). *A vida dos grandes brasileiros - 8*. São Paulo: Editora Três (Edições ISTOÉ), 2001. p. 143.

Bolívia. Mas como Pando, Presidente boliviano, se recusou, o passo seguinte do barão foi declarar o território litigioso. Depois de algumas tentativas fracassadas de intimidação, Pando decidiu negociar. O desfecho, como se sabe, foi a assinatura do Tratado de Petrópolis em novembro de 1903, embora sob fortes protestos dos brasileiros.³⁴⁷

Mas a questão não havia sido de todo resolvida, pois restavam as negociações com o Peru.³⁴⁸ Esperando o momento oportuno, o Barão do Rio Branco conseguiu entrar em acordo com o Governo peruano, que aceitou a proposta de transação que havia apresentado em agosto de 1909. Menos de um mês, dia 8 de setembro, foi assinado o “Tratado entre o Brasil e o Peru, completando a determinação das fronteiras entre os dois países e estabelecendo princípios gerais sobre o seu comércio e navegação na bacia do Amazonas”.³⁴⁹

1909, portanto, “marca o fim do drama que a História armou em torno de uma linha. Sempre uma linha: a de Tordesilhas, símbolo do encontro de portugueses e espanhóis no Novo Mundo”.³⁵⁰

347 “Tendo em mãos o mapa em que o Império reconhecia direito à Bolívia, sabia que dificilmente um árbitro internacional concederia ao Brasil a faixa de território que este reclamava, ainda que em contrapartida a República pagasse à Bolívia 2 milhões de libras, comprometendo-se ainda a construir a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré até o território boliviano. Por isto, e apesar do rompimento de Rui, insisti nas negociações diretas. E venceu. Em 17 de novembro de 1903 já podia assinar com os bolivianos o Tratado de Petrópolis, em que o Brasil via tornarem-se brasileiros 191 000 km² em troca de 2 296 cedidos à Bolívia, acompanhados das 2 milhões de libras e da Madeira-Mamoré. A troca era altamente vantajosa, mas o país, fiado na **Exposição do Plenipotenciário Vencido**, que Rui fizera plicar, levantou-se em indignação [...] As concessões eram excessivas, verdadeira sangria nacional. O território já nos pertencia, só fizemos comprar a peso de ouro o que já era nosso. Estes e outros argumentos eram trombeteados pela imprensa, jogados com fúria da tribuna parlamentar. Ganhavam a rua, eram servidos ao povo como a verdade oficial. O próprio Congresso, irritadíssimo na defesa da soberania nacional ultrajada, preparava-se para rejeitar o tratado. Seria o fim do barão. Foi quando o grande estadista jogou sua última pedra: divulgou o mapa de 1860, por onde se via que o Império sempre considerara boliviano o território contestado, sem sombra de dúvidas. [...] Publicado o mapa, cessou toda oposição. Reconheceu-se o acerto com que Rio Branco defendera os interesses do país.” D'AMARAL, Márcio Tavares. “Rodrigues Alves” In: FRANCO, Afonso Arinos de Mello; LACOMBE, Américo Jacobina (supervisão). *A vida dos grandes brasileiros -15*. São Paulo: Editora Três. 1974, p. 91-92.

348 “Experimentava, agora, o Peru, entrar no caminho das compensações financeiras e para isso queria valer-se do antecedente boliviano. Mas, com a Bolívia, o caso foi diferente. Esse país possuía títulos definidos e válidos sobre o Território do Acre. O Brasil sempre os reconheceu, porque com ele assinara o Tratado de 1867. [...] Com o Peru, o Brasil não havia concluído nenhum tratado que lhe concedesse o mínimo direito no Acre.” TOCANTINS, Leandro. *op. cit.* 2009, p. 515.

349 Título do Tratado.

350 TOCANTINS, Leandro. *op. cit.* 2009, p. 530.

III

As vozes dos “povos da floresta”

Era o primeiro dia do ano de 1962 quando o jornal *O Rebate*, da cidade de Cruzeiro do Sul-AC, publicou uma nota intitulada “Justo Apelo”. Na nota, a história inusitada de um índio que procura pela redação do jornal, para pedir ao dono que falasse por ele ao governo, e o ajudasse a alfabetizar seus cinco filhos. Conforme consta no periódico:

No dia 2 de dezembro passado, entrou em nossa redação uma pessoa dizendo querer falar ao dono do jornal. Atendida, foi nos dizendo: “Sou índio, o meu nome é José Plácido, tenho cinco filhos, moro no alto rio das minas no Juruá. Sei que existe um Serviço de Proteção aos Índios, pois faz uns anos que andou um Inspetor desse serviço no Alto Juruá, prometeu muita coisa a nós e nada recebemos. Do lugar onde moro para onde tem escola são quatro dias de viagem eu queria que meus filhos aprendessem a ler e quero que o Sr. fale por mim para o govêrno facilitar um meio dos meus filhos aprenderem a ler”. José Plácido fala um português ainda impregnado de sua língua nativa, mas que se pode bem compreender.³⁵¹

A atitude de José Plácido, ingênua, inócua e infrutífera à primeira vista, trazia à tona o tema da educação indígena que se tornaria, algumas décadas mais tarde, uma das principais ferramentas de emancipação e articulação política dos povos indígenas do Acre e de outros estados do Brasil.

1962 foi também um ano de eleições estaduais. E no Acre as expectativas eram particularmente grandes, pois aquela seria a primeira experiência democrática do Estado recém-criado, depois de anos sob a tutela do Governo Federal. O confronto coube aos dois grandes partidos políticos da época, nas figuras de Guiomard Santos³⁵² (PSD) e do jovem

351 “Justo Apelo”. In: *O Rebate*, Ano XXI, nº 1138. Cruzeiro do Sul, 1 de janeiro de 1962, p. 4.

352 “Membro ativo do Partido Social Democrático (PSD), foi um liberal conservador que na sua prática defendia a educação formal e política do povo acreano, segundo ele, povo heróico, porém inculto, simples, primitivo, ingênuo e natural que devia alcançar a consciência democrática sob a tutela do Estado. Foi também autor do Projeto-lei para elevação do Acre a Estado.” BEZERRA, Maria José. *op.cit.*, 2006, p. 141.

Professor, conterrâneo do jornal *O Rebate*, José Augusto de Araújo (PTB).

A eleição de Guiomard Santos era tida como certa. Político influente na região, com uma longa carreira que somava um mandato de governador (1946-1950) e três eleições consecutivas para o cargo de deputado federal, o candidato do PSD foi também o autor da lei 4.070 que elevava o Acre a Estado – em junho daquele ano –, depois de uma longa campanha com o *slogan* “Acre para o acreanos”.³⁵³

Mas para a surpresa de todos, o Professor de apenas 32 anos foi eleito o primeiro governador constitucional da história do Acre, embora seu mandato logo tenha sido interrompido com o golpe de 1964. E após sua deposição, o Acre – e boa parte da Amazônia brasileira – viveria as consequências de uma nova deiretriz governamental, sobretudo a partir da década de 1970.

Guiada pelo discurso da integração nacional, uma nova ocupação amazônica foi estimulada por projetos mineradores, madeiros e agropecuários cujo propósito, afirmava-se, era o do “progresso econômico”. No caso do Acre, em particular, a oferta de terras fáceis e baratas participava de uma política econômica de substituição do já combalido extrativismo da borracha. Nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha:

*O governo do estado do Acre publicou em 1975 anúncios de jornal convidando interessados a “plantar no Acre e exportar para o Pacífico”. A decadência econômica dos antigos seringais baseados no sistema de aviamento criava oportunidades para compra de terra barata. O fato de essas terras não terem títulos legais fazia com que a primeira iniciativa dos compradores fosse expulsar os seringueiros que podiam reivindicar direitos de posse. Reagindo à invasão de fazendeiros e especuladores [...] criou-se a partir de 1977 uma rede de sindicatos rurais que, aliada à ação da Igreja, foi o canal da resistência dos seringueiros à expulsão e à destruição da floresta da qual tiravam seu sustento, para ceder lugar às pastagens e aos bois.*³⁵⁴

353 O projeto de elevação do Acre a Estado se deu sob forte oposição de seringueiros e outros ramos da população acreana que nele enxergavam um caminho certo para novas expoliações e novas estratégias de mandonismo político. A exemplo, em 1958 a Associação de seringueiros do Acre enviou um telegrama a Oscar Passos, líder do PTB local, com uma síntese de suas ideias a respeito do projeto: “A Associação dos Seringueiros do Território Federal do Acre vem protestar perante Vossência contra o projeto de transformação deste Território em Estado autônomo subvencionado ora transitando pelas duas casas do Congresso Nacional pt. Esta associação dos trabalhadores da indústria extrativa da borracha vg única indústria com que conta este Território vg já em dificuldades pelo alto custo de vida e falta de assistência social vg cuja indústria não poderá arcar com mais impostos estaduais em perspectiva a serem criados vg vindo talvez aumentar desemprego nos seringais vg prejudicar produção da borracha pequeno sustentáculo do Território e também indústria nacional artefatos[. . .]”. *Apud.* BEZERRA, Maria José. *op.cit.*, 2006, p. 154.

354 CUNHA, Manuela Carneiro da. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. *In:* CUNHA, Manuela Carneiro da. *op. cit.* 2009, p. 284.

A luta contra a ocupação das terras e consequente reação dos seringueiros tomou a forma de “empates” que, no vocabulário amazônico, significava impedir a derrubada das florestas, feita com vistas à sua divisão em lotes para a venda. Os “empates” foram originalmente liderados por Wilson Pinheiro – presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Brasileia – assassinado menos de cinco anos depois do primeiro caso de reação direta à ocupação dos fazendeiros.

O primeiro “empate” aconteceu em março de 1976, conforme afirmou Chico Mendes em entrevista concedida à antropóloga Mary Alegretti, alguns anos mais tarde:

*Em 10 de março de 1976, aconteceu o primeiro movimento mais importante. Três seringueiros do seringal Carmen denunciaram que a área deles estava sendo devastada por 100 peões, acompanhados de pistoleiros da região. Em um momento de desespero [...] os trabalhadores barraram os patrões. Viram que pela via judicial não tinha jeito, aí falaram: 'companheiros, vamos pensar em outra alternativa, vamos partir para o empate'. Pela primeira vez, um grupo de 60 posseiros – homens, mulheres, em um gesto natural de auto-defesa – se entricheiraram na mata para impedir a derrubada. Foram todos armados e encurralaram os peões. Durante três dias, o desmate foi suspenso. Foi a primeira forma que os trabalhadores encontraram. Diante de toda a pressão do latifúndio e dos fazendeiros, este empate foi o primeiro teste que fizeram. Já foi uma pequena vitória porque atraiu a presença de todas as autoridades do INCRA, do exército e, finalmente, do governo. [...] Depois disso, fizemos uma avaliação. O movimento passou a ser pacífico, mas não arredamos pé, recorrendo sempre aos empates quando uma área estava para ser desmatada”.*³⁵⁵

Segundo análise de Mary Alegretti, a reunião realizada entre os extrativistas, autoridades do governo e o novo gerente da fazenda teve como desfecho o primeiro acordo entre fazendeiros e posseiros no Acre. Porém, afirma, “o empate não foi feito para impedir o desmatamento da floresta, mas como meio de garantir o direito de posse”.³⁵⁶ Anos mais tarde, no entanto, e após avaliação dos resultados do caso ocorrido em Carmen, os “empates” passaram a ter o claro objetivo de impedir a derrubada da floresta.

Já em 1985 e sob a liderança de Chico Mendes, novas ações foram empreendidas em

355 Cf. SANDRI, Sinara. “A Assustadora década de 1970”. In: *Caderno Povos da Floresta*. Rio Branco: Comitê Chico Mendes. 2003, p. 25.

356 Mary Alegretti, *Apud* Sinara Sandri. *Ibidem*.

relação ao movimento dos “empates”, com intuito de tirá-lo da situação de defensiva que havia orientado suas primeiras manifestações. Conforme afirma Manuela Carneiro da Cunha:

Uma das ações consistiu em chamar os moradores das cidades para participar dos empates: assim, em 1986, a jovem professora e sindicalista Marina Silva, dois agrônomos, um antropólogo e um fotógrafo participaram ao lado de uma centena de seringueiros de mais uma operação de empate, com a diferença de que agora o movimento era claramente voltado, como as ações de desobediência civil organizadas por Gandhi na Índia e por Martin Luther King nos Estados Unidos, para a nação como um todo. Sob a emergente liderança de Marina Silva e o comando de Chico Mendes, o empate de 1986 terminou com a ocupação do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) e a atenção da imprensa para as irregularidades envolvidas nas autorizações para derrubar a mata.³⁵⁷

Antes disso, no entanto, Chico Mendes havia proposto a Mary Alegretti “uma ação de impacto público em apoio aos seringueiros”. A proposta foi aceita pela antropóloga, que em 1985 conseguiu reunir em Brasília, junto a entidades não governamentais e ao governo, 120 lideranças sindicais da Amazônia brasileira, num “surpreendente encontro em que [...] se defrontaram diretamente com técnicos governamentais responsáveis pela política da borracha, com deputados e ministros, com intelectuais e especialistas”.³⁵⁸

Como resultado, foi criada pelas lideranças uma entidade que recebeu o nome de Conselho Nacional dos Seringueiros, além de uma carta de princípios que reivindicava, dentre outras coisas, a criação de “reservas extrativistas” para os seringueiros. Assim, os seringueiros

[...] que, poucos anos antes, formavam uma categoria supostamente condenada ao rápido desaparecimento, assumiram no final dos anos 1980 uma posição de vanguarda em mobilizações ecológicas. No final de 1988, emergiu no Acre uma aliança para a defesa das florestas e de

357CUNHA, Manuela Carneiro da. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *op. cit.* 2009, p. 284-285.

358Ibidem.

*seus habitantes nomeada Aliança dos Povos da Floresta, abrangendo seringueiros e grupos indígenas por meio de duas organizações nacionais formadas nos anos anteriores: o Conselho Nacional dos Seringueiros e a União das Nações Indígenas.*³⁵⁹

Àquela altura, reivindicar a construção de reservas extrativistas consistia em iniciativa absolutamente inédita, pois apesar dos casos pioneiros de preservação ambiental – Yellowstone (1872) e Yosemite (1880) –, pela primeira vez se falava da aliança entre “preservação” e “ação” das comunidades locais. Com outras palavras, o que se propunha era que os “povos da floresta”, isto é, seringueiros, indígenas, coletores de castanha, dentre outros povos cuja sobrevivência dependia da floresta, se responsabilizassem pela gestão e pelos recursos naturais como condição para protegê-los.³⁶⁰ Pouco tempo depois, em 1992, “a conexão explícita entre povos indígenas e conservação ambiental ganhou dimensão internacional”, sendo reconhecida a relevância do papel desempenhado pelas comunidades indígenas e locais.³⁶¹

No final daquela década, a conexão ambientalista já estava formada, como foi claramente demonstrada no encontro realizado em Altamira-PA em fevereiro de 1989, quando 3 mil pessoas – dentre elas 650 indígenas – manifestaram seu descontentamento com a política de construção de barragens no Rio Xingu. O caso teve repercussão mundial e ficou marcado pelo gesto da índia Kayapó Tuíra que em sinal de advertência tocou com o seu facão o rosto de José Antônio Muniz Lopes, então diretor da Eletronorte.³⁶²

A repercussão dos movimentos sócio-ambientais das décadas de 1970 e 1980 teve reflexos também na elaboração da Constituição de 1988, particularmente nos artigos 231 e 232 em que se apresenta uma definição de terra indígena – amplamente baseada no conceito de direito originário dos povos indígenas³⁶³ – e onde prevê a legitimidade das organizações

³⁵⁹ *Idem*, p. 285.

³⁶⁰ A “Aliança entre os Povos da Floresta” foi criada com o intuito de unir os principais movimentos sociais da Amazônia na luta pela preservação ambiental e, sobretudo, de fortalecer os laços entre os seringueiros e as populações indígenas, que durante muito tempo foram incitados ao conflito pelos seringalistas.

³⁶¹ *Idem*, p. 286.

³⁶² Sobre a cobertura jornalística do I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira-PA, consultar p.e. “O Aviso dos Caiapós”. *Revista Veja*. Edição 1069, ano 22, número 9 de 1 de março de 1989. Sintoma da conexão com o ambientalismo, a reportagem da revista é identificada com a temática da Ecologia.

³⁶³ Este conceito está associado ao nome do jurista João Mendes Júnior apresentado em conferências de 1911 sobre os direitos territoriais indígenas. O princípio do direito originário dos povos indígenas foi reapropriado e

indígenas na defesa de seus direitos e interesses.³⁶⁴ Esse tema foi lembrado por Manuela Carneiro da Cunha em entrevista realizada por ocasião da XXV Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em Goiânia, no dia 13 de julho de 2006. Com o título de “Conversa com Manuela Carneiro da Cunha”, as palavras proferidas pela autora orientam-se pelo fio da trajetória pessoal sem, no entanto, perder de vista a participação de outros atores:

Em 1987, em preparação para a Constituinte, publiquei, com vários colaboradores, Os direitos dos índios, um livro que mostrava qual era a tradição histórica dos direitos indígenas no Brasil desde o período colonial, sobretudo em relação a direitos territoriais e civis. O capítulo dos índios na Constituição de 1988 foi um grande sucesso. Em grande parte, devido a uma experiência acumulada durante dez anos com casos concretos envolvendo direitos indígenas, ao trabalho de pesquisa sobre legislação indigenista e a uma relação de confiança que se estabeleceu entre juristas como Dalmo Dallari, antropólogos, a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (a SBPC, então dirigida por Carolina Bori e José Albertino Rodrigues), o movimento indígena, parlamentares e também, curiosamente, os geólogos, ou melhor, a Coordenação Nacional de Geólogos. Isto porque o grande problema das terras indígenas desde aquela época eram as pretensões mineiras para a exploração da Amazônia.[...] Também contamos com uma bancada parlamentar muito eficiente.³⁶⁵

A conquista do reconhecimento dos direitos territoriais originários teve, portanto, grande influência dos movimentos de vanguarda dos “povos da floresta” e, atualmente, o Brasil conta com um número total de 688 terras indígenas – 124 em processo de identificação;

amplamente divulgado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo e, posteriormente, expressamente aceito na Constituição de 1988. Este conceito inspirou também a elaboração da Constituição da Venezuela (1999) e da Bolívia (2009), às quais a Constituição Brasileira serviu de referência. Sobre isso ver: NETO, Atilio Viviani. “Participação Política na Constituição de 1988: Independências e Desafios dos Movimentos Socioambientais Brasileiros”. In: *XII Coloquio Internacional de Geocrítica: Las independências y construcción de estados nacionales: poder, territorialización y socialización, siglos XIX-XX*. Bogotá, 2012.

364 “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens [...] Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.” Constituição Federal de 1988. *Apud.* SILVA, Luiz Fernando Villares e (Org.). *Coletânea da Legislação Indigenista Brasileira*. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008. p. 44-45.

365 CUNHA, Manuela Carneiro da. “Conversa com Manuela Carneiro da Cunha”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *op. cit.* 2009, p. 384.

6 com restrição de uso a não-índio; 33 identificadas; 64 delaradas; 22 reservadas; 17 homologadas; 422 reservadas ou homologadas com registro no CRI e/ou SPU.³⁶⁶

Os desdobramentos desta política – não necessariamente positivos – já podem ser identificados e, em certo sentido, mensurados na atualidade. Assim, por exemplo, em entrevista concedida por um agente agroflestal indígena da TI Mamoadate, em 2012 – vinte e quatro anos após a elaboração dos artigos 231 e 232, portanto – pude identificar alguns resultados dos anos de articulação e atuação de organizações sob o signo da “Associação dos Povos da Floresta”.³⁶⁷ Se apresentando como Zezinho Manchineri – um dos agentes agroflorestais indígenas formados pela CPI-AC em 2010 – me contou sua trajetória de atuação e parcerias com a sua própria comunidade, com órgãos governamentais e não-governamentais ao longo dos últimos quinze anos:

O meu nome é Zezinho, da aldeia Lago Novo. Eu sou agente agroflorestal. O início do meu trabalho foi em 1995, convidado pela CPI. A gente enfrentou muitas dificuldade quando foi o início do trabalho [...] A CPI fez um projeto pra convidar os agente. A ideia era que o agente fizesse um trabalho e como agente agroflorestal plantasse várias espécie de planta pra ver se conseguia negociar com a escola indígena na

366Fonte: Instituto Socioambiental.

367 A história das organizações indígenas do Acre e de outras regiões do Brasil remonta ao final da década de 1960, embora as duas décadas seguintes assinalem um período de maior desenvolvimento e amadurecimento das estruturas e diretrizes das organizações. Como foi dito, o novo processo de ocupação da região amazônica levou à reação de grupos diretamente atingidos. Mas é importante lembrar que estes não foram os únicos que reagiram, pois também contaram com a atuação fundamental de entidades indigenistas que se desenvolveram com intuito de apoiar as populações indígenas na luta pela terra e pelo direito de continuarem a ser índios. A exemplo, a II Conferência Geraldo Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968) significou uma nova postura da Igreja Católica em relação aos povos indígenas, da qual a OPAN (Operação Anchieta), de 1969, é um exemplo. Também o Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962 e 1965, e consequente posição de *mea culpa* assumida pela Igreja Católica em relação aos desdobramentos históricos da colonização europeia nas Américas, levou à criação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), em 1972, responsável por promover inúmeras “Assembleias Indígenas” naquela década. As assembleias, pode-se dizer, foram as grandes responsáveis pelo processo de desenvolvimento de uma “consciência comum” entre os diferentes povos indígenas do Brasil e pela definição de critérios e exigências, como a participação direta na elaboração das políticas indigenistas oficiais. Além destas, outras entidades de igual abrangência desempenharam papéis importantes – e, em alguns casos, continuam a desempenhá-los – como as CPI’s (Comissões Pró-Índio). Em 1980 foi fundada, sob os auspícios de antropólogos e indigenistas, a União das Nações Indígenas (UNI), à qual aderiram lideranças nacionais como Ailton Krenak e Álvaro Tukano. Posteriormente, e em razão das dificuldades em articular um movimento de representação nacional, a UNI se desfez mas, em contrapartida, surgiram outras organizações locais e regionais como a UNI-AC e a ATYGASÚ Guarani-MS. No caso particular do Acre, as organizações indígenas viveram um processo significativo de transformação a partir da década de 1990. Pois, abandonando sua gênese rural – baseada na Teologia da Libertação –, aproximou-se da base político-partidária do Partido dos Trabalhadores (PT), sobretudo a partir de 1999 quando o governo do Estado passou a ser administrado pela “Frente Popular do Acre”, fruto da coalizão de doze partidos aliados dos “Povos da Floresta”.

aldeia, pra não vim mais a merenda da cidade. Então começamos a trabalhar por conta [própria]. Quando foi em 1997, aí começamos entrar com outros órgão, que foi IBAMA, que foi o governo do Estado... e então já foi reconhecendo nossa categoria. Quando foi em 1999, recebemos nova força do governo, que era reconhecer a profissão dos agente agroflorestais. Era uma categoria nova, mas também servia de experiência para outras pessoa, de outros lugares. Aí teve um intercâmbio, o pessoal do Xingu veio, pegando a nossa informação do agente agroflorestal do Acre pra levar lá pro Xingu. Quando foi um ano depois, recebemos uma carta dizendo que foi reconhecido os agentes voluntários do Xingu, que já pegou experiência nossa. Em 2000 o IBAMA reconheceu e nós pegamo as nossa carteirinhas pra ser fiscal colaborador do IBAMA... recebemos a carteirinha de voluntário, pra nós começar a trabalhar, protegendo a nossa terra indígena... no caso a Mamoadate e outras terras indígenas que também era afetada pelo impacto da Br 317. Quando foi quase na época do fim do mandato do Jorge [Viana] nós recebemos uma bolsa de 180 [reais], pra nós sermos fiscal da Terra Indígena Mamoadate e também fazer uma pesquisa nessa área de caça, peixe e mais a floresta, como é que estava a situação do povo Manchineri. Então a gente fez a pesquisa... a gente tinha um caderno anotando tudo isso, se tinha muito, se tinha pouco, quem matava mais, como é que morria as caça. Então a gente fez todo esse trabalho. Nós pesava os animais, anotava o tamanho dos nosso roçado, quê que a gente plantava dentro do nosso roçado. Isso foi todo o trabalho que foi desenvolvendo, né. Aí fomos dar aula também lá na escola da floresta, teve trocando experiência... Aí perguntaram pra nós por que que diz que nosso curso não tinha mulher e a gente respondeu proque nosso trabalho é muito pesado, na fiscalização a gente se arrisca, não é fácil. As mulher não, fica aqui tranquila conversando com os amigo. Até mesmo depois de amanhã nós tamo subindo, nós vamo até onde puder dê, vendo como é que tá acontecendo. Porque realmente aqui, nessa Terra Indígena Mamoadate, só nós que estamos morando dentro dela que nós fiscaliza. Tem a Funai, que a Funai não vem, tem o IBAMA que é responsável pela essas área, também não vem, então só nós podemos tomar de conta da nossa área. Não só isso, mas também tem muitas atividade. Aqui pra nós da comunidade Lago Novo, não é só agroflorestal que faz a parte dele, também o Professor é envolvido, o agente de saúde é envolvido. Quando nós faz um trabalho, todas essas pessoa que é representante da comunidade eles se reúne. Quando o agente não pode, o professor pode fazer, quando o professor não pode, tem o agente. Quer dizer, tudo isso nós tamo trabalhando numa parceria. Por isso que o agente agroflorestal é muito importante, porque naquela época a gente não tinha essa preocupação, né. E hoje em dia a coisa vem mais pesada pra nós, fiscalização da terra que é onde nós moramo, tem que ter muito cuidado. A caça nós tem que ter um meio de usar os animais também, claro que nós come, mas também nós tem um jeito de usar. Tem época que nós vamo pra esse lado, quando chega uma época, nós deixa um lado pra só usar do outro. O lago é do mesmo jeito... tem tanto lago, mas tem época que usa só naquele e deixamo o outro pra produção. Então toda coisa aqui é assim. De primeiro, tracajá, vamo dizer, a gente usava, pegava o tracajá comia e tudo... e hoje a coisa já é diferente... se vai uma época de fazer uma coleta, então deixa o matriz lá, vamo fazer só o coleta do ovos. Quando é pra fazer, vamo

dizer, pra pegar o matriz, então vamo deixá lá ovos pra produção. Então tudo isso, é o que nós tamo fazendo né. Então por isso que foi uma categoria muito importante. Quando eu trabalhei como vice-secretário da AMAAIAC [Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre] a gente apresentou tudo isso pro governo e o governo reconheceu e gostou da nossa proposta e nós teve apoio, foi reconhecido e hoje tá funcionando, através dos agentes agroflorestal e cada vez tamo fortalecendo mais, então agora em 2010, todos os agente que começou em 96 pegou um diploma de Ensino Médio, né. Então por isso a gente tem essa história até agora pra contar. Era isso que eu queria dizer. (Zezinho Manchineri – Aldeia Lago Novo)

Se, por um lado, o relato de Zezinho Manchineri apresenta uma série de indícios de autonomia e emancipação – formação educacional, autogestão, administração de recursos naturais, intercâmbio de informações e conhecimentos com outros povos indígenas – também sugere um certo número de problemas. Desligado o gravador, Zezinho Manchineri mencionou o que considera serem os problemas mais desafiadores. Eles envolvem a ação de exploradores ilegais de madeira e narcotraficantes na terra indígena, ambos responsáveis pela abertura de clarões na floresta e pela ameaça à soberania indígena na região. E, para além do desmatamento, a ação ilegal dos exploradores tem também ameaçado a comunidade de índios isolados, que a cada ano se aproximam mais das aldeias Manchineri.³⁶⁸

O relato do agente agroflorestal reporta um dos problemas mais comuns vivenciados em terras indígenas no Brasil.³⁶⁹ Afinal, se a Constituição de 1988 foi um marco para o desenvolvimento de estratégias e políticas públicas responsáveis por alterar positivamente o quadro histórico das populações indígenas, isso não significa que problemas não existam. O próprio processo de demarcação de terras indígenas no Brasil não está livre de polêmicas, da mesma forma que as terras indígenas não estão livres de ameaças. Os acontecimentos mais recentes envolvendo casos como o da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (2003) e da

368 Alguns indícios da presença dos isolados, como papiris (abrigos feitos à margem do rio à base de madeira e folhas), ossada de caça e vestígios de fogueira, foram encontrados pelos Manchineri nas proximidades da aldeia Extrema. A evidência da aproximação é inegável. Quando estive na Extrema em 2010, a expectativa de encontrar com os índios isolados restringia-se aos caçadores que subiam o rio Iaco dois ou mais dias de canoa a partir daquela aldeia. Em 2012, em contrapartida, os riscos já haviam se estendido para todos os moradores, uma vez que uma caminhada de meia hora ou quarenta minutos até o roçado poderia ser surpreendida por sua presença. Por essa razão, muitas mulheres demonstraram preocupação em caminhar sozinhas até o roçado. Quanto a mim, fui terminantemente proibida de me afastar, ainda que na companhia de outras pessoas, dos limites mais próximos da aldeia.

369 Ver p.e. CARNEIRO FILHO, Arnaldo. *Atlas de pressões e ameaças às terras indígenas na Amazônia brasileira* / Arnaldo Carneiro Filho, Oswaldo Braga de Souza. -- São Paulo : Instituto Socioambiental, 2009.

polêmica em torno da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte são, talvez, os principais testemunhos deste quadro de instabilidade.

3.2 Teoria da História e a comunicação intercultural: interrogando o multiculturalismo

Uma perspectiva histórica do contato com as populações ameríndias atesta a ideia de que jamais se deve lutar contra o fato, pois esta seria, desde o início, uma luta perdida. Lamentar a perda de “autenticidade” das chamadas “sociedades tradicionais” tampouco resolve o “problema”. Insistir na “originalidade” das culturas indígenas como critério de identificação e/ou reconhecimento da diferença parece evocar uma espécie de “hipótese do isolamento” que, no entanto, se aplicaria apenas ao outro em sua versão extrema: permanecessem eternamente isoladas e tais sociedades exprimiriam a quintessência de sua própria especificidade ou “caráter”! Mas hipóteses como essas são permanentemente infirmadas pela experiência histórica, como afirmou Herder há mais de duzentos anos:

[...] se cada uma dessas nações tivesse ficado no seu ambiente, a Terra se poderia considerar um jardim, onde cada planta nacional humana floresceria, qui uma, acolá outra, com sua própria forma e natureza [...] Como, porém, os homens não são plantas firmemente enraizadas, puderam e tiveram, de, com o tempo, mercê frequentes vezes de duros acasos como a fome, os tremores de terra, a guerra, etc. - mudar de lugar e estabelecer-se noutra região mais ou menos diferente. E, embora com a obstinação quase igual ao instinto animal eles permanecessem apegados aos costumes dos seus antepassados [...] não conseguiram continuar eternamente idênticos em todos os aspectos [...].³⁷⁰

O que a história testemunha, portanto, é a tendência ao intercâmbio permanente entre as culturas. Mas, e eis o problema, esta experiência dificilmente se dá sem conflito. O que se explicaria – caso a razão esteja ao lado de Lévi-Strauss – em função de uma tendência

370 HERDER, J. G. “Ideias para a Filosofia da História da Humanidade”. In: GARDINER, Patrick. *op. cit.*, p. 2004, p. 44.

universalmente humana ao etnocentrismo.

Pensar as experiências de intercâmbio cultural implica, por outro lado, avaliar as possibilidades de uma comunicação intercultural como exercício próprio às chamadas “Ciências da Cultura”, como observa Jörn Rüsen. E perguntar pelos princípios, formas e funções de uma tal comunicação constitui-se como tarefa ainda mais importante na era da globalização, em que se assiste ao crescimento das redes de informação e, paralelamente, do potencial de agressão decorrente do encontro, sobreposição e cruzamento com a cultura tradicional.³⁷¹

O desafio, por conseguinte, consiste em explorar e analisar as possibilidades de reconhecimento da alteridade e da diferença, de modo que a interculturalidade se apresente como estratégia plausível e aceitável de comunicação entre valores culturais, não raro, divergentes. Como, no entanto, escapar das armadilhas de uma perspectiva universalista, estreitamente vinculada à ideia de *progresso*? Para tentar responder a esta questão, seguirei dois caminhos distintos.

O primeiro tratará da exposição da proposta de Jörn Rüsen a respeito de uma teoria da história intercultural, cujos princípios e fundamentos baseiam-se na releitura dos principais argumentos formulados por Kant em seu clássico ensaio sobre a história universal. Por se tratar de um texto originalmente escrito em alemão e sem tradução para a língua portuguesa, tentarei apresentar os argumentos de Rüsen um a um, comparando-os sempre, e numa espécie de “espelhamento”, aos próprios argumentos de Kant.³⁷²

O segundo caminho será o da análise da perspectiva de Rüsen, com o propósito de indicar algumas de suas fragilidades, levando, não obstante, à reflexão sobre os limites e possibilidades de uma teoria da história intercultural.

Começemos, portanto, pelas justificativas apresentadas por Rüsen ao movimento de retorno à filosofia da história de Kant.

Em linhas gerais, a proposta de Rüsen consiste em traduzir os fundamentos da argumentação de Kant para o discurso contemporâneo, com o intuito de apresentar as expectativas indispensáveis a uma identidade europeia intercultural plausível e aceitável. A recorrência a Kant, explica, se deve ao fato de considerar válida a maior parte de seus

371 RÜSEN, Jörn. “Kant folgen: Europäische Idee einer allgemeinen Geschichte in interkultureller Absicht”. In: RÜSEN, Jörn. *op. cit.* 2006.

372 Não apresentarei uma tradução do texto de Rüsen, senão uma síntese de seus argumentos, listados separadamente. No caso das proposições de Kant, as descrevo em itálico, tal como aparecem em GARDINER, Patrick. *op. cit.*, p. 27-41, porém, acrescidas dos meus comentários entre colchetes.

argumentos, na medida em que neles estão contidos alguns dos princípios e elementos mais eficazes da sociedade civil ocidental contemporânea.

Em seguida, descreve as ciências da cultura como aquelas responsáveis por uma orientação cultural intelectualmente responsável no processo de globalização, na medida em que têm que explicar e refletir sobre as formas e regras indispensáveis ao enfrentamento e superação do desafio das diferenças culturais como um problema de formação de identidade. O papel destas ciências é fundamental, afirma, porque são capazes de desenvolver, mediante argumentação racional, um quadro abrangente de representação que torna a comunicação intercultural possível.

Em contraste com as tendências mais radicais que rejeitam a história universal de tradição europeia – e que tendem, segundo Rüsen, a reproduzir o etnocentrismo contra o qual se investem, mas com o sinal oposto – afirma que um conceito aceitável de história deve vencer o próprio etnocentrismo e contribuir para uma nova cultura do reconhecimento mútuo das diferenças. Só uma “cultura do reconhecimento” seria capaz de evitar o “choque de civilizações”. E esta, segundo o autor, pode ser pensada a partir da história universal de Kant, convertida em princípio das relações interculturais.

Dando sequência ao argumento, analisa e problematiza o sentido do título atribuído por Kant ao seu ensaio, dividido entre uma ideia de história universal e uma intenção cosmopolita. No primeiro caso, afirma Rüsen, apresenta-se uma concepção abrangente de história, capaz de abarcar todas as culturas e todas as épocas. E a razão de recuperá-la deve-se ao fato de Kant apresentar apenas um argumento, uma proposta e não um resultado ou uma história pronta e acabada. Pois, argumenta Rüsen, uma narrativa que apresente a identidade cultural europeia de modo convincente, deve se desenvolver na forma de um discurso dinâmico e aberto à crítica e à argumentação em uma comunicação intercultural.

Diferente da filosofia do Iluminismo que desenvolveu uma ideia de história universal baseada no exclusivismo da razão, na depreciação das culturas não-ocidentais e, conseqüentemente, no princípio e pretensão ideológicos de dominação europeia do resto do mundo, uma abordagem universalista convincente deve conceber apenas a questão da identidade como critério, como fenômeno cultural comum a todas as culturas. Pois a identidade, afirma, é fruto de um procedimento mental que está no interior de toda cultura. Mais do que isso, a identidade – concebida como o modo pelo qual as pessoas se referem a si mesmas e se relacionam entre si – consiste no próprio processo de determinação da cultura, em

oposição à natureza.

Porém, sendo a identidade uma manifestação (sempre) individual/particular, como resolver o problema das diferenças culturais? Com outras palavras, haveria a possibilidade de abarcar, em um único conceito, “identidade” e “diferença”? Rösen responde a esta pergunta com base no princípio da “humanidade” como critério normativo de validade universal. Entendia, simultaneamente, como veículo de expressão da especificidade cultural e da alteridade, a humanidade seria mais que a projeção *da* identidade como sombra de seu próprio universo. Teria-se, nesse caso, uma “história universal da identidade”.

Por fim, Rösen argumenta que a intenção cosmopolita de Kant continua válida por se basear na norma fundamental da igualdade. Porém, se a igualdade é uma condição necessária para a comunicação intercultural, ela não é por si só suficiente. E, nesse sentido, as bases do cosmopolitismo de Kant devem ser modificadas ou ampliadas com a inclusão da perspectiva multicultural, de modo a englobar o princípio da igualdade e da diferença. Segundo Rösen, essa alteração leva à integração da filosofia da história do historicismo ao universalismo do pensamento histórico de Kant, resultando no reconhecimento da universalidade da espécie humana, ou melhor, da diversidade de culturas na unidade da espécie (humanidade).

...

PRIMEIRA PROPOSIÇÃO

Kant – *Todas as disposições naturais duma criatura estão destinadas a desenvolver-se um dia de maneira plena e adequada ao respectivo fim.* [Kant se refere aqui à teoria natural teleológica como uma evidência que pode ser observada externa e internamente em todos os animais. Trata-se, por conseguinte, da finalidade da natureza em si mesma, e da concepção da espécie humana como apenas uma dentre outras. A natureza, portanto, é concebida como o ponto de partida da origem e desenvolvimento de todas as espécies.]

Rösen – Reformulando a proposição de Kant, Rösen se refere ao “universalismo da

perspectiva histórica” (*der Universalismus der historischen Perspektive*) como uma extensão da universalidade da natureza. Mais precisamente, afirma, a humanidade está enraizada na própria natureza da espécie humana, e surge da necessidade de transformação da natureza em cultura. Fruto desta transformação, a subjetividade – responsável pela impressão da diversidade dos valores culturais – teria um mesmo ponto de partida, isto é, a evolução natural da espécie humana sempre forçada ao desenvolvimento da cultura como conquista própria e exclusiva. Nesse sentido, “cultura” é a conquista da “subjetividade humana” e esta, embora condição universal da espécie, constituir-se-ia sempre como algo especial e distintivo ao direcionar-se para o exterior. Essa condição, conclui Rösen, “leva à questão de saber se existe um traço comum nesta diferença, o equivalente da natureza que caracterize todos os seres humanos no campo da cultura”.³⁷³

SEGUNDA PROPOSIÇÃO

Kant – *No homem (única criatura racional existente na terra) aquelas disposições naturais que se destinam ao uso da sua razão só viriam a desenvolver-se plenamente na espécie e não no indivíduo.* [Nesta segunda proposição, Kant indentifica na *razão* a condição mesma de superação do instinto natural. Uma capacidade que desconhece limites e que requer experiência e aprendizagem em seu desenvolvimento gradual, o que exclui a possibilidade de esgotamento de suas potencialidades e uma única geração. Não sendo guiada pelo instinto, a *razão* não se desenvolve plenamente no indivíduo, mortal e limitado, mas na imortalidade da espécie.]

Rösen – Para o autor, a questão levantada na releitura da primeira proposição de Kant encontra aqui uma resposta, a saber: a transformação da natureza em cultura é realizada pela razão humana. E o uso da razão deve ser concebido como algo comum ao gênero humano e, portanto, não restrito a unidades culturais individuais. Neste aspecto, afirma Rösen, a noção kantiana de razão na história pode ser aplicada aos problemas da comunicação intercultural na contemporaneidade, uma vez que Kant a teria concebido como inclinação humana para o

373 [“Diese Überlegung führt zu der Frage, ob es eine Gemeinsamkeit in dieser Differenz gibt, ein Äquivalent der Natur, das alle menschlichen Wesen in Bereich der Kultur auszeichnet”]. RÜSEN, Jörn. *op. cit.* 2006, p. 14.

pensamento cultural de forma “inclusiva”. Para Rösen, a concepção kantiana de razão não apenas rejeita perspectivas ideológicas de dominação assentadas no princípio da exclusividade da razão, como dá um passo além: ao reconhecer na “humanidade” o próprio objetivo da ação humana, a razão humana universal pressupõe que a identidade se constitui através da diferença, conforme o princípio da inclusão. A inclusão, portanto, seria o próprio pressuposto do reconhecimento das diferenças.

TERCEIRA PROPOSIÇÃO

Kant – *A natureza quis que o homem tire inteiramente de si próprio tudo aquilo que ultrapassa a ordenação mecânica da sua existência animal, e que não participe de qualquer outra felicidade ou perfeição além daquelas que ele possa agenciar independentemente do instinto, através de sua própria razão.* [Nesta proposição, Kant se refere ao curso das coisas humanas como ambiente de desenvolvimento de suas capacidades, pois como o conhecimento humano não é inato, os homens precisam elevar-se da condição de “extrema crueza” à habilidade máxima a partir de seu esforço e aprimoramento contínuos. Pois, afinal, a natureza atribui ao homem o mérito de suas próprias realizações.]

Rösen – Na reinterpretação de Rösen, se a liberdade para Kant corresponde ao modo particular de transformação da natureza em cultura, uma idéia de história que siga este mesmo princípio destaca menos a liberdade natural que a produção permanente da cultura como algo que está além da determinação da natureza. Nesse sentido, afirma, se o objetivo geral da história pode ser entendido como “humanidade”, esta, por sua vez, seria a própria determinação do gênero racional. Quanto ao problema atual das relações interculturais, a terceira proposição de Kant pode ser traduzida como o princípio universal de individualização cultural no processo de variação temporal das condições humanas de vida.

QUARTA PROPOSIÇÃO

Kant – *O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições naturais é o seu antagonismo dentro da sociedade, na medida em que este antagonismo acaba por se tornar a causa de uma ordenação regular dessa mesma sociedade.* [Aqui, as questões principais abordadas por Kant são a propensão e resistência à sociabilidade, ambas concebidas como disposições naturais da espécie humana. O homem, afirma, vive na mesma medida inclinações à associação e ao isolamento. Pela associação, sente o desenvolvimento de suas disposições naturais, e pelo isolamento, pretende tudo dirigir conforme seus próprios desígnios. E é particularmente a resistência o que o leva à superação do barbarismo e ao discernimento moral. Não fosse esse antagonismo, “todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam eternamente adormecidas e atrofiadas”.]

Rüsen – A diferença cultural sempre significa (também) 'choque de civilizações', uma vez que os mecanismos e procedimentos culturais de experiência da diferença são geralmente determinados pela lógica do etnocentrismo. E esta lógica, afirma Rüsen, é a lógica da tensão, do conflito e da luta. Mais uma vez a proposição de Kant encontra seu lugar na atualidade, uma vez que os indivíduos lidam com as diferenças numa luta contínua e ininterrupta pelo reconhecimento de sua própria identidade em relação aos outros. Conforme Rüsen, a atualidade de Kant se deve ao fato de identificar na lógica do antagonismo social e da luta por reconhecimento, uma dinâmica particularmente histórica e não natural. Esta dinâmica constitui-se como força motriz da história, cujo desenvolvimento deve conduzir do conflito natural e da guerra ao ordenamento legal fundado num princípio de igualdade. Nesse particular, afirma Rüsen, não há razão para rejeitar a ideia de progresso se as origens, duração e intensidade dos conflitos estão relacionados com a história.

QUINTA PROPOSIÇÃO

Kant – *O maior problema da espécie humana, a cuja solução a natureza força o homem, é o estabelecimento duma sociedade civil, que administre universalmente o direito.*

[Nesta proposição Kant apresenta o que seria a tarefa máxima que a natureza destinou aos homens: a construção de uma sociedade civil. O homem, afeiçoado à liberdade sem limites, encontra na e somente na *constituição civil e perfeitamente justa* a oportunidade de desenvolver todas as suas disposições.]

Rüsen – Em sua releitura, Rüsen reconhece na regulação do antagonismo entre as culturas um aspecto formal que, por essa razão, não exclui as diferenças culturais. A atualidade, neste caso, dever-se-ia à própria evidência de que essa forma de liberalismo continua servindo de critério para a identidade política do Ocidente. Sendo o princípio da igualdade entendido como uma norma fundamental de regulação das diferenças culturais, esta igualdade, afirma, é apenas abstrata e formal.

SEXTA PROPOSIÇÃO

Kant – *Este problema é simultaneamente o mais difícil e o que mais tardiamente é resolvido pela espécie humana.* [O homem, afirma Kant, é um animal que, quando convive com outros de sua espécie, precisa de um senhor lhe dome a vontade própria e o obrigue a uma vontade de validade universal. Essa necessidade nasce do mau uso que se faz (sempre) da liberdade. Porém, este senhor pertence de igual modo à espécie humana e, por conseguinte, tende igualmente ao mau uso da liberdade. Nesse sentido, a solução perfeita para este caso é impossível.]

Rüsen – Aqui, a contradição do uso da força para a domesticação da vontade de poder – na perspectiva da sociedade civil em relação às suas condições sociais e políticas para uma cultura de individualização – ganha uma qualidade utópica. Esse argumento, afirma, pode ser introduzido no debate atual a respeito da lógica do pensamento histórico. Segundo afirma, a introdução da utopia ou do elemento utópico na história tornou-se ainda mais plausível frente às experiências históricas negativas do século XX, que só podem ser abordadas por meio da implementação de considerações contrafactuais na interpretação histórica.

SÉTIMA PROPOSIÇÃO

Kant – *O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema das relações legais externas entre os estados, e não pode ser resolvido sem se encontrar a solução deste segundo.* [Kant trata, aqui, da transição do estado anárquico de selvageria ao da sociedade de nações, conforme um princípio necessário de desenvolvimento e progresso. Nesse sentido, atingiria-se o desenvolvimento político-constitucional pleno com o ordenamento interno de uma constituição civil e, externo, com base numa lei de equilíbrio dos antagonismos entre nações vizinhas. Nisso consistiria uma situação cosmopolita de segurança pública entre as nações.]

Rüsen – Para Rüsen, este é precisamente o desafio da sociedade contemporânea, especialmente no que diz respeito à diferença cultural. Uma idéia de individualização e de reconhecimento mútuo das diferenças deve ser aplicada a todas as culturas e, conforme afirma, a amplitude dessa ideia e sua possibilidade de aplicação são claramente demonstradas no processo atual de institucionalização de um tribunal internacional para julgar os crimes contra a humanidade.

OITAVA PROPOSIÇÃO

Kant – *A história da espécie humana, no seu conjunto, pode considerar-se como a realização de um plano oculto da natureza, no sentido de estabelecer uma constituição política internamente perfeita – e, em ordem a esse mesmo fim, perfeita também no plano externo, pois esta é a única situação em que a natureza pode desenvolver plenamente na humanidade todas as suas disposições.* [Aqui Kant se refere à “utilidade” da filosofia como forma de conhecer os intuídos da natureza. Comparando-a às observações astronômicas – capazes de determinar o curso do Sol e dos satélites no sistema das estrelas – sugere a possibilidade, embora incerta, de esta determinar o circuito e as relações das partes (Estados) com o todo (o próprio sistema ou plano oculto da natureza).]

Rüsen – Segundo Rüsen, a oitava proposição de Kant apresenta sua filosofia da história como uma força motriz para a ação humana que contribui para a realização de sua projeção no futuro. Essa possibilidade, afirma, aplica-se também ao papel do pensamento histórico na vida prática. Nesse sentido, ela se assemelha às Ciências da Cultura porque são elas também, e fundamentalmente, parte de seu objeto de pesquisa, ou seja, elas são responsáveis pelo papel da razão na vida cotidiana, da mesma forma que a razão é necessária para que elas existam como uma ciência.

NONA PROPOSIÇÃO

Kant – *Uma tentativa filosófica para tratar a história universal geral, segundo um plano da natureza que tenha por objectivo a perfeita união política da espécie humana, deve ser considerada como possível e até como vantajosa, para atingir essa finalidade da natureza.* [Em sua última proposição, Kant sugere a possibilidade de construção de uma filosofia da história como *sistmema*, isto é, como fio condutor de uma representação abrangente das ações humanas, conforme os próprios fins racionais da natureza.]

Rüsen – Segundo o autor, o argumento apresentado por Kant é válido por se referir a um conceito filosófico que pode e deve ser usado para fins de uma interpretação histórica. Neste caso, Rüsen propõe a retomada da filosofia da história como critério interpretativo da ciência da história por duas razões 1) a necessidade urgente da ciência da história e demais ciências sociais apresentarem uma visão abrangente da história para enfrentar o desafio da globalização; 2) o aproveitamento de sua qualidade metodológica, abandonadas em favor de uma concepção de representação como um processo essencialmente poético e retórico. Um conceito cognitivo e metódico do pensamento histórico, como Kant sugere, deixaria claro, na percepção de Rüsen, que a interpretação histórica extrapola quaisquer princípios poéticos ou retóricos, uma vez que implica também e sobretudo “construção de sentido”. A indicação de Kant, afirma, é poderosa, pois não apenas sugere que a razão deva ser retomada e reformulada como um fundamento para a racionalidade metodológica nas ciências humanas,

como também afirma que essa racionalidade está enraizada na vida prática.

...

Exposta a perspectiva de Rüsen a respeito de uma comunicação intercultural, gostaria de sugerir dois eixos para analisar seus pressupostos e implicações. Eles se distribuem entre: 1) a defesa de uma ideia abrangente de história e o princípio (multiculturalista) do reconhecimento mútuo das diferenças; 2) o argumento da razão inclusiva e a questão da identidade. Os dois eixos mantêm entre si uma relação de interdependência, o que nos permite pensá-los isoladamente, sem perder de vista seus pontos de interseção.

Quanto ao primeiro eixo, uma perspectiva universal de história associada à relativização cultural – cosmopolitismo de Kant acrescido do particularismo historicista, segundo Rüsen – parece constituir o próprio desafio do multiculturalismo. Mas é preciso lembrar que a preocupação com o reconhecimento da diferença é acontecimento relativamente recente na história da cultura ocidental, sobretudo se tivermos em conta seu processo de universalização rumo à declaração universal dos direitos humanos pelas Nações Unidas. Sendo assim, é fundamental que a coloquemos em perspectiva para que se possam entender as mudanças que levaram à preocupação pela identidade e reconhecimento da diferença e, por conseguinte, os princípios notadamente históricos deste processo.

Segundo Charles Taylor, foram duas as mudanças que tornaram inevitável essa preocupação moderna pela identidade e pelo reconhecimento da diferença. Em primeiro lugar, aponta para o desaparecimento das hierarquias sociais do antigo regime que constituíam o fundamento da noção de *honra*, cujo significado esteve intrinsecamente associado à desigualdade. Com a modernidade, afirma, a *honra* foi substituída pela *dignidade*, que ao contrário da primeira, tem um sentido universalista e igualitário (“dignidade do ser humano”; “dignidade do cidadão”). Segundo o autor, é o conceito de dignidade o único compatível com a sociedade democrática, sendo, portanto, a democracia a responsável por introduzir uma “política de reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas de exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos.”³⁷⁴

374 TAYLOR, Charles. “A política de reconhecimento”. In: TAYLOR, Charles (org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. 1994, p. 48.

Mas além disso, a importância do reconhecimento cresceu significativamente com a nova concepção de identidade individual que surgiu no final do século XVIII. Segundo Taylor, é possível falar mais precisamente de uma identidade *individualizada* - “aquela que é especificamente minha, aquela que eu descubro em mim” - como produto daquele século. Esta noção, contudo, surge em comum acordo com um ideal: “o de ser verdadeiro para comigo mesmo e para com a minha maneira de ser”. Este ideal se resume, portanto, a uma palavra: *autenticidade*.³⁷⁵

Esse ideal de “autenticidade” tornou-se decisivo com o desenvolvimento da filosofia de Herder, a partir de uma dupla afirmação: a de que cada ser humano tem sua própria maneira de ser; e a de que este princípio ou concepção de originalidade que cerca o indivíduo em sua unicidade é também válido para se pensar a relação entre os povos rodeados de outros povos³⁷⁶. Nesse sentido, tal como os indivíduos, os povos também devem ser verdadeiros consigo mesmos e com sua cultura.

Para Taylor, essa dupla mudança que se observou no século XVIII é fruto, em linhas gerais, de uma mudança da ênfase moral. Em suas palavras:

*Para perceber o que há aqui de novo, temos de fazer a comparação com as perspectivas morais do passado, segundo as quais estabelecer contato com uma espécie de fonte – Deus ou a Ideia do bem, por exemplo – era considerado essencial para se atingir a plenitude do ser. Mas, agora, a fonte encontra-se bem no fundo do nosso ser. Este facto faz parte da viragem subjectiva maciça que teve lugar na cultura moderna e que se traduziu numa nova forma de introspecção, através da qual passamos a ver-nos como sujeitos dotados de uma profundidade interior.*³⁷⁷

Em poucas palavras, consagrou-se no século XVIII a noção de que os seres humanos são *dotados* de um sentido moral, “de um sentido intuitivo sobre o bem e o mal”. Por essa razão, moralidade e autenticidade são categorias indissociáveis.

Mas se o ideal da autenticidade torna-se decisivo com o pensamento de Herder, suas origens, no entanto, estão associadas ao nome de Jean-Jacques Rousseau. Foi ele quem

³⁷⁵*Ibidem*.

³⁷⁶*Idem*, p. 51.

³⁷⁷*Idem*, p. 49.

primeiro apresentou a questão da moralidade como uma espécie de “voz da natureza dentro de nós e seguida por nós”. Para Rousseau, a salvação moral do indivíduo, frequentemente desafiada por nossas próprias paixões, encontra-se na recuperação do contato moral consigo mesmo, contato íntimo que definiu como sendo o próprio “sentimento da existência”.

Ideia nova, a conciliação entre moralidade e autenticidade, afirma Taylor, fincou raízes profundas na consciência moderna. Essa conciliação poderia ser resumida da seguinte maneira: a plenitude do ser não mais encontra sua fonte no exterior, mas no interior do próprio indivíduo; essa busca por plenitude resulta do risco de perder-se em razão do contato com o exterior (outras pessoas) e, conseqüentemente, da perda da capacidade de “ouvir-se”; só posso encontrar o modelo que me permite viver com o mundo exterior dentro de mim mesmo, pois minha originalidade é algo que só eu posso descobrir e articular, e ao articulá-la defino a mim mesmo.

Em resumo, o desmantelamento da hierarquia social do antigo regime instalou um vazio identitário que levou a uma espécie de “ensimesmamento”. Se antes, no contexto de uma sociedade estamental, a fonte da identidade e do reconhecimento era previamente definida pela origem social, na modernidade essa identidade precisa antes ser fabricada. Nesse sentido, o que a modernidade apresenta de novo “não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições que podem levar uma tentativa de reconhecimento ao fracasso”.³⁷⁸

Com outras palavras, a mudança da honra à dignidade produziu uma política de universalismo, isto é, a ênfase na dignidade foi estendida a todos os indivíduos (cidadãos). E deste modo, uma política da dignidade humana conduziu à exigência de reconhecimento como um princípio de igualdade (de direitos e privilégios) universal.³⁷⁹ Mas, além disso, se

³⁷⁸ *Idem*, p. 55.

³⁷⁹ Para Charles Taylor, o princípio da igual dignidade surgiu no Ocidente sob a forma de dois modelos, um associado ao nome de Rousseau, e outro ao de Kant. Nas palavras do autor: “Rousseau está na origem de um novo discurso sobre a honra e a dignidade. Às tradicionais formas de pensar sobre a honra e o orgulho, ele acrescenta uma terceira, completamente diferente. [...] A solução não consiste em rejeitar a importância da estima, mas, sim, em participar num sistema completamente diferente, caracterizado pela igualdade, reciprocidade e pela unidade de propósitos. É sob a égide da vontade geral que todos os cidadãos virtuosos serão honrados de forma igual. Assim nasce a era da dignidade”. *Idem*, p. 69-70. Já em relação a Kant, afirma Taylor: “Para Kant, cujo uso que deu à palavra *dignidade* foi uma das primeiras evocações influentes desta ideia, o que provoca nos seres humanos o sentido de respeito era o nosso estatuto de agentes racionais, capaz de orientar as nossas vidas através de princípios. Algo de semelhante constituiu, desde então, a base das nossas intuições sobre a igual dignidade, embora a definição pormenorizada possa ter sofrido alguma alteração. Assim, o que de importante se consegue distinguir aqui é um *potencial humano universal*, uma capacidade comum a todos os seres humanos”. *Idem*, p. 61-62.

todos têm direito à igualdade e ao reconhecimento, é ainda mais necessário que eu seja autêntico e verdadeiro comigo mesmo, isto é, que eu seja capaz de instituir minha própria identidade como meio de me diferenciar dos demais. A “imitação” da conduta do outro é uma atitude deplorável, pois somente no diálogo com o próprio interior é possível articular-se a si mesmo.

Fenômeno propriamente moderno, o princípio do reconhecimento das diferenças encontra, não obstante, marcos históricos “concretos” via declaração legal dos direitos humanos. Conforme analisa Estevão Martins:

As seguintes datas podem ser vistas como marcos ao longo desse itinerário em direção à universalidade: em 21 de junho de 1776 – ou seja há pouco mais de 220 anos – a “Declaração dos direitos feita pelo bom povo da Virgínia reunido em convenção plena e livre” tornou-se a primeira declaração de direitos humanos, na história do mundo, a ser adotada como princípio constitucional por uma assembleia livremente eleita. Em 16 de agosto de 1789, os direitos humanos estréiam na história constitucional européia ao ser proclamada, pela Assembleia Nacional Constituinte francesa, a “Declaração universal dos direitos do homem e do cidadão”. Em 10 de dezembro de 1948, deu-se um passo gigantesco em direção a uma efetiva universalidade, para bem além dos limites das culturas ocidentais, com a assinatura da declaração das Nações Unidas. Enfim, em 1989, a queda do muro de Berlim simboliza a extensão – ao menos potencial – da concepção clássica dos direitos humanos ao bloco do leste europeu, cujos governos vinham proclamando aos quatro ventos que a doutrina comunista se constituía na alternativa socialista à teoria burguesa dos direitos humanos.³⁸⁰

Mas para além das origens da ideia de igual dignidade e de seu processo histórico de universalização, é preciso perguntar pelo que originou uma perspectiva multicultural. Ora, não é justamente esta a perspectiva que Rûsen evoca como possibilidade de englobar a diferença?

É preciso ter claro que “reconhecimento” e “multiculturalismo” são coisas distintas, embora tenham uma mesma filiação. Ambas são o resultado de uma certa concepção de identidade que, como demonstrou Taylor, concilia *dignidade* e *autenticidade*. Mas se no

380 MARTINS, Estevão C. De Rezende. “Direitos humanos em perspectiva histórica: elementos de uma teoria multiculturalista comparativa”. In: SOUZA, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil – Estados Unidos*. Secretaria dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça: Paralelo 15, 1997, p. 172.

primeiro caso a ênfase recai sobre a igualdade, no segundo recai sobre o seu oposto: a desigualdade contra a qual se insurge e para a qual são desenvolvidas estratégias de superação. Em poucas palavras, o multiculturalismo tem origem nas próprias falhas ou lacunas do primado da igualdade universal e, portanto, é um indicador da crise do projeto da modernidade.

Porém, e esse é outro problema, não há consenso quanto ao sentido do termo, o que se deve, em parte, à dificuldade de definir quais são os “grupos” que esta perspectiva “representa”. E como tentativas de solucionar este problema de imprecisão conceitual, é possível identificar duas formas ou tendências interpretativas a respeito do multiculturalismo. Estas são geralmente definidas sob os rótulos das leituras “política” e “culturalista”.³⁸¹ Mas não é difícil perceber o quanto são controversas – afinal, não há perspectiva multicultural que não seja em si “política” - e o porquê de serem incapazes de solucionar esse impasse.

Mas o problema da imprecisão conceitual não impede, por exemplo, que sejam apresentadas propostas concretas de reforma do ensino como caminho lento e gradual de desenvolvimento de uma “cultura do reconhecimento”. A renovação curricular representa, atualmente, um dos principais esforços nesse sentido, e uma síntese das estratégias desenvolvidas em favor de um ensino “inclusivo”. A exemplo, afirma Taylor:

Um ponto central importante são os departamentos de estudos humanísticos das universidades, onde se fazem exigências para se alterar, alargar ou abandonar o “cânone” dos autores-referência, sob o pretexto de que o que existe, hoje, é constituído preferencialmente, e na sua quase totalidade, por “homens brancos, falecidos”. Dever-se-ia dar

381 “No primeiro caso, a análise limita-se basicamente às reivindicações das minorias com o objetivo de conquistar direitos sociais e/ou políticos específicos dentro de um Estado nacional. Will Kymlicka, por exemplo, adota essa abordagem e traça uma linha divisória entre minorias nacionais – como os índios nos Estados Unidos ou os catalães na Espanha – surgem por um processo de conquista ou incorporação. Para essas minorias, o autor defende uma ampla autonomia político-administrativa, podendo chegar até a autodeterminação. Os grupos étnicos, em compensação, são resultado de um processo de imigração e constituem comunidades mais ou menos homogêneas, com base em critérios geográficos, étnicos ou religiosos. Para esses grupos, apenas um reconhecimento cultural e identitário, mas nenhum direito especial, deveria ser previsto. Uma segunda interpretação do multiculturalismo privilegia sua dimensão especificamente cultural. Ela concentra sua atenção sobre as reivindicações de grupos que não têm necessariamente uma base ‘objetivamente’ étnica, política ou nacional. Eles são mais movimentos sociais, estruturados em torno de um sistema de valores comuns, de um estilo de vida homogêneo, de um sentimento de identidade ou pertença coletivos, ou mesmo de uma experiência de marginalização. Com frequência é esse sentimento de exclusão que leva os indivíduos a se reconhecerem, ao contrário, como possuidores de valores comuns e a se perceberem como um grupo à parte.” SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 43-44.

mais espaço às mulheres e aos autores de origens e culturas não europeias. Um segundo ponto central diz respeito às escolas do ensino secundário, onde se está a tentar, por exemplo, elaborar cursos centrados na cultura africana para escolas onde os alunos são maioritariamente negros. [...] A premissa que está por detrás destas exigências é a de que o reconhecimento forja a identidade, em particular, na perspectiva de Fanon: geralmente, os grupos dominantes consolidam a sua hegemonia, inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados. A luta pela liberdade e pela igualdade deve, por conseguinte, passar por uma reformulação dessa imagem. Os cursos multiculturais visam ajudar nesse processo.³⁸²

O posicionamento de Taylor a respeito de um ensino multicultural me parece apenas parcialmente convincente. Tentarei explicar o porquê. Mas, antes, acompanhemos a argumentação de Taylor em outra passagem, onde suas conclusões aparecem de forma mais clara:

*Da mesma maneira que todos devem possuir os mesmos direitos civis e de voto, independentemente da raça ou da cultura, assim devem todos usufruir do pressuposto de que as respectivas culturas tradicionais têm valor. [...] **Não estou certo quanto à validade de se exigir este pressuposto como direito.** [...] há qualquer coisa de errado na maneira como a exigência é feita. Faz sentido exigir, como objeto de um direito, que abordemos o estudo de certas culturas, partindo do pressuposto do seu valor [...] Mas, exigir como objecto de direito que apresentemos como conclusão definitiva que o seu valor é grande ou igual aos dos outros, já não faz sentido.³⁸³ (grifo meu).*

A mim tampouco parece defensável uma tendência a hipostasiar qualquer valor que seja a esta ou aquela forma de saber. Porém, o que está em jogo na argumentação de Taylor não é propriamente isso. O que de fato parece incomoda-lo é a inclusão de certas obras de autores de origens e culturas não europeias no *cânone* europeu. Mas, é preciso dizer, em nenhum momento a ideia de *cânone* é problematizada por Taylor. Não é ela também uma forma hipostasiada de atribuição de valor? Não teria o próprio Taylor caído na armadilha de Fanon?

Estas perguntas me levam a uma primeira conclusão a respeito da perspectiva

382 TAYLOR, Charles. *op. cit.* 1994, p. 86.

383 *Idem*, p. 89.

multiculturalista, da qual me parece razoável deduzir que Rösen compartilha. Pois apesar de não explicitá-la, a insistência com o cosmopolitismo e universalismo de Kant, por si só, oferece indícios suficientes do seu entendimento a respeito do multiculturalismo.

Em primeiro lugar, o que o discurso e a prática do multiculturalismo realizam é a reafirmação do pressuposto moderno da igual dignidade. Em outros termos, o que se reivindica é o direito ao reconhecimento, que embora proclamado como garantia a todos, por diversas razões não foi capaz de contemplar alguns segmentos das sociedades – ou sociedades inteiras, quando se trata do Direito internacional. É a marginalização ou exclusão do direito à igualdade (jurídica) a principal fonte de desentendimento e conflito.

Porém, se aprendida a lição de Foucault, nós já sabemos que os sistemas jurídicos produzem os sujeitos que alegam meramente representar. Por extensão, sabemos também que não há um sujeito que se situe “perante” à lei, à espera de representação na lei ou pela lei. É, portanto, a premissa de um “antes” não histórico o que garante uma “ontologia pré-social de pessoas que consentem em ser governadas”.³⁸⁴

Nesse sentido, o princípio do reconhecimento mútuo da diferença, ao qual Rösen se refere evocando o multiculturalismo, não apenas presume um sujeito fictício a quem se destinam os direitos, como também o pressupõe como categoria exemplar ou substancial da identidade. Com outras palavras, se a representação política só se estende ao que pode ser reconhecido como sujeito, não há lugar para a diferença se ela não atende às qualificações deste ser sujeito.

E o critério único da identidade proposto por Rösen como passo indispensável à universalização do direito à diferença não é menos problemático. Se, como afirma o autor, a identidade nomeia o processo genérico e elementar através do qual as pessoas se referem a *si mesmas*, o que se observa é, novamente, uma tendência a reforçar a posição do “eu”. Identidade-Idem, como diria Ricoeur, isto é, uma concepção de identidade que tende a considerar sinônimos “mesmo” e “idêntico”.³⁸⁵ E, assim, “mesmo” apresentaria como seus contrários, “outro”, “distinto”, “diverso”, “desigual”, “inverso”, de modo que o que se acentua é o signo do “eu” em sua posição imediata. Em resumo, uma “história universal da identidade” seria não mais que uma história universal de si mesmo.

384 BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

385 *Idem*

Além disso, sendo a identidade definida como critério universalmente humano de constituição da cultura por oposição à natureza, a universalidade pretendida na definição de Rûsen carece de sustentação, como parece demonstrar a experiência da identidade orientada pelo *perspectivismo ameríndio*. Sendo assim, a defesa de uma história abrangente que seja capaz de abarcar todas as culturas e épocas, conforme o critério único da identidade, impõe ao menos dois problemas: um que pertence à ordem da teorização e outro, consequência do primeiro, que se localiza na dimensão pragmática das relações com o outro.

Quanto à teorização, estarei satisfeita se tiver demonstrado tanto a sobrevivência de um princípio teleológico a orientar uma concepção de história como processo único e abrangente de evolução temporal, como a evidência de que perspectivas como essa dissimulam seu próprio particularismo ao projetar-se como modelo interpretativo de validade universal.

Por fim, estou convencida de que a pressuposição de um tempo contínuo e comum, isto é, de uma totalidade orgânica das culturas históricas, tende a reforçar oposições clássicas como tradicional/moderno, pré-consciente/consciente, mítico/histórico. E embora não sejam verdadeiras em “essência”, tais oposições tornam-se “verdade de fato”, donde se extraem justificativas que retroalimentam o primado da transcendência da razão e, conseqüentemente, do progresso e do desenvolvimento.

As conseqüências deste primado, apesar dos esforços empreendidos por Rûsen para tentar demonstrar o contrário, são as tendências à destruição (potencial) da pluralidade de saberes e formas de vida, e ao genocídio cultural. E ainda que não se trate desta ameaça, os efeitos do desenvolvimento, ou se preferir, da “europeização” não são menos devastadores, como, por exemplo, demonstrou Frantz Fanon há pouco mais de meio século, pela constatação dos inúmeros casos de depressão, anorexias mentais, instabilidades motoras, cenestopatias localizadas ou generalizadas, apatia, abulia, desinteresse, e mais um bocado de perturbações psicossomáticas decorrentes do violento processo da guerra colonial na Argélia.³⁸⁶ No Brasil, poderíamos mencionar os casos atualíssimos de tendência ao suicídio coletivo por parte de comunidades indígenas incapazes, ou melhor, impossibilitadas de lidar com os desdobramentos de uma política desenvolvimentista.

Frente a tais evidências, o argumento da razão inclusiva soa no mínimo ofensivo. Ele é

³⁸⁶ Ver: FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2ª Edição. Prefácio de Jean-Paul Satre. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1979.

em si discutível, pois que sugere uma relação de contiguidade com o princípio da tolerância. E como há sempre uma distância insuperável entre quem está em condições de tolerar e quem é ou deve ser tolerado, este argumento leva inevitavelmente à hierarquia de significações e de poderes (simbólicos e políticos).

Mas se não se pode falar em uma perspectiva abrangente da história, em uma “história universal da identidade”, sem que se reproduzam velhas fórmulas de dominação, devemos nos perguntar o que torna possível a comunicação entre matrizes de pensamento diversas como a ocidental e a ameríndia, já que elas presumem uma inversão simétrica de valores e significados atribuídos às ordens do particular e do universal.

Ao que parece, o que tornaria possível a comunicação entre as matrizes ocidental, ameríndia e ademais, entre estas e outras, é o caminho da síntese disjuntiva como alternativa aos critérios de inclusão classificatória. Em outras palavras, comunicação por meio da ideia de “individuação”, orientada pelo princípio da diferenciação não taxonômica, isto é, “individuação” como “atualização do virtual”, uma ideia de diferenciação refratária às categorias tipológicas da semelhança, oposição, analogia e identidade.³⁸⁷ Deste modo, o princípio da comunicação intercultural orientar-se-ia por pontos de interseção conforme o modo relacional de inscrição e descrição interna ou imanente, e não da identidade substancial e transcendente.

Pois deve haver uma alternativa para se pensar um mundo para além da oposição entre o uno e o múltiplo que caracteriza o grande dualismo que governa todas as formas de oposição binária. A partir de uma linha de fuga da clássica oposição entre “natureza” e “cultura” que divide os muros de nossa prisão epistemológica – como afirmou Viveiros de Castro a respeito da antropologia –, superar os marcos mentais de nossa disciplina.

Sob a primazia da relação, em vez da conexão ou conjunção de termos, orientemo-nos não pela lógica inclusiva da diferença, já que esta pressupõe a identidade como causa ou como finalidade, mas por uma lógica de diferenciação positiva que exclua por princípio quaisquer determinações essencialistas da identidade. Evocando uma espécie de ontologia pós-metafísica, reconhecer que não há uma multiplicidade de pontos de vista *sobre* as coisas porque *são* as coisas e os seres o que constituem um ponto de vista. Uma ontologia fractal em que existir significa diferir: diferença intensiva, diferença de diferenças.

Pois, recorrendo mais uma vez à antropologia pós-estruturalista, se há algo de fato

387 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.* 2010.

genérico e elementar nas disposições do pensamento humano é que o *dado* é sempre pressuposto enquanto sua especificação não o é, ou seja, o único dado é que algo sempre será construído *como* dado.³⁸⁸

Em síntese, o discurso do reconhecimento mútuo da diferença preconizado pelo multiculturalismo é bastante controverso porque continua a operar com uma ideia substancial de identidade. E assim, antes de vencer o etnocentrismo o retroalimenta. Na medida em que pergunta pelo que nos faz diferentes dos outros, a perspectiva multiculturalista traz em si uma resposta, pois continua a ser o “nós” o que verdadeiramente importa. Escapar desta armadilha perniciosa não é tarefa que se resolva facilmente. Mas desintoxicar-se de si mesmo já é um bom começo.

388 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.* 2002.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece-me curioso e ao mesmo tempo necessário reconhecer que os motivos que me levaram à proximidade e convivência com certas culturas indígenas foram fundamentalmente de natureza teórica. É bem verdade que estas ou quaisquer outras culturas poderiam, sem prejuízo para as reflexões teóricas originalmente propostas, converter-se em “objeto” de minhas investigações. O único critério deveria ser o de pertencerem a realidades reconhecidas – sobretudo por “nós” – como “não ocidentais” e, portanto, o de figurarem no rol da exceção e do exotismo.

Desde o início o que me orientou foi a desconfiança em relação à pretensão de universalidade da matriz de interpretação do tempo proposta por Jörn Rüsen. E também desde os primeiros desenvolvimentos da pesquisa me guiei pela tentativa de promover o diálogo entre a teoria da história e a antropologia. Todos os meus esforços, em síntese, centraram-se na busca pelo diálogo e por interseções: entre culturas, entre saberes, entre fronteiras.

Esta minha “confissão pública” poderia soar ainda mais desconcertante, não fosse uma certa condescendência comigo mesma. Minha procura por uma exceção, pelo exótico, hora nenhuma encontrou sustentação ou justificativa em algum tipo de fetiche acadêmico ou algo semelhante. Se, por um lado, foram certas questões teóricas o que me motivou, por outro, foram razões absolutamente pessoais as responsáveis pelo enfrentamento dos caminhos desta pesquisa. Por isso, o tom adotado em minhas últimas considerações não poderia prescindir da pessoalidade – quase vulgar para um trabalho acadêmico.

O incômodo provocado pela pretensão de universalidade das teorias aqui abordadas dialoga com outros não menos desconfortáveis sentimentos de não pertencimento. Para todo(a) aquele(a) que em alguma medida e por alguma razão se viu em condição de fronteira, de “entre-lugar”, ou de “não-lugar”, não me parece surpreendente o desenvolvimento de certa capacidade de empatia e de trânsito entre espaços limítrofes, a separar e aproximar os universos do “Eu” e do “Outro”.

Este outro não precisa ser o não-ocidental, embora talvez o seja em sua versão mais radical desde o “nosso” ponto de vista. Este outro são todos(as) os(as) que permanecem invisíveis em maior ou menor grau e não apenas aos olhos do Estado, pois são muitas vezes

invisíveis aos próprios olhos, persuadidos(as) que são a enxergarem em si nada mais que uma distorção ou degeneração de um “eu” substancial.

Perceber-se estranho e sentir-se estrangeiro são condições experimentadas por um sem-número de pessoas. Distanciar-se de um mundo monocromático, permitindo-se as experiências da surpresa e do deslocamento de si mesmo, ao contrário, segue sendo uma raridade. Menos raro, contudo, é a sensação de quem é involuntariamente empurrado para os umbrais da diferença e forçadamente exposto aos limites do inaudito.

Parecem-me poucas as chances de sucesso de qualquer perspectiva de reconhecimento que opere pela prática da inclusão. Como lembram as palavras de Judith Butler, e que bem se aproximam das de Viveiros de Castro, o Ocidente, inquestionavelmente, se vê confrontado com a necessidade de rever a oposição binária entre Natureza e Cultura que serve de fundamento a todas as demais oposições e, por extensão, a todas as formas de juízo e sentença, desde os mais simples aos mais complexos.

Se incluir ou excluir são ações que reverberam esta oposição primária, o pós-estruturalismo, ao propor a subversão destes universos, deve dar conta de uma nova leitura do mundo, ou melhor, de mundos. E esta me parece ser a sua conquista mais significativa.

Se for verdade que o multiculturalismo permitiu um desfecho menos catastrófico para as culturas indígenas, não é menos verdadeiro que opera a partir de uma noção inventada de sujeito, e aí reside a maior de suas limitações e uma tendência quase inevitável ao fracasso. Igualmente fracassado é o critério, um tanto obsessivo, da “autenticidade cultural”. Enquanto a “dinâmica da cultura” for concebida como privilégio do Ocidente, poucas serão as chances de sucesso de qualquer prática intercultural. E este parece ser o principal fantasma a assombrar um “projeto multiculturalista”.

Meu encontro com tendências pós-estruturalistas como as de Judith Butler e Eduardo Viveiros de Castro me permitiu mais que o entendimento de um viés interpretativo, de um “jargão teórico”. Elas me permitiram identificar possibilidades de ser Outro e, principalmente, de fundamentar-se Outro. Pois, sem ser um plangor dos excluídos, o discurso do reconhecimento mútuo das diferenças deve orientar-se pela predisposição à imaginação e à transposição do “si mesmo”.

Se há uma possibilidade de comunicação intercultural, ela não se guia pelo princípio da “história universal da identidade”, mas por uma “história multiversal da diferença”. Assumir discussões essencialmente políticas como essas e, ao mesmo tempo, refletir sobre as

categorias da ciência da história é uma postura de quem defende mais que o direito à inclusão e à tolerância.

Por tudo isso, estou convencida de que o maior desafio da ciência da história consiste na “recuperação das cosmologias ocidentais como objeto legítimo de estudo antropológico”, como diria Manuela Carneiro da Cunha. Crítica interna a partir do interior: pela recusa à pretensão de transparência da razão; crítica interna a partir do exterior: pelo esforço de compreensão da alteridade em seus próprios termos, e de tradução dos códigos dos outros para os que nos são próprios. De modo que a beleza do trabalho do(a) historiador(a) consista não na arte de “embaralhar fábulas”, mas na de embaralhar e redistribuir cartas conceituais dos mundos de lá e de cá.

BIBLIOGRAFIA GERAL

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

AMARAL, M^a Nazaré de Camargo Pacheco. “Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia”. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

ARAÚJO, Valdei Lopes de... [et. Al.] (org.). *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008.

ARRUDA, José Jobson; **TENGARRINHA**, José Manuel. *Historiografia luso-brasileira contemporânea*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

ASKIN, I. F. *O problema do Tempo: sua interpretação filosófica*. Paz e Terra, 1969.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. 3. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. Mana vol. 4 n. 1. Rio de Janeiro Apr.1998.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DUSSEL, Enrique, *1492: O encobrimento do outro: a origem do "mito da modernidade"*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1993.

ECO, Umberto. *Obra Aberta*. Perspectiva: São Paulo, 2007.

EINSTEIN, Albert. *A Teoria da Relatividade Especial e Geral*. Rio de Janeiro: Contraponto,

1999.

ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIAS, Norbert. *Sobre o Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2ª Edição. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1979.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Topbooks, 2000.

GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. Lisboa, 2004.

GERBI, Antonello. *O Novo mundo: Historia de uma polemica, 1750-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 807 p.

GUIDON, N. *Peintures préhistoriques du Brasil; L'art rupestre du Piauí*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations, 1991.

GORENDER, Jacob. “Introdução”. In: **MARX**, Karl; **ENGELS**, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HARTNACK, Justus. *La teoría del conocimiento de Kant*. Colección Teorema. Ediciones Cátedra, S. A. Madrid, 1977

GRANGER, Gilles-Gaston. “Pode existir uma teoria pura do tempo?”. In: **ÉVORA**, Fátima R. R. (ed.) *Espaço e Tempo*. Centro de lógica, epistemologia e história da ciência. UNICAMP. Vol. 15, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000 (“Grandes nomes do pensamento brasileiro”)

ÍMAZ, Eugenio. “Prólogo”. In: *El Mundo Histórico*. Fondo de Cultura Económica. México,

1944.

KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. J. Rodrigues de Mereje. Edições de Ouro.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

_____. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

_____. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 5. Ed. Petrópolis, Vozes, 2009.

_____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *O cru e o cozido (Mitológicas v. 1)*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LEWIS, Jon E. *Os melhores contos de faroeste: uma antologia de histórias clássicas da fronteira americana*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

MANDELBROT, Benoit B.. *Los objetos fractales: Forma, azar y dimension*. Barcelona: Tusquets, 1987.

_____. *The fractal geometry of nature*. Updated and augm. New york: W. H. Freeman, c1983.

MARTINS, Estevão C. De Rezende. “Direitos humanos em perspectiva histórica: elementos de uma teoria multiculturalista comparativa”. In: SOUZA, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil – Estados Unidos*. Secretaria dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça: Paralelo 15, 1997.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo : Cia. Das Letras, 1994.

PALTI, Elias José. “Introdução” *In: KOSELLECK*, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.

PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

REIS, José Carlos. *Tempo, História e Evasão*. Campinas, SP: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. *Culturas y el tiempo (las)*. Salamanca: Sigueme 288 p.

RODRIGUES, A. D. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002

SCHMIDT, Maria Auxiliadora; **BARCA**, Isabel; **MARTINS**, Estevão de Rezende. *Jörn Rüsen e o Ensino de História*. Ed. UFPR, Curitiba, 2010.

SEEGER, Anthony; **MATTA**, Roberto da; **VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *In: FILHO*, João Pacheco (org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. UFRJ/RJ, 1987

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

SHOHAT, Ella; **STAM**, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify. 2006.

SIMON, Samuel (org.). *Um século de conhecimento: arte, filosofia, ciência e tecnologia no século XX*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

TALANQUER, Vicente. *Fracta, Fractal, Fractales, de Laberintos y espejos*. México: Fondo de Cultura Económica. 1996

TAYLOR, Charles. “A política de reconhecimento”. *In: TAYLOR*, Charles (org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: INSTITUTO PIAGET. 1994

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. 3. ed. São Paulo: M

Fontes, 1991. 263 p.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Filiação intensiva e aliança demoníaca*. CEBRAP no. 77 São Paulo Marc. 2007.

_____. *Antropologia do parentesco: Estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Ed Universidade Federal do Rio De Janeiro, 1995.

_____. *Os termos da outra história*. ISA, 2001.

_____. *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires; Madrid: Katz Editores, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; **CUNHA**, Manuela Carneiro da (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de história indígena e do indigenismo da USP: FAPESP, 1993. – (Série estudos).

WHITROW, G. J. *O Tempo na História: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

TESES E DISSERTAÇÕES

BARRETO, Márcio. *O Anacronismo do Tempo: Um debate atual entre Einstein e Bergson*. Tese de Doutorado. Campinas, SP, 2007, 198p.

BEZERRA, Maria José. *Invenções do Acre – de Território a Estado – um olhar social...* São Paulo: USP, 2005. 383 f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo –

SP. 2006.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. “O que significa pensar historicamente: Uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen”. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. 2004.

MERCANTE, Marcelo Simão. A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos, Situação Atual e Identidade dos Manchineri no Sul do Acre. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2000.

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência: Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, 2001.

PEREIRA, Ana Carolina B. “Que objetividade para a ciência da história? *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa* de Rüsen a Hayden White”. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília (UnB), 2007.

ARTIGOS CIENTÍFICOS

ARAUJO, Valdeci Lopes de. *História dos conceitos: problemas e desafios para uma releitura da modernidade ibérica*. Alm. Braz. n.7 São Paulo maio 2008.

DE PAIVA, Marco Aurélio Coelho. “Um outro herói modernista”. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2.

FALCON, Francisco José Calazans. “Historicismo: antigas e novas questões”. In: *História Revista*. Goiânia, 7 (1/2), jan.dez. 2002, p. 25.

GONÇALVES, M. A. T. . Trabalhando a Endogamia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 14, p. 38-65, 1990.

GOW, Peter. “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. *MANA* 3(2):39-65, 1997.

GRESPLAN, Jorge. “Hegel e o Historicismo”. *In: História Revista*. Goiânia, 7 (1/2), jan./dez. 2002.

GUIDON, N. ; Lessa, A. . Osteobiographic Analyses of Skeleton I, Sitio Toca dos Coqueiros, Serra da Capivara National Park, Brazil 11,060 BP: First results. *American Journal of Physical Anthropology*, v. 118, p. 99-110, 2002.

GUIDON, N.; PEYRE, E.; GUERIN, C.; COPPENS, Y. Resultados da datação de dentes humanos da Toca do Garrincho, Piauí- Brasil. *CLIO. Série Arqueológica (UFPE)*, Recife, v. 14, p. 75-86, 2000.;

GUIDON, N.; PEYRE, E.; GUERIN, C.; COPPENS, Y. Des restes humains pléistocenes dans la grotte du Garrincho, Piauí, Brésil. *Earth Planetary Sciences*, Paris, p. 355-360, 1998.

LUCIANI, José Antonio Kelly. *Fractalidade e troca de perspectivas*. *Mana* vol. 7 no. Rio de Janeiro Oct. 2001.

MARTINS, Estevão C. de Rezende. “Historicismo: tese, legado, fragilidade” *In: Dossiê : Teoria Da História. História Revista: Revista do Departamento de História e do Programa de Mestrado em História*. *História Revista*, Goiânia, 7 (1/2), jan./dez. 2002.

NETO, Atilio Viviani. “Participação Política na Constituição de 1988: Independências e Desafios dos Movimentos Socioambientais Brasileiros”. *In: XII Coloquio Internacional de Geocrítica: Las independencias y construcción de estados nacionales: poder, territorialización y socialización, siglos XIX-XX*. Bogotá, 2012

PINTO, João da Rocha. “O olhar europeu: a invenção do índio brasileiro” *In: Comemorações descobrimentos portugueses*. Lisboa, CNCDP, 1997.

RODRIGUES, A. D. “Evidências de relações Tupi-Karib”. *In: ALBANO*, Eleonora; **COUDRY**, Maria Irma Hadler; **POSSENTI**, Sírio; **ALKMIM**, Tania. (Org.). *Saudades da Língua*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2003, v. 1, p. 393-410.

RODRIGUES, A. D. Macro-Jê. *In: DIXON*, R. M. W.; **AIKHENVALD**, Alexandra Y. (Org.). *The Amazonian languages*. 1ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, v. , p.

164-206;

RODRIGUES, A. D. Die Klassifikation Des Tupi-Sprachstammes. In: INTERNATIONAL CONGRESS OF AMERICANISTS, 32, 1958

RODRIGUES, A. D. Evidence For Tupi-Carib Relationships. In: **KLEIN, Harriet M.; STARK, Luisa R.** (Org.). *SOUTH AMERICAN INDIAN LANGUAGES: RETROSPECT AND PROSPECT*. AUSTIN: UNIVERSITY OF TEXAS PRESS, 1985, v., p. 371-404;

SCHMIDT, Maria Auxiliadora dos Santos; GARCIA, Tânia Maria F, Braga. *A formação da consciência histórica de alunos e professores e o cotidiano em aulas de história*. Cad. Cedes, Campinas, vol. 25, n. 67, p. 297-308, set./dez. 2005.

SCHOLTZ, Gunter. “O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX”. (Título original: Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert. Traduzido por Pedro Spinola Pereira Caldas). Publicado em *História da Historiografia*. Ouro Preto, nº 6; março 2011, 42-63.

SCHWARTZ, Stuart. “A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno : tendências e desafios das duas últimas décadas”. In: *História: Questões & Debates, Curitiba, n. 50, p. 175-216, jan./jun. 2009*. Editora UFPR

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco”. In: *Anuario Antropológico – 95*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1996.

WAGNER, Roy. “The Fractal Person”. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

ZAMMITO, J. *Koselleck's philosophy of historical time(s) and the practice of history*, History and theory, 43 (February 2004), p. 124-135.

FONTES

BASTOS, Abguar. *A conquista Acreana*. Rio de Janeiro: SPVEA. 1940.

CARNEIRO FILHO, Arnaldo. *Atlas de pressões e ameaças às terras indígenas na Amazônia brasileira* / Arnaldo Carneiro Filho, Oswaldo Braga de Souza. -- São Paulo : Instituto Socioambiental, 2009.

CARVALHO, José. *A Primeira Insurreição Acreana.(Documentada)*. Rio Branco: Ministério da Cultura; Fundação Cultural do Estado do Acre, 1999.

CUNHA, Euclides. *À margem da História*. Lisboa: Porto. 1922.

D'AMARAL, Márcio Tavares. “Barão do Rio Branco”. In: FRANCO, Afonso Arinos de Mello; LACOMBE, Américo Jacobina (supervisão). *A vida dos grandes brasileiros - 8*. São Paulo: Editora Três (Edições ISTOÉ), 2001.

_____. “Rodrigues Alves” In: FRANCO, Afonso Arinos de Mello; LACOMBE, Américo Jacobina (supervisão). *A vida dos grandes brasileiros -15*. São Paulo: Editora Três. 1974

DILTHEY, Wilhelm. *El Mundo Histórico*. Fondo de Cultura Económica. México. 1944

DROYSEN, Johan Gustav. *Manual de Teoria da História*. Trad. Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 61-62.

RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica – Teoria da História: os fundamentos da ciência da história*; tradução de Estevão C. de Rezende Martins, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. “Narratividade e Objetividade nas Ciências Históricas”. In: *Textos e de Revista de Pós-Graduação em História da UnB*, Brasília, v. 4 n. 1, 1996.

_____. “A História entre a Modernidade e a Pós-Modernidade”. In: *História, questões e debates*, Curitiba, v.14, n. 26/27, 1997.

_____. “¿Puede mejorar el ayer? Sobre la transformación del pasado en historia” In: *Política, identidad y narración*, Biblioteca de signos.

_____. “Perda de sentido e Construção de Sentido no Pensamento Histórico na Virada do

Milênio”, *In: História: debates e tendências*, tradução de René E. Gertz, Passo Fundo, dez./2001.

_____. *Reconstrução do passado – Teoria da História 2: Os Princípios da Pesquisa Histórica*. Brasília: UnB, 2007.

_____. *História Viva – Teoria da História III: formas e função do conhecimento histórico*. Brasília: UnB, 2007.

_____. *Kultur macht Sinn: Orientierung zwieschen Gestern und Morgen*. Ort: Köln. Verlag: Böhlau Verlag Köln. Jahr: 2006

SÁEZ, Oscar Calavia. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Unesp; ISA:Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

_____. *Deus e o diabo em terras católicas: (brasil-espanha)*. Taubaté: Geic, 1999. 110p.

SANDRI, Sinara. “A assustadora década de 1970”. *In: Caderno Povos da Floresta*. Rio Branco: Comitê Chico Mendes. 2003, p. 25.

SILVA, Luiz Fernando Villares e (Org.). *Coletânea da Legislação Indigenista Brasileira*. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. Brasília: Senado Federal, 2009.

TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. Rio de Janeiro: Conquista, 1961

“Justo Apelo”. *In: O Rebate, Ano XLI, nº 1138*. Cruzeiro do Sul, 1 de janeiro de 1962.

“O Aviso dos Caiapós”. *Revista Veja*. Edição 1069, ano 22, numero 9 de 1 de março de 1989

Tsrunki Manxinerune Hinkakle Pirana: História dos Antigos Manchineri. Organização do Povo Indígena Manchineri do Rio Iaco; Comissão Pró-Índio do Acre; Apoio Institucional Rainforest Foundation Noruega; Patrocínio Fundação Tokio/ Fundo Sasakawa de Bolsas para Líderes Jovens (SYLFF). Rio Branco, 2010

Gravações com Yoyo Manchineri; Otávio Manchineri; Neguinho Manchineri; Shipre Manchineri; Antônio Manchineri; Creuza Manchineri; Sangue Manchineri; Zezinho Manchineri. Terra Indígena Mamoadate-AC; aldeias Extrema e Lago Novo. 2010 e 2012.

ANEXO A

*Glossário:

Alter:

O termo *Alter* corresponde à pessoa que se classifica, ao parente designado.

Casamento Avuncular:

Casamento do irmão da mãe com a filha da irmã.

Casamento Bilateral:

Casamento de primos cruzados bilaterais.

Casamento virilocal:

Casamento caracterizado pela residência no grupo local do marido.

Ego:

O termo *Ego* designa a posição a partir da qual se traçam as relações de parentesco.

Filiação indiferenciada:

Qualidade de membro de um grupo transmitida indiferentemente por via paterna ou materna.

Germanos:

Conjunto de irmãos e irmãs.

Irmão classificatório:

Parente classificado como *irmão*, filho de pai e mãe diferentes dos de *ego*. Nos sistemas amazônicos, a categoria inclui os primos paralelos, os filhos dos primos paralelos dos pais, etc..

Oposição concêntrica:

Oposição em que os termos se relacionam assimetricamente.

Oposição diametral:

Oposição em que os termos se relacionam simetricamente.

Parente de ligação:

Parente(s) que liga(m) *Ego* a *Alter*.

Primos cruzados:

Filhos de germanos de sexo oposto.

— *bilaterais:*

Filhos de germanos de sexo oposto, ligados a *ego* por sua mãe e por seu pai.

— *matrilaterais:*

Filhos de germanos de sexo oposto, ligados a *ego* por sua mãe.

— *patrilaterais:*

Fonte: SILVA, Márcio Ferreira da. "Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço". In: *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo LXI, 1, 2004.

Filhos de germanos de sexo oposto, ligados a *ego* por seu pai.

Primos paralelos: Filhos de dois irmãos ou de duas irmãs.

Sistema de metades:

Sistema que divide globalmente uma sociedade, normalmente com base em um princípio de unificação, em dois grupos mutuamente exclusivos.

Sistema Terminológico:

Vocabulário de parentesco, Terminologia de parentesco.

Sistema (de Parentesco)

— *Havaiano*:

Vocabulário em que *ego* classifica com um único termo seus irmãos, seus primos paralelos e seus primos cruzados.

— *Iroquês*:

Vocabulário em que *ego* classifica com um único termo seus irmãos e seus primos paralelos, e com um outro termo os seus primos cruzados, não fazendo, contudo, a identificação desses últimos a seus afins.

— *Dravidiano*:

Vocabulário em que *ego* classifica com um único termo seus irmãos e seus primos paralelos, e com um outro termo os seus primos cruzados. Além disso, um vocabulário dravidiano torna terminologicamente idênticos o sogro e o tio materno, a sogra e a tia paterna, os primos cruzados os cunhados, os filhos de germano de sexo oposto e os genros e noras, etc.. Tais identificações são explicáveis com base na regra de casamento de primos cruzados bilateral.

— *Crow*:

Vocabulário em que *ego* classifica com um único termo seus irmãos e seus primos paralelos. Os primos cruzados matrilaterais e patrilaterais são classificados com termos diferentes, os primeiros identificados aos filhos de *ego*, os segundos, a seu pai e tia paterna.

— *Omaha*:

Vocabulário em que *ego* classifica com um único termo seus irmãos e seus primos paralelos. Os primos cruzados matrilaterais e patrilaterais são classificados com termos diferentes, os primeiros identificados à mãe e ao irmão da mãe de *ego*, os segundos identificados a seus filhos.

Troca simétrica:

Intercâmbio matrimonial característico das estruturas de parentesco que operam com uma regra de casamento bilateral. Neste regime, os dois termos envolvidos na troca (grupos ou indivíduos) são ao mesmo tempo doadores e receptores, um em relação ao outro. Sin: *Troca direta*.

Uxorilocalidade:

Regra de residência que determina que o casal viva permanente ou temporariamente com os parentes da esposa. O contrário de *Virilocalidade*.

ANEXO B










NOTAÇÃO INGLESA QUE INDICA POSIÇÕES DE PARENTESCO*

F	<i>pai</i>
M	<i>mãe</i>
B	<i>irmão</i>
Z	<i>irmã</i>
S	<i>filho</i>
D	<i>filha</i>
C	<i>filhos (sem distinção de sexo)</i>
H	<i>marido</i>
W	<i>esposa</i>

Obs.: Os compostos são lidos de acordo com o genitivo anglo-saxão.

Ex.: MB = *irmão da mãe*.

EGO	<i>Posição a partir da qual se traçam as relações</i>
ALTER	<i>Pessoa que se classifica, ou em relação a quem se classifica</i>

	<i>Homem</i>
	<i>Mulher</i>
 ou 	<i>Homem ou mulher morto(a)</i>
 ou 	<i>Ego e/ou Alter</i>
	<i>matrimônio</i>
	<i>germanidade</i>
	<i>Filiação</i>

* Extraído de: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Pensando o parentesco ameríndio". In: *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

NÍVEIS GERACIONAIS

G₊₂	<i>Avós</i>
G₊₁	<i>Pais</i>
G₀	<i>Ego/irmã</i> <i>o-irmã</i>
G₋₁	<i>Filhos</i>
G₋₂	<i>Netos</i>

Obs. 1: “y” “e” correspondem, respectivamente, a “mais moço” e “mais velho”

Obs. 2: G_{±2} corresponde à geração de avós e netos consideradas conjuntamente.