



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ANTROPOLOGIA SOCIAL**

DANIEL IBERÊ

**Oguata Ywy Mba'e Megua**  
Caminhando sobre a terra adoecida

Rio Branco – AC  
maio de 2024



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Oguata Ywy Mba'e Megua**  
Caminhando sobre a terra adoecida

**Daniel Iberê**

Tese apresentada ao Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – UNB, como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social, no ano de 2024.

**Orientador:** Prof. Dr. Stephen Grant Baines

Rio Branco - AC  
maio de 2024



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ANTROPOLOGIA SOCIAL**

---

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

---

I12o Iberê, Daniel  
Oguata Ywy Mba'e Megua: caminhando sobre a terra adoecida /  
Daniel Iberê. – 2024.  
162 p. ; 30 cm

Orientador: Prof. Dr. Stephen Grant Baines.  
Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Instituto de  
Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Brasília, 2024.

1. Povos indígenas. 2. Antropologia. 3. Desenvolvimento. I.  
Título.

CDD 23. ed. 980.41



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ANTROPOLOGIA SOCIAL**

## **Oguata Ywy Mba'e Megua**

**Caminhando sobre a terra adoecida**

### **BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Stephen Grant Baines  
(Orientador, DAN, UNB)**

---

**Profa. Dra Isis Maria Cunha Lustosa  
(Examinadora externa, Laboter, Iesa, UFG)**

---

**Prof Dr. José Jorge de Carvalho  
(Examinador interno, DAN, UnB)**

---

**Ywmuniry Apurinã  
Dr. Francisco de Moura Cândido  
(Examinador externo, Universidade de Helsinque)**

---

**Prof Dr. Alessandro Roberto de Oliveira  
(Examinador suplente, TEF/FE, MESPT, UnB)**

Rio Branco - AC  
maio de 2024

*Tata ñemano rehegua ohasa yvy rete  
rupi,  
nde venakuéra ñembopiro'y.  
Tata haku ohapy nde pire. Ka'aguy  
hasê ha upéi omano. Pe tykuevai  
omboka'u.  
ky'a ñandejoko japytu'u haêua. Pe vaka  
pyti'a hasy pe yvy. Pe tractor ojere yvy  
ári.  
Okápe ore yvykuéra, rohendu ne  
sapukái ha ne ñemano ikatu'ÿre  
roipytyvõ Tekovépe...*

*[Ojepe'a peteĩ kuatione'ẽ Guarani  
Kaiowá-gui osêva'ekue 17 jasypoapy  
ary 2007-pe]*

*O fogo da morte passou no corpo da terra,  
secando suas veias.  
O ardume do fogo torra sua pele. A mata  
chora e depois morre. O veneno intoxica.  
O lixo sufoca. A pisada do boi magoa o solo.  
O trator revira a terra.  
Fora de nossas terras, ouvimos seu choro e  
sua morte sem termos como socorrer a  
Vida...*

*[Trecho de carta dos Guarani Kaiowá  
publicada em 17 de março de 2007]*

*Ñamyenyhẽse ko yvy tekovégui  
Ore, umi mbovymi opytáva  
Mayma ore nietokuéra  
Opa umi ojehejareíva  
Roipota opavave ohecha  
Mba'éichapa yvy ojepe'a yvotyicha*

*Queremos encher a terra de vida!  
Nós, os poucos que sobramos  
Nossos netos todos  
Os abandonados todos  
Queremos que todos vejam  
Como a terra se abre como flor...*

*Poema da Nação Guarani, Traduzido por  
Douglas Diegues*

# RESUMO

Para enganar as memórias, a Serpente do Colonialismo muitas vezes trocou de pele, mudou de nome e disfarce, foi escama de reis fugidos, foi pátria contra os que nem pátria tinham, ditaduras ditando dores em atos, decretos e leis; reptilínea república, partidos fragmentando pessoas, pisando utopias. Para expandir seu corpo e crescer, a Serpente Colonial há pouco trocou de pele mais uma vez – estava a pele antiga demasiado feia e suja – rastejou sobre cinzas e ossos ancestrais devastando árvores, macerou folhas, flores e raízes, pó de estrelas vivas, juntou seiva e sumo em macabro ritual, até aparecerem visíveis escamas esverdeadas. Camuflada está a chaga infecta que cobre o corpo da Serpente Verde do Capital. Adornada rasteja. Constringe, constrange, sufoca e mata. Seu desviver avança sobre o corpo da nossa grande Mãe Terra. A Terra está com febre. Mesmo assim, seguimos caminhando, abrindo às nossas tragédias os caminhos do Arandu, insistindo e lutando, semeando sementes de rebeldia e liberdade em nosso caminhar sobre a Ywy Mba'e Megua, terra enferma, terra das coisas que definham. Nossos avós sempre souberam: o Um é ruim, o Um é triste, o Um é o desviver, o Um é o poder e o poder é primo-irmão do medo que move os genocídios, os apagamentos, as memórias assassinadas, as palavras mal ditas, os gritos, os discursos pelos quais e sobre os quais o poder constrói seus pobres argumentos, o terror que deles emana. O importante aqui é captar, ao mesmo tempo, a força e as formas do irreprimível desejo de liberdade insurgente contra a “fantástica atração pelo Um” da qual se alimenta a tentação constante da servidão voluntária.

**Palavras chaves:** Povos Indígenas, Contracolonização, Antipoder, Desenvolvimento.

# ABSTRACT

To deceive memories, the Serpent of Colonialism often shed its skin, changed its name and disguise, was the scale of escaped kings, was a homeland against those who didn't even have a homeland, dictatorships dictating pains in acts, decrees and laws; reptilian republic, parties fragmenting people, trampling on utopias. To expand its body and grow, the Colonial Serpent recently shed its skin once again – its old skin was too ugly and dirty – it crawled over ancient ashes and bones, devastating trees, macerated leaves, flowers and roots, dust from living stars, gathered sap and juice in a macabre ritual, until visible greenish scales appear. Camouflaged is the infectious wound that covers the body of the Green Serpent of Capital. Adorned crawls. It constricts, constrains, suffocates and kills. Your unliving progresses over the body of our great Mother Earth. The Earth has a fever. Even so, we continue walking, opening the paths of Arandu to our tragedies, insisting and fighting, sowing seeds of rebellion and freedom in our journey on the Ywy Mba'e Megua, sick land, land of things that waste away. Our grandparents always knew: the One is bad, the One is sad, the One is the turning point, the One is power, and power is the first cousin of fear that drives genocides, erasures, murdered memories, evil words. said, the screams, the speeches through which and on which power builds its poor arguments, the terror that emanates from them. The important thing here is to capture, at the same time, the strength and forms of the irrepressible desire for freedom insurgent against the “fantastic attraction for the One” on which the constant temptation of voluntary servitude is fed.

**Key-words:** Indigenous Peoples, Counter colonization, Anti-power, Development.

# Sumário

## INTRODUÇÃO 9

- i) Adornada rasteja a Serpente Verde do Colonialismo 10
- ii) Falo a ti em teu idioma para que escutes 14
- iii) M'baraká, a Palavra que Age – esse é nosso método 24
- iv) Guia de capítulos 33

## CAPÍTULO I: NHE'Ë PORÃ - SOBRE PALAVRAS E PARENTES 38

- 1.1. Outra palavra é possível 40
- 1.2. A palavra não falseia nem engana 43
- 1.3. TERA'O – O Caminho do Nome 50

## CAPÍTULO II: IYAMBAE – O QUE NÃO TEM DONO 65 (revisitando os clássicos)

- 2.1. À Sombra do Poder 66
- 2.2. IYAMBAE – o antipoder contra a servidão voluntária 90
- 2.3. Fetichismo: o dilema trágico 97
- 2.4. Identidade não identitária 102

## CAPÍTULO III: A FEBRE DA TERRA 116

- 3.1. Povos Indígenas: Alimentos, Ancestralidade e Sagrado em Tempos de Crise 117
- 3.2. O que Podem as Ideias Contra o Não-Pensamento: Desenvolvido e Sustentado 126

## ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES: MEMÓRIAS, ESQUECIMENTOS, SILÊNCIOS 145

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 153

*Que estas primeiras palavras sejam para saudar de todo o coração, os nossos ancestrais, visíveis e invisíveis, os xeramói os ñade ramói, as ñandê Jaryi, aqueles e aquelas que encheram no escuro. Nesta escuridão que já dura séculos.*

*Saudação a Jasuká Si Ete tenondé gua, Jakairá Ru Ete, Jakairá Cy Ete, Karaí Ru Ete, Karaí Cy Ete, Tupã Ru Ete, Tupã Cy Ete, Ñamandu Ru Ete, Ñamandu Cy Ete.*

*Que as palavras que hoje nos atravessam, aquelas que conosco caminham, brotem vindas dos saberes de nossos ancestrais. Que vibrem e façam vibrar os conhecimentos originários. Que caminhem irmanados – corpo aberto, mãos dadas – com as gentes comuns, de almas e corações transparentes, povos humildes, simples e comuns, digo: apaixonados, insurgentes e rebeldes.*

*Que nossas palavras fluam puras e cristalinas, como um rio, do fundo de nossos corações e busquem sem descanso todas e todos aqueles que tem fome e sede de liberdade.*

*Aquelas e aqueles, que como nós, nasceram velhos demais para ter medo.*

*Que sejam palavras verdadeiras: nhe'ê porã.*

*Auyjévetê*

# INTRODUÇÃO

*Sabendo que a terra criada Ywy Mbyte, terra das coisas não mortais, se tornara Ywy Mba'e Megua, terra enferma, Nanderu interrogou os senhores das quatro moradas, sobre quem enviaria seus nhe'ẽ para habitá-la.*

*Consultou então Karai Ru Ete, em seu ambá, em sua morada, domínio das inúmeras chamas indestrutíveis, para saber se ele enviaria seus filhos, os karaí valorosos, os senhores das chamas, à terra enferma. Desse modo, eles cuidariam de todos os que futuramente produzissem o ruído do crepitar das chamas e a cada primavera floresceriam em fileiras de chamas, como desdobramento de Karai Ru Ete.*

*Consultou Tupã em seu ambá, em sua morada, o extenso mar e seus ramos e rumos em sua totalidade, para saber se ele enviaria seus filhos, aqueles que inspiram e expiram águas e trovões do frescor divino, à terra enferma. Assim, em morada terrena, os futuros Tupã de grande coração, fluiriam o frescor da fonte originária.*

*Consultou Jakairá em seu ambá, em sua morada, para saber se ele enviaria seus filhos à terra enferma. Desse modo, a terra seria habitada por aqueles que se manifestam como neblina, substância, brisa, que engendram inspiração por dentro das palavras, os Jakairá de grande coração, senhores da neblina, do vento, das palavras inspiradas em Jakairá Ru Ete.*

*Os primeiros responderam que seus filhos não deveriam habitar Ywy Mba'e Megua, esta terra enferma, porque isso lhes traria tristeza no coração, enviar seus filhos para o mundo das coisas que definham. Foi então que Jakairá, conversando, falou: "Meus filhos são nhe'ẽ, verdadeiros, inspirados em estado de aguyjé, sopros indestrutíveis, e passarão pela terra das coisas que definham com pés descalços e corações transparentes. Depois de longas conversas todos concordaram em enviar seus filhos, seus nhe'ẽ de suas respectivas moradas, para habitar os corpos deste mundo que definha. Vindo cada um de sua morada, de um ambá diferente.*

*Karai Tata Endy*

### *i) Adornada rasteja a Serpente Verde do Colonialismo*

Como se de si se desembainhasse, rasteja a Serpente do Colonialismo. Adornada rasteja...

Vinda de outras lonjuras, sobre seu ventre esta serpente se arrasta por toda a América<sup>1</sup>. Há muito a enrodilha em seu abraço. Constringe, constrange, sufoca e mata.

Há muito sabemos, chegou nestas paragens quando era a terra ainda sem amo, sem América, imensa, rica e vegetal. Desembarcou pequenina, cabia mesmo nos porões dos navios em degredo. Chegou com os presentes, as correntes, os espelhos, a gripe, a varíola e a tifo. Trouxe com ela o desviver. Devorou e cresceu. Quanto mais comia, mais fome tinha: gentes, ouro e prata, não saciaram sua fome continental.

Não, parente! Ela não é Yube, na língua Hãtxa Kuin “língua verdadeira dos Huni Kuin”, também não é Runua, ela não esteve nas águas profundas com Kenewma e Kenewsi, parente Yawanawá, não emplumou seu ser com Quetzalcóalt, nem irmanou estrelas na amplidão pampeana como as rubras chamas de Mboitatá.

Para enganar as memórias, a Serpente do Colonialismo muitas vezes trocou de pele, mudou de nome e disfarce, foi escama de reis fugidos, foi pátria contra os que nem pátria tinham, ditaduras ditando dores em atos, decretos e leis; reptilínea república, partidos fragmentando pessoas, pisando utopias.

Para expandir seu corpo e crescer, a Serpente Colonial há pouco trocou de pele mais uma vez – estava a pele antiga demasiado feia e suja – rastejou sobre cinzas e ossos ancestrais devastando árvores, macerou folhas, flores e raízes, pó de estrelas vivas, juntou seiva e sumo em macabro ritual, até aparecerem visíveis escamas esverdeadas. Camuflada está a chaga infecta que cobre o corpo da Serpente Verde do Capital. Vistosa, coberta de enfeites, rasteja.

Sobre os territórios indígenas ancestrais avança a Serpente Verde do Capital, seu rastro de destruição e morte é bem visível, assume a forma do garimpo, da

---

<sup>1</sup> Este assunto é o desdobramento do que pôde ser dito em outra oportunidade. Ver a este respeito: IBERÉ, Daniel. IIRSA: A Serpente do Capital: pilhagem, exploração e destruição cultural na América Latina (Santo Antônio e Jirau). Rio Branco: Edufac, 2015. 360 p.

grilagem de terras, das queimadas, da pressão dos ruralistas para estender seus domínios, do agro-sempre-mais-tóxico.

O mercúrio envenena o solo, o ar, as águas, os humanos e não-humanos, os visíveis e invisíveis – a licença ambiental não pede licença aos espíritos. A pata do boi prossegue sem descanso, a fumaça continua a sufocar, as palavras perdem sentido, enquanto as florestas perdem suas árvores. São tempos de pandemia e pandemônio, de imposição de pensamento, de esquecimentos, de monocultivo, de monocultura.

Uma única língua, uma única educação, cultura também única, um deus único e exclusivo, um poder que manda sem obedecer, que fala carregando mortos por entre os dentes, que se inventa senhor, que forja um mundo em que não cabem nossos mundos, cria desertos e diz que há paz. A paz triste dos cemitérios.

Para expandir e crescer aprendeu a dizer (sem dizer) verdades. Abriu a boca, reptiliou, despalavrando com sua língua bífida. Violentemente impôs uma linguagem lisa, despovoada, sem manchas, sem sombras, sem rugas, sem corpo. A língua dos deslinguados. Afinal, entre suas principais toxinas estão a desinformação e a desorganização.

Seu vocabulário escamífero é uma memória mutilada de autoelogios, de vaidades nulas e jactanciosas. Palavra empobrecida, mas rica em eficiência, inocula a ordem das desigualdades e não deseja senão a obediência num rito de atenção e silêncio - como um espelho: multiplica as deformações do mundo original, deforma a realidade, recria um mundo invertido e de pernas para o ar. Em seu mundo ao avesso, a injustiça é lei natural, as verdades são mentiras com amnésia, esquecidas de si; o fuzil mais importante que a flor e a flor mais importante que a semente. Sorrateira rasteja forjando consensos, voraz devoradora de corpos e almas. Encontra longe e perto sibilantes ecos, acenos, sorrisos – pequeninas cobrinhas com aspirações à boiúna.

Mandibularmente, a serpente mente. Friamente, ela mente, e essa mentira sibilante escorre de sua boca. Mas a serpente fala carregando mortos por entre os dentes, sua cantilena seduz e embriaga, e chama de “Integração” a morte cultural, o continuado processo de pilhagem, exploração, destruição e apagamento dos povos e territórios desta parte do continente.

Seu canto arrastado e monótono traduz o real em uma linguagem falseadora. Sua retórica diversionista de poder é um monólogo de discurso autoritário. Os corpos

materiais diluem-se em corpos de signos e desaparecem na nova representação. Sua sibila agradável aos ouvidos, rebusca palavras e duplica sentidos, chama “desenvolvimento regional” a inserção subordinada ao capitalismo mundial, e sustentabilidade - o mundo das planuras esfomeadas. Se o “desenvolvimento” é sustentável ou não, tanto faz pra quem dele não participa.

Cinco séculos não foram o bastante para alimentar o brilho de suas escamas carenadas. A Serpente do Capitalismo Mundial estrangula, sem descanso, a América Latina. No sangue dos camponeses, dos garimpeiros, dos operários, dos favelados, do povo preto, dos indígenas, dos seringueiros desarmados - as Corporações decidem os rumos do Des-envolvimento da sociedade ocidental.

Seguimos governados pela ditadura invisível dos grandes senhores da guerra, os xerifes e os banqueiros. O Poder dos donos do mundo é totalmente independente de qualquer território, uma economia de arquipélagos que a economia da globalização criou. As organizações mercenárias do capital invisível mundial convertem-nos em escravos de uma dívida que elas mesmas contraíram.

Os organismos financeiros, que governam os que nos governam, são bem conhecidos, e seu capitalismo verde tem linguagem própria na enciclopédia da opressão (Fundo Monetário Internacional – FMI, Organização Mundial do Comércio - OMC, Banco Mundial – BIRD, Banco Interamericano de Desenvolvimento – BID). O Fundo Monetário chama-se Internacional, assim como o Banco chama-se Mundial, porém, vivem, cobram e decidem suas políticas de des-envolvimento, o dia e a hora da chuva, em Washington. Vendem a guerra e a paz nos mercados do pânico e cobram juros – a guerra é o motor das instituições e da ordem; a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra. Capazes de traduzir em dólares a vida e a morte, lavam sua imagem repetindo a palavra ecologia em letras garrafais, e em seus planos de “desenvolvimento”, as palavras “respeito às normas ambientais” são o salvo conduto para os desterros e massacres que têm sua data e seus heróis de horror. Para as cidades incendiadas, para as terras devastadas, as pilhagens, os roubos, os genocídios e as alagações.

O poder escreve seu discurso, elogia-o como se fosse a única verdade, mas em tudo quanto diz mente; em sua língua do bem e do mal, tudo nele é falso. A escola do mundo ao revés, ensina-nos a aceitar a pior das heranças coloniais como se fosse nossa sorte de destino, impõe-nos a cultura da impotência, faz-nos crer que não

somos capazes de mudar nada, nem de mudarmo-nos, e por uma sorte de “complacência benevolente”, os projetos para o “desenvolvimento” da região, são frequentemente pensados por quem nela nunca esteve. Será a nossa incapacidade de gerir nossos próprios destinos? Um sistema que nos treina para o egoísmo e nos proíbe a solidariedade ensina-nos um mundo onde a sociedade civil, cada vez mais servil, valida a retórica de legitimação do mercado, do capital transnacional, da ciência, da tecnologia, das noções ocidentais de progresso e de (pós) modernidade.

Nos primeiros anos da colonização o “irmão europeu” dizimou mais da metade do continente americano, antes mesmo do primeiro contato. E quando trouxe seu deus para nos salvar ou destruir o mundo, o nosso mundo, com seu egoísmo e sua estupidez, o massacre ditou as normas daquilo que seria uma constante nas relações entre os “civilizados” e os “homens brabos”. Em 1499, Pisón tocou a foz do rio Amazonas e raptou os primeiros 36 “índios” para vendê-los como escravos nos mercados europeus, inaugurando o primeiro contato com a região, o primeiro saque (de que se tem notícia) sobre ela (LEAL, 1991, p.1). Muito tempo passou desde então, e hoje, as flores do republicanismo e da filantropia, ao construírem as hidrelétricas de Belo Monte, de Santo Antônio e Jirau (isso só para citar as principais), ditam as normas de etiqueta cobrindo de águas as terras dos “índios brabos”, que por ali perambulam, cada dia mais e mais acossados, perseguidos e encurralados - antes mesmo do primeiro contato – poucos ecologistas tem algo a dizer, contanto que sejam respeitadas as normas ambientais.

Sob esta lógica, o Colonialismo, agora travestido de verde, insiste que a salvaguarda do sistema capitalista deve continuar sendo possível, descarregando sob a região sul-americana um último ataque às formidáveis riquezas em águas, selvas, pampas, montanhas, minerais, madeiras, populações originárias – reduzindo toda diversidade natural a “recursos naturais” e os seres humanos a “recursos humanos”. Superando e removendo, a qualquer preço, todo tipo de “obstáculos e barreiras” físicas, naturais, culturais - que possam interferir no trato da diversidade como único “espaço econômico” global do capital. Esta é mais uma reedição da acumulação originária, desde a primeira invasão do “irmão europeu”.

A crise do capitalismo mundial é o resultado do colapso de um sistema global incapaz de continuar reproduzindo o modelo de acumulação. É a somatória combinada, desigual e descontrolada de crises energéticas, econômicas, sociais,

políticas, ambientais, agrícolas, financeiras, de dimensões gigantescas e sem precedentes na história. Crise também de um modelo de civilização na qual a humanidade está sendo aniquilada, que avança sobre o extermínio de formas de vida humanas e não-humanas. O que a humanidade enfrenta não é apenas uma crise ambiental, econômica, social, geopolítica, institucional e civilizatória. Essas recorrências são partes de um todo, se retroalimentam. Crise sistêmica, recorrente, múltipla.

Em outros termos, não é apenas a hegemonia do imperialismo americano que está em crise, mas o conjunto do imperialismo sob essa hegemonia. O que está em jogo não é apenas um modelo de civilização em particular, mas uma crise muito mais profunda que se estende a todos os aspectos da diversidade da vida na Terra, que avança sobre a extinção de espécies, a perda da biodiversidade a degradação dos seres e dos humanos.

A Serpente Verde do Capital, em sua lenta digestão, pouco a pouco, mas também muito a muito, esmaga a dignidade e a vida.

Mas o vento não tem esquecimentos, faz redemoinhos, parte sílabas geladas, canta e dança e brinca sobre histórias tantas não contadas, tolhidas, negadas. Sobre o grito contido, inconcluso, emudecido.

É possível que a crise não seja apenas o colapso do capitalismo e da velha ordem colonial. Nós somos a crise, a inadequação. O transbordamento dos nossos fazeres guarda talvez em suas sementes a emergência de um novo mundo.

## *ii) Falo a ti em teu idioma para que escutes*

Nos primeiros tempos da colonização, a tarefa dos homens brancos constituiu na necessidade de “civilizar” os povos não-brancos do mundo – isto significou acima de tudo, privá-los de seus recursos e de seus direitos. Nas fases posteriores da colonização, a missão dos homens brancos constituiu na necessidade de “desenvolver” o Terceiro Mundo, e isso envolveu mais uma vez privar as comunidades locais de seus recursos e direitos. Agora estamos no limiar da terceira fase da colonização, na qual a missão do homem branco é proteger o meio ambiente – e isto também envolve a tomada do controle dos direitos e recursos... A salvação para o meio ambiente não pode ser encontrada através da velha ordem colonial,

baseada nas “missões” dos homens brancos. Essas duas coisas são ética, econômica e epistemologicamente incongruentes. (MIES & SHIVA, 1993 APUD, BANERJEE, 2006, p.77)

Apesar desta longa noite, que já dura séculos, ressurge andar por andar a esperança e há um tremor de novo em marcha. Ergue-se de todas as dores do grande silêncio um povo de mil povos, por dever e por amor reunidos. A terna fúria que se move contra-e-mais-além da colonização. Contra a ilusão de um tempo de consensos forjados por poucas mãos.

E, apesar dessa longa noite que já dura séculos, corpos abertos, mãos dadas, cantamos nossos cantos ancestrais para a cura da terra, para impedir que o céu caia sobre nossas cabeças. Cantamos, brincamos, sorrimos sobre a superfície áspera do medo, replantando vidas: mundos de mundos vários, enfrentando o preconceito secular, o patriarcado, a hierarquia excludente, racista, autoritária, de um país colonizado e que colonializa, que nos diminui, subtrai e entristece. Caminhamos sobre esta terra adoecida, carente de diversidade.

Nesta longa noite a que nos submeteram, aprendemos a enxergar no escuro, fechamos os olhos para enxergar melhor e passamos a ver também o que na luz do dia fazem sobre nós, sem nós.

O que a monocultura do colonizador não consegue apagar, impedir ou suplantado, ela engole, mastiga e devolve, apropriada como uma monstruosidade deformada, sinônima de todos e de ninguém, como uma identidade genérica que nos estrangeiriza de nós mesmos.

A monocultura colonialista que assassina as memórias coletivas, está relacionada diretamente a interesses espúrios de grupos, corporações e empresas multinacionais e transnacionais que, diante de uma enorme crise mundial – não apenas de energia, mas das estruturas degradantes e desiguais que o próprio capital engendra – buscam, em uma corrida desenfreada, dominar os últimos recônditos da natureza, o que envolve a pilhagem dos rios e das águas, dos minérios e das terras, da dignidade e da vida de mulheres e homens, camponeses, ribeirinhos, garimpeiros e pescadores, povos negros, povos originários que a linguagem reduz e homogeneiza a um único termo: índios, reduzidos ao silêncio e a não-existência na longa noite dos desterrados, termo ao mesmo tempo sinônimo de todos e de ninguém, linguagem

cristalizadora de um mundo de complacências e submissões, que reduz todos os universos de conhecimentos, os costumes, as singularidades, as particularidades a um único não-ser caricatural, falseado, estereotipado e incorporado à lógica alienante do grande capital mundial, um claro exemplo da ganância corporativa colocada à frente dos fazeres coletivos.

Nasce, então, um espaço tempo em que as desigualdades se acumulam, os apagamentos se multiplicam: as vidas em sua diversidade, as expressões de modos de fazer, de ser, de viver múltiplas, já não se encaixam no velho padrão eurocêntrico.

Tem início a luta do Um contra as muitas formas de ser dos povos originários e dos povos tradicionais.

Peço licença para trazer dois conceitos: o de colonização/seringalidade, inspirado em João Veras – construído a partir de sua pesquisa de doutorado, publicada no livro *Seringalidade: o estado da colonialidade na Amazônia e os Condenados da Floresta* (2017), e contracolônização, inspirado em Nêgo Bispo, o Antônio Bispo dos Santos, em seu livro *Colonização, Quilombos: modos e significações* (2019)

Nordestinos/nordestinas e indígenas de várias etnias originárias dessas terras “acreas”, transformados em “seringueiros” – para serem explorados, submetidos, subjugados a um regime de poder colonial no qual o aviamento, a racialização das populações locais e a concentração fundiária da propriedade instauram a seringalidade, palavra com que João Veras em seu livro *Seringalidade* define a colonialidade de cor local.

Os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos transformados em “seringueiros” – impondo uma denominação generalizada – tentam quebrar e cristalizar suas identidades com o intuito de os domesticar, coisificar, desumanizar – “índios” “negros” “seringueiros”. Substituir o plural, o diverso, pela instância do Um é o cerne dos processos violentos das várias formas de colonização. Vamos entender por Colonização, como define Bispo, todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra.

Falamos, portanto, de uma condição em que os papéis sociais são estabelecidos com base fundamentalmente na naturalização das hierarquias sociais,

econômicas e culturais, um *sistema mundo moderno colonial*, como frisa Veras (2017), plasmado na relação assimétrica entre o local (que passa a ser tido como primitivo, atrasado, inculto) e o externo (que passa a ser tido como moderno, civilizado, culto). No centro dessa nova configuração das realidades “acreas” e “amazônicas” passa a reinar, soberana, a Europa. De lá pra cá as estratégias foram apenas mudando, pondo-se em movimento para assegurar a continuidade, a permanência, o fortalecimento da dominação (o centro também sofre alternância: antes mais a Europa, agora mais os EUA).

Precisamos pensar os termos **descolonização e contracolonização**, como dois movimentos distintos, o que nos permitirá pensar a identidade que acusa o poder, como uma **identidade não-identitária**.

Sobre a contracolonização, nossa referência é o Mestre Quilombola Antônio Bispo, do Quilombo Saco Curtume, de São João do Piauí, que foi professor do Programa Encontro de Saberes, coordenado por José Jorge, na UnB.

Em fala no curso Arandu – Saberes Originários, o professor José Jorge observa que ele mesmo, como professor universitário, do lugar de onde fala – faz descolonização – de modo que, para ele, (des)colonizar é “retirar uma roupa que não é dele”, colocando-se no lugar do outro e assumindo suas lutas por empatia, consciência e solidariedade. As identidades contra a colonização, podem assumir então a forma de identidades que se movimentam, construídas que são a partir de suas vivências, de suas trajetórias de vida reinventadas a partir do pulsar, do sentir, do olhar aguçado e muito atento às realidades que se mostram ao seu redor. Assumir uma identidade de luta e estar desde o início pronto a abandoná-la quando o motivo cessar de existir, é enfrentar a cristalização da identidade asfixiante, abrir seu conteúdo para mostrar que ela é, antes de tudo, não-identitária.

Desse modo, afirma o professor Jose Jorge de Carvalho, **quem faz contracolonização são os próprios negros e indígenas**, do lugar em que estão, porque sentiram/sentem na própria pele as muitas violências da colonização. Esses movimentos de descolonização e contracolonização em alguns momentos são simultâneos, noutros complementares.

Mestre Antônio Bispo contracoloniza porque traz a cultura quilombola para onde ela não estava. Assim acontece quando a representação indígena é dos

indígenas, a negra dos negros, a quilombola dos quilombolas – isso refaz a representação que os brancos eurocêntricos fazem (sempre fizeram) desses grupos.

Desse modo, o ambiente inteiro toma outra fisionomia, favorece a migração de uma instituição monoepistêmica, monossistêmica, monocultural, para uma instituição (que passa a ser) plurissistêmica, plurirracial, pluriétnica, pluricultural. Uma instituição híbrida – com um formato que ela nunca teve.

A descolonização no ambiente acadêmico é como se fosse um cavalo de Tróia, porque abre as portas da universidade para a entrada da diversidade de saberes e, assim, destrói essa ordem absurda, arcaica, anacrônica, posta. A colonização é respondida pela descolonização e pela contracolonização.

Um professor (branco ou de outra etnia) pode agir descolonizando, por meio de sua prática docente – que pode contar com mestres e mestras dos povos indígenas, quilombolas, negros, comunidades caiçaras, quebradoras de coco de babaçu, seringueiros (entre outras) – para atuarem como professores e pesquisadores na universidade (de modo que entram num ambiente colonizado para contracolonizar), construindo um clima de conhecimento que supera o horizonte colonial – isso é contracolonização.

Precisamos principalmente nos contextos de Educação, em todos os níveis, desdizer, redizer, ressignificar – focar a colonização dos corpos, das mentes, dos espíritos, da escrita – que normaliza uma representação homogênea, monocultural, monoepistêmica – temos como desafio romper com um passivo de monologia, monolinguismo, monoepistemia, monoculturalidade.

Mabika Kalanda, nascido no Congo, em 1962, escreveu sobre descolonização<sup>2</sup> mental, apontando como princípio a autenticidade: o direito do congolês de vestir suas roupas, como seus ancestrais sempre se vestiram - “desvestir” as roupas impostas pelo colonizador e vestir as roupas de seus ancestrais; outro princípio, o direito de usar seu próprio nome – na sua língua materna, original, não o nome imposto pelo colonizador, geralmente cristão, exercendo o direito de se autodenominar em sua própria língua, livrando-se de um significante violento imposto pelo colonizador.

A luta de Kalanda ainda é uma luta presente. Descolonizar a mente. Desvestir, desfazer, desvencilhar-se de algo que não serve, porque é um peso, que deforma,

---

<sup>2</sup> Para uma análise aprofundada sobre o tema, ver: CARVALHO, José Jorge de. CADERNOS DE INCLUSÃO. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa INCTI/UnB/CNPq V. 9 No. 20, abril. 2023.

que dói. Livrar-se de um significante violento que foi imposto sobre a pessoa, por vezes de tal ordem violento que precisa ser eliminado. Despir-se para depois revestir-se. Abrir espaço para as múltiplas oralidades.

A sociedade que criticamos é a mesma que hoje se exacerba em ataque a direitos já conquistados. A Pandemia nos atravessou com o avanço das queimadas na Amazônia, precariedade e desmonte institucional - da saúde pública, da educação, da cultura e de todas as áreas, o crescimento do negacionismo, do revisionismo histórico e do anti-intelectualismo que articulados, intensificam as disputas políticas, em meio ao avanço da pandemia em todo país; momentos de “Boiada solta” – invasões dos territórios indígenas e quilombolas pelo garimpo, pelos madeireiros, por fazendeiros do agronegócio, das monoculturas, por grileiros, por evangélicos neopentecostais, que ganham “poder”, dividindo com militares, órgãos públicos (metade do pessoal da FUNAI passou a ser evangélica / a bancada ruralista também é predominantemente evangélica... Esse momento foi também marcado pelo crescimento acelerado das violências – doméstica, policial, dos fanáticos / fascistas bolsonaristas movidos por um constante chamado a uma intervenção militar, pelo saudosismo da ditadura militar, sem dúvida, o aspecto mais sinistro e perigoso das recentes agitações das ruas e das redes sociais. Há o discurso revanchista e revisionista sobre o Golpe de 64, a negação das torturas da ditadura militar, a exaltação de torturadores. Há uma “doutrina” de segurança nacional que traz a ideia de um inimigo interno que deve ser eliminado, mudanças nas relações diplomáticas com outros países, marcadas por uma série de inabilidades como a que rompe com o pacto de Paz construído com os outros países da América Latina (participação no golpe sofrido por Evo Morales, na Bolívia, disposição para entrar em guerra com a Venezuela). Há o avanço da popularização da retórica do ódio, a radicalização da militância bolsonarista ante o colapso do (des)governo. Crise econômica, recessão, desemprego crescente, fragilização da “autonomia” do país, subordinação aos EUA. Vivemos o fim de muitos mundos e o medo cada vez mais crescente desse planeta não nos suportar mais.

É muito grave. Além do que a violência, que parecia ser uma violência puramente digital, está nas ruas agora. Há tentativas de armar cidadãos em todo o país, a instrumentalização de polícias militares em alguns estados brasileiros, há a literal “quartelização” do governo – havia mais militares no governo Bolsonaro do que

em todos os governos da ditadura militar, em 20 anos. Os militares pediram no orçamento da defesa 50 bilhões a mais. Isso é três vezes o que a União complementa para o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação – FUNDEB. Passamos a viver a iminência, um risco sério de um golpe autoritário, que será mais violento que a ditadura militar, porque esse desejo de eliminação das instituições não fazia parte da ditadura militar. Há a militarização das escolas – um debate necessário, ao qual não podemos nos furtar.

E vamos compreender por contracolonização (também com Nego Bispo) todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contracolonizadores (negros, indígenas) os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios.

Por vezes, como aqui, é então preciso recorrer a certa etimologia e epistemologia do pertencimento. Delas, passamos a saber que cultura, culto e colonização derivam todos do verbo latino colo: eu moro, eu ocupo a terra (Bosi, 1994, p. 11).

“Porém, qual é a condição Moderna do eu moro, eu ocupo a terra?” Aqui eu cito um escrito de Jonis Dari Goether falando sobre o filme Terra Vermelha: “lembrando que o cacique Nádio come a terra, menos para fazer-se terra, mais para ‘desfazer’ a terra, Guarani. A terra, por isso, não pode ter dono, apenas colo. Não porque é mãe, mas porque é embalada na memória e nas práticas das gentes que nela deixaram os seus mortos”.

As várias expressões das Artes e da Cultura são nosso sistema imunológico contra a barbárie desses tempos difíceis em que vivemos, “sem conseguir respirar” por conta de tantas violências, de tantos adoecimentos:

As culturas dos povos originários, dos povos tradicionais, são antes de tudo, experiências de transformação do real. Por meio delas o sujeito altera sua condição no mundo, transforma a si mesmo e ao seu entorno simultaneamente, através de uma vivência experimental em seu território e contexto. Ao dançar, tocar ou produzir imagens estamos necessariamente alterando a ordem estabelecida, criando outras realidades.

Aí reside a potência revolucionária dos saberes e fazeres culturais, que é algo avesso a classificações. Inimigas implacáveis de todo pensamento dominador,

fechado a transformações, as Culturas são também guardiãs de possibilidades que não há como predeterminar. Talvez uma de suas maiores contribuições para a educação esteja nas dimensões de liberdades nelas contidas.

Ailton Krenak em uma fala recente nos disse: “Nós somos o corpo que a Terra vestiu para passear”<sup>3</sup>

Nós caminhamos.

Pois há algo nos fazeres culturais dos povos originários, nos modos de ser, pensar e sentir, que escapa a qualquer apropriação, a qualquer cooptação apropriadora. Rios de gentes, que através da noite avançam em silêncio sobre os latifúndios da monocultura, indomáveis insurgências de memórias antigas que fazem voltar ao coração a dignidade rebelde, a rubra chama que a morte não verá extinta.

Estas dignidades rebeldes, estas alternativas sistêmicas, esta recusa e enfrentamento ao mundo que sabemos injusto, emergem diversas, plurais, de diferentes perspectivas. Algumas, muitas vêm dos povos originários, no suma qamaña, dos Aymara, no sumak kawsay, dos Quéchua, no teko kavi, teko porã, no ñandereko Guarani, no kũme mongen, dos Mapuche, no shiir waras, dos Shuar. Outras bebem nos saberes dos povos originários, como o conceito de bem viver, os bens viveres, os bens conviveres.

Nas múltiplas formas de enfrentamento ao colonialismo capitalista, se qual seja a forma como se apresenta, Encontramos alguns elementos que guiarão nossa conversa: a visão do todo, a convivência na multipolaridade, a busca do equilíbrio, a complementaridade da diversidade, o enfrentamento à colonização. Embora não siga exatamente esta sistematização, vez ou outra o texto abordará um ou outro destes aspectos.

O velho continente não tem respostas para sairmos da crise a que nos submeteram. As respostas, se é que existem, não virão do velho continente. É necessário um instante, voltarmos as costas para o lado de lá do mar, olhar para dentro de nós, para nossas origens e conversar com os profundos silêncios. Ouvir, recontar as histórias antigas e sempre novas, de como nós, Povos Originários, caminhamos com os pés nus sobre essa Terra Sagrada, tão plurais e diversos quanto

---

<sup>3</sup> Escutei do parente Krenak, infelizmente não encontrei livro ou texto por ele escrito para que eu pudesse fazer referência, de qualquer maneira, deixo registradas suas palavras.

diversas e plurais foram as florestas, por longos anos. Em nossos mundos, sempre couberam vários mundos, mundos de mundos vários.

Essa chama vibra e reluz na fogueira acesa pelas mãos de Jaider Esbell, na fala, na arte, no canto rezo de Daiara Tukano, nos escritos artistas de Márcia Mura, Julie Dorrico, Geni Núñez, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Francisco Apurinã, Gersen Baniwa, Joaquim Maná, Manoa (nos encantados versos de Manoa), na Beiradelia, na Ribeiriféria, na voz de Djuena Tikuna, Ibã Kaxinawá. Está nos Txaná; no sopro ancestral de Hushahu Yawanawá, Mapulu Kamayurá, Nádia Tupinambá, Tata Endy, Davi Kopenawa, Tata Yawanawá.

Está no Grafitti, no Rapé, no Rap, no Hip Hop, está nos Brô MCs, MC Xondaro, Oz Guarani, auto demarcando territórios no audiovisual, nos vídeos, nas Aldeias, nas imagens captadas pelos olhares de Zezinho Kaxinawá, Larissa Ye'padiho, Genito Gomes, Isael e Sueli Maxakali, Divino Tserewahú, Patrícia Ferreira Mbyá, Ariel Kuaray Poty; está no comunicar para lutar e demarcar da Mídia Índia, está na rádio Yandê. Nos Aty Guaçu nos ATL. Está também nas palavras de fogo e águas de Valdelice Veron, Braulina Baniwa, Geraci Tikuna, Airy Gavião, Joênia Wapichana, Sônia Guajajara, Célia Xakriabá, Josiléia e Kretã Kaingang, Edson Kayapó, Mirinju Guarani – porque nossas culturas não são menos que a arte de fazer política.

Está do mesmo modo nas culturas alimentares, nos alimentos livres de sangue de genocídio, está em Inara Saterê Mawé, Tainá Marajoara, em Marlinda Marubo Guarani Mbyá. Está na luta por tornar visíveis as lutas invisibilizadas, está na população LGBTQIAP+, mil vezes mais, está em Katu Mirim, Niotxaru Pataxó, Danilo Tupinaky'ïa. Nos sonhos de tantas e tantos outros inominados.

Está nas veias, corpos e corações de todas, todes e todos nós, brotando desdobradas como ramagens às beiras das rodovias, nas periferias, nas cidades amuralhadas, nas paredes dos arranha-céus, nas esquinas, nas pequenas feiras, está na retomada de nossa dignidade, de nossos modos de ser, do Nhanderekó. As várias expressões da Cultura são nosso sistema imunológico contra o assassinato de nossas memórias, contra a barbárie desses tempos difíceis em que vivemos, “sem conseguir respirar”.

Quem foi que disse que não temos cultura, temos folclore? Quem disse que não fazemos arte, fazemos artesanato? Quem foi que disse que essa forma de governar o mundo, o nosso mundo, é a maneira nossa? As culturas são lugar e berço

dos nossos ancestrais, lugar em que acendemos a chama antiga, originária, enquanto ainda ardem na memória as chamas da última queimada, da última maloca incendiada, do último parente em chamas. Esse fogo também queima nossas palavras.

A cultura não existe fora de nós, corre por nossas veias. Qualquer tentativa de identificá-la de forma cristalizada e absoluta é uma maneira de asfixiá-la.

É preciso Desculturar a cultura, desvestir a monocultura imposta pelo colonizador. Como uma roupa infecta, ela coça nossa pele, fere nossos corpos, queima nossos espíritos: está contaminada com o vírus da opressão.

Não há povo sem cultura, assim como não há tempo sem memória.

Cultura é o sopro de um pajé, é o passar rapé, a pisada de um jaguar, um passarinho no céu, a terra que quer caminhar...

Cultura é um copo de kaapi (ayahuasca), é uma criança num jamaxi, a garça pegando carona num balseiro descendo o rio, é a flecha que voa e abate a caça.

Cultura é o rezo de uma parteira, a folha da benzedeira, a semente no maracá. É o parente que vira planta, é o segredo guardado em um mocó, é passar por debaixo de um cipó, é o sapo bebendo estrelas nas águas de uma lagoa. É caminhar sem ruído, é a poronga do seringueiro, é um peixe na praia comido, é a rede, é o rio. Cultura é o afago da mãe, é a fogueira que conta histórias de um tempo que já foi lindo.

Cultura é cura, é curare. É o veneno do sapo, é ferrão de marimbondo, é noite sem lua. É a intenção da zagaia, é a espera da caça, é a caça.

Cultura é o remo lambendo a água, é o boto que vira gente, é serpente que vira canoa. É o corpo feito terra, é o jenipapo pintado pra guerra. É o fumo deixado na mata, é uma roda de mate. É a espera.

É a chama ancestral, a fumaça do petyngua.

É o respirar...!

Respiramos cultura, transpiramos cultura, bebemos cultura, comemos cultura, sonhamos cultura. Se nos tapam a boca, falamos por nossos olhos, por nossos corpos, por nossos poros, por nossos silêncios.

Cada palavra que dizemos na língua do colonizador é uma palavra que adormece nas línguas dos povos originários. Ainda assim é necessário dizer a ti no teu idioma para que escutes.

Certa vez, em Cabo Verde, quando foi questionado por um pesquisador “mas como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo?”. Nego Bispo (2023, p.13-15) respondeu “ vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las”, e assim foi, “Para enfraquecer o desenvolvimento sustentável, nós troxemos a biointeração; para a coincidência, trouxemos a confluência; para o saber sintético, o saber orgânico; para o transporte, a transfluência; para o dinheiro (ou a troca) o compartilhamento; para a colonização a contracolonização...” Semeei as palavras biointeração, confluência, saber orgânico, saber sintético, saber circular, saber linear, colonialismo, contracolonialismo... Sememi as sementes que eram nossas e as que não eram nossas. Transformei as nossas mentes em roças e joguei e joguei uma cuia de sementes”.

Assim, seguimos caminhando, vivas, vives e vivos como não nos queriam, como não nos querem, ameaçadoramente – insistindo e replantando onde brota o desviver, abrindo às nossas tragédias os caminhos do Arandu, insistindo e lutando, semeando sementes de rebeldia e liberdade em nosso caminhar sobre a ywy mba’e megua, terra enferma, terra das coisas que definham.

É necessário desvestir as roupas com que os colonizadores vestiram todas e todos nós, porque essas roupas embaçam os sentidos, sufocam, estão contaminadas com vírus da opressão e da imobilidade.

### *iii) M’baraká, a Palavra que Age – esse é nosso método*

Nosso método é o desespero, a urgência dos que se desesperaram de tanto esperar, é o grito, o meio-grito a fissurar o capitalismo, a romper a carne da velha serpente colonial, rompê-lo de todas as formas quanto forem possíveis, ir-contra-e-mais-além. Expandir e multiplicar as fissuras e promover sua confluência, como igarapés que se abraçam nas águas de um rio. Uma boa maneira de pensar em mudar o mundo é a partir da multidiversidade dos movimentos intersticiais que germinam a partir do particular, murmúrios de uma emergente constelação de lutas.

As mãos que plantam as sementes de um outro mundo, um mundo em que caibam vários mundos, um mundo de mundos vários, são mãos calejadas,

maltratadas, feridas em algum aspecto fundamental. São mãos de pessoas comuns, gentes simples que insistem e resistem à velha ordem colonial.

A Palavra M'baraká é parte no Ñande reko, constitui “nosso modo de ser” Guarani, em livre tradução, seu significado é a Palavra que Age, seu conteúdo é luta. O que torna possível uma aproximação conceitual ao arcabouço teórico da pesquisa-ação. Como metodologia, abre universos de possibilidades para o aflorar dos desejos mais pungentes, das dores mais sentidas, é já o meio-grito assenhoreando-se dos discursos frequentemente apaixonados, abertos, públicos e vivos. Outra forma de dizer que o conhecimento sobre a realidade pode ser o primeiro passo para transformá-la.

M'baraká, reúne em si o valor da palavra e dos silêncios para um Guarani. A palavra que age constitui, portanto, o Ñande reko, o modo de ser também de quem vos fala, com este compromisso é que enquanto pesquisador pretendo caminhar, reafirmando o compromisso político com as palavras e os parentes. Esta metodologia é antes de tudo uma tentativa de me manter próximo aos ensinamentos herdados dos ancestrais. M'baraká, esse é nosso método, herdado dos avós, movimento de recusa e criação. Nossas palavras não terão cor ou sabor se desagradarem nossos ancestrais.

O importante aqui é captar, ao mesmo tempo, a força e as diversas formas do irreprimível desejo de liberdade insurgente contra a “fantástica atração pelo Poder” da qual se alimenta a tentação constante da servidão voluntária e imposta. Aprender a instância material da sujeição, para desafiá-la!

Há muito sabemos que o conhecimento sobre a realidade é o primeiro passo para transformá-la. Outra forma de dizer que a esperança rebelde não emana da necessidade da imagem de um mundo “verdadeiro” para justificar a rejeição ao mundo que sentimos estar equivocado, tampouco parte da necessidade da imagem de uma utopia que ocupe seu lugar, ou um paraíso quem sabe. A impossibilidade de permanecer na “verdade” de um mundo que sabemos injusto, já é motivo bastante para nos fazer caminhar sobre a terra adoecida. *Aqui, onde estamos e já não queremos estar.*

A experiência, e não a “verdade” é o que dá sentido ao que digo e pretendo, escrevo para transformar o que me disseram que é o “saber”, e não para transmitir o

sabido. Digamos com Larossa<sup>4</sup> que se alguma coisa nos anima a escrever é que a possibilidade desse ato de escritura, essa experiência em palavras, nos permita liberar-nos de certas verdades, de modo a deixar de sermos o que somos para ser outra coisa, diferente do que vimos sendo.

Por isso, as palavras que agora tomam assento, rompem o monólogo do discurso autoritário. Que os (im)prováveis leitores se assentem ao redor de nossa fogueira, que o tempo não verá extinta. Essa fogueira não acendemos mas velamos para que arda. O que se passará aqui não tem a pretensão de ser um diálogo, um triálogo, um poliálogo, mas apenas uma conversa franca e aberta, pública e viva.

Em um monólogo, uma pessoa coloca ou impõe suas ideias, em um diálogo, duas pessoas partilham entre si suas ideias, muitas vezes na intenção de convencer o outro. Em uma conversa, isso não acontece necessariamente, pois parte do território do ainda-não-conhecido, ainda-não-descoberto, parte do trilhar um caminho que ainda-não-sabemos qual, mas que temos vontade descobrir e percorrer. Então que nosso encontro seja isso: uma conversa sobre os assuntos que acreditamos ser muito importantes nestes tempos de correm. *“Portanto, não escrevo para convencê-los de nada (já lhes disse que a única coisa que tenho é uma pergunta) nem para lhes explicar nada (certamente não vou lhes dizer nada que não saibam), mas para ver se sou capaz de dizer algo que valha a pena pensar, sobretudo para que me ajudem a dizê-lo e a pensá-lo.”* (LARROSA, 2016, p.125)

Por isso, nossa caminhada inicia com passos cuidadosos, mas dispostos a pegar rumo, seja por ruas urbanizadas ou enlameadas, rios e igarapés, charcos e estradas, fáceis ou difíceis de atravessar. Espaços de um Acre ocupado por gentes que têm como uma de suas marcas mais fortes – a disposição para a prosa. Tudo, para uma boa conversa sobre o direito de conversar, de “dar pitaco” (como se diz por aqui), de intervir, apartar, falar com paixão e fé, ou mesmo escutar e calar (nos momentos em que o silêncio diz mais), sobre coisas legais e outras nem tanto, afinal, a Cultura é assim: não é necessariamente uma coisa boa, alegre, positiva. Também é terreiro de opiniões, rinha, brigas, conflitos, tensões, preconceitos e contradições. Por isso mesmo, as palavras que seguem podem ser sisudas ou simpáticas, conservadoras ou emancipadoras (ou tudo isso junto, de vez em quando). Mas, o bom

---

<sup>4</sup> Ver a este respeito: LARROSA, Jorge. Tremores: escritos sobre experiência. Tradução Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

dessa história é que, assim como na vida, na Cultura não existe nada de muito definitivo, não...

M'baraká, a palavra que age, ao transformar é transformada, seu conteúdo é luta, porque convoca à ação, movimento, transformação. Convocá-la é assumir que o mundo que escolhemos para observar, é o mundo que sentimos estar equivocado, invertido, de pernas pro ar. Espaço de realidade que nos toca, nos inquieta, nos fere. Em tempos de memoricídios convida a fazer voltar ao coração, recordar... voltar a algo que não sabemos bem o que é, mas que temos vontade de falar e de continuar falando, algo sobre o que temos vontade de pensar e de continuar pensando.

Desafio ainda maior para um pesquisador que, sendo indígena, deve saber sobre as estruturas nas quais repousam os métodos de análise imperativos na academia, pautadas sempre no caráter de “neutralidade axiológica”, tributária do positivismo. Quando estudamos Ciências Sociais, aprendemos que para desvendar a realidade, temos, antes de tudo, que buscar a objetividade, devemos deixar de lado nossos próprios sentimentos. Não é apenas o *que* aprendemos, mas também *como* aprendemos que parece silenciar nosso grito. A estrutura do pensamento nos desarma. É bem verdade que a Antropologia, desde o final da década de 1970, impulsionada pelo movimento pós-moderno buscou relativizar esta objetividade<sup>5</sup>, assim como não é menos verdade que sendo parte da academia, a Antropologia tem que lidar com seus limites estruturais, quer seja, pelas “metas” – a produtividade, as citações de autoridade, os financiamentos, que priorizam assuntos e temas frequentemente úteis para a reprodução ampliada do capital, quer seja pelo caráter homogeneizante e hegemônico que o pensamento ocidental detém sobre o saber antropológico. Assim, os antigos “objetos de estudo”, os povos originários, os poucos que conseguem entrar nas universidades, enfrentam ainda a assimetria entre o discurso do colonizador e o discurso do “objeto” tornado sujeito, o que esconde uma petição de autoridade, relações de poder, daqueles que detém o monopólio da palavra sobre o seu informante, o que torna ainda mais urgente ir contra-e-mais-além da colonização, colonização agora do saber, colonização epistemológica.

Por que gritam os explorados? Acaso não sabem que gritar não é científico? No discurso acadêmico parece não haver lugar para a indignação. O discurso

---

<sup>5</sup> Veja, por exemplo, o livro: MARCUS, George; CLIFFORD, James. Escrita da Cultura: Poética e Política da Etnografia. EDUERJ, 2016. (Writing Culture, 1986)

acadêmico nos proporciona uma linguagem e uma maneira de pensar que dificulta ainda mais a expressão de nosso grito. O grito se é que aparece, o faz sob certos parâmetros, sob certos princípios que devem explicá-lo, e não o articular. De sujeito da nossa pergunta, o grito se converte em objeto de análise. *“Por que gritamos? Ou melhor, dado que agora nós somos cientistas sociais, por que eles gritam? Como explicamos a revolta ou o descontentamento social? Desqualifica-se sistematicamente o grito dissolvendo-o em seu contexto.”* (HOLLOWAY, 2003, p.11) A estatística legítima, dissimula e enquadra a indignação: Gritam por causa de suas origens sociais, por causa de suas experiências infantis, pela degradada estrutura familiar; surgindo como um ente enigmático com poderes de agregar as dissonâncias e as revoltas. Se não podem negar a indignação, podem ao menos tirar sua validade. Ao retirar do “nós” e projetá-lo num “eles” difuso e distante, o grito fica excluído do método científico.

O “método” que irá se generalizar no universo das pesquisas: “anulando o desejo, desviando o sofrimento da carência. Para tornar a instituição, uma grande máquina dissimuladora de verdades, para produzir a ilusão pelas máscaras, para propor sempre a outra coisa sublime, em vez das realidades dos desejos mais pungentes. A ciência pelo método consiste em inculcar o medo e, a partir disso, em impor proibições que funcionam como uma polícia de felicidade impondo uma submissão generalizada e consensual. Chega a dissolver, por meio de sua casuística, até mesmo a rebelião: “onde passam os rebeldes? Resposta: pelas categorias. Nesse jogo, de pura lógica, a rebelião se perde, dissolve-se em nomenclaturas, distingue-se em tipos de erro, aos quais o jurista, metodicamente, traz novas qualificações, critérios de classificação e o encadeamento das jurisprudências. A escola dirige a antinomia<sup>6</sup>, e passa a ser o caminho do “possível”, do reordenamento das reformas.

A academia ainda hoje eminentemente eurocentrada, o indígena entrou na academia, mas não entramos por completo, ficaram de fora nossos saberes, o Nandereko, nossas maneiras de ser. Depois de cinco séculos, ainda se ouve “o primeiro indígena de seu povo entrou na universidade”, isso aflora uma desigualdade monstruosa e evidente.

---

<sup>6</sup> Ver a este respeito: Pierre Legendre em *a servidão repensada* apud CHATELET, François; KOUCHNER, Évelyne Pisier (Ed.). *As Concepções Políticas do Século XX – história do pensamento político*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1983, p. 715-716

Um espaço de saber que valoriza o que vem de “fora”, busca se assemelhar ao que vem de longe, e exclui os pensamentos dos povos originários das comunidades tradicionais, é quer nos fazer crer que somos seus descendentes. Aprendemos a saber muito sobre autores cujos nomes temos dificuldade em pronunciar.

Cada conceito, cada palavra lida na língua do colonizador, é uma oportunidade perdida de aprendermos sobre nós mesmos. Por isso, quando não apenas os poucos indígenas entrarem nas universidades, mas seus modos de ser, suas culturas, a universidade será transformada. Então o papel da universidade será deixar de ser (uni)versidade e passará a ser (pluri)versidade, uma vez que não existe apenas um saber, mas muitos saberes e sabedores, a universidade poderá ser este espaço plural. O papel da universidade é portanto, deixar de ser universidade, deixar de ter portas e portões. E isso implica em (des)centralizar o pensamento, enraizar os pensamentos para que se tornem ramagens, em que cada saber possa ser contemplado, respeitado, cultivado. É reconhecer que o conhecimento pode surgir em qualquer lugar, reconhecer que o saber de um indígena vale tanto quanto.

O saber do juruá e o saber do poder, o saber do poder cria o “centro” e suas “margens, por outro lado, os saberes originários, se desdobram como ramagens.

O pensamento do juruá, não conseguiu se apartar de traduzir o mundo por meio de conceitos e cristalizar esses conceitos, isso significa, mesmo sem que tenha sido dito, a criação de um “centro” e de sua “periferia”. O pensamento do Juruá cria centros e periferias às quais tenta explicar, como se seu saber pudesse se distender sem encontrar resistências.

Os pensamentos dos povos originários partem do princípio de que não há centro, o pensamento não parte de um centro ele é muito mais próximo de uma ramagem que se distende, que se desdobra e que às vezes se enraíza, às vezes brota em um lugar, em outro lugar. E a partir de todos esses lugares pode ser contemplado o mundo, mundo de mundo vários, mundos que se desdobram – suma qamaña, sumak kawsay, teko kavi, teko porã, küme mongen, shiir waras... são expressões destas ramagens.

Não somos portanto, galhos da árvore da ciência ocidental

O pensamento do juruá, chamado de científico, produzido na academia é apenas um. A armadilha é compreender a multiplicidade dos saberes dos povos originários como extensões e galhos dessa ciência. Nós não somos extensões ou

galhos dessa ciência, somos árvores completas. Nos enraizamos e de diferentes maneiras em diferentes regiões, somos florestas, somos campos, somos cerrados, somos caatingas... cada um carrega consigo a suas inteirasas.

O colonizador parece não perceber que essas mesmas árvores têm raízes profundas, guardam segredos e encantarias. O colonizador foge o olhar dessas diversidades de saberes, às quais tenta, até hoje, apagar.

Quando a academia vai a campo traz dados mortos ou os mata em seu escritório, não se pode deixar contaminar, deve esterilizar-se. No discurso científico parece não haver espaço para os dizeres outros, os dizeres que carregam seus amuletos, os dizeres que se erguem da terra ou nela se enraízam, os dizeres que de tão afastados da academia falam de coisas outras, com sons por ela inaudíveis, pois que cada palavra é já uma oração.

Assumir-se indígena em uma pesquisa que pretende investigar o avanço colonialista sobre os corpos, terras e territórios indígenas, implica uma dupla dificuldade: primeiro porque a academia poderá não ver com “bons olhos” este texto que pretende ser um trabalho sério; da mesma forma, não poderá exigir “neutralidade”, dado que o pesquisador, distante de ser uma máquina a catalogar objetos, não pretende e não se distancia por inteiro do que busca pesquisar, é, antes de tudo, atravessado pelos mesmos conflitos e contradições, e experimenta cotidianamente os limites de sua própria imperfeição. Já não está sozinho.

Não pretendemos, portanto, “dar voz”, aos “objetos de estudo”, buscamos apenas dar-nos tempo e espaço, ouvir e abraçar os silêncios: fazer da escrita, instrumento da palavra que, agindo, transforma, palavra por onde ecoam e pulsam vozes ancestrais.

Neste sentido, pretendemos criar um ambiente de estudos e investigação no qual seja possível trazer para o debate visões indígenas para dialogar nos espaços da academia, o que para nós é, antes de tudo, um ato político, um questionamento aberto às estruturas rigidificadas e rigidificantes que os pressupostos teóricos produzidos do lado de lá do mar, no outro Continente produziram sobre nós, Povos Originários, pensar a nós mesmos, por nós, para nós, e para os que conosco caminham, sem que isso implique a busca de um mundo de verdades e de afirmações, em que as contradições se anulem, mas a constatação da existência de miríades de visões sobre aquilo que nos passa, nos toca, nos fere. A constatação de múltiplas

visões sobre os mundos que habitamos e que nos habitam, e que, salvo todos os esforços, não podem e não devem ser reduzidos ou incorporados a uma estrutura de pensamento ocidental que se nutre da fantástica atração pelo Um, pelo Poder.

O leitor atento perceberá que o escritor usa frequente e intencionalmente o *eu*, o *nós*, o *nós* que inclui, o *nós* que exclui, o *eles...*, e isso não pretende ser um problema, pois, existimos mais de *nós* em *nós*, muitos *eus* nos habitam, muitos outros *eus* habitam os *eus* que o Um silencia. Não se trata apenas de perceber que no “eu” que vos fala existem muitos outros eus disputando lugar e vez de pensamento e voz, disputando cada palavra, cada ponto e cada vírgula. Um “eu” que se constitui por múltiplos eus, atravessado também pelo movimento do mundo que habitamos e que nos habita, pelas muitas palavras, pelas muitas pessoas, que atravessam os tempos e deixam nas memórias da terra seu canto. *“E começo a escrever, a formular uma pergunta, numa primeira pessoa do plural que não tem nada de majestática e não pretende outra coisa senão construir um nós com este estranho e mínimo coletivo sem o qual não poderia sequer começar. Um nós de que faço parte e que ao mesmo tempo me dirijo.”* (LARROSA, 2016, P. 125). Um nós que é, ao mesmo tempo, um eu, um tu e um vós, e cujo único modo de existência é este texto que o constitui.

Aqui o *nós* intensifica-se no sentido de que somos um *nós* antagônico que surge em uma sociedade antagônica. Não podemos começar simulando que estamos fora da dissonância de nossas próprias experiências, pois fazê-lo seria mentir.

Não é um *nós* que se forja como uma simples reunião de “eus” inocentes, mas de uma multidão de seres alijados, feridos em algum espaço profundo, que caminham na luta em direção ao nosso *nós*, mutuamente reconhecedor. Não porque somos um conjunto de indivíduos inteiramente constituídos, dotados da “consciência verdadeira”, não porque somos alguma espécie de “vanguarda aguerrida”, mas porque somos parte do movimento que nos invalida e nos perverte.

Por isso se luta, então lutamos. Como o criador que cria a si mesmo no próprio processo de criação. A dialética da luta é a luta constante pela autodeterminação. Negar, romper e ao mesmo tempo re-criar.

Então o que digo e pretendo, não será só retórica, e o que reconheço como injusto não será somente reconhecimento. Não há sinceridade se reconheço e calo. A prática cotidiana é o critério da vida. Não há aqui reivindicação à neutralidade elevada a um patíbulo de autonomia, só falar ou escrever não nos diferencia daquele

ou daquilo a que nos opomos. Não há neutralidade capaz de nos fazer apegar a um relativismo justificador. Não há relativismo que justifique a nossa inércia perante a morte do “outro”. Que Neutralidade pode nos eximir da responsabilidade de não naturalizar as injustiças? Que cientificismo aliciador pode nos imunizar de semear liberdades onde brota o desviver? Que faz da vida um privilégio e não um direito?

O pensamento também nasce da ira, do medo, do desespero, da dúvida, da curiosidade... não apenas da quietude da razão; não nasce apenas do fato de se sentar – raciocinar – e refletir sobre os mistérios da existência, fato que constitui a imagem convencional do que é o “pensador”. Nossa fúria se alimenta constantemente da nossa experiência.

Este texto não pretende ser o retrato totalizante dos grupos e pessoas, *dos lugares, dos jeitos e sujeitos* – seus pensamentos e formas de ação. Este texto não é sobre como o “rei aparece no alto”, mas sobre a revolta e a rebeldia insurgente que ocupa os rios, florestas, campos, ruas, mentes e corpos e corações; é sobre o irreprimível desejo de liberdade que insiste em aparecer, quando o supomos extinto.

No entanto não temos resposta...

Ouvi do parente Kretã Kaingang que escutou do cacique Babau Tupinambá que: “o que o poder mais tem medo é do nosso riso” por isso é que devemos negar o caminho de morte que traçaram para nós, é necessário mudar de direção, nos divertir, para que floresça o riso e a brincadeira.

A dignidade não vive de joelhos esperando arrastar o osso que haveria de roer.

O Colonialismo tradicionalista, burguês, conservador, renega, exclui, caça e destrói as diferenças, procura e quer de todos e cada um juntos, à sua imagem e semelhança, para que deste modo possa mais bem controlar. O Um, o poder que manda sem obedecer, nega os pluralismos, as diversidades e impõe por terror ou cumplicidade as armadilhas de um consenso, parente do autoritarismo e da injustiça social. Nossos sonhos precisam ser vividos agora. Amanhã, eles serão outros!

A paixão de viver consiste justamente na recriação permanente de nossas utopias no hoje, transformando o futuro em algo incerto e por isso mesmo fascinante. A construção de uma nova sociedade deve ser tão prazerosa quanto no processo de sua criação, pois viver em uma sociedade na perspectiva libertária significa recriá-la

permanentemente, recriar continuamente nossas utopias, a partir do momento em que elas se realizam. E perceber a beleza do erro, do engano e da imperfeição.

É extremamente chato e entediante, acreditar que a história já está contada, os caminhos já estão prontos, basta segui-los. É muito melhor contarmos a história que estamos fazendo no início e no processo de criação. E ela será sempre nova. “caminante, no hay camino, se hace camino al caminar (Antonio machado)” . Ou como diria os insurgentes do anti-poder : se é que esse caminho existe e se esse caminho não existe, pois ao menos nos divertimos bastante tratando de encontrá-lo, e assim ninguém morrerá de tédio que é uma maneira feia de se morrer.

#### *iv) Guia dos capítulos*

O trabalho tem três grupamentos de fontes essenciais: o primeiro, orienta-se para uma análise da produção bibliográfica acerca do tema; o segundo, constitui-se na consulta ao conjunto de fontes complementares, como arquivos públicos e pessoais e, finalmente, o terceiro, constitui-se no ato de ouvir...

Desenho, aqui, um mapa para auxiliar o (im)provável leitor a percorrer os caminhos das palavras e dos silêncios que começam a tomar assento na pele deste *Kuatiá* (papel). Também para facilitar, depois ou antes, sua identificação dos trechos pelos quais deseja caminhar.

### **Capítulo I – Nhe’ẽ Porã - Sobre Palavras e Parentes**

Em tempos em que as palavras do juruá (aquele que diz da boca pra fora) se bifurcam, é antes necessário recuperar os sentidos que as palavras assumem para os povos originários. Neste caso, o sentido das palavras para meu povo Guarani, ou o que pode escutar.

Portanto, o propósito que move a escrita deste capítulo é refletir sobre o valor do silêncio e da palavra entre os M’byá Guarani, silêncio que atravessa as palavras, palavras que atravessam os silêncios. Silêncio este que, por diversas vezes, foi equivocadamente entendido como apatia, como vazio, como falta, como carência. Daí a necessidade de um estudo aprofundado sobre os significados do silêncio entre os

M'byá. Pensar o silêncio como parte do ñandereko implica um debate aprofundado sobre as produções acadêmicas, sobre os universos literários, principalmente sobre muito do que se pode dizer sobre os M'byá, sem os M'byá. Como linguagem, o universo Guarani guarda no silêncio a extensão da palavra, antes disso, o silêncio conserva o profundo respeito pelas Nhe'ẽ Porã, palavras-alma. O silêncio é a consagração das palavras necessárias, a sublimação de tudo o que se pode dizer sem a voz humana. Uma permanência do que existe e resiste oculto no ñandereko, o belo modo de ser Guarani.

Esse capítulo está dividido em três partes: a primeira parte, Outra Palavra é Possível, constitui-se numa introdução sobre a Palavra-Alma para os M'bya Guarani, que foi silenciada propositalmente pela colonialidade. A segunda parte, A palavra não falseia nem engana, trata da fundamentação teórica que ajudou na reflexão deste texto, e que incluiu autores como Galeano (2005), Cadogan (2014), Clastres (1979, 1995), Casaldáliga (2012), Baéz (2010). A terceira parte, Tera'õ – O caminho do nome, fundamenta a leitura da Palavra e do Mundo-Palavra M'bya, tracejando um caminho sonoro desde o Nosso Pai Último-Primeiro que, na mansidão do Silêncio compõe o mundo, estabelecendo uma parentalidade primeva entre todos, unindo todos no Uno indiviso que se desdobra e, ao aflorar já desdobrado se percebe Palavra, sonoridade divina; cada ser uma Nhe'ẽ Porã, uma palavra sagrada.

As palavras que seguem são uma tentativa de evidenciar que, para os Guarani, termos como “natureza”, “cultura”, “humanos e não-humanos”, não são necessariamente distintos e separados. Além disso, a apropriação destes conceitos é, antes de tudo, uma tentativa de tornar compreensivo um mundo que, salvo todos os esforços, não pode e não deve ser reduzido ou incorporado a uma estrutura de pensamento ocidental, que se nutre da fantástica atração pelo Um, pelo Poder.

## **Capítulo II – IYAMBAE – O que não tem dono: revisitando os clássicos**

Neste capítulo busco visitar os clássicos, principalmente da antropologia, para aprender, ouvir sobre as visões que o ocidente produziu sobre nós, ao longo de séculos, em muitos momentos a despeito de nós, Povos Originários. É neste sentido que divido o capítulo em quatro partes, na primeira parte, à **Sombra do Poder**,

Interessa descobrir os que nos descobriram, entender seus modos, suas maneiras de pensar, interessa saber como se instalou no corpo e na palavra dos que vieram do outro lado do mar, dos que continuam a chegar, a fantástica atração pelo Um, pelo poder. Importa refazer algumas perguntas que, desafiadoras, foram emudecidas, silenciadas mesmo no exato instante que lhes deu origem, mas também que, num certo sentido, foram a origem de novos atos.

Na segunda parte, **Iyambae – o Antipoder contra a servidão voluntária**, pretendo partir de um antigo código Guarani, o Iyambae, que em livre tradução é aquele que não tem dono, aquele que não se dobra, que não se submete, para conversar com pensadores não-indígenas que contruíram teorias de Antipoder. Nossos avós sempre souberam: o Um é ruim, o Um é triste, o Um é o desviver, o Um é o poder e o poder é primo-irmão do medo que move os genocídios, os apagamentos, as memórias assassinadas, as palavras mal ditas, os gritos, os discursos pelos quais e sobre os quais o poder constrói seus pobres argumentos, o terror que deles emana. O importante aqui é captar, ao mesmo tempo, a força e as formas do irreprimível desejo de liberdade insurgente contra a “fantástica atração pelo Um” da qual se alimenta a tentação constante da servidão voluntária.

Na terceira parte, **Fetichismo: o dilema trágico**, busco apontar que sob o signo do capitalismo, os seres e todas as suas criatividadees, existem como objetos, desumanizados, privados de suas subjetividades, as relações sociais existem apenas como relações entre coisas, as relações entre sujeitos, como relações entre objetos. O fetichismo surge como um conceito rigidificado e rigidificante. A suposição de que o Estado e a sociedade sejam coextensivos, leva-nos diretamente à segunda ideia; a de que a tomada do Estado represente a tomada do poder. Dissimulando o fato de que o capital se distingue por sua mobilidade essencial.

Na quarta parte, **Identidade não identitária**, parto de de inquietações que nos levaram a pensar a identidade, de um lado, como uma luta contínua do Capital para cristalizar a atividade do pensamento criativo, enquadrar, limitar, rotular e fundar os critérios de propriedade indispensáveis à sua reprodução. E de outro lado, como um momento de luta, daquilo que existe na sua forma de ser negada. Angústia em perceber que por diversas vezes, os movimentos identitários que acusam o poder acabam se convertendo em uma luta pelo poder. Armadilha em compreender a identidade apenas como cristalização e não como processo e movimento de uma

identidade que ao se constituir nega a si mesma no próprio processo de identificação, é portanto uma identidade não-identitária

### **Capítulo III – A Febre da Terra**

A Febre da terra, convoca a uma reflexão sobre a profunda crise do projeto moderno ocidental e os caminhos para enfrentá-la. Superar ideais ocidentais de progresso e desenvolvimento é crucial – assim como retomar concepções da vida e de mundo fundadas na integração à natureza, no cuidado e na partilha.

Esse capítulo está dividido em duas partes: a primeira parte, **Povos Indígenas: Alimentos, Ancestralidade e Sagrado em Tempos de Crise**, escrito na pandemia, trata das relações que nós, povos indígenas estabelecemos com o alimento, a partir de nossos modos de ser, estar e viver, em um país cuja desigualdade social é a maior do mundo, sofrendo com nossos corpos, mentes e espíritos o avanço do Capital e sua carga brutal de atrocidades – em um contexto de conflitos, contradições e lutas permanentes com um modelo de sociedade que se encarrega de negar sistematicamente os saberes originários, nesses dias em que o mundo atravessa mais uma crise social, econômica e política, dessa vez acentuada pela pandemia da Covid-19.

A segunda parte, **O que Podem as Ideias Contra o Não-Pensamento: Desenvolvido e Sustentado**, pretende mostrar que a Amazônia, como um espaço natural e cultural vem, ao longo de sua formação, sendo pensada e interpretada, produzida e reinventada, continuamente, tendo como base um núcleo perfeitamente identificável de ideias, noções, conceitos e preconceitos, que a apresentam como uma região atrasada e subdesenvolvida no interior do próprio subdesenvolvido país. Pensada e reinventada como uma região de pobres, como se essa pobreza não estivesse sendo continuamente produzida ao longo de sua formação, por força de relações de subordinação, de violência política e institucional, de “dentro” e de “fora”. Nesse processo de produção do atraso a natureza foi transformada em ambiente, os territórios reconfigurados em função do apelo ideológico do dito “equilíbrio ecológico” da Terra, e grupos sociais diversos foram transformados em sociedades ecologizadas, biologizadas, ambientalizadas, através da proliferação de um processo discursivo

técnico-científico voltado para o mercado. A história da educação humana condicionada por características climáticas e espaciais, no âmbito da qual o desenvolvimento humano se confunde com a história do desenvolvimento da natureza. Nos tempos presentes, a sociodiversidade passa a ser a nova roupagem para a naturalização do suposto de que as sociedades se diferenciam por força de sua adaptação às condições do ambiente, identificando diversidade social com disparidade social. O que domina é a presença da natureza despovoada, da paisagem sem mulheres e homens, sem o colorido das formas naturais, sem as tensões, os conflitos, os dramas que implicam a presença de indivíduos, grupos, sociedades. A recriação dos termos, como poderoso processo de manutenção das formas de dominação, encontra na construção da identidade do povo brasileiro uma das principais formas de exclusão. A história recente do processo de incorporação da região amazônica ao contexto da economia capitalista alcançou seu apogeu no regime militar. Nesse período, foram implantados os Grandes Projetos e criados os órgãos governamentais responsáveis por sua criação e implantação. Apesar de recente, esse processo produziu danos alarmantes à região. Não apenas à natureza, mas à sociodiversidade ou etnodiversidade. De um modo geral, a formação de um consenso em torno da ideia de “Desenvolvimento Sustentável”, passou a ocupar lugar de destaque no cenário amazônica, a partir do final da década de 90, principal estratégia de garantia da hegemonia do Bloco do Poder. Neste processo, a ideologia do “progresso” sob a roupagem do “Desenvolvimento Sustentável” tem papel preponderante na unificação de pensamento e ação, na coesão em torno de uma nova ordem internacional para a elaboração de receitas onde se “combinam” interesse financeiro e “defesa do meio ambiente”. Um recurso acionado pelo ecologismo de mercado, impossível sem a dimensão de um Estado mais “Ampliado”, entendido como uma política de “ajuste estrutural” voltada para a mercantilização da natureza. É também uma crítica a um “Acre” que, ocupado, colonizado, passa a apagar a diversidade, a apagar o múltiplo e a exaltar o UM, a construção de uma única identidade, a construção da ideia do (des)envolvimento, do “progresso”... e esse é um Acre que apaga a diversidade, que apaga os muitos saberes existentes em seus territórios conquistados/ocupados: apaga os Povos Originários, apaga os catraeiros, os barbeiros, os contadores de histórias tradicionais, apaga os negros...

# CAPÍTULO I

## NHE'Ë PORÃ - SOBRE PALAVRAS E PARENTES

*Conhecendo o valor das palavras, cultivamos o silêncio...  
Nossos ancestrais nos ensinaram que  
a terra está sempre nos falando,  
e que devemos ficar em silêncio para escutá-la.  
Existem muitas vozes além das nossas.  
Muitas vozes.  
Só vamos escutá-las em silêncio.*

*Karai Tata Endy*

*A família, a escola, os outros, todos elegem em nós uma  
centelha promissora, um território em que poderemos brilhar.  
Uns nasceram para cantar, outros para dançar, outros nasceram  
simplesmente para serem outros. Eu nasci para estar calado.  
Minha única vocação é o silêncio. Foi meu pai que me explicou:  
tenho inclinação para não falar, um talento para apurar silêncios.  
Escrevo bem, silêncios no plural. Sim, porque não há um único*

*silêncio. E todo o silêncio é música em estado de gravidez. Quando me viam parado e recatado, no meu invisível recanto, eu não estava pasmado. Estava desempenhando, de alma e corpo ocupados: tecia os delicados fios com que se fabrica a quietude. Eu era um afinador de silêncios.*

*Mia Couto*

*(Antes de Nascer o Mundo 2016)*

*O silêncio não é a ausência da palavra, é a extensão da palavra.*

As palavras que percorrem este texto surgiram de muitas dúvidas e poucas certezas<sup>7</sup>, são palavras andarilhas que percorreram mundos repletos de latifúndios, para encontrar palavras outras, pessoas outras, pensamentos outros, irmanados e diferentes, palavras que se desdobram e, perguntando, caminham. São palavras de um Guarani Mbyá, nos dizeres dos antigos (os Ñanderamói e Ñandejary): palavras de um Tapejara (um caminhante) que se ergue e firma o pé para falar, um Jeguakawa que convida para caminhar nos caminhos deste texto. Nele, iremos a caminhos por onde a gente nem sabe se vai. Em tempos de memoricídios, convida a fazer voltar ao coração, recordar... voltar a algo que não sabemos bem o que é, mas que temos vontade de falar e de continuar falando, algo sobre o que temos vontade de pensar e de continuar pensando. Então, nossas palavras não serão apenas sobre o que passa, o que toca, ou o que fere, mas sobre o que nos passa, nos toca, nos fere. Se o espaço segue sendo *a acumulação desigual de tempos*, se os tempos seguem sendo espaços em que as desigualdades se acumulam, então é mesmo que temos que fazer voltar ao coração os saberes de nossos avós.

Antes de tudo, é necessário que se diga que os rumos que as palavras tomaram neste kuatiá, (papel), nesta “pele de papel”, como nos diz Davi Kopenawa (2015), em seu livro *A Queda do Céu*, estão profundamente marcados pelos diálogos que assumi com meus parentes Francisco Apurinã, Ewryky Apurinã e Francisco Tucano, com xe Sy Marlinda Marubo e com xe Ru (meu pai) Tata Endy, sobre os textos que discutimos

---

<sup>7</sup> As palavras que seguem são desdobramentos do artigo *Sobre Palavras e Parentes. Ou para além de Humanos e Não Humanos*, apresentado ao professor Dr. José Jorge de Carvalho em decorrência de sua disciplina intitulada: “Tópicos Especiais em Teoria Antropológica (Encontro dos Saberes e Teorias da Decolonização)” no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Nacional de Brasília – UNB, no 2º semestre de 2018.

na Universidade, principalmente aqueles referentes ao que a Antropologia tinha a dizer sobre nós e, em muitos momentos, a despeito de nós, Povos Originários. Conversas que se deram não apenas nos ambientes acadêmicos, mas principalmente, naqueles momentos em que as palavras têm mais tempo para tomar assento, para se mostrar, aqueles tempos em que podemos sentar, sorver um mate na cuia, passar rapé ou simplesmente ouvir e abraçar os silêncios. Sem transferir qualquer responsabilidade pelas palavras aqui expressas, deixo registrada minha dívida e minha gratidão.

Conhecendo o valor das palavras, cultivamos o silêncio... Assim me segredou Tata Endy, entre um e outro sopro nevoado de rapé, ao pé da grande samaúma. Entre as brasas da fogueira crepitaram seu saber das coisas, saber que desdobra as coisas. Suas palavras reverberaram em minha mente durante muitos anos, mas só agora, depois de sentir e ouvir o barulho da capital – de um país que nos quer estrangeirizar – que pude retornar para ouvir mais sobre como nascem as palavras. As palavras que se seguem são, portanto, ensinamentos de xe Ru, (meu pai) Tata endy. Hoje as ponho no kuatiá (papel) por dois motivos: o primeiro é apenas com o intuito de compartilhar com meu professor, Dr. José Jorge de Carvalho, um assunto que foi premente em nossos encontros na disciplina “Tópicos Especiais em Teoria Antropológica (Encontro dos Saberes e Teorias da Decolonização)”, qual seja, o Silêncio – ao ser desafiado a fazer uma comparação do Tao com o pensamento Guarani. Antes de tudo, me senti agradecido, pois é algo que muito me instiga. Mas, depois de muito refletir, tomei ciência do tamanho do desafio, e percebi que este era assunto para uma jornada de muitas vidas, de modo que, depois de refletir muito, vi que, antes de comparar, deveria me banhar nos rios mais profundos do nosso sagrado modo de ser Guarani (Ñandereko) para, só depois, poder discutir com serenidade o que permanece quando tudo se esqueceu. O segundo motivo é que xe Ru está trilhando o caminho da antropologia e como só os antigos é que sabem quando e para onde caminhar, resolveu aparecer para me visitar; apareceu em Brasília onde estávamos eu e Linda com uma missão para mim: colocar no papel o que ele queria falar. “Mas qual assunto?”, interoguei. Ao que me respondeu: TERA’O – O Caminho do Nome, a linguagem do silêncio entre os Mbyá Guarani. “É, meu professor, só os antigos é que sabem...”

Seguem as palavras que estão tomando assento.

## 1.1. Outra palavra é possível

Antes é necessário que se diga que a palavra “palavra”, por si só, assume muitos sentidos na língua do colonizador. Sua tradução em guarani é *Nhe’ẽ*, porém o inverso não é verdadeiro, pois *Nhe’ẽ* não pode ser traduzido como palavra apenas. *Nhe’ẽ* contém em um dos seus muitos sentidos, o sentido que se dá à “palavra”, sendo ela mesmo plural, contudo, a ela não se reduz. Curioso, não? Se palavra pode ser sinônimo de *Nhe’ẽ*, por sua vez *Nhe’ẽ* em muitos sentidos não é sinônimo de palavra. Então o que é?

Outra Palavra é Possível, afirma Bartomeu Meliá (2006). Ao discorrer sobre o saber Guarani, escreve: “O Guarani busca a perfeição de seu ser na perfeição do seu dizer. Nós somos a história de nossas palavras. Tu és tuas palavras, eu sou nossas palavras. *Che ko ñandeva*. Potencialmente, cada Guarani é um profeta – e um poeta –, segundo o grau que alcance sua experiência religiosa.” (MELIÁ, 2006, p. 79). E foi Anita Ekman quem disse que “espírito” e “palavra” são sinônimos na língua Guarani Mbyá (POPYGUÁ, 2017). *Nhe’ẽ* significa ao mesmo tempo “falar”, “vozes”, “alma”. *Nhe’ẽ Porã*, as “belas palavras” ou o “bom espírito”. Traduzir o espírito em palavras é um desafio comum ao poeta. Porém, para um Guarani, a tradução de suas “palavras-almas” para a língua portuguesa é um desafio que transcende o literário; é em si um ato político.

Dito isto, as palavras que percorrem este texto são palavras andarilhas, como andantes são os povos originários que com elas caminham, embalando seu desdobrar, desde os caminhos primeiros. Palavras de um *Xeramoï Tapejara*, palavras inspiradas nos sopros de *Ñanderu*. Movem-se em busca do encontro com a sabedoria das *nhe’ẽ porã*. E, para caminhar, há que se adornar, há que se proteger, há que se despir de tudo que pesa, há que se invocar os parentes primeiros, nossos antepassados, aqueles que vieram antes para mostrar o depois – para que nos guiem e fortaleçam nosso caminhar, para que, assim, alcancemos o estado de completude, o estado de *aguyjé*. Para chegar à Terra Sem Males é preciso caminhar, o *Yvy Marãe’y* está no próprio caminhar. E, caminhando, seguimos.

Ao pormo-nos em movimento, também as palavras caminham com as gentes, tecendo pessoas e épocas, percorrendo espaços próximos e distantes. Todas elas. As que nomearam e foram negadas, as que ganharam sentidos outros, as que perderam seus sentidos originários no próprio ato que lhes deu origem, as que foram origens de realidades outras. Todas elas, estão atravessadas de silêncios.

Esses silêncios fazem-se presentes nas palavras que perderam sua língua e se apresentam na forma de um dialeto indigente; nas palavras que servem para separar o fato da história, nas que servem para falsificar a história, nas que recontam o passado para legitimar um presente em que o “outro” não se encontra e não se reconhece; nas que transformaram usurpação em legitimidade; nas palavras sem passado, que perderam seu impulso originário e, hoje, não são mais que ecos emparedados em sua língua e, assim, ruminam fragmentos de uma Cultura. Todas elas – estão atravessadas de silêncios.

Conhecendo o valor das palavras, cultivamos o silêncio. Nossos ancestrais nos ensinaram que a Mãe Terra está sempre nos falando, e que devemos ficar em silêncio para escutá-la. Existem muitas vozes além das nossas. Muitas vozes. Só vamos escutá-las em silêncio.

Entre os M'byá – o silêncio segue seu curso, seu caminho, seu tapé. Entre os Guarani – silêncio é resistência, é enfrentamento, é linguagem, é palavra. Essa palavra não falseia nem engana, ela cria universos e tudo que neles há. Por isso, há que se guardar o silêncio. Há que se guardar o silêncio, porque ele constitui o modo-de-ser-Guarani, o ñandereko.

Sobre os M'byá, o silêncio por diversas vezes foi equivocadamente entendido como apatia, como vazio, como falta, como carência. Daí a necessidade de um estudo aprofundado sobre os significados do silêncio entre os M'byá. Pensar o silêncio como parte do ñandereko implica um debate aprofundado sobre as produções acadêmicas, sobre os universos literários, principalmente sobre muito do que se pode dizer sobre os M'byá, sem os M'byá. Daí a pertinência deste estudo, que põe em relevo outras formas de pensar as culturas, narrativas e identidades.

Desde que a bota colonialista pisou estas terras e a palavra estrangeira nomeou nossos universos, as populações originárias foram alijadas diuturnamente do direito de dizer, por si e sobre si, o que lhes interessa, o que lhes inquieta, o que lhes toca e o que lhes fere em algum aspecto fundamental. Descritos e inferiorizados

sistematicamente por poderosos argumentos de sentidos – canibais, selvagens, quase-humanos, preguiçosos... argumentos pobres, palavra certamente pobre, mas rica em eficiência e em apagamentos de memórias e identidades.

Este debate sobre as múltiplas formas de linguagens torna-se mais oportuno, porque o traço constitutivo da “espoliação” em curso na Amazônia continental tem reiterado a violência iniciada pelo advento da colonização europeia sobre as populações originárias, com uma sempre renovada lógica de ocupação e uso do solo, dos recursos minerais e biológicos, dos modos de ser e de viver, por meio de um tipo de colonialismo que, no correr dos séculos, tornou-se organizado e sistemático.

Assim, torna-se patente a importância da apropriação de diversas linguagens, próprias do “mundo não-indígena”, como forma de fortalecimento e reinvenção das “identidades” das populações originárias. Uma arma de enfrentamento contra o avanço das degradantes e desiguais estruturas que o capital engendra. Um espaço árido de combate, que pretende enterrar com o peso de toda uma carga revolucionária, as autonomias subjugadas, as liberdades vigiadas, as esperanças banidas, e restabelecer os direitos de viver próprios de cada cultura, os espaços de convivência de cada povo originário. Denunciar como hecatombes – os contínuos e sistemáticos apagamentos, silenciamentos, genocídios e massacres cometidos contra os povos ancestrais. Entretanto, cada vez que falamos uma palavra na língua do colonizador é uma palavra a menos que falamos na língua dos ancestrais.

Como linguagem, o universo Guarani guarda no silêncio a extensão da palavra. Antes disso, o silêncio conserva o profundo respeito pelas Nhe’ẽ Porã, as palavras-alma. O silêncio é a consagração das palavras necessárias, a sublimação de tudo o que se pode dizer sem a voz humana. Uma permanência do que existe e resiste oculto no Ñandereko, o belo modo de ser Guarani.

## **1.2. A palavra não falseia nem engana**

Un día nos invitaron a participar de un no’ôvusu o asamblea de líderes o Mburuvicha, [...] donde tratan cuestiones de interés general.

[...] Nadie nos explicó cómo se avisaban para participar de estos encuentros ni porqué las reuniones se realizaban precisamente en dicho lugar. En fin, el primer día, un martes, se sentaron en unos

apyka puku jere acompañados de sus mujeres y debidamente ataviados. Estuvieron todo el día sin decirse una sola palabra, absolutamente nada. Se levantaron del sitio solamente para comer o para cumplir con sus necesidades. El día siguiente ocurrió lo mismo.

Y el tercer día, como a la mediatarde, uno de ellos -el inspirado- se puso de pie y solamente pronunció tres palabras: “ko’ága ñañemitÿva’erâ avati”. Después de escucharlo, todos se pusieron de pie y retornaron a sus comunidades.

Imagínense, se reunieron tres días únicamente para escuchar tres palabras, palabras sagradas; o sea, la manifestación de Ñande Ru, al decir de Cadogan.

(David Galeano - El Valor de la Palabra en La Civilización Guaraní. 2005).

“La palabra no falsea ni engaña”, escreveu David Galeano (2005, p.1) sobre os M’byá Guaraní, “por eso, cuando le ponían o le ponen el nombre a un lugar, no mienten ni imaginan, sino que estampan mediante la palabra las características más exactas del sitio...” assim, o caminhante saberá que em Mogi-guaçu, haverá um rio cheio de cobras, que o rio Tietê é importante: originariamente Sy Ete, grande mãe nutridora, boa e verdadeira, cuidado e atenção no Jaguari, sabemos se tratar do rio das onças. Ao colonialista, se nomeou Juruá – comumente traduzido como homem branco – mas, precisamente, seu significado é da-boca-pra-fora. Como se vê: la palabra no falsea ni engaña...

O ñe’ëngatu, o falador, será então aquele que carrega consigo as belas palavras, aquelas que, ao serem ditas, se tornarão a matéria do que foi pensado. “... as palavras necessárias encontraram para dizê-las os lábios que eram necessários e nenhum gesto ficou no esquecimento” (CLASTRES, 1995, p.36).

A palavra somente se pronuncia quando é absolutamente imprescindível, quando, de outro modo, não se pôde ser dito nem escutado.

Cadogan, em seu Ayyvu Rapyta, evidencia o valor da palavra entre os M’byá, posto que quando Ñamandu Ru Ete Tenondegua, o verdadeiro Ñamandu, o último-primeiro assumiu a forma humana:

Habiéndose erguido, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora concibió el origen del lenguaje humano. De la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano (la palabra) e hizo que formara parte de su propia divinidad. Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas, creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandú que formara parte de su propia divinidad (CADOGAN, 2014, p.22).

Por isso, a palavra é sagrada, porque é a forma do que nela está contido. As coisas que se apresentam como coisas, são antes de tudo, *nhe'ẽ*. Em cada palavra se manifesta Ñamandu Ru Ete Tenondegua.

Nesta perspectiva, Galeano (2005, p.1) chama a atenção para o *ñandereko*, o modo-de-ser-guarani, em que o silêncio diversas vezes foi equivocadamente entendido como *apatia*. “En realidad, los indígenas no hablan sencillamente porque respetan la palabra. Eso no significa que ellos sean maleducados, malos o poco sociables. Forma parte de seu *ñandereko*”.

Pierre Clastres (1995) faz referência a um diálogo entre dois *Aché Guarani*: *Jyvugugi* e sua esposa, os quais foram reduzindo os tons de suas palavras, passando a encurtar a pronuncia das vogais das palavras, numa espécie de quase sussurro, até o diálogo ficar inaudível:

Eu notava, além disso que vez por outra o som se tornava inaudível e que, então, só contava o movimento dos lábios: a escuta do assobio era substituída pela leitura da boca do interlocutor. Isso, sobretudo me induziu pensar que este modo de falar não é uma verdadeira linguagem assobiada. Por que os *Guayaki* elaboraram esse curioso meio de se comunicar? Reduzido às hipóteses, eu sugiro uma. A qualidade principal desse modo de manejar a linguagem, deformando-a, é em definitivo seu quase silêncio, que a situa a meio entre o som e o gesto (CLASTRES, 1995, p.89).

O autor dá pistas de um tipo de diálogo usado entre os *Guarani*, em que a palavra pronunciada cede lugar à cumplicidade, à intenção de que o “outro” anteveja a formulação do pensamento despido de palavra. Ali, as palavras são desnecessárias...

Pierre Clastres ao escrever sobre o dever da palavra, em *A Sociedade Contra o Estado*, nos lembra que falar é, antes de qualquer coisa, deter o poder de falar. Ou por outras palavras, o exercício do poder assegura o domínio da palavra falada: só os

senhores podem falar. Quanto aos súditos, são obrigados ao silêncio do respeito, da veneração ou do terror.

A sociedade primitiva sabe por natureza, que a violência é a essência do poder. Nesse saber se enraíza a preocupação de manter constantemente à distância um do outro o poder e a instituição, o comando e o chefe. E é o próprio campo da palavra que assegura a demarcação e traça a linha de separação. Obrigando o chefe a mover-se apenas no elemento da palavra, isto é, no extremo oposto da violência, a tribo assegura-se de que todas as coisas se mantêm no seu lugar, que o eixo do poder assenta exclusivamente sobre o corpo da sociedade, e que o homem de palavra tornar-se homem de poder (CLASTRES, 1979, p.152-153).

A suposição de imobilidade do Colonialismo, de que ele tenha sido construído há centenas de anos, e que assim permanecerá, até que seja superado – leva à aceitação de que o tempo entre a origem e a destruição seja um tempo de duração, um tempo de identidade, um tempo homogeneizado, imóvel e rotineiro. Mas “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (FOUCAULT, 1993, p.15). Como se as palavras tivessem guardado seu significado, os desejos, sua direção, as ideias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e requeridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, covardias, astúcias. A singularidade dos acontecimentos guarda-se distante de toda monotonia.

A ordem da linguagem é inseparável de toda ordem...

Se uma planta não pode viver de acordo com a sua natureza, então ela morre; o mesmo acontece com um homem (THOREAU, 2007, p.40). A imaginação no poder é um monólogo, o monólogo do discurso autoritário.

Este é o ponto que nos toca e que nos inquieta: inquietação por suspeitarmos das lutas, das vitórias, das feridas, das dominações, das servidões que atravessam tantas palavras, em cujo uso há muito se reduziram as suas formas ritualizadas, num rodeio de atenção e silêncio.

O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder começando a formular-se à meia voz no murmúrio das coisas, assenhoreando-se dos discursos, “os discursos que ‘se dizem’ ao correr dos dias e das relações, discursos que se esquecem no próprio ato que lhes deu origem; e os discursos que estão na origem de

um certo número de novos atos” (FOUCAULT, 2002, p. 6), são refúgios de inesgotáveis tesouros de sentidos, destinados à exclusão e ao constrangimento.

A estrutura do poder traduz o real em uma linguagem falseadora. Os corpos materiais diluem-se em corpos de signos e desaparecem na nova representação. “Príncipe, déspota ou chefe de Estado, o homem de poder é sempre não somente o homem que fala, mas a única fonte de palavra legítima: palavra empobrecida, palavra certamente pobre, mas rica em eficiência, pois ela se chama ordem e não deseja senão a obediência do executante” (CLASTRES, 1979, p.149).

Se ao falar, afastamos discursos não desejados, para compreender um discurso devemos perguntar sistematicamente o que ele cala.

Antes da chegada dos europeus, havia aproximadamente 1.750 línguas. A introdução forçada de seis idiomas significou a extinção de mais de mil línguas, muitas das quais não tivemos sequer conhecimento, porque foram extintas com seus falantes. Neste exato momento, 375 línguas estão em situação de vulnerabilidade, em sério risco de extinção. Com elas, modos de vida, saberes, histórias, memórias...

Eni Orlandi, em seu livro *As formas do Silêncio*, indaga sobre a exclusão do “índio” da língua e da identidade cultural brasileira: “com efeito, o índio não fala na história (dos textos que são tomados como documentos), do Brasil. Ele não fala, mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos. Mesmo se eles têm boas intenções, como mediadores, eles reduzem os índios a “argumentos” da retórica colonial” (ORLANDI, 2007, p.57).

Sobre os vários sentidos do silêncio, Orlandi (2007, p.11) argumenta que para se compreender o funcionamento da linguagem é antes necessário compreender o estatuto particular do silêncio nos processos de significação. Todo sentido posto em palavra se dispôs antes em silêncio. A autora trabalha o silêncio sob dois eixos:

a) considerando o silêncio como fundante, em que o homem o percebendo como significante, instituiu a linguagem: “há um modo de estar no silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias palavras transpiram silêncio. Há silêncio nas palavras”. O silêncio não se apresenta disponível e claro, não está visível, não é diretamente observável, ele passa pelas palavras;

b) a “política do silêncio”, que se fragmenta entre o “dizer” e o “não-dizer”... “o silenciamento, que já não é o silêncio, mas pôr em silêncio, um processo de produção de sentidos silenciados”.

A autora acusa a posição secundária a que o silêncio foi relegado no estudo da linguagem, como caráter de incompletude da palavra, assumindo uma função passiva e errante:

Para nosso contexto histórico-social, um homem em silêncio é um homem sem sentido. Então, o homem abre mão do risco da significação, da sua ameaça e se preenche: fala. Atulha o espaço de sons e cria a ideia de silêncio como vazio, como falta. Ao negar sua relação fundamental com o silêncio, ele apaga uma das mediações que lhe são básicas (ORLANDI, 2007, p.34-35).

George Steiner (1988), em seu livro *Linguagem e Silêncio*, descreve o silêncio como consequência da negação da palavra. Steiner escreve sobre as pressões exercidas sobre a linguagem pelas mentiras totalitárias de seu tempo, sobre o reducionismo da linguagem ao consumismo que, por vezes, assume funções “pós-linguísticas” de um “silêncio parcial”. Para Steiner: “Falar, assumir a privilegiada singularidade e solidão do homem, no silêncio da criação, é perigoso falar com a força máxima da palavra, assim como faz o poeta, é sumamente perigoso” (p. 58). E continua: “Se as palavras pronunciadas no meio urbano estão impregnadas de selvageria e mentiras, nada fala mais alto do que o poema não escrito” (STEINER, 1988, p.74).

“Agora as sereias têm uma arma ainda mais fatal do que suas canções” escreveu Kafka nas *Parábolas*, ou seja, o silêncio. Embora por certo isso jamais tenha acontecido, ainda assim é possível que alguém tenha escapado do canto das sereias, mas de seu silêncio, certamente jamais. (STEINER, 1988, p.74).

Contra os silenciamentos, o silêncio.

Resistência, agora, dos sentidos. Ao que os povos indígenas seguem resistindo.

Escreveu, já há algum tempo, Dom Pedro Casaldáliga (2012, p. 9):

Há 500 anos que “o índio é aquele que deve morrer”. 500 anos proibidos para esses povos classificados com um genérico apelido, negadas as identidades, criminalizada a vida diferente e alternativa. 500 anos de sucessivos impérios invasores e oligarquias “herdeiras da secular dominação”. 500 anos sob a prepotência de uma civilização hegemônica, que vem massacrando os corpos com armas e trabalho escravo e as almas com um deus exclusivo. Por economia de mercado, política

imperial, religião imposta, Bulas e Decretos e Portarias pseudocivilizadas e pseudocristãs. Já se passaram 500 anos para aquele povo (de povos) que tinha que morrer e, mesmo convivendo diuturnamente com várias formas de extermínio, “os Povos Indígenas são aqueles que devem Viver”.

Devemos dar razão a Fernando Baéz (2010, p. 297) quando afirma que “qualquer decisão do que se deve recordar é uma forma dominada de saber o que se deve esquecer”. São vários os modos de identificar que fazem desaparecer. No Brasil, há toda uma camada da população invisível para os demais. Essas pessoas estão tão apartadas da agenda política, que até a retórica do desenvolvimento da região torna-se mais importante que o evidente etnocídio de indígenas na Amazônia.

Há toda uma lógica de interesses que torna um animal mais visível que um ser humano. O que os “donos do mundo” reconhecem como acertos são erros, o que admitem como erros são crimes, e o que omitem são genocídios. Segundo Boaventura de Souza Santos (1995), devemos “lutar pela igualdade sempre que as diferenças nos discriminem e lutar pelas diferenças sempre que a igualdade nos descaracterize”.

O colonizador chega com sua língua, é a língua do colonizador que se distende e que avança, ela não reconhece outro que não seja o eco de sua própria estrutura. Suas categorias de pensamento e interpretação, seus códigos, suas condutas. A paisagem da linguagem desaparece na nova representação, e as múltiplas linguagens do colonizado são proibidas, constrangidas, extirpadas.

[...] en los últimos cien años, los guaraní-hablantes padecieron todo tipo de atropellos verbales y físicos. Gente a quienes despectivamente se trataba de "guarango", "campesino", "indio" o "juruky'a". Otros fueron castigados en las instituciones educativas, quedando en la escuela después de la hora de salida; o en la esquina de la sala de clase de plantón; o bien, recibiendo bofetadas; o recorriendo el patio escolar repitiendo “no voy a hablar más guaraní”, o arrodillándose sobre sal gruesa o avati tupi ku'i; o colgándose de una alambrada de púas, en la posición ñakyrã y gritando a todo pulmón “estoy aquí por hablar guaraní”, o siendo sometidos a la degradante experiencia de bajar de grado o curso por hablar guaraní (GALEANO, 2005, p.1).

Mas o fato colonial é instável, seu equilíbrio é incessantemente ameaçado, e nenhum autoritarismo, por mais centralizador que possa ser, pode impedir que pensamentos perigosos e insubmissos se ergam contra a materialização do poder, contra a institucionalização das iniquidades. Será, então, o silêncio secular se

assenhoreando dos lugares, o meio grito sussurrado por contrabando, demonstrando que seu conteúdo é luta.

Por fim, o papel do “colonizado” é tentar recuperar sua própria língua ou o que restou dela, mesmo que ela esteja em frangalhos. Ela está em frangalhos porque durante os séculos foi tratada como menor, “ela não serve para a ciência”, “ela não serve para filosofar”, “ela não serve para estabelecer tratados”, “porque é pobre”, “ela não diz tudo”, “não se pode pensar com essa língua”. O papel do “colonizado” é buscar recuperar sua língua, mesmo que isso represente reinventá-la pelo muito que se perdeu no correr tempos e das eras. Pois é sua própria sobrevivência que está em jogo.

A libertação do colonizado só poderá se dar por meio da conquista de si mesmo e de sua dignidade autônoma. Nas palavras de Albert Memmi (2007, p.176): é preciso restituir, com vistas a esse movimento de redescoberta de si mesmo de todo um povo, a ferramenta mais apropriada, aquela que encontra o caminho mais curto de sua alma, porque vem diretamente dela.

### **1.3. TERA’O – O Caminho do Nome**

Tera’o, o caminho do nome, a linguagem do silêncio atravessa o corpo das palavras e as superfícies dos sentidos. Tera’o transcende a palavra falada, e oferece o profundo que nasce na raiz do coração, uma entrega de amor que brota de um coração e caminha para outro: ali onde tudo foi dito e já nenhuma palavra é mais necessária.

Esse silêncio, por diversas vezes, foi equivocadamente entendido por gentes outras que aqui chegaram, assenhoreando-se destas terras, como indolência, apatia, vazio, carência. Dito isso, meu caminhar pede licença para adentrar os universos das palavras e dos silêncios, desde onde se formam, para falar a vossos corações sobre os caminhos percorridos. Sobre os caminhos que percorremos. Não é tarefa fácil, pois, para isso, é necessário voltar às memórias antigas, é necessário voltar ao mais profundo de mim, ao mais profundo de nós, Povo Tapejara, e revolver pedras, pedir licença aos espinhos e ouvir as vozes ancestrais. Ouvir sobre como nascem as Nhe’ë

Porã, as palavras-alma, de onde fluem, como se desdobram e no corpo tomam assento.

Contam os antigos, os antigos contam, que quando a noite era jovem e as coisas não tinham nome ainda, Ñanderu, nosso pai primeiro, último – último primeiro –, se desdobrou. Ñanderu – aquele que foi alimentado por Maino, o “colibri”, da seiva de Jasuká, “mãe de Ñamandu”, mãe de tudo que flui. Quando o nada era toda a extensão e as coisas de tão novas ainda não haviam, Ñanderu nosso pai, pai primeiro, último primeiro, de grande coração, Ñanderu cujo coração é o sol, tataravô deste sol que vemos, se desdobrou, enraizando seu conhecimento das coisas que ainda não, seu saber que desdobra as coisas, nas Nhe’ẽ Porã.

Ñanderu pouco a pouco foi se desdobrando: seus pés, pés de Ñanderu, pés enraizados buscando profundidades; suas mãos, mãos de Ñanderu: ramos floridas; seu sopro, sopro originário formando Nhe’ẽ Porã, suas palavras, se pondo de pé, ergueram-se na vazia noite inicial.

Foi Maino, o colibri desdobrado em flor e beijo, quem alimentou Ñanderu tenondé guá, quando cansado. Maino, o pequenino, alimentou Ñanderu, aquele que se desdobrou agigantando-se no infinito para se tornar eterno. Jasuká desdobrada em seiva dava a Maino o alimento de Ñanderu. Jasuká tupã sy retã, Jasuká tenondé guá. Ñanderu sendo o último, sendo o primeiro, veio depois de Jasuká, a fonte de tudo que se desdobra.

Ñanderu ergueu-se. E, havendo-se erguido, com seu saber divino das coisas, saber que desdobra as coisas, ele desdobrou o fundamento das palavras. Desdobrou, desdobrando-se, e fez disso sua própria divindade. O fundamento das palavras é, portanto, Ñanderu. E Ñanderu fez brotar desse fundamento, do fundamento das palavras, a única fonte do Canto Sagrado. E esse fundamento constitui o modo de ser do Povo Tapejara. Por isso, o respeito com o que se diz. Por isso, a importância do que se fala.

Ñanderu, então, desdobrado o fundamento das palavras que deu origem ao Canto Sagrado, procurou quem redissesse esse canto. E, com a força de seu olhar, com seu saber que desdobra as coisas, desdobrou-se em Karaí, a quem encarregou da missão de redizer as Nhe’ẽ Porã.

Ñanderu não queria ficar só. Ñanderu, quando da luz que de si se desdobrava, viu que o Um era ruim, o Um era triste, o Um foi e é a solidão do poder que manda

sem obedecer, o Um é o desviver. Vendo que o Um era pouco, e que muitos (Muitos) era melhor, do sopro originário tornou-se outros (Outros) Nhe'ẽ que, desdobrados, passaram a habitar o mundo que ainda não.

Ñanderu não querendo ficar só, havendo refletido profundamente, desdobrou-se... nos Kuaa-ra-ra vy ma, os “seres trovões de grande coração”. Em continuação da sabedoria contida em sua própria divindade, e em virtude de sua sabedoria criadora, antes de existir a terra, em meio à noite originária, desdobraram-se... Foi então que desdobrados, surgiram os outros pais e mães primeiros dos Nhe'ẽ, as palavras-alma que tomam assento em seus numerosos filhos. Foi então que, desdobrados, surgiram: Jakairá Ru Ete, Jakairá Cy Ete, Karáí Ru Ete, Karáí Cy Ete, Tupã Ru Ete, Tupã Cy Ete, Ñamandu Ru Ete, Ñamandu Cy Ete. Ñanderu sendo um era vários e, perguntando, eles e elas faziam o mundo que ainda não, o mundo de mundos vários, infinitos mundos dentro de infinitas partes menores infinitamente diversas. Nhe'ẽ brotando se desdobrando, infinitos se desdobrando.

Depois de ter se tornado nomes, depois de ter inspirado tudo que se desdobra, depois de se ter tornado sons, ritmos, essências, letras, palavras do murmúrio dos universos, depois de ter inspirado os fundamentos da sabedoria criadora, do saber que desdobra as coisas – fez morada nos quatro Ambá: “lugares de onde fluem os Nhe'ẽ, as “palavras-alma” que habitam os corpos que aqui vemos.

Sabendo que a terra criada Ywy Mbyte, terra das coisas não mortais, se tornara Ywy Mba'e Megua, terra enferma, Ñanderu interrogou os senhores das quatro moradas, sobre quem enviaria seus Nhe'ẽ para habitá-la.

Consultou então Karai Ru Ete, em seu Ambá, em sua morada, domínio das inúmeras chamas inacessíveis, para saber se ele enviaria seus filhos, os Karáí valorosos, os senhores das chamas, à terra enferma. Desse modo, eles cuidariam de todos os que futuramente produzissem o ruído do crepitar das chamas, e a cada primavera floresceriam em fileiras de chamas, como desdobramento de Karai Ru Ete.

Consultou Tupã em seu Ambá, em sua morada, o extenso mar e seus ramos e rumos em sua totalidade, para saber se ele enviaria seus filhos, aqueles que inspiram e expiram águas e trovões do frescor divino, à terra enferma. Assim, em morada terrena, os futuros Tupã de grande coração, fluiriam o frescor da fonte originária.

Consultou Jakairá em seu Ambá, em sua morada, para saber se ele enviaria seus filhos à terra enferma. Desse modo, a terra seria habitada por aqueles que se

manifestam como neblina, substância, brisa, que engendram inspiração por dentro das palavras, os Jakairá de grande coração, senhores da neblina, do vento, das palavras inspiradas em Jakairá Ru Ete.

Os primeiros responderam que seus filhos não deveriam habitar essa ywy mba'e megua, esta terra enferma, porque lhes traria tristeza no coração enviar seus filhos para o mundo das coisas que definham. Foi então que Jakairá, conversando, falou: "Meus filhos são Nhe'ẽ verdadeiros, inspirados em estado de Aguyjé, sopros indestrutíveis, e passarão pela terra das coisas que definham com pés descalços e corações transparentes." Depois de longas conversas todos concordaram em enviar seus filhos, seus Nhe'ẽ de suas respectivas moradas, para habitar os corpos deste mundo que definha. Vindo cada um de sua morada, de cada Ambá diferente.

Quando uma criança nasce, costumamos dizer que um Nhe'ẽ tomou assento, uma palavra indestrutível habita o corpo. Cabe ao "pajé", o Nhe'ẽ jara, "o senhor das palavras", descobrir de que morada, de que Ambá, veio aquele ser que no corpo tomou assento.

Não apenas os humanos são habitados por Nhe'ẽ, mas tudo que existe, tudo que se desdobra, tudo que vibra, tudo que flui...

Vindo os Nhe'ẽ da mesma fonte originária, costumamos dizer que somos parentes.

***Somos parentes de tudo que vibra, tudo que vive, tudo que pulsa... e tudo vibra, tudo vive, tudo pulsa.***

Somos parentes de tudo que flui. De tudo que se desdobra, somos parentes. O gavião é parente da serpente que se enrodilha, como se de si se desembainhasse. O sopro de vento, névoa pelos ares formando, são as palavras formosas de nossos avós. Somos parentes dos que na água vivem juntos de Jasuká Sy Ete, mãe primeira, tataravó das avós que vemos. Somos parentes dos mortos e das montanhas, parentes de Ñamandu, cujo coração é o sol, tataravô deste sol que vemos.

Sobre as folhas caídas, o Jaguarete (a onça pintada) ensina silêncios nos passos que dá. Somos parentes da noite e da neblina, lírios de vento-névoa, saber que se desdobra, saber que desdobra as coisas. Aprendemos a paciência das pedras com a profundidade das raízes. Parentes da serpente última-primeira.

A flecha é parente do arco, assim como a caça é parente do caçador, a canoa é parente do rio e o rio é parente dos peixes e dos seres que nele vivem, dos seres

que com ele habitam, dos mundos que nele há. Um parente cuida do outro, um parente se preocupa com o outro.

O Jaguar caça os seres e os humanos, mas ele não é nosso inimigo. A serpente caça o sapo, dele se alimenta. O sapo agora nela vive, a serpente agora é cobra e sapo.

Sabe a cura quem vai ao mundo da doença. A doença é um caçador que pegou uma caça, ele tem fome. Quem quiser removê-lo de seu alimento, terá que mostrar seu coração transparente, terá que ir a seu encontro, em seu mundo, falar seu idioma, pedir licença, cobrir-se com a pele do puro animal que nele habita, a pele que ganhou de presente do caçador. Terá que conversar com palavras indestrutíveis, mostrar que suas palavras são leves e não se bifurcam... Tornar-se Karai, “pajé”, Nhe’ẽ Jara (senhor das palavras). Só então poderá trazer de volta o doente, só então poderá voltar ao mundo das coisas visíveis e o trazer consigo. Para reestabelecer o Nhe’ẽ ao corpo que definha, é preciso conversar... explicar os motivos ao caçador – que está com fome e tem uma presa por entre seus dentes.

Jakairá Ru Ete deu aos seus filhos o petengú para cruzar a terra enferma, com seus passos resplandecentes. Aquele que tiver o coração transparente percorrerá este mundo que definha.

O tempo que agora vemos cabe no vazio do espaço, o espaço que agora vemos cabe no vazio do tempo. Antes é depois e o que virá sempre foi. Infinitos desdobrados cabem nos que agora são humanos. Nhe’ẽ agora de pé fazendo vibrar os humanos, Nhe’ẽ em ywy mba’e megua, na terra enferma, mba’e megua querendo retorno ao Tetã de nosso pai último, nosso pai o primeiro, irradiado seu saber das coisas, saber que desdobra as coisas, saber que se enraíza...

Palavra-alma, palavra primeira, som palavra que se põe de pé, que se ergue, vaga, e se distende na neblina originária, neblina que segue na fumaça do petengú dos Ñanderamói, nossos avós, nossos maiores, nossos primeiros, aqueles que vieram antes para mostrar o depois; fumaça no caminho dos Nhe’ẽ por onde voam, vento fumaça, Nhe’ẽ se desdobrando, tornando as outras coisas que só existiam no antes, quando o tempo era pequeno e ainda não sabia de si. Karai se desdobrando, Karai humano, se despindo, transparecendo, sublimando, aguyjé porã, Karai se elevando, aspirando ser divino, na divindade que nele há. Karai sabia ao certo os caminhos que ainda não, Karai os abriu, Karai Xapá foi à terra sem males ywy marae’y, Karai Xapá,

tornou ao Ambã de nosso pai último primeiro, Karai foi só. Só depois os outros Karai foram...

Karai Xapá chegou ao mar para ir ao ywy marae'y, a "terra sem males", terra das coisas não mortais. Karai encontrou M'bói, a serpente originária, a cobra que o levou, levou seu Nhe'ẽ com seu corpo humano; a cobra o levou completo, cobra originária, tataravó das cobras que vemos, as cobras que vemos são reflexos de M'bói última primeira, que habita a morada de Ñanderu, Ambã de nosso pai.

Karai foi se despindo até ficar transparente, e foi então que pode passar pelo mundo das coisas imperfeitas. Desde então, o caminho do Karai é não ser, ser despido, ser nada, para que tudo possa soar e ser por si mesmo, ser irradiado.

O Nhe'ẽ fez morada, o humano que agora vemos, agora é humano, mas Nhe'ẽ é do mundo das coisas não mortais, uma palavra tomou assento no ser que é.

O peixe habita o peixe, mas o peixe que vemos é só um reflexo do peixe que nele habita, o peixe que no peixe habita é a palavra-indestrutível, palavra primeira, som que faz tremer, Nhe'ẽ.

O jaguar habita o jaguar, o jaguar que no jaguar habita vem da morada do jaguar eterno, ambas de Jaguar Ovy, mas o jaguar que vemos é somente o reflexo do jaguar primeiro. O jaguar que habita o jaguar que vemos é Nhe'ẽ.

O humano habita o humano, mas o humano que vemos é um rascunho do humano que nele há. A palavra que tomou assento e se ergueu é Nhe'ẽ.

Karai habita o humano, Karai habita o jaguar, Karai habita a serpente, Karai habita a pedra, mas Karai é Nhe'ẽ, o sopro de Ñanderu, Karai é Tapejara, senhor dos caminhos, Karai é Nhe'ẽ jara, senhor das palavras, os caminhos que levam ao Amba dos Jaguar Ovy, jaguares originários. Karai é sabedor dos caminhos dos seres das águas, sabe ir e sabe voltar, quanto mais caminha, mais mundos conhece, seu poder vem do caminhar e caminhando os mundos se desdobram nos saberes que desdobram as coisas.

Karai transparente, Karai Nhe'ẽ ouve os ayvu últimos primeiros, Ñamandu fala ao Karai sempre que o Maraká se põe a mover. O mundo se põe em movimento, mundos se desdobrando com as palavras-alma, palavras indestrutíveis, belas palavras, palavras verdadeiras, que não se bifurcam.

O som do Maraká anuncia a primeira palavra e instaura o ritmo primordial em todos os seres. Em seu âmbito e a seu comando, infinitos universos põem-se em

movimento. Sua forma reúne mundos e abriga um sem fim de vidas nas quais diferentes, iguais, múltiplos e complexos seres, de divina “natureza” e “alma”, habitam, em desafio de coabitar, de coexistir, de conviver, de bem viver.

O som por ele produzido é a voz dos últimos-primeiros, as palavras-alma, palavras indestrutíveis, os Nhe'ẽ. O Karai ouve no som do maraká as palavras-alma. O Karai se faz jaguar sem deixar de ser humano, se faz serpente sem deixar de ser humano, voa alto e vê no escuro sem deixar de ser humano. Veste peles, mas é Nhe'ẽ. Palavra que se pôs de pé. Palavra que, em um corpo, procura assento.

O silêncio pode ser ruidoso.

Como um corpo escuro, iluminado por alguma fonte, absorve todas as cores e reflete a luz de sua própria cor, também o silêncio pode absorver nossos sons. Então, em nosso caminhar sobre a terra das coisas que definham, praticamos esse silêncio profundo. Dentro de nossas mentes, de nossas percepções, de nossos pensamentos e também da calma do nosso corpo. Então há solidez, estabilidade, pulsar, pulsar e fluir... assim, outros sons podem surgir, ser e soar por si, desdobrando mundos, mundos outros, mundos vários.

Quando em cada passo que se dá, em unidade com a mãe natureza, e não há divisão entre “um” e “outro”, a natureza e aquilo que existe, então, há um som profundo. Não há limites, pode surgir uma música daí, um poema, um sorriso. Um sorriso pode ser um som lindo.

E é por isso que, em longas caminhadas, cantam nossos parentes<sup>8</sup>:

Hekorya ryapuko póvae

Hekorya ryapuko póvae...

(O som que escutamos é do modo de ser dos Seres divinos

Eles vêm e trazem seu próprio ser na forma do que há...)

.....

---

<sup>8</sup> Solidariedade e gratidão aos parentes Guarani e Kaiowa. Este Canto-rezo está disponível no CD: ÑEMONGO'I. Canto 19 Hekorya ryapuko póvae. Tempo no CD – 30'.19"-32'.10". Comunidades representadas no CD: Mbororo, Jaguapiru, Itay, Guyra Kambiy. Responsáveis pelas oficinas: Carla Ávila, Graciela Chamorro, Grupo Mandi'õ. Gravação e Edição: Ednaldo Rocha. Responsável pela Produção do CD: Graciela Chamorro. Realização: Ministério da Cultura, PROEX/UFGD. Apoio: Conferência dos Religiosos do Brasil - CRB Nacional. Transcrição e tradução dos cantos e rezas: Graciela Chamorro UFGD/PROEX/PROJETO ARTECULTURA/CANTOS E DANÇAS. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3ahxXZspfM8>.

As primeiras impressões, nestes dias que correm, são marcadas pela alegria em descobrir mundos outros, em cada leitura um ato de sentar e ouvir, deixar-se dizer algo pelo texto, e seguir o que não disseram as palavras quando se iluminava uma ideia, pontos de equivocação, pontos cegos, torções, nos conceitos que a academia, ou parte dela, insiste em cristalizar. Ao mesmo tempo, este texto é marcado por uma certa angústia em sentir que, enquanto indígenas, quando falamos sobre nós, nosso povo, frequentemente somos tentados, ou condicionados, a pensar em nós mesmos como os “outros” e, não raro, pegamo-nos pensando sobre o que gostariam de ouvir, sobre o que interessa aos (im)prováveis leitores. E isso requer se aventurar por caminhos que não trilhamos ainda, envolve a necessidade de interpretar, traduzir nossos mundos utilizando esquemas de interpretação que nos são estranhos, envolve traduzir palavras e pensamentos tão próprios de nossas culturas que, a qualquer tentativa de tradução, perde parte do seu sentido, e seu conteúdo se transforma, modificando seu sentido original.

Angustia perceber que a assimetria entre o discurso do pesquisador e o discurso do “objeto”, esconde uma petição de autoridade, relações de poder, daquele que detém o monopólio da palavra sobre o seu informante, o que torna ainda mais urgente uma contracolônização epistemológica. “Urgência da politização ativa da natureza contra a naturalização passiva da política”, como propõe Viveiros de Castro (2011, p. 152).

De fato, a separação entre Natureza e Cultura, suas diferenças, não são preocupações nossas e o pensamento que as engendrou, também não é único; muitas vozes distendem-se, encontram-se, negam-se mutuamente. Tânia Stolze Lima (1996, p. 26) adverte: se afirmo que certos povos atribuem características humanas e sociais aos seres naturais, suponho uma distinção ontológica entre o homem e a natureza que pertence apenas ao meu pensamento; assim, perco toda chance de aproximação do sistema que quero compreender.

Ainda estamos buscando interpretar nosso mundo segundo conceitos de antropólogos que nos estudaram, e acabamos gastando muito tempo com jogos de palavras que em muitos momentos nada nos dizem, por nada nos terem a dizer. Por exemplo, enquanto discuto a diferença sobre natureza e cultura, devo lidar com os conceitos que me são alheios, devo aprender seus usos, suas formas, suas diferenças, as diferenças (ainda isso!) entre as escolas que as utilizam, para, só a

partir daí, expressar sobre como pensa “meu povo” sobre natureza e cultura, ou sobre “deus”, ou sobre “alma”. Mas a Antropologia que pensa o particular – como pensam e refletem os diferentes indígenas dentro, no interior de suas próprias culturas – a Antropologia fractal, a Antropologia das partes, que vai ao fundo... esta vaga nos interstícios oculta, marginal ou dissimulada.

Existem tantos mundos quanto seres há. Existe tanto a ser experimentado e sentido. Existimos mais de nós em nós; muitos eus nos habitam, muitos outros eus habitam os eus que o Um silencia. A própria ideia de “eu” é uma construção social, uma invenção, para usarmos os termos de Roy Wagner, “assim como o tempo, as situações e o clima, o “eu” é criado mediante a articulação consciente dos controles convencionais da Cultura, mediante a tentativa de prevê-lo, controlá-lo e coagi-lo” (WAGNER, 2010, p. 200). O simples fato de as palavras serem ditas, exclui um certo número de outros interditos, não ditos, às vezes negados e, portanto, esquecidos de si na exata origem do que não foram. “O melhor dos mundos possíveis deve necessariamente ser um mundo onde um outro mundo é possível: mas é necessário que esse outro mundo seja um mundo dentro deste, imanente a este, como uma de suas possibilidades ainda não realizadas.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 153). Não apenas um mundo é possível, mas muitos, muitos mundos coabitam em tempos e espaços tempos não lineares, tempos “bilineares múltiplos” (STOLZE, 1996).

Talvez um dia poderemos pensar a nós mesmos, por nós e para nós, sem que isso implique na busca de um mundo de verdades e de afirmações, em que as contradições se anulem, mas na constatação da existência de miríades de visões sobre aquilo que nos passa, o que nos toca, o que nos fere. A constatação de múltiplas visões de mundo, não apenas de um mundo, mas de múltiplas visões sobre os mundos que habitamos e que nos habitam.

Nosso mundo não necessitaria ser traduzido para os outros, segundo as preocupações levantadas pelos outros sobre nós. Daí poderíamos nos demorar no tempo, no que nos passa, enfim, no que acomete nossa experiência.

Larrosa (2016, p. 25) nos convida à experiência. A possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião,

suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar os outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço.

Para Jorge Larrosa, há algo no corpo das palavras, como no corpo dos amantes, que escapa a qualquer captação apropriadora:

Mas quando a vida humilha a vida, a vida resiste e se rebela. [...] O corpo das palavras como o corpo do amante, se nos oferece plenamente e sem reservas e, ao mesmo tempo, retira-se de nós, escapando de qualquer apropriação, de qualquer captação apropriadora. (LARROSA, 2004, p. 173-183).

As linguagens: submetidas ou incitadas; os corpos negados ou fabricados, escapam ao seu controle pedagógico, a todo tipo de controle. Eduardo Viveiros de Castro nos convida a pensar a tradução como traição, uma tradução que trai a língua de destino e não a língua do original:

E se traduzir é sempre trair, conforme o dito italiano, uma tradução digna deste nome – aqui estou apenas parafraseando (traduzindo) Walter Benjamin, ou antes, Rudolf Pannwitz – é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original. A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a intenção do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39).

Algumas perguntas se fazem necessárias: o que acontece quando a tradução se impõe como único discurso legítimo, o discurso de poder? O que ocorre quando a produção deste discurso traído nega o discurso primeiro? Quando seus princípios e categorias capturam pensamentos originários, (quando não os elimina) e os devolve agora renovados, agora outros, agora distintos? Interessa interrogar também a parte que significa imposição e dominação, colonização epistemológica, a língua como imposição de uma forma condicionada de pensamento.

Não necessitamos estar completamente de acordo com Sapir e Whorf<sup>9</sup> para percebermos o poder que a língua opera em formas de ver e representar o mundo.

As palavras, ao percorrerem espaços próximos e distantes, transformando, são transformadas.

---

<sup>9</sup> Ver SAPIR (2013).

As palavras, quando percorrem espaços próximos e distantes, ganham novos sentidos, novos significados, e alguns significados desaparecem no próprio ato de serem ditas, algumas palavras negam as palavras proferidas pelo primeiro que as enunciou. Por isso, as palavras também carregam consigo resquícios de dominação, negação, apagamento... e, em alguns momentos, elas ressurgem como poderoso contrabando que ameaça a instância do Um, do “nada mudar”, do “estático”, do discurso que define o mundo como “as coisas assim são”.

Assim, tentamos tomar muito cuidado com os usos e sentidos que as palavras podem assumir. Principalmente as palavras que utilizamos que não fazem parte do nosso povo, os Guarani. Cuidamos muito da palavra e, quando se traduz a palavra, existe sempre um perigo que nosso pensamento seja diminuído. Por exemplo, quando pronunciamos Agujé! Muito frequentemente se é traduzido como: Olá! Gracias! Como vai? Entretanto, muito mais há nesta palavra. Além disso, para muitos povos, diversas palavras são segredo, fazem parte do segredo do povo. Os Guarani, possuem mais de um idioma, e alguns idiomas não poderão ser traduzidos, por fazerem parte de nosso Ñandereko (segredo?). Algumas palavras só os Karaí ou os Opy guá conhecem. E não as vamos traduzir; um dia, quem sabe, se compartilhem pães e palavras, e as relações entre “culturas” possam se situar em um plano de igualdade no olhar, um olhar que não esteja nem mais alto nem mais baixo, um olhar que se reconheça e se contemple, um olhar irmanado, brotado talvez do Olho do Umbigo do Mapinguari<sup>10</sup>, que viu, e foi visto, por outras gentes, outros lugares, jeitos e sujeitos, corpo aberto, mãos dadas, andarilhando esperanças, desimaginando mundos nos espaços que se (des)dobram. Sim, meu professor: o saber do poder cria o centro e as margens. Nossos saberes se abrem como uma flor, se desdobram como ramagens.

Algumas palavras servem para negar nossas culturas, para assinalar o imperativo de uma estrutura de pensamento que é, antes de tudo, colonial. Os textos escritos estão cheios de exemplos, de transplantes mecânicos de conceitos e teorias utilizados em outros tempos, outros continentes para caracterizar, para dizer como pensam e sentem os povos originários desta parte do continente. Por exemplo, o livro

---

<sup>10</sup> Palavras-alma, palavras andarilhas de um parente – xe Retarã, cujo coração encontrou assento e morada junto das mãos maltratadas de pessoas simples, de gentes comuns, que caminhando sentem, aprendem, ensinam e mostram o quanto é diverso esse mundo, de mundos vários, que habitamos e que nos habita (ver GOETTERT, 2005).

do parente Davi Kopenawa (2015), traduzido antes primeiramente para o francês, e só então para o português. Não cheguei a saber se existe uma versão em Yanomami. Já na primeira página, está escrito: “palavras de um xamã Yanomami”. Por que não um xapiri, como os próprios Yanomami se referem aos seus “pajés”? Talvez porque o termo xamã seja um nome mais compreensível para quem não conhece o xapiri, ou talvez porque os anos de contato entre os Yanomami e os não-indígenas fizeram pouca coisa para além de apagar a possibilidade de compreensão de um mundo que, estando próximo geograficamente “dos grandes centros deste país”, não está mais perto que os Tungue do centro norte da Ásia, que utilizam o termo xamã para designar aqueles que veem no escuro.

Como nossas culturas são bastante orais, ao escrevermos temos continuamente que adaptar e imaginar como o “outro” irá perceber aquilo que estamos dizendo; não é assim? Assim provavelmente será. Quando, falando do “pensamento indígena” (singular?), por exemplo, é corrente a utilização do termo “pensamento ameríndio” – como propõe Viveiros de Castro em seu longo estudo sobre as populações originárias –, sabemos da força insurgente que o termo assume enquanto questionamento aberto às estruturas rigidificadas e rigidificantes que os pressupostos teóricos produzidos do lado de lá do outro continente produziram sobre nós, povos originários, da vontade insurgente de evidenciar que, enquanto uma certa noção de ocidente foi produzida negando as diversidades e mundos no interior do próprio ocidente, como uma aversão ao múltiplo, os povos do “lado de cá”, povos originários, que se constituíram na afirmação das muitas formas de pensar, na afirmação das diferenças como critério de socialização. A nossa diferença começa por aí: enquanto existe uma forma de pensamento que tenta homogeneizar todos os sentidos, nós vigiamos, cuidamos, damos atenção para as múltiplas formas de dizer, nenhum parente deixará de dizer. Ao não concordar com um parente posso me levantar, seguir meu caminho e talvez em algum momento oportuno a gente se sente e converse novamente. Sobre o “pensamento ameríndio”, é necessário dizer que utilizamos duas palavras que não são nossas e que, em muitos momentos, nos agriem, nos ofendem, nos diminuem.

As palavras carregam memórias. A América de Américo Vespúcio, continente nomeado para enaltecer o “conquistador” que o teria descoberto. E à América se agrega outros termos: índio, ameríndio... Unir estes dois termos é acrescentar um

insulto a uma ofensa. O termo índio é uma outra construção que nenhum de nós, mais de 1.500 povos diferentes, com línguas diferentes, antes dos primeiros contatos utilizava. O índio está na tabela periódica como elemento da família do boro e não dos Bororo. Outra possibilidade é a aceitação daquele que detém o poder de nomear os seres e os objetos, e os seres tratados como objetos, a aceitação de uma história oficial da América criada por senhores e generais, a aceitação passiva da história que ouvimos nas escolas que, mesmo variando as fontes, não variam as afirmações: estavam os conquistadores buscando caminhos para as Índias e, perdidos, aqui chegaram e logo trataram de nomear os primeiros habitantes de índios. Cinco séculos depois continuamos sendo tratados pelo mesmo termo: índio. Que importa que o primeiro “índio” tivesse dito: índio não! Sou Jeguakawa ( xe có Jequakawa), ou que os filhos dos filhos de seus netos tenham firmado o pé para falar que eram Nandejara, que importa que hoje se autoafirmem Mbyá, Tapejara, Kaiowá, Tupi, ou Tapuia, Huni Kuin, Apurinã, Yepa Mahsã... que importa, se o “outro” não ouve? Séculos depois, o pouco que nos resta é nos autoafirmarmos com os resquícios de memórias que restaram e que, em grande medida, foram produzidas, como por exemplo, os Mbyá: se hoje chamamo-nos Mbyá, sabemos que nosso nome antigo não é esse, mas é uma forma de fazer com que os juruá saibam o que estamos dizendo quando utilizamos este termo. Em muitos momentos, esta memória será cortada, será cerceada, será tolhida, e certamente os que virão depois de nós, se não mantivermos forte nossas memórias, não saberão.

Se, por um lado, o pensamento ameríndio surge de um esforço em não se falar mais América, e em marcar que existe uma América indígena, por outro lado, cabe perguntar o que há de colonizador no termo que nos permite questionar a colonização? Assim, o “pensamento ameríndio”, ao passo que nega a imposição de um pensamento colonizador, o reproduz, negando também as múltiplas formas de dizer, assim como quando utilizamos a palavra xamã, e assim como quando utilizamos a palavra ayahuasca para tentar traduzir os usos e costumes da maioria dos povos que dela fazem uso.

Os Guarani temos o nosso nome, então posso dizer que um Guarani não toma Ayahuasca, toma Ayahuasca determinado povo, com seu ritual, com sua forma de ser, com sua forma de fazer, com sua forma de lidar com os “elementais”, talvez esta palavra nem seja palavras próprias de uma cultura para descrever outra, sabemos se

tratar de uma adaptação, de um mundo que tenta fazer com que o outro mundo te reconheça, que te respeite e que te considere, mas não é o nosso mundo. A palavra xamã, assim como a palavra pajé, não faz parte de todos os mundos e não pode representar os muitos modos de ser. Se cada povo tem termos próprios para tratar seus “xamãs” e “pajés”, então talvez seja interessante começarmos a partir daí, assumindo que cada povo tem formas muito próprias de lidar com suas culturas. Além disso, utilizar uma única palavra para englobar todos não é costume nosso: quando tomo Ayahuasca com um parente Huni Kuin, não estou tomando Ayahuasca, estou tomando Nixi Pãe; Kamalampi entre os Manchineri; Huni no universo cultural Yawanawá; Kamalampi na perspectiva Manchineri; O Shori entre os Jaminawa; Honi nos conhecimentos Noke Koi e Shanenawa; Kamarampi na tradição Ashaninka; com outro parente tomo Kaapi, Yajé, Shury... porque sei que são diferentes, nos rituais, nas formas de preparo, nos cantos... e será válido respeitarmos todas estas formas, sem preguiça de nomear ou de perguntar o nome quando é possível ouvir, pois existe um pensamento na Europa e que pelo mundo se dissipa, que nos nega e rotula, e tenta nos encaixar em determinados quadros.

Um dos efeitos deste processo é a constante impossibilidade de dizermos, até que um dia tenhamos a possibilidade de dizer, se não soubermos o que dizer, se as memórias de quem somos forem obstaculizadas, não diremos muito, diremos quem somos a partir do olhar do “outro”. Por exemplo, quando León Cadogan escreve sobre Aywu Rapyta, sobre as palavras inspiradas de nossos avós, iremos interpretar a partir da língua de seu tradutor aquilo que diziam nossos antepassados. É isso, em muitos momentos, pode significar uma redução, uma homogeneização e, por que não dizer, a ocidentalização de um pensamento originário. Apenas como exemplo, o próprio Pierre Clastres (1990, p. 17-18), observa que León Cadogan, traduziu para o espanhol a palavra guarani *oguera-jera*, que se refere ao aparecimento de Ñamandu, como “en el curso de su evolución”: *jera* exprime, com efeito, observa Clastres, a ideia de desdobramento, e o auxiliar *oguera* indica a forma pronominal. Descreveremos, dessa maneira, o movimento de uma asa de pássaro se abrindo, o movimento de uma flor que desabrocha. “E é tal o modo de emergência do deus” (ainda de acordo com Clastres):

[...] semelhante à flor já completa em todas as suas partes, surge das trevas primordiais, sob o efeito da luz da qual ele mesmo é o portador. Não há,

nesse movimento, precisamente uma evolução, mas a subtração progressiva à noite das partes acabadas que compõem o corpo divino. [...] Convinha, apesar disso, fazer notar essa ‘injeção’ no pensamento Guarani de uma categoria que dele está ausente: a da evolução, ideia tipicamente ocidental. (CLASTRES, 1990, p.18).

O pensamento ocidental, embora não seja homogêneo, é homogeneizante. Imaginemos se os Tupinambá tivessem que saber sobre si próprios e, para isso, contassem apenas com os relatos dos primeiros viajantes.

Talvez seja interessante pensarmos que nossos modos de ver não podem ser encaixados assim, e questionar cada palavra continuamente é, antes de tudo, uma forma de resistência e de repensar quem somos, de dizer: ainda não! De dizer basta! Pois, se adotarmos continuamente os outros termos sem uma reflexão profunda sobre o que significam diante do memoricídio contínuo e sistemático que atravessamos, seremos o “índio” inventado pelo juruá, seremos aquele que pode se expressar apenas pelo “mim ser” “mim vai”, porque é assim que nos compreendem.

Quando são verdadeiras, quando nascem da vontade de dizer, as ideias, como as palavras, não podem ser emudecidas. Somos muito mais que vestígios e fragmentos de um ser caricatural, que cresceu nas neblinas de uma noite esquecida. Falamos com as palavras, com os passos, com os poros e com os silêncios.

*Hekorya ryapuko póvae*

*Hekorya ryapuko póvae...*

# CAPÍTULO II

## IYAMBAE – O QUE NÃO TEM DONO

(revisitando os clássicos)

*Ñanderu não queria ficar só. Ñanderu, quando da luz que de si se desdobrava, viu que o Um era ruim, o Um era triste, o Um foi e é a solidão do poder que manda sem obedecer, o Um é o desviver. Vendo que o Um era pouco, e que muitos (Muitos) era melhor, do sopro originário tornou-se outros (Outros) Nhe'ẽ que, desdobrados, passaram a habitar o mundo que ainda não.*

*Ñanderu não querendo ficar só, havendo refletido profundamente, desdobrou-se...*

*Karai Tata Endy*

*Estamos en tiempo de volver a ser lyambae, es un código que lo han protegido nuestros hermanos guaraníes, y lyambae es igual a persona que no tiene dueño, nadie en este mundo tiene que sentirse dueño de nadie y de nada.*

*David Choquehuanca*

*(La Paz – 2020)*

## 2.1 À Sombra do Poder

“Em algum lugar há ainda povos e rebanhos, mas não entre nós, meus irmãos: aqui há Estados. Estado? O que é isso? Pois bem! Agora abri-me vossos ouvidos, pois agora vos direi minha palavra sobre a morte dos povos. Estado chama-se o mais frio de todos os monstros frios. Friamente, também ele mente; e essa mentira rasteja de sua boca: ‘Eu o Estado, sou povo’. É mentira! Enganadores foram os que criaram os povos e se suspenderam uma crença e um amor sobre eles: assim serviam à vida. Aniquiladores são os que armam ciladas para muitos e as chamam de Estado: suspendem uma espada e cem apetites sobre eles. Onde ainda há povo, ali o povo não entende o Estado e o odeia como um mau-olhado e um pecado contra os costumes e as leis.”

**Nietzsche<sup>11</sup>**

Passamos séculos forjando deuses, tiranos, mártires... Erguendo-os aos céus, lapidando suas arestas, aperfeiçoando seus gestos, moldando seus olhos, seus corpos, seus discursos. E, no extenso sofrimento do processo colonizador, esquecemos que foram nossas próprias mãos maltratadas que os fizeram perfeitos, que são os rostos escravizados que criaram narcisos, foram nossas próprias lágrimas – caídas no pó que se erguia dos farrapos repulsivos da escravidão e da miséria, que moldaram seus corações de pedra. Carregamos sem descanso, dia a dia e noite a noite, sob nossos corpos franzinos, o barro que formou Apolo. No estertor da agonia, nossas mortes democráticas deram-lhes vida. No gorgolejar de nossas artérias que jorraram nos interstícios das rochas nas minas, diluímos estrelas e céus e formamos vossos sangues. A púrpura soberba dos reis. Criamos o poder! E assim fomos formando, pouco a pouco, tiranos implacáveis. E assim fomos nos formando, pouco a pouco, dóceis escravos. E assim, de nós foram se distanciando. E assim fomos nos curvando, nos ajoelhando e, pouco a pouco, prostramo-nos à sombra do poder, por proteção ou cumplicidade, sob a ilusão de podermos escalar suas alturas. Mas como todo protetor tende

---

<sup>11</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falou Zaratustra**, São Paulo: Martin Claret, 2000, p. 51.

a dominar o protegido, todo servo tende a emancipar-se. A armadilha formou-se e se chamou Estado.

Para manter-se, o Estado deve apresentar-se forte e íntegro, surgindo para os seus cidadãos como o fim supremo e absoluto. Para ele, é natural destruir a solidariedade da espécie humana e, assim, negar a própria humanidade. “O Estado é um enorme matadouro, um vasto cemitério no qual, sob a sombra e o pretexto de abstração, todas as reais aspirações e forças ativas de um país deixaram-se enterrar generosa e pacificamente”<sup>12</sup>.

.....

As palavras que seguem, surgem da vontade de dizer, contar como caminhamos séculos, nesta noite que ainda não amanheceu. As palavras que percorrem este texto são palavras fraturadas, silenciadas, certamente negadas, mas são também palavras antigas, erguidas entre farrapos, palavras que estiveram no grito contido inconcluso, das longas esperas, as palavras que percorrem este texto surgem andarilhas de tempos outros, para lembrar, uma vez mais, que estamos aqui e continuamos vivos como não nos queriam, como não nos querem.

Interessa descobrir os que nos descobriram, entender seus modos, suas maneiras de pensar, interessa saber como se instalou no corpo e na palavra dos que vieram do outro lado do mar, dos que continuam a chegar, a fantástica atração pelo Um, pelo poder. Importa refazer algumas perguntas que, desafiadoras, foram emudecidas, silenciadas mesmo no exato instante que lhes deu origem, mas também que, num certo sentido, foram a origem de novos atos.

Interessa interrogar as verdades que se apresentam sob máscaras, retirar seu peso para ver se flutuam. Interessa olhar profundo, inquirir os vestígios de humanidade nos que falaram de nós, sem nós, povos originários. Interessa aprender, ouvir sobre as visões que o ocidente produziu sobre os povos originários desta parte do continente, ao longo de séculos, antes mesmo de conhecer o “novo mundo”, imagens lançadas sobre um mundo ainda por descobrir. Importa saber que ocidente também é silenciado no discurso que se ergueu monológico. Interessa saber como o juruá – o não-indígena – pensou o mundo que não conheceu, os mundos que não soube existirem. Interessa saber como pensam sobre nós os que nunca nos viram,

---

<sup>12</sup> (BAKUNIN, Michael. **A igreja e o Estado** in WOODCOCK, George. Os grandes escritos Anarquistas. 3 ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 1986. p.75)

interessa saber como fomos invisibilizados e como a produção desta não-existência se foi forjando nas mentes e nos corações dos que depois vieram. Importa perguntar aos tempos, conversar com os silêncios, aprender sua substância material para desafiá-la.

Se nestas linhas posso escrever em primeira pessoa, não posso afirmar que sou um em meu dizer atravessado por muitas vozes que o cortam, o afiam, para que saia a reluzir como uma pedra ou uma adaga. O texto que escrevo tampouco é um texto puro, porque atravessado pelos discursos dos que, estando distantes no tempo e na geografia, se irmanaram em pensamento, porque traz consigo as memórias dos desterrados, dos massacres, dos conflitos que atravessam nossos sonhos e neblinam nossos olhares.

Vim conhecer o "outro", percorri longos caminhos para estar aqui, e isso envolve também conhecer o que há de mais brutal, ínfimo e mesquinho nos seres que se pretendem humanos.

A antropologia pode ser um destes raros espaços em que o "objeto" se rebela, e se permite pensar por si, sobre si. Mas como fazê-lo, em posição de distância da armadilha de pensar com argumentos que nos são estranhos, em uma língua que não é a nossa e sobre métodos que nos afiguram absurdos? Já é possível ouvir ao longe as teorias de Sapir e Whorf, para os quais as línguas são mais do que sistemas de transferência de pensamento. "São uma túnica que veste o nosso espírito e dá forma predeterminada a toda a sua expressão simbólica". (SAPIR, 2013, p.175). Importa notar que, embora Sapir aponte o caráter preponderante da linguagem sobre o pensamento, sua observação se atém ao fato de que a "língua é um 'como' especialmente se pensa" e não um "como" invariavelmente se pensa.

Então talvez seja necessário fazer o caminho inverso, fazer a antropologia da antropologia, antropologia reversa, em que o interlocutor seja sujeito do enunciado, do vocativo, da voz ativa, da interrogação. O que aconteceria se, ao invés de perguntar, o ocidente (que negou a si próprio) tivesse que responder? O que aconteceria se nos perguntássemos sobre o que dividiu os seres e os humanos? Se insistíssemos, se de fato quiséssemos saber, sobre o porquê dos direitos de mando, que constitui a sociedade que nos envolveu para nos negar – como fazê-lo sem admitir que o discurso que acusa o poder, é por ele atravessado?

Aprendemos muitas coisas em antropologia. Muitas vezes diferente de sentar com nossos antigos para ouvir as histórias dos que conosco caminham, dos que nos habitam as palavras, diferente de compartilhar uma caça ou uma ideia, diferente do ouvir atento o silêncio que atravessa as palavras. Mas não aprendi de outra forma. De modo que ler um texto é ainda mais que seguir um risco, é também permitir-se ouvir o que de importante nos disseram os “clássicos” e, esta leitura, mais que urgente, não é menos áspera, pois escrita a fogo, sobre os escombros que ainda desabam. Então é também necessário ler Frazer para saber o que há de Frazer na bala do jagunço que sequer chegou a saber de sua existência; o que há de Lombroso na assinatura do último mandado de despejo. O que ainda arde, o que nos deixou ainda uma cicatriz ou queimadura. Suas palavras reverberam. Mais do que frutos de seu tempo, seus pensamentos são a cada entrada, a cada correria, a cada chacina, a cada projeto de “desenvolvimento”, atualizados, sofisticados, lapidados. Importa saber, para além do modo como Frazer desenhou a sociedade, o contrário: como a sociedade alimentou seus vermes, como os alimentou, como foram (e são) possíveis um Hitler, um Mussolini, um Bush, um Bolsonaro.

Mas, não só monólogos encontramos nos “clássicos”, pois por mais centralizador que se pretenda o poder, de vez em quando insurge, nos saberes subjugados, uma nova chama, de vez em quando sangue novo nas veias ferve, anunciando outros mundos possíveis, negando ao invés de afirmar, de vez em quando Clastres, de vez em quando La Boetie, de vez em quando Feyerabend, de vez em quando a liberdade combativa, de vez em quando Bakunim, de vez em quando inumeráveis desnumerados, indesejados, ninguéns. Um sopro, um vento e as cristalizadas estruturas do poder tremem. Sob a paz triste dos cemitérios o capital assenta seu desejo de ordem. Em seu mundo invertido a paz não é mais que uma luta contínua para se constituir. E assim soubemos que o ocidente, para se erguer soberano, teve que eliminar seus descontentes, teve que afogar seus semelhantes nos lamaçais assassinos da Gestapo, nas câmaras de gás, nas prisões úmidas e profundas que ocultam a magnitude das torturas. Teve também que tornar dóceis e cativos seus servos ou súditos, teve que tributá-los, cotizá-los, dividi-los, separá-los em projetos de habitação, jogar os indesejáveis mais para longe, mais para as margens, mais para as periferias desse sistema canibal.

Não apenas submissões conheceram os impérios. De vez em quando, sonhadores imaginaram um mundo diverso, diferente, solidário, em que muitos se ajudavam, livre de propriedades, da cobiça, das cercas e fronteiras que imaginaram para nos separar. Muitos sonharam o mundo que vivíamos e que, de certa maneira, ainda vivemos.

Interessa saber como fomos nomeados, pelos que não nos souberam, como nos adjetivaram, como etnógrafos criaram mundos cuspiendo segundo o medo de suas aspirações, nos acanhados limites de seus escritórios, não apenas frente a repulsa do “diferente” mas pelo medo de perceber no “outro” no alheio, os desejos e aspirações segredados. Medo da igualdade, medo da liberdade.

Como se verá, ler um clássico pode não ser tarefa fácil. Por vezes será necessário conter o asco, a revolta, respirar por longos períodos para virar a página e continuar a ouvir. Gadamer (1993) diz que através da história das ciências surgiram inúmeras demonstrações irrefutáveis de coisas evidentemente falsas. Quando a história efectual é negada em detrimento da fé metodológica, o conhecimento se deforma.

A tarefa hermenêutica se converte em uma busca pela objetividade e está sempre determinada, em parte, por ela. Este é o solo firme que, segundo Gadamer, sustenta toda a hermenêutica. Assim quem busca compreender um texto, uma obra de arte ou qualquer manifestação da linguagem jamais deverá deixar-se entregar, desde o princípio, ao azar de suas próprias opiniões prévias e ignorar a mais obstinada e conseqüentemente possível opinião do outro, expressa no texto, por exemplo. Aquele que queira compreender um texto “tiene que estar en principio supuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto” (GADAMER, 1993, p.170). Hermenêutica da alteridade do texto e da linguagem.

E como iniciar sem Frazer.

Frazer parte de suas conjecturas para evidenciar o que no seu entender constitui uma evidência de superioridade de sua sociedade frente a natureza “selvagem” e “primitiva” dos povos que servirão de alegorias para suas proposições “científicas” justificadoras do modo de ser da sociedade a que defende. “Aunque nos parezca extraña esta esperanza, está de perfecto acuerdo con los primitivos modos de pensar. El salvaje concibe con dificultad la distinción entre lo natural y lo

sobrenatural, comúnmente aceptada por los pueblos ya más avanzados.” (FRAZER, 1944, P.33). Sobre estes argumentos de Frazer, Wittgenstein adverte:

Frazer é muito mais *savage* (selvagem) que a maioria dos seus *savages* (selvagens), pois estes não estariam tão longe da compreensão de uma questão mental remota quanto um inglês do século XX. *Suas explicações das práticas primitivas são muito mais toscas que o próprio sentido dessas práticas.*

A explicação histórica, a explicação como uma hipótese da evolução, é só *uma* espécie de resumo dos dados – a sua sinopse. Assim como também é possível ver os dados na sua relação uns com os outros e resumi-los numa imagem geral, sem fazê-lo na forma de uma hipótese sobre a evolução temporal (WITTGENSTEIN, 2007, p.200).

O “selvagem” com seu “primitivo” modo de pensar, que possui em si mesmo todos os poderes necessários para garantir seu próprio bem estar e a de seu próximo, sob o signo de Frazer é o próprio “Homem-deus” – Não há que se estranhar, portanto, sua sede de sangue e seu poderoso afincamento pelo poder que manda sem obedecer.

Éste es un mecanismo por el que llegamos a alcanzar la idea del hombre-dios. Pero hay otro. Junto a este concepto de un mundo impregnado de fuerzas espirituales, el hombre salvaje posee otro distinto y probablemente más antiguo, en el cual pueden llegar a encontrarse rudimentos de la idea moderna de ley natural, o sea la visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales. (FRAZER, 1944, p.33)

Prossegue Frazer afirmando sua miopia frente ao outro, ao diferente, traduzindo o que lhe é estranho segundo os signos de sua própria e estreita incapacidade: “En la sociedad primitiva el rey suele ser hechicero, además de sacerdote; es más, con frecuencia parece haber obtenido su poderío en virtud de su supuesta habilidad en la magia, blanca o negra (FRAZER, 1944, p.33). Com o suposto de validar sua teoria, pinta de “branco” a magia que se encaixa em suas noções ocidentais do que pretende ser “bom” e “belo”; mas a magia “negra”, esta não pode entrar nos organizados e compartimentados saberes de seu estreito pensamento. A magia, por ser “negra”, é desde o início relegada aos “selvagens” e “primitivos”. Não suspeita Frazer que seu mundo foi moldado com as mãos maltratadas e escravizadas, não apenas brancas. Foram também – e principalmente – negras e índias, as mãos que construíram sua “moderna sociedade”.

Já é possível ouvir os argumentos que justificam os posicionamentos de Frazer: “é necessário pensar o pensador em seu tempo”. Mas esta constatação de tão óbvia,

leva invariavelmente a outra não menos evidente: o pensador não é apenas a expressão de seu tempo. “Seu tempo” tampouco é único, monocromático e invariável; “seu tempo” é a acumulação desigual de muitos outros tempos. Pensar o pensador neste sentido pode sugerir uma dupla armadilha: a primeira é a suposição de um saber hegemônico absoluto e invariável, estático no tempo e no espaço; a segunda, consiste na negação dos saberes vários, submetidos, proibidos que insistem em aparecer quando os julgamos extintos. Acaso não haviam questionadores dos Tzares no “tempo” dos Tzares? Rebeldes contra Roma, quando Roma era um Império? Insurgências várias, quando Espanha e Portugal se pretendiam senhores do Universo-mundo, por decretos e bulas intercoeteras?

Mas Frazer em seu “tempo” não vê multiplicidades, vê generalizações e universalidades homogeneizantes: “es esencial familiarizarse con los principios de la magia y tener alguna idea del ascendiente extraordinario que este antiguo sistema de superstición ha tenido y tiene en la mente Humana en todos los países y en todos los tiempos” (FRAZER, 1944, p.33).

A magia homeopática de acordo com Frazer, corresponde à ideia de que “o semelhante produz o semelhante” e se caracteriza, ainda de acordo com o autor, pelo “intento hecho por muchas gentes en todas las épocas para dañar o destruir a un enemigo, dañando o destruyendo una imagen suya, por creer que lo que padezca esta imagen será sufrido por el enemigo y que cuando se destruya su imagen él perecerá” (FRAZER, 1944, p.36). Esta evidência, sempre segundo o autor, pode ser conhecida desde milênios pelos feiticeiros da Índia antiga, Babilônia e Egito, assim como também pelos gregos e romanos. “aún hoy día, recurren todavía a ella los salvajes arteros y perversos de Australia, África y Escocia (FRAZER, 1944, p.36).

Como exemplo deste tipo de magia, Frazer faz referência aos “índios” norte-americanos:

Por ejemplo, se nos cuenta que los indios norteamericanos creen que dibujando la figura de una persona en la arena, arcilla o cenizas, y también considerando cualquier objeto como si fuera su cuerpo, y después clavándolo con una estaca aguzada o haciéndole cualquier otro daño, infligirán una lesión correspondiente a la persona representada (FRAZER, 1944, p.36).

Índios norte-americanos? Quais? Seriam eles Astecas, Toltecas, Sioux, Sheyene, Shawnee ou Lakota? Viveriam nos campos, nos vales, nas estepes, nas praias ou nas geleiras? Existiram (e existem) milhares de indígenas habitando o lado

de cá do continente. Reduzir todas as formas a um único termo constitui um flagrante atentado às memórias destes povos. Assassinato agora das memórias. Povos originários que a linguagem reduz e homogeneíza a um único termo: “índios”, reduzidos ao silêncio e à não-existência na longa noite dos desterrados, termo ao mesmo tempo sinônimo de todos e de ninguém, linguagem cristalizadora de um mundo de complacências e submissões, que reduz todos os universos de conhecimentos, os costumes, as singularidades, as particularidades a um único não-ser caricatural, falseado, estereotipado.

Não apenas o ouro e a prata foram saqueados para serem vendidos nos mercados do pânico, mas memórias foram assassinadas, eliminadas ou suplantadas, povos inteiros dizimados, no maior genocídio continuado que a humanidade, calada de terror, já experimentou. Mais de mil idiomas foram sistematicamente cerceados até sua total extinção, os escritos Maias e Astecas foram eliminados, junto com suas bibliotecas, em imensas fogueiras que não foram capazes de aquecer os gélidos e frios corações eclesiais, isto sem mencionar os monumentos, construções arquitetônicas, obras de arte que ainda hoje intrigam o mundo inteiro, por suas belezas e esplendores, desafiando os limites da racionalidade humana.

A eliminação da memória, ou memoricídio, representou a negação de milhares de rituais e a aceitação de culturas importadas do velho continente. No plano psicológico, a imposição cultural opera uma hierarquia de valores em que os povos autóctones são postos em um nível de inferioridade.

Com efeito, as sociedades originárias, as que aqui existiam quando era ainda este continente sem Amó, sem América, foram tratadas como sociedades de carência, *sociedades sem rei, sem lei, sem fé*.

Clastres (2014, p.105) advertirá que na sociedade primitiva<sup>13</sup>, não há órgão separado do poder porque o poder não está separado da sociedade, porque é ela que o detém, como totalidade una, a fim de manter seu ser indiviso, a fim de afastar, de conjurar o aparecimento em seu seio da desigualdade entre senhores e súditos, entre o chefe e a tribo. Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce: eis aí, muito precisamente, o que as sociedades primitivas não querem (não quiseram), eis aí porque os chefes não têm poder, porque o poder não

---

<sup>13</sup> A este respeito Hélène Clastres atribui ao termo “primitivo” o sentido de “primeiro”. Ver: CLASTRES, Hélène. **Primitivismo e ciência do homem no século XVIII**. em: Discurso 13 (1980), p. 187-209.

se separa do corpo uno da sociedade. Recusa da desigualdade, recusa do poder separado: mesma e constante preocupação das sociedades primitivas. Elas sabiam perfeitamente que, renunciando a essa luta, deixando de se opor às forças subterrâneas que se chamam desejo de poder e desejo de submissão, sem a liberação das quais não se poderia compreender a irrupção da dominação e da servidão, elas sabiam que perderiam sua liberdade.

A antropologia em seus primórdios estava profundamente vinculada às teorias raciais, marcadas pela ideia de que a raça teria um fundamento biológico e à defesa de que as diferenças sociais estariam ligadas diretamente às diferenças raciais. Nesta perspectiva inicial, raça e cultura aparecem como postulados correspondentes – a forma de ser da cultura é a expressão das formas de ser raciais.

Este ponto de vista perde espaço para a perspectiva evolucionista, segundo a qual as diferenças sociais não poderiam ser interpretadas como diferenças entre raça e cultura simplesmente, e sim pela ideia de uma sequência de “estágios” de evolução culturais. A perspectiva evolucionista passa a defender que a razão das diferenças sociais pode ser explicada por diferenças oriundas dos “níveis culturais”, marcadas pela sucessão de ordens culturais, às quais todas as sociedades teriam que passar obrigatoriamente. As sociedades menos complexas, denominadas “primitivas”, seriam a expressão de um passado das sociedades mais complexas (leia-se as sociedades ocidentais europeias), berço e lugar de fala de seus principais teóricos, como Morgam, por exemplo. Ocorre aqui um transplante para o universo da teoria antropológica toda uma gama de preconceitos a respeito das organizações das diferentes sociedades comparadas à Europa – “moderna”, capitalista e industrial, como ápice do processo da evolução social, tendo as sociedades “primitivas” em sua base.

É neste cenário que aparece Franz Boas (1883-1911), um dos principais expoentes do Relativismo Cultural. Segundo sua perspectiva, as sucessões de estágios culturais, não eram suficientes para explicar as diversas manifestações de organizações sociais. As culturas eram simplesmente diferentes e irredutíveis, portanto, diferentes entre si – sendo dessemelhantes, só poderiam ser compreendidas no interior de si próprias. Assim, para que se possa entender determinado dado cultural ou instituição cultural é necessário remeter-se àquela cultura específica. Neste sentido, as críticas de Franz Boas ao evolucionismo, dirigem-se também a uma prática comparacionista que havia se instalado no interior da Antropologia – sociedades

distintas e, muitas vezes distantes geograficamente, eram comparadas com o intuito de mensurar níveis culturais que dessem respaldo à perspectiva evolucionista.

Outro aspecto importante é o fato de que os métodos habituais da investigação etnográfica ressaltavam constantemente a superioridade do investigador frente as populações em contato: “El indígena era un espécimen que se media, fotografiaba y entrevistaba (mediante interprete). Se interrogaba a «buenos informantes» con objeto de recopilar las costumbres exóticas; se suponía que la vida cotidiana normal de los pueblos primitivos carecía de todo interés y se la ignoraba por completo.” (E. R. Leach In MALINOWSKI, 1977, p.10)

As línguas nativas, não raro, eram estudadas com o sentido de possibilitar que fossem decifrados os textos recolhidos pelo pesquisador, entretanto na maioria dos casos o conhecimento prático da língua nativa como instrumento de comunicação era deixado a cargo dos intérpretes, destinados a um papel menor nas pesquisas, frequentemente relegados ao anonimato.

Pero el trabajo de campo de Malinowski en las Trobriand cambio totalmente esta situación. La innovación más decisiva fue el que verdaderamente instalara su tienda en medio de una aldea, aprendiese la lengua de forma coloquial y observara, directamente y de primera mano, como se comportaban sus vecinos trobriand a lo largo de las 24 horas de cualquier jornada de trabajo. Ningún europeo lo había hecho con anterioridad y el tipo de etnografía resultante fue completamente nuevo. (E. R. Leach In MALINOWSKI, 1977, p.10)

Sobre o papel do intérprete, este ser que diversas vezes amargou e amarga ainda em nossos dias, um papel subalterno nas pesquisas etnográficas que, no entanto, pode ser responsável por certezas e questionamentos capazes de fazer tremer as mais arraigadas convicções etnográficas, cabe um estudo mais aprofundado. Limito-me a tecer apenas algumas observações: qual será de fato a autonomia do etnógrafo que domina de forma acanhada a linguagem e a língua do povo a que escolheu pesquisar?

Perguntará o leitor apressado: intérprete? Que texto que se pretenda sério poderia começar, ou terminar, com um ser destes, que “por meia dúzia de miçangas te dirá o que queiras saber”, ou por “uma doze de pinga”, por “uma fotografia” ou por alguns “tapinhas nas costas”? Aquele que cessado o tempo do “campo” do pesquisador voltará a seus serviços habituais? Aquele que poderemos então, encontrar vendendo em feiras, em mercados, ou mesmo vendendo cigarros,

espremido entre o cobrador de impostos e o asco da sociedade que o invisibiliza? Estará ele à espera do “eterno retorno” do pesquisador que quase nunca retorna. Enquanto se pergunta: o que foi que eu disse? o que não disse? o que deveria ter dito?

O intérprete? Mesmo? Por favor... Aquele que jamais sentou ou mesmo vagou pelos corredores da London School? De Heidelberg? Ou da UNB? Ou da USP? Ou da UFAC? Ou...Ou...

Aquele, cujos filhos e filhos de seus filhos não verão os resultados da pesquisa do estrangeiro que o contratou?

Quando a academia vai a campo traz dados mortos ou os mata em seu escritório, pois não se pode deixar contaminar, deve esterilizar-se. No discurso científico parece não haver espaço para os dizeres outros, os dizeres que carregam seus amuletos, os dizeres que se erguem da terra ou nela se enraízam, os dizeres que, de tão afastados da academia falam de coisas outras, com sons por ela inaudíveis, pois que cada palavra é já uma oração.

Sim, o intérprete, ou melhor: os milhares, miríades de intérpretes, dado que são muitos (suspeito que exista ao menos um para cada etnógrafo).

Os intérpretes – aqueles que caminharam abrindo varadouros, fazendo as vezes de mateiro, de caçador, informante ou, mais recentemente, de interlocutor. Aqueles que souberam sentar-se sobre os próprios calcanhares quando o momento requeria, ou souberam manter-se pacientes como o jaguar à espera da caça, aqueles que souberam ler os sinais do tempo, que souberam ouvir os seres e os humanos, aqueles que conversaram com os silêncios.

Tivéssemos um tempo em nossas horas, um tempo fora do tique-taque do relógio, em que um tique é exatamente igual ao outro taque. Tempo imóvel, estático, rotineiro. Tivéssemos um tempo impossível de ser comprado e medido como quem compra pão ou a vida, ou metros de tecido nos mercados do capital. Teríamos que admitir que, uma grande quantidade de afirmações etnográficas que hoje circulam, expressas em rebuscados constructos teóricos ou redigidas em êxtases de formas, aparelhadas por não menor número de citações de autoridade, devem e muito aos intérpretes, mais que aos pesquisadores que construíram seus nomes e carreiras em cima das traduções do que disseram seus informantes.

O pesquisador pode escrever exatamente o que lhe dizia o intérprete? Este por sua vez, não poderia informar ao pesquisador exatamente o que acreditava interessá-lo? Ou agregar à informação recolhida outras mais? Ou simplesmente negar o dito, por um motivo qualquer? Ou fazer valer suas opiniões pessoais sem fazer transparecer suas escolhas? Ou indicar ao pesquisador quais pessoas entrevistar motivado por sentimentos de empatia e afinidade? Se assim for, então todo o rigor metodológico será banzeiro à espera de vento.

Não conhecerá a academia mais que o pó dos caminhos sem que o intérprete lhe mostre o andar sem ruídos.

Como olhar para a Europa e não deixar de perceber a sistematização do desejo de obediência às leis, à sociedade, ao patrão, enfim, às noções ocidentais de progresso e de modernidade; sem deter o olhar nos escritos daquele que, para muitos é considerado o pai da sociologia, Émile Durkheim que, já no final do século XIX, preocupava-se em criar as regras para o método sociológico *positivista*, garantindo-lhes um status de saber científico, a exemplo das ciências da natureza como a química, física e biologia. Contudo, tão importante quanto definir o método era definir o objeto de estudo. Assim, segundo Durkheim, à sociologia caberia estudar os chamados fatos sociais.

Durkheim via a sociedade como um imenso *corpo social*, conceito herdado dos tempos de revolução na França, cunhado por Saint Simon, pensador para o qual *a sociedade funciona como um grande Corpo Social, e em nome das leis fisiológicas do organismo social e de sua higiene é que devemos nos livrar dos parasitas e sanguessugas clericais da restauração*. Entretanto, a ideia de corpo social defendida por Durkheim, pouco ou nada tinha a ver com aquela formulada por Saint Simon.

Se para Saint-Simon a saúde do corpo social estava intimamente relacionada com o fim dos parasitas e sanguessugas, representados pela aristocracia e pelo clero, para Durkheim a saúde deste corpo passava pela manutenção da ordem e obediência às leis. Neste sentido, ainda segundo Durkheim, o corpo social era formado por um aglomerado de indivíduos e, cada indivíduo como parte do organismo deveria cumprir sua função, no intuito de manter a “saúde” do corpo social – entendido como organismo responsável por manter a ordem, a disciplina, a hierarquia. O contrário, a desobediência às regras sociais, resultaria no que Durkheim resolveu chamar de Anomia (ausência de normas) – a doença do corpo social.

Assim, Durkheim, em seu livro *As Regras do Método Sociológico*, argumenta que o papel da sociologia seria estudar todas as formas de ser, de agir e de pensar da sociedade. A este objeto de estudo Durkheim nomeou *Fatos Sociais*.

Muito de seu trabalho foi dedicado a demonstrar que os fenômenos religiosos resultam mais do social que de fatores divinos. Os fatos sociais, por sua vez, deveriam ter três características principais: generalidade, coercitividade e exterioridade, o que resultaria na afirmação de que é a sociedade que determina a forma de ser do indivíduo.

Fator impensável para Tarde, pois se cada indivíduo é em si já todo um universo, formado por unidades infinitamente pequenas, as *mônadas*, Tarde defende que cada *mônada* é um meio universal, ou aspira a sê-lo, é um universo para si, não apenas um microcosmos como sugere Leibnitz (1889) mas o cosmo inteiro conquistado e absorvido por um único ser.

Mas também sim, trata-se de um reducionismo intrincado, pois que sustenta que há sempre mais no menor do que no maior, que "há mais mágica em uma frase do que em um discurso [...], em um rito especial do que em todo um credo" (MS: 115). É, portanto, um equívoco comum pensar que Tarde substitui a sociedade pelos indivíduos como quem troca o todo pelas partes. O que ele propõe é algo bem diferente: substituir o grande pelo pequeno, as totalidades e as unidades pelas multidões, os átomos, os indivíduos, as sociedades ou outros "tipos divinos" precipitadamente unificados como estes pelas ações infinitesimais de uma infinidade de *mônadas* abertas, cada qual contendo em si todas as outras (VARGAS In. TARDE, 2007, p. 15)

Uma pergunta permanece: como sociedades tão complexas foram capazes de dividir os seres que as constituem?

Uma vez mais Clastres (2014, p.105) adverte: o exemplo das sociedades primitivas nos ensina que a divisão não é inerente ao ser do social, noutras palavras, o Estado não é eterno, pois tem, aqui e ali, uma data de nascimento. Por que emergiu o Estado? A questão de sua origem deve ser assim precisada: em que condições uma sociedade deixa de ser primitiva? Por que as codificações que rechaçam o Estado falham, nesse ou naquele momento da história? Não resta dúvida de que somente a interrogação atenta do funcionamento das sociedades primitivas permitirá esclarecer o problema das origens. Talvez a luz assim lançada sobre o momento do nascimento do Estado esclarecerá igualmente as condições de possibilidade (realizáveis ou não) de sua morte.

O Colonialismo, por meio do Estado, aumenta sua tutela ao ponto de se converter em uma solicitação da própria sociedade. É ele paulatinamente levado a se encarregar de tudo assistir aos indivíduos, desde seu nascimento até sua morte. Alimentam todas as ilusões acerca de sua necessidade, a partir do momento em que argumentam sobre suas finalidades e esquecem de pôr em questão o seu princípio. O princípio do governo<sup>14</sup> é o princípio da autoridade. A linguagem da autoridade é necessariamente uma linguagem da dominação e da direção, onde os governantes, em uma palavra, são os que detêm a faculdade em um grau mais ou menos elevado de servir-se das forças sociais, seja a força física, intelectual ou econômica de todos, para efetivar seus desejos particulares. O Estado é a expressão figurativa do leviatã: como pretendo moderador da desenfreada luta hobbesiana de todos contra todos. Mas ele não é um deus, ele é um monstro. Sua função é clara: oprimir os povos e destruir a vida, para digerir as milhares de vítimas que lhes são dadas para que devore como uma máquina gélida e fria: a máquina dos poderes. Cabe-nos, tornar evidente o modo pelo qual tal escândalo se impôs, a ponto de parecer indispensável, tanto aos que dele se aproveitam quanto aos que sofrem e morrem por sua causa.

O anarquista italiano Errico Malatesta (2003) chama a nossa atenção para um prejuízo consistente em considerar o governo como um órgão imprescindível para a vida social e que, portanto, uma sociedade sem governo deve ser presa e vítima da desordem, oscilante entre a onipotência de uns e a cega vingança de outros.

De igual modo que todos los animales, el hombre se adapta, se habitúa a las condiciones del medio en que vive, y por herencia transmite los hábitos y costumbres adquiridos. Nacido y criado en la esclavitud, heredero de una larga progenie de esclavos, el hombre, cuando ha comenzado a pensar, ha creído que la servidumbre era condición esencial de vida: la libertad le ha parecido un imposible. Así es como el trabajador, constreñido durante siglos a esperar y obtener el trabajo, es decir, el pan de la voluntad, y a veces del humor de un amo, y acostumbrado a ver continuamente su vida a merced de quien posee tierra y capital, ha concluido por creer que era el dueño el señor o patrono quien le daba de comer. Ingenuo y sencillo, ha llegado a hacerse

---

<sup>14</sup> Los anarquistas se sirven ordinariamente de la palabra Estado para expresar todo el conjunto de instituciones políticas, legislativas, judiciales, militares, financieras, etc., por medio de las cuales se sustrae al pueblo la gestión de sus propios asuntos, la dirección de su propia seguridad, para confiarlos a unos cuantos que – usurpación o delegación se encuentran investidos de la facultad de hacer leyes sobre todo y para todos y de compeler al pueblo a ajustar a ella su conducta, valiéndose, al afecto de la fuerza de todos.

En este supuesto la palabra Estado significa por tanto como gobierno, o se quiere, la expresión impersonal, abstracta de este estado de cosas cuya personalización está representada pelo gobierno. (MALATESTA, 2003, p.13)

la pregunta siguiente: '¿Cómo me arreglaría yo para poder comer sí los señores no existieran?'. (MALATESTA, 2003, p.10)

O máximo de segurança para a serpente do colonialismo é a escravidão. Sendo escravos somos propriedade, não corremos nenhum risco, desde que nos sujeitemos à ordem e às leis feitas por poucas mãos. Risco é sinônimo de liberdade. Aceitando a escravidão, aceitamos os senhores, algum deus, ou uma organização social que com eles se identifique. É um receio já interiorizado, porque estabelecemos a necessidade de viver segundo aquelas normas e aquelas instituições.

E se, aos efeitos naturais do costume desta velha ordem colonial, agregarmos a educação recebida deste mesmo patrão, do sacerdote ou do mestre – cuja função em última instância se caracteriza por pregar que o governo e os senhores são necessários e até mesmo indispensáveis – se ligarmos a isso os aparelhos ideológicos que os garantem no poder, encarnados, entre tantas formas, na figura do juiz e do agente de polícia – interessados em reduzir ao silêncio todo pensamento que de outro modo discorra ou trate de difundir e propagandear as linguagens e os comportamentos subjugados – tornar-se-á compreensivo e até mesmo lógico o malabarismo mental para incorporar a necessidade da hierarquia, do patrão e do governo no seio da sociedade, como a família.

Posto que admitamos que sem governo não possa haver outra coisa, senão confusão e desordem, para entendermos a enormidade do estrago que opera no registro do pensamento colonial, talvez seja necessário lembrarmos o que na Europa se produziu e transplantou para os povos originários do mundo, sobre as antigas condições humanitárias, segundo as quais o homem vagava como caçador em uma sociedade sem governo, especificamente o pensamento hobbesiano acerca da forma do *Estado de natureza*, que entre muitas teorias passou a legitimar também a crença da necessidade do Estado. Hobbes suspeitava que a vida fosse uma luta constante pela (sobre) vida, uma vida “solitária, pobre, embrutecida e curta”. Uma guerra furiosa contra a natureza áspera e com a morte a aguardar os mais fracos ou aqueles que não são capazes de enfrentar a luta. Este é o poderoso argumento legitimador da autoridade do Estado, isto foi e é constantemente usado para impingir o terror aos povos e comunidades, para que não se habituem a viver sem governantes. Tal como acontecia na Inglaterra de Hobbes, num período de guerra civil, quando este

escreveu, em 1657, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth* (Leviatã, ou a matéria, forma e poder do Estado).

Darwin, o grande cientista da teoria da evolução, ao publicar, em 1859, a primeira edição do seu livro *A Origem das Espécies*, sendo fortemente influenciado pelos escritos de Thomas Malthus sobre *Populações*<sup>15</sup>, aceita como verdadeiro o fato de que a sobrevivência das espécies se deve, sobretudo, às suas capacidades de luta pela vida e seleção natural, “o mais forte sobrevive”.

Rejeitamos completamente a ideia de que as pessoas devem ser protegidas, à força, contra elas mesmas. Pelo contrário, aquilo que Freud resolveu chamar de *instinto de morte*, não é um instinto, mas uma manifestação agressiva surgida das frustrações, dos defeitos oriundos da própria organização social, a necessidade de propriedade, de apropriação das pessoas não é natural, mas social.

O que tornou possível a sobrevivência das espécies, não foi o domínio do mais forte, e sim esta estranha capacidade inerente a todos os indivíduos: a *solidariedade*. A cooperação entre os indivíduos constitui a mais importante participação no desenvolvimento do mundo orgânico. Tão importante que não suspeitariam os interessados em justificar, a duras penas por certo, o reino da burguesia por meio das teorias darwinistas. Sua teoria aparece como uma teia confusa tecida com os mais incongruentes fios.

Piotr Kropotkin (1970), o biólogo que corrigiu Darwin e a Huxley, mostrou que a ajuda mútua é tão ou mais importante para a evolução das espécies que a luta pela sobrevivência<sup>16</sup>. A solidariedade, a harmonia de interesses e sentimentos, a defesa de cada um ao bem estar de todas e de todos, ao bem estar de cada um, constituindo o princípio único capaz de resolver os problemas e todos os atuais antagonismos, de outro modo, insolúveis. Resultando que a liberdade de cada um não encontre limites, e seja o complemento inevitável de todas as condições necessárias da existência humana. A liberdade é, pois, uma necessidade natural, mas poder ser livre é uma conquista social.

---

<sup>15</sup> De acordo com Malthus: “as populações crescem de numa progressão geométrica enquanto a quantidade de alimentos para elas cresce apenas em uma progressão aritmética.” (SOARES, 1990, p. 53)

<sup>16</sup> Ver: KROPOTKIN, Piotr. **El apoyo mutuo, un factor de evolución**. Buenos Aires: Proyección, 1970.

Nadie – decía Miguel Bakunin – puede reconocer su propia humanidad, ni por consiguiente realizarla en su vida, si no reconociéndola en los demás y cooperando a la realización por los otros emprendida. Ningún hombre puede emanciparse, si no emancipa con él, a su vez, a todos los hombres que tenga a su alrededor. Mi libertad es la libertad de todos, puesto que yo no soy realmente libre – libre no solo en potencia, sino en acto – más que cuando mi libertad y mi derecho hallan su conformación y su sanción en la libertad y en el derecho de todos los hombres, mis iguales. [...] <sup>17</sup> Yo, que deseo ser libre, no puedo serlo, porque a mi alrededor todos los hombres no quieren ser libres todavía, y al no quererlo resultan, para mí, instrumentos de opresión. (MALATESTA, 2003, p.28)

Posto que se haja acreditado que o Estado seja necessário, que se haja admitido que sem o Estado não possa haver outra coisa que uma convulsão social generalizada, é natural e até mesmo lógico que se haja mistificado o Estado, que o tenham atribuído capacidades sobrenaturais e, mesmo nos períodos mais ferrenhos do autoritarismo, não deixou de existir um enorme fascínio, uma enorme vontade de conquista, como se ele fosse dotado de poderes mágicos ou, em outras palavras, de uma racionalidade mágica, capaz de administrar as mudanças sociais em qualquer contexto.

Por que o fascínio pelo poder que, neste sentido, assume a forma de Estado? Nenhum fator biológico ou instinto de morte o explicaria. Mas há algo manipulável que cria no homem a propensão ao autoritarismo. Em princípio, somos levados a concluir sobre a necessidade de uma autoridade paterna, e a sociedade do juruá quase não dá margem para o questionamento deste autoritarismo. Levado à sociedade, trata-se de criar nos indivíduos uma socialização para a submissão, uma passividade na aceitação do poder que manda, acabamos por aceitar o poder do Estado. O monólogo do poder procura justificá-lo pela sua racionalidade – ele se transforma num valor necessário porque organiza, hierarquiza, aumenta a eficiência. Neste ponto, direita e boa parte da esquerda convergem: ambas acabam acreditando na ordem do Estado. Mas a “ordem” ou a disciplina surgem para conter o prazer, para aceitar o comando e submeter-nos à hierarquia. A propriedade privada dos bens materiais confunde-se

---

<sup>17</sup> Engels em um dos prefácios do Manifesto do partido comunista, defende que este argumento pertença única e exclusivamente a Marx. Ver: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. 1 ed. São Paulo: Martin Claret, 2002.

com a propriedade das pessoas, transformando-se em lei e sendo socialmente justificada.

Oliver W. Holmes, tratando do Direito Consuetudinário, declarava a universalidade do fenômeno normativo, nos seguintes termos:

[...] os costumes, as crenças ou as necessidades de uma época primitiva se transformam em uma norma ou fórmula. No curso de séculos desaparecem o costume, a crença ou a necessidade; a norma, porém, persiste. Foi esquecida a causa que fez florescer a norma e mentes engenhosas lançam-se à pesquisa de como explicá-la, [...] A velha forma recebe novo conteúdo e, com o tempo, mesmo a forma se modifica para adaptar-se ao novo sentido. (HOLMES, 1967, p.32.)

Gramsci sugere que as formas de luta pela hegemonia se efetivam através da dominação e da direção. Quando a hegemonia efetiva-se por parte do grupo social sobre o conjunto do grupo não deste sobre outras forças, diz o autor: “é um dos casos em que esses grupos têm a função de domínio e não de ‘direção’: a ditadura sem Hegemonia”<sup>18</sup>.

Entretanto, a dominação não se sustenta por si, ela necessita ainda de um mínimo de consenso, mesmo o *consenso passivo*, se quisermos usar os termos de Gramsci. A justificativa, o discurso sobre a dominação, o discurso que valida a dominação é o discurso da “direção”, uma forma de dominação por outros meios. Em nome da “direção”, a dominação dissimula a si mesma por meio de uma linguagem discursiva capaz de ocultar e centralizar o privilégio do erro.

Oprímese a los hombres de dos maneras: o directamente, por la fuerza bruta, por la violencia física, o indirectamente, merced a la privación de los medios de subsistencia, reduciéndolos, de esta manera, a la impotencia; el primer modo es el origen del poder, es decir, del privilegio político; el segundo es el origen del privilegio económico. Todavía puede oprímese a los hombres actuando sobre su inteligencia y sobre sus sentimientos, modo de obrar que origina y constituye el poder universitario y el poder religioso; pero como el pensamiento no es sino el resultante de fuerzas materiales, el engaño y los organismos o corporaciones instituido para juzgarlo, no tiene razón de ser sino en tanto que resultado de los privilegios económicos y políticos, y un medio de defenderlos y consolidarlos. (MALATESTA, 2003, p.19)

---

<sup>18</sup> GRAMSCI. Antônio. Quaderni p.1824 apud COUTINHO, Carlos Nelson. **GRAMSCI um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus, 1989 (Cap. IX As categorias de Gramsci e a realidade brasileira) p.204.

Autorizar uma pessoa ou instituição a exercer o poder por nossa procuração expressa, significa antes de tudo, que ele passa a ter autoridade para exercer não o poder-para nós, mas o poder-sobre nós. A ideologia da legalidade surge como uma tendência metafísica de se tomar o abstrato por real, de se conceber o governo como uma entidade moral, dotada de certos atributos de razão, de justiça, de equidade, independente das pessoas que os “representem” (eu represento o Estado) ou os encarne (eu sou o Estado), o Estado é esse poder social abstrato.

É certo que o governo reivindica para si, sob uma máscara, o pretexto de utilidade geral, a tarefa de defender através do direito de uso da força ou da direção, (que não é outra coisa que uma manifestação de um poder-sobre os outros), obrigando uns a respeitar o direito de outros, impedindo um determinado cidadão de violar a vontade geral, os antagonismos de interesses e paixões criam a necessidade e justificam a existência da autoridade que, sob a forma do estabelecimento de um vínculo social, ou em defesa deste, passa a incorporar o papel de moderador da luta social, assinando o limite dos direitos e deveres de todos e de cada um. Esta é a teoria do privilégio, que converte os seres em dóceis escravos, compelindo-os a aceitar as atrocidades do poder a que se unem indefectivelmente, com a esperança de escalar suas alturas.

Portanto, “tudo o que o governo faz, está inspirado sempre no espírito de dominação e ordenado para a melhor defesa, engrandecimento e perpetuação de seus próprios privilégios, assim como a classe por ela defendida e representada” (MALATESTA, 2003, p.22). E não há possibilidade de se fazer respeitar a vida dos privilegiados sem fingir que trata ou procura fazer respeitar a de todos. Não pode exigir a aceitação dos privilégios de uns poucos, sem aparentar que deixa a salvo os direitos de todos.

O Estado não pode pretender que a sociedade autoritária seja dissolvida – a forma burguesa baseada no autoritarismo, centralismo e delegação de autoridade – enquanto organizadora da dominação. Ele não pode permitir a autogestão, pois assumi-lo seria seu fim.

O Estado constitui uma estrutura separada do povo, para conservar o poder também separado, por pessoas encarregadas de fazer leis. Sob o pretexto da direção, utiliza a força, o patrulhamento ideológico de todos para obrigar cada um a reconhecê-lo e respeitá-lo. Existe uma estrutura de funcionamento que o permite. E enquanto

estrutura, pretende, intuitivamente por uns e conscientemente por outros, como todo corpo constituído, o aumento de suas atribuições e de seu poder, subtraindo a intervenção e a fiscalização popular, fazendo prevalecer os interesses particulares do *bloco do poder*<sup>19</sup>.

Ao se limitar a dar satisfações a alguns, o bloco no poder se vê obrigado a pôr-se em guarda contra os descontentes e a buscar o apoio de uma parte do povo para a obtenção do consenso. Desta forma, a velha história dos privilégios, por grupos constituídos pela cumplicidade do Governo, mesmo aquele que não estando incorporado ao capital mundial, cristalizará posições vantajosas de uso e posse hegemônica, e não será nem menos opressor nem menos espoliador que os da atual classe capitalista.

Os governantes, acostumados ao mando, não se contentam em ver-se englobados ou confundidos com a multidão. Usam todos os meios para transferir, nos casos em que resultem forçados a entregar o poder, a seus amigos e partidários, para que assim possa o poder transitar reciprocamente em umas e outras mãos. Que autocracia tão onipotente, tão opressora, tão absorvente não seria aquela que tivesse à sua disposição, todos os corpos, todos os serviços públicos, desde a fabricação de fósforos até a alimentação, desde as universidades, até os meios de comunicação de grande alcance, desde as associações de bairro, até os sindicatos?

Criticar a democracia burguesa e colonialista significa criticar a ilusão que consiste em nos deixar participar para nos dar a ilusão de que participamos: ocultando as particularidades, as diversidades, a pluralidades; como um instrumento supostamente “neutro”, capaz de agregar no mesmo plano os contrários e os “contentes”. Criticar o colonialismo significa romper com a ideia de tomada do poder para a abertura de perspectivas que vão contra-e-mais-além-do-poder, em busca de autogestão.

O indivíduo, a sociedade, a coletividade, são os seres reais, tangíveis em sua materialidade e o Estado ou Governo que julga representá-los, se não são abstrações vazias de sentido, constituem-se como agregações de indivíduos. E se a ação governamental é confundida com a ação social, esta continua sendo o resultado das

---

<sup>19</sup> O bloco no poder, como acontece em qualquer aliança, é normalmente composto por classes ou frações de “importância igual”, partilhando entre si pedaços de poder. Ele só pode funcionar regularmente na medida em que uma classe ou fração dominante impõe uma *dominação particular* aos outros membros da aliança no poder, em suma: na medida em que ela lhes consegue impor a sua *hegemonia* e cimentá-los sob sua égide. (POULANTZAS, 1978, p.78)

forças individuais, entre indivíduos que formam a base de sustentação do governo, que por suas posições, podem influir em sua conduta.

O colonizador, ao impor-se sobre o “*outro*” como sujeito, pressupõe o reconhecimento de sua própria identidade através do “*outro*”, pois para que haja o reconhecimento, é necessário que exista o “*outro*”, desta forma, ele age numa relação de dependência, em que precisa impor o que pensa sobre si, e ainda: que o “*outro*” também o conceba como ser pensante. Através da interação entre ambos. O ser que domina existe e por existir pensa sobre si, o ser dominado pensa a respeito do dominador através de outro prisma.

Em outros termos, a existência do carrasco pressupõe a existência da vítima. Mas a vítima não precisa reconhecer no carrasco sua função: decepar cabeças, velar pela ordem. O reconhecimento ou não, do carrasco pela vítima, não altera sua condição. Isso não muda o fato de que seu pescoço será decepado. Assim, no atual estágio do capitalismo, torna-se mais difícil detectar a figura do opressor, que dissimula suas intenções e propósitos por meio de poderosos mecanismos de fabricação de informações, de fake news, capazes de mascarar seu conteúdo.

O Colonialismo articula e reordena o campo simbólico capaz de inocular uma monstruosa complacência submissa de um indivíduo capturado pela esperança ilusória, face ao sistema canibal, de um aparelho protetor que garanta sua satisfação: O Poder, o Estado, o título, o status, o reino do ser e das identidades.

A realização imaginária de um desejo é o pressuposto básico de toda instituição colonialista. Esta, por sua vez, como instituição social contém em si o tecido simbólico e imaginário que funciona no registro da ilusão de estarmos à sua sombra para podermos escalar suas alturas. Neste sentido, falar do pensamento colonialista é referir-se a um saber posto a serviço da ilusão, de representação do real como atividade produtora de significações que contém em si a ideia de um possível reencontro entre o eu e o ideal de uma regressão à “completude perdida”, à garantia de satisfação.

O traço distintivo dos efeitos dessa armadilha encontra-se na memória imaginada de uma relação com o mundo mediado por um domínio de representações e representantes, por meio de um deslocamento do objeto de desejo. Atribuindo-lhe um valor que de fato possui.

Trocado os sinais do prazer por inscrições pertencentes ao registro da necessidade, o monólogo do discurso autoritário, a ideologia do discurso colonialista, assume forma determinada e condicionante de legitimação das instituições, das hierarquias, do poder.

A eficácia do discurso ideológico, enquanto diferença dissimuladora dos lugares da dominação e da exploração, depende da sutileza emocional de um pedido de amor para um outro e separado, prisioneiro, na origem, de seus desejos incertos e divididos. Sujeitos formados a partir de uma impossível metáfora de amor e certeza. Ela marca, com sua insistência, nossa dificuldade de percepção do mundo. (WARAT, [sd.], p,2)

À medida que a retórica que naturaliza o Um, o poder que manda sem obedecer, é socialmente admitida, e não conseguimos nos liberar do engendramento desta “paixão”, somos devorados por seu “canto”. O que se opera aqui é a ruptura do fluxo social dos fazeres coletivos, a transformação do poder-fazer, (fazer-coletivo) em poder-sobre (poder-hierárquico, poder-de-mando), para que um aparelho político garanta a consumação ilusória do prometido e esperado. A ideologia assim considerada, não passa a ser outra coisa que um substituto simbólico do “Éden materno”, garantido por uma instituição.

A religião e o direito contêm uma instância de representações que servem como exemplos amplamente satisfatórios desta caracterização. Eles contêm um credo instituído que assegura a vigência do fantasma de um pai todo-poderoso que prometa a substituição simbólica do perdido e que garanta o gozo de nossa fusão com a lei, o saber e o poder. É o acesso do homem ao lugar de sua dominação: o “Éden instituído”. Nele organiza-se a melancolia primária, negando-se as possibilidades de uma instância simbólica que aceite a castração. Assim, as formas sociais da dominação assentam-se na negação do princípio de realidade. Isto é, numa paixão transferida que bloqueia o erotismo que deve subtender suas relações com os outros. A ideologia, como relação de fantasmas (idealizada) com os outros, é uma estrutura social sem equivalentes na história. É o do simbólico em que o pensamento perde sua possibilidade de determinar-se como tal no confronto com sua indeterminação, na aceitação da imagem desmistificada das palavras. Desta maneira a ideologia nega a dimensão simbólica onde o desejo do outro não é um desejo de morte. (WARAT, [sd.], p,4)

A persistência da dominação interioriza-se à medida que se encarna a necessidade da figura do “mestre”, do “representante” (tangíveis em sua materialidade) e em seu grau mais elevado, a própria instituição, como mediadores das paixões ideológicas, capazes de transferir a completude “perdida”, desempenhando a função de um significante materializado, como suportes de uma

fantasia interior. Assim, o objeto interior (idealizado e preterido) é substituído por outro atual e concreto, convocando significantes e discursos substitutivos simbólicos. Os indivíduos ao tentarem “resgatar” nas instituições o simbólico “perdido”, acabam por estabelecer, no simbólico, um reordenamento entre necessidade e pensamento, no âmbito das idealizações. O homem como vestal de uma certeza que não sabe mais qual foi.

O monólogo do discurso autoritário cauteriza o pensamento criativo, proíbe o prazer de pensar algo novo. Renuncia-se ao prazer de pensar pela construção de um campo simbólico tido como “objeto de necessidade”: escalar suas alturas.

Liga-se a isso a transferência de um saber institucionalmente adquirido. A expectativa idealizada de ingresso a uma forma antecipada de um futuro organizado e restrito.

Sua linguagem escamífera funciona como um trânsito “necessário e absoluto”. Uma oferta de significações que instrumentam o desejo, uma resposta que antecipa a ação. O desejo de “ordem”. Um desejo, que realizado, determina sua exclusão na ordem da temporalidade. O projeto deste imobilismo, onde o ser permanece à sombra da dominação, exige ser realizado como negação das condições que determinaram sua origem. Um abismo do simbólico, em que se renuncia à experiência do pensamento em troca de uma frustração capturada pela realização de sua representação, a qual é tão e simplesmente o reflexo do olhar do ser que olha – do alto. É o acesso do homem ao lugar de sua dominação.

De um lado, o Estado, como veículo ideológico do modelo Neoliberal, enquanto sistema artificial, fechado, estático e mecanicista, como estrutura indispensável à reprodução ampliada do grande capital. De outro, a sociedade como organismo vivo, a fermentação ebulitiva das correntes populares, a criação viva de possibilidades, a liberdade criativa de autogestão.

As iniciativas partem sempre dos “de baixo”, nascem no fundo da sociedade, do pensamento individual e coletivo para combater a tradição, a rotina e o privilégio do erro. A essência da vida social se realiza à revelia da intervenção estatal, que existe para sancionar, explorar e defender os privilégios, e não cessa de tornar-se necessário e indispensável às grandes corporações.

Entretanto, frequentemente os movimentos de contestação, de anti-poder, as lutas coletivas pela construção de um mundo em que caibam vários mundos, os

modos de ser dos povos originários, centradas nas ideias de solidariedade, de autogestão são frequentemente vistos como um ideal muito belo, no entanto, como todos os ideais, permanecem em um estado de nebulosidade.

Encontramo-nos frente ao colonizador, no seio de uma sociedade dividida, fragmentada, atravessados por um sistema que nos nega a todo tempo e instante, feridos pelo espírito de dominação e manchados por todos os vícios da tirania, pelo servilismo e os mais vergonhosos costumes que a servidão engendra. Nos confrontamos com um mundo que não nos vê, não nos reconhece, um mundo invertido cujo sentimento de solidariedade e liberdade dista muito da sociedade que nos envolve, que sustenta diariamente a luta todos contra todos e cada um, que faz com que cada homem seja *o lobo do outro homem*.

Como poderemos eu, tu, elas e eles, mulheres e homens, e crianças, cuja educação adquirimos no seio de uma sociedade baseada no antagonismo opressor e no individualismo autoritário, transformarmos o sistema que nos invalida e nos perverte? Com que esperança poderá ser confiada a sorte da humanidade a uma turba de “primitivos”, “selvagens”, “ignorantes”, “anêmicos”, “miseráveis”, “embrutecidos”, que hoje “será estupidamente sanguinária” e amanhã se deixará enganar grosseiramente por qualquer um, e dobrará humildemente a cabeça ante o primeiro que ouse proclamar-se dono? Não seria mais prudente marchar até o ideal de uma sociedade sem governo, passando primeiro por uma república democrática? Não seria conveniente um governo composto pelos “melhores” para, só então, preparar a geração das ideias futuras?

Não possuo uma ideia mais nítida de como deveríamos agir em relação a este assunto do que qualquer outra pessoa. Salvo a firme convicção de que a revolução é feita todo dia, apesar de e em oposição aos especialistas da revolução.

O grito contra o poder parte de ponto distinto, não parte da vontade de escalar suas alturas. Viver de forma crítica, criativa, assumindo as limitações, mas mergulhando na aventura criativa da superação, da transformação daquilo que é socialmente dado como obstáculo à nossa espontaneidade, à nossa liberdade. E quando pudermos sermos nós mesmos, tudo quanto criarmos será de extraordinário valor social. É na nossa própria individualidade que reside a nossa força transformadora. A partir do momento que assumo o desejo de transformar a

sociedade, ela já está em apuros. Não é como convencionalmente pensávamos: primeiro fazemos a revolução, depois transformamos a sociedade.

Transformar a sociedade significa destruir todo o seu conteúdo autoritário, e tomar o poder do Estado não é nem de longe, seu sinônimo. Como afirmam Roberto Freire e Fausto Brito (1984, p.23): A utopia não se realiza quando tomamos o palácio do governo, mas já existe na primeira batalha. Ali, quando nos liberamos e nos libertamos das amarras sociais dentro de uma estratégia coletiva de transformação social, ganhamos a primeira grande batalha. Vale sublinhar: a visão clássica do assalto ao poder significa tomá-lo e não destruí-lo e por isso envolve uma estratégia diferente da que propomos. Não queremos tomar o poder, mas assumir com prazer a sua destruição.

Um modo de ação revolucionário e permanente que em que conflua o encontro da autodeterminação com a libertação coletiva. Estes princípios apontam para o antiautoritaríssimo, para o anti-poder, para o restabelecimento dos fluxos sociais dos fazeres, sem os quais não há consciência crítica revolucionária.

## **2.2. IYAMBAE - o anti-poder contra a servidão voluntária**

Nossos avós sempre souberam: o Um é ruim, o Um é triste, o Um é o desviver, o Um é o poder e o poder é primo-irmão do medo que move os genocídios, os apagamentos, as memórias assassinadas, as palavras mal ditas, os gritos, os discursos pelos quais e sobre os quais o poder constrói seus pobres argumentos, o terror que deles emana.

O importante aqui é captar, ao mesmo tempo, a força e as formas do irreprimível desejo de liberdade insurgente contra a “fantástica atração pelo Um” da qual se alimenta a tentação constante da servidão voluntária.

Nossa inquietação parte não apenas da tentativa de explicar as estratégias de dominação – como o poder se ramifica, ou como ele se apresenta, no nível, na altura do procedimento de sujeição, dissimulado sob formas contínuas e ininterruptas que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos. Nossa teoria não procura apenas desvendar como o soberano aparece no alto, mas o seu inverso:

busca indagar como se constituíram pouco a pouco e materialmente, os súditos, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos. Aprender a instância material da sujeição, para desafiá-la!

Foucault (1993), em suas considerações teóricas, faz referência ao aforismo de Carl Von Clausewitz, segundo o qual: “a guerra não é mais do que a continuação da política por outros meios” para em seguida, invertê-lo: Na defesa de que a lógica das relações entre poder e resistência, sua genealogia, não é a do direito, mas sim da luta; não é a da ordem da lei, mas da ordem da estratégia: O poder é a guerra. “A política é a guerra continuada por outros meios”.

O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. [...] tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. E seria para decifrar como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições. (FOUCAULT, 1993, p.23 aula de 7 de janeiro de 1976)

O exercício do poder como guerra continuada, como fundamento indelével de todas as relações e de todas as instituições de poder, como luta contínua e permanente, mostra uma imensa multidão de resistências que são essenciais ao poder, e o que é mais importante na nossa perspectiva, o enfrentamento ao próprio poder. Sob a paz, a autoridade - a ordem calma das subordinações - existem fenômenos de antagonismos, de rivalidades, de lutas entre indivíduos, ou entre grupos, entre povos, entre nações ou entre classes, uma riqueza e complexidade de enfrentamentos que convergem para um mecanismo de forma geral que é a guerra.

Mas não existe possibilidade de emancipação na sociedade a que Foucault analisa. A única possibilidade é um continuum infinito de poder-e-resistência, em uma mutante constelação de formas de lutas pelo poder.

“No entanto, é a riqueza e a complexidade próprias de uma fotografia fixa ou de uma pintura. Não há movimento na sociedade que Foucault analisa: muda de uma fotografia fixa a outra, mas não há movimento. Não pode haver, a menos que o foco esteja no fazer e na sua existência antagônica.” (HOLLOWAY, 2003, p.66).

Já não queremos apenas uma teoria da dominação, mas uma teoria da vulnerabilidade da dominação! Vulnerabilidade que repousa no sentido de que o fato depende do fazedor, o capital depende do trabalho alienado, ou se quisermos ser menos eufemistas: “roubado” – *“Esse é o raio de luz essencial, o clarão de esperança. A compreensão de que o poderoso depende do ‘despojado de poder’ faz com que o grito de raiva se transforma num grito confiante de anti-poder”* (HOLLOWAY, 2003, p.66). Esta compreensão nos permite ir contra-e-mais além da manifesta intenção de subordinar toda a variedade de resistências à unidade de luta em torno da conquista do poder, cristalizando sua hierarquia no papel de transformação social em detrimento de outras formas de luta, como um retrato totalizante dos movimentos sociais.

As retomadas, os empates, as contestações praticadas nas ruas ou nos campos, organizadas basicamente por grupos de afinidade de forma auto gestonária, não-hierárquica, não-burocrática e autônoma, são frequentemente capitalizadas como forma de dividendos políticos, por uma “vanguarda” de ativistas - seja representado por ONGs (organizações não governamentais), ANGs (agências não governamentais), alguns sindicatos, ou mesmo partidos que buscam maior espaço na gestão do capitalismo.

O objetivo é evidente, converter toda crítica e enfrentamento não apenas ao governo, mas ao Estado, não a um tipo particular de Estado, mas à sua própria estrutura enquanto organizador da dominação. Para que sejam silenciada, diminuída, deturpada ou negada, para que sejam tratadas como simples “lutas pontuais”: “por terra”, “contra o aumento dos passes-escolares no sistema de transporte que deveria ser coletivo”; “por asfalto”, etc. Aquilo que o poder não consegue destruir ele busca, em uma luta sempre renovada, deturpar, dissimular, mascarar, assim como seus esforços em ocultar que todas estas “lutas pontuais”, carregam consigo o substrato material da insubordinação contra o poder e tudo aquilo que lhe constitui. Afinal, transformar os impulsos de revolta contra a sociedade instituída em simples reivindicações compatíveis com o imaginário colonialista, pois assim consideradas, não ameaçam suas estruturas, antes disso, as fortalece, pois transmite a ilusão de que participam. São ouvidos e (até) tolerados.

Existe, na verdade, um milhão de formas de resistência, um mundo de antagonismos imensamente complexos. Reduzi-las a uma unidade empírica de conflito entre capital e trabalho, defender uma hegemonia da luta da classe trabalhadora compreendida empiricamente ou afirmar que essas

resistências que aparentemente não são de classe devem ser subsumidas à luta de classes, seria uma violência absurda. O argumento aqui é exatamente o contrário: o fato de que a sociedade capitalista se caracteriza por um antagonismo binário entre o fazer e o feito significa que esse antagonismo existe como uma multiplicidade de antagonismos. A natureza binária do poder (como antagonismo entre poder-fazer) significa que o poder aparece como uma “multiplicidade de forças.” (HOLLOWAY, 2003 p.68-69)

O grito de negação implica ação, antes da ação está o fazer. Mas em uma sociedade opressiva, o fazer não é inocente, é fazer negado, convertido em trabalho. Neste sentido, a negação do fazer: o não-fazer - sua rejeição é uma forma efetiva de resistência: “sejamos preguiçosos em tudo, exceto em amar e em beber, exceto em sermos preguiçosos” (Lessing apud. Lafargue, [sd.] p.13) escreveu Lafargue recordando Lessing. E este “não-fazer” é o movimento de um fazer que irrompe a ir- mais-além do que a reprodução do trabalho posto a serviço da exploração capitalista.

O fazer enquanto fazer negado é o mundo estável, o fazer que nega, que simplesmente reproduz. Onde a teoria é o pensamento do pensador, “Alguém que permanece em calma reflexão, com o queixo apoiado na mão, o cotovelo no joelho” (HOLLOWAY, 2003, p.42).

Assim, a questão da vulnerabilidade do poder exige dois passos: em primeiro lugar, a abertura da categoria de poder para revelar seu caráter contraditório, descrito por Holloway (2003, p.51), em termos de antagonismo entre poder-fazer e poder-sobre: Enquanto o poder-fazer é um processo de unir, o unir do meu fazer com o fazer dos outros, o exercício do poder-sobre é a separação. O exercício do poder-sobre separa a concepção da execução, o feito do fazer, o fazer de uma pessoa do de outra, o sujeito do objeto. Aqueles que exercem o poder-sobre são separadores que separam o fato em relação ao fazer e os fazedores em relação aos meios de fazer. Em segundo lugar, o poder-fazer existe como poder-sobre: o poder-sobre é a forma do poder fazer, uma forma que nega sua substância, que fragmenta o fluxo social do fazer:

O poder-sobre é a ruptura do fluxo social do fazer. Aqueles que exercem o poder sobre a ação dos outros lhes negam a subjetividade, negam a parte que lhes correspondem ao fluxo do fazer, os excluem da história. O poder-sobre rompe o reconhecimento mútuo: aqueles que sobre os que exercem o poder não são reconhecidos (e aqueles que exercem o poder não são reconhecidos por ninguém a que reconheçam o valor suficiente para outorgar reconhecimento). Priva-se o fazer dos fazedores de sua validação social: nós e nosso fazer nos tornamos invisíveis. A história se converte na história dos poderosos, na história dos que dizem aos outros o que fazer. O fluxo do fazer se converte em um processo antagônico no que se nega o

fazer da maioria, em que alguns poucos se apropriam do fazer da maioria. O fluxo do fazer se converte em um processo fragmentado. (HOLLOWAY, 2003, p.51)

No capitalismo o estabelecimento da dominação efetiva-se não pela relação direta entre o dominador e o fazedor, mas na relação entre o dominador e o feito. Agora existindo em uma autonomia direta em relação ao fazer que o constitui. O capital se apropria das pessoas à medida que transforma o fato em propriedade. O fazer se converte em um ato alheio, trabalho roubado.

O poder é formado pela metamorfose antagônica entre o fazer e o feito, ao qual oculta, enquanto relação interna. O poder-fazer existe na forma de um poder-sobre, mas o poder fazer está sujeito a uma revolta contra o poder-sobre, e o poder-sobre não é nada mais do que a metamorfose do poder-fazer (uma forma que nega sua substância, um poder-fazer transformado) e, portanto, dele absolutamente dependente.

O fazer, então existe como um fazer que se volta contra si mesmo, na forma de um fazer negado, na rebelião contra sua negação. Eis a materialidade do grito, a verdade que nos permite falar do mundo que existe e denunciar sua falsidade. E só então podemos dizer que “a verdade do mundo é a verdade de um mundo falso”. A luta para libertar o poder-fazer, não é uma luta para construir um contra-poder, um poder que possa se opor ao poder dominante, mas um anti-poder – a dissolução do poder – sobre a emancipação do poder fazer, livre das relações de poder. Se para Blanqui, “o capital é trabalho roubado”, Proudhon, denuncia que “toda propriedade é um roubo”:

Se eu tivesse de responder à seguinte Questão: o que é a escravidão?, e a respondesse numa única palavra: é assassinato, meu pensamento seria logo compreendido. Eu não teria necessidade de um longo discurso para mostrar que o poder de tirar ao homem o pensamento, a vontade, a personalidade é um poder de vida e de morte, e que fazer um homem escravo é assassiná-lo. Por que então a esta outra pergunta: o que é a propriedade?, não posso eu responder da mesma maneira: é um roubo, sem ter a certeza de não ser entendido, embora esta segunda proposição não seja senão a primeira transformada? (PROUDHON, 1998, p.20)

Se a dominação consiste em impor-se pela força física, pelo roubo, o que o torna possível é a sua institucionalização, sua estabilização, seu caráter de legalidade. Esta legalidade norteará o conceito de liberdade: Montesquieu descreve a liberdade como “o direito de fazer tudo aquilo que as leis permitem”, enquanto que

Rousseau a descreve em um sentido inverso: “a obediência à lei que nós mesmos nos prescrevemos é liberdade”.

Kant se vale de ambos os conceitos de liberdade<sup>20</sup> sem, contudo, jamais distingui-los claramente. A definição explícita que Kant dá a liberdade jurídica faz referência à liberdade rousseauniana ou democrática. Outra é a definição implícita que se infere do conjunto de seu sistema – esta, mais identificada com as formulações de Montesquieu.

O contrato originário que Kant apresenta como fundamento do Estado, não é um fato histórico, mas uma pura ideia reguladora. Enquanto Kant reivindica a conservação do mais rígido respeito ao conceito ideal de uma liberdade entendida em termos de autonomia, na sua perspectiva, esta autonomia é a expressão da liberdade individual, este respeito não está afinal destinado a ser confirmado pela efetiva aprovação dos cidadãos, de modo que, sob o princípio do consenso, - fator que legitima a autoridade do Estado - não é necessário que o consenso seja de fato manifestado através dos procedimentos característicos da forma democrática, expressa naquilo que constitui o sufrágio. Bastando, para tanto que o soberano outorgue leis tais que seriam pelo povo aprovadas se tal consenso lhe fosse pedido. Essa sua realidade consiste em obrigar cada legislador a fazer leis como se derivassem da vontade comum de todo um povo, mesmo que a esse povo não seja pedido o seu consenso.

Tal autor explica que a propriedade é um direito civil, nascido da ocupação e sancionado pela lei; tal outro sustenta que ela é um direito nacional, tendo sua fonte no trabalho, e estas doutrinas, por mais opostas que pareçam, são estimuladas, aplaudidas. Eu afirmo que nem a lei pode criar a propriedade; que ela é um efeito sem causa: sou repreensível?  
 Quantas queixas se levantam!  
 - a propriedade é um roubo! Eis o rebate de 93! Eis a desordem das revoluções! (PROUDHON, 1998, p.20-21)

A lei não nasce da natureza, junto das fontes puras e cristalinas, não nasce com o sopro dos ventos que anunciam um outro verbo. A lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, do sangue que jorra nos interstícios das pedras; das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades

---

<sup>20</sup> Ver a este respeito: *Kant e as duas liberdades* no livro: BOBBIO, Norberto, 1909. Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos/Norberto Bobbio; organizado por Michelangelo Bovero; tradução Daniela Versiani. – Rio de Janeiro: Campus, 2000.

incendiadas, das terras devastadas; a lei nasce das pilhagens, dos roubos, dos estupros; ela nasce com os “famosos” inocentes silenciados nos lamaçais assassinos de uma noite esquecida; dos que agonizam no dia que ainda não amanheceu - e deles: não sabemos sequer o nome. A lei nasce para manter a ordem. A ordem das desigualdades. A ordem das escravidões. Em um mundo espúrio e desumano. O direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas. É no sangue dos camponeses, dos mineiros, dos operários, dos favelados, dos índios, dos seringueiros desarmados, que os oficiais ensanguentam suas espadas e ganham suas medalhas e honrarias.

A lei não é pacificação, pois sob a lei a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares, a guerra é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens faz surdamente a guerra.

As leis que regulam a propriedade não foram criadas para garantir, nem ao indivíduo nem à sociedade o gozo do produto de seu trabalho<sup>21</sup>. Pelo contrário, elas foram criadas para despojar o produtor de uma parte daquilo que ele produziu e para garantir a outras pessoas a posse daquela porção do produto que foi roubado, ou do produtor em particular ou da sociedade em particular.

Nenhum grande projeto de devastação avança sobre nossos territórios sagrados ou expande sua destruição sem antes cobrir-se sobre o verniz da legalidade.

A blindagem jurídica aparece como o salvo conduto para os desmandos e arbitrariedades das corporações e do Estado. Se a dominação consiste em impor-se pela força física, pelo roubo, o que os torna possível é a sua institucionalização, sua estabilização, seu caráter de legalidade.

---

<sup>21</sup> Ver a este respeito: KROPOTKIN, Peter. A inutilidade das leis. In WOODCOCK, George. Os grandes escritos Anarquistas. 3ed. Porto Alegre, RS, ED. L&PM, 1986. p.101)

### 2.3. Fetichismo: o dilema trágico

A ruptura do fluxo social do fazer, onde o fato é separado do fazer e contra ele se volta, é o núcleo de uma fratura múltipla de todos os aspectos da vida, dissimulados no capitalismo. A essa autonegação do fazer, a este caráter alienado<sup>22</sup> - em que *as coisas se movem como pessoas, e as pessoas assumem as funções de coisas* - Marx chamará de fetichismo:

O mistério da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. [...] Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada, relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual [...], isso eu chamo fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 1996, p.198-199-2004)

Se durante o processo de produção a mercadoria ainda é matéria dominada pelo produtor, que a transforma em objeto útil. Uma vez posta à venda, “no processo de circulação de mercadorias”, a situação se inverte: o objeto domina o produtor. O criador perde o controle sobre sua criação, e seu destino passa a depender do movimento das coisas, *que assumem poderes enigmáticos*. Enquanto as coisas são animizadas e personificadas, o produtor se coisifica. Os homens vivem, então, num

---

<sup>22</sup> O jovem Marx trata este assunto em termos de “alienação” e “estranhamento”. Afirmando que no capitalismo: “O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e justamente na mesma proporção com que produz bens. [...] A apropriação do objeto manifesta-se a tal ponto como alienação que quanto mais objetos o trabalhador produzir, tanto menos ele pode possuir e mais se submete ao domínio do seu produto, do Capital. [...] A *alienação* do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforme em objeto, assume uma existência *externa*, mas que existe independentemente, *fora dele* e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica. [...] como o trabalhador poderia estar em uma relação alienada com o produto da sua atividade, se não se alienasse a si mesmo no próprio ato da produção?” (MARX, 2003, p. 111-112-114). A alienação assinala tanto nossa desumanização como o fato de que somos nós os que a produzimos.

mundo invertido e de pernas pro ar, um mundo de mercadorias, um mundo de fetiches. Mas o fetichismo da mercadoria se prolonga e amplifica no fetichismo do capital.

O capital se dissimula em coisas: os instrumentos de produção - criados pelo homem, *convertidos em capital* pela relação social da propriedade privada – que por sua vez, usam o trabalhador ao tornarem-no uma extensão da máquina, tendo que subordinar-se a seus movimentos, em obediência a uma finalidade que lhe é alheia: o lucro. O trabalho vivo fornecido pela força de trabalho converte-se em mercadoria. Esta é a produção ativa da dominação, a conversão ativa do poder-fazer em poder-sobre.

Estas formas fetichizadas, as categorias dos economicistas políticos, suas racionalidades e suas leis de análises a que realizam, o pensamento burguês as assumem como base ao invés de criticá-los. Se o pensamento burguês assume como base o fetiche da mercadoria, os “revolucionários” que lutam pela conquista do poder, assumem como base o fetiche do Estado, e em última instância o fetiche do Estado protetor.

O pensamento burguês, no entanto, não é apenas o pensamento da burguesia ou dos defensores ativos do capitalismo, de seus representantes e seus lacaios. Tem a ver, na realidade, com as formas dominantes de pensamento geradas pela relação fraturada deste fluxo social do fazer (entre o sujeito e o objeto) na sociedade capitalista, a luta contínua contra este entrelaçamento material de um nós mutuamente reconhecedor. A crítica ao pensamento burguês é, acima de tudo, uma crítica à separação entre sujeito e objeto em nosso próprio pensamento.

As consequências das análises de Marx demonstram que através do fetichismo, as pessoas não somente aceitam as misérias do capitalismo, mas participam ativamente de sua reprodução, impregnando toda a sociedade, onde a subjetivação do objeto e a objetivação do sujeito são características de cada aspecto da vida. Se estendermos as análises de Marx feitas à teoria política, como forma de uma crítica radical à lei e ao Estado, veremos que, tanto a lei como o Estado são formas fetichizadas de relações sociais, da mesma forma que o valor, o capital e as demais categorias da economia política – formas específicas das relações capitalistas.

Do fetichismo surge o dilema trágico da urgente impossibilidade da revolução: de um lado, como podemos viver em uma sociedade que tem na desumanização seu maior capricho? De outro, mas como pode ser possível a transformação de uma

sociedade desumanizada? Diante de nós, o horizonte e seus desafios. A tendência a nos evadirmos do espaço e tempo a que estamos inseridos é enorme. Muitos escolheram o caminho cujo objetivo consiste em abandonar a esperança: embora sejamos deste mundo e deste lugar, acabamos morando em um castelo imaginário – que nem nos é prazeroso – construído pelas nossas frustrações e pela incapacidade de mudar a rota de nossas vidas. O que fazemos vai de encontro com nossa espontaneidade. Isso implica a criação de ilhas de prazer, refúgios sociais, muitas vezes válidos, mas sem perspectiva de uma efetiva transformação social. A certeza da tragédia acaba tomando o lugar do prazer.

Reconhece-se talvez a alienação, mas ela é vista como algo permanente. O mundo, nesta perspectiva, não pode ser mudado e se pode não será de forma radical. A ideia da emancipação, do reconhecimento mútuo, da construção de uma sociedade verdadeiramente livre, livre da exploração, livre da guerra e violência que campeiam em nossas vidas, livre das monstruosidades do capitalismo, Os conceitos de revolução e de emancipação são abandonados e substituídos pela ideia de “micropolítica” a multiplicidade do poder passa a ser vista como o reforço de uma multiplicidade de lutas concentradas em temas particulares ou em identidades particulares. Psicologicamente compatíveis com o imaginário burguês.

A segunda perspectiva é a concentração na ideia da natureza binária do antagonismo entre proletariado e a classe capitalista. A questão do poder torna-se saber quais serão as mãos a empunhar o “martelo” do Estado Instrumento. O terceiro enfoque possível para solucionar o dilema da urgente impossibilidade da revolução, é aceitar que não pode haver uma certeza absoluta de um final feliz, como propõe Holloway (2003, p.119-120), no entanto, pode-se buscar a esperança na natureza do próprio poder capitalista. O poder-fazer existe na forma da sua negação, como poder-sobre. O fluxo social existe na forma de sua negação da ação individual. O fazer existe na forma de trabalho alienado, a comunidade na forma de uma massa de indivíduos, a não-identidade na forma de identidade, as relações humanas na forma de relações entre coisas, o tempo vivido na forma da hora no relógio, o subjuntivo na forma do indicativo, a humanidade na forma do inumano. Todas estas expressões diferentes da emancipação humana, todas essas imagens de uma sociedade baseada no reconhecimento mútuo da dignidade humana, todas elas existem só na forma de sua

negação. Mas existem. Na força do que existe na forma de ser negado devemos buscar a esperança, o sentido da força explosiva do negado.

Mas o fetichismo não resolve todos os nossos problemas teóricos e políticos. É uma teoria da afirmação do poder-sobre. Chama a atenção tanto sobre o processo de negação como sobre aquilo que é negado. Para irmos mais além do dilema a que nos conduziu, temos que tentar descobrir no próprio conceito aquilo que nega. Duas são as formas de conceber o fetichismo: na primeira forma, supõe-se que ele esteja instituído de maneira estável, dentro da historicidade do modo de produção capitalista. Onde o Valor é visto como uma luta apenas em relação ao período de transição do feudalismo para o capitalismo: após, torna-se simplesmente dominação, parte das leis que determinam o sistema capitalista, como desenvolvimento de uma lógica fechada.

Sob o signo do capitalismo, os seres e todas as suas criatividades, existem como objetos, desumanizados, privados de suas subjetividades, as relações sociais existem apenas como relações entre coisas, as relações entre sujeitos, como relações entre objetos. O fetichismo surge como um conceito rigidificado e rigidificante.

A suposição de que o capitalismo tenha sido construído a centenas de anos e que assim permanecerá até que seja superado, leva à aceitação de que o tempo entre a origem e a destruição seja um tempo de duração, um tempo de identidade, um tempo homogeneizado. Mas “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (FOUCAULT, 1993, p.15). Como se as palavras tivessem guardado seu significado, os desejos sua direção, as ideias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e requeridas não tivesse conhecido invasões, lutas rapinas, disfarces, astúcias. A singularidade dos acontecimentos guarda-se distante de toda monotonia.

Há aqui que se fazer uma distinção entre burguesia e proletariado: enquanto a primeira é mantida na armadilha do fetichismo “duro”, em suas formas estáticas, posto que admitir a natureza transitória de sua própria classe seria suicídio, a segunda tende a ir mais além desta – o que torna possível que o trabalhador identifique suas relações com o capital na mercadoria, a sua própria consciência enquanto mercadoria é a experiência de ter que vender sua força de trabalho em exaustivas horas de lágrimas frustrações e dor. Esta é a “fissura” deixada pelo capital, que torna possível romper as formas fetichizadas das relações sociais.

Mas a consciência que o trabalhador tem de si mesmo, também não resolve o problema. A tentativa de criticar o fetichismo frequentemente se converte em um novo fetiche, a imagem de algo que esteja acima das relações sociais coisificadas:

Surge então o partido como portador da “consciência de classe” do proletariado, da consciência de sua “missão histórica”. Entretanto toda a construção teórica já expõe o problema de tal maneira que só poderá ser suprida, por algo que esteja “acima das relações sociais coisificadas” – o “Partido onisciente”, que embora só apareça no final da formulação, já está lá desde o começo: todo o tema da hegemonia, da consciência de classe, da revolução..., se formulam a partir da categoria da totalidade. A liberdade se converte em conhecimento e subordinação às leis, na aceitação da necessidade. Torna-se a antítese do reconhecimento mútuo. O princípio da identidade é a base da organização social capitalista. A humanidade torna-se presa em um vazio de impotência inalterável.

Admitir que o fetichismo seja um fato acabado, que caracterize a objetificação total do sujeito é negar a nossa possibilidade de crítica enquanto pessoas comuns. E se o criticamos, evidencia-se a natureza presente do antifetichismo, sua natureza contraditória e, portanto, a contradição de nossa própria natureza. Como afirma Bloch (1964, vol. II, p.113, apud HOLLOWAY, 2003.p. 136), a alienação sequer poderia ser vista nem condenada por roubar às pessoas sua liberdade e por privar o mundo de sua alma, se não existisse medida alguma de seu oposto.

O Estado estatiza também o conflito social, uma vez que sua existência pressupõe a dissociação constante dos aspectos constitutivos das relações sociais. “Político” e “econômico” são separados. Os conflitos são canalizados e definidos no plano “político” e separado de tudo que possa “ameaçar” a propriedade privada, o reino “do econômico”, as estruturas fundamentais do poder. Até que nenhuma delas possa permitir o questionamento acerca da estrutura da sociedade como um todo. Esquecendo que o triunfo eleitoral se deu graças à capacidade anônima das múltiplas coletividades auto-organizadas que através de múltiplas redes organizativas e mecanismos coletivos de deliberação e ação, foram capazes de dar respostas aos desafios políticos que enfrentaram. De uma identidade coletiva (entendida em seu caráter provisório: uma anti-identidade) construída sobre a base de uma intuição profunda que surge dos corpos individuais e coletivos, originários do sofrimento e da adversidade. Seres anônimos “que não aparecem na televisão, mas que fazem a

história com uma extraordinária lucidez.” Propõe Viaña no livro *El Alto de pie* ao analisar o processo de estatização dos movimentos sociais na Bolívia.

Visto desta maneira, “o capitalismo perde seu movimento”, “funcionam as leis da reprodução capitalista”, a sociedade subordina-se às “exigências do capital”, “o capitalismo como um sistema que se autorreproduz”. Devemos lembrar que se o capital é capital, é porque neste mesmo momento ele está envolvido em uma luta mortal para constituir-se.

A existência do Estado depende da reprodução geral do capital, é parte de seu desenvolvimento antagônico. Como forma das relações sociais capitalistas, seu continuísmo depende também da reprodução destas relações. Sujeito, portanto, à crise. O processo de reordenamento do capital, assim como o reordenamento das lutas sociais, constitui de forma ambivalente um processo de autodefinição por parte do próprio Estado.

A suposição de que o Estado e a sociedade sejam coextensivos, leva-nos diretamente à segunda ideia; a de que a tomada do Estado represente a tomada do poder. Dissimulando o fato de que o capital se distingue por sua mobilidade essencial.

## 2.4 Identidade não identitária

*Dizem nossos avós que quando morremos, partimos para o ambá de nossos ancestrais de onde fluiu nosso Nhe’ẽ. Quem nos levará é Maino’i, o “colibri”, aquele que alimentou Ñanderu, nosso pai primeiro, último – último primeiro, com a seiva de Jasuká, “mãe de Ñamandu”, mãe de tudo que flui, de tudo que se desdobra. Por isso, nossos corações tem que estar transparentes, puros e cristalinos, temos que estar leves, mais leves que as plumas do peito do beija-flor, para que ele não se canse. Para que, assim, alcancemos o estado de completude, o estado de aguyjé. Para chegar à Terra Sem Males, Terra das coisas não mortais, é preciso caminhar, o Yvy Marãe’y está no próprio caminhar. E, caminhando, seguimos.*

*Aliás, não morremos, nossos mortos são bastante insubordinados.*

*Quando um fruto está maduro, dizemos que ele está em estado de aguyjé, quando*

*um homem ou mulher atinge um estado pleno de sabedoria dizemos que estão em estado de aguyjé. O caminhar Guarani busca esse estado de plenitude, de sabedoria. Quando agradecemos uma pessoa e desejamos do fundo do coração que que ela esteja em estado de plenitude e sabedoria dizemos: Aquyjevete.*

*Por isso, o caminho de um Guarani é não-ser. Ser nada, voltar a ser transparente como os corações dos xeramoí, nossos avós últimos-primeiros, para que tudo que vive, tudo que vibra, tudo que pulsa, possa soar e ser por si. Pisar leve sobre a Terra Sagrada, não deixar marcas no ventre de nossa Grande Mãe. Caminhando aprendemos a nos despir de tudo que pesa. O peso do nome dado pelo colonizador, o peso dos títulos, o peso do reino do ser e da identidade. Sonhamos com os tempos em que ninguém precise ser nada para ser respeitado. E que a identidade não seja mais que um fluir, um com-fluir, um processo de movimento. Identidade que nega a si mesmo no próprio processo de constituir-se. Pois quando cada passo que se dá está em unidade com a Mãe Terra, já não há divisão entre “eu” e “outro(a)”, já não há divisão entre “nós”, a Natureza e tudo que existe – então, há um som profundo, então há união, harmonia, equilíbrio. Então, já não terminaremos mais em nós.*

***A linguagem do Estado é a linguagem do Poder, e a linguagem do Poder é a linguagem da identidade. A identidade é portanto, e acima de tudo, uma atitude de poder.***

Este é o argumento que nos intriga e nos preocupa: angústia contra a naturalização do que não é natural; agonia em perceber que a realidade do mundo é a realidade de um mundo falso, equivocada em algum aspecto fundamental, é um momento de falsidade.

Quantas vezes na América Latina e no orbe terrestre, vimos a crítica ao Poder se converter na tentativa de podermos escalar suas alturas? Quantas vezes vimos a crítica à escravidão se converter na tentativa mais que obstinada da conquista do lugar do senhor dono de escravos? E a luta do feminismo ser distorcida, deturpada e diminuída pelos potentados de ambos os sexos para serem diminuídas e convertidas em simples tentativas de ascensão social, na conquista das posições de mando na sociedade hierarquizada contra a qual se

dirige a luta, distando e muito de uma crítica efetiva às estruturas essenciais do poder?

Quantas vezes vimos as críticas insurgentes dos “despojados de poder” não apenas ao governo, mas ao Estado; não a um tipo particular de Estado, mas à sua estrutura enquanto organizador da dominação, por meio dos “profissionais da política”, serem paulatina e sistematicamente silenciadas, diminuídas, deturpadas, até serem convertidas pelo movimento de cristalização do capital em simples “lutas pontuais” por melhores salários, melhores cargos e posições? Quantas vezes vimos a crítica ao poder ser convertida na luta pelo poder, na tentativa de assumir seus postos, suas alturas, pequenas cobrinhas com aspirações a boiunas. O acesso do homem ao lugar de sua dominação.

Neste reino do ser e da identidade, as limitações externas são convertidas em definições internas dos sujeitos da experiência face ao mundo, em auto-definições, na adoção de papéis, na identificação, nos critérios e categorias que tornam a existência das paredes que limitam, tão seguras a ponto de se tornarem invisíveis e indispensáveis.

A partir do momento em que a discussão dá-se sobre: se é um branco, um negro, um índio ou uma mulher que está ocupando os espaços de mando na sociedade colonizada que, no entanto, reproduz essa colonização – o grito-contra-o-poder se converte em um grito-pelo-poder, a questão deixa de ser sobre os efeitos nefastos da dominação e passa a ser uma discussão sobre quem o exerce, e esquecemos de por em questão a própria dominação. Então o grito-contra, se converte em uma forma aceita de dissidência – como um emprego, ele se adapta à nossa psicologia e à nossa formação – uma vez que ele se adequa a essa sociedade e não a desafia. Mesmo se como ativistas fazemos coisas que não são aceitas e são ilegais, causa certa atração precisamente porque não é revolucionária.

Estas são algumas inquietações que nos levaram a pensar a identidade, de um lado, como uma luta contínua do Capital para cristalizar a atividade do pensamento criativo, enquadrar, limitar, rotular e fundar os critérios de propriedade indispensáveis à sua reprodução. E, de outro lado, como um momento de luta, daquilo que existe na sua forma de ser negada.

O poder de mando e uso do pensamento colonialista passa efetivamente

pelo crivo do Estado. Não há movimento no Estado, ele não cria nada, ele é uma abstração, e como uma abstração, há os que pensam e criem por ele: muda de uma fotografia fixa por outra, mas não há movimento. Não pode haver movimento, a menos que o foco esteja no fazer e na sua existência antagônica.

O que o poder não consegue destruir, ele avança e busca, em uma luta sempre renovada, deturpar, dissimular, mascarar e ocultar que todas estas “lutas pontuais”, carregam consigo o substrato material da insubordinação contra-e-mais-além-do-poder e tudo que lhe constitui. Afinal, transformar os impulsos de revolta contra a sociedade instituída em simples reivindicações compatíveis com o imaginário instituinte da sociedade capitalista sempre foi uma prática efetiva de manutenção do poder.

O Colonialismo, sob a forma de Estado, por seu turno, reproduz e mantém a miséria como uma condição de sua existência. O Estado é essencialmente contraditório, é ele o provedor das desigualdades, é por ele e através dele que se estabelecem relações de trocas desiguais e cada vez que o julgamos ausente, que supomos que o Estado não chega, é que ele se nos apresenta em sua forma mais pura, ou melhor, chega sem maquiagem, sem fachada, em sua concepção mais pura: manter a ordem pela coerção, des-envolver, cobrar impostos. *O Estado se faz ausente em sua presença.*

O Estado aparece então sob várias formas: visíveis e dissimuladas, aparentes e mascaradas. Nas dissonâncias entre “centro” e “periferia”, nos residenciais onde a burguesia realiza seus sonhos de brancas nuvens e nas casas improvisadas das lonas, dos papelões, dos zincos, e de tudo que a ânsia de viver pode criar, nas chuvas de agrotóxicos, nos acampamentos sempre mais às margens de um mundo excludente, no prato vazio e no vazio do olhar.

A parte oculta desta dominação, vaga nos interstícios e serpenteia pelas feias ruelas de seus becos e guetos; nos ramais a que julgamos “desassistidos pelo Estado”; pelos corredores das escolas separadas. Mas é precisamente ali, nos esgotos, nas sarjetas, nas partes mais pútridas e violentadas, que ele se mostra sem maquiagens; nos trapos sujos das crianças que se emparelham como matilhas de cães; na ausência do verbo e em sua morte nos lamaçais assassinos, nos pântanos de indizível terror que tragam nossos sonhos e o anúncio de um outro verbo, nos textos e decretos de legais pestilências; na pústula aberta na sombra do entardecer,

no estertor da agonia, nas cercas, no imposto, no salário, ou na ausência do salário, nas mortes democráticas. Lá estará o colonialismo, lá estará o Estado.

Esta coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, permeia em toda parte e se chama poder. E se conseguirmos o compreendermos como provedor das desigualdades, veremos o que é fascinante: o poder já não poderá se esconder, nem se mascarar cinicamente, se mostrará da maneira mais manifesta como tirania levada aos mais ínfimos detalhes. Veremos que, como em uma prisão, ele se encarrega de privar-nos de alimentação, de aquecimento, impedir-nos de sair, de pensar e fazer amor, ainda que por outros meios. É a manifestação de poder mais delirante que se possa imaginar.

Por trás de sua ausência aparente, ele se justifica no interior de uma moral que serve de adorno a seu exercício: A dominação serena do “Bem” sobre o “Mal”, da “ordem” sobre a “desordem”. De acordo com Proudhon, (apud GUÉRIN, 1986, p. 10), ser governado é ser, a cada operação, a cada transação e a cada movimento, registrado, notado, recenseado, tarifado, carimbado, cotizado, reformado, transformado, corrigido. É, sob o pretexto da utilidade pública e em nome do interesse geral, ser colocado em contribuição, monopolizado, mistificado, pressionado [...] deportado, condenado, sacrificado [...] eis o governo, eis a justiça, eis a moral.

Uma vez aceita a existência do Estado, há que se aceitar suas categorias hierárquicas, a divisão entre governantes e governados, dirigentes e dirigidos, a distribuição desigual do poder no seio social. Colocar em questão a divisão do poder no interior da sociedade levaria forçosamente a pensar o Estado como organização da dominação, em um primeiro momento e, em um segundo, como a própria dominação.

A violência que produz a existência do Estado legitima a idéia de constituição nacional, das afirmações de soberania nacional, das exorbitações à “nação”; a própria existência do Estado é uma definição territorial, que inevitavelmente legitima a fragmentação da sociedade em unidades nacionais.

Exemplo recente disso foi a chegada de parentes indígenas vindos da Venezuela para o Brasil. A Funai entrou em crise de identidade: devemos dar apoio a indígenas vindos de outro país? A Funai significa Fundação Nacional dos Povos Indígenas e não Fundação do Índigena Nacional.

Não raro, em nome do antiimperialismo, o tema do nacionalismo foi o veículo

indutor das revoluções, não apenas na América Latina mas em várias partes do orbe terrestre. Qualquer que seja a sua justificativa, sempre repousa no suposto de que as relações sociais se constituam por recortes territoriais.

Assim o nacionalismo dos oprimidos, o nacionalismo antiimperialista, ainda podendo apontar para uma transformação social radical é constantemente afastado de seus objetivos primeiros ao substituir os “seus” capitalistas pelos “nossos”, - uma burguesia internacional, por uma pretensa burguesia “nacional”, que soube articular seus interesses aos interesses do capital mundial - o que foi o resultado de uma longa história dos movimentos anti-coloniais da América Latina.

O Estado despedaça as relações entre os seres ao criar a identidade nacional, ao definir os “cidadãos” e os “não-cidadãos”, os indesejáveis, os sub-produtos, os **ninguéns**. Os seus aspectos mais violentos do processo de identificação, de rotulação, nos delimita, negam nossa subjetividade ativa, nos tornam objeto. É de suas estratégias pulverizar a atividade do pensamento criativo através da imposição dos rótulos. Mas ocorre algo estranho: o processo homogeneizador não silencia as particularidades, étnicas, nacionais, sociais, sexuais, formadoras da sociedade que nos nega a todo momento e instante, particularidades que na fermentação ebulitiva das contradições, se auto-afirmam no interior das lutas, das contestações, são a base sob a qual se elevam as diferenças reais, na forma da restituição das identidades distintas, *para superá-las*.

Em contrapartida, o poder político tende a naturalizar, segundo sua conveniência, as desigualdades sociais na tentativa de homogeneização, seja na afirmação das particularidades, seja na concepção pluralista. Porém, dizer “somos indígenas” em uma sociedade que sistematicamente nega a dignidade dos povos indígenas é uma maneira de fortalecer a dignidade, de negar a negação da dignidade, de dizer somos indígenas sem terra em um mundo repleto de latifúndios. Afirmar nossas identidades negadas no mesmo momento e instante em que as assumimos como identidades móveis, temporárias, identidades que negam a si mesmas no próprio processo de afirmação, neste modelo Neoliberal, neste sistema artificial, fechado, estático e mecanicista, é desafiá-lo. *Auto-afirmação como forma de resistência*.

A noção de cidadania é um elemento fictício sobre o qual os Estados constituem sua existência, aliada à ideia de Democracia (mesmo a substantiva), cuja noção

supõe que as relações sociais sejam ou deveriam ser constituídas sob uma base nacional, cuja territorialidade permaneça identificada com os limites do Estado. É certo que o nacionalismo, assim como o racismo, esteja muito mais profundamente arraigado na sociedade, e que esta identificação, ou auto-identificação, sejam muito mais complexas. Entretanto, a cristalização das relações fetichizadas do Estado combinam certamente com as outras formas de identificação gerais da sociedade. O Movimento do Estado é a imposição de padrões em uma sociedade refratária. É um anti-movimento.

O reino do ser e da identidade eleva-se sobre o signo da separação entre o sujeito e o objeto (e sua subordinação ao objeto). Neste sentido, a identidade passa a ser a expressão mais concentrada e desafiante do fetichismo ou da reificação. A privação do movimento do fazer é dada pela ruptura do fluxo social, dos fazeres compartilhados, do entrelaçamento material de um *nós* mutuamente reconhecedor. O feito passado subordina o presente do fazer. O trabalho morto domina o trabalho vivo. O fazer se congela e se transforma em ser: identidade.

A identidade do poder é uma identidade cristalizadora. A construção dessa identidade despedaça as relações sociais, por meio de uma rigidificação do tempo, tempo imóvel, rotineiro – na separação do fazer em relação ao feito e a transformação do fazer em ser. Identidade que implica homogeneização do tempo, não no sentido de que tudo se mantém imóvel, mas de que “tudo se encerra em uma continuidade perpétua, tudo se repete, tudo se desloca sobre trilhos”, sobre certos parâmetros. O fazer se congela na continuidade do tempo.

“A bela imobilizada pelo feitiço perde também sua beleza [...] o tempo se converte no tempo do relógio, no tempo tique-taque, em que um tempo é exatamente igual ao outro: um tempo que semove, mas que permanece tempo imóvel, rotineiro” (HOLLOWAY, 2003, p.92).

A liberdade se converte em conhecimento e subordinação às leis, na aceitação da necessidade. Torna-se a antítese do reconhecimento mútuo. O princípio da identidade cristalizadora é a base da organização social capitalista, identidade que indica propriedade: “isto é seu”, “isto me pertence”, identidade que rotula e limita o movimento, como uma camisa de força, identidade que diz quem é e quem não é, e ambos, uma vez definidos, não poderão vir a ser outra coisa.

Mas existe uma tensão entre a afirmação e a negação da identidade, onde

o positivo constantemente ameaça absorver o negativo. Tensão que, entretanto, pode explodir no sentido contrário, em um movimento explicitamente anti-identitário, como é o caso do Movimento Zapatista no México.

Existe um universo de diferenças entre a luta pela identificação: “somos negros”, “somos indígenas”, “somos camponeses”, como se estas fossem identidades fixas e não momentos de luta – luta que, ao identificar, nega em cada instante a própria identificação: “somos camponeses e mais-do-que-isso”, “somos indígenas e mais-do-que-isso”. Enquanto esta última se move contra a identificação no próprio processo de afirmar a identidade, a primeira é facilmente absorvida em um mundo fragmentado de identidades. O mundo que somente nos permite tratar o “outro”, o “diferente”, o “anormal”, como incapaz e destinarmos a ele nossa “fraternidade piedosa” e nossa “tolerância” em recebê-lo como “igual” em nossos ambientes de “normalidade” e “racionalidade”<sup>23</sup>.

A identificação, a definição, a classificação é a base da organização física, espacial e temporal dos exércitos, dos hospitais, das escolas e de outras instituições, o núcleo daquilo a que Foucault se refere como disciplina, a microfísica do poder, a economia política do detalhe<sup>24</sup>. O movimento do anti-poder, é o movimento da reapropriação do objeto por parte de uma negação desafiante de sua exterioridade. É uma crítica da própria existência do objeto enquanto objeto. De algo que nos enfrenta como se estivesse fora de nós, como algo alheio, mas que nós mesmos criamos, e que é na realidade nosso próprio produto, o produto da nossa própria subjetividade autoalienada. Em uma palavra: uma crítica que emana daquilo que existe na forma de ser negado.

Nossa existência contra-o-capital não é apenas uma questão de escolha consciente, é a expressão inevitável de nossa vida em uma sociedade opressiva e alienante, é a negação constante de nossa existência-no-capital. “*Se estou neste sistema é buscando uma forma de acabar com ele*”<sup>25</sup>. Uma luta constantemente

---

<sup>23</sup> Ver a este respeito: o artigo do professor Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque - professor do Centro de Educação, Letras e Artes da Ufac (Universidade Federal do Acre) -, acerca das estratégias políticas entorno das eleições para a reitoria da respectiva universidade, intitulado: Rebentos, Rebanhos e Marias Redentoras. (Rio Branco – Acre, 30/06/2008).

<sup>24</sup> Ver a este respeito, FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 11ed. Rio de Janeiro: GRAAL, 1993.

<sup>25</sup> O catecismo do Revolucionário (cujo título verdadeiro é regras nas quais deve se inspirar o revolucionário). Embora durante muito tempo tenha sido atribuído a Bakunin, foi escrito por Nechaiev.

renovada contra as forças que a subvertem. Fluidas, imprevisíveis, instáveis e freqüentemente apaixonadas.

A crítica ao colonialismo não é apenas uma crítica a “eles”. É também, e talvez, sobretudo, uma crítica a “nós”, à natureza eurocêntrica e burguesa de nossas próprias suposições e categorias, uma crítica a nossa própria cumplicidade na reprodução das relações de poder capitalistas, pois somos parte do movimento que nos invalida e nos perverte.

Criticar o Estado significa em primeiro lugar, atacar sua aparente autonomia, compreender que não é uma coisa em si mesma, mas uma forma social. Uma forma rigidificada ou fetichizada das relações sociais. Daquilo que existe na forma de ser negado.

“O capitalista que vemos comodamente relaxado em um grande jantar é capitalista só porque nesse mesmo momento, está envolvido em uma luta violenta de exploração” (HOLLOWAY, 2003, p.151). Não existe mais identidade do que a luta contínua para identificar, nada há de fixo a que possamos apegar-nos, nada, salvo o movimento de negação do falso, salvo o movimento de identificação que nega a si mesmo no próprio processo de identificar, de dizer somos indígenas e mais-do-que-isso, somos mulheres e mais-do-que-isso, somos povos negros e mais-do-que-isso.

A existência do capital depende do processo de sua contínua reconstituição. Sua luta é feroz, porque sua existência é insegura. Se um dia o capital fracassar em converter as relações entre pessoas em relações entre coisas, o fazer em trabalho alienado, ou ao explorá-lo, então o capital cessa de existir. A existência do capital não é uma existência de duração, de estabilidade. A existência do capital é uma luta contínua para se constituir.

Pensar a luta de classes, como uma luta proveniente dos “de baixo” contra a estabilidade do capital é cair na armadilha do fetichismo. As formas capitalistas de relações sociais não são formas estáveis. Compreender a luta de classes implica em primeiro lugar definir a classe trabalhadora e, em segundo lugar, estudar se ela luta e como luta.

A classe, assim como o Estado, o capital, não são formas inteiramente constituídas, são a rigor a sempre renovada classificação, a violenta separação,

---

A este respeito, ver: NORTE, Sergio Augusto Queiroz. Bakunin: sangue, suor e barricada. Campinas, SP: Papirus, 1988.

cotidianamente repetida entre o fazer e o feito, o objeto em relação ao sujeito, o diário processo de estranhamento das trabalhadoras e trabalhadores, não apenas de sua criação, mas da cauterização do pensamento, da vontade subjugada, a esperança banida, o cerceamento da subjetividade, da criatividade, da humanidade, inteiramente dividida.

A luta de classes é então a luta constante para rotular, classificar, despojar, subjugar, negar, desaparecer, e contra ser rotulado, classificado, despojado, subjugado, negado, tornado invisível.

O conflito não principia quando a subordinação se estabelece, se torna absoluta, quando as relações fetichizadas se cristalizam: trata-se na realidade de um conflito a cerca da subordinação, uma luta incessante entre as formas definidoras, fetichizadas das relações capitalistas e sua iminente negação, a tentativa não apenas de ir contra, mas de superar tais relações, de ir contra-e-mais-além.

Então se lutamos por ser classe trabalhadora é porque queremos deixar de ser classe trabalhadora, a nossa luta não é a luta do trabalho alienado: é a luta contra a alienação do trabalho, não é a luta para sermos proletários: é a luta contra a classificação.

Nada de bom existe em sermos membros da classe trabalhadora, em ser ordenados, comandados, separados de nosso produto e de nosso processo de produção. A luta não surge do fato de que somos a classe trabalhadora, mas do fato de que somos-e-não-somos classe trabalhadora, de que existimos contra-e-mais-além-de ser classe trabalhadora; de que eles tratam de ordenar-nos e comandar-nos, mas nós não queremos ser ordenados nem comandados; de que eles tratam de separar-nos do nosso produto e do nosso produzir e da nossa humanidade e de nós mesmos e de que nós não queremos ser separados de tudo isso. (HOLLOWAY, 2003, p.212)

Por mais que o capital pretenda, não estamos inteiramente subordinados, estamos em uma sempre renovada rebeldia contra a subordinação: como murmúrios ou como vulcões; sobe a forma de um grito forte e estrídulo, ou sussurrando nos interstícios das pedras subterrâneas de uma cultura oculta de resistência – no sangramento interno de vulcões sufocados, ruídos quase inaudíveis de descontentamentos. Existimos. E existiremos onde quer que caminhem nossos passos. Lá estará presente a simplicidade das revoluções, a insubordinação como um grito desafiador de não-identidade.

A insubordinação está em tudo e na vida. Desde as desobediência das crianças

frente as circunstâncias a que lhes submeteram, até as formas mais efetivas de sabotagem do trabalho e de ação direta frente aos potentados das estruturas de dominação, contra a opressão, contra a exploração, contra a desumanização. “Se as crianças conseguissem que seus protestos, ou simplesmente suas questões, fossem ouvidas em uma escola maternal, isso seria o bastante para explodir o conjunto do sistema de ensino” (FOUCAULT, 1993,p.72). Se o contradiscurso dos prisioneiros, aqueles que são chamados delinquentes, fosse observado mais atentamente, ver-se-ia outra teoria da prisão, da penalidade, da justiça. Esta espécie de discurso contra-o-poder.

Penso que, atrás do ódio que o povo tem da justiça, dos juizes, dos tribunais, das prisões, não se deve apenas ver a idéia de outra justiça melhor e mais justa, mas antes de tudo a percepção de um ponto singular em que o poder se exerce em detrimento do povo. [...] A luta anti-judiciária é uma luta contra o poder e não uma luta contra as justiças, contra as injustiças da justiça e por um melhor funcionamento do judiciário. (FOUCAULT, 1993, p.73-74)

Há aqui ainda um problema, o grito contra, não é um grito puro, pois está contaminado por aquilo contra o qual se grita. O grito contra a dominação é um grito moldado pela dominação. A linguagem da sublevação, então, é um grito contra o que é, tornado movimento.

As lutas pela emancipação, não podem reproduzir as estruturas e as práticas daquilo contra o que se luta, pois são frutos da dor que une e faz falar, e não apenas a dor que habita nossa língua, mas a utopia<sup>26</sup> de um mundo em que caibam vários mundos. A imagem da utopia não é apenas um sonho que vaga, é uma fantasia que não divaga, que não oscila de um lado para o outro, mas que se centraliza com uma firmeza tectônica em um elemento primordial e originário, impulsionada pelo arrebol do porvir. A imagem utópica é a imagem daquilo que ainda-não-é, a utopia é a imagem daquilo que deve vir a ser. Eduardo Galeano (1997) afirma: “Ella está en el horizonte – dice Fernando Birri – Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se curre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca

---

<sup>26</sup> Martim Buber (1971) lembra que “Inicialmente, Marx e Engels davam o nome de utopistas àqueles cujas idéias precederam o desenvolvimento decisivo da indústria, do proletariado e da luta de classes, e os quais não poderiam, por isso levar estes fatores em consideração. Posteriormente, esse conceito foi aplicado indistintamente a todos aqueles que segundo Marx e engels, não queriam ou não podiam ou não podiam nem queriam levar em conta esses fatores. Desde então a denominação ‘utopista’ passou a ser a arma mais poderosa da luta do marxismo contra o socialismo não-marxista.” (BUBER, 1971, p.14)

la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.”

Pode-se argumentar que a existência no capitalismo não pressuponha a insubordinação. Entretanto, leva-nos à constatação de que nossa existência está separada pelo antagonismo entre subordinação e insubordinação. E não está em outro lugar que não em nós mesmos, somos nós mesmos quem estamos auto-divididos em um antagonismo que nos despedaça.

Pode ser que não sejamos rebeldes, mas inevitavelmente, a rebelião existe dentro de nós, como um vulcão silencioso, como projeção para um futuro possível, como a existência presente daquilo que *ainda-não* existe, como frustração, neurose, *princípio de prazer* reprimido, como a não identidade que, diante da repetida insistência do capital de que somos trabalhadores, estudantes, esposas, mexicanos, irlandeses, franceses, diz: “não somos, não somos, não somos, não somos o que somos e somos o que não somos (ou o que ainda não somos)”. (HOLLOWAY, 2003, p.232-233)

A existência do capital depende de maneira absoluta do trabalho alienado. Sua vulnerabilidade está na dissolução de toda externalidade. A possibilidade da dominação só existe por nossa cumplicidade com o dominador. Toda a luta no sentido de um “nós” em contestação a um “eles” externo – dominadores contra dominados, brancos contra negros, pobres contra ricos, mulheres contra homens – evidenciam a dominação, porém não apontam para a vulnerabilidade do domínio capitalista.

*O criador cria a si mesmo no próprio processo de criação:* “Nós” os “despojados de poder”, criamos a “eles”, os todo poderosos. A força que emana de nós, e contra nós se volta, depende do caráter ferido e alienado de nossa própria insubordinação, do antagonismo que nos atravessa e nos despedaça, auto-divididos que estamos. Contraditórios, porque humanos.

A crise do capitalismo não é o resultado do processo histórico das leis de desenvolvimento do capitalismo, não é fruto objetivo das contradições do capital quando atinge seu ápice, posto que sua existência é proveniente da luta sempre renovada para classificar e contra ser classificado, para oprimir e contra ser oprimido. Sua instabilidade é a expressão de nossa própria força, do desenvolvimento desafiador do anti-poder que já existe desde sua origem.

A existência do dominador depende do dominado: somos os únicos criadores,

os únicos culpados e podemos ser seus únicos *coveiros*.<sup>27</sup> Aqui reside a instabilidade que ameaça toda sociedade baseada na exploração. Nossa dependência da classe exploradora direciona-se única e exclusivamente no sentido de reprodução de nossa própria existência, enquanto explorados, ao passo que os detentores dos meios de produção dependem diretamente do trabalho alienado, convertido em mercadoria, para o continuísmo de sua própria existência.<sup>28</sup>

Mas o que torna a existência do capitalismo inerentemente instável?

A liberdade. “Resposta ao mesmo tempo óbvia e ligeiramente perturbadora”. “Liberdade é uma palavra que o sonho humano alimenta, não há ninguém que explique e ninguém que não entenda”<sup>29</sup>. Liberdade em um duplo sentido: por um lado, a concepção de liberdade cara à ideologia liberal; por outro, a liberdade como uma expressão do anti-poder, da revolta contra o capital.

A fuga para a liberdade aponta dois sentidos diretamente opostos de liberdade: os antigos senhores fugiram da insubordinação ao transformarem sua riqueza em dinheiro, tornando-se capitalistas, entretanto não se livravam do fato de que a expansão de sua riqueza depende da subordinação do trabalho. A “fuga” dos servos para a liberdade, antes de ser uma fuga, foi acima de tudo, uma forma de enfrentamento, e se converteu em uma nova maneira de dependência, uma vez que não eram livres para deixar de trabalhar, uma vez que não controlavam os meios de produção. A “fuga” contra a subordinação levou-os para uma nova forma de subordinação.

Desde sua origem, as relações capitalistas foram marcadas por relações de “fuga” e dependência mútua, mas não é simétrica: o capitalista, para a reprodução ampliada de seu capital, foge da insubordinação do trabalho, mas a produção de sua riqueza não pode escapar da dependência do trabalho subordinado. O trabalho alienado foge da alienação, mas só pode se libertar de sua dependência e subordinação ao capital, destruindo-o, assim como todas as formas de apropriação

---

<sup>27</sup> “Mas a burguesia não forjou apenas as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que empunharão essas armas [...] a burguesia produz acima de tudo seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.” (MARX, 2000, P.51-57). Devemos lembrar que a dominação só se tornou possível por causa de nossa própria cumplicidade.

<sup>28</sup> Este argumento é desenvolvido por Hegel, na passagem do senhor e do escravo.

<sup>29</sup> Cecília Meireles: Citação de cabeça.

privada dos saberes, das linguagens, dos produtos, dos trabalhos, dos sonhos coletivos.

Não existem estados de existência, só existem processos de movimento.

E, no entanto, não existe nada predeterminado em relação à crise. Somos a crise, nós-os-que-gritamos nas ruas, no campo, nas fábricas, nos escritórios, em nossas casas; nós os insubordinados que dizemos não!, que dizemos chega!, chega de seus estúpidos jogos de poder, chega de sua estúpida exploração, chega de seu jogo idiota de soldados e de chefes; nós que não exploramos e não queremos explorar, nós que não temos poder e não queremos ter poder, nós que ainda queremos viver uma vida que consideramos humana, nós que somos os sem-rostro e sem-voz: nós somos a crise do capitalismo. A teoria da crise não só é uma teoria do medo, mas é também uma teoria da esperança. (HOLLOWAY, 2003, p.297)

O capital sem o trabalho, cessa sua existência. O trabalho sem capital torna-se livre.

*Proletários de todo o mundo: Divirtam-se!*

As limitações existem para serem abolidas, as fronteiras para serem ignoradas, os muros para serem derrubados. Diz o louco; “*se eu vejo paredes derretendo de vez em quando, é porque paredes derretem de vez em quando*”, então ninguém está seguro. Nem o Capital, nem os esquemas rigidificados e rigidificantes de conquista e manutenção do poder. E, por mais vigilante que possa vir a ser a censura, e mesmo quando o governo toma a seu cargo toda a educação e a instrução dos povos, nada pode garantir sua tranquilidade. Ele nunca poderá estar seguro de sua sobrevivência, de que pensamentos proibidos e perigosos não se insinuarão como poderoso contrabando. Este é o grande temor dos que dominam, desde sua origem, desde que foram forjados sabiam que, se tinham conseguido reprimir estas explosões revolucionárias, não tinham afogado no sangue dos seus gigantescos massacres a “absurda” ideia do inconformismo, da insubordinação e da rebeldia.

# CAPÍTULO III

## A FEBRE DA TERRA

*Para que haja futuro é preciso voltar às origens.  
Às nossas raízes, aos nossos saberes ancestrais,  
Vigiar a terra, proteger a terra, cuidar da terra...  
Ela cuida de nós.  
Devemos fortalecer nossa aliança  
em defesa da diversidade da vida no planeta,*

*Charle Yawanawá*

### **.3.1. Povos Indígenas:**

## Alimentos, Ancestralidade e Sagrado em Tempos de Crise

Um jardim que tem apenas uma espécie de flor,  
não é um jardim.  
Ele só tem um aroma.  
O que torna um jardim bonito  
é a variedade de plantas.  
A vida sem a pluralidade,  
ela fenece...ela fica triste...  
A vida morre...  
(Miguel Jorge - Tata Endy)

Se uma planta não pode viver de acordo com o seu modo de ser, então ela morre; o mesmo acontece com os humanos. Quando nós, povos Guarani, não podemos viver de acordo com o ñanderekó, *nosso modo de ser*, a vida fica triste, a vida mingua, a vida morre.

As florestas, as caatingas, os cerrados, as pradarias... são também jardins a nos ensinar a beleza dos saberes profundos e diversos dos povos originários, que desde tempos imemoriais insistem em replantar vidas – dos seres humanos e não-humanos, visíveis e invisíveis – enraizando saberes, aprendendo a paciência das pedras com a profundidade das raízes.

Pensar desde os povos indígenas, aqueles que guardam nos alimentos o enraizamento de suas culturas, o respeito profundo pelo sagrado, é um convite ao olhar atencioso amplo e distinto das noções ocidentais sobre segurança e soberania alimentar.

Pensar o alimento desde os povos originários é, antes de tudo, uma atitude de insurgência e rebeldia, de mulheres e homens e crianças e avós que carregam sobre seus ombros o peso maior de uma luta contra a exploração, contra os apagamentos, contra o assassinato das memórias e a imposição do discurso monológico de um poder, que não reconhece outro que não seja o eco de seu próprio pensar. Vítimas anônimas que pagam o preço de existir, que insistem e resistem ao domínio das indústrias do veneno, mas que sofrem na própria pele os efeitos do colonialismo, que segue avançando sobre o solo sagrado da Mãe Terra.

Pensar o alimento desde os povos indígenas é percebê-lo fonte que nutre o corpo e fortalece o espírito; é convidar para o partilhar generoso de mundos em que

caibam muitos mundos, que abrigam um sem fim de vidas nas quais diferentes, iguais, múltiplos e complexos seres, de divina “natureza” e “alma”, habitam em desafio de coabitar, de coexistir, de conviver, de bem viver.

É pensar o alimento produzido nos nossos territórios demarcados e autônomos, um alimento livre de sangue de genocídio, agrotóxico ou transgenia, uma semente que carrega consigo as memórias dos mundos.

Os povos originários sustentam o que resta da diversidade do planeta. E o fazem enfrentando a reprodução ampliada do grande capital mundial e toda sorte de ataques dele decorrentes – reduzindo toda diversidade natural a “recursos naturais” e os seres humanos a “recursos humanos”. Superando e removendo, a qualquer preço, todo tipo de “obstáculos e barreiras” físicas, naturais, culturais - que possam interferir no trato de toda biodiversidade como único “espaço econômico” global do capital.

Os sistemas diversos de produção de alimentos estão ameaçados e, com eles, os conhecimentos locais, os modos de fazer, ser e viver – os saberes milenares dos povos originários.

Para termos uma ideia, o relatório da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura – FAO (2019) aponta que 75% da diversidade genética de plantas foi perdida desde 1900. Das 250.000 a 300.000 espécies de plantas comestíveis conhecidas, apenas 150 a 200 são utilizadas pela espécie humana e, apenas três - arroz, milho e trigo - contribuem, com aproximadamente 60% das calorias e proteínas obtidas das plantas por seres humanos. Atualmente, 75% dos alimentos mundiais são gerados de apenas 12 plantas e 5 espécies de animais, e apenas 9 respondem por 66% da produção agrícola total.

Este é o ponto que nos toca e nos inquieta, neste momento em que o mundo enfrenta, uma vez mais, a reedição de uma crise econômica, social, política e cultural, das estruturas do Capital, aliada à uma crise sanitária decorrente da Pandemia do Covid-19.

Nestes dias em que parece mais fácil pensar na aniquilação total da humanidade do que imaginar uma ruptura com uma sociedade manifestamente injusta e destrutiva, sociedade que se mostrou incapaz de sanar os problemas que ela mesmo criou. Hoje, parece mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do Capital.

De um lado, a Mãe Terra se decolonializa para que nós, povos originários, contracolonizemos: poucos dias foram necessários para vermos germinar e florescer

a solidariedade, a busca por autonomia, em vários lugares do mundo. Mesmo onde os julgávamos extintos. Poucos dias, para vermos ressurgir valores ancestrais, para redescobrirmos o prazer de estarmos juntos, respirarmos um ar mais puro, apreciarmos o caminhar dos animais, o voo sem vestígios de um passarinho no céu, para as águas recobrem parte de sua limpidez original.

Mas, poucos dias também foram necessários para que vissemos avançar sobre muitos de nossos territórios o garimpo; a grilagem de terras; as invasões constantes para extração de madeiras; as queimadas; a pressão dos ruralistas para estender seus domínios; o aumento do uso ostensivo de agrotóxicos – que cada vez, mais e mais, são legalizados por um desgoverno que age na contramão dos direitos já conquistados, criando (por sucessivos decretos e projetos de lei) uma legislação anti-indígena.

Como se isso não bastasse, não há qualquer plano de contenção da pandemia voltado para os povos indígenas que, por meio de suas próprias organizações, têm procurado se proteger à revelia das ações abusivas de um Estado descaradamente ligado aos interesses da bancada ruralista, do agronegócio e das religiões neopentecostais.

Em um país, cuja desigualdade social é uma das maiores do mundo, os povos indígenas seguem sofrendo o avanço do deus capital e sua carga brutal de atrocidades: a pata do boi avança sem descanso, a fumaça continua a sufocar, o desmatamento, entre agosto de 2019 e março de 2020 mais que dobrou. No primeiro trimestre deste ano, cresceu 30% em relação ao ano anterior: 796 km<sup>2</sup> devastados. O preço do ouro dispara na Bolsa e as invasões em territórios indígenas atingem níveis absurdos. A fome segue matando 8.500 crianças por dia, embora a vacina exista, e se chame comida. “Cada ano detonam, silenciosamente, sem estrépito algum, três bombas de Hiroshima sobre estes povos que têm o costume de sofrer com os dentes apertados” (GALEANO, 1999, p. 7), são cada vez mais secretas as matanças oriundas da miséria induzida: morre-se de fome e também pelas enfermidades democráticas de doenças curáveis.

Contra os viveres coletivos, contra os universos que se desdobram, o Colonialismo cria desertos. Em seu espaço árido, na acumulação de seus tempos desiguais, as desigualdades se acumulam, as contradições se acirram.

A indústria do agrotóxico – indústria da morte – segue seu ataque à alimentação e à saúde de todas e todos nós, contribuindo com o avanço de números cada vez mais assustadores de doenças provocadas pelos venenos que injeta nos alimentos que são postos às nossas mesas.

O Brasil possui a maior concentração fundiária do mundo. Segundo Relatório da OXFAM<sup>30</sup> (2019), menos de 1% das propriedades agrícolas detém quase metade da área rural brasileira. Dados do Atlas da Terra Brasil 2015, feito pelo CNPq/USP mostram que 175,9 milhões de hectares são improdutivos no Brasil. (FARAH, 2015).

De acordo com o Censo Agropecuário do IBGE (2017), o latifúndio cresceu 47,5%. A área ocupada pelos 2.000 maiores latifúndios no país é igual a 4 milhões de propriedades rurais.

Isso tem significado a diminuição de moradores no campo, a estrangeirização das terras no país, a expulsão dos povos originários de seus territórios ancestrais, conflitos, assassinatos e massacres.

No Brasil, o total de terras sob suspeita de serem griladas são mais de 100 milhões de hectares, quatro vezes a área do estado de São Paulo.

Este cenário está diretamente ligado ao avanço do agronegócio sobre os espaços, terras e territórios indígenas no país. Sobretudo quando a política oficial segue privilegiando este setor – em detrimento dos povos ancestrais. É o que se pode perceber, por exemplo, nas palavras do responsável pela reforma agrária no país, o Secretário Especial de Assuntos Fundiários, Luiz Antonio Nabhan Garcia: **“Hoje, o maior latifundiário do país é o índio”**, diz aquele que, sozinho, detém o poder de mais de 200 milhões de hectares de Pátria Amada (ANGELO, 2019).

Devemos dar razão a Fernando Baéz (2010, p.297) quando afirma que “qualquer decisão do que se deve recordar é uma forma dominada de saber o que se deve esquecer”. São vários os modos de identificar que fazem desaparecer.

E o que se silencia quando se impõe esquecimento?

Silencia-se o que se tornou evidente no último Censo (IBGE, 2022) sobre os povos indígenas (e isso já faz uma década). Somos, no Brasil, **1.693.535** indígenas, 63%, dessa população vivem fora dos territórios demarcados, simplesmente não

---

<sup>30</sup> OXFAM, Brasil. Menos de 1% das propriedades agrícolas é dona de quase metade da área rural brasileira. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/publicacao/menos-de-1-das-propriedades-agricolas-e-dona-de-quase-metade-da-area-rural-brasileira/>. 27/08/2019. Acessado novamente em: 4/07/2024.

possuímos território e, grande maioria, estamos espalhados pelas periferias das cidades, desassistidos de quaisquer políticas públicas por parte do Estado, que reconhece como indígenas apenas aqueles que estão em territórios demarcados, outros 37% dos indígenas estão distribuídos em **1.239 terras indígenas**.

De acordo com informações da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI(2023), deste total, apenas **449 estão regularizadas** e, pasmem, desde a constituição de 1988, ainda hoje, **790** não foram regularizadas.

Somos 305 povos indígenas com mais de 270 línguas<sup>31</sup> e ocupamos apenas 12,5% de todo território nacional.

Essa indústria do agrotóxico, mensageira de morte, segue cada dia mais forte como política prioritária do desgoverno federal, implacável no ataque a qualquer forma de cultivo e alimentação que tenha como princípio a saúde da Terra e das populações.

O agronegócio transformou o Brasil na lixeira tóxica do mundo. 20% de todo agrotóxico comercializado mundialmente tem seu destino certo no solo e nas águas do país, o que corresponde a 1,48 bilhão de litros de pesticidas vendidos.

Isso significa que cada brasileiro consome, em média, 7,6 litros de agrotóxicos por ano. De 2008 a 2017, por exemplo, a soma de óbitos devido aos efeitos tóxicos, envenenamento por agrotóxico ou exposição ambiental, autointoxicação intencional, entre outros fatores, chegou a 7.267 casos (SUDRÉ, 2019).

Segundo o último balanço divulgado pelo Ministério da Saúde (e já faz algum tempo), de 2007 a 2015 foram registrados mais de 84 mil casos de intoxicação por agrotóxicos (ABRASCO, 2019). Mais terrível ainda é que, segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), a subnotificação dos casos de intoxicação por agrotóxicos é da ordem de 1 para 50, ou seja, para cada caso notificado, há 50 não notificados (DOSSIÊ ABRASCO, 2015).

Não bastasse tudo isso, existem ainda os agrotóxicos ilegais, os quais não entram nos cálculos: um Relatório do Instituto de Desenvolvimento Econômico e Social das Fronteiras (IDESF) aponta que 20% dos agrotóxicos vendidos no país são de origem ilegal. Já a Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (FIESP) estima que o número chegue a 24% (GIMENES, 2020).

---

<sup>31</sup> FUNAI. **Brasil registra 274 línguas indígenas diferentes faladas por 305 etnias**. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/brasil-registra-274-linguas-indigenas-diferentes-faladas-por-305-etnias>. Publicado em 27/10/2022 09h43. Acessado em 04/07/2024.

Em 2019, o governo Bolsonaro atingiu recorde histórico de liberação de agrotóxicos: das quase 475 novas substâncias aprovadas, 52 são consideradas altamente tóxicas e 110 extremamente tóxicas<sup>32</sup>. Dos produtos liberados, 34% são proibidos na União Europeia.

Durante a pandemia de Covid-19, o desgoverno federal dá prosseguimento às suas políticas de morte: mais 118 agrotóxicos foram aprovados, graças à Medida Provisória 926 e ao Decreto 10.282, ambos de 20 de março, por serem considerados “atividades essenciais” durante a pandemia.

Estudos produzidos pela Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO), por pesquisadores da Fiocruz e da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) revelam que o valor que o desgoverno federal e os estados deixam de arrecadar com a isenção fiscal aos pesticidas é equivalente a quase quatro vezes o orçamento total previsto para o Ministério do Meio Ambiente neste ano (R\$ 2,7 bilhões), e mais que o dobro do que o SUS gastou em 2017 para tratar pacientes com câncer (R\$ 4,7 bilhões).

Neste ponto, é importante salientarmos que, quem de fato põe alimento à mesa do brasileiro são os pequenos agricultores. 70% dos alimentos no Brasil são produzidos por pequenos agricultores. São eles responsáveis por 70% dos empregos no campo e constituem 84% dos estabelecimentos rurais.

A despeito de tudo isso, em 2020 os investimentos para o Agronegócio são da ordem de R\$ 225,59 bilhões, ao passo que para a agricultura familiar por meio do Pronaf são apenas R\$ 31,22 bilhões. Como se vê, o relacionamento do Estado brasileiro com o alimento de seus cidadãos é um relacionamento tóxico.

Em um país cuja concentração fundiária é a maior do mundo, o direito à cultura alimentar dos povos indígenas passa diretamente pelo reconhecimento e luta por nossos territórios. Atacar a diversidade de sementes que secularmente domesticamos e cultivamos também constitui etnocídio, não apenas de nossas histórias, de nossas memórias, de nossas culturas, mas de toda humanidade.

Importante acrescentar, que o Brasil tem mais de 83 mil km de rios poluídos, como aponta a Agência Nacional de Abastecimento – ANA (RESK, 2019). 31 milhões de brasileiros não têm água encanada em casa. 11,5 milhões moram em casas com

---

<sup>32</sup> FONTE: Diário Oficial da União. Classificação feita pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa)

mais de 3 pessoas por quarto. 5,8 milhões não têm banheiro. 87% dos rios do país estão contaminados. 7,6 milhões de pessoas não possuem moradia<sup>33</sup>, e 7,9 milhões de moradia não possuem pessoas (IBGE, 2015). Não há água potável em nenhuma comunidade indígena.

Para estas pessoas, as recomendações de isolamento social e de cumprimento de outros protocolos recomendados pela Organização Mundial da Saúde (OMS), como lavar as mãos com frequência, não fazem muito sentido.

Como pensar, nesse contexto, a alimentação na perspectiva dos povos indígenas?

O alimento reflete as formas de ser, fazer e sentir da sociedade que lhe deu origem. Reflete as relações da sociedade que o produziu. No trato com o alimento, há algo que ainda não foi capturado pelo pensamento colonial, há algo que escapa a qualquer apropriação, a qualquer captação apropriadora, pois isso significaria o fim de um tipo de relação que encerra no alimento as contradições do próprio colonialismo.

Um tipo de relação que separou o fazer, do feito e de seu fazedor, que separou o alimento de todas as relações que o envolvem e o constituem, como a relação com o sagrado, com os ritos, com narrativas ancestrais que consagram saberes que se manifestam nos planos visíveis e invisíveis.

O alimento então, para nós, povos indígenas, não é apenas o que se come pela boca. Como tudo que vibra e pulsa, o alimento guarda em si uma complexidade de fatores, carrega memórias, ancestralidades, vidas em plenitude.

Podemos começar falando de como milenarmente ocupamos nossos territórios, cultivamos nossas sementes, desvendamos seus mistérios, propriedades, usos. Cada semente carrega universos de histórias, que muitas vezes têm seu brotar em sonhos e visões. Nesse âmbito, construímos nossos saberes sobre sua natureza, o ambiente e o tempo propício para plantarmos, cultivarmos, colhermos, e então as transformarmos em alimentos para nossos corpos, mentes e espíritos.

Nossos ancestrais nos ensinaram que pertencemos, em igualdade, às terras, às águas e a todas as formas de vida que são fundamentais para nosso estar, para nosso caminhar neste planeta. Por isso, perpetuamos ritos diversos no trato com

---

<sup>33</sup> FONTE: VALOR ECONÔMICO 03 MAIO 2018.

todas as fontes de alimento. Isso afeta e define as formas como lidamos com a vida, em sua multiplicidade e pluralidade.

Por isso, é alimento o que a boca come, o que a pele absorve, o que o nariz inala. Os ritos são alimentos, os rezos são alimentos, o que vem do sopro dos nossos pajés são alimentos. Os alimentos fortalecem e curam.

Quando uma criança nasce, ela precisa ter seu corpo alimentado e protegido com tintura de jenipapo. Em tempos de doenças e pandemias, esse jenipapo volta aos nossos corpos, assegurando nossa proteção. Ele também está presente nos momentos de festejarmos a vida, lutarmos por nossos territórios e chorarmos nossos mortos. Além disso, pode ser transformado em bebida. Para que todos esses usos permaneçam, o jenipapo precisa existir, para que se converta em pintura e arte, em alimento que adentra e perpassa vários planos, para além do que nossos olhos podem ver.

Por isso, guardamos respeito e acumulamos sabedorias sobre os alimentos e seus ritos: o tempo de plantar, as rezas para consagrar, os cantos, as danças, a forma como ingerimos, os encantados que convocamos, porque os alimentos são nossos parentes, porque neles habitam as palavras-alma, palavras que se desdobram, palavras primordiais. O que nos alimenta nos constitui, passa a fazer parte de nós, a viver em nós, a nos habitar.

Cada alimento tem seus guardiões. Por isso, pedimos licença, por isso reverenciamos e agradecemos. Nessas relações, os alimentos ensinam sua pedagogia. Um dos princípios é a partilha, a comunhão. Outro, são os seus usos, ritos e rituais, o que se pode comer, quem pode, quando, como e porquê.

Os alimentos compõem as dietas individuais ou coletivas. Nos tempos primeiros, quando um Guarani era enterrado, com ele se colocavam algumas frutas para lhe servirem de alimento em seu outro caminhar.

Há ritos que exigem o consumo de um único alimento, há ritos que exigem a abstenção de alguns alimentos, e tudo tem um sentido, para que tudo esteja em harmonia com ciclos de regeneração permanentes, continuamente renovados e fortalecidos.

Para que isso se concretize, é fundamental a existência de águas limpas, ar puro, florestas em toda sua diversidade e riqueza, em pé, para que tudo que envolve cada ser vivo que compõe esse universo (plantas, ervas, frutos e flores, aves,

peixes...) continue existindo. Sem isso, nossas formas de ser e viver são afetadas, muitas vezes sem reparação.

Quando se perde um alimento, quando uma única semente se perde, perde sua vitalidade original ou deixa de brotar – isso significa uma ruptura com formas de viver que perderam as condições primeiras de existir, é um universo que deixa de existir.

Há uma rede de relações muito complexas e profundas que penetram vários mundos, visíveis, mas também mundos outros que só são vistos por alguns. É fundamental falar que o alimento que alimenta o corpo é fruto de narrativas que vão se entranhando em vários mundos, construindo e fazendo germinar, nascer e fortalecer vários mundos, ininterruptamente. E, nisso, as culturas originárias do mundo inteiro se irmanam.

Por isso, caminhando seguimos insistindo e replantando a vida, mesmo que o latifúndio, mesmo que a soja, mesmo que a pata do boi, mesmo que o garimpo, mesmo que o poder que manda sem obedecer.

...Um dia levaram perfumes, temperos e seivas.

Em outro levaram as sementes.

Dia desses levaram brilhantes.

Depois, ou antes animais e aves coloridos.

Não satisfeitos, agora levam as árvores inteiras,

só desgalam para aparecer verde só o selo.

Só não levam os jardineiros, que sem temperos,

sem árvores e sem ouro,

empatam nas periferias das cidades e da floresta,

insistindo e replantando as flores.

(Jones Dari Göettert – Lugares, Jeitos e Sujeitos)

Sigamos, então, irmanados aos povos originários – que abrem às nossas tragédias os caminhos do Arandu, que insistem e lutam semeando sementes de rebeldia e liberdade em nosso caminhar sobre a ywy mba'e megua, *terra enferma, terra das coisas que definham*.

### 2.3. O que Podem as Ideias Contra o Não-Pensamento: Desenvolvido e Sustentado

*“As ideias, ao percorrerem espaços próximos e distantes, conectando homens e épocas, possuem em determinadas situações especiais e em certos momentos singulares, a capacidade de se imporem como sistema de pensamento predominante, a partir do qual se passa a sentir, a agir e perceber o mundo das coisas e dos homens.*

*Há também as situações em que as ideias perdem seu impulso original em momentos desfavoráveis à sua propagação se extraviam e se eclipsam.”*

*Renan Freitas Pinto (2008, p. 13).*

*Uma ideia opera, sempre e em toda parte, em oposição ao seu significado original e desta forma destrói a si mesma. A sua existência não é segura, pois nada pode prever ou impedir que pensamentos perigosos e proibidos se insurjam como poderoso contrabando nas mentes, corpos e corações, contra a instância material do discurso monológico do poder.*

O não-pensamento não significa ausência de pensamento. “O que se contrapõe ao pensamento é a estupidez”, disse Gilles Deleuze (DELEUZE, 1971, p. 146-156, apud LARROSA, 2004, p. 133), fazendo coro com Nietzsche, traduzindo o não-pensamento como uma “estrutura do pensamento” e não como inexistência de pensamento, por sua vez, designa uma não-realidade que é agressiva e que avança, da qual deriva a submissão à ordem, quando o que pensa em nós é nossa própria estupidez, nosso conformismo, nosso afã de segurança, nossa necessidade de ordem, nosso desejo de obedecer, nossa vida empobrecida, nossa renúncia à vida, por meio da inteligência disciplinada de um pensamento metódico.

As citações de autoridade, as vastas bibliografias, os congressos dos insaciáveis especialistas, não nos imunizam contra a estupidez. São, por outro lado, veículos de criação de um “mestre que não interroga mais que a partir de respostas já escritas em seu caderno” (FOUCAULT, 1972, p. 27-28, apud LARROSA, 2004, p. 135). Refugiados em regras de pensamentos seguros e assegurados, que parecem

garantir-nos uma inteligência sem esforço, de um saber superior que, nos dizendo em voz alta como devemos pensar, nos sussurra em voz baixa, como somos inteligentes.

Em nome da “segurança nacional”, o intelectual acadêmico, despe-se de qualquer responsabilidade social quanto ao seu papel profissional, a política das “panelas” acadêmicas de corredor universitário. Nesse universo não cabe uma simples pergunta: o conhecimento a quem e para que serve? Enquanto esse encontro entre educadores, sob o signo de Paulo Freire, enfatiza a responsabilidade social do educador, da educação não confundida com inculcação, a maioria dos congressos acadêmicos universitários serve de “mercado humano”, onde entram em contato pessoas e cargos acadêmicos a serem preenchidos, parecidos aos encontros entre gerentes de hotel, em que se trocam informações sobre inovações técnicas, revê-se velhos amigos e se estabelecem contatos comerciais. (TRAGTENBERG, 1990, p. 15).

Enquanto nos dá a impressão de nos elevarmos sobre o imobilismo, afundamos em uma inércia mais elevada.

Com seu próprio vocabulário estúpido, sua própria gramática estúpida, suas próprias regras estúpidas de construção de enunciados, sua própria estúpida produtividade. Os média constituem um código estúpido que funciona como um massivo dispositivo de produção e de tradução de enunciados. Os média traduzem qualquer coisa a esse código estúpido, apresentam e representam qualquer realidade nessa linguagem estúpida, pensam qualquer assunto nesse pensamento estúpido. Um código estúpido converte em estúpido tudo o que produz e tudo o que traduz. (LARROSA, 2004, p. 137).

Código que habitamos e que nos habita, código de homogeneização e neutralização homogeneizadora. Homogeneização da linguagem e neutralização de todo conteúdo que a esta linguagem se traduz. O simples fato de ser traduzida, degrada a linguagem que se produz, transforma-a em um imenso arcabouço teórico de não-pensamento, de imposição de pensamento, vazio de qualquer sentido. Vazio dos sentidos primeiros. Como diz Canclini, “há modos de traduzir que fazem desaparecer” (2002, p. 269), ao enviar os sentidos produzidos, depois de traduzidos para o código da publicidade e do espetáculo.

Este é o ponto que nos atinge e que nos inquieta, por suspeitarmos das lutas, das vitórias, das feridas, das dominações, das servidões que atravessam tantas palavras, cujo uso há muito se reduziu a formas ritualizadas, num rodeio de atenção e silêncio.

O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que e com que se luta, é o próprio poder começando a se formular, à meia voz, no murmúrio das coisas, assenhoreando-se dos discursos.

São refúgios de inesgotáveis tesouros de sentidos, destinados à exclusão e ao constrangimento.

A estrutura do poder traduz o real em uma linguagem falseadora. Os corpos materiais diluem-se em corpos de signos e desaparecem na nova representação. “Príncipe, déspota ou chefe de Estado, o homem de poder é sempre não somente o homem que fala, mas a única fonte de palavra legítima: palavra empobrecida, palavra certamente pobre, mas rica em eficiência, pois ela se chama *ordem* e não deseja senão a obediência do executante” (CLASTRES, 2003, p. 169). *O discurso está na ordem das leis*, das instituições e de tudo aquilo que represente o Estado. Em toda sociedade, cuja organização social encontra-se calcada na distribuição desigual do poder, a produção dos discursos deve ser, a um só tempo, controlada, selecionada e redistribuída, por meio de certo número de procedimentos, para que os acontecimentos aleatórios dos discursos dissonantes sejam refreados, seus poderes e perigos sejam exorcizados, diluídos e transformados em resignação e comodismo. Os traços condicionantes do conformismo e da sujeição.

A Amazônia, como um espaço natural e cultural vem, ao longo de sua formação, sendo pensada e interpretada, produzida e reinventada, continuamente, tendo como base um núcleo perfeitamente identificável de ideias, noções, conceitos e preconceitos, que a apresentam como uma região atrasada e subdesenvolvida no interior do próprio subdesenvolvido país, ideia esta, calcada numa visão eurocêntrica de mundo. “Existe, portanto uma produção do atraso, como existe um investimento sistemático e permanente na manutenção e crescimento das desigualdades” (PINTO, 2008, p. 31). Uma Amazônia pensada e reinventada como uma região de pobres, como se essa pobreza não estivesse sendo continuamente produzida ao longo de sua formação, por força de relações de subordinação, de violência política e institucional, de “dentro” e de “fora”.

Nesse processo de produção do atraso a natureza foi transformada em ambiente, os territórios reconfigurados em função do apelo ideológico do dito “equilíbrio ecológico” da Terra, e grupos sociais diversos foram transformados em sociedades ecologizadas, biologizadas, ambientalizadas, através da proliferação de um processo discursivo técnico-científico voltado para o mercado.

Esse “atraso”, nos primórdios do processo de colonização, era explicado filosoficamente como resultado direto do clima, do meio físico, das raças e povos

inferiores, um condicionamento geográfico e climático (Aristóteles), para a fragilidade e debilidade dos povos do Novo Mundo (Buffon). A história da educação humana condicionada por características climáticas e espaciais, no âmbito da qual o desenvolvimento humano se confunde com a história do desenvolvimento da natureza.

Nos tempos presentes, a *sociodiversidade* passa a ser a nova roupagem para a naturalização do suposto de que as sociedades diferenciam-se por força de sua adaptação às condições do ambiente, identificando diversidade social com disparidade social. O que domina é a presença da natureza despovoada, da paisagem sem mulheres e homens, sem o colorido das formas naturais, sem as tensões, os conflitos, os dramas que implicam a presença de indivíduos, grupos, sociedades.

A recriação dos termos, como poderoso processo de manutenção das formas de dominação, encontra na construção da identidade do povo brasileiro uma das principais formas de exclusão. A história “oficial” do Brasil contada como uma história sem povo, formada por seres que participam como se não participassem, como se não estivessem ali, alheios, covardes e cativos, como se não se indignassem contra as arbitrariedades do mundo, como se não fizessem tremer, incontáveis vezes, as estruturas do poder. Rejeitados de pronto, encarados como um erro histórico, em outras ocasiões como se suas presenças assinalassem a inexistência de possibilidades de construção de outros mundos possíveis, sem a contribuição ativa das ideias dos “sujeitos valorosos” do Velho Mundo.

O povo muitas vezes é apresentado como uma massa que era tomada de surpresa pelos fatos e que, por essa razão tomava posições inesperadas, às vezes contra seus próprios interesses e os interesses da maioria. No caso da escravidão, o discurso do poder é bem claro nesse sentido. O escravo liberto não sabia o que fazer com sua própria liberdade, ou simplesmente não a desejava. (PINTO, 2008, p. 106).

Desde os primórdios da colonização da Amazônia, sua inserção no cenário mundial é marcada por um processo permanentemente imerso em disputas por controle entre potências estrangeiras que, ora estabeleceram pactos entre si, ora se digladiaram na ânsia de exercer domínio sobre a região.

Todas elas, todas, sem exceção, ergueram-se sobre assaltos, pilhagens, motins e genocídios engendrados contra populações nativas. A exploração e o saque

de recursos naturais são a marca essencial de sua inserção. O primeiro saque foi de gentes:

Ainda no século XV – mais precisamente em 1499 – Pinzón toca a foz do Amazonas. Permaneceu por pouco tempo ali, logo abandonando o local – ao que tudo indica, chocado pelo efeito de uma poderosa pororoca: porém logo cuidou de apresar consigo trinta e seis índios, que levou para vender como escravos na Europa, o que inaugura o primeiro contato com a Região, o primeiro saque sobre ela. (LEAL, 1991, p. 1).

Por mais de um século, a Amazônia manteve-se como um obstáculo para várias expedições que tentaram penetrá-la. Assim foi com Diego de Lepe, em 1500, Diego Ordaz, em 1531, dez diferentes expedições, entre 1535 e 1542 e, finalmente, a expedição de Orellana que, segundo contam, foi o primeiro europeu a explorar o rio Amazonas e o primeiro também a executar como colonizador a pilhagem e o genocídio, no melhor estilo ibérico, contra os nativos que encontrava no caminho da expedição. Menos de vinte anos depois, o terrível trajeto de Ursua e Aguirre, não menos violento e sanguinário, marcaria a última grande tentativa de exploração da Amazônia naquele século.

Não tardou para que o segundo efeito do contato com o europeu se fizesse sentir, na identificação e mapeamento de tudo aquilo que fosse passível de saque, concorrendo diretamente para a visão da formação das classes sociais da Amazônia: classe dominante – subserviente ao domínio colonial; classe subalterna – formada pela fusão de diversos grupos (negros, indígenas, nordestinos e outros) imersos num processo de resistência permanente. A formação das classes foi seguida da instrumentalização do Estado para satisfação de interesses privados desde sua origem, além do papel relevante da dimensão religiosa nas reduções jesuíticas.

No século XVI, ingleses e holandeses despontaram como avançadas potências mercantis, fazendo frente ao mercantilismo medieval de Espanha e Portugal, e começaram a convergir sobre a ocupação da Amazônia: entre 1594 e 1595, Sir Robert Dudley e Walter Raleigh chegaram ao Orenoco. Em 1595, o capitão Lawrence Keymis, inglês, navegou a Costa do Amapá. Em 1599, os holandeses se estabeleceram no Xingu e fundaram as feitorias de Orange e Nassau.

Neste contexto de disputa territorial, os portugueses fundaram Belém, em 1616, para garantia de domínio estratégico sobre a região. O resultado destes conflitos territoriais é, mais uma vez, o brutal etnocídio sobre os indígenas na Amazônia.

Culturas inteiras foram dizimadas: assassinatos, epidemias, crimes contra a humanidade foram se sobrepondo, em formas várias. Justapostas foram também as tradições dos povos originários, pois os sobreviventes eram impedidos de viver de acordo com suas culturas, negados em suas existências, até que as noções do “progresso da história” reinassem nos “vazios” destas paragens.

Justificação para os crimes, a Igreja propalava como verdades eternas: “seres desprovidos de alma”, “brutos”, “animais ferozes”, “cultuadores do demônio” ... E, quando foi conveniente para os negócios, soube atacar fervorosamente os maus tratos contra os indígenas, mãos-de-obra-mais-que-baratas, porque eram escravizados, como sempre, pelos “outros”, degredados do velho continente, filhos das portuguesas e portugueses, de espanholas, espanhóis e das misturas várias com os gentios.

Reforçava-se a constituição das reduções religiosas, ou aldeias de repartição – onde os nativos eram estocados para serem repartidos, distribuídos e alugados entre colonos missionários e o serviço real da Coroa.

O sistema de organização do trabalho indígena, instituído por lei em 1611 (o chamado Sistema dos Capitães de Aldeia), não só criou a escravidão legal dos índios como entregou aos colonos o controle do seu processo de captura, o que abriu caminho para a livre ação de colonos e padres no sentido de usar de todas as formas o nativo, na Amazônia – e exterminá-lo em consequência disso. Os métodos de obtenção do índio – descimentos, resgates e guerras justas – resultavam numa dura ação de extermínio que culminava no regime de trabalho que lhe foi imposto, o que resultou, dentro de um curto período, na destruição dele e da sua cultura, e no devassamento da Natureza, na Amazônia, pela sanha colonial dos portugueses. (LEAL, 1991, p. 3).

A implantação do genocida modelo produtivo português, o *Extrativismo*, foi um reforço ao etnocídio sistemático dos nativos na Amazônia. Velho conhecido. Primeiro, com o pau-brasil; depois, com as drogas do sertão, que acionavam o trabalho compulsório indígena para o qual se uniram, em decisão e poder, Portugal e a Igreja.

Durante o período que corresponde ao século XVII e parte do século XVIII, a produção gerada por esse “avançado” sistema extrativista, (abandonado há muito pelos holandeses), foi a coleta de matéria prima da região – cacau, salsaparrilha, canela do mato, urucum, óleo de copaíba entre outros, somados a produtos agrícolas derivados do trabalho escravo indígena, como o algodão, tabaco, açúcar, café. Este modelo de exploração levou à escassez de diversas espécies – como o cravo nativo e o cacau.

Ciumenta, a Igreja organizou-se para garantir o controle, tanto dos recursos naturais, como da mão de obra indígena concentrada nas mãos de colonos e, principalmente, dos Capitães de Aldeia. A Igreja, principalmente a Ordem dos Jesuítas, valeu-se da constatação da iminência de uma precarização do fornecimento dos recursos naturais e utilizou como retórica as condições extremas a que os indígenas eram submetidos, o que implicaria a dificuldade de reposição de mão de obra, para conseguir que a coroa portuguesa, aos fins do século XVII, redefinisse as relações institucionais referentes ao uso da força de trabalho indígena, e garantisse, no *Regimento das Missões do Maranhão e Pará*, o controle de vida e morte sobre os indígenas.

Como lembra Celso Furtado (1980, p. 68) a pobreza mesma do estado do Maranhão, ao obrigar seus colonos a lutar tão tenazmente pela mão-de-obra indígena, e a correspondente reação jesuítica – de início, simples defesa do indígena; em seguida, busca de formas racionais de convivência e, finalmente, exploração servil dessa mão-de-obra – constituíram fator decisivo da enorme expansão territorial que se efetuou na primeira metade do século XVIII.

Sebastião José de Carvalho e Melo – o Marquês de Pombal — assumiu o poder em Portugal, em 1750, com a consciência de que havia presenciado o desenvolvimento histórico da sociedade capitalista (sobretudo na Inglaterra, onde foi diplomata), o seu processo de industrialização, e a enorme diferença estabelecida como resultado do avanço das relações de produção capitalistas, em relação às práticas conservadoras, atadas a relações de produção “arcaicas” de obtenção do sobretrabalho e excedente, para os novos padrões do desenvolvimento capitalista, como era o caso de Portugal e Espanha. “Como consequência, as nações avançadas haviam progredido no rumo da acumulação, ao contrário das sociedades ibéricas, para as quais a manutenção do parasitismo da nobreza e do clero mantinha o privilégio doentio do consumo perdulário” (LEAL, 1991, p. 9). Assim, Pombal, que pretendia reparar o atraso do desenvolvimento do capitalismo português, quando comparado à Inglaterra e França, agiu diretamente sobre a própria estrutura do sistema colonial português, organizada com base em relações de privilégios dessa camada parasita da sociedade lusa.

Dada a enorme importância da região amazônica para o império colonial português, Pombal ensaiou, sobre ela, todo um programa de “modernização” que

objetivasse garantir um desenvolvimento português assentado sobre uma poderosa estrutura produtiva colonial, o que implicaria uma submissão mais eficiente da região, em face da capitalização da metrópole colonial.

Com o cuidado de colocar nos cargos estratégicos da administração colonial, parentes ou agentes de sua irrestrita confiança, Pombal, ainda Conde de Oeiras, promoveu a divisão política da Amazônia criando a Capitania de S. José do Rio Negro, cujo governo entregou ao seu sobrinho, Joaquim de Melo e Póvoas. Para o governo do Pará, nomeou seu meio-irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Fortaleceu os colonos do Maranhão, criando a Companhia do Grão Pará e Maranhão – companhia de comércio altamente capitalizada, que deveria financiar o desenvolvimento da região: “a ajuda financeira permitiu a importação em grande escala de mão de obra africana, o que modificou totalmente a fisionomia étnica da região.” (FURTADO, 1980, p. 91).

Empenhado em luta de morte contra a Ordem dos Jesuítas, que detinham poder sobre uma significativa parcela da estrutura produtiva regional, Pombal atacou seus privilégios, expropriando e redistribuindo suas propriedades, ou seja, reproduzindo medidas que os ingleses haviam tomado, duzentos anos antes<sup>34</sup>.

Como afirma Aluizio Lins Leal (1991, p. 10), o caráter liberticida da ação colonial refletia nas medidas que a sua administração tomou em relação à organização do sistema de trabalho, quando se referia aos “índios”. Para poder convertê-los em uma eficiente massa de estoque de força de trabalho, era mister integrá-los aos padrões europeus – porém em caráter inferior e subordinado – o que significava descaracterizá-los culturalmente.

Segundo as linhas básicas do *Diretório*, que passou a regular as relações entre o império português e os indígenas, foi proibido o uso do Nheengatu<sup>35</sup> como idioma nativo, obrigou-se o uso da língua portuguesa nas escolas, o uso de nomes portugueses aos “índios”, e estimulou-se o casamento entre brancos e “índias”, institucionalizando assim, a figura histórica do *cunhãmena*.

---

<sup>34</sup> Para um debate mais aprofundado sobre esse assunto, ver: LEAL, Aluizio L. Sinopse Histórica da Amazônia: Uma visão política. Cadernos do Centro de Estudos do Terceiro Mundo, São Paulo: FFLCH-USP. 1991.

<sup>35</sup> O Nheengatu, que significa a um só tempo: fala que rola, fala saudável, boa fala, foi imposto pelos jesuítas às várias nações indígenas do Norte, por meio de uma brutal homogeneização de costumes e neutralização das identidades, configurando-se na sagração do esquecimento. Todos os nativos deveriam falar uma linguagem despovoada, sinônima de todos e de ninguém.

Essas medidas, que pareciam reconhecê-los de modo digno, na verdade introduziam mudanças que os redefiniam como exército de produção de excedente, sob condições mais avançadas de imposição de sobretrabalho.

Uma das consequências dessas medidas foi o nítido aumento da intervenção no meio ambiente da Amazônia, resultado da tentativa de aumentar a taxa de contribuição regional, para o poderio econômico da metrópole.

A intensificação da exploração dos chamados pesqueiros reais – isto é, o aproveitamento de sítios de abundante produção pesqueira para suprir produtos ao comércio colonial – desencadeou mais um entre os graves processos de degradação dos estoques naturais da região, os quais, aliás, já vinham sendo comprometidos pela ação colonial, desde o seu começo, atingindo a fauna aquática – principalmente pirarucus, peixes bois e tartarugas – e crescendo sensivelmente a descapitalização ecológica da Amazônia, naquele período.

Assim, dois séculos se passaram com a progressiva e incessante extinção dos indígenas na Amazônia; primeiro, com o morticínio direto decorrente da sua expropriação e escravização pelo português mercantilista; depois, com o “acabamento” deste processo, pelas medidas que terminaram por reduzir à descaracterização total a sua cultura, e “caboquizá-los” progressivamente, até que deles apenas restasse uma lembrança vaga e remota como objeto de curiosidade cultural. E à custa de que se fez isso? À produção de que riqueza contribuiu esse morticínio como preço? Ao sustento do fausto suntuário e fútil da nobreza e do clero portugueses, ao enriquecimento de um apêndice subsidiário dessa camada parasita – a burguesia colonial portuguesa (os ibéricos, por uma questão de formação histórica, jamais puderam produzir uma burguesia revolucionária) – e à produção, através dessa ação histórica, de uma expressiva massa de acumulação primitiva, que os portugueses, na sua incompetência burguesa, passaram às mãos dos ingleses através do comércio. Associaram-se, pois, a este estilo de pilhagem colonial característico dos portugueses, dois subprodutos muito próprios: a destruição ambiental e o extermínio genocida. (LEAL, 1990, p. 12).

O século XVIII marcou o irreversível declínio ibérico, ao passo que a Inglaterra consolidava-se como potência industrial e centro do capitalismo mundial. Deste modo, as estruturas coloniais ibéricas são gradualmente inseridas, de forma subordinada, à esfera de influência da ordem mundial capitalista, da era industrial, agora comandada pela Inglaterra, secundada por França e Alemanha.

Essa mudança no plano das nações foi precedida de transformações no interior das sociedades burguesas, nas quais a diferença de classes se redefinira segundo os objetivos de uma organização produtiva voltada à acumulação de capital, que implicou o predomínio da burguesia como classe dominante e provocou a estruturação de todo

um processo de produção científica e tecnológica voltado aos objetivos da acumulação.

A consolidação da Revolução Industrial marcou o reiterado interesse “científico” das nações burguesas, em acelerar a exploração da Natureza para atender as prerrogativas da acumulação capitalista. Como consequência, as mais longínquas e recônditas regiões do planeta passaram a ser alvo de “curiosidade científica” das nações capitalistas desenvolvidas, ou daquelas em que a burguesia emergia como classe dominante.

Nessa época, várias expedições foram empreendidas à Amazônia, que passou imediatamente a ser uma dessas áreas de interesse científico.

A primeira expedição científica moderna que chegou à Amazônia foi a de La Condamine, entre 1735 e 1742, cujo resultado “preparou caminho para a horda de cientistas que invadiriam o Rio no século seguinte” (apud LEAL, 1991, p. 12). À expedição de La Condamine, seguiu-se a de Humboldt-Bonpland, em 1799, sob permissão da Espanha.

O século XIX marcou o fortalecimento da produção industrial e, por conseguinte, a consolidação da Revolução Industrial como processo histórico, implicando a abertura definitiva da Amazônia, como objeto de interesse da Ciência.

Segundo Aluizio Lins Leal (1991), passaram a desembarcar aqui – e a estudá-la – cientistas cujas nacionalidades refletiam a liderança das nações burguesas em nível mundial: prussianos, franceses, ingleses e americanos. Entre os alemães: Spix, Martius, Natterer, Adalberto da Prússia; entre os franceses, D’Orbigny, Castelnau, Montravel; e vários britânicos, que arrecadaram o conhecimento mais significativo sobre a sua biologia, entre os quais estão justamente os dois, cujos nomes estão ligados à Teoria da Evolução: Bates e Wallace. Agassiz, com o apoio norte-americano, trouxe como membro da sua expedição o geólogo Frederick C. Hartt. É certo que vários cientistas colocaram-se a serviço de outras nações: Humboldt, prussiano, esteve a serviço do bispo de Derby, inglês; os irmãos Schomburgk, prussianos, estiveram a serviço da Inglaterra no seu trabalho na Amazônia. Agassiz, suíço, produziu para a sociedade norte-americana. Em nome da ciência e para atender os interesses escusos da acumulação do capital, o conhecimento sistemático da Amazônia caía no domínio das grandes potências capitalistas.

Nesse contexto, a Amazônia passa a ser não mais uma área extensa e pouco conhecida mas, sobretudo, uma fonte de recursos a serem pilhados em nome da manutenção do sistema capitalista. Há séculos, abandonada a toda a sorte de “pesquisas” e explorações.

Para tanto, basta mencionar a carta de Memphis do século XIX, que propunha “republicanizar e anglosaxonizar aquele vale”; a exploração da borracha no século XX; os 3,5 milhões de toneladas de manganês pilhados na década de 1940; o esquadrinamento minucioso na busca de recursos naturais de toda ordem, através do mapeamento por satélite, pelo projeto Radam (Radar na Amazônia), sob o controle da empresa norte-americana Earth Satélites, iniciado na década de 1970.

Junto ao avanço do conhecimento científico da região no século XIX, iniciaram também, as investigações acerca da possibilidade de uma ligação comercial entre o Atlântico e o Pacífico, na América do Sul. A rota pelo Amazonas permitiria o controle econômico da região.

Diversas expedições militares foram preparadas neste sentido, como a incursão do tenente da marinha de guerra britânica Henry Lister Maw, na década de 1820, que partiu do Peru, atravessou os Andes e chegou à foz do Amazonas, para obtenção de informações que possibilitassem a implementação do projeto.

Em 1836, outro tenente inglês William Smyth realizou nova incursão, com a mesma finalidade. Nessa época, os Estados Unidos, que já haviam assumido a ideologia expansionista como seu “destino manifesto”, depois sistematizada por Mahan e posta em prática por Theodore Roosevelt, passaram a disputar o controle do continente com a Inglaterra, pressionando o “império brasileiro, no sentido de abrir o Amazonas à navegação internacional, defendendo, em nome do sagrado direito do comércio, até uma ação internacional conjunta sobre o Brasil, pela força, se necessário”. (LEAL, 1991, p. 15).

A incursão do oficial da marinha americana, Matthew Fontaine Maury é apenas mais um exemplo das diversas “missões” de militares estrangeiros na Amazônia.

A ideia de internacionalização da Amazônia, como espaço de saque para os interesses estrangeiros, atravessou séculos e reverbera nos dias atuais. Está presente nos discursos dos principais representantes do capitalismo mundial, como, por exemplo, nas afirmações feitas por Pascal Lamy, presidente da Organização Mundial do Comércio (OMC), em 2005: “a Amazônia e as outras florestas tropicais

deveriam ser consideradas bens públicos mundiais e submetidas à gestão coletiva – ou seja, gestão da comunidade internacional”. (MAB, 2009, p. 5).

Como destaca Paulo Freire (1979, p. 61), desde 1950 o capital internacional tem afluído para o Brasil. Multiplicaram-se as implantações de empresas estrangeiras nos mais diversos setores da atividade econômica. Os resultados imediatos foram: o crescimento contínuo da produção, a tendência à monopolização da economia, a rápida penetração do capitalismo no campo, a proletarização dos trabalhadores agrícolas e a pauperização do operariado.

A história recente do processo de incorporação da região amazônica ao contexto da economia capitalista alcançou seu apogeu no regime militar. Nesse período, foram implantados os Grandes Projetos e criados os órgãos governamentais responsáveis por sua criação e implantação. Apesar de recente, esse processo produziu danos alarmantes à região. Não apenas à natureza, mas à sociodiversidade ou etnodiversidade.

Raymundo H. Maués alerta: “todos sabemos do fracasso dos grandes projetos do ponto de vista dos interesses regionais, com exceção de um pequeno grupo de elites locais que se beneficia, efetivamente, com o repasse dos recursos públicos” (1999, p. 95). O antropólogo chama a atenção também, para os danos que a exploração desenfreada dos recursos naturais da Amazônia podem provocar à “diversidade humana e cultural”:

Do que se perdeu, em termos culturais, de organização social, de pensamento, de conhecimento do manejo sustentado do ambiente, dos rituais, das crenças, do conhecimento da floresta, e de muitos outros aspectos da cultura, pouco ou quase nada se pode inferir. [...] os índios da Amazônia foram capazes de domesticar as plantas de uma forma sábia: aperfeiçoando, do ponto de vista genético, vegetais comestíveis como a pupunha; criando, na mata virgem, espaços culturais de plantas cultivadas; e controlando, por meios naturais, as pragas das plantações. (MAUÉS, 1999, p. 61).

Na Amazônia pós-borracha, com as principais cidades da região sofrendo com a *débâcle*, os Estados Unidos elaboraram um plano de empréstimo ao Amazonas que, segundo LEAL (1991, p. 42), “era um verdadeiro primor de proposta de *gangsters*”.

[...] e as vantagens que o sindicato emprestador se propunha a extrair desse empréstimo eram uma verdadeira armadilha de efeito retardado para o Amazonas: concessão de terra devolutas para explorar borracha, cana, cacau, algodão e gado em grande escala, e para extração e exportação de madeira; concessões subvencionadas e exclusivas para a exploração da

navegação e telecomunicações, concessões para a exploração de ferrovias, e subsídios fiscais à exportação. O mais curioso de tudo, porém, é que o valor do empréstimo incluía, dentro dele, uma fatia de 15 milhões de dólares que deveriam ser devolvidos pelo estado do Amazonas ao sindicato, para pagar comissões de intermediação e custear os projetos que os emprestadores pretendiam desenvolver. Isto é, o investimento dessa quadrilha de banqueiros norte-americanos deveria ser pago integralmente pelo Amazonas. Quinze milhões de dólares passariam pelas mãos do Estado apenas para que ele se tornasse devedor desse valor. Em suma, o Amazonas tomaria emprestado dez milhões de dólares, e se tornaria devedor de vinte e cinco, doando, além disso, a essa *gang* de banqueiros, áreas territoriais imensas, como “prêmio pelo desprendimento altruísta” demonstrado por eles. (LEAL, 1991, p. 25).

Na década de 1930, o Japão arquitetou um projeto de “povoamento” da Amazônia, cujo objetivo era distribuir os “excedentes populacionais do mundo” (MATOS, 1991). Neste mesmo período, o norte-americano Henry Ford apossou-se de uma área de um milhão de hectares, à beira do Rio Tapajós, e fundou sua Fordlândia, com objetivo de monopolizar a produção de borracha. O projeto não teve êxito.

Em 1948, o projeto do Instituto Internacional da Hiléia Amazônica (IIHA) foi apresentado à UNESCO pelo cientista brasileiro Paulo Barrêdo Carneiro. De acordo com Franz Kreüther Pereira (2004, p. 7), este projeto foi visto pelos órgãos de imprensa, por militares e por diversos políticos, entre eles o senador paraense Augusto Meira e o ex-presidente Arthur Bernardes (1875, 1955), como um “inocente” órgão de pesquisa que abriria as portas da região amazônica para o domínio internacional, colocando-a fora da jurisdição brasileira.

Os anos 60 foram palco de mais uma ofensiva do projeto capitalista do imperialismo para a internacionalização da Amazônia. Assim foi com o projeto do Instituto Hudson, cognominado *Projeto dos Grandes Lagos*, ou *Plano do Mar Mediterrâneo Amazônico*. Segundo o Coronel Soriano Neto (2001), imensas extensões da Amazônia brasileira e colombiana seriam cobertas pelas águas de sete lagos (quatro no Brasil e três na Colômbia), a fim de construir uma hidrovia com saída para o Pacífico, à semelhança do Canal do Panamá.

O regime militar, por sua vez, em 1970 criou o Projeto Radar da Amazônia (RADAM), que objetivava levantar as características geológicas, geomorfológicas, de solo, hidrografia e vegetação da Amazônia. Quase três décadas depois, foi criado o conturbado Projeto SIVAM, um sistema de vigilância aérea da Amazônia.

Em 1978, foi estabelecido o Pacto Amazônico ou Tratado de Cooperação Amazônico, que abrangia também as regiões com características semelhantes às da Amazônia, como Suriname e Guianas. Este projeto culminou no Projeto Calha Norte

implantado em 1985, no governo Sarney, subordinado ao Ministério da Defesa desde 1999<sup>36</sup>, para promover a “ocupação” e o “desenvolvimento ordenado” e “sustentável da região”.

Desde então, corporações, igrejas, ONGs, ANGs vêm disputando a pilhagem sobre o território. Basta mencionar: o projeto de extração de manganês da Serra do Navio, no Amapá, capitaneado pela empresa brasileira Indústria e Comércio de Minérios S/A (ICOMI) e pela norte-americana Bethlehem Steel; a visita ao Brasil, em 1989, da comissão de parlamentares dos Estados Unidos que, acusando o governo de não ter competência para administrar e garantir a soberania nacional na Amazônia, pretendia trocar parte de nossa dívida externa por direitos sobre a região, tendo por fachada projetos “ecológicos” que seriam administrados por ONGs norte-americanas e europeias; as campanhas para compra de vastas extensões de terras na Amazônia The Nature Conservancy, que utilizava a bandeira da “ecologia” e da “preservação da natureza” como arma em prol da manutenção dos interesses do capital internacional; a famigerada proposta internacional apresentada em 1981, pelo Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, com sede na Europa, que mal conseguia ocultar seus interesses nas riquezas do solo e subsolo amazônico e no Pantanal, em 1993, pela ONG norte-americana

Nossos dias testemunham a construção de grandes projetos na Amazônia voltados à monocultura da água, à exploração e aproveitamento dos recursos hídricos na geração de energia, naturalizando, por meio de conceitos carregados de perfídia, os impactos decorrentes, tanto na perspectiva ecológica (agressões à fauna e flora, alterações no curso de rios etc.), quanto nos aspectos socioculturais (violação de direitos, remoção da população, geração de empregos, mudanças nos costumes, entre outros). E nenhum projeto nessa área produz tantos problemas quanto a implantação de uma usina hidrelétrica.

Todos esses períodos refletem a atitude que a colonização sempre guardou em relação à Amazônia, entendendo-a, desde o primeiro momento, como mero espaço de saque.

---

<sup>36</sup> “O termo Calha Norte deve-se ao fato de que o Programa foi criado para atender os municípios situados ao norte do rio Amazonas, ou seja, a região localizada na calha norte do Amazonas”. (MINISTÉRIO DA DEFESA, 2006). Hoje, o Programa Calha Norte reivindica para si como “objetivo principal o aumento da presença do Poder Público na sua área de atuação, contribuindo para a defesa nacional”. E teria, portanto, “uma abordagem mais abrangente da defesa nacional, muito além do seu aspecto puramente militar”.

À ideia de país atrasado, diante da impossibilidade da construção de uma sociedade de iguais, o Brasil foi paulatinamente incorporando a visão ocidentalizada de Desenvolvimento: de país de terceiro mundo subdesenvolvido - a país em desenvolvimento. É aí que a grande armadilha faz sentir os seus efeitos mais monstruosos. Não é nossa intenção, neste trabalho, talhar a linha do processo de construção do termo *Desenvolvimento*, haja vista a existência de uma vasta literatura sobre o tema, mas apenas apontar, no que pertine à incorporação desse conceito, outro termo, não menos devastador, que obteve/obtem, sem grandes dificuldades, destaque no cenário mundial: o “Desenvolvimento Sustentável”.

Como afirma Banerjee (2006, p. 121), lembrando as palavras de Bandy, o discurso do Desenvolvimento Sustentável é uma nova retórica de legitimação do mercado, do capital transnacional, da ciência, da tecnologia, das noções ocidentais de progresso e de (pós) modernidade.

De um modo geral, a formação de um consenso em torno da ideia de “Desenvolvimento Sustentável”, passou a ocupar lugar de destaque no cenário amazônico, a partir do final da década de 90. A construção deste consenso é a principal estratégia de garantia da hegemonia do Bloco do Poder. Em Rondônia, como no Acre, age sob o pretexto de incorporar os interesses materiais e simbólicos dos movimentos sociais. Governo e multinacionais tomam para si o discurso de “Desenvolvimento Sustentável”, que segue exatamente as orientações do “Plano de Desenvolvimento Sustentável” financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento.

Concordamos que o debate em torno do “Desenvolvimento Sustentável” deveria ser efetivamente plural e representativo de todas as correntes de pensamento existentes na sociedade, mas esse debate deveria ser colocado em um patamar, que nem os ditos “representantes dos movimentos sociais”, nem o Estado, têm como levar adiante, posto que suas concepções descortinam dois campos de forças que visam a mesma instrumentalização da *res pública* por grupos que praticam a velha política da subordinação dos interesses coletivos, em favor de seus privilégios particulares.

Posicionar o desmatamento como uma racionalidade microeconômica simples, como uma lógica microeconômica de famílias rurais que desvalorizam as florestas em pé e recompensam financeiramente o desmatamento, e propor como solução a implantação de políticas públicas capazes de “valorizar a floresta e desestimular o

desmatamento”, por meio de políticas de crédito, ciência e tecnologia, para privilégio do manejo florestal em relação à agropecuária, é esquecer, intencionalmente ou não, que:

a) Em primeiro lugar, as empresas transnacionais são os maiores agentes responsáveis pelo alto índice de desmatamento no Brasil e no mundo. Como instrumento de concentração e acumulação, internacionalizam seu espaço de domínio, através de uma economia mundializada, delineadora das formas e dos espaços de exploração dos recursos naturais, das estruturas de produção, de consumo e de classes.

b) Em segundo lugar, foram as empresas transnacionais, os veículos de afirmação histórica do período tecnológico, estruturando-se sobre uma dupla objetivação: primeiro, a internacionalização multifórmica da exploração; segundo, a recriação das formas de acumulação, para garantir a manutenção do sistema capitalista, agindo assim, direta e indiretamente na internacionalização do Estado que, em suma, reflete uma incorporação estrutural deste Estado ao capital internacional ou internacionalizado. Ao reinventar símbolos e identidades nacionais, esvaziam de significado todo o legado da luta pela terra. A estrutura social age de tal maneira na constituição dos objetos materiais, que acaba por subordiná-los a um simbolismo de uma representatividade de valor e conteúdo que já não possuem.

c) Em terceiro lugar, defender um “*Desenvolvimento*” que articule ciência e tecnologia, sem que haja dominação da natureza e subordinação da população local, é desconhecer que tanto a ciência quanto a tecnologia nos moldes positivistas, estão a rigor intimamente ligados à lógica capitalista, erigida sob a tríade desenvolvimentista do que pretende ser: “ecologicamente correto”; “socialmente justo” e “economicamente viável”. O que é economicamente viável pressupõe lucro, que pressupõe acumulação de capital, que pressupõe mais-valia, que pressupõe relações degradantes de exploração: o acúmulo do trabalho roubado. Torna-se evidente a impossibilidade de desenvolvimento sustentável no modo de produção capitalista.

d) Em quarto lugar, tem-se pensado no equilíbrio ou na prevalência da sociedade civil no processo de formulação e implementação destas estratégias de “Desenvolvimento Sustentável”, sob a lógica da reforma e da “humanização” do capitalismo.

Esta afirmação encobre alguns problemas estruturais da reprodução ampliada do capital, que incidem justamente sobre os limites impostos para esta participação; sobre quais as possibilidades criadas por essa ordem material e por sua configuração de poder social; e ainda, sobre os tipos de opressão que o capitalismo exige e as formas de emancipação que ele tolera.

Por sua flexibilidade, o capitalismo admite até a ideia de “participação” da sociedade civil, uma vez que não implica diretamente em um questionamento aberto às estruturas do capital. Mais que isso, a ideia de participação da sociedade civil tem servido inclusive para o fortalecimento e manutenção hegemônica do capital, conferindo-lhe caráter de legitimidade, uma vez que em maior ou menor grau, os aparelhos privados de hegemonia tendem a assumir uma forma aceita de dissidência que se adapta à psicologia burguesa justamente por reconhecer nestes espaços de deliberação, um caráter normativo.

Neste processo, a ideologia do “progresso” sob a roupagem do “Desenvolvimento Sustentável” tem papel preponderante na unificação de pensamento e ação, na coesão em torno de uma nova ordem internacional para a elaboração de receitas onde se “combinam” interesse financeiro e “defesa do meio ambiente”. Um recurso acionado pelo *ecologismo de mercado*, impossível sem a dimensão de um Estado mais “Ampliado”, entendido como uma política de “ajuste estrutural” voltada para a mercantilização da natureza.

Estado e capital internacionalizado não são antagônicos. Na realidade, os Estados “nacionais” vêm constantemente sendo incorporados pelo grande capital. O movimento do Estado é um movimento pela cristalização, pela manutenção da “ordem”, pela *organização da dominação*. E, portanto as suas transformações são uma resposta às pressões permanentes da sociedade contra ser dominada e subjugada.

Desta forma, a participação da sociedade civil nos espaços de deliberação definidos pelo Estado, tem sido direcionada para o âmbito da legitimação e continuidade da implementação de projetos de interesse do capital. Estas instâncias “legais” de participação convertem-se em mecanismos que disciplinam as relações de forças e forjam consensos, controlando a circulação e a produção dos discursos. Como ocorre, por exemplo, nas “consultas públicas”, junto à população, sobre a construção de grandes projetos de “Desenvolvimento”, que, em última análise têm por

finalidade maximizar a eliminação de prioridades e reivindicações oriundas da população.

É impossível falar de Desenvolvimento sustentável, sem uma ruptura radical com o capitalismo. Como afirma Ellen Wood (2010, p. 8): não existe capitalismo governado pelo poder popular, não há capitalismo em que a vontade do povo tenha precedência sobre os imperativos do lucro e da acumulação, não há capitalismo em que as exigências de maximização dos lucros não definam as condições mais básicas da vida.

Ainda de acordo com a autora:

“Um capitalismo humano, ‘social’, verdadeiramente democrático e equitativo é mais irreal e utópico que o socialismo”. O capitalismo é estruturalmente antitético à democracia não somente pela razão óbvia de que nunca houve uma sociedade capitalista em que a riqueza não tivesse acesso privilegiado ao poder, mas também, e principalmente, porque a condição insuperável de existência do capitalismo é o fato de a mais básica das condições de vida, as exigências mais básicas de reprodução social, ter de se submeter aos ditames da acumulação de capital e às ‘leis’ do mercado.[...] Isso significa que a democratização deve seguir *pari passu* com a “destranformação em mercadoria”. Mas tal destranformação significa o fim do capitalismo. (WOOD, 2010, p. 8).

O termo “Desenvolvimento Sustentável” não é uma construção ingênua, mas parte constitutiva de um projeto macropolítico do Capitalismo. Surge como uma construção ideológica que, a rigor, serve para legitimar a apropriação das reservas naturais, bem como a exploração das trabalhadoras e trabalhadores por parte do grande capital mundial, através do estabelecimento de um consenso que “combine” interesses financeiros e defesa do meio ambiente.

A ARMADILHA situa-se na dimensão conjuntural e nas maneiras peculiares de instituir as relações de poder, de estabelecer as bases sobre as quais repousam os mecanismos destinados à obtenção de consensos.

Seringueiros transformam-se, ou melhor, são transformados em madeireiros; donas de casa, em diaristas; homens, com ou sem estudos, em desempregados. Mas vem o governo e exerce seu papel: transforma os termos – não as condições sociais. Desempregados viram autônomos, devastadores desenvolvem no Acre o “desenvolvimento regional sustentável”, escravos viram povos da floresta, camponeses, despojados e anônimos, em um mesmo espaço. Devastam-se as florestas em nome do mesmo discurso que deveria defendê-las; a concessão das

florestas públicas é dada de forma privada; no “manejo das consciências”, o nome de Chico Mendes é usado para justificar o que, em vida, ele “se propôs a morrer empatando”.

No projeto Complexo do Madeira, que acumulou anos de experiência em extermínio, para que os indígenas tivessem “melhores condições de vida” - precisaram ser dizimados. Primeiro, pelas epidemias; depois, pela destruição de suas culturas (com sempre novas e várias formas de tortura, jugo e exploração); em seguida, pelo mercúrio. E, caso tudo isso não bastasse, a construção de imensas barragens em Santo Antônio e Jirau, submergiram territórios ancestrais, lugares sagrados, modos de vida, e mataram afogados povos em situação voluntária de isolamento.

# ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

**MEMÓRIAS, ESQUECIMENTOS,  
SILÊNCIOS**

*Samaúma que não se enraíza não aguenta tempestade.*

*Marlinda Marubo*

A palavra *memória* procede do latim *memor-oris*, que se traduz como “o que se lembra”. E recordação vem de *re-cordis*, que significa “voltar para o coração”. Fernando Báez, nos lembra:

Antes de tudo, convém entender que o ser reclama memória. Ele existe porque há recordação. A memória consagra e salva, é faculdade e âmbito, mito e razão. Não há tempo sem memória: o mundo aspira a ser uma recordação. A memória põe em evidência o mundo; é o mundo. É atualização, valor, saber e prática de uma expressão que se restitui somente na identidade, isto é, no signo complexo da diferenciação e do costume. Diz ainda: onde há povo, há memória: a memória é a medida de tudo que nos faz humanos. Não há humanidade sem memória. (Baéz, 2010, p. 260)

Mas Báez também nos lembra que na questão da memória subjaz um confronto com o esquecimento, que é uma maneira de romper o laço da identidade:

Na Odisséia de Homero, o personagem Ulisses é objeto, em três ocasiões, de ofertas para esquecer seu retorno a Ítaca, que é seu objetivo na vida. No Canto IX são descritos os lotófagos, que comem lótus, um fruto “doce como mel” que tem a propriedade de provocar o esquecimento e despertar um ânimo feliz. Dão a Ulisses o lótus para provar, mas ele o despreza e se salva. No Canto X, a feiticeira Circe dá a Ulisses e aos seus marinheiros um vinho que resulta ser uma droga que os transforma em seres dóceis. O outro caso se ilustra no episódio em que a ninfa Calipso diz que o amor causa o esquecimento e o oferece, com astúcia, a Ulisses. (Baéz, 2010, p. 265)

Evocamos tudo isso para reconhecermos que os saberes e fazeres dos povos e comunidades originários e tradicionais, sejam materiais ou imateriais, visíveis ou invisíveis são, antes de tudo, instituições das memórias coletivas. Ecléa Bosi, em seu livro *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*, lembra que a vida do grupo se liga estreitamente à morfologia da cidade e que a expansão da cidade se desarticula, quando causa um grau intolerável de desenraizamento. Por isso, é terrível e angustiante ouvir de um adulto ou idoso, a frase: “Não existe mais...” Temerosos, ficamos esperando que esses *lembradores*, em meio a seus projetos de buscar uma casa, uma árvore, uma rua, um rio, uma floresta, um prédio antigo, uma praça – guardados em suas memórias, não os achem, pois provavelmente não irão encontrá-los, porque o modelo de desenvolvimento que sustenta a sociedade capitalista não hesita em demolir uma casa centenária para, no lugar dela, erguer um prédio ou construir um estacionamento; não titubeia em represar rios, mesmo que eles sejam condição de sobrevivência de povos indígenas, ribeirinhos e de tantas gentes que,

mesmo nas cidades, dependem de água limpa, de terra fértil, de meio ambiente saudável.

O colonialismo injeta no que considera “saber” o desejo de poder. Já os saberes originários ensinam a pedagogia do múltiplo e do diverso, enraizados que estão no desdobrar contínuo e sempre renovado de suas ancestralidades.

Infelizmente, vivemos um movimento contínuo, sistemático e organizado de apagamento de memórias. Muito do que somos está sendo amputado nas barragens, nas estradas, na pecuária extensiva, nos geoglifos atravessados por pastos de boi, nos monocultivos (de soja, milho, cana de açúcar...), nas rodovias, madeiras, garimpos, grilagens.

Há uma complexidade de fatores a ser considerada quando tratamos de povos desterrados. Vale lembrar o que significam os territórios para os povos originários, uma vez que, para além da sobrevivência física, nos territórios estão os lugares sagrados de aprendizagens, ritos, festas e ligação com os ancestrais.

Há também, uma constante mutilação, que nos priva de referências com as quais criamos um vínculo afetivo e alimentamos nosso sentimento de pertencimento. Esses espaços portam sentidos e simbologias e, juntos aos repertórios de tudo que ao longo da vida aprendemos, lembramos, esquecemos, conscientemente ou não, compõem o que delinea o nosso sentimento de pertencimento a um lugar, a uma comunidade, a um povo: quintais, ruas, praças, prédios, casarões, barracos, tapiris, palafitas, casas, escolas, cinemas, teatros, mercados, entre outros tipos de edificações), e também praias, rios, igarapés, fontes, florestas.

Nesses espaços de florestas-cidades, forjamos nossas vidas. Muitos fazeres e saberes que desenham nossos modos de ser e viver, também fazem parte desse emaranhado de sentidos que - pouco a pouco e muito a muito - moldam, compõem e conformam nossas identidades.

Por isso, não há como tratar de memória, sem colocar na roda o sistema capitalista, uma vez que tudo aquilo de que o capital não consegue se apropriar – ele engole, mastiga, rumina e devolve já alterado, desfigurado, deformado. Não bastasse isso, esse sistema conta em tempo integral com a mídia convencional, com as redes sociais da Internet que constroem e divulgam numa velocidade nunca vista mentiras que moldam pensamentos, induzem ações violentas, promovem a incultura que degrada até a linguagem, uma das maiores invenções do ser humano. E é a falta dela

que arrasta para a violência, que nasce verbal e acaba em morte. Esse sistema colonialista dispensa comentários sobre sua ação anestesiante, atordoante, nefasta.

A história oficial latino-americana, reminiscência destroçada de autoelogios, é a história de senhores e generais, é a história das classes dominantes. E parece não haver espaço para trabalhadores e rebeldes. As grandes corporações entram em nossas terras a passo de conquistadores e se apoderam da América Latina de uma forma tão brutal, que chegam ao absurdo de anunciar suas políticas econômicas de “desenvolvimento” como condição indispensável para o progresso dos países desta parte do continente, por meio de uma série de mecanismos que ameaçam os vestígios de soberania destes povos. Pé ante pé, continuam diuturnamente um histórico processo de saque dos recursos naturais, de extermínio sistemático dos povos tradicionais – não apenas de suas culturas, de suas formas de ver o mundo, mas privando-lhes da alimentação, da terra, da dignidade, da vida, em um Desenvolvimento Sempre Desigual e Combinado. A possibilidade destes mesmos povos, tornados invisíveis, falarem suas próprias linguagens perturba os esquemas de interpretação, as posições partidárias, as ideologias, a lógica férrea e enferrujada do economicismo desenvolvimentista.

No processo de unificação territorial e cultural, cada império trouxe o formato de identidade genérico e exportou sua memória histórica para impô-la como valor hegemônico. O saque cultural dos povos colonizados, portanto, nunca foi inocente ou acidental. A mão do capital sobrepõe-se a estruturas políticas e econômicas.

Florestas, rios, igarapés, ruas, praças, edificações – e demais paisagens nossas - dão-nos a estabilidade espacial necessária para que continuemos a nos reconhecer como parte dessa terra, na confiança de que águas, pássaros, animais, enfim, todos seres da nossa (con)vivência não se perderam, não se afastaram, não deixaram de existir.

Nós nos adaptamos longamente ao nosso meio, mas é preciso que algo dele permaneça para que nos reconheçamos e sejamos recompensados com certo grau de estabilidade e equilíbrio. No entanto, os apagamentos seguem seu curso inexorável, no contexto da exploração predatória, de desigualdades e injustiças. No contexto de um sistema que alimenta seu poder com a colonização, que atua para tornar, senão extintas, invisíveis - a diversidade, as singularidades e os modos de viver que não se coadunam com o consumo desenfreado, a exploração predatória, as

intensas e profundas desigualdades. Nesse contexto, o processo acelerado de (des)envolvimento já apagou números incontáveis de aldeias, casas, praças, rios e igarapés. Com eles, condenou ao esquecimento modos de ser e fazer, com seus repertórios de costumes e tradições.

Essas terras e territórios que hoje habitamos, antes de invadidos e pilhados contavam com muitas fontes de água natural e eram cortados por dezenas de igarapés saudios, nos quais se pescava, banhava, brincava. Povos originários, gentes desse lugar, habitavam as margens dos rios, dos igarapés, imersos em florestas prenhes de alimentos e vidas. Não há quase nenhuma marca deles na geografia de cada um dos municípios, seja em forma de monumento, nome de rua, avenida, praça, ou data comemorativa (o tal “dia do índio” não conta, porque é tratado de forma inadequada e equivocada).

Nas florestas havia indígenas; depois, indígenas, seringueiros e patrões; um pouco mais, menos indígenas e seringueiros, mais capatazes, capangas e patrões dos latifúndios usurpados.

Na matemática do (des)envolvimento que subtrai, menos línguas indígenas e suas culturas, menos modos mais respeitosos de conviver com a floresta, menos alimentos saudáveis, menos medicinas tradicionais, menos pajés, benzedeiros, raizeiros. Menos técnicas milenares de tecer, de construir habitações, de cultivar sem agrotóxicos. Menos modos de brincar e festejar. Menos.

Há bem pouco tempo (muitos dos que conheceram estão vivos ainda) havia também muitas praias e rios saudios. No mesmo lugar em que se festejava e celebrava, dragas de areia a serviço da riqueza de poucos, em detrimento das alegrias de muitos, alteram a natureza do rio de todos nós.

As cidades-florestas guardam memórias. As florestas-cidades se confundem, mesclam-se, completam-se e confrontam-se. Alegrias, dramas, trabalhos, sonhos, fé. Os espaços-tempos destas terras testemunharam épocas de vigor, plenitude, robustez, confluências, mas também de vazante, recesso, transfigurações. O caudal das lembranças correndo sobre o mesmo leito – nosso Aquiry – episódios notáveis, farturas, alegrias, festejos. Guarda também grandes inundações, perdas, conflitos, contradições, lutas, histórias de trabalho e vida. Guarda memórias e esquecimentos: o grito da mãe pelo filho fujão, o assobio do trabalhador, o cheiro de jasmim na praça, o canto dos pássaros nas árvores de ruas e quintais (cada vez mais ausentes), o som

da carroça de boi do leiteiro nas ruas de tijolo (cada vez mais raro), a vizinha pedindo uma xícara de açúcar, as conversas matutinas nos mercados, os meninos com tabuleiros na cabeça, o batelão passando no rio, o pão caseiro saindo do forno, os forrós dos seringais, as brincadeiras de rua, os silêncios. Guarda memórias e esquecimentos: os bebês nas mãos hábeis das parteiras, os sopros das/dos pajés, as ervas aspergindo curas, os rezos sussurrados, os banhos nos rios, as conversas nos terreiros, as fogueiras, os cantos, as danças, as muitas formas de fazer, ser e viver. As liberdades.

Tudo isso volta a passar pelo coração como balseiro a fazer remanso, no rio do esquecimento. Outro rio, o de lembranças, também guarda em seu leito formas de resistência e luta, guarda os encantados das águas e das florestas; guarda palavras e rezas sussurradas, festejos e celebrações, segredos e mistérios. Guarda espaços/lugares/modos de viver, iguais ou transformados, os que já não existem e os que resistem, acompanhando tempos e mudanças, apesar da espoliação e destruição dos símbolos e sagrados de comunidades inteiras.

Mas, diante de tantas pressões e opressões que agem a favor do apagamento de memórias e identidades, Báez chama as nossas atenções para formas de resistência e luta:

Diante da ampliação das fronteiras das desigualdades, o risco de clonagem de modelos hegemônicos, a atomização na rede, o cosmopolitismo maciço, a desterritorialização programada, a colonização midiática, a homogeneização substitutiva, a espoliação e a destruição dos símbolos de comunidades inteiras, diante da epidemia da identidade corporativa, a memória é um sistema imunológico eficaz. O predomínio de identidades reativas e evasivas se explica, portanto, por este período de desterritorialização; formam-se identidades de resistência, apoiadas na base da heterogeneidade e hibridização das marcas sociais. (BAÉZ, 2010, p. 259)

Em meio a tantos motivos para esquecer, lembramos. Lutamos. Remamos contra a corrente cada vez que tomamos consciência de quem somos, para que todas, todos, todes vejam e recordem a maneira como o remo toca na água. O horizonte cultural que nos humaniza compõe nossa base de resistência, pedreiros empilhando sonhos, construindo e sendo construídos, nós e os outros que cá estão conosco neste mundo. Assim, cada “eu” é também “nós” porque são as práticas sociais e políticas que tornam possível a resignificação do passado e do presente, por meio de

vivências e formas de expressão como objetos, imagens, narrativas (orais e escritas), lugares, arquiteturas, celebrações, ritos.

Desvestindo as roupas com as quais o colonizador nos vestiu, avançamos contra-e-mais-além da colonização. Questionando o poder colonizador, lutando contra ele, os que nunca colonizaram e sentiram na própria pele as muitas violências desse processo contínuo e sempre renovado de colonização, contra colonizamos.<sup>37</sup>

Não será nossa presença nas instâncias formais de participação mais um fazer-de-conta para criar a ilusão de, mas na realidade nada mais é que uma armadilha, um consenso produzido e induzido, um mecanismo de legitimação, nesse rio represado do capital mundial?...

A luta contra os esquecimentos orquestrados no âmbito de acordos e negociações regidos pelos poucos que detém em suas mãos o poder de decisão que define destinos e vidas de muitas gentes, parece necessitar de estratégias mais contundentes.

Encontramos inspiração novamente em Báez (2010, p. 267), quando, questionando os motivos do esquecimento, cita Nietzsche: “O que causa esquecimento nos homens? A apologia ou negação desta ausência tem sido constante. Nietzsche afirmava que “para que algo permaneça na memória tem que ser gravado a fogo, só o que não cessa de doer permanece na memória.”

Lancemos, então, nossos gritos de fogo e dor pelas tantas perdas de nós mesmos. Gritemos. Como os galos que acordam manhãs de Drummond, juntos, teçamos um mundo no qual o sentimento de pertença, a consciência e movimento de nossas identidades, as singularidades, os infintos modos de ser, fazer e viver e o direito de se autodeterminar pertencente a este ou aquele grupo – e de transitar, tantas vezes achemos necessário e importante, possam tornar-se cada vez mais vivos e pulsantes, para que deles nos alimentemos, para que nunca esqueçamos o que realmente importa lembrar, para que possamos construir livremente as muitas narrativas de que são forjadas as memórias e, assim, exerçamos plenamente o direito de pertencer, de enraizar e desenraizar, de lembrar e esquecer, com todas as falhas, reescritas e adequações que nos permitam nossas livres vontades.

---

<sup>37</sup> Sobre a contracolônização, nossa referência é o Mestre Quilombola Antônio Bispo, do Quilombo Saco Curtume, de São João do Piauí. BISPO, dos Santos, Antônio. Colonização, Quilombos: Modos e Significações. 2 ed. Brasília: Ayô, 2019.

Por fim, deixo aos senhores, a tarefa de apreciar tudo o que se pôde dizer, nestas linhas. Para mim importa apenas colocar uma questão. Será lícito reduzir, todas as pluralidades de pensamentos das populações originárias, todas as suas transformações sob o denominador do “primitivismo”? O que significa o silêncio em torno dos combates que tiveram por objetivo a conquista de direitos individuais, civis e políticos destes mesmos povos? Por que, particular, tamanho afinco em defender as noções ocidentais de progresso e desenvolvimento como estágio infinitamente superior aos experimentados e vividos milenarmente por miríades de povos que tem nas noções de solidariedade e igualdade seus maiores princípios?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRASCO – Associação Brasileira de saúde Coletiva. **Afinal, o Brasil é o maior consumidor de agrotóxico do mundo?** 2019. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/opiniaofinal-o-brasil-e-o-maior-consumidor-de-agrotoxico-do-mundo/41450/> Acessado em: 15/05/2020.

ANGELO, Claudio. **O índio não é o maior latifundiário do Brasil.** PODER 360. 27.fev.2019 (quarta-feira) - 5h50 atualizado: 27.fev.2019 (quarta-feira) - 7h05 Disponível em: <https://www.poder360.com.br/opiniaogoverno/o-indio-nao-e-o-maior-latifundiario-do-brasil-escreve-claudio-angelo/> Acessado em: 15/04/2020

BAÉZ, Fernando. **A História da Destruição Cultural da América Latina: Da Conquista à Globalização.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BAKUNIN, Michael. **A ilusão do sufrágio universal** in WOODCOCK, George. Os grandes escritos Anarquistas. 3ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 1986.

BAKUNIN, Michael. **Os perigos de um Estado marxista** in WOODCOCK, George. Os grandes escritos Anarquistas. 3ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 1986.

BANERJEE, Subhabrata Bobby. **Quem sustenta o desenvolvimento de quem: O desenvolvimento sustentável e a reinvenção da natureza.** In. Orgs. FERNANDES, Marciolina; GUERRA, Lemuel. Contra-discurso do desenvolvimento sustentável. 2.ed. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, Universidade Federal do Pará. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2006.

BISPO, dos Santos, Antônio. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações.** 2 ed. Brasília: Ayô, 2019.

BISPO dos Santos, Antonio. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo, SP: UBU Editora/Piseagrama, 2023.

BOBBIO, Norberto, 1909. **Teoria Geral da Política:** a filosofia política e as lições dos clássicos/Norberto Bobbio; organizado por Michelangelo Bovero; tradução Daniela Versiani. – Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade - Lembranças de Velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRITO Fausto Reynaldo Alves de. **Utopia e Paixão: a política do cotidiano**/Fausto Reynaldo Alves de Brito (e) Roberto Correia Freire. Rio de Janeiro: Rocco, 1984

BUBER, Martin. **O socialismo Utópico**. São Paulo: editora Perspectiva.1971.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**. Textos Míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá – Capítulos I, II y XIX. 2 ed. España: Ediciones Epopeteia, 2014.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas** – estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2008.

CANCLINI, Nestor García. **Una ontología crítica** in. Muntadas y las negociaciones sospechosas. Buenos Aires: Simrug, 2002.

CARVALHO, José Jorge de. **CADERNOS DE INCLUSÃO**. Instituto de Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa INCTI/UnB/CNPq V. 9 No. 20, abril. 2023.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. **O sonho da Terra Sem Males** in: Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio. Heck, Dionísio Egon; Silva, Renato Santana da; Feitosa, Saulo Ferreira (orgs.) – Brasília: Cimi – Conselho Indigenista Missionário, 2012, 192p.

CHOQUEHUANCA, David. **Lea el discurso completo de la posesión del vicepresidente David Choquehuanca**. LA RAZÓN, LA PAZ / 8 de noviembre de 2020 / 14:17. Disponível em: <https://www.la-razon.com/nacional/2020/11/08/lea-el-discurso-completo-de-la-posesion-del-vicepresidente-david-choquehuanca/>  
Acessado em: 23/05/2024.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Terras Indígenas**. 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/terras-indigenas/> Acessado em: 15/04/2020.

CLASTRES, Hélène. **Primitivismo e ciência do homem no século XVIII**. em: Discurso 13 (1980), p. 187-209.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência - pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLASTRES, Pierre. **A Fala Sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. São Paulo: Papirus, 1990.

CLASTRES, **A Sociedade Contra o Estado**, (Investigações de antropologia política). Porto: Edições Afrontamento, 1979.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** - pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CLASTRES, Pierre, **Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, Caçadores nômades do Paraguai**. 1º Ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

COUTO, Mia. **Antes de nascer o mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche y la Filosofía. Barcelona: Anagrama, 1971, p. 146-156.

DOSSIÊ ABRASCO: **um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde**. / Organização de Fernando Ferreira Carneiro, Lia Giraldo da Silva Augusto, Raquel Maria Rigotto, Karen Friedrich e André Campos Búrigo. - Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2015.

FAO. **The State of the World's Biodiversity for Food and Agriculture**, J. Bélanger & D. Pilling (eds.). FAO Commission on Genetic Resources for Food and Agriculture Assessments. 2019. Rome. 572 disponível em: (<http://www.fao.org/3/CA3129EN/CA3129EN.pdf>) Acessado em: 16/05/20

FALCÓN, Maria Lúcia de Oliveira. **Territorialidade e Cultura**: a experiência de Sergipe em planejamento regional. In: CALABRE, Lia (org.). Políticas culturais: informações, territórios e economia criativa. São Paulo: Itaú Cultural; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2013.

FARAH, Tatiana. **Concentração de terras Cresce e latifúndios equivalem a quase três estados de Sergipe**. O GLOBO 09 JAN 2015. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/concentracao-de-terra-cresce-latifundios-equivalem-quase-tres-estados-de-sergipe-15004053> acessado em 17/05/20

FOUCAULT, Michel. **L'Ordre du discours**, Leçon inaugurale ao Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Éditions Gallimard, Paris, 1971. Versão para PDF por Marcelo C. Barbão. Julho de 2002.

Disponível no site: [www.ciberfil.hpg.ig.com.br](http://www.ciberfil.hpg.ig.com.br) ou mande-nos um e-mail: [ciberfil@yahoo.com](mailto:ciberfil@yahoo.com)

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 11ed. Rio de Janeiro: GRAAL, 1993.

FOUCAULT, Michel. **Teatrum Philosophicum. Barcelona**. Ed. Anagrama, 1972.

FRAZER, Sir James George. **La Rama Dorada - Magia y religión**. Fondo de Cultura Económica- México Madrid Buenos Aires. Primera edición en español (de la inglesa abreviada), 1944.

FREIRE, Paulo. **Multinacionais e trabalhadores no Brasil**. CEDAL/CEDETIM, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

FUNAI. **Brasil registra 274 línguas indígenas diferentes faladas por 305 etnias**. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/brasil-registra-274-linguas-indigenas-diferentes-faladas-por-305-etnias>. Publicado em 27/10/2022 09h43. Acessado em 04/07/2024.

FUNAI. **Demarcação de Terras Indígenas**. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas>. Atualizado em 08/11/2023 15h35. Acessado em: 04/07/2024.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo. Ed. Nacional, 1980

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica filosófica**. Trad. Ana Agud Aparicio e Rafael Agapito. 5ª. Colección Hermeneia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. Cap. 9.

GALEANO, David A. **El Valor de la Palabra en La Civilización Guarani**. Transcripto con autorización del autor - [www.guaranirenda.com](http://www.guaranirenda.com) – 2005. Disponível em: <http://cafehitoria.ning.com/profiles/blogs/el-valor-de-la-palabra-en-la>. Acessado em: 13/12/2016

GALEANO, Eduardo. **Las Palabras Andantes**. México, Ed. Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v. 4ª ed. 1997.

GALEANO, Eduardo. **Las Venas Abiertas de América Latina**. Uruguay: Ediciones Del Chanchito, 1999.

GIMENES, Erick. **Cresce o mercado de agrotóxicos ilegais no Brasil**. Brasil de Fato | Brasília (DF) | 13 de Janeiro de 2020 às 04:48. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/13/cresce-o-mercado-de-agrotoxicos-ilegais-no-brasil-entenda-o-riscos> Acessado em:16/05/2020.

GOETTERT, Jones Dari. **Do olho do umbigo do Mapinguari**. Rio Branco: EdUFAC, 2005.

GÖETTERT, Jones Dari. **Lugares, jeitos e sujeitos: cortes e recortes da BR-364 acreana**. Rio Branco: EDUFAC, 2005, p. 226.

GRAMSCI. Antônio. Quaderni p.1824 apud COUTINHO, Carlos Nelson. **GRAMSCI um estudo sobre seu pensamento político** Rio de Janeiro: Campus, 1989 (Cap. IX As categorias de Gramsci e a realidade brasileira).

GUÉRIN, Daniel. **O Anarquismo e a Democracia Burguesa**. São Paulo: Global Editora, 1986.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Viramundo, 2003.

HOLMES, O. W. **O Direito Comum**, Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1967.

IBERÊ, Daniel. **As Armadilhas do Consenso: O mito do Estado Protetor e a Servidão Repensada**. Monografia, Ciências sociais, UFAC, 2008.

IBERÊ, Daniel. IIRSA: **A Serpente do Capital**: pilhagem, exploração e destruição cultural na América Latina (Santo Antônio e Jirau). Rio Branco: Edufac, 2015.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo Demográfico 2023**.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de domicílio PNAD 2015**.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Agropecuário**. 2017.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KROPOTKIN, Piotr. **El apoyo mutuo, un fator de evolución**. Buenos Aires: Proyección, 1970.

LAFARGUE, Paul. **O Direito à Preguiça**. Rio de Janeiro: Achiamé, [sd.].

LARROSA, Jorge. **Linguagem e Educação Depois de Babel**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LARROSA, Jorge. **Tremores**: escritos sobre experiência. Tradução Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

LEAL, Aluizio L. **Sinopse Histórica da Amazônia: Uma visão política**. Cadernos do Centro de Estudos do Terceiro Mundo, São Paulo: FFLCH-USP. 1991.

LEIBNITZ G. W. **LA MONADOLÓGÍA** 2 ed. Madrid, Imp. de R. Angulo, San Vicente, 76. 1889.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu múltiplo**: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana. Estudos de Antropologia Social, 1996.

MAB - Movimento Dos Atingidos Por Barragens. **Hidrelétricas do Rio Madeira: Energia Para Quê e Para Quem?** Cartilha de estudo, Rondônia, 2 ed. 2009.

MALATESTA, Errico. **La anarquía**. Sevilla: Grupo MALATESTA, Federación Anarquista Ibérica (FAI), 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Los Jardines de Coral y su Magia - El Cultivo de la Tierra y los Ritos Agrícolas en las Islas Trobriand**. Primera parte Sant Joan Despí (Barcelona): LABOR UNIVERSITARIA, 1977.

Título da edição original: Bronislaw Malinowski. Coral gardens and their magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand islands. London: George Allen & Unwin LTD, 1935.

MARCUS, George; CLIFFORD, James. *Escrita da Cultura: Poética e Política da Etnografia*. EDUERJ, 2016. (Writing Culture, 1986)

MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo, ed. Martin Claret, 2000.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. 1 ed. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MARX, Karl. **O Capital** – crítica da economia política. São Paulo: Nova Cultural, 1996, livro 1, vol. I, tomo 1.

MATOS, Aderbal Meira. **Amazônia e Outros Estudos**. Belém: Cejup. 1991.

MAUÉS. Raymundo Heraldo. **Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades**. Belém. Cejup, 1999.

MELIÁ, Bartomeu. **Outra Palavra é Possível**. Assunção, Paraguai: Agenda Latino-americana, 2006.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MINISTÉRIO DA DEFESA. **Calha Norte 25 anos - A Amazônia desenvolvida e segura**. 2006.

Disponível em: [https://www.defesa.gov.br/arquivos/programa\\_calha\\_norte/livro/pcn\\_livro.pdf](https://www.defesa.gov.br/arquivos/programa_calha_norte/livro/pcn_livro.pdf). Acessado em: 25/01/2012.

ÑEMONGO'I. **Canto 19 Hekorya ryapuko póvae**. Tempo no CD – 30'.19"-32'10". Comunidades representadas no CD: Mbororo, Jaguapiru, Itay, Guyra Kambiy. Responsáveis pelas oficinas: Carla Ávila, Graciela Chamorro, Grupo Mandi'o. Gravação e Edição: Ednaldo Rocha. Responsável pela Produção do CD: Graciela Chamorro. Realização: Ministério da Cultura, PROEX/UFGD. Apoio: Conferência dos Religiosos do Brasil - CRB Nacional. Transcrição e tradução dos cantos e rezas: Graciela Chamorro UFGD/PROEX/PROJETO ARTECULTURA/CANTOS E DANÇAS. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3ahxXZspfM8>.

NETO, Cel. Manoel Soriano. **Amazônia - O Grande Desafio**. Brasília, abril de 2001. Disponível em: [http://www.cdoex.eb.mil.br/site\\_cdoex/Arquivos%20em%20PDF/amazoniadesafio.pdf](http://www.cdoex.eb.mil.br/site_cdoex/Arquivos%20em%20PDF/amazoniadesafio.pdf). Acessado em 25/01/2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falou Zaratustra**, São Paulo: Martin Claret, 2000, p51.

NORTE, Sergio Augusto Queiroz. **Bakunin: sangue, suor e barricada**. Campinas, SP: Papirus, 1988.

ORLANDI, Inês Puccinelli. **As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos**. 6ª Ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ORTIZ, Pedro. **O problema do poder** in ORTIZ, Pedro; BRIGE, Marco; FERRARI; Rogério. **Zapatistas – a velocidade do sonho**. Brasília. Ed. Entrelivros: Thesaurus, 2006.

OXFAM, Brasil. Menos de 1% das propriedades agrícolas é dona de quase metade da área rural brasileira. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/publicacao/menos-de-1-das-propriedades-agricolas-e-dona-de-quase-metade-da-area-rural-brasileira/>. 27/08/2019. Acessado novamente em: 4/07/2024.

PEREIRA, Franz Kreüther. **Os Grandes Projetos Na/Para a Amazônia e a Educação Ambiental**. Belém – PA, 2004.

PINTO, Renan F. **Viagem das idéias**. Manaus: Ed. Valer. 2008.

POPYGUÁ, Timóteo da Silva Verá Tupã. **Yvyrupá – A Terra Uma Só**. In: EKMAN, Anita (org.) São Paulo, SP: Hedra, 2017.

POULANTZAS, Nicos. **As classes sociais no capitalismo de hoje**. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1978.

PRADO, Antonio Arnoni (org.). **Libertários no Brasil – Memória. Lutas. Cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A. 1986.

PROUDHON, Pierre Joseph. **A propriedade é um roubo**. Porto Alegre, RS: L&PM, 1998.

RESK, Felipe. **Brasil tem mais de 83 mil km de rios poluídos, aponta agência.** Publicada por O Estado de S. Paulo, 09-10-2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/593323-brasil-tem-mais-de-83-mil-km-de-rios-poluidos-aponta-agencia>. Acessado novamente em:04/07/2024.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A construção multicul-tural da igualdade e da diferença.** In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 4 a 6 de set. (Conferência), 1995.

SAPIR, Edward. **A linguagem – Introdução ao estudo da fala.** São Paulo: Perspectiva, 2013.

SOARES, José Luís. **O Rastro da Vida: uma pequena história de bilhões de anos.** São Paulo: Moderna, 1990. (coleção polêmica)

STEINER, George. **Linguagem e Silêncio: Ensaios sobre a crise da palavra.** São Paulo: Companhia das letras 1988.

SUDRÉ, Lu. **"Bayer Monsanto é morte": mulheres do MST protestam em frente à sede da empresa em SP.** Ação faz parte de mobilização mundial em defesa do clima, da Amazônia e contra os agrotóxicos. Brasil de Fato | São Paulo (SP) | 20 de setembro de 2019 às 06:19. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/09/20/bayer-monsanto-e-morte-mulheres-do-mst-protestam-em-frente-a-sede-da-empresa-em-sp>. Acessado novamente em:04/07/2024.

Tarde, Gabriel. **Monadologia e sociologia: e outros ensaios.** Comp. por Eduardo Viana Vargas. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

THOUREAU, Henry David. **Desobediência Civil.** Porto Alegre: L&PM, 2007.

TRAGTENBERG, Maurício. **Sobre educação, política e sindicalismo.** São Paulo: Cortez - autores associados, 1990.

VERAS, João. **Seringalidade: o estado da colonialidade na Amazônia e os Condenados da Floresta.** Rio Branco, AC: EDUFAC 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais.** São Paulo: COSAC NAIFY, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”**. *Sopro*, 2011.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify. 2010 [1975].

WARAT, Luis Alberto. **O ilusório do desejo**: uma reflexão preliminar sobre a ideologia, a paixão e o princípio de realidade. [s.l; s.n]

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações sobre "O Ramo de Ouro" de Frazer**. *Tradução e Notas Comentadas de João José R. L. Almeida*. In. *Adverbium* 2.2. 2007.

WOODCOCK, George(org). **Os grandes escritos Anarquistas**. 3ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 1986.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia Contra Capitalismo – a renovação do materialismo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2010.