

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

MARCIO MAIA MALTA

**ETNOCÍDIO PARA ALÉM DAS PERDAS CULTURAIS:
PESSOAS, CORPORALIDADES E A MULTIPLICAÇÃO DOS MAUS-
ENCONTROS**

Belo Horizonte

2018

MARCIO MAIA MALTA

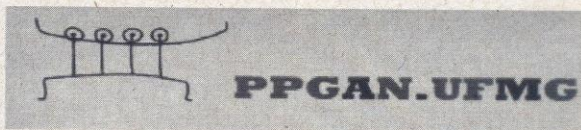
**ETNOCÍDIO PARA ALÉM DAS PERDAS CULTURAIS:
PESSOAS, CORPORALIDADES E A MULTIPLICAÇÃO DOS MAUS-
ENCONTROS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, FAFICH, UFMG, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientação: Profa. Dra. Deborah de Magalhães
Lima

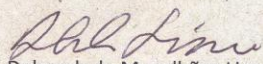
Belo Horizonte

2018

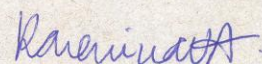


ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em Antropologia de Marcio Tadeu Maia de Almeida Malta (MATRÍCULA N.º 2016651037)

Aos 31 (trinta e um) dias do mês de Agosto de 2018 (dois mil e dezoito), reuniu-se no Auditório Prof. Bicalho – sala F-1003, 1º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar em exame final, a Dissertação intitulada: **“ETNOCÍDIO PARA ALÉM DAS PERDAS CULTURAIS: Pessoas, corporalidades e a multiplicação dos Maus-encontros”**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Etnologia Indígena e de Povos Tradicionais. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Deborah de Magalhães Lima (PPGAN/UFMG) – Orientadora; Karenina Vieira de Andrade (PPGAN/UFMG); Pedro Rocha de Almeida e Castro (FAE/UFMG) e Alcida Rita Ramos (UnB)**. Abrindo a sessão, a Presidenta da Comissão, Profa. Deborah de Magalhães Lima após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando Márcio Tadeu Maia de Almeida Malta para apresentação da sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidenta da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidenta encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 31 de agosto de 2018.


Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima
(Orientadora)


Profa. Dra. Alcida Rita Ramos


Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade


Prof. Pedro Rocha de Almeida e Castro

306

Malta, Marcio Maia

M261e

2018

Etnocídio para além das perdas culturais [manuscrito] :
pessoas, corporalidades e a multiplicação dos maus-
encontros / Marcio Tadeu Maia de Almeida Malta. - 2018.

128 f. : il.

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Antropologia – Teses. 2. Genocídio - Teses. 3. Pessoas
– Teses . I. Lima, Deborah. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

*Àqueles que pelo exemplo de
vitalidade e sofisticação existencial
me ensinaram a enxergar outros
Mundos possíveis*

AGRADECIMENTOS

Sabedoria, generosidade e paciência traduzem bem as qualidades da orientação que tornaram possível chegar a algum lugar nessa pesquisa. Muito obrigado, Deborah Lima, todos os acertos aqui decorrem do seu encorajamento. Os erros e insuficiências foram fruto da teimosia e inépcia do orientando. À Alcida Ramos, Karenina Vieira e Pedro Rocha por aceitarem tão gentilmente compor a banca examinadora. Agradeço ao Vargas e Rubinho pelos conselhos. Assim como à Clarisse Raposo e ao Rodrigo Amaro e suas importantes contribuições nas qualificações. À Aninha por seu carinho e solicitude. Às amigas da vida, especialmente Aline Corrêa, Ferrante, Guilherme Campos, Lucas Lafetá, Mariana Frizero, Nathalia, M.Siqueira e Victor Fernandes. À minha família, especialmente minha mãe e irmão amados, cujo apoio incondicional nunca arrefeceu mesmo quando meus caminhos pareceram imprudentes.

“Não foi, afinal, o mito da dignidade exclusiva da natureza humana que fez a própria natureza sofrer a primeira mutilação, à qual viriam inevitavelmente seguir-se outras mutilações?”

Começou-se por cortar o homem da natureza e constituiu-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo, corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção”.

Claude Lévi-strauss,
Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem

“Mas, se o Ocidente é etnocida assim como o céu é luminoso, então esse fatalismo torna inútil e mesmo absurda a denúncia dos crimes e o apelo à proteção das vítimas. Não seria, ao contrário, porque a civilização ocidental é etnocida em primeiro lugar no interior dela mesma que ela pode sê-lo a seguir no exterior, isto é, contra as outras formações culturais?”

Pierre Clastres,
Do Etnocídio

“O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia de modo geral não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo”.

Friedrich Nietzsche,
A Gaia Ciência

RESUMO

Este trabalho buscou produzir reflexões capazes de oferecerem subsídios para uma maior abertura jurídica brasileira à Diferença envolvendo as sociedades indígenas. A dicotomização das violências empreendidas contra minorias étnicas, em termos de genocídio e etnocídio, produz ainda hoje efeitos que podem ser perversos e, talvez, o principal deles seja tomar o etnocídio como um crime “menos violento”, que afeta as manifestações visíveis e invisíveis da cultura enquanto “espírito de um povo”(Volkgeist). Os contextos históricos relacionados aos primeiros enquadramentos desse crime demonstram que, as violências etnocidas nunca foram relativas. Os aparatos reflexivos produzidos pela etnologia americanista do final da década de 70 do século XX em diante marcaram uma maior intimidade com as “categorias nativas” ameríndias. Ao utilizarmos essas ferramentas fica claro o enquadramento fenomênico da nossa visão ocidental que emprega concepções metafísicas (espiritual/material) e objetificantes que não dão conta dos mundos indígenas povoados de agências com estatuto de sujeito. O avanço na aceitação jurídica dessas realidades como fatos e não meras representações coletivas nos parece imprescindível, não para a salvação de um Outro frágil, mas, para que todos nós tenhamos algum futuro.

Palavras-chave: etnocídio, genocídio, pessoa, corporalidade, ecocídio

ABSTRACT

This work sought to produce reflections capable of offering subsidies for greater Brazilian legal openness to the Difference involving indigenous societies. The dichotomy of violence against ethnic minorities in terms of genocide and ethnocide still produces perverse effects, and perhaps the most important of these is to take ethnocide as a "less violent" crime that affects the visible and invisible manifestations of culture while "spirit of a people" (Volkgeist). Historical contexts related to the early framings of this crime demonstrate that ethnic violence is not relative. The reflexive apparatuses produced by the Americanist ethnology of the late 1970s and early 20th century marked a greater intimacy with the Amerindian "native categories". By using these tools, the phenomenological framework of our Western vision employing metaphysical and objectifying conceptions and that do doesn't enough for the indigenous worlds populated by agencies with status of subject. The advance in juridical acceptance of these realities as facts and not mere collective representations seems essential to us not for the salvation of a fragile Other but for all of us to have some future.

Keywords: ethnocide, genocide, person, corporality, ecocide

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
Breve consideração de “método”	27
CAPITULO 1:	32
Antecedentes e trajetórias da noção de etnocídio.....	32
1.1: Genocídio e Etnocídio:.....	32
CAPÍTULO 2	40
Os Judeus na Alemanha: Raphael Lemkin e o conceito genocídio.....	40
CAPÍTULO 3	50
Os <i>Mnong gar</i> no Vietnã: George Condominas e a noção de etnocídio	50
CAPÍTULO 4	62
Os <i>Barí</i> na Colômbia: Robert Jaulin e o desenvolvimento da noção de etnocídio	62
4.1: Um breve histórico	62
4.2: Nota sobre o indigenismo colombiano	78
4.3 Os <i>Barí</i> e a Paz Branca nos Anos 1960	82
CAPÍTULO 5	91
O ETNOCÍDIO EM PIERRE CLASTRES.....	91
5.1 - Interpretações Clastreanas de uma Importante Virada	91
5.2 - Etnocídio: Multiplicação dos Maus-Encontros	100
CONCLUSÃO.....	106
Atualização e importância da noção de etnocídio	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	121

INTRODUÇÃO

Este trabalho foi o resultado de dois momentos ocorridos no ano de 2011 e que influenciaram minha trajetória, fazendo do etnocídio um tema recorrente em minhas reflexões desde então. A primeira referência foi uma disciplina voltada para a obra de Manuela Carneiro da Cunha e ministrada por minha atual orientadora. Com o desfecho final desses encontros produzi um texto desajeitado em que pensava a presença do etnocídio já na época do Brasil-Colônia e Império. Desde os primeiros contatos com os povos indígenas no Brasil sua humanidade não foi questionada (CUNHA, 2009:181). Não demorou para que associassem certos fatos observáveis a noções etnocentradas e equivocadas como nudez à ideia de inocência. Vistos como “argila moldável”, “tábula rasa”, “página em branco” foram os primeiros relatos da antropofagia e guerra que conferiram os acordes finais do que se diria dos ameríndios desde então. Ausência de fé, lei ou rei. Manuela C. da Cunha conclui que assim formou-se o “lastro” de uma concepção dos brasileiros que avançaria no tempo. A autora aponta que a partir da década de 1550 surgiram duas linhas de autores dos relatos de viagem: os ibéricos, ligados à colonização, e os não ibéricos, ligados ao escambo. No fim do século XVI estavam fixadas duas imagens dos índios: a francesa, que exaltava e a ibérica que depreciava. Uma perspectiva de viajante, outra do colono (CUNHA, 2009a:200). Essas imagens tiveram influência no modo como boa parte da política indigenista seria pensada ao longo dos séculos seguintes.

Em terras brasileiras um dos pilares do Estado português foi a Igreja católica, principal via de efetivação da “dupla tradução” de uma comutação entre o velho e o novo mundo, estabelecendo sinais tangíveis de ligação e propiciando o mútuo reconhecimento de um mundo no outro (CUNHA, 2009b:204). A Companhia de Jesus foi a principal responsável pela atuação estatal nas colônias portuguesas muitas vezes se confundindo com a Coroa. São os primeiros vestígios de uma atuação etnocida, quando se formou a imagem de um índio perfectível, “tábula rasa” que teve os jesuítas como responsáveis durante muito tempo por sua “fecundação espiritual”. Atuação paradoxal desses religiosos que protegiam os indígenas contra os colonos e ao mesmo tempo monopolizavam nas missões uma importante fonte de mão-de-obra e cujas “pedagogias” muitas vezes não passaram de eufemismo para violências, torturas e raptos. Somente no século XVIII o Estado português, representado pelo Marquês de Pombal, expulsaria os jesuítas do Brasil.

O projeto de conversão espiritual seria secularizado¹; passou a ser missão da Coroa elevar os indígenas à privilegiada e útil condição de súditos e os diretórios pombalinos foram criados, entre outros motivos, para esse fim. A questão territorial tinha importância crescente, foi no século XIX que interesses econômicos ligados à expansão planetária do capitalismo e a consolidação de determinados conhecimentos científicos combinaram-se para legitimar confluências de violências contra os povos indígenas. Com a expulsão dos jesuítas, a chegada da Família Real portuguesa no Brasil e a posterior independência do país, o Estado brasileiro emergiu como o principal ator no cenário econômico-político interno. Logo, Dom João VI emitiu ordens de extermínio (o antigo mecanismo das guerras justas) contra índios bravios, bugres e/ou botocudos (povos de língua Jê) que habitavam os chamados sertões. A legislação Indigenista do Império, segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009c: 158), marcou um empobrecimento e estreitamento do debate em relação aos povos indígenas e foram as concepções de José Bonifácio que circularam e deram o tom dos planos de “ação indigenista” dessa época. Gradualmente, a crença na perfectibilidade do espírito primitivo foi sedimentada em torno de crenças filosóficas que tomavam a vida em sociedade como condição imprescindível para a perfectibilidade. E para Bonifácio e companhia, os indígenas em geral viviam em estado a-social², razão pela qual não se auto-domesticariam como os europeus, constatação que autorizaria a intervenção do nascente Estado brasileiro. Aos agrupamentos indígenas de índole pacífica, as ações prescritas por esse estadista foram semelhantes à política pombalina, designando aldeamentos oficiais com constante policiamento e criação de presídios. As condições de existência deveriam ser severas com vistas a romper a predisposição à indolência indígena ocasionada por um estado de natureza abundante que dispensava o trabalho. Foram empreendidas expedições de extermínio contra aqueles cuja irredutibilidade cultural em

¹ Se houve essa reorientação de poderes não esqueçamos a penetração de outras ordens católicas no país principalmente os Capuchinhos e posteriormente os Salesianos, cujas “pedagogias” não eram muito diferentes das jesuítas. A postura oficial da Igreja Católica em relação aos indígenas no Brasil e alhures começou a ser positivamente alterada no início da década de 60 do século XX com o Concílio do Vaticano II. No Brasil durante a Ditadura Militar em 1972 a CNBB deliberou e fundou o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ONG que se tornou desde então uma importante apoiadora do Movimento Indígena Brasileiro.

² Essa crença generalizada para Carneiro da Cunha levaria a crer que postular ai a presença de um projeto de destruição das sociedades indígenas seria um anacronismo, pois elas sequer existiriam no pensamento político desse período (CUNHA, 2009:163). A meu ver, embora minha perspectiva do etnocídio em relação aos ameríndios não ignore a presença de “projetos”, acredito que o fenômeno escapa tanto a uma visão estrutural (quando o fenômeno é mais visível) quanto sua violência não se reduz a uma divisão arbitrária entre agressão-destruição de relações abstratas e “produções” culturais visíveis e invisíveis em oposição à agressão-destruição física das coletividades.

ceder um grau sequer de suas liberdades, fazia com que recusassem qualquer relação com não-indígenas, não abdicando dos espaços que habitavam.

À época dessa primeira aproximação ao tema, apreendi o etnocídio como uma espécie de violência contra um “espírito coletivo” de teor franco-germânico em contraponto à violência física gerada pelo genocídio. O que ficou desse aprendizado foi a verificação de que a configuração na qual sobreposições e instrumentalizações legislativas por diferentes atores/interesses e suas consequências frequentemente perversas para os povos indígenas durante os períodos colonial e imperial persistiu e possuía muitas similaridades (que na época eu não conseguia distinguir e nomear com clareza) em relação ao Brasil contemporâneo. A partir desse percurso histórico voltei atenção para leituras do Direito que cotejavam a história, avanços e desafios referentes aos direitos dos povos indígenas frente ao Estado brasileiro.

O segundo momento importante, ainda em 2011, proporcionado por essas cooptações teóricas foi o impulso de organizar um encontro transdisciplinar. Em 22 de setembro de 2011 ocorreu na FAFICH/UFMG o encontro *Razão indígena e lógica estatal: a democracia na berlinda* que contou com a presença de Ailton Krenak, Alcida Ramos, Juarez Guimarães, José Luiz Quadros de Magalhães e Karenina Vieira Andrade. Foi debatido o fato de o governo brasileiro, a despeito dos avanços em políticas de combate à fome e redução da desigualdade social, ter retrocedido na questão indígena voltando-se para uma política desenvolvimentista com projetos de aceleração do crescimento econômico. Alcida Ramos alertou que o governo petista estava num processo de regressão das demarcações de terras indígenas e também de outros direitos constitucionalmente garantidos. Foi ressaltado como os modos de vida ameríndios eram desconsiderados nos mecanismos jurídicos brasileiros, tratando as sociedades indígenas em termos de indivíduo, desrespeitando suas visões “coletivistas” e como o Estado brasileiro persistia em proteger-se das possibilidades de intervenção de entidades internacionais dos direitos humanos. Que só haveria um avanço nessa questão se passássemos a pensar na ideia de um pluralismo jurídico em detrimento do monismo jurídico, pois do contrário estaríamos à mercê de manipulações legislativas. Foram estabelecidas comparações com os grandes avanços constitucionais alcançados na Bolívia e Equador. Na ocasião, Ailton Krenak ressaltou o protagonismo de muitas lideranças indígenas durante a Constituinte e o avanço alcançado com a Constituição de 1988; contudo, nos anos seguintes, fortes barreiras foram

levantadas entre teoria e prática. Ele falou do projeto que desenvolvia para proteção das águas em MG; alertou que passavam por amplo processo de privatização e que deveriam ser vistas como nosso bem mais precioso (em um prenúncio fatídico do que seu povo sofreria com o rompimento trágico da barragem de Mariana quatro anos depois). Suas palavras e sua presença marcaram profundamente minha vida.

Esses desenvolvimentos corroboraram um primeiro projeto de pesquisa para a seleção do mestrado no PPGAN/UFMG realizada em 2014 sob o título “A questão indígena e o etnocídio no Brasil”. A pergunta que me guiava a essa altura era: Por que não obstante o avanço das proposições contidas na Carta Magna de 1988, outras legislações nacionais e internacionais como, o Estatuto do Índio de 1973 e a Convenção 169 da OIT, a efetivação do reconhecimento legal de necessidades básicas das sociedades indígenas permanecia desconsiderada no interior de uma lógica de funcionamento antiga remontando à época das legislações coloniais? Estava interessado em efetuar uma análise de proposições inseridas no âmbito do Direito e acabei entrando em contato com os escritos de Luiz Fernando Villares³. Esse autor ressaltava a importância dos “sistemas jurídicos indígenas” e a existência formal de um pluralismo jurídico brasileiro previsto constitucionalmente, que demandaria condições materiais para concretização de tais garantias. Nesse sentido, o escopo do projeto era o desenvolvimento de um trabalho de mapeamento e descrição das possíveis contribuições conceituais oriundas da esfera do Direito para a questão indígena, assim como de seus limites e principais discrepâncias em relação a certas premissas presentes na perspectiva antropológica contemporânea - quando o diálogo com a antropologia parece limitado e/ou obsoleto. Certas afirmações - “Quando um povo perde seu sistema jurídico, lhe é retirada uma parte essencial de sua identidade étnica, mesmo que conserve outros elementos” (VILLARES, 2009:25) - deixavam entrever uma perspectiva implícita da cultura definível a partir de critérios funcionalistas, características passíveis de serem colonizadas, domesticadas e alteradas sem nenhum tipo

³ Mestre em ciência ambiental pela USP (2004) graduado em Direito também pela USP (2000). É especialista em Direito Ambiental, Direito Econômico e do Consumidor. Foi consultor Jurídico do Ministério do Meio Ambiente, advogado do BNDES e procurador-geral da Funai entre 2005 e 2007. Possui experiência teórica e prática em Direito Ambiental direito constitucional e dominou temas como povos indígenas, transgênicos, recursos genéticos, saneamento ambiental, regulação, privatização, direito à informação e ciência.

de agência da parte daqueles que seriam “afetados”⁴. Já nessa época, o sentido de “perda cultural” soava como uma petição de fragilidade inerente aos ameríndios, sentidos mascarados com ecos evolucionistas. Esses pontos-cegos entre os campos de saber das ciências humanas sinalizavam uma complexa trama de discursos científicos (em certa medida eu indagava a respeito da posição da antropologia nessa rede) constituindo uma epistémè corroboradora de território livre para emergência de violências empreendidas por uma máquina cultural, na qual o aparelho estatal brasileiro apresentaria-se como composição importante, mas não única, frente aos povos originários no Brasil.

Acolhendo as críticas da banca de seleção, percebi que para iniciar a pesquisa teria que recuar o recorte para apresentar as inovações da etnologia regional que no Brasil geraram um divisor de águas a partir do final da década de 70. Esse amadurecimento levou-me ao plano de trabalho iniciado em 2016 cujos resultados de pesquisa originaram essa dissertação.

Ao buscar na literatura antropológica brasileira material relacionado ao tema do etnocídio, atentei para um vácuo quase completo relacionado tanto às origens do termo quanto de sua aplicação, enquanto que em espanhol as menções eram muito mais frequentes. A partir desse ponto de partida inicialmente desencorajador ansiava por alguma explicação. Prosseguia nas leituras e paralelamente acompanhava notícias nas mídias sociais fornecidas por ONGs, organizações indígenas, lideranças e militantes. As menções ao etnocídio eram esporádicas e sempre associadas a um sentido geral de premonição da destruição ou perda cultural irreversível. À medida que a pesquisa avançou também ficou claro uma quase indiscernibilidade entre as definições de genocídio e etnocídio gerando dificuldades ao estabelecerem muita proximidade – movimento que parecia atenuar e obliterar a gravidade de determinados crimes.

Não existe tradução em português da principal obra referente ao tema⁵. Na antropologia, o desconhecimento e desinteresse nos leva a prever que muitos dos colegas,

⁴ Já na década de 80 do século XX Manuela Carneiro da Cunha criticava a atuação da FUNAI e suas prerrogativas de definição do que é ser índio a partir de pressupostos científicos universalizantes ligados à biologia e transferidos para um conceito de cultura “coisificado” banhado por pressupostos racistas, sendo a própria possibilidade de definir o outro uma pressuposição da cultura como primária, dada e estática, ou seja, inalterabilidade das formas culturais excluindo a “natureza essencialmente dinâmica de toda cultura humana”. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009.d:247). O protagonismo indígena associado às visões críticas de certos intelectuais refletiram diretamente no critério constitucional da autorrepresentação dos grupos étnicos contido no artg.216, I da Constituição de 1988.

⁵ Me refiro ao livro *La paix blanche introduction à l'ethnocide*.

principalmente aqueles em formação, remontariam a criação dessa noção a Pierre Clastres ou, quando muito, graças ao artigo recente de Viveiros de Castro (2016), ao etnólogo francês Robert Jaulin. Quais as razões desse déficit? Uma primeira explicação que salta aos olhos é que os mecanismos jurídicos mais bem estabelecidos e especificamente definidos relacionados à agressão e crimes étnicos presente nas legislações nacionais⁶ e internacionais, referirem-se basicamente ao genocídio. Ainda que, como mostrou Viveiros de Castro (2016), atualmente haveria uma movimentação política internacional na direção de um acolhimento legal de crimes que podem ser enquadrados como etnocídio.

A razão maior dessa preponderância da tipologia criminal do genocídio não deixa de evocar o imediato pós Segunda Guerra Mundial e as repercussões dos crimes cometidos, acarretando uma crescente institucionalização de leis que visavam favorecer a prevenção dos crimes contra a humanidade. A criação de mecanismos jurídicos internacionais de defesa dos direitos humanos e os compromissos assumidos pelos Estados-Nação inseridos no âmbito das Nações Unidas deram maior visibilidade a muitos crimes cometidos contra coletividades minoritárias que, paradoxalmente, deixaram cada vez mais claro que os modos de pensar-agir ocidentais tornavam-se intolerantes à emergência da Diferença. O que esses mecanismos permitiram ver foi a disseminação mundial de uma espécie de insanidade megalomaniaca e narcísica com diferentes dobras e redobras. No cenário de um alinhamento necessário para aqueles países que desejavam alcançar o seu destino, era preciso que escolhessem o papel que desempenhariam baseados na vocação que lhes fora delegada nos primeiros momentos de sua gestação. Na América Latina desde as primeiras tessituras estatais ocidentais, o caminho mais óbvio a seguir foi aquele tracejado pela colonização: fornecimento dos despojos de uma Natureza objetivada e disciplinada, aparentemente dominada, a utilização da energia de “terranos”, não-humanos e sub-humanos, de qualquer modo mais objetos do que sujeitos.

O Brasil com seu imenso território consolidava sua posição honorária de grande fornecedor mundial das matérias-primas, “celeiro do Mundo”. Foi como se para confirmar o sinal da graça de “escolhido” precisasse da realização mítica de sete trabalhos. Um deles com duplo objetivo condizente com os dizeres de ordem e progresso ancorados na aura

⁶ Calheiros (2015:232) lembra a lei brasileira nº 2889 de 01 de outubro de 1956 que define o crime de genocídio: a) Matar membros do grupo b) Causar lesão leve à integridade racial ou física de membros do grupo c) Submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial d) Adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo e) Efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.

positivista da república rasgou durante quase três décadas as entranhas de uma Natureza que acreditavam ser domesticável e passiva, abrindo caminho para tornar suas partes funcionais e produtivas. Terminada a jornada constatou-se que os vasos comunicantes que deveriam fazer funcionar o grande organismo de um gigante já eram obsoletos, mas, o projeto de marcha para o Oeste fez escola. Paralelamente andaram acelerando o irrefreável caminho civilizacional daqueles homens que ainda estariam entregues ao estado de Natureza. Poderíamos dizer que se na época colonial tivemos o Padre Antônio Vieira e no Império José Bonifácio, na recente república foi Marechal Rondon⁷ a rostidade⁸ de Janus do gigante cercado das melhores intenções em relação aos povos indígenas. O século XX e as duas grandes guerras suspenderam por algum tempo o fôlego dos Leviatãs. Mas os desejos não têm descanso, um irrevogável mal era desencadeado pelo avanço científico produzindo máquinas de guerra impessoais e mortíferas; a visão dos portadores de diferenças afastados do convívio pleno com os escolhidos era transmutada. As sub-humanidades tornavam-se não mais espiritualmente aprimoráveis, mas biologicamente irreversíveis. Não que as bases antropocêntricas do naturalismo já não estivessem lançadas nos primeiros passos do Renascimento europeu pelas conjecturas dos cosmógrafos desenhadas nas margens de mapas e nos relatos de viajantes. Mas os séculos XIX e primeiras décadas do século XX blindaram as crenças ocidentais e seus processos de fabricação com uma assepsia religiosa. Selaram as corporeidades em corpos com protocolos de manutenção rigorosos feitos para funcionarem como engrenagens com diferentes funções laborais. Uma das consequências mais perversas dessas acelerações unilaterais na direção do progresso foi a patologização e inferiorização da Diferença encerrada em corpos biologicamente dados, degradados, geneticamente impuros e/ou involuídos.

No Brasil, a retomada do caminhar para a terra prometida ensaiava seus passos mais contundentes antes mesmo do final da 2ªGM por um estadista brasileiro que tornaria-

⁷ Ao exaltar Rondon e sua importância para a política indigenista republicana, Darcy Ribeiro lembra que esta figura era um indígena do povo Bororo (SILVEIRA et al., 1979:88). O que destaca aqui não é a índole ou más ações praticadas por essa personalidade, mas a utilização política da sua condição de sujeito perfeito que legitimou a possibilidade de máxima conversão civilizadora do índio-militar-filósofo positivista, que agiu por ideais humanitários e levou seus semelhantes de um mundo da necessidade, transitoriedade e selvageria para a Terra Prometida do Estado. O Rosto de Rondon foi a legitimidade mítica que fundiu as paisagens ameríndias desconhecidas vistas como Natureza intocada num pretense Estado pluriétnico.

⁸ “Não há rosto que não envolva uma paisagem desconhecida, inexplorada, não há paisagem que não se povoe de um rosto amado ou sonhado, que não desenvolva um rosto por vir ou já passado. Que rosto não evocou as paisagens que amalgamava, o mar e a montanha, que paisagem não evocou o rosto que a teria completado, que lhe teria fornecido o complemento inesperado de suas linhas e de seus traços?” (DELEUZE & GUATTARI, 2008[1980]:38)

se emblemático no imaginário nacional. Getúlio Vargas foi o primeiro presidente a visitar a região amazônica e a fazer marketing da vocação natural do Brasil:

“Nada nos deterá neste movimento que é, no século XX, a maior tarefa do homem civilizador: conquistar e dominar os vales das grandes torrentes equatoriais, transformando sua força cega e extraordinária fertilidade em *energia disciplinada*. O Amazonas, sob o impacto de nossa vontade e de nosso trabalho, deixará de ser um simples capítulo na história do mundo e, assim como outros grandes rios, se tornará um capítulo da história da civilização”. (Getúlio Vargas, discurso proferido em Manaus, outubro de 1940 apud: DAVIS, 1978:45)

No seu périplo pelas paragens amazônicas, Vargas exaltou a racionalidade de uma imensa plantação de borracha fundada por Henry Ford. Propôs colônias agrárias para resolver os problemas econômicos regionais. Como resultado dessa campanha foram sancionados acordos de ajuda mútua entre Brasil e EUA, empréstimos de U\$200 milhões em armas em troca da abertura à exploração dos recursos minerais brasileiros pelos norte-americanos, U\$100 milhões do Export-Import Bank para exploração de matérias-primas. Durante a 2ªGM foi criado o Instituto de Assuntos Interamericanos que deveria coordenar as “atividades” dos EUA com os aliados latino-americanos e que logo cederia milhões de dólares para exploração mineral, cultivo da borracha, produção de alimentos e saúde pública na região amazônica. Ainda durante o conflito mundial, técnicos do Geological Survey norte-americano estudaram recursos brasileiros em materiais estratégicos (chumbo, zinco, talco, manganês, barita e outros) e, com o término da guerra havia uma dezena de geólogos americanos no Brasil. Neste período instalou-se um interesse interno e externo crescente na chamada Bacia Amazônica. Os indígenas eram mencionados juntamente com os limites naturais enquanto obstáculos que deveriam ser superados com tecnologia moderna e “planejamento racional” permitindo concretizar o “sonho do desenvolvimento amazônico” com fins geopolíticos (DAVIS, 1978:44-50). Entre 1942 e 1960, os EUA injetaram U\$16,8 milhões e enviaram mais de 200 técnicos e conselheiros de saúde norte-americanos em um acordo bilateral chamado Serviço Especial de Saúde Pública com fins militares. Apesar desses esforços durante as décadas de 40 e 50 a região amazônica não influenciou decisivamente a economia brasileira. Seria somente no Estado de exceção a partir de 1964 que as aspirações grandiosas de alcançar o país do futuro seriam alimentadas com ímpeto voraz.

Davis (1978:30) sugeriu que a política indigenista brasileira teria mudado seus rumos no final dessa década de 1950 com a substituição por novos dirigentes com viés militar. Multiplicaram-se os casos de corrupção burocrática, a Seção de Estudos

Antropológicos do SPI foi extinta, muitos postos indígenas foram confiados a missionários e quase não havia controle das atividades dos integrantes do órgão. O resultado viria já durante o regime militar em 1967 com um evento que traria momentaneamente à realidade aqueles brasileiros e estrangeiros enfeitiçados pela euforia desenvolvimentista. O general Albuquerque Lima era Ministro do Interior e encarregou o Procurador-geral Jader Figueiredo da averiguação das denúncias de crime dos funcionários do SPI. A equipe viajou 16 mil quilômetros, transitando por mais de 130 postos. Em março de 1968 numa entrevista coletiva o general Albuquerque divulgou os resultados do Relatório Figueiredo com 5.115 páginas. Corrupção e puro sadismo, massacres de tribos com dinamite, metralhadoras, açúcar misturado com arsênico, o caso de rapto de uma menina de 11 para servir de escrava. Havia denúncias de “guerras de germes” nas quais agentes do SPI e latifundiários haviam utilizado armas biológicas e convencionais para exterminar aldeias. Introduziram varíola, sarampo, gripe, tuberculose entre indígenas no Mato Grosso no intervalo de 1957 a 1963 e no norte da bacia amazônica entre 1964 e 1965. Dos 700 empregados do SPI, 184 foram acusados de crimes. A repercussão desse relatório foi imediata em publicações como *Sunday Times*, *Washington Post*, *Le Monde*, *Current Anthropology*, *Los Angeles Times*, *New York Times*, *Jornal do Brasil*. Multiplicaram-se as denúncias de genocídio e os pedidos de intervenção das Nações Unidas; em meio a essa comoção, misteriosamente o Relatório Figueiredo foi arquivado e desapareceu. Em resposta, Albuquerque Lima extinguiu o SPI criando a FUNAI, prometeu punir todos os culpados e restituir as terras indígenas espoliadas. Além disso, convidou organizações internacionais para verificarem as condições dos indígenas no Brasil. Segundo Davis (1978:36) essas medidas desmobilizaram as críticas. Outros eventos aprofundaram ainda mais o silenciamento dessa situação cruel: Em 1969 a troca do presidente Arthur da Costa e Silva por Emílio Garrastazu Médici, o desaparecimento do general Albuquerque da política brasileira e o anúncio do investimento de 500 milhões de dólares na construção de uma rodovia transcontinental na região amazônica. Em 1970, Médici iniciou a construção desse sistema de rodovias. Nesse ponto, os meios de comunicação tomados pela empolgação economicista, haviam deixado o genocídio dos indígenas no Brasil completamente de lado (ibdem:37).

Em 1971 o regime militar empenhava-se por executar o megalomaniaco programa de integração nacional, batendo recordes estatísticos na indústria e comércio. A eclosão de ditaduras com esse perfil econômico-político difundia-se entre os países da América

Latina, o que rendeu críticas à uma postura colonialista dos Estados latinos e seus financiadores. A situação indígena foi tema de encontros internacionais⁹ que discutiram principalmente a responsabilidade dos Estados latinos quanto às minorias étnicas vivendo em seus territórios:

“A problemática indígena dia-a-dia se torna mais dramática. O Brasil, como nação, está colocando em prática arrojados projetos de expansão econômica, em busca de progresso. As decisões são tomadas cada vez mais frente a variáveis econômicas. E o vulto dos investimentos, ao lado das expectativas pelos resultados, fazem desaparecer para muitos administradores a importância humana, social e cultural dos silvícolas. No momento, a marcha para oeste, que há muito vem se promovendo no Brasil, está recebendo novos estímulos. Áreas que refugiavam os últimos grupos silvícolas arredios estão sendo definitivamente conquistadas. Estradas, campos de pouso, projetos de colonização, levam para o interior um número cada vez maior de civilizados. Meios modernos de detecção, desvendam o potencial do solo e do subsolo e planos são rapidamente formulados para incorporar territórios virgens à economia da nação. O país quer crescer e no avanço submete as sociedades tribais que subsistem. Para cuidar das populações dessas sociedades a Fundação Nacional do Índio pretende estar em ação”. (SANTOS, 1973:21)

Mas os próprios dirigentes da FUNAI também se mostravam comprometidos com a ânsia desenvolvimentista nacional:

[...] questões como “saber se o índio deseja se civilizar”, “se compete à sociedade nacional decidir sobre destino de uma minoria”?; “se convém institucionalizar uma polícia indígena”? ou “preparar índios para as profissões de mecânico, torneiro, eletricitista”, estão sendo respondidas com uma segurança temerária por parte da Fundação Nacional do Índio. Paralelamente, declarações atribuídas a altos dirigentes da Fundação Nacional do Índio afirmando que “assistência ao Índio deve ser a mais completa possível, mas não pode obstruir o desenvolvimento nacional (...)”¹⁰; ou que a FUNAI “não permitirá a formação de quistos étnicos”¹¹. (SANTOS, 1973:21)

Nesse contexto de direitos civis mínimos e crescente endurecimento do regime militar – durante os chamados "Anos de Chumbo" – e com novas pressões internacionais e nacionais com denúncias de genocídio e etnocídio o regime militar foi compelido a manifestar-se publicamente. Os dirigentes do Estado de exceção propuseram uma primeira versão do Estatuto do Índio que devido a duras críticas foi reescrita. Pela leitura do texto são visíveis os avanços propostos, mas pelas violências praticadas durante esse período – que hoje começam a ser lembradas de maneira assombrosa – fica a impressão de que o

⁹ XXXIX Congresso Internacional de Americanistas, 2-9 de agosto de 1970, Declaração de Barbados “Por la liberacion del Indígena” 1972 (SANTOS, 1973:22)

¹⁰ O Estado de São Paulo, 22/05/1971, artigo “assistir o Índio, sem frear o desenvolvimento”.

¹¹ O Estado de São Paulo, 28/03/1971, artigo “Índio: integração é problema étnico?”

documento foi criado como fachada, um cartão de apresentação do Estado de exceção brasileiro como uma pessoa bem comportada ante a comunidade internacional. A partir do Estatuto do Índio teremos ao longo da década de 70 até às vésperas da Assembleia Nacional Constituinte em 1987, discussões e polêmicas a respeito da ideia de integração¹² em contraponto à assimilação¹³. A situação chegou ao ponto da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha voltar-se para a escrita de textos jornalísticos questionando que em vez de uma aparente falta de embasamento científico, na verdade havia motivos escusos nas tentativas de emancipação de indígenas considerados “assimilados” ao Estado brasileiro (CUNHA, 2009:246).

¹² Sobre o assunto, Ailton Krenak é definitivo “Inclusive é muito bom deixar bem claro o seguinte, o grande dilema da maioria dos países que ainda, não só hoje, mas dos países que tiveram que conviver com populações tradicionais, com populações nativas, foi o de operar uma convivência com essas populações nativas sendo que elas pudessem se relacionar com o conjunto das sociedades sem ser uma espécie assim de débeis mentais, sem ser um aleijão social. Na África, na Ásia, na América do Norte e aqui na América Latina inteira, a gente tem visto isso. O mata burro para o civilizados conviverem com os povos tradicionais tem sido exatamente essa palavra “ integração”, eles ficam confusos com essa história de integração, de assimilação e fazem uma confusão dos diabos porque eles não conseguem entender uma coisa, que essas populações tradicionais, cada uma delas, cada uma dessas tribos têm o que a gente poderia chamar de seu projeto de futuro. O projeto de futuro dessas populações não é aquilo que eles estão vivendo hoje ou o que viveram no passado, é uma equação entre o que viveram no passado, o que vivem hoje e o que vão viver no futuro, é o projeto de futuro dessas populações. Quando o Leônidas Pires fica nervoso dos índios estarem usando Panasonic, Seiko e calça jeans, ele está se esquecendo exatamente que esses elementos, esses dados, eles vão ser a matéria prima para essas populações construírem seu projeto de futuro. Se houver sensibilidade e respeito por essas populações, essas populações são capazes de dar respostas a problemas muito sérios que essa civilização moderna não consegue responder. Não só do ponto de vista ambiental mas do ponto de vista inclusive de relações sociais mesmo, porque as comunidades tradicionais conseguem segurar, por exemplo, controle populacional, porque conseguem assegurar níveis de atendimento das necessidades de seu povo sem conflitos, sem guerras extraordinárias e tudo. Nós sabemos que tem tribos nossas que não são guerreiras, que nunca fizeram guerras, são tipos pacíficas mesmo, assim por religião, e não precisa lançar mão de conflitos para resolver os seus problemas sociais. Tem “muita coisa que os civilizados poderiam aprender”. (KRENAK, 2015:60-1).

¹³ A política assimilacionista foi uma velha conhecida dos indígenas desde a época do Brasil-colônia, andando de mãos dadas com a gênese da concepção tutelar. Manuela Carneiro da Cunha considera o trabalho missionário como locus das primeiras manifestações da Tutela (CUNHA,1987:103). Sob o regime do Padroado, a Igreja submetia-se à Coroa portuguesa em troca de financiamento de sua empresa religiosa que naturalmente contribuiria para uma *adequação harmoniosa da mão-de-obra indígena às necessidades político-econômicas da empresa colonizadora portuguesa* que via nessas pessoas a possibilidade de consecução de uma sociedade colonial que assegurasse o domínio sobre seus territórios da Terra Brasilis. Foi na passagem da escravidão para o assalariamento que a partir da década de 50 do século XVIII surgiu o conceito de tutela orfanológica. Ao longo do tempo essa concepção passou pelas mãos de outros agentes estatais e sofreu transformações. No início do século XX preponderou uma visão infantilizada das sociedades indígenas em detrimento da tutela orfanológica. Nas movimentações para criação do Código Civil, os indígenas não figuravam como relativamente incapazes. Essa percepção concretizou-se quando as discussões chegaram ao Senado e em 1916 o código civil foi oficializado. Em 1928, a tutela orfanológica foi substituída pela tutela de estado sob a chancela da FUNAI. A partir de então os indígenas seriam definidos juridicamente como relativamente incapazes, estigma estatal que só seria extirpado com os artigos 231,232 da Constituição de 1988.

Ailton Krenak nos lembra de que as décadas de 70 e 80 foram marcadas por uma efervescência do movimento indígena que alcançou escala nacional e internacional com a criação da União das Nações Indígenas (UNI) tendo como lideranças nesse movimento nomes importantes como Marçal Guarani, Ângelo Pankararé, Ângelo Kretã, Domingos Terena, Álvaro Tukano, Mário Juruna e Davi Kopenawa. Além disso, o movimento indígena implementou a Aliança dos Povos da Floresta, estabelecendo importantíssima parceria com seringueiros. Buscaram auxílio de antropólogos, advogados e outros profissionais liberais da sociedade civil, ONGS no Brasil e exterior. Toda essa movimentação evidencia a grande capacidade de mobilização através de uma verdadeira socialidade em consonância com as capacidades xamânicas das lideranças indígenas, transversalizando a máquina estatal e seu poder sedimentador-centralizador ao buscarem aliados até no exterior.

Para Bicalho (2009) a emergência do protagonismo indígena que levou ao *Movimento Indígena Brasileiro* pode ser rastreada na década de 70, quando foram realizadas as primeiras assembleias que reuniram chefes indígenas, encontros cujo aprendizado e convivência gradualmente atingiram abrangência nacional em suas articulações originando as organizações indígenas supracitadas. Para essa autora deve-se ter cuidado, portanto, para não obliterar o fator crucial de a agência indígena ter sido o motor das conquistas de direitos quando se fala das associações e organizações pró-indígenas como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre outras, que também contribuíram para esses acontecimentos. Isso fica visível ao notarmos a pronta reação indígena ao Decreto de Emancipação de 1979. Temos desse modo uma complexa trama composta de múltiplos agentes, interesses, discursos e saberes.

Todo o absurdo que marcou esse período histórico da ditadura militar brasileira em que imperou a morte, tortura, medo e esquecimento, ganhou um novo capítulo em 2011 com a criação da Comissão Nacional da Verdade (CNV)¹⁴ e a redescoberta do Relatório Figueiredo. O objetivo da CNV foi investigar as violações de direitos humanos entre 1946 e 1988, ouvindo testemunhas, vítimas, repressores, promovendo audiências públicas e elaborando laudos periciais entre outras ações que integraram estados e municípios. Em

¹⁴ Cf. *Dossiê violações de direitos dos povos indígenas*.

Disponível em: <https://arace.emnuvens.com.br/arace/issue/view/5/showToc>

2014 o relatório final foi entregue à presidente da república Dilma Rousseff e a conclusão das investigações foi que diante das inúmeras violências e o modo como foram empregadas, ficou claro que os crimes contra a humanidade praticados fizeram parte da política estatal. As recomendações do relatório eram que as Forças Armadas brasileiras reconhecessem sua atuação criminosa durante o período investigado e que os agentes envolvidos fossem punidos sem o benefício da lei de anistia. A existência dos indígenas nesse período talvez tivesse sido dissolvida em meio aos números se não fosse a iniciativa dos Marubo em contatar Marcelo Zelic (importante ativista dos direitos humanos). Ao perceber a importância e necessidade de investigar como os indígenas foram impactados pelos abusos totalitários do Estado brasileiro, Zelic articulou a mobilização do “grupo de trabalho indígena” que envolveu grupos externos a CNV como o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e Instituto Socioambiental (ISA). Foi ainda em 2012 que após longa busca, Zelic encontrou o Relatório Figueiredo guardado em 150 caixas não classificadas no Museu do Índio (AZOLA & COFFACI DE LIMA, 2017).

A confluência desses acontecimentos tornou importante a justiça de transição no Brasil voltada para os povos indígenas; nesse sentido a tipificação enquanto genocídio das muitas formas de crime cometidos contra os indígenas mostra-se como ação necessária e muito bem-vinda. Em 2014 os Aikewara (Suruís) alcançaram importante vitória, aqueles que foram agredidos e torturados de diferentes maneiras, receberam indenização pelos desumanos abusos sofridos durante a ditadura (CALHEIROS, 2015)¹⁵. Em relação aos Waimiri-atroari (SCHWADE et al., 2014) foi lançado um relatório também em 2014 denunciando os crimes de genocídio contra eles cometidos durante a Ditadura Militar brasileira. É um exemplo claro da política de Estado servindo à interesses privados. A empresa Sacopã, Mineradora Paranapanema, os projetos das hidrelétricas de Pitinga e Balbina, a construção da BR174, o Programa Pólo Amazônia, Pró-álcool e uma política indigenista empresarial da FUNAI foram os centros motores que geraram uma invasão e roubo oficial e não oficial em expansão absurda, além da inibição da mobilidade dentro do

¹⁵ Ainda que Calheiros ache importante a conquista de reparação individual (baseada na renda atual da vítima) e o reconhecimento por parte do Estado das graves agressões infligidas aos Aikewara pelo exército brasileiro à época da guerrilha do Araguaia, ele lamenta que os atuais mecanismos jurídicos brasileiros ainda estejam fortemente ancorados em bases euroamericanas, impedindo que os Aikewara sejam reparados coletivamente naquilo que para eles é essencial: a devolução das terras que lhes foram expropriadas no contexto dos crimes em questão.

território tradicional desse povo que sofreu três grandes reduções com decretos presidenciais em 1971, 1981 e 1989.

Muitos desses empresários pagaram capangas para matarem os Waimiri-atroari. Além disso, o relatório apresentou listas de armamento de diversos calibres que deveriam garantir a segurança das obras rodoviárias. Ao mesmo tempo em que o general do Comando da Amazônia responsável pelo 2º grupamento de engenharia recomendava em ofício de 1974 o emprego de metralhadoras, granadas e dinamites ao menor sinal da presença indígena (SCHWADE et al., 2014:81-2). Os próprios Waimiri-atroari relataram o sobrevoo em suas aldeias de helicópteros que atiraram e jogaram bombas. Entre as décadas de 60 e 70 durante a construção da BR 174 foram mais de 2000 mortos. Em 1983, o Tribunal Russell constatou genocídio e etnocídio desse povo. Toda essa dinâmica de extermínio foi nomeada por seus responsáveis como “pacificação” dos Waimiri-atroari e foi o modelo de atuação que os executores da Perimetral Norte queriam estender às outras sociedades indígenas na fronteira norte brasileira.

No caso brasileiro os fatos cruéis do genocídio indígena na primeira metade do século XX, sua documentação novamente revelada e as demandas por justiça reparativa não deram tanto espaço quanto se deveria para enquadramentos relacionados ao etnocídio. Para aqueles que vivenciaram e vivenciam ou aqueles que conseguem apreender de algum modo a inescapabilidade no tempo-espaço dessas agressões contra a fisicalidade das pessoas baseada na concepção de indivíduo, a sugestão para refletirmos sobre outras violências que escapem a esse mundo soa como um desrespeito e frieza, uma tentativa de eufemizar e tirar proveito do sofrimento alheio. A meu ver, trata-se de aceitarmos o peso envolvido em conviver cotidianamente com essas imagens da “matéria humana”. A constante sensação de que a cada palavra escrita ou reflexão deixamos escapar a “totalidade” dos fatos, não rendendo o digno tributo àqueles que foram massacrados anonimamente sem sabermos da maioria deles ao menos seus nomes e sonhos. Esse peso leva aquele que o sente a nutrir respeito e empatia por essas pessoas, mesmo que não transpareça na fria escrita a gravidade das múltiplas realidades que busca retomar, e que eventualmente partilhou ou partilha, e das quais precisa distanciar-se não somente para delinear melhor seus contornos, mas também, para produzir algum frescor vital que mine a instalação do pessimismo em nossa vontade de multiplicar possíveis. Ao nos depararmos com a especificidade da noção de Pessoa nas Terras Baixas da América do Sul e outras noções que decorreram daí desde então e que foram delineados a partir do aumento

qualitativo e quantitativo de etnografias nas últimas décadas, salta aos olhos, a crescente discrepância e inépcia dos direitos humanos e Estado brasileiro em dialogar e fazer valer os direitos constitucionais indígenas em toda sua real profundidade. Isso demanda estratégias diferenciadas, como aquelas que Raoni, Ailton Krenak e Davi Kopenawa entre outros, vêm desenvolvendo há mais de duas décadas. Como veremos os mundos ameríndios estão voltados para um antropomorfismo que estende a capacidade de agência e consciência muito além dos limites do antropocentrismo ocidental. Tendo em vista essas considerações preliminares observamos que os enquadramentos dos crimes de genocídio encerraram limites culturais cuja não delimitação acarreta consequências perversas, não somente para a costumeira idealização de um Outro, que abandonado pela tutela dos “oniscientes” ocidentais encontraria-se indefeso, frágil e condenado ao desaparecimento.

Ao retomarmos ao modo como a noção de etnocídio foi pensada desde sua origem e rápida trajetória, podemos vislumbrar potências de atualização que o americanismo de finais da década de 70 tornou não somente factível mas premente. A empreitada aqui segue a mesma linha daquela realizada por Renato Sztutman (2012a) com as ideias de Pierre Clastres para pensar as cosmopolíticas ameríndias. Em vez de operar por uma espacialidade lógica gerada por uma grande oposição de pensamentos¹⁶, gostaria de empenhar buscas nas micropolíticas entranhadas no “interior” e fronteiras do espaço estatal. Tal posicionamento revela a necessidade de cautela com profecias apocalípticas sobre o Outro, ainda que gerem a pausa necessária para a reflexão. Principalmente quando incorremos na tentadora perspectiva analítica economicista, adotando discursos que traduzam, por exemplo, uma natureza etnocida dos programas governamentais de assistência ou qualquer iniciativa envolvendo captação monetária. Essas situações demandam investigação etnográfica antes de serem tomadas em si como parte de um projeto etnocida. Como argumentou Andreello (2006), *"o caráter hegemônico do desenvolvimento é sempre instável e é daí que surgem as "linguagens locais de desenvolvimento" cuja compreensão por meio da pesquisa etnográfica seria um passo de suma importância para a tarefa de imaginar alternativas de desenvolvimento"*

¹⁶ O próprio Pierre Clastres demonstra essa grande divisão de natureza entre o pensamento indígena e ocidental, ao afirmar em *Do etnocídio* que, no Brasil o perigo do etnocídio se encontrava nos confins da floresta amazônica, onde subsistiam as últimas tribos isoladas. O que nos leva a concluir que todas as sociedades ameríndias em contato com não indígenas haviam sido tocadas por alguma espécie de irrevogável e grande Mal.

(ANDRELLO, 2006:46). O problema das assistências econômicas parece envolver, antes que um inevitável efeito de proletarização, o perigo de uma retórica oportunista que jogue com os preconceitos do que é ser indígena e/ou do que é cultura e que estão amplamente difundidos na sociedade brasileira. O que fica claro, na medida em que avançamos no histórico das agressões às pessoas com cosmovisões ameríndias e tradicionais é que suas articulações no continente de modo a combater o etnocídio/genocídio, passam por suas propostas de etnodesenvolvimentos, talvez os únicos projetos que nos levem a algum futuro.

Para refletir acerca do etnocídio, suas expropriações, violações e extrema violência, que como vocês verão, a meu ver compõem uma ressonância genocida, é preciso o bom senso de não incorrerem numa narrativa linear de tragicidade e pessimismo que acabe pondo em evidência apenas os encontros que terminaram em derrota, esquecendo as inúmeras histórias em que os vencidos foram os próprios ocidentais. Ter essa consideração em mente evitaria o risco de suprimirmos as potências das subjetividades ameríndias, suas epistemes, a complexidade das suas afecções, seus agenciamentos e o modo como lidam com o infortúnio. Fazendo justiça ao próprio pensamento indígena e à sua capacidade antecipatória, como ouvi Davi Kopenawa dizer em uma palestra, é preciso matar a cobra grande enquanto ainda é pequena¹⁷.

Ao final de toda essa exposição, creio que ficará claro que se nos ativermos à noção de pessoa e à corporalidade ameríndias como categorias nativas, a distinção etnocídio/genocídio não faz sentido. Entretanto a intenção é buscar uma tradução entre mundos cujas separações/categorizações artificiais possam multiplicar as armas disponíveis para as lutas que permitam aberturas a uma compreensão jurídica da diferença, minando cada vez mais a presença de um monismo jurídico massacrante e inflexível. E ao mesmo tempo, a partir das pequenas tentativas de estabelecimento de conexões parciais, deixar entrever para o leitor as possibilidades de transformação que os modos existenciais ameríndios oferecem para outras minorias.

¹⁷ Comunicação verbal proferida na palestra “20 anos da Terra Indígena Yanomami” pelo catedrático DAVI KOPENAWA YANOMAMI, líder indígena, xamã e presidente da Hutukara. O evento ocorreu em novembro de 2014, na Faculdade de Educação e integrou as atividades do Programa Cátedras IEAT/FUNDEP, promovido pelo Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares – IEAT/UFMG, patrocinada pela Fundação de Desenvolvimento da Pesquisa – FUNDEP.

^^^^^^^^^^

Nos capítulos 1, 2, 3 e 4 apresento as trajetórias históricas de povos que enquanto minorias étnicas conviveram com prolongadas violências que antecederam a eclosão oficial de conflitos históricos. Os Judeus na Alemanha, os Mnong gar nas Terras Altas do Vietnã do Sul e os Barí no Nordeste colombiano. Raphael Lemkin, Georges Condominas e Robert Jaulin a partir do convívio com esses povos e observação atenta do desenrolar dos fatos, pensaram em definições como barbárie e vandalismo, genocídio e genocídio cultural, fisicídio e etnocídio, etnocídio e genocídio. Observo o que está envolvido na recorrência dessas classificações binárias que traduzem uma separação entre violência física e “espiritual” e como essa divisão é problemática para pensarmos os estatutos da pessoa e corporalidade nos mundos ameríndios. Também procurei oferecer um panorama das articulações políticas na América indígena em torno do reconhecimento do etnocídio e seu combate.

No capítulo 5 apresento as ideias básicas de Pierre Clastres sobre o etnocídio e outros temas por ele cotejados, buscando resumir através de seu arcabouço reflexivo o movimento decisivo que marcou a etnologia das chamadas Terras Baixas da América do Sul no final da década de 70, produzindo um crescente aparato analítico marcado pela maior intimidade com as categorias nativas.

No capítulo 6 apoiado na visão atual da etnologia e mantendo fidelidade às imaginações conceituais ameríndias, busquei aproximar o etnocídio das percepções nativas do infortúnio e sua multiplicação, além do enrijecimento das lógicas de mobilidades pendulares caras à constituição da Pessoa e corporalidade.

Na conclusão explicito a importância de sabermos distinguir projeções da perda cultural e que a noção de etnocídio precisa ser vista menos como instrumento de constatação e previsão pessimista de perdas culturais e mais como um modo de prevenção. A distância entre o etnocídio e genocídio não seria entre graus de violência, mas fruto de um gap cultural. A atualização dessa noção sob a ótica dos povos ameríndios nos aproximou da ideia de ecocídio. Essa consideração revelou que a importância de avançarmos a abertura jurídica à Diferença, trata-se não do exercício de um humanismo irrefletido que busca defender um “patrimônio cultural da humanidade” e/ou um Outro indefeso, mas, de apoiarmos as práxis capazes de multiplicar possibilidades de futuro menos sombrias para todos nós.

Breve consideração de “método”

^^^^^^^^^^

A escolha em tratar criticamente a recorrência associativa do etnocídio como perda ou empobrecimento cultural aparenta um posicionamento ideológico a priori, uma necessidade de levantar a bandeira do relativismo cultural. Se assim fosse, estaria apenas advogando a favor da incorruptibilidade de alguma essência abstrata cara à Antropologia (cultura e/ou estrutura social). Essa atitude geralmente leva a caminhos muito desastrosos. O tema não foi selecionado aleatoriamente por um gosto diletante da moda teórica, mas resultado de um encontro que envolveu afinidades existenciais. Esse posicionamento ou conexão poderá soar como uma muleta textual ou substituto advindo de uma incompetência na boa execução antropológica. Um pseudo-exercício de reflexividade dada a ausência do clássico trabalho de campo. O advento dos escritos pós-modernos lograram mostrar que a prática etnográfica, antes que um modo muito particular de produzir conhecimento sobre as relações humanas tinha em seu método expedientes produtores de legitimação de posições de discurso privilegiadas, herdeiras do colonialismo europeu mundo afora. Passada essa importante onda crítica, tornou-se imprescindível não só admitir a veracidade de muitos destes apontamentos, mas também, de posicionar-se, abrindo as caixas pretas de modo a encarar questões éticas cruciais que antes eram ignoradas em favor de efeitos textuais mais impressionistas. É um pouco a lição que nos dá Marilyn Strathern (2014[1987]). Qual a diferença entre Sir James Frazer e Bronislaw Malinowski? Para essa autora, o que proscreeu o primeiro foi que o polonês escreveu um tipo de livro inovador, criou a própria demanda por uma escrita com qualidades muito específicas. Um sabor épico da narrativa linear em primeira pessoa com poderes de ocultamento e aparição do narrador conhecedor da real intencionalidade dos personagens, manipulador do cenário. Antes que um precursor de um método de pesquisa inovador, assertiva em si controversa, Malinowski teria sido um exímio escritor.

Posso estar repetindo alguém de quem não me lembro nesse momento mas, em antropologia, a meu ver, estivemos nos debatendo sempre com três questões eticamente importantes. Por que fazer antropologia? Como fazer? Para quem? A despeito das escolas e matizes teóricos que foram delineando-se ao longo da história da antropologia, a disciplina passou por algumas fases de intencionalidade mais marcadas. Em seu período formativo, o *porquê* parecia estar atrelado fortemente a um ímpeto colecionista associado

ao saber pelo saber, o *como* recorria a registros de terceiros que viviam nas colônias, o *para quem* se autorreferenciava aos próprios ocidentais. Na sequência, temos um período da antropologia que acabou enveredando numa perspectiva relativística. O *porquê*, remetendo à necessidade de salvaguardar a diversidade cultural da humanidade, preservando as simples e frágeis “sociedades primitivas” ou ao menos a memória de suas expressões existenciais; o *como*, através do método etnográfico clássico (que fala sobre Outros); o *para quem*, ancorava-se em um humanismo que na dialética Eu-outro fazia pender a balança para o primeiro polo. Se essa fase repudiou enormemente as concepções spencerianas do evolucionismo social, também contribuiu para a atualização de um poligenismo cujas consequências mais perversas vimos emergirem, por exemplo, na formação do chamado Eixo do Mal na Segunda Guerra Mundial ou no Apartheid sul-africano. Um terceiro momento, que poderíamos chamar de reflexivo, foi desencadeado pelos estudos pós-modernos levando à autocrítica antropológica. Este fato em si importante mostrou-se ainda mais interessante quando praticado por subjetividades marcadas por corporeidades outras que aquelas tradicionalmente soberanas na disciplina. Exemplo insofismável da potência desse descentramento é encontrado na inflexão causada na etnologia pelo entrecruzamento com os estudos de gênero, cuja representante maior é Marilyn Strathern. Na etnologia brasileira podemos ver as grandes benesses desse movimento no pensamento de autoras como Aparecida Vilaça, Tania Stolze, Elsj Lagrou e Marcela Coelho de Souza. Acredito que um movimento semelhante envolvendo a etnologia e a área de *disability studies* renderia ponderações interessantes.

Ao tomarmos o “corpo faltante” como lastro analítico, podemos inseri-lo na sociologia sob a famosa lente dicotômica indivíduo/sociedade. A partir dessa visão, a discussão foi realizada em termos da normalidade e patologia social, exclusão, execução de papéis sociais, a partir desses dois grandes polos produtores das possibilidades da sociabilidade. Poderíamos dizer que alguns sociólogos da escola de Chicago na primeira metade do século XX, a partir da influência da Sociologia Cultural de G. Simmel, lograram algum tensionamento nessa lógica. Mesmo realizando uma importante torção ao focalizarem atenção no caráter altamente construtivista das interações cotidianas, acabaram dando mais flexibilidade e ampliação de um Eu ainda dado pela Sociologia. Mesmo que E. Goffman admitisse a possibilidade de fuga dessa mútua determinação caso o indivíduo se voltasse para outra cultura (GOFFMAN, 2004 [1891]:98), em outras cogitações acabou reduzindo a mesma ideia de cultura a uma sociologia performática (GOFFMAN, 2002:28-

9), conferindo constância ao indivíduo e seu desempenho social com distribuição pretensamente universal. Do início ao fim do livro *Estigma*, o autor enfatiza que não se deve tomar atributos estigmatizáveis como base de definição do indivíduo estigmatizado: a questão seria antes de “papéis em interação e não os indivíduos concretos”(GOFFMAN, 2004 [1891]: 117). Contudo, a divisão analítica do indivíduo estigmatizado (desacreditado) e o indivíduo estigmatizável (desacreditável), não elimina o fato bruto contido nessa reflexão sociológica: existem atributos biológicos do indivíduo que possuem uma natureza inerentemente negativa, ainda que haja margem de negociação na definição da intensidade, frequência e relevância histórica com que tais qualidades interferem na sociabilidade. Isso fica claro se tomarmos o exemplo extremo, o estigmatizado desacreditado, ou seja, aquele que apresenta um estigma corporal visível. A natureza dessa alteração é tomada de antemão pela análise de Goffman como negativa. A única coisa que um indivíduo estigmatizado desacreditado, inserido em “interações mistas” (envolvendo “normais”) poderia fazer, seria a administração de tensões ocasionadas por essa negatividade corporal (um estigma visível).

A naturalização de aspectos negativos das corporeidades apresenta-se tanto entre minorias políticas “de dentro”– como mulheres, negros, LGBTT’s, [d]Eficientes e minorias étnicas “de dentro” (culturas folk) –, como as “de fora”, os povos indígenas. As violências que atingem amplas escalas e que no “fora” ocidental enquadrados como etnocídio são direcionadas para todas essas coletividades, mesmo que essas práticas de negação-agressão do Outro quando realizadas de “dentro” tomem outras escalas e nomes.

Ao contrário dessa perspectiva, que associou um indivíduo universal, identidade e corpo faltante, pretendo tomar corporeidades alteradas comumente qualificadas como d[E]ficientes sob outro prisma. Acho importante explicitar tal fato como modo de exercer uma dupla militância que na verdade é uma: a potência reflexiva e crítica que a Diferença pode proporcionar em termos de promover transformações e gerar relações insuspeitas e proveitosas, evitando as armadilhas do raciocínio identitário que frequentemente encaminham-se para meta-narrativas. Ao contrário, a intenção é a busca de sínteses conectivas, de acoplamentos, ainda que parciais, que permitam "des-complexar" o raciocínio.

Em 2003, aos quase dezessete anos sofri um acidente em águas rasas que ocasionou o que a medicina classifica como lesão medular, mais precisamente o quadro médico foi definido como tetraplegia. Fui submetido a uma delicada cirurgia de quase oito horas de

duração na qual tive uma experiência de quase morte (EQM). Passei por todo um ritual de aceitação que foi iniciado já no hospital com seus silêncios e entorpecentes, após quase três meses no CTI, fiquei alguns meses em casa até conseguir vaga em um centro de reabilitação. Fui submetido a um aparato técnico (próteses, exames, técnicas de controle corporal) e profissional (clínicos gerais, fisioterapeutas, terapeutas ocupacionais, fonoaudiólogas, enfermeiros, nutricionistas, etc.) com o objetivo de promover uma normalização no paciente e na família. Muitas rodas de conversa para os pacientes e pais, juntos e separados, ensino de técnicas médicas básicas que promovessem prevenção, cuidado e funcionalidade. A despeito do ganho na qualidade de vida que a passagem por um lugar como esse oferece, é muito frequente nesse espaço uma filosofia institucional avessa a tratamentos alternativos, com um vies objetificador do cuidado médico inculcado com muita facilidade nos familiares e no paciente. Esse sempre foi o teor das conversas que travei com companheiros de condição durante e após a reabilitação. Um espaço cuja arquitetura e funcionamento traduziam uma acessibilidade plena. Após seis meses internado você é devolvido ao mundo real e descobre que "do lado de fora" da instituição a estrutura física e as pessoas são quase completamente alheias a essa corporeidade, ou melhor, as relações são travadas como se houvesse uma ausência dela. No meu caso, a tendência em situações que tencionavam minha condição diferenciada era algumas vezes, dependendo da gravidade dos fatos, da auto-culpabilização. Entretanto, devido à experiência de EQM sempre mantive uma relação tensa entre a aceitação da deficiência (uma falta à qual deveria resignar-me) e a noção de que a minha experiência tinha sido mais complexa do que uma simples perda de funções corporais. Em 2007, iniciei minha graduação em Ciências Sociais e a afinidade com algumas bibliografias foi visceral. Foi essa bússola corporal que me levou ao pensamento indígena e sua abundância existencial. O primeiro tema no qual mergulhei de cabeça foi a escatologia e a singular visão ameríndia da morte, mortos e a relação com suas corporalidades. O tema do xamanismo, suas experiências extra-corporais e a positivação dada às experiências de quase morte. A abertura indígena à diferença apontada por Lévi-strauss (1993[1991]) e a vontade ciborgue por conexões que sempre vivenciei, antes de ter lido Donna Haraway (2009[1985]), resumem bem a natureza desse encontro.

Esse trabalho, em seu subsolo que a maior parte do tempo não estará visível, tem a intenção de uma objetificação stratherniana (fazer aparecer uma forma por meio da prática de conhecimento) como um meio que toma o objeto como pessoa (enquanto um feito e não

um fato) ou seja, tomando a condição indígena através dessa conexão parcial específica - ciborgue/indígena - por meio de uma calibragem estratégica das escalas de problematização envolvidas em cada uma das duas posições. Não se trata aqui da realização de uma espécie de transferência psicanalítica para o estabelecimento de identidades. O objetivo é encontrar pontos de contato, homologias transversais que permitam destacar as singularidades da diferença aqui central: a condição indígena. Através desse exercício, que já venho realizando há algum tempo, me chamaram atenção os modos como são tratados os corpos [d]Eficientes nas narrativas entre não-indígenas e indígenas, e como a ponta de lança das agressões etnocidas insinua-se primeiramente nos corporeidades-corporalidades.

CAPITULO 1:

Antecedentes e trajetórias da noção de etnocídio

^^^^^^^^^^

1.1: Genocídio e Etnocídio:

Um dos objetivos da pesquisa foi compreender melhor as relações entre o genocídio e o etnocídio. Os resultados dessa investigação levaram a quatro autores e três contextos étnicos, históricos e geográficos marcados por profusas violências estatais: contra os Judeus em muitos países europeus, cujo antissemitismo existente já na Antiguidade, ganhou contornos específicos no século XIX e avançou para o XX, notadamente na Alemanha já nos estertores da República de Weimar, durante a ascensão nazista ao poder e a subsequente eclosão da 2ªGM; contra os *Mnong gar* nas regiões das Terras Altas a nordeste de Saigon no Vietnã no século XIX marcado pelo colonialismo francês. No decorrer das 1ª e 2ª Guerras da Indochina sob a Ditadura latifundiária e católica de *Ngo Dinh Diem*, empreendendo um nacionalismo sul-vietnamita apoiado pelos EUA; contra os *Barí*, localizados no nordeste colombiano na fronteira venezuelana do distrito de Santander do Norte e cujos registros que reportam ao etnocídio datam da década de 1960. Uma Colômbia que desde a década de 1930 aprofundou sua dependência econômica dos EUA, favorecendo as classes proprietárias e exercendo políticas populistas de caráter liberalizante. Ações que disseminaram tensões crescentes nas áreas rurais eclodindo em meados da década de 1940, no fenômeno que ficou conhecido como *La Violência* (período entre o final da 2ªGM e início da década de 1960), cujos precedentes se encontravam em ódios regionais hereditários de uma aristocracia rural consolidada no século XIX sob forte agressão aos chamados *resguardos indígenas*.

Foi nesse trajeto eivado de hostilidades que pudemos observar os rastros da origem e desenvolvimento da noção de etnocídio. Raphael Lemkin (1944) cunhou, pouco antes do final da 2ªGM, o conceito de genocídio e genocídio cultural. Uma inflexão de importância ocorreu quando o conceito de genocídio foi abduzido pelo antropólogo Georges Condominas (1965). Nessa conversão persistiu o sentido de uma intenção criminosa de homicídio contra coletividades com a alteração do prefixo *genos* para *ethnòs*. O objetivo principal dessa apropriação-variação foi realizar aquilo que o subgênero de genocídio

cultural aparentemente não havia alcançado ao deixar de ser incluído na *Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio* das Nações Unidas em 1948: dar visibilidade e profundidade às dimensões das violências criminosas cometidas contra minorias étnicas. Contudo, essa ação transpositiva sedimentou um dualismo que já era uma tensão presente nas reflexões de Raphael Lemkin e que esse procurou atenuar à medida que aprimorou seu sofisticado arcabouço conceitual. Se em 1933, Lemkin havia proposto a tipificação binária *barbárie/vandalismo*, anos depois apresentaria como substitutos, o *genocídio* e o subgênero, o *genocídio cultural*. No contexto das proposições antropológicas de Georges Condominas em 1965, quando foi lavrado o neologismo etnocídio como violência contra minorias étnicas, a separação cartesiana espírito/corpo do indivíduo projetada para coletivos humano manteve-se, mas com um caráter menos reificado e mais profundo do que o *vandalismo* e, em menor grau, do que o *genocídio cultural*. Desse modo, o etnocídio operaria como um ataque contra a integridade do *Volkgeist* de um grupo étnico em oposição ao autoexplicativo *fisiocídio*.

Georges Condominas afirmou que o perfil de seu trabalho possuía pretensões mais etnográficas do que etnológicas. Se foi ele quem cunhou e delineou as considerações iniciais sobre o neologismo derivado de *genocídio*, coube a Robert Jaulin (1970) trabalhar tanto com a definição de *genocídio cultural* de Lemkin, quanto com o *etnocídio* criado por Condominas. Optando por essa última terminologia, Jaulin e simpatizantes avançaram na tentativa de sistematização conceitual, tendo como trabalho inaugural as observações oriundas da convivência com os *Barí* na Colômbia. Nos anos seguintes, uma rede colaborativa produziu duas coletâneas¹⁸ com casos etnográficos de toda a América, contendo textos que abordavam as relações do etnocídio com o Direito, História e Educação.

Esses trabalhos tiveram importante difusão, preponderantemente na América Central e nas chamadas repúblicas andinas. Essa vertente reflexiva de Jaulin possuía uma perspectiva materialista de cunho fortemente marxista¹⁹, voltando-se para questões da “cultura material” e suas determinações organizacionais, restringindo boa parte da análise dos efeitos inelutáveis do *etnocídio* ao campo sociológico. Ao mesmo tempo, Jaulin nos

¹⁸ *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique* (1972) publicado em espanhol como *El etnocidio a través de las Américas* (1976) e *La Des-civilización, política e práctica del etnocidio* (1974).

¹⁹ Essa qualidade parece operar inconscientemente, pois em uma das coletâneas de textos reunidos por Jaulin, a teoria marxista é considerada como parte da prática etnocida.

apresentou a irredutibilidade das concepções cósmicas *Barí* frente ao Ocidente, um modo de expressão humana que, juntamente com outras manifestações indígenas semelhantes, representariam uma alternativa viável e necessária para o futuro de todos.

Pierre Clastres produziu em 1974 seu famoso ensaio sobre o *etnocídio*. Seu intuito foi distinguir claramente as diferenças entre essa noção e a do *genocídio*, proporcionando um tratamento mais científico, necessário diante da situação inflacionária gerada pela grande popularidade alcançada pelo termo na década 70. Para Clastres, *genocídio* e *etnocídio* envolveriam uma recusa da diferença, contudo, com graus distintos de violência. No caso do *genocídio*, o Outro seria absolutamente mau, com perspectiva racista, negadora das manifestações físicas desse Outro, levando à pura e simples eliminação física das pessoas. A espiritualidade humanista do *etnocídio* consideraria o Outro como relativamente mau, e, portanto, perfectível. Os missionários seriam o exemplo paradigmático daqueles que praticaram esse tipo de crime que figurava para Clastres como uma agressão às crenças e que se não controlada descambava para as violências físicas levando ao *genocídio*.

Em relação à região da América Latina, José Emílio Rolando Ordóñez Cifuentes (1996) apresentou a receptividade atingida por essa tipologia criminal nas sucessivas reuniões e produções de documentos na área de direitos humanos voltados para a questão indígena. A razão dessa demanda deveu-se tanto a uma naturalização da prática etnocida sob o espraiado exercício de um neocolonialismo latino-americano, quanto também um “vazio legal internacional” que essa noção quis suprir. Em 1968 no México foram criadas as *Unidades de Enseñanza sobre Etnocidio y Etnología colonial*. Em 1970 houve na França o colóquio *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique* que rendeu uma importante coletânea de mesmo título. Ainda em 1970 ocorreu o XXXIX Congresso de Americanistas em Lima no Peru, no qual foram realizadas importantes considerações sobre o etnocídio tomado como uma destruição de civilizações inaugurada há mais de quatro séculos com a invasão da América. As matanças, assimilações forçadas e políticas indigenistas de caráter integracionista ou assimilacionista denunciadas na década de 70, seriam a continuação dessas violações dos direitos à existência dos povos originários, na maioria das vezes operadas pelas elites regionais submetidas por influências externas (ORDÉÑEZ CIFUENTES, 1996:30).

Cifuentes também indicou os marcos históricos do uso da noção pela antropologia na América Latina. Em 1972 e 1977 encontros realizados em Barbados dialogaram em

torno da dominação cultural em boa parte realizada por políticas indigenistas. O sistema educacional reproduziria relações assimétricas baseadas na superioridade/inferioridade entre brancos e indígenas, lógica também presente nos meios de comunicação de massa que, além disso, silenciariam os movimentos de resistência indígena contra essa dominação cultural. Em 1974 foi publicado o livro *La Des-civilización, política e práctica del etnocidio* no México, que avançou na teorização do *etnocidio* como destruição de civilizações, mas também como insistente negação e agressão do Outro. Em 1982 foi produzida a *Declaración de San José sobre etnodesarrollo y etnocidio en America Latina*, que considerou o *etnocidio* como um crime enquadrável no direito internacional tal como o *genocidio*. Nessa ocasião foi postulado um “projeto étnico” com aspecto integral baseado em cinco pilares voltados para a “recuperação cultural”: Linguagem, Consciência Histórica, Saber Tradicional, Território e Identidade Cultural (projeto cultural, social e político). Também em 1982 entre quatro e oito de outubro ocorreu na República de San Marino o Simpósio *Derechos de Solidaridad y Derechos de los Pueblos*, ocasião na qual o *genocidio* foi firmado como principal violação ao direito de existência de um povo. O *etnocidio* foi indicado como um modo *menos violento* desse tipo de agressão. Os especialistas presentes nesse Simpósio defenderam que a diversidade cultural era tão importante quanto a diversidade biológica para a perpetuação da humanidade. As diferenças culturais seriam índices das riquezas de respostas adaptativas do homem ao longo da história e cuja manutenção, portanto, seria essencial ao futuro da espécie. Os próprios povos indígenas geraram declarações em Quito, Equador e Xelajú (Quetzaltenango), envolvendo a *Campanha Continental Indígena, Negra e Popular* contrária às comemorações do V centenário do “descobrimento de América” propostas pela Espanha. Cabe lembrar as declarações oriundas das *Cúpulas das Populações Indígenas* celebradas em Chimaltenango, Guatemala, em 1993 e em Oaxtepec no México. Por fim, Ordéñez Cifuentes destacou os esforços da Prêmio Nobel da Paz Rigoberta Menchú Tum no combate ao etnocídio a nível mundial (ORDÉÑEZ CIFUENTES, 1996:31-2).

Uma característica onipresente nas perspectivas dos autores aqui abordados foi a já mencionada transferência da separação corpo/espírito referentes à unidade do indivíduo para as percepções de unidade das coletividades analisadas. Outro ponto comum associado a essa separação espírito/corpo é a limitação fenomenológica a uma visão naturalista, que toma as possibilidades de agência em um gradiente a partir de uma rígida divisão sujeito/objeto, perpassando as subdivisões animado/inanimado, animal/humano. Essas

segmentarizações do pensamento levaram a classificar as agressões criminosas com os pares opositivos *barbárie/vandalismo*, *genocídio/genocídio cultural* (Raphael Lemkin), *etnocídio/fisiocídio* (Georges Condominas) e *etnocídio/genocídio* (Robert Jaulin e Pierre Clastres), denotando certas qualidades associadas a cada dessas definições. No campo do *vandalismo*, *genocídio cultural* e *etnocídio* haveria as ações indiretas e sutis (traduzidas como gerando um grau menor de violência) voltadas para as produções culturais visíveis e invisíveis, apartadas da fisicalidade do indivíduo, com resvalamentos no campo psicológico a nível tanto individual quanto coletivo e também nos aspectos sociológicos baseados nas imagens bem estabelecidas de unidade, coesão e equilíbrio. Do lado do *genocídio* estariam os aspectos visíveis da intenção criminosa, ataques físicos diretos, principalmente de curto prazo e absolutamente violentos.

O *etnocídio* precipita-se como uma espécie de fim anunciado dos aspectos culturais de um povo com características mais sutis e menos violentas que a prática do *genocídio*. Essas imagens parecem ter se instalado com pregnância irresistível no imaginário teórico. Na Antropologia, essas distinções tendenciais que mencionei, agrupariam-se em torno da pedra filosofal de nossa disciplina: a cultura. Entre os múltiplos enquadramentos que essa noção chave atualmente permite, perdemos de vista muito rapidamente seu aspecto mediador, relacional, criativo e inventivo para recairmos em coisificações em torno de um fechamento monadológico holístico que de fato é impossível e cuja ilusão de factibilidade produz sensações cumulativas de perda-destruição sob a analogia automática Cultura~Espírito em situações de interação Eu/Outro. E é claro, que essa sensação de perda quando possível foi sempre projetada no Outro com um etnocentrismo de efeito redobrado. Veremos essa recorrência na teoria dos precedentes e contemporâneos teóricos da noção de etnocídio na antropologia brasileira (teorias da aculturação, mudança cultural, transfiguração étnica, fricção interétnica). Compete, portanto, destacarmos a distinção entre violência relativa e violência absoluta que perpassa o etnocídio e genocídio. É possível quantificar o que frequentemente separa-se e nomeia-se como agressões culturais/psicológicas e violências físicas contra minorias étnicas?

O neologismo *etnocídio* emergiu no contexto de transição do colonialismo francês para um neocolonialismo no Vietnã do Sul sob uma ditadura com forte pendor latifundiário e católico. Os *Mnong* experimentaram agressões dos nacionalismos francês e norte-americano e viram emergir um permissivo nacionalismo sul-vietnamita. Violências que Condominas não apontou como mais sutis, menos agressivas ou meramente psicológicas.

Vindo de um mestrado em Direito e há menos de duas décadas da 2ª GM, ele estava familiarizado de muitas maneiras com a concretude dos crimes contra a humanidade. Se ele relutou em nomear como *genocídio* a situação na qual encontrou seus amigos montanhesees em seu retorno ao Vietnam em 1958, talvez tenha sido não somente por causa da dualidade do eu ocidental transferida para uma coletividade, mas também pela impossibilidade de traduzir o que fora a natureza daquele evento absurdo para os próprios *Mnong* e o qual Condominas intuiu ser tão ou mais grave do que a tipologia criminal cunhada por Lemkin. Mesmo sem tempo hábil para uma apreciação merecida do *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo* (CONDOMINAS, 1977[1957]), consta nesse livro um extenso índice onomástico com nomes pessoais, clânicos, de personagens míticos e diversos espíritos totalizando 336 registros, 99 ocorrências de nomes de plantas, afora um índice temático demonstrando uma intensa vida ritual e atividades em instâncias existenciais de amplitude cósmica. A consistência dessas características teria deixado claro para Condominas que a questão da terra para aquelas pessoas passava não pela lógica da posse baseada na produção econômica, e sim por uma espacialidade repleta de agências, cujas conexões eram vitais para esse povo. Essa multidimensionalidade existencial deve ser considerada ao tomarmos a classificação dada pelo autor aos *Mnong* enquanto um grupo étnico, evitando restringir a discussão às questões de ruptura sociológica do equilíbrio e coesão de alguma totalidade ou qualquer visão reificada da cultura. Isso empobreceria toda potência vital dessa cosmovisão que Condominas procurou nos deixar espiar com um poder descritivo raro.

Na medida em que o texto avançar, ficará um pouco mais claro que, no caso dos modos existenciais ameríndios, a produção de pessoas e corporalidades não se enquadram nos limites fenomênicos da divisão indivíduo/sociedade e Natureza/Cultura. Tal fato complica em muito adentrarmos, por exemplo, no campo da nosologia indígena, classificando certos grupos de relações como “psicológicos” ou “físicos”. Com a apresentação de algumas percepções contemporâneas da etnologia referente aos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul concluiremos que até mesmo o uso de qualificativo “psicológico” é uma tradução bastante precária e agressiva, quando sua instrumentalização é imposta a determinadas situações em que, o Estado deveria fornecer assistência médica em consonância com as legislações nacionais e internacionais que estabelecem direitos fundamentais dos povos originários. Nesse sentido, práticas medicinais biculturais classificadas como etnomedicina, oferecidas a qualquer cidadão e

que já são desenvolvidas no México, países da América Central e Cuba (Cf. MENA, 2011), parecem o contraponto ao que é praticado no Brasil. Essas considerações são um ponto nevrálgico para os casos mais gritantes (claramente agressivos para a própria percepção ocidental quando são tirados da invisibilidade) como o dilema atual envolvendo os altíssimos índices de “suicídio indígena”, entre outros fatos graves cujas resoluções possíveis imobilizam-se entre, o discurso trágico do determinismo cultural acionado convenientemente por agentes estatais - *Isso é da cultura do índio, não tem como combater* - e o puro e simples discurso violentamente intervencionista - *Devemos impedir que ajam a partir de seus costumes bárbaros e atrasados* .

Diante dessas circunstâncias, somos convidados a repensar a universalidade dessas divisões analíticas, tomando exemplos divergentes tanto fora quanto dentro da definição absurdamente restritiva de Nós (Ocidente). Uma antropologia que desvencilha como pode de seus cordões umbilicais narcísicos²⁰ toma como desafiante e urgente tarefa a ampliação, ou no melhor dos mundos possíveis, a implosão desse Nós cujos efeitos maléficos Lévi-strauss nos apresentou com inequívoca clareza. Feitas essas considerações, os blocos que seguem têm um caráter descritivo das proposições dos autores e fatos históricos relacionados aos povos com os quais conviveram e que buscaram compreender. Em relação aos Judeus, *Mnong* e *Barí* busquei balancear ao máximo as informações históricas fornecidas que permitissem dar prosseguimento à visão que proponho do etnocídio.

Quanto aos *Mnong* tive acesso tardio e mesmo tendo lido partes das duas obras a eles dedicadas, não houve tempo para a leitura adequada que merecem, assim, optei por reservar uma descrição de seus aspectos cosmopolíticos registrados por Condominas e as instigantes possibilidades comparativas com os modos relacionais ameríndios para trabalhos futuros. No caso dos *Barí* que estão próximos à literatura etnográfica com a qual estou mais familiarizado, destaquei pontos importantes de sua cosmovisão fornecidos pela etnografia realizada por Robert Jaulin. Os aspectos que resaltei não dão conta das complexidades em cada um dos autores e muito menos das relações profundas envolvendo aproximações e afastamentos entre genocídio/etnocídio e menos ainda de outros mecanismos jurídicos de defesa das minorias disponibilizados nas legislações

²⁰ Quase desnecessário dizer que aludo às inspiradoras asserções de Viveiros de Castro a respeito da transversalização entre antropologia e filosofia como meio para a “descolonização do pensamento” e da necessidade de uma “contra-antropologia multinaturalista” capaz de atualizar potências de alteridade virtuais em nosso pensamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2015:94-6).

internacionais. Como disse na introdução, essa abordagem com maior aporte de pesquisa em Direito é um próximo passo que pretendo dar, porém com prudência; este trabalho, que antecede essa próxima etapa, quer demonstrar certas complexidades envolvidas nos modos existenciais ameríndios que não podem continuar a ser ignoradas ou subutilizadas. Não basta executar para o Direito uma transposição desastrosa do que pior pôde realizar o relativismo cultural, reproduzindo discursos a favor da diversidade dos direitos consuetudinários, ou fazer concessões à existência no papel de pluralismos jurídicos com claros limites culturais, que pressupõe arraigadas noções euroamericanas agressivas. Preservo minha vocação antropológica deixando claro que o etnocídio aqui descrito, trata-se não da intenção de delimitação paradoxalmente restritiva e generalizante de um conceito, e sim de potências reflexivas cujas fissuras de visibilidade a ideia bergsoniana de noção, procura comunicar por meio de imagens evocativas fornecidas pelas etnografias e teorias etnológicas regionais, a partir do final da década de 1970.

CAPÍTULO 2

Os Judeus na Alemanha: Raphael Lemkin e o conceito genocídio

^^^^^^^^^^



FIGURA 1 - “AÇÃO CONTRA O ESPÍRITO NÃO ALEMÃO”, 10 DE MAIO DE 1933
FONTE: [HTTPS://GOO.GL/IMAGES/DSCH1W](https://goo.gl/images/dsch1w)

Para Hanna Arendt (2012), tão preconceituoso como imaginar uma conspiração judaica internacional com fins de dominação da Europa, seria adotar para o antissemitismo europeu a tese do eterno bode expiatório, que viria numa crescente e ininterrupta aversão aos judeus desde a queda do Império Romano até à época do Holocausto na Alemanha. Tal postura eximiria de culpa os nazistas ao pressupor uma reação a um processo de longa data. Segundo Arendt, a origem do antissemitismo generalizado na virada do século XIX para o XX estaria diretamente associada ao hiato entre o fim da Idade Média e a época moderna. No início do século XV e fim do XVI, os judeus fecharam-se num movimento de auto interpretação, passando a enxergar que seu principal diacrítico frente a outros povos não era de credo, e sim de natureza interior, de origem étnica e não de discordância doutrinária. Somente nos séculos XIX e XX quando já emancipados formalmente e "assimilados", foi que o antissemitismo começou a importar para a sobrevivência do povo judeu na medida em que ansiavam por aceitação pelas sociedades não judaicas.

Nas décadas finais do século XIX, os judeus eram economicamente bem-sucedidos e estavam adaptados às condições socioculturais na Alemanha, mantendo suas práticas religiosas. Suas restrições civis foram crescentemente extirpadas até atingirem direitos formais plenos com a Unificação alemã em 1871. Os casamentos judaico-cristãos aumentavam, assim como as conversões ao cristianismo. "O sucesso dissolvia lentamente a identidade da comunidade judaica como um grupo religioso fechado" (EVANS, 2016[2003]:61). Era minoria demográfica – em torno de 1% da população (aproximadamente 600 mil judeus praticantes). Apesar de suas conquistas formais, permanecia uma discriminação social informal que os mantinha à margem de posições de prestígio e poder tradicionais. A presença do antissemitismo era crescente no cotidiano dessas pessoas e muitos acabaram por emigrar, aqueles que permaneciam nas cidades se agrupavam em grandes aldeias e bairros específicos de classe média. Eles ocupavam posições como: proprietários de financeiras, comerciantes, médicos, advogados, cientistas e pesquisadores, professores universitários, jornalistas e artistas. Não obstante o sucesso econômico, não possuíam partidos políticos próprios, alinhando-se aos partidos dominantes já existentes. Aqueles não-judeus incomodados com tais sucessos e impregnados de frustrações econômicas pessoais, voltavam-se para um antissemitismo que deixava de ser religioso e tornava-se racial²¹, passando a “defender não a assimilação total dos judeus na sociedade alemã, mas sua exclusão total” (EVANS, 2016[2003]: 66). Apesar do aumento de escritores propalando esse antissemitismo racial em fins do século XIX, a maior parte da população repudiava esse racismo. Todavia, aos poucos, tais ideias passaram a ser capitalizadas politicamente por partidos políticos, disseminadas no campesinato. No Vaticano havia uma mescla de antissemitismo religioso e racial. Nas camadas mais altas da sociedade, o preconceito também se manteve intenso. A visão racial

²¹ O principal responsável por essa virada parece ter sido o escritor Wilhelm Marr e seu panfleto *A vitória do judaísmo sobre o germanismo de um ponto de vista não confessional*, publicado em 1873 (ano de uma grave crise mundial), no qual tomava emprestadas ideias racistas de Joseph Arthur de Gobineau. Mais ao final de sua vida, Richard Wagner leu tal panfleto e concordou amplamente. Dois membros do círculo de Wagner participaram ativamente de uma campanha antissemita. Um deles foi Ludwig Schemann, que traduziu o tratado de Gobineau e viajou pelo país para encontros antissemitas, fundando uma variedade de organizações racistas radicais (EVANS, 2016[2003]:72). O segundo, Houston Stewart Chamberlain (casado com a filha de Richard Wagner), escreveu *As fundações do século XIX*, em que apresentava uma suposta luta racial entre as raças germânica e judaica, associadas também a uma luta religiosa, utilizando argumentos científicos que impressionavam os leitores, fundindo antissemitismo e racismo com darwinismo social. Postulações consonantes com outros autores como o antropólogo Ludwig Woltmann que acreditava que a raça ariana era o ápice da evolução humana, selecionada para dominar a Terra, ainda que outras raças tentassem evitar (ibidem:73).

que passava a preponderar fazia ver a política externa como uma questão de luta entre raças em vez de uma luta entre Estados.

Esse deslocamento teria papel importante na política externa nazista. Delineavam-se propostas de melhoria da raça por meio da melhoria de condições infraestruturais e a necessidade de retomada da luta pela sobrevivência (as chamadas “questões vitais”) em detrimento do cuidado com fracos, doentes e inadequados. Muitos cientistas postulavam a eliminação de crianças com d[E]ficiências e criminosos como forma de purificação racial. Em 1905 surgiu a *Sociedade de Higiene Racial* que exerceu importante influência entre as classes médicas e da saúde. Se o ideal eugênico de Arthur de Gobineau associava-se à aristocracia, os racistas alemães iriam dissociar traços hereditários e classe social (EVANS, 2016[2003]:76).

Às vésperas da 1ª Guerra Mundial tais concepções difundiram-se na medicina, assistência social, criminologia e direito. Surgiram reivindicações de esterilização de desviantes considerados “hereditariamente maculados”. Avanços da medicina alemã na descoberta de microrganismos patológicos e o prestígio angariado levavam a uma crescente medicalização da sociedade. A ideia de higiene²² difundia-se entre pessoas comuns, juntamente com a ideia de higiene racial. Esse estado de ideias e práticas perpassou a 1ª Guerra Mundial e a República de Weimar sendo capitalizados pelos emergentes nacional-socialistas, pois se o antissemitismo foi central para as convicções e estratégias retóricas de Hitler, do ponto de vista doutrinário “foi apenas um entre outros pontos do programa de depuração racial que ele pretendia executar ao atingir o poder” (BURRIN,1991:23-6). Outros grupos étnicos (poloneses, ciganos) e também pessoas de outros grupos minoritários, inclusive alemães, consideradas inferiores e/ou ameaçadoras ([d]Eficientes físicos, com transtornos mentais, homossexuais, idosos senis, negros, mulheres não-arianas) foram alvo de desprezo e humilhações exponenciais:

²² Em Paris no final do século XVIII para o XIX, a limpeza assume um caráter funcional e profilático. A palavra higiene começou a figurar em textos relacionados à saúde que havia tornado-se em um problema público. Grandes aparelhos mantenedores da salubridade urbana, “racionalização dos fluxos físicos”. Tratava-se ali de “evitar atmosferas estagnadas”, de promover a longevidade das populações. Havia grande desigualdade entre pobres e ricos. Os pobres eram vistos como selvagens aqueles cuja higiene logo seria feita por outros. Imposição de pedagogias da salvação a corpos “degradados” que se aglomeravam de maneira aterrorizante para os mais favorecidos, perigos sociais, políticos e sanitários decorrentes de um processo de industrialização acelerado (VIGARELLO, 1996).

“Para arrancar a raça alemã da decadência, era preciso depurá-la e fazê-la multiplicar-se. No início da década de 20, Hitler falou em proibir os casamentos entre alemães e estrangeiros, em particular negros e judeus. A esta luta contra a "mestiçagem" se acrescentariam medidas radicais de saneamento. Conforme declarou a uma publicação mensal americana em 1923, a Alemanha precisava de remédios violentos, talvez mesmo de "amputações". Os sífilíticos, os alcoólatras, os criminosos deveriam ser "isolados" e impossibilitados de se reproduzir. Um único lema deveria guiar essa operação: “A preservação da nação é mais importante do que a preservação de seus membros desventurados” (BURRIN, 1991:18-9).

A centralidade do antissemitismo no racismo hitleriano foi, portanto, o catalizador de uma teoria racial, crenças convertidas em cientificismo e oportunismo estratégico, utilizado politicamente e compondo um fenômeno de amplitude europeia cujos contornos específicos manifestaram-se no final do século XIX. Para Burrin (1990), se inicialmente tratava-se de um antissemitismo intelectual, com a Revolução Alemã em 1918 e a criação da República de Weimar, ele se tornaria uma “obsessão existencial” para Hitler²³. Causa dos males passados e presentes, os judeus estariam engajados em uma conspiração mundial para destruir a Alemanha, raciocínio recorrente entre nacionalistas de extrema direita, que ganhou ares de verdade com a divulgação do documento forjado intitulado *Protocolos dos Sábios de Sião*, publicado pela primeira vez em 1903 na Rússia e rapidamente traduzido e disseminado internacionalmente. Na visão elaborada pelo alto-escalão Nazista, as ações voltadas contra os judeus eram defensivas. Ao menos nos primeiros momentos antes e durante a instalação do Terceiro Reich, o extermínio judaico não era intenção declarada. Entre a interpretação historiográfica intencionalista²⁴ e uma funcionalista²⁵, Burrin apontou para a plausibilidade de uma solução intermediária. Houve uma clara intenção criminosa em Hitler. Entretanto seus objetivos principais contra os judeus corresponderiam, primeiro, à sua custódia enquanto reféns servindo de barganha e aceitação da política nazista no cenário internacional; segundo, se tudo corresse como o planejado, a intenção era expulsar os judeus da Alemanha e depois da Europa, criando para eles um centro mundial, uma reserva sob vigilância constante, cujo primeiro local de destino cogitado foi Madagascar.

²³ Burrin aponta que ao relatar os acontecimentos da revolução alemã de 1918 em *Mein Kampf* pela primeira vez Hitler utilizaria a palavra ódio ao referir-se aos judeus (BURRIN,1991:23).

²⁴ Nessa vertente os historiadores acreditam que Hitler sempre teve a intenção de exterminar os judeus (BURRIN,1991).

²⁵ A outra interpretação é que diante de uma "anarquia autoritária" composta pelas diversas forças do aparelho nazista Hitler não teve outra opção a não ser acompanhar as diretrizes cada vez mais cruéis de seus oficiais contra os judeus (BURRIN, 1991).

Mas antes do sequestro e privação de liberdade, as primeiras agressões “oficiais” empreendidas pelos nazistas contra os judeus, foram ataques legislativos (negação de cidadania, impedimento de acesso a empregos públicos e imprensa e outras posições que conferissem influência nacional, circulação em espaços públicos de convivência) com o objetivo último de estimular a emigração (seriam deportados apenas os judeus vindos recentemente da leste europeu). Contudo, havia um descompasso não abertamente declarado entre as aspirações pessoais de Hitler e sua aplicação sob o olhar vigilante da opinião pública. Muito antes de ascender ao poder, em 18 de setembro de 1922, Hitler havia dito que os judeus deveriam desaparecer completamente do território alemão depois de terem sido privados de seus bens (BURRIN, 1991:27). A “Solução Final” constava nos planos nazistas, sendo uma alternativa vingativa reservada para uma situação extrema: se estratégia de avanço rápido falhasse e os nazistas entrassem em guerra prolongada. Com os vitoriosos e rápidos avanços na guerra, o Terceiro Reich via o território da Rússia não só como fonte de recursos naturais que permitiriam uma expansão para o extremo leste e África. Tais terras também poderiam ser usadas como alternativa ao plano original de reserva mundial para concentrar os judeus. Antes da decisiva *Operação Barbarossa*, os vários Campos de Concentração, principalmente na Polônia, ficavam cada vez mais difíceis de administrar, nazistas do alto escalão radicalizavam suas opiniões e já exterminavam centenas milhares de judeus e outras minorias por meio de trabalhos forçados, negligência, experimentos macabros e testes com as primeiras fábricas de morte cuja gênese foi fruto cumulativo²⁶ de atrocidades em larga escala. Ao iniciar a campanha decisiva no território soviético os primeiros avanços nazistas despertaram forte otimismo, contudo, os russos resistiam, furavam cercos e a perspectiva de uma guerra prolongada tornava-se cada vez mais inevitável. Quando o prognóstico passou de prolongamento da guerra para derrota, os discursos do alto escalão sofreram um “endurecimento dos

²⁶ O chamado programa “T-4” ou “eutanásia” foi iniciado no mesmo dia da invasão da Polônia em primeiro de setembro de 1939, contando com apoio de equipes médicas, visava primeiramente a eliminação de pessoas com [d]Eficiência por negligência e posteriormente em locais especiais onde eram assassinadas com injeções letais e câmaras de gás. Em 24 de agosto de 1941, Hitler encerrou o projeto desmontando as câmaras de gás dos centros de “eutanásia” em decorrência das denúncias de membros da sociedade civil e a consequente repercussão na opinião pública. Havia sido mortas em torno de 70000 pessoas; até o fim da guerra foram mortas secretamente outras 130000. O programa “T-4” serviu de modelo para os Campos de Concentração e treinamento dos membros da SS que atuariam na “Solução Final”. O genocídio impetrado pelos nazistas antes e durante a guerra não abarcou unicamente minorias étnicas, a questão da eugenia nazista envolveu antes de tudo, uma recusa da Diferença encarnada em corporeidades que fugiam às concepções da pureza racial (Dados retirados do *US Holocaust Memorial Museum* disponíveis em <https://www.ushmm.org/outreach/ptbr/article.php?ModuleId=10007683>).

elementos ideológicos” (BURRIN,1990:176) e foi nesse momento que a máquina de extermínio nazista entrou em movimento generalizado.

^^^^^^^^^^

Em 1933, quando os nazistas assumiam o poder na Alemanha, um judeu-polonês chamado Raphael Lemkin, promotor público em seu país, já parecia ter entrevisto os acontecimentos acima mencionados e empenhou-se para tentar evitá-los. Nesse mesmo ano, Lemkin apresentou na *Conferência para a Unificação do Direito Penal de Madri* sua proposta para a tipificação do que definiu como *barbárie (barbarism)* e *vandalismo (vandalism)*. A *barbárie* envolveria atos de extermínio dirigidos contra grupos étnicos, religiosos ou sociais. Tal crime abarcaria o emprego de violência cruel contra uma minoria indefesa, tendo como características marcantes a ação sistemática, organizada, e ao atingir pessoas de tais minorias relacionaria-se contra a coletividade de seu pertencimento. Existiria uma intenção intimidatória contra populações minoritárias. O *vandalismo* acometeria as realizações culturais expressivas da singularidade de um povo – a destruição de uma obra de arte significando a eliminação de um símbolo que identificaria uma cultura desse povo (LEMKIN, 1933, apud LIPPI, 2011). Essas teorizações foram influenciadas pelo *genocídio* do povo armênio durante a 1ª GM e o assassinato de judeus na Polônia nos *pogroms*²⁷. As ideias de Lemkin não foram acolhidas nessa Conferência, tendo o ministro das relações exteriores da Polônia, alinhado com Hitler, barrado a presença física de seu compatriota. Lemkin foi acusado de promover uma ideologia judaica e após o término desse encontro, em que teve o documento lido por terceiros, foi demitido de seu cargo público por recusar-se a cessar suas críticas a Hitler (LIPPI, 2011).

²⁷ *Pogrom* é uma palavra russa que significa "destruição maciça, destruir violentamente". Historicamente, o termo designa os violentos ataques da população não judia contra os judeus na área do Império Russo. Os *pogroms* foram praticados antes, durante e depois da 2ª GM e foram desencadeados por russos, alemães e romenos. Na Alemanha o governo nazista organizou um pogrom nacional. Agressões físicas de toda natureza, assassinatos, destruição de casas, estabelecimentos comerciais, sinagogas e objetos religiosos. Em novembro de 1938 foi realizado um *pogrom* ordenado por Adolf Hitler e difundido pela máquina de propaganda comandada por Goebbels na Alemanha, que ficou conhecido como *Kristallnacht*. As ordens eram de imposição de violência maciça e detenção dos homens judeus que seriam enviados para campos de concentração. Tal evento marcou o início do Holocausto dos judeus (EVANS, 2016:652-687; <https://www.ushmm.org/wlc/ptbr/article.php?ModuleId=10007875>).

Com a invasão da Polônia pelos Nazistas em 1939, Raphael Lemkin integrou o exército para defender o cerco de Varsóvia. Em 1940 fugiu para os EUA e em 1941 lecionou na Universidade Duke. Mudou-se para Washington DC e ingressou no Departamento de Guerra norte-americano. Paralelamente, desenvolveu pesquisa documental voltada para as atrocidades da 2ª GM e em 1944 publicou *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*. Nessa obra seminal para o direito internacional, pela primeira vez utilizou o termo genocídio (LEMKIN,1944:79)²⁸. O maior de todos os crimes não era para ele uma prática inédita – com antecedentes registrados desde a antiguidade –, contudo, no início do século XX, tinha assumido uma feição moderna e particular, que criava a necessidade premente de delimitação e aplicação no direito internacional para enquadrá-lo como crime.

No livro ele descreve o funcionamento do aparato Nazista no poder, sua economia externa e interna, controle do trabalho e alimentação, máquinas de propaganda. Tudo indicando a existência de uma intencionalidade criminosa cujas ações antecederam em muito a eclosão oficial da guerra. Para Lemkin, o genocídio atuaria com intenção de desintegrar instituições sociais e políticas, cultura, língua, sentimentos nacionalistas, religião e existência econômica de grupos nacionais, ameaçando a “segurança pessoal, liberdade, saúde, dignidade e até mesmo a vida dos indivíduos pertencentes a tais grupos. O genocídio seria direcionado a grupos nacionais enquanto entidades, e as ações envolvidas seriam direcionadas contra indivíduos, não em suas capacidades individuais, mas como membros de um grupo nacional” (1944:79, grifo meu). Ele teria duas fases, a destruição dos padrões nacionais do grupo oprimido e em seguida, a imposição dos padrões nacionais do opressor (idem). O autor também pontuou que o genocídio dispensaria um estado de guerra, geralmente tendo seu início em períodos de paz. Um problema que via como importante na Europa envolvia a diferenciação entre nacionalidades, tão marcada e, que a despeito do princípio de autodeterminação política e territorial, poderiam subsistir grupos vivendo como minoritários dentro das fronteiras de outros Estados que, se não auxiliados, estariam à mercê de graves situações (LEMKIN, 1944:93). O genocídio era visto por esse autor como "um crime acima de todos os outros" não apenas devido ao número de mortos e feridos, pois levava com ele a intenção de tornar

²⁸ Acessível em: <http://www.preventgenocide.org/lemkin/AxisRule1944-1.htm> ou <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015005077436;view=2up;seq=122;skin=mobile>.

extintas culturas insubstituíveis. Lemkin também propôs a noção de genocídio cultural a fim de rastrear aspectos mais sutis do genocídio que não envolveriam a morte ou danos físicos e afetaria a médio e longo prazo taxas de natalidade e transmissão de conhecimentos. O fato de o genocídio ser considerado um crime passível de constatação tanto em períodos de paz como de guerra, batia de frente com o princípio de soberania nacional²⁹, que fornecia aos Estados salvaguarda em relação à sua política interna. Esse foi, talvez, o principal motivo para que a tipificação desse crime não fosse aceita no Tribunal de Nuremberg (Tribunal Militar Internacional) ou no de Tóquio (Tribunal Militar Internacional para o Extremo Oriente) realizados no final de 1945 e início de 1946 – não obstante o termo genocídio ter sido largamente utilizado nas falas dos participantes responsáveis pelo julgamento em Nuremberg. Nessas situações, foram empregadas as tipificações “crimes contra a paz”, “crimes de guerra” e “crimes contra a humanidade” (LUPPI, 2011). O “crime contra a humanidade” considerava, assim como o genocídio, ações cometidas contra minorias antes e durante uma situação generalizada de conflito; contudo, mantinha diferentemente do genocídio, um “nexo de causalidade com um contexto de guerra” (idem). Em 1946, ao saber da realização da Assembleia Geral das Nações Unidas, Raphael Lemkin encherrou um terreno Internacional que poderia ser receptivo às tipificações criminais de genocídio. Conseguiu apoio de alguns países participantes e seu projeto de resolução foi apresentado na AG por Cuba, Panamá e Índia. Houve uma vitória parcial, pois na resolução final não constou o parágrafo que proporcionava jurisdição universal (delimitação do ato criminoso tanto em tempos de guerra como de paz) à tipificação do *genocídio*, percepção que a maioria dos países membros não estava disposta a aceitar. Entretanto, seguida, tal ponto foi incluído em nova resolução, na qual pela primeira vez o *genocídio* foi citado como crime sob o direito internacional. Nesse mesmo período o Comitê Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC) foi instado a criar uma convenção para prevenir o genocídio. Formou-se uma

²⁹ A soberania nacional tem sido um entrave quase inescapável no desenvolvimento posterior dos direitos humanos que a despeito do avanço em teoria e aplicações, principalmente a partir da década de 80 com a criação de mecanismos temáticos aptos a alguma intervenção real em situações extremas, ainda carrega forte conotação eurocêntrica fechada a outras concepções de Pessoa que não se reduzem a uma dicotomia indivíduo/sociedade e a cosmovisões que não podem ser delimitadas em termos de Natureza/Cultura e Sujeito/Objeto. Talvez esse seja um dos principais fatores que fazem prosperar o etnocídio enquanto ressonância genocida nos Estados democráticos modernos que insistem em negar e atacar as expressões existenciais de minorias étnicas. Para um balanço histórico da internacionalização dos direitos humanos, criação da Comissão de Direitos Humanos e os compromissos estabelecidos pelo Brasil ver BELLI, 2009.

comissão de trabalho na qual Lemkin foi um dos integrantes que originou a *Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio*, aprovada em nove de dezembro de 1948 e entrada em vigor em doze de janeiro de 1951 (LUPPI, 2011).

Segundo Robert Jaulin (1979[1974]:10-2), entre 1947 e 1948 a Comissão Nº 6 das Nações Unidas, discutia a criação de formas preventivas contra o genocídio e a elaboração de uma carta dos direitos do Homem. Nessa ocasião o genocídio cultural foi rechaçado, pois para os envolvidos nas discussões tal conceito poderia comprometer a definição de genocídio. Para Jaulin, ao acreditarem estar evitando novos genocídios descartando as eventuais discordâncias que a definição de genocídio cultural poderia suscitar e focando apenas no ataque generalizado à pessoa física, acabaram por colocar em movimento processos de genocídio cultural (Ibidem). Após essa rejeição tentou-se sem sucesso até 1950 a introdução dessa variação do genocídio na Carta dos Direitos do Homem quando foi criado um texto que incluía a autodeterminação dos povos. Os grandes Estados opuseram-se e esse modelo da carta foi abandonado. Paralelamente à soberania política das minorias étnicas preocupava, na visão de Jaulin, a possibilidade de autonomia cultural dos últimos frente aos Estados-Nação.

Os antecedentes dessa recusa da autodeterminação remontam ao fim da 1ª GM. A ameaça de uma generalização dos processos de “descolonização” pairava no ar. Impérios desfaziam-se e os EUA emergiam como potência mundial. O slogan apregoado pelo chamado mundo livre era que a Grande Guerra serviria para “tornar o mundo seguro para a democracia”. Porém, no período entre-guerras grupos nacionalistas de caráter anticolonialista, perceberam logo a hipocrisia de tal “democracia”, cujo princípio fundamental de autodeterminação lhes era negado sob um brutal neo-colonialismo emergente.

Durante a 2ª GM, os EUA haviam fornecido subsídios e estimulado a emergência de movimentos nacionalistas de orientação comunista, principalmente na Ásia. O intuito era enfraquecer a influência dos Estados europeus colonizadores, pois com o fim eminente do conflito mundial outro posicionamento fazia-se necessário. Os norte-americanos parecem ter percebido a alteridade da economia libidinal envolvida nas práticas comunistas e como sua instalação tornaria difícil estabelecer uma influência capitalista, o *American Way of Life*, nos países que emergissem sob esses princípios. O fato é que esse subgênero de *genocídio* cunhado por Lemkin permaneceu marginalizado até que menos de três décadas depois, em meio a um cenário de agressões mais visíveis às minorias étnicas no

Vietnã no final da década de 1950, um antropólogo tentou traduzir as violências que vivenciou cunhando um neologismo inspirado no *genocídio*, mas que se aproximou muito do subgênero proscrito: *etnocídio*.

monopólio econômico sobre a seda, especiarias, porcelana, borracha e madeira. Havia também a intenção de levar a “Salvação” espiritual e uma primeira missão católica foi fundada em 1615 na cidade hoje conhecida como Danang (WIEST & MCNAB, 2016:6). Rivalizando com a Grã-Bretanha, a França almejava novas vias para o mercado chinês e sob o pretexto de proteger missionários franceses contra os “selvagens”, em 1840 navios franceses foram enviados ao sul do Vietnã dando início à empreitada colonizadora. Em 25 de agosto de 1883, a França conseguiu impor militarmente seu domínio nas três grandes regiões vietnamitas (Cochinchina, Annam e Tonquim). Em 1893 o Laos e Camboja também caíram sob o domínio franco integrando com o Vietnã a chamada Indochina francesa. Embora, houvesse nessa vasta região uma diversidade de regimes jurídicos e estruturas de poder, a França passou a elaborar e aplicar leis em toda a colônia. Após sua expulsão, os chineses deixaram como legado aproximadamente 20.000 escolas; cada uma com um único professor em cada povoado e com classes no nível provincial financiadas pelo Estado. Os colonizadores franceses aboliram todo esse sistema educacional, romanizaram a língua vietnamita e estabeleceram uma língua oficial (*quoc ngu*), mantendo em todo o país apenas 14 escolas e uma universidade. A demanda por borracha para automóveis transformou milhares de camponeses vietnamitas em trabalhadores assalariados nas plantações. Foi praticada uma política de retração monetária. Os camponeses necessitados de capital para suprir gastos com mercadorias e impostos hipotecavam e vendiam suas terras. A nobreza tradicional e os mandarins perderam suas posições de poder e os franceses ocuparam todos os cargos de autoridade.

Nas primeiras décadas do século XX surgiam vietnamitas reivindicando reformas no domínio colonial, exigindo escolas livres que permitissem a restauração cultural. Esse movimento por escolas contribuiu para a formação de muitos dos primeiros nacionalistas. As baixas na 1ª GM afetaram fortemente o contingente de mão-de-obra masculina nas fábricas francesas; para suprir essa carência o governo estimulou a vinda de imigrantes da China continental e sudeste asiático. Os vietnamitas que foram para a França logo conheceram os ideais liberais e socialistas do pensamento político ocidental. No período entre-guerras germinou o pensamento nacionalista vietnamita e uma crescente insatisfação com a hipocrisia das democracias ocidentais, que advogavam princípios inalienáveis do Homem, e contudo persistiam num brutal colonialismo. Houve aqueles vietnamitas que não somente aceitaram essa postura paradoxal, como também compuseram as engrenagens do sistema colonial francês. Os que rejeitavam a sujeição adaptaram preceitos políticos

ocidentais para formar uma doutrina própria. Em 1930 foi criado o Partido Comunista Indochinês (PCI). Os membros conseguiram realizar algumas greves, todavia, as tentativas de promover um movimento nacional foram violentamente reprimidas por mercenários franceses. Em 1932, as prisões e campos de trabalho francos possuíam mais de 10.000 presos políticos. As consequências desse período foram inúmeros mortos e exilados, entre eles *Nguyen Sinh Cung*, que viria a se chamar *Ho Chi Minh* (RUSSELL, 1968:7).

Desde a virada do século, o Japão ampliava seu domínio na Ásia, o que não deixava de ser atraente para o parceiro econômico norte-americano. Em 1937 os nipônicos invadiram o norte chinês e já na 2ª GM quando a França rendeu-se aos nazistas o Japão precipitou-se na Indochina. Essa movimentação preocupou os EUA que advertiram os franceses, que por sua vez pediram ajuda a Hitler para manter a supremacia branca (franco-germânica) no Sudeste Asiático e não foram atendidos. Desse modo, os franceses cederam às exigências da ocupação japonesa. Nesse ponto, as relações EUA/Japão deterioraram gravemente. Antes de Pearl Harbor, outros atritos já haviam ocorrido, o ataque de seis de dezembro de 1941 marcou a ruptura definitiva da aliança entre os países. Para dar conta do contingente necessário no Pacífico, os EUA recorreram a nacionalistas comunistas de países sob sua influência. O Imperialismo europeu fechava as portas aos interesses capitalistas dos EUA na Ásia, o que motivou os norte-americanos a ações de propaganda anticolonialista propalando a independência nacional e realizando parcerias com as elites nativas tradicionais. No Vietnã a influência americana não tinha encontrado abertura, as relações instáveis entre França e Japão no território vietnamita propiciavam o retorno de exilados vietnamitas pelo sul da China, que começaram a organizar movimentos de resistência de caráter predominantemente comunista. Ainda em 1941, o Partido Comunista Indochinês (PCI) juntou-se ao *Viet Quoc* (Partido Nacionalista) formando a coligação *Viet Nam Doc Lap Minh* (*Viet Minh*) sob a liderança de *Ho Chi Minh*. O *Viet Minh* alcançou amplitude nacional promovendo guerrilhas contra os japoneses e aliados e até recebendo suprimentos dos EUA. Em 1944, Roosevelt sugeriu um sistema de tutela para a Indochina que foi discutido na Organização das Nações Unidas. A ideia foi deliberada e aceita, prevendo uma independência gradual com instalação de um governo local cuja principal escolha envolvia os quadros do *Viet Minh*. Adiantando-se aos desfechos finais da 2ª GM em nove de março 1945, o Japão empreendeu um golpe assumindo total controle do Vietnã; foram presos inúmeros franceses e em negociações com nacionalistas acabaram conduzindo *Bao Dai* ao poder como imperador sob controle nipônico. Na primavera desse

mesmo ano, o *Viet Minh* alcançou sucessivas vitórias e no verão, os comunistas assumiam o poder do Estado. Com a derrota do Eixo, os EUA passaram a se preocupar com a minimização da influência soviética na Ásia. A demonstração de força com a explosão das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki visou intimidar tanto os dirigentes soviéticos como os nacionalistas asiáticos (RUSSELL, 1968: passim).

Em dezenove de agosto de 1945 o *Viet Minh* estabeleceu governo em Hanói e Bao Dai (fantoche dos franceses e japoneses) abdicou. Em dois de setembro de 1945 foi promulgada a independência do Vietnã por *Ho Chi Minh*. Em vez de cancelar a rendição japonesa pelas forças militares do líder vietnamita, os EUA designaram os chineses e os britânicos para realizarem essa tarefa. Contrariando esses objetivos, os britânicos depuseram *Ho Chi Minh* e reabilitaram as tropas francesas realizando operações “de limpeza” contra o *Viet Minh*, utilizando inclusive efetivos japoneses (RUSSELL, 1968:14). Ao Norte, o Kuomintang evitava conflitos e pouco interviu (e ainda vendeu armamento dos EUA para o *Viet Minh*), permitindo que a coligação de esquerda vietnamita efetivasse a rendição dos japoneses. Para Russell (ibidem:15) o *Viet Minh* falhou em não reconhecer a atitude de um inimigo na postura ambígua dos EUA e de confiar que apenas uma minoria capitalista francesa estava interessada em manter o domínio colonialista na região. Antes do final de 1945, a França havia deslocado aproximadamente 50.000 tropas para o sul do Vietnã. Em janeiro de 1946 ocorreram eleições gerais que tornaram *Ho Chi Minh* presidente. Em março *Ho Chi Minh* assinou um acordo de paz no qual a França reconhecia a República do Vietnã como Estado livre; contudo, a França passou por cima desse acordo e mobilizou suas tropas da Legião Estrangeira tornando frequentes os massacres até o bombardeio de Haiphong em vinte e três de novembro de 1946, que matou centenas de civis inocentes.

Todo o conflito que decorreu daí foi em grande parte possibilitado pelo forte aporte monetário fornecido à França pelos EUA através do Plano Marshall. Portanto, a intenção inicial dos norte-americanos era intervir indiretamente no Vietnã, apoiando a manutenção do colonialismo francês com a fachada de apoio a um nacionalismo genuíno apoiado pelo Mundo Livre. Os franceses precisavam mascarar o apoio inicial em *Ho Chi Minh* e os EUA viram em *Bao Dai*, que havia governado sob tutela japonesa, o nacionalista que atenderia aos seus interesses. Somente em 1949, o outrora imperador concordou em retornar à política e a Guerra colonialista francesa ganhou um caráter legítimo de restauração do governo de *Bao Dai*. A guerra prolongada entre os franceses e o *Viet Minh*,

marcada por sucessivas derrotas dos colonialistas e o fracasso norte-americano na China, conduziram o Serviço de Inteligência Americano à procura de outra figura sucessória que seria encontrada em Tóquio: *Ngo Dinh Diem*. Os legionários estrangeiros da África e Índias Ocidentais sob o comando Francês que lutavam contra a resistência vietnamita, logo perceberam que estavam morrendo por aqueles que também os dominava e as deserções multiplicaram-se. Essa experiência e a inspiração da luta empreendida pelo *Viet Minh* contra o colonialismo levaram a movimentos de resistência na Tunísia (1952), Marrocos (1953) e Argélia (1954). Em 1954, a contabilização da guerra era de 92.000 mortos e 114.000 feridos do lado francês, o custo do conflito girava em torno de 7 bilhões de dólares; oficiais franceses recém-formados na academia militar eram aniquilados sucessivamente. A essa altura os EUA financiavam 78% dos custos dessa intervenção, que a partir de então demandaria sua participação direta. Os políticos dividiam-se sobre esse próximo passo e deliberações eram feitas em Genebra. Em oito de maio caiu o último bastião do domínio Franco na região de *Dien Bien Phu*, acontecimento que levou à retirada francesa de sua agora ex-colônia. Entre as decisões dos Acordos de Genebra figuravam a remoção e proibição de tropas estrangeiras no Vietnã, o país foi dividido no paralelo 17 entre o Vietnã em Norte, sob o comando de *Ho Chi Minh*, e o Vietnã Sul, sob o governo de *Bao Dai*. Além disso, os EUA convenceram *Bao* a eleger o católico e latifundiário *Ngô Dinh Diem* como Primeiro Ministro.

Ainda em 1954, o primeiro-ministro manipulou as eleições nacionais no Vietnã do Sul, só em Saigon 200 mil votos a mais que os eleitores registrados foram dados a *Diem* (WIEST & MCNAB, 2016:27). Segundo depoimento de *Nguyen Huu Tho*, presidente da Frente Nacional de Libertação, em primeiro de agosto de 1954, doze dias após a assinatura dos acordos de cessar-fogo, havia em Saigon uma grande manifestação cívica de alegria e entusiasmo devido aos acordos de Genebra, que haviam decidido pela libertação imediata dos prisioneiros políticos e militares. Em resposta, os cidadãos receberam muitos tiros, a primeira manifestação pacífica do povo tinha sido duramente reprimida. Para *Nguyen*, desde o primeiro dia de poder, o governo Diemista provou ser um fantoche. Aturdidos com tal truculência, os membros da resistência contra os francos que haviam ficado no Vietnã do Sul criaram o *Comitê de Defesa da Paz e dos Acordos de Genebra*, que deveriam vigiar o cumprimento das decisões de Genebra e no caso de violações, comunicá-las à Comissão de Controle Internacional. O Comitê registrava muitos relatos vindos das áreas rurais, alegando prisões e massacres nas áreas desocupadas pelo *Viet Minh*. De repente a polícia

diemista dissolveu esse Comitê e prendeu seus integrantes. Esse foi o embrião da Frente Nacional de Libertação que seria constituída seis anos depois. Na região central do Vietnã, violências gratuitas similares multiplicaram-se (BURCHETT, 2018:178). Desde o início desse novo governo pretensamente nacionalista, a intenção foi provocar um terror que paralisasse a população. Passaram a perseguir todos aqueles que haviam participado da resistência, muitos foram presos e nunca mais vistos, outros obrigados a viajar para participarem de cursos de doutrinação anticomunista que duravam até seis meses. Famílias tiveram que empenhar em média oito meses de trabalho forçado sem pagamento nesse primeiro ano. O artigo 14c da Convenção de Genebra que proibia represálias ou discriminação contra pessoas e instituições participantes da 1ª Guerra da Indochina foi, ao contrário do Vietnã do Norte, constantemente desrespeitado no Vietnã do Sul. A Comissão Internacional recebeu em 1955 mais de quarenta denúncias de violação do artigo 14c e constatou massacres cometidos contra centenas de pessoas. Num segundo relatório, a Comissão verificou 319 casos de mortes. Em 1956, *Ngo Dinh Diem* intensificou ainda mais a promoção de terror estatal, antecipando-se à provável frustração da população com a não realização das eleições que reunificariam o Vietnã. Em 1957, foi criada a campanha “Denuncie comunistas” e nesse ano *Diem* recusou a aceitar investigações sobre o artigo 14c pelo conselheiros internacionais. De 1954 a 1959 aqueles que haviam resistido ao colonialismo francês buscavam manter uma atuação pacífica e política respeitando os Acordos de Genebra. Eles viram a Ditadura Diemista atingir escalas de brutalidade inimagináveis; um ataque generalizado às pessoas que não se encaixavam na mentalidade capitalista e católica do ditador. Antagonistas políticos e religiosos, camponeses, minorias étnicas foram arrastados nas ondas frequentes de violência. A Ditadura, além de assassinatos e torturas³⁰, criou “assentamentos agrícolas” para onde eram levados antigos membros da resistência e camponeses expropriados de suas terras; as terras confiscadas foram devolvidas aos latifundiários e sistemas de irrigação foram destruídos. Essas ações fizeram já em 1955 a fome grassar na região costeira, provocando centenas de mortes por

³⁰ O terror disseminado pela Ditadura tem exemplo no regimento de Tua Hai. Essa força militar obrigava os cidadãos a assistirem filmes com cenas de mortes e torturas. Utilizavam guilhotinas móveis para decaptarem ex-guerrilheiros da resistência encontrados em suas campanhas. O mais degenerado desses grupos de comando arrancava olhos, cortava narinas, decepava orelhas, bebia sangue das vítimas, tudo isso realizado nos Mercados locais (Ibdem:172). Foi contra esse destacamento Tua Hai que deu-se a inauguração do modelo de ação daqueles que formariam a FNL, baseados em convencimento político e uso de armas apenas para a autodefesa.

inanição. Burchett (2018:188) esclarece que se a situação era péssima para os vietnamitas, para as minorias étnicas era muito pior. Somente na região de *Quang Ngai* havia cerca de 80000 indígenas, a maioria da etnia *Hre* e tribos menores dos *B’Nam*, *K’Dong* e *Kor*. Eis a descrição de Burchett do depoimento de *Le Quang Binh*, antigo trabalhador da resistência e conhecedor das atrocidades cometidas contra indígenas pela Ditadura Diemista :

“ ‘Temos números bastante precisos para esse período’, continuou *Le Quang Binh*, ‘porque os quatro distritos montanhosos estão agora solidamente livres. Em um ano, de meados de 1955 a meados de 1956, morreram por epidemias 2000 pessoas das tribos, sem que um dedo fosse levantado pelos Diemistas para ajudá-las; 600 foram mortas em chacinas, geralmente enterradas vivas, ou atiradas com as mãos e os pés amarrados em rios ou ribanceiras; 450 morreram nas prisões, 500 foram secretamente liquidadas por agentes ou desapareceram, sem deixar rastro após serem capturadas, e outras 500 morreram de inanição. Em muitas aldeias, uma em cada dez pessoas morreu’ ”. (Idem)

^^^^^^^^^^

O antropólogo *George Condominas*³¹ possuía familiaridade com boa parte desse histórico de relações conflituosas e aterradoras pois havia nascido em *Haiphong*. Filho de pai francês, administrador colonial, e mãe sino-portuguesa-vietnamita viveu no Vietnã até mais ou menos seus dez anos de idade quando foi para um internato na França. Já adulto retornou ao Vietnã em finais da década de 40 para conviver com os *Muong Gar* localizados na região dos planaltos vietnamitas a nordeste de Saigon.

Desde esse primeiro contato suas impressões sobre esse povo ficaram marcadas por um temor quanto ao futuro diante da agressividade inerente ao colonialismo. Um ano depois da publicação de *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo*, *Condominas* retornou a *Sar Luk*. A esperança de ver seus amigos livres dos problemas que a dominação

³¹ Manuel Delgado (CONDOMINAS, 1991[1965]) nos apresenta *Georges Codominas*: Aluno de *M. Griaule* e *M. Leenhardt*, além de uma apreciável contribuição no âmbito africanista (particularmente Madagascar), dedicou o mais fértil de sua atividade de etnógrafo aos *m’ông gar*, sociedade protoindochinesa dos planaltos interiores do Vietnã central. A respeito desse povo *Condominas* publicou em 1957 *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo*. Em 1965 apresentou como continuação *L’exotique est quotidien*. Nesse segundo livro desenvolveu questões reflexivas, tanto éticas quanto pessoais imbricadas na prática etnográfica. Esse segundo trabalho ampliava os conhecimentos sobre ritualística sacrificial, religião, linguística e etnomusicologia. O autor questionou os limites do relativismo cultural e os conflitos relacionados à intervenção ou não em determinadas situações do campo. Denunciou o caciquismo despótico e explorador dos chefes administrativos impostos pelo sistema colonial francês.

colonial criara não se concretizou. Um primeiro sinal das agitações que assolavam seus amigos montanheseiros foi encontrar a aldeia recém-deslocada. Muitos *Mnong* adultos que conheceu haviam morrido devido à epidemia de varíola que assolou a região. Condominas presenciou a morte com intervalos de horas de dois filhos do seu primeiro interlocutor e amigo na estada anterior, *Bbür*, causadas por essa doença. Ele também percebeu a inquietude que os *Mnong* partilhavam em relação à ditadura diemista. Em retrospectiva crítica a essa experiência de 1958 Condominas considerou o caráter surreal assumido pelo poder oficial no Vietnã do Sul que foi tomado não por aqueles que haviam vencido a guerra pela independência, porém por aqueles que haviam servido aos franceses e que não eram sequer um partido, mas uma família, *Ngô*, e seu séquito, obsediados católicos e latifundiários. Ostentando um hipernacionalismo depurado, opuseram-se aos seus outrora amos, entretanto principalmente às minorias étnicas que habitavam o Vietnã do Sul, enquadrando como elementos identitários fundamentais da “vietnamiticidade” apenas os valores restritos de um “capitalismo agrário” e do cristianismo. Prevalencia uma voracidade por terras e um conservadorismo católico de cunho fortemente fundamentalista. Se havia sido alentada a esperança de que a libertação do jugo colonial francês traria a possibilidade de convívio pacífico entre os vietnamitas e os montanheseiros, o que de fato ocorreu foram despejos e “reagrupamentos” com tentativas de assimilação forçada em massa. No campo religioso toda expressão de espiritualidade divergente daquela apregoada pelo Estado era fortemente combatida: templos budistas invadidos e destruídos, praticantes perseguidos e humilhados³². O mesmo aconteceu com os *Mnong*, que foram proibidos de realizar seus sacrifícios, além das censuras à prática de sua língua, proibições e multas caso circulassem com seu vestuário tradicional e outros diacríticos reveladores de seu pertencimento a uma singularidade comum³³. *Mas o que mais agredia na perspectiva Mnong não eram tanto*

³² Lembremos o episódio envolvendo Thích Quang Đức, originalmente batizado de Lâm Văn Túc, foi o monge Mahayana, que durante uma manifestação na cidade de Saigon, Vietnã do Sul, contra a política religiosa do governo de Ngo Dinh Diem, ateou fogo em seu próprio corpo em um processo de auto-imolação em 11 de Junho de 1963. A ação desse monge provocou turbulências na Ditadura diemista e inspirou inúmeros atos semelhantes realizados por outros monges (https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Th%C3%ADch_Qu%C3%A1ng_Đức)

³³ Em prefácio de 1976 à edição norte-americana de *Nous avons Mangé*, Condominas afirmou: “In a word, Diem wanted to make their culture totally disappear, to uproot every trace of their ethnicity - hence the word “ethnocide”, which I derived from “genocide”, being at that point reluctant to use the term that denotes a physical massacre. But I did not doubt, even then, that the former would lead, sooner or later, to the latter” (CONDOMINAS, 1977: XIV)

as tentativas dos agentes governamentais de destruírem seus costumes, mas sim as constantes humilhações às quais eram submetidos sempre que os agentes diemistas encontravam-se em posição vantajosa, na maioria das vezes em áreas urbanas, pois raramente atreviam-se adentrar a floresta dos Moi (CONDOMINAS, 1975: 429 – grifo meu). Tais violências, juntamente com o projeto de um grande reagrupamento inicialmente “voluntário” mas que diante da recusa generalizada e com a escalada das tensões oriundas da Ditadura tornou-se obrigatório, os tiraria das terras de seus ancestrais para supostamente reassentá-los numa área de planície, denunciavam para os *Mnong* a clara intenção do governo de eliminá-los. E não estavam errados, pois a intenção dos “americanos-diemistas” era causar um vazio demográfico que prejudicaria a ação dos Vietcongs, o resultado certo almejado era o aniquilamento das minorias, fato que não preocupava, porque essas pessoas não passavam de simples *moi* (selvagens). O outro pretexto para esse deslocamento forçado era a proteção da floresta dado que o cultivo prolongado e as queimadas repetitivas das áreas destinadas às roças, a exemplo de outras regiões, levariam segundo as alegações governamentais ao esgotamento do solo e conseqüente desertificação das áreas exploradas. Condominas deixou claro o completo equívoco de tal argumentação, pois no caso dos *Mnong*, cujo modelo de cultivo baseava-se no *miir* (sistema de plantio semelhante à *coivara* ameríndia), havia uma rotatividade do solo que permitia a regeneração constante da floresta, criando com o meio uma relação simbiótica (ibdem:431). O episódio da visita do embaixador norte-americano ao território *Mnong* foi representativo de tudo que estava em jogo nesse contexto. Apesar de não termos a data exata, provavelmente ocorreu próximo a 1956 quando o projeto de “aldeias estratégicas” foi oferecido aos chefes *Mnong* e recusado. Nessa oportunidade os *Mnong* queixaram-se ao embaixador:

“Por qué los vietnamitas quieren arrancarnos de la tierra de nuestros antepassados? No podemos vivir en otro sitio. Cuando un hombre deja esta tierra para ir a la plantación o al ejército es siempre temporalmente y con la certeza de que habrá de volver pronto. Como podrían entender los genios y los ancestros un abandono semejante. Quienes emigren se verán pronto privados de su protección y desaparecerán al poco tiempo. Además, quieren forzarnos a dejar los *miir* (la agricultura de rozas) por el arrozal irrigado, que nunca hemos practicado”. (CONDOMINAS, 1975:432)

Todos esses fatos ocorridos na curta estada de Condominas deixaram a certeza de uma “catástrofe inelutável” que ameaçava com um eminente extermínio não somente um certo número de pessoas, mas riquezas de um patrimônio comum a toda humanidade. Para

Condominas não era uma questão de pregar um “conservadorismo folclórico”, criando reservas ou peças de museu, porquanto toda cultura seria viva e dinâmica não podendo ser privada dos benefícios do progresso técnico. O que aquela situação delineava para os *Mnong* não era uma simples transformação, mas a morte: um *autêntico etnocídio* levado a cabo de forma cruel e violenta, tendo a guerra como mera desculpa para sua execução (CONDOMINAS,1975:439-42). Essas perversas visões que acompanharam seu regresso em 1958 – no qual constatou o crime que em 1965 definiu como etnocídio – haveriam de cumprir-se de uma forma inimaginável durante a década de 1960. “O Vietnã conheceu uma das mais cruéis e espantosas guerras de nosso tempo que completou em condições terríveis o projeto de etnocídio de que foram objeto as sociedades *Moi* por parte dos herdeiros do poder colonial francês” (ibidem: 13).

No posfácio da segunda edição espanhola do *Le exotique es cotidiem*, Georges Condominas – que não se considerava um teórico da antropologia mas essencialmente um etnógrafo – constatou, em retrospectiva, o inominável mal que abateu-se sobre o Vietnã no intervalo de uma década, com o impressionante desaparecimento de membros do grupo étnico com quem havia partilhado a existência (CONDOMINAS, 1991[1965]:443). A maioria dos jovens foi morta; os sobreviventes foram confinados em campos de refugiados, na região de *Fyan, Daa’ Mpao e Da Lat*, e nos campos das Forças Especiais norte-americanas, às margens de um rio em *Phii Ko’ e Daa’ Mroong*. Os deslocamentos forçados que envolveram não somente os *Mnong gar*, mas também os *Kudduu, Cil, Bboon ja* e outros, submeteu-os, segundo Condominas, à miséria e aculturação (ibidem: 446). Centenas de jovens e crianças “com mais sorte” foram enviados para viverem na escola de *Can Ly em Dan Lat*, embora praticassem sua língua estavam sendo privados do essencial de suas culturas, que ainda subsistiam nos seios de suas famílias. Aqueles que haviam optado por juntar-se à guerrilha não podiam sustentar seu modo de vida tradicional baseado em suas roças (*miir*), uma vez que aviões lançavam desfolhantes ao avistarem qualquer clareira “não sem antes metralharem tudo que se movesse” (ibidem: 447). Desde seu último retorno em 1958 Condominas nunca mais voltaria ao mundo *Mnong gar* e em 1962 ao reencontrar alguns poucos de seus antigos interlocutores no campo de refugiados acima mencionado, arrancados de sua terra natal onde seus ancestrais mortos repousavam, o antropólogo ficou aterrado com a condição de miséria moral e física daquelas pessoas:

Sin embargo, no podría percibir toda la magnitud del problema: era indispensable conocer bien su cultura para comprender que la desesperación había matado tantos Mnong como los males. Lo que unía al Hombre de la Jungla

a su tierra era algo de una calidad orgánica. No se trataba de una simple relación de explotación, de producción de alimentos: un peñasco, un alto oquedal, un riachuelo, le hablaban, lo mismo que ocurría con todos los seres animados. Que sobrevenía cualquier desgracia, él iría a consultarle a los espíritus de los lugares y de los parajes; permanecía en constante diálogo con ellos, y en ellos hallaba reconforte y seguridad para el porvenir inmediato. Sacarlo de su ambiente no constituía sólo una simple evacuación, sino un auténtico desgarramiento que le privaba de sus fontes de vida. (CONDOMINAS,1991:452)

Vemos aí que além da pura, simples e fria matança física por assassinatos e doenças, Condominas colocou o desespero como fator mortífero e a ligação com o território *Mnong* como fonte vital. Ele identificava uma violência em massa que não tinha haver unicamente com agressões “físicas”, passando por conexões amplas que não poderiam ser reduzidas às nossas concepções antropocêntricas de agência e que ultrapassavam até mesmo os níveis mais visíveis da identificação comum. Esse mal generalizado como resultado de uma composição. Condominas relatou os muitos casos de tortura praticados por soldados norte-americanos, comportamento emulado até mesmo por chefes emergentes de minorias étnicas, inclusive um *mnong*, cooptados pela lógica colonialista. A imprensa norte-americana influenciou diretamente na submersão de toda a violência *in loco* que se desenrolava no Vietnã. Sob a aparência de uma profusão de informações diversificadas, Condominas entrevistou uma seleção e canalização da informação em sintonia com as demandas de uma opinião pública influenciada por poderosos interesses que mantinham as mídias de massa. Até 1965 a imprensa, mesmo denunciando a corrupção no regime do Vietnã do Sul, acabava creditando o fenômeno a um fator arraigado na raça ou cultura vietnamitas e a uma pretensa selvageria dos asiáticos. Somente nos anos seguintes, com a emergência da contracultura pregada por jovens que recusavam corroborar com a guerra a informação ganharia alguma imparcialidade. Em 1970 Condominas recebeu um convite da *Associação Americana para o Avanço das Ciências* para um encontro nos EUA que seria constituído por especialistas de diversas áreas. O objetivo era avaliar as amplas consequências do uso massivo de herbicidas no Vietnã do Sul. A primeira percepção foi que esse trabalho sério e transdisciplinar estava sendo utilizado à revelia de seus criadores para o extermínio de pessoas e seus espaços de vida no Vietnã. Ao escutar químicos, botânicos, engenheiros agrônomos e outros especialistas ficou claro que produtos criados para melhoramentos na agricultura estavam sendo desvirtuados e utilizados como armas. Condominas viu-se incrédulo diante da exposição de um alto funcionário governamental demonstrando através de imagens

recentes a delimitação de “campos de Vietcongs” cujas principais características que tornavam inequívoca essa identificação para o funcionário e para os militares que o acompanhavam eram a ausência de habitações próximas às plantações e pessoas que fugiam às aproximações dos helicópteros. As consequências dessa certeza eram inúmeros tiros e pulverização de herbicidas. O antropólogo concluiu que aquelas pessoas tão inteligentes, na verdade, estavam dispostas a eliminar muitos seres humanos. E com toda a informação que dispunham sobre o Vietnã, a revelação feita por Condominas de que os “campos de Vietcongs” tratavam-se na verdade de *miir*, roçados tradicionais dos *Mnong*, deixou o alto funcionário surpreso (CONDOMINAS, 1991: 468). Os pilotos dos EUA, por um perverso equívoco, estavam destruindo os *miir* dos *Mnong* de modo sistemático. Para o antropólogo, as inovações mortíferas dessa guerra teriam sido o aperfeiçoamento dos B-52, a tortura em massa e o distanciamento propiciado pelos avanços tecnológicos. Retomando o dito na citação acima, a destruição generalizada dos *miir* não era um simples prejuízo econômico para os poucos *Mnong* que haviam sobrevivido aos massacres, doenças e torturas, mas o impedimento de um modo de vida orientado pela sazonalidade, marcada por festas e deslocamentos pela selva que, se eram a trabalho, também envolviam um imenso prazer na mobilidade. Expropriação do senso *Mnong* de liberdade e privação do convívio com sujeitos para nós irreais.

O principal responsável pela Guerra do Vietnã (EUA) impôs aos sobreviventes a supressão de suas identidades culturais oferecendo como opções a posição como “mercenários ou indigentes de subúrbio”, em curto espaço de tempo os *Mnong gar* teriam desaparecido enquanto tais (idem). A partir desses acontecimentos, Condominas distinguiu o que acreditava serem duas formas de colonialismo. Nomeou o primeiro, operacionalizado pela França, como *colonialismo clássico*, caracterizado por um interesse exploratório nos recursos do país conquistado e, devido à necessidade de mão-de-obra, estaria relativamente preocupado com as pessoas. Chamou a segunda forma, afiliada à Guerra do Vietnã e aos EUA, de *colonialismo estratégico*. Nessa situação, o país ocupado seria apenas uma “plataforma de dominação de um conjunto mais amplo”, o que dispensaria uma preocupação dos administradores com as pessoas, cuja existência, na verdade, representaria um estorvo. Não haveria escrúpulo em esvaziar as regiões alvo de cobiça colonialista de seus habitantes. O emprego de meios tecnológicos avançados acarretaria um *fisiocídio*, completando os efeitos do *etnocídio* e comprometendo recursos existenciais futuros dos quais disporiam os sobreviventes (ibdem: 486).

CAPÍTULO 4

Os *Barí* na Colômbia: Robert Jaulin e o desenvolvimento da noção de etnocídio

^^^^^^^^^^

4.1: Um breve histórico

O sucesso da invasão europeia tanto no México como no Peru não pode ser explicado pela importância da superioridade técnica dos invasores. Os espanhóis tinham poucas armas de fogo, além de serem de disparo lento. Um importante fator que favoreceu a invasão espanhola foram as divisões étnico-políticas indígenas. Muitos grupos étnicos cederam a Hernán Cortés e Francisco Pizarro a maior parte dos contingentes de guerreiros que garantiram as vitórias sob os exércitos Asteca e Inca. A incrível recorrência entre os presságios escatológicos associados ao retorno de *Quetzalcóatl* e *Viracocha* e às chegadas de Cortés e Pizarro conferiram a esses encontros um forte caráter religioso e cósmico que não pode ser desconsiderado como importante elemento que impulsionou tais alianças mortíferas (WACHTEL, 2012: 194-199)³⁴. Desde o primeiro sopro de notícia espalhado aos quatro ventos na América sobre estranhos humanóides de pele pálida, o decréscimo demográfico foi fato bruto vertiginoso e onipresente. Os números exatos nunca foram consenso entre os historiadores demógrafos. Antes do impressionante decréscimo estimava-se que no México Central havia de 8-10 até 13-14 milhões de pessoas. América Central (incluindo o Panamá) 5-6 milhões. Na região caribenha três milhões. Na atual Venezuela algo próximo a um milhão. Na atual Colômbia aproximadamente três milhões. No Peru nove milhões e para a área total que constituiu o Império Inca de doze a quatorze milhões. Na Amazônia brasileira entre cinco e seis milhões (BETHEL, 2012:129-31). Wachtel

³⁴ Wachtel indica esse fato como motivador de um profundo impacto psicológico que levou ao enfraquecimento e derrota dos deuses Astecas e Incas. Seu texto assume um tom de grande e irrevogável ruptura, com visões pessimistas. Acredito que as rupturas se aproximam muito mais das visões apresentadas por MURRA (2012) e GIBSON (2012). Ou seja, os Incas já experimentavam os problemas de coesão de administração dos limites da expansão estatal e já haviam iniciado desterritorializações de alguns agrupamentos humanos (ainda que fossem exceções). Muitas das configurações sociopolíticas e instituições indígenas foram mantidas durante a colonização europeia até sofrerem esgotamento e desaparecerem em conteúdo, apesar da manutenção das formas.

(2012:200-1) trabalha com a estimativa de vinte e cinco milhões para o chamado planalto mexicano em 1519, uma população que em 1580 teria sido reduzida para 1,9 milhões. Já nos Andes o mesmo autor propôs dez milhões de pessoas em 1530. As regiões mais frias e temperadas não teriam sofrido um decréscimo populacional tão vertiginoso, mas nos Andes setentrionais, nas costas e vales, os níveis de queda teriam alcançado aqueles da Mesoamérica. Assim, a população em 1590 teria caído para 1,5 milhões. Um censo da Coroa realizado entre 1582-1586 registrou a perspectiva dos próprios indígenas sobre as causas do número assombroso de mortes: epidemias, guerras, migrações forçadas e excesso de trabalho (WACHTEL, 2012:201).

No Vice Reino de Nova Granada (posteriormente Colômbia) os já referidos cerca de três milhões de pessoas estavam distribuídas pela costa caribenha, pelas três cadeias de cordilheiras e respectivos vales. Esse cenário humano esteve marcado por uma diversidade cultural com presença de grupos nômades, seminômades e “sedentarizados” (praticantes de técnicas agrícolas em terraços irrigados). Nos primórdios da Conquista os Chibchas (Muíscas) no altiplano central foram o grupo étnico mais representativo que conviveu com os espanhóis. Assim como outros grupos, constituíam uma confederação (cacicados) cujos dois líderes-sacerdotes não conseguiram modificar a estrutura das sociedades por eles conquistadas e nem constituir uma língua franca na região. A região, e os planaltos centrais no México, apresentavam as maiores densidades demográficas da América (35 a 40 habitantes por km² aproximadamente). As terras eram de propriedade comunal e configuravam-se por um cultivo familiar e hereditário (CHECCHIA, 2007:29-30). Na Espanha intensos debates de cunho jurídico eram travados acerca do apoderamento de terras previamente habitadas. Ao final os espanhóis seguiram a bula papal de Alexandre VI que conferia jurisdição ao reino de Castela sob as terras com intuito de evangelização dos gentios. O fundamento religioso dessa prerrogativa era que com o nascimento de Cristo todos os domínios infiéis passaram a pertencer a Ele e seus representantes. A partir de 1511 os primeiros dominicanos na América já faziam chegar à Europa denúncias de maus tratos dispensados pelos espanhóis às populações indígenas (ibidem: 32). Os títulos de dominação passaram a ser questionados. A Coroa argumentava que os indígenas não aceitavam passivamente o domínio. A partir de então a recomendação foi para que todo representante da Coroa lesse o *requerimiento* que autorizava o aprovisionamento das terras cuja contrapartida era as Mercês da Coroa e seu compromisso de propagar o ensino da fé cristã. Os indígenas cômicos dessa determinação que resistissem poderiam ser submetidos

às guerras justas. Esses aspectos legislativos foram mobilizados em benefício dos distintos interesses dos agentes envolvidos na Conquista. O frei dominicano Bartolomé de Las Casas argumentava que as Bulas conferiam legitimidade missional, mas não territorial à Coroa. Para Sepúlveda os direitos indígenas às terras que ocupavam eram inexistentes, pois não viviam em sociedade (ibidem: 33). Mas a despeito de toda a expropriação real, oficialmente a Coroa defendeu o direito à propriedade dos indígenas, considerados livres e vassallos do reino espanhol ainda que carecessem de tutela. Eram garantidas as terras que já estivessem sob sua posse como também parcelas de território requisitado para atender às necessidades de uso das coletividades indígenas. Mesmo terras destinadas ao povoamento de colonos espanhóis estavam passíveis de indenização em caso de presença indígena. Entretanto, havia uma patente contradição entre a noção de propriedade presente nas leis agrárias voltadas para os indígenas e o entendimento nativo do uso da terra (CHECCHIA, 2007:34). As leis também abriam brechas ao definir o que era um “justo título” e possibilitavam a desapropriação por indenização de terras destinadas à criação de vilas e povoados.

O principal objetivo dessa defesa parecia ser a mera garantia de sobrevivência das coletividades que forneciam tanto gêneros alimentícios quanto mão-de-obra necessários ao empreendimento colonial. Essas medidas também visavam coibir a excessiva autonomia de caráter feudalizante que os súditos eventualmente pudessem atingir caso não fossem limitados. Mesmo fornecendo lucros aos colonizadores, bastava que terras sob posse indígena despertassem a cobiça dos conquistadores para que fossem solapadas, apesar de protegidas pela lei (ibidem: 35). Os *cabildos* municipais outorgaram terras cujos títulos eram precários, pois apenas o legítimo possuidor das terras além-mar, o soberano, e seus representantes diretos (vice-reis e governadores) detinham o poder legítimo de concessões territoriais. Em uma tentativa de assumir o controle desses processos a Coroa Espanhola instaurou em 1550 as Reais Audiências. Dessa época em diante permaneceu a tensão entre interesses estatais e interesses privados referentes à terra. A legislação agrária colonial visava proteger o patrimônio do reino de Espanha e também promover o povoamento. A emergência de latifundiários poderosos em terras distantes seria extremamente contraproducente para esses objetivos da Coroa.

Contrariando todas essas medidas regulatórias, as ocupações ilegítimas autorizadas por *cabildos* e *encomenderos* prosperaram em terras, minas, fontes d'água etc. Seja por títulos indevidos proferidos por *cabildos* ou por concessão Real, os fundadores das novas

idades repartiram entre si as cercanias das áreas “oficiais” de povoamento. Foi assim que os *encomenderos* e familiares consolidaram a tendência de formação de oligarquias. Havia um intenso decréscimo populacional indígena seguido de uma voracidade diretamente proporcional em “doar” essas terras que iam sendo desabitadas e mesmo aquelas de ocupação não permanente (áreas de caça e coleta indígena). As diretrizes reais de uso útil e prolongado da terra e de interdição às áreas indígenas eram ignoradas por particulares ávidos por mão-de-obra e lucros fáceis. Além das transgressões burocráticas davam-se ocupações de terras da Coroa e de comunidades indígenas (ibidem: 38). Houve muitas falsificações e coerções baseadas na intimidação, arrendamentos e outras táticas típicas da moderna grilagem de terras. A lentidão dos processos judiciais, altos custos envolvidos e influência política de colonos ilustres favorecia na maioria das vezes os espanhóis em detrimento dos ameríndios. Em Nova Granada como em toda a América do Sul a Igreja detinha partes das melhores terras entre estâncias de gado e fazendas com agricultura de gêneros importantes explorando mão-de-obra indígena e escravos negros. A mão-de-obra indígena foi o fator determinante de valorização da posse de terras e conseqüentemente de ascensão social dos colonizadores.

A partir das discussões na Espanha acerca das atitudes contra os povos indígenas foi pensado um sistema racionalizado de distribuição da mão-de-obra adotando-se a *encomienda*³⁵ (CHECCHIA, 2007:41). Em teoria o *encomendero* deveria fornecer apoio material e espiritual aos indígenas sob sua proteção e em contrapartida ele teria direito à utilização da mão-de-obra indígena e à coleta de tributos. Na prática a *encomienda* consistiu em um sistema abusivo de uso da força de trabalho indígena e da tributação de

³⁵ A *encomienda* e a *mita* estavam relacionadas a formas de prestação de serviços (militares, agrícolas, construção, transporte, tecelagem, mineração, cerâmica, carpintaria) por milhares de grupos étnicos que compunham o Estado Incaico antes da Conquista espanhola a partir de 1532. A maior parte das rendas desse Estado advinha das prestações de energia humana despendida em seu favor durante um tempo. Contudo os Incas construíram essas relações respeitando os padrões multiétnicos das regiões que eram segmentadas pelos responsáveis do Estado Inca pela contagem populacional através dos *quipos*. Outros fatores importantes eram o respeito a uma mobilidade alternante ancorada num padrão de ocupação dispersiva (a configuração geográfica da *puna* favorecia a produção de alimentos não perecíveis conhecidos como *chuñu* e *charki* permitindo longos e constantes deslocamentos) das sociedades andinas e exercia um governo indireto através de santuários (*wak'a*) e pela manutenção das chefias étnicas (a liderança manifestava uma configuração dual com distribuição pan-andina). Toda essa dinâmica já havia se tornado tensa com a própria expansão Inca e os espanhóis romperam de início com alguns desses padrões, outros se mantiveram à medida que avançou a configuração de uma jurisdição espanhola sob os ameríndios (Cf. MURRA, 2012[1984]; GIBSON, 2012). Além dos assassinatos e torturas gratuitas, em rompantes de ódio iconoclasta, os colonizadores agrediram e destruíam os emblemas visíveis dos espaços cosmopolíticos representados pelos *wak'a* (monumentos, santuários, cemitérios, múmias, pontos geográficos culturalmente sagrados etc.), além de proibirem adoração, visitas e peregrinações a esses pontos (muitos deles locais naturais como fontes d'água, montanhas, bosques).

produtos que não apresentava diferença significativa da escravidão. Na mesma linha de exploração compulsória da força de trabalho indígena estava o *repartimiento* ou *mita* que envolvia a exploração dos braços indígenas na agricultura, minas e serviços urbanos. O *resguardo* foi outra instituição criada pela Coroa espanhola em 1591 com o desígnio de regulamentar as relações entre colonos/indígenas mantendo o controle central e garantindo a possibilidade de manutenção do povoamento europeu do Novo Mundo. Foram outorgadas porções de terras com status jurídico inalienável aos ameríndios, reduzindo essas populações a áreas estratégicas para a manutenção da produção colonial. Desse modo, o padrão de povoamento disperso dessas populações foi coibido³⁶. Os tributos que os resguardos indígenas rendiam sustentavam *encomenderos*, padres doutrineiros e funcionários reais, transformando-os em um dos principais eixos da economia colonial até serem gradualmente substituídos pelas *haciendas*. As terras “sobrantes” foram redirecionadas pela administração ou ocupadas por particulares. Nas savanas de Bogotá as trinta e seis principais comunidades Chibchas ao final do século XVI haviam perdido mais da metade de suas terras para *encomenderos*. Após a criação dos resguardos entre 1592 e 1595 a outra metade restante foi dilacerada por *encomenderos* e novos colonos restando aos Chibchas apenas 5% de seu território original. Na passagem para o século XVII essa configuração alterava-se; o brutal decréscimo demográfico dos povos indígenas fez com que a importância econômica das *encomiendas* também decrescesse, levando à abolição do monopólio da mão-de-obra dos *encomenderos*. Outros grupos entraram no jogo da supremacia social; multiplicaram-se as pequenas e médias propriedades em torno dos resguardos e *haciendas*, terras que em sua maioria ou eram de má qualidade ou aquelas que os *criollos* não conseguiram angariar judicialmente. Juntamente com os *resguardos* também foi criada a *composición* que permitia aos proprietários regularizarem as posses mais duvidosas mediante o pagamento de taxas. Esse recurso foi largamente utilizado e burlado no século XVII e XVIII principalmente na modalidade de *composición* por *denuncia* que autorizava qualquer colono espanhol a reivindicar a posse mediante pagamento de taxa de um terreno considerado desocupado (CHECCHIA, 2007:49).

³⁶ A amplitude dessa agressão é diretamente proporcional à importância generalizada na América da mobilidade, mesmo entre aqueles povos que costumamos classificar como sedentarizados ou organizados em cacicados ou Estados.

Na passagem do século XVII as íntimas relações e muitas vezes a indistinção entre proprietários de terras, mineiros e comerciantes compunham com a burocracia imperial uma trama transformadora. Se no século XVI o prestígio e riqueza mediam-se pela quantidade de índios encomendados, no século XVII até o XIX a propriedade da terra tornou-se o fiel da balança. E essa valorização não era apenas econômica, pois com a transferência para a América de valores associados ao “agrarismo espanhol”, a posse da terra reproduzia motivos nobiliárquicos ligados à honra. Não à toa, apesar da fortuna muitas vezes maior dos mineiros, eram os grandes fazendeiros os “verdadeiros caciques políticos de Nova Granada” (CHECCHIA, 2007:51). Em Nova Granada as *haciendas* não utilizavam o regime de plantation; contudo, a produção dessas propriedades foi a grande responsável pela movimentação econômica para além da economia externa sustentada pela mineração. O mercado interno antes que extensa rede dinâmica envolveu uma fragmentada composição de mercados locais com pequena extensão, uma vez que poucos produtos circulavam nas rotas mais longas dadas as dificuldades de transporte imposta pela geografia, fator limitador que permaneceria até as primeiras décadas do século XX (ibidem: 52).

No século XVII o boom da economia mineira alavancou as *haciendas* que precarizavam por sua vez os *resguardos*. Esses últimos vinham perdendo importância econômica e seus esvaziamentos demográficos ininterruptos decorrentes das mortes e fugas davam ensejo para novos despojos territoriais que aumentavam os latifúndios ajudando na consolidação futura do regime de propriedade privada no século XIX. Com o declínio da exploração do trabalho indígena, no século XVIII, as relações entre pequenos produtores e hacienberos foi crucial. Ocorreram típicas modalidades de exploração do trabalhador branco ou mestiço sem terra que se fixou nas *haciendas* arrendando terras em troca de pagamentos ou cessão de mão-de-obra abusivos.

A partir da segunda metade do século XVIII, foram aplicadas nos vice-reinos espanhóis as chamadas reformas borbônicas cuja meta era exercer um controle mais restrito nos domínios americanos da Coroa espanhola gerando maior produtividade através do desenvolvimento do povoamento. A terra e a agricultura haviam adquirido importância econômica e ideológica sem precedentes ao longo da colonização, fato que ficava claro nos primeiros esforços de estimular uma maior exportação de produtos agrícolas, ultrapassando a simples necessidade de abastecimento do reino. Tal fator chamou atenção da Coroa para a situação dos latifúndios, *resguardos*, terrenos baldios e outras variedades de posse e os

conflitos agrários decorrentes. A produção agropecuária deveria ficar a cargo de uma minoria capaz, disposta e com recursos, posição que reforçava o latifúndio como gerador de riquezas contra o obstáculo dos laços comunitários e corporativos (CHECCHIA, 2007:56). Muitas das terras que pertenciam à Igreja foram incorporadas por grandes proprietários de terras com a expulsão dos jesuítas de Nova Granada em 1767.

Esse movimento de concentração também se precipitou com voracidade sobre os resguardos indígenas. Dos oitenta e cinco grandes povoados, um observador oficial recomendou à Coroa que se apropriasse e vendesse boa parte de suas terras alegando déficit demográfico. Como muitos dos títulos estavam extraviados ou em mãos da Igreja, essa posse não absoluta ensejou ações as mais escusas, levando a sucessivas expropriações das terras indígenas (CHECCHIA, 2007: 57). Em 1774, foi decretada a obrigação do agrupamento de povoados indígenas muito pequenos, ação que extinguiu muitos resguardos e criou uma perigosa concentração de comunidades indígenas, liberando mais terras para a comercialização. Em algumas províncias a área total de alguns resguardos caiu de trinta para seis mil hectares de terras com qualidade duvidosa. As reformas borbônicas em Nova Granada ancoraram-se em intenso assalto aos resguardos. Os indígenas responderam prontamente conseguindo revogação de muitas agregações. Contudo, os objetivos das reformas não alcançaram a almejada diversificação das exportações agrícolas, corroborando para uma intensificação da exploração do trabalho e concentração de terras.

O movimento de independência, além de acontecimentos relacionados à Europa, esteve relacionado a rivalidades regionais das oligarquias novagranadinas que em vez de uma revolução de valores buscaram assumir um poder que lhes parecia pertencer por direito natural. As guerras promoveram saques e descompassos comerciais que afetaram as *haciendas* que juntamente com as minas, principalmente no ocidente colombiano, alforriaram e facilitaram a fuga de escravos para atuarem como soldados. Para a mineração, mais do que para a agricultura, o conflito pela independência foi desastroso mesmo após a criação da República. As mesmas dificuldades de transporte e comunicação que haviam limitado a expansão econômica agora protegiam o mercado interno da expansão mercantil europeia. A nova república herdou direitos agrários que até 1821 eram prerrogativa da Coroa espanhola. A nova entidade manteve e aprofundou o padrão de uma economia agropecuária de caráter oligárquico. O século XIX conheceu uma confusão entre terrenos de domínio público e privado e os terrenos baldios serviam apenas para suavizar

os constantes déficits dos cofres colombianos, promover o avanço agropecuário e a colonização, o que estimulava a venda dessas terras aos que podiam pagar melhor. Muitas terras também foram doadas aos militares veteranos da independência e seus familiares e em menor proporção a pequenos colonos.

Ao assumir o comando da República de Gran Colômbia (Venezuela, Nova Granada e Equador) Simón Bolívar adotou como uma de suas primeiras medidas em cinco de julho de 1820 a devolução a todos os indígenas da condição de proprietários legítimos das terras de resguardo sob posse estatal. Entretanto, o objetivo republicano era criar gradualmente uma sociedade nacional, o que acabaria com diferenças jurídicas, culturais e étnicas por meio da miscigenação. Um estranho igualitarismo que manteve a escravidão. A incorporação indígena ocorreria pelo acesso à escolarização, cidadania, mercado e liberdade econômica contratual. O Congresso proclamou que os indígenas seriam restituídos de seu passado de opressão ao se igualarem juridicamente a qualquer cidadão colombiano (o que era na verdade uma negação do direito às diferenças e direitos indígenas). Ou seja, restituíram terras esperando que gradualmente os indígenas as administrassem sob um modelo de família nuclear, rompendo as unidades mínimas indígenas tradicionalmente mais amplas (CHECCHIA, 2007:68). Os *cabildos* subsistiriam como mera formalidade que facilitaria a transição e teriam funções mínimas e administrativas que ficariam sob a tutela de “*jueces de la parroquia*”. Além disso, as leis autorizavam a presença de não-indígenas no interior dos resguardos mediante o pagamento do arrendamento. Em 1832, o sonho bolivariano chegara ao fim restando a República de Nova Granada que manteve o comportamento dúbio com os resguardos indígenas. Leis criadas em 1834 romperam sem pudor essa ambiguidade, vetando explicitamente qualquer apelação que impedisse o repartimento dos resguardos.

Entre 1830 e 1840 os indígenas lograram muitos sucessos em refrear a voracidade por seus territórios. A consolidação da industrialização europeia a partir de 1840 motivou a promoção de desenvolvimentos contínuos em tecnologia relacionados ao transporte, comércio e mobilização de mão-de-obra. As zonas periféricas recebiam renovado impulso para a diversificação de gêneros agrícolas e um primeiro impulso para especialização em determinados produtos. Na Colômbia o tabaco foi o motivo de esperança e euforia que depois seria substituído pelo café. O fato é que essa expansão da economia planetária gerou uma onda de reformas nas legislações agrárias na América Latina.

No final da década de 1840 as elites novagranadinas avançaram vorazmente sob os terrenos baldios, resguardos indígenas e até mesmo as chamadas terras de mão-morta sob posse da Igreja. Os baldios após as reformas liberais permanecem como 75% de terras não reclamadas do território colombiano (isso incluía os *Llanos orientales* e a *Amazonia colombiana*). Diante dos movimentos de descentralização e federalização do poder o governo central por meio de uma lei de 1º de junho de 1853 cedeu 25 mil hectares dessas áreas para cada província. As adjudicações de terras a particulares permaneciam morosas devido a limites técnicos (agrimensura) e econômicos, levando ao estabelecimento de limites fictícios que só fizeram aumentar os litígios ao longo do século XIX. De 1827 a 1881 dos 1,3 milhões de hectares de terras de baldios adjudicados a particulares apenas 6 mil hectares (0,46%) foram para as mãos de pequenos produtores (CHECCHIA:2007:159). Mas mesmo nas mãos de particulares, tanto de pequenos cultivadores e principalmente dos latifundiários, essas terras permaneceram indomadas como na época em que estavam nas mãos do Estado. As melhores terras com essa natureza jurídica foram para as mãos de militares, vendidas para pagar dívidas públicas ou simplesmente concedidas a companhias nacionais e estrangeiras. A maioria dessas posses visavam lucros por meio da especulação imobiliária, o que as manteve em estado generalizado de improdutividade (ibidem: 161).

Os resguardos indígenas haviam sofrido muitas reduções com as reformas bourbônicas e, no final da década de 1840, seriam alvo de nova cupidez. A descentralização do poder transferiu para a esfera das Câmaras provinciais a administração dos resguardos. Em 1848 eliminou-se o cargo de *personero municipal* (responsável por defender os indígenas frente ao Estado). Uma lei de 22 de junho de 1850 marcou uma paradoxal ruptura com o discurso de defesa dos direitos indígenas à terra, permitindo às Câmaras medir e adjudicar terras dos resguardos e facultando aos próprios indígenas a comercialização dessas áreas (ibidem:164-5). Ao contrário do que ocorrera no Brasil, com a associação direta entre a lei de terras e a dinâmica de abolição da escravidão, na Colômbia as reformas da legislação agrária relacionaram-se essencialmente com um entusiasmo despertado pela prodigalidade da exportação de tabaco. Contudo, havia outros motivos que circulavam nos meios de comunicação a favor da dissolução dos resguardos, o principal deles foi a necessidade de integrar os indígenas à sociedade (ibidem:167). Nos informes enviados às câmaras provinciais os governadores defendiam essas reformas liberais como um objetivo de a república libertar a “raça indígena” de sua degradação, tornando-a capaz de andar com as próprias pernas e unificando as separações sociais criadas pela Coroa

espanhola. Era imperioso que os indígenas mudassem seus hábitos e necessidades (CHECCHIA, 2007:167). O projeto político contra os indígenas envolveu a intenção de rompimento de laços tradicionais, históricos e afetivos das comunidades; o principal meio de alcançar essa meta era a expropriação do território tradicional, juntamente com o enfraquecimento dos *cabildos* indígenas e a inserção de escolas nas comunidades (Ibidem:168). A posse comunitária da terra era vista como um arcaísmo que impedia o avanço da economia via posse individual. Além das leis e etapas que deveriam ser respeitadas, a dissolução dos resguardos já ocorria mediante muitos artifícios legais e extralegais, facilitados pela regionalização da administração. Arrendamentos que viravam posses legítimas, indígenas que solicitavam adiantamento de venda de parcelas do território alegando diversos motivos, vendas e doações entre os próprios indígenas faziam proliferar um caos jurídico. Os ameríndios também buscaram evitar todo esse movimento de expropriações e agressões recorrendo a inúmeros processos legais para barrar agrimensores, fazendeiros e autoridades locais corruptas. Os resultados dessas medidas legislativas variaram de acordo com as regiões do país. Nas províncias de Cundinamarca, Socorro e Mariquita situadas nas zonas latifundiárias de produção agrícola exportadora, as populações indígenas experimentaram as maiores agressões. Terras foram vendidas muito abaixo dos valores reais e compradas em grandes quantidades por poucas pessoas; agrimensores e outros envolvidos na medição e avaliação compravam essas terras para revendê-las. Logo ficou claro que o discurso associando a dissolução dos resguardos indígenas e a diversificação e incremento da produção agrícola fora um sofisma que viabilizou o oportunismo econômico, favorecendo o aumento dos latifúndios produtores de tabaco e impulsionando a especulação imobiliária. A desamortização dos bens da Igreja ocorreria em 1861 quando grande parte de suas terras na área rural tinham sido liquidadas (CHECCHIA, 2007: 198).

A diversidade de altitude e relevo permaneceu um entrave até inícios da década de 1930. O sistema de transportes na Colômbia apresentava uma rede ferroviária limitada. Bogotá e Medellín só adquiririam ligação ferroviária direta com a Costa do Caribe em fins da década de 1950. O Rio Magdalena que corta o país do Sul ao norte era a via privilegiada de transporte. A ferrovia do Pacífico conectada ao Porto de Buenaventura concluída em 1914 era uma alternativa, a despeito da insalubridade e desorganização logística. O Plano de Transporte de 1931 queria modificar a orientação do transporte, passando de ferrovias (mercado externo) à predominância de rodovias (mercados nacionais), objetivos que foram

atingidos apenas nos anos 50. A aviação dirimiu bastante as dificuldades de acesso por água e terra e, em 1932, uma companhia aérea alemã (SCADTA) já apresentava 5.500 km de rota no país. Em 1928 a maior parte da população de 7,9 milhões de habitantes concentrava-se nas áreas rurais na região andina e costa do Caribe. O ritmo de urbanização foi lento até a década de 40 e em 1951 apenas 25% da população vivia em cidades com mais de 10.000 habitantes. Estima-se que em 1940 os indígenas eram menos de 2% da população total; a maioria dos sobreviventes vivia longe da influência estatal em regiões periféricas de grande extensão e baixo povoamento que acordos com o Vaticano haviam designado como “territórios de missão” cujas tarefas de justiça, assistência e administração cabiam às ordens religiosas (ABEL & PALACIOS, 2015:420). Numa economia predominantemente rural, após a euforia com o tabaco no século XIX, a exportação do café marcava agora o grande diferencial, sendo a Colômbia o segundo polo cafeeiro mundial e o primeiro em cafés “suaves” de alta qualidade. Apesar da Grande Depressão, o comércio cafeeiro prosperava, os grandes produtores possuíam uma federação (Fedecafé) e primavam pelo aumento qualitativo de seu produto; entre outras medidas investiam para melhorar as condições de trabalho e do sistema educacional nas áreas produtoras. Ao contrário do “mito da fronteira democrática na região de Antioquia” (ibidem: 421) persistiu o modelo de expansão da fronteira que valorizou as propriedades das elites regionais, permitindo que elas controlassem toda a operação de produção e comercialização do café. Os lucros advindos dessa economia eram reinvestidos em transporte, urbanização (Medellín) e na incipiente industrialização marcada pela substituição de importações (bens de consumo duráveis importados caíram de 30% em 1930 para 3% em 1950).

A Colômbia era a mais diversificada base de recursos da América do Sul espanhola. Entre as principais fontes de riquezas naturais figurava o petróleo (ibidem: 422). Já na década de 20 o país entrou na zona de influência comercial dos EUA. Em 1930 os EUA detinham 130 milhões de dólares em títulos do governo colombiano, além de 130 milhões de dólares investidos diretamente em petróleo, empresas de serviços públicos (energia elétrica) e bananas. Houve manifestações de nacionalismo econômico em torno do petróleo e bananas, mas não frearam a crescente influência norte-americana. Prevalciam fontes descentralizadoras do poder ancoradas em um próspero regionalismo que se apoiava nas lembranças das más experiências de centralização no século XIX e cujo sistema político oligárquico em 1930 permanecia sob comando dos partidos Liberal e Conservador.

O partido conservador esteve mais de meio século no poder, mas devido às lutas internas, corrupções administrativas e a crise de 29 perderam para os liberais nas eleições de 1930. O presidente eleito Enrique Olaya Herrera fez alianças com conservadores que prezavam pelas boas relações com os EUA e não se indisporam com a Igreja que havia feito imprudente interferência nas eleições – comportamento direcionado para uma transição pacífica de um governo conservador para liberal. Entretanto, ocorreram disputas regionais nas eleições intermediárias, greves e revoltas. Entre 1931-1932 em áreas da zona rural deram-se invasões de terras e consequentes reintegrações de posse nas zonas cafeeiras, bananeiras e pecuárias. Tentativas de canalizar as reivindicações camponesas contra grandes latifundiários precipitaram o *unirismo* da UNIR (Unión Nacional de la Izquierda Revolucionaria), movimento chefiado por Eliézer Gaitán. O incentivo era para que os camponeses criassem grupos de autodefesa contra os grandes proprietários. O governo era instado pelos latifundiários a intervir no campo diante da insegurança, falta de credibilidade e queda nos preços das propriedades. Toda a instabilidade no ambiente agrícola ameaçava a economia nacional. Visando agradar bancos, latifundiários e posseiros Olaya implantou uma “política de parcelamento das terras”. O radicalismo dos mais despossuídos arrefeceu com aquisições de pequenas propriedades e através da colonização com patrocínio governamental. Juízes agrários foram encarregados da compra de fazendas e redistribuição de terras para 11 mil camponeses, principalmente a oeste do distrito de Cundinamarca e leste de Tolima. Medidas foram adotadas também no meio urbano como o reconhecimento de sindicatos e direito à greve. A estratégia visava atrair capital norte-americano que juntamente com as divisas nacionais recuperassem o crescimento econômico. Olaya afastou os ecos de um nacionalismo econômico ancorado no petróleo que vinham da década passada e aprovou leis vantajosas para as petrolíferas acreditando que elas ajudariam na aquisição de novos empréstimos junto aos bancos norte-americanos. Entre 1930 e 1931 foram adotadas medidas ortodoxas de governo com perfil monetarista que esgotaram as reservas do Banco Central, aumentaram dívidas, crise imobiliária, deflação e o desemprego. Ainda em 1931 a política econômica foi alterada com uma reforma tributária que instituiu imposto de renda e impostos progressivos sobre doações e heranças, decretou-se moratória da dívida externa, criaram-se restrições cambiais aos bancos estrangeiros e companhias de seguro, aumentou-se a dívida interna e déficit orçamentário, restringiu-se importações. Tais medidas equilibraram o comércio exterior e estimularam o crescimento industrial.

Em 1933 os liberais ganharam novamente as eleições com Alfonso López Pumarejo. López era um jovem de classe média alta que nutria uma crítica iconoclasta à política econômica dos conservadores na década de 20. Voltado para os grupos urbanos, admirava as soluções para crise nas democracias liberais, principalmente o New Deal dos EUA. Esse governo ajudou a consolidar uma classe alta nacional em substituição às elites regionais e tentou uma reforma tributária e constitucional. Teve como centro de atuação também uma reforma educacional visando a quebra do monopólio da igreja que para López seria o principal motivo do atraso econômico colombiano. Ainda em campanha os liberais haviam prometido leis agrárias que redistribuiriam terras e quando já eleito López alarmou as classes proprietárias quando não as defendeu de imediato durante uma onda de greves, apoiando as reivindicações salariais. Essas atitudes aparentemente contraditórias na verdade buscavam a consolidação de um eleitorado *lopista* e obscureciam a orientação do presidente em favor do empresariado colombiano. Com a intenção de formar uma aristocracia trabalhista manipulável foi criada a Conferación de Trabajadores de Colombia (ABEL & PALACIOS, 2015:432). Não havia estratégia coerente para a resolução dos problemas agrários. Seguindo uma direção semelhante à de Olaya, López aprovou ligas camponesas nas regiões de maior tensão marcada pelo acirramento das lutas entre patrões e trabalhadores. A política agrária de Olaya já havia amenizado a militância camponesa e em 1936 foi criada a Lei 200 com o intuito de apaziguar proprietários e colonos. Esse código não interferiu nos latifúndios, mas legitimou a posse de terras públicas (os terrenos baldios) usurpadas no século XIX e apenas protegeu os colonos contra desapossamentos. Não freou a proletarização dos arrendatários e meeiros, priorizou o uso da terra e não sua distribuição. Na segunda metade dos anos 30 a indústria manufatureira cresceu como nunca aconteceria novamente. Assim que a Colômbia apresentou clara recuperação, o governo López liberalizou a economia. Em 1935 desmontou os controles cambiais. Novos investimentos estrangeiros foram liberados das restrições à remessa de lucros e da obrigação de vender 15% de suas ações de acordo com a taxa de câmbio. Foram adotadas medidas que incentivariam novos investimentos da parte das empresas petrolíferas e bananeiras que tinham fundos bloqueados em pesos e não possuíam motivos para expansão. A invasão dos EUA intensificou-se, dominando o setor petrolífero, permaneciam os investimentos do capital norte-americano nas empresas de serviço público (principalmente energia elétrica), nas obras de engenharia de uma estrutura de transportes

que no momento focava-se no sistema rodoviário que conseqüentemente aumentava o mercado para os fabricantes americanos de automóveis e caminhões.

Ao avançar uma proposta de reforma constitucional López angariou o apoio do Partido Conservador, mas também fez a Igreja tornar visível sua influência no campo político ao sentir seu poder ameaçado pela retirada de Deus do preâmbulo da Constituição e ao flexibilizar suas disposições no campo pedagógico como resposta à reforma educacional que estava em curso. Nessa altura a Lei 200 de 1936 era interpretada equivocadamente como um atentado ao direito de propriedade. O governo também promoveu uma reforma no exército e polícia com objetivo de criar laços de lealdade e proteção contra o uso da violência da oposição. Contudo, a conversão da polícia nacional em força paramilitar irritou setores do exército que juntamente com alguns conservadores impetraram em abril de 1936 uma tentativa de golpe rapidamente sufocada. O partido Liberal articulava toda a pluralidade da esquerda, liberais individualistas, liberais coletivistas, anticlericais e radicais, socialistas evolucionistas, os partidários do *unirismo* e os comunistas que seguiam a orientação do Comintern convencido da necessidade de uma aliança composta de uma frente popular/capitalistas diante da fase histórica “burguesa-democrática” pela qual passava a Colômbia. Os setores empresariais exigiam uma política governamental explicitamente favorável aos seus interesses num retorno ao liberalismo não intervencionista. A oposição continuava sendo o Partido Conservador, nesse momento reavivado por Laureano Gómez Castro que criticava no governo liberal ecos anárquicos do século XIX. Ele fundou o jornal *El Siglo* em contraponto ao liberal *El Tiempo* e criou novas formas de oposição política. Gómez estabeleceu alianças com clérigos ultramontanos e elites provinciais disseminando entre esses setores o fantasma de um governo “sovietizante” que ameaçava a santidade da propriedade e aumentava disparidades cidade/campo (ABEL & PALACIOS, 2015: 436). Ele fez uso da tradição católica para criticar o ministro da educação e inspetores escolares que supostamente difundiam a bandeira do ateísmo representados pelo Partido Liberal e Governo Central. No plano regional, fraudes e coerção nos meios de comunicação conservadores empregadas por caciques liberais incentivaram um recrudescimento da direita entre os jovens e um direcionamento autoritário do Partido Conservador. Setores da Igreja impacientes com manifestações anticlericais no meio urbano adotavam linguagem insurrecional nas difusões radiofônicas. Buscando apaziguar a efervescência crescente dos descontentamentos, o

governo lopista buscou entendimentos entre os setores mais moderados da igreja dispostos a aberturas liberais diante do cenário ameaçador traçado pelo comunismo e nazismo.

Em 1937 o ímpeto reformista do governo já havia perdido força, não possuía maioria parlamentar. Com a morte de Olaya nesse ano o poder do partido liberal passou à influência de Eduardo Santos que reprovou a frente popular voltando-se indiscutivelmente para o setor privado. Com a queda do preço do café o Governo voltou-se para o empresariado sacrificando sua base popular, o que ficou evidente pelos rumos adotados nas leis trabalhistas aprovadas. Em 1938 a liberalização da economia avançou, as empresas estrangeiras tiveram livre trânsito das remessas de seus lucros, leis sobre exportação de ouro e divisas estrangeiras foram mitigadas, a taxa de câmbio foi alinhada com às oscilações no preço do café. Para Abel e Palacios (2015:439) era clara a limitação do poder intervencionista do Estado liberal cujo investimento no setor público era reduzido em comparação com o México ou Brasil. Uma das principais consequências desse modelo político-econômico foi o agravamento das tensões no campo com o aumento da desigualdade entre camponeses abastados e trabalhadores rurais. Em 1938-9 acirraram-se os conflitos entre indígenas e pecuaristas de Cauca, Huila e Tolima. “A paz temporária entre os fazendeiros invasores e os pequenos bolsões de resistência indígena ainda existentes somente foi conseguida mediante o reconhecimento de fato dos resguardos indígenas restaurados em Ortega e em partes de Chaparral” (ibidem:439).

De 1938 a 1942 Eduardo Santos governou mediante um liberalismo prudente identificado com as aspirações da classe média urbana. Em 1942 Alfonso López Pumarejo foi novamente eleito, daí em diante a capacidade dos liberais para manterem-se no poder decresceu vertiginosamente principalmente pelos problemas econômicos decorrentes da 2ªGM. Em 1946, Mariano Ospina Pérez venceu as eleições presidenciais. O novo presidente iniciou seu governo acalmando o empresariado com medidas favoráveis ao aproveitamento econômico do cenário pós 2ªGM. O Partido Conservador aspirava ocupar altos cargos; acusavam os liberais de ininterruptas fraudes eleitorais desde os anos 30. Nas eleições intermediárias buscaram impedir a participação dos liberais. Policiais de departamentos eleitorais com orientação conservadora eram nomeados em substituição aos liberais. Essa ebulição política levou ao conflito armado nos departamentos orientais de Boyacá, Santander e Santander do Norte. A violência foi maior nos municípios nos quais nem conservadores nem liberais prevaleciam, dando início à primeira fase do *La Violencia* (1946-1948). Nesse ínterim despontou a figura carismática de Jorge Eliécer Gaitán,

caudilho civil com boa reputação em Bogotá, nos distritos orientais e Costa caribenha. Ele conseguiu captar e reger o coro dos descontentes. Promoveu difamações e revelações contra ministros malcomunados com empresas exportadoras, empresas petrolíferas e bancos estrangeiros. Em 1948, no desenrolar de sucessivas manifestações de rua lançou candidatura às eleições presidenciais que avizinhavam-se propondo o Plano Gaitán cujo mote era um Estado intervencionista que regularia os bancos e promoveria uma ampla redistribuição de terras. Em 9 de abril, Gaitán foi assassinado gerando uma onda de destruição e revolta nacional que ficou conhecida como *Bogotazo*. O presidente Ospina Pérez tentou restabelecer o governo de coalizão convidando o sucessor natural da liderança do partido liberal para ocupar o cargo de ministro do governo; em seguida, militares liberais encerraram brutalmente o *Bogotazo* (ABEL & PALACIOS, 2015:449).

No início de 1949, as relações internas e externas entre os partidos desandaram; radicais liberais criaram os *Comandos de Izquierda* e em setembro um congressista conservador assassinou um colega liberal encerrando as relações nacionais entre os dois partidos. Ao entrever um cenário desfavorável a maioria liberal no Congresso procurou depor Ospina através de um *impeachment*, mas o presidente reagiu decretando estado de sítio, fechando o Congresso e censurando a Imprensa. Esse Estado de sítio duraria uma década. Em novembro de 1949, Laureano Gómez foi eleito presidente sem enfrentar nenhuma oposição, mas ao mesmo tempo isolou-se politicamente. O novo governante queria o desmonte do Estado liberal e num afã contrarrevolucionário anunciou uma reforma constitucional que aumentaria o tempo de mandato da presidência e substituiria o Congresso por uma “Assembleia Constituinte” cujos critérios de composição eram oligárquicos e eclesiásticos. Queria impor restrições às organizações religiosas não católicas. Também adotou um comportamento incondicional pró-EUA amainando minimamente o sobressalto causado nos burocratas diante de seu posicionamento retrógrado. Entretanto, a maior parte dos liberais afastaram-se de Gómez, assim como a classe proprietária frustrada com o não cumprimento das promessas de cortes nos juros e com a proliferação do *La Violencia*. Foi em meio a essa configuração desfavorável para um avanço das pretensões capitalistas das classes dirigentes que o exército, que também possuía suas próprias fontes de descontentamento de longo e curto prazo, movimentou-se para resolver a situação (ABEL & PALACIOS, 2015:457-9).

Em 1953, ocorreu um golpe militar apoiado por liberais e conservadores ospinistas. Essa tomada de poder foi vista com simpatia pelos EUA que auxiliaram o novo

governo através do Programa de Ajuda Mútua. A intenção do general Gustavo Rojas Pinilla ao assumir o comando da Colômbia era acabar com a *La Violência*. Com uma linguagem antioligárquica a favor da classe média e classe trabalhadora urbana avançou em medidas paliativas (distribuição de alimentos, assistência médica, reabilitação das vítimas do *La Violencia*) relacionadas ao contexto desordenado em que atuava. Os rojistas criaram a *Tercera Fuerza* com o objetivo de superar o enfrentamento histórico entre liberais e conservadores. Os industriais impacientavam-se com alterações nas leis trabalhistas que lhes desfavorecia. O mesmo ocorria entre latifundiários e banqueiros. Toda a elite via descontente o aumento da dívida externa para cobrir gastos públicos. Ao mesmo tempo, as classes dirigentes tinham as mãos atadas devido aos altos preços alcançados pelo café, um dos pilares da economia colombiana no mercado internacional. O principal objetivo da intervenção não alcançou bom termo, as tensões e enfrentamentos espalharam-se. Além de não serem contidas nos distritos orientais, também atingiram os distritos ocidentais. Cada vez mais militantes liberais juntavam-se aos guerrilheiros. Ocorriam demissões em massa no setor público e privado. Uma facção insurrecional dos liberais ganhou forma singular nos Llanos Orientales e Tolima. Má administração e auto enriquecimento do círculo de Rojas Pinilla levaram a discordâncias no seio das forças armadas e a ruptura de coesão institucional forçou o comandante à renúncia. Assumiu o poder do Estado colombiano uma junta de cinco homens chefiada pelo general Gabriel París com desígnio de restaurar na sequência o regime civil. O direito de formação de partidos foi restabelecido e eleições presidenciais foram anunciadas. A transição de 1957-1958 foi marcada por um sentimento generalizado de que a Colômbia era ingovernável, mas ainda sim liberais e conservadores realizaram um pacto que duraria dezesseis anos no qual compartilhariam equitativamente o poder independentemente de quem ocupasse a presidência. Alberto Lleras Camargo foi o escolhido pela nova coligação da Frente Nacional e governou até 1962.

4.2: Nota sobre o indigenismo colombiano

Um fator determinante para sucessivas irrupções de brutalidade em áreas não urbanas deveu-se ao fato de que na década de 1950 o modelo de migração havia se alterado. Os destinos mais buscados foram justamente as terras com baixa densidade

demográfica do Leste como os Llanos Orientales e áreas da Amazônia colombiana. Diante do cenário do *La Violencia*, as demandas indígenas, principalmente na questão territorial, passavam longe de qualquer pauta da ação governamental. Essa quase completa indiferença nas primeiras décadas do século XX remontava, para além do período colonial, ao século XIX. Além das permissivas reformas na legislação agrária em meados do século, em 1890 fixaram às leis agrárias referentes aos resguardos indígenas um status jurídico que considerou indígenas como relativamente incapazes. Em 1905, o presidente conservador Rafael Reyes criou a “Ley 5” que novamente autorizou a comercialização das terras dos resguardos, ameaçando com punições severas qualquer oposição indígena (PINEDA CAMACHO, 2002 Apud: PERRY, 2016: 366). Em 1920, houve movimentos indígenas de afirmação cultural que chegaram a criar uma República Indígena autônoma englobando os Departamentos del Cauca, Huila, Tolima e Valle. Em 1936, durante o governo liberal de López foram novamente alteradas as Leis de Terras cujas consequências foram expulsões de inúmeros indígenas dos seus territórios. No início da década de 1940, intelectuais na maioria liberais preocupados com a questão indígena na Colômbia inspirados nas ideias indigenistas de Manuel Gamio³⁷ almejavam aplicar uma política indigenista voltada para a integração dos povos indígenas à sociedade nacional, modelo de ação estatal inaugurado no México na década de 40 e que se disseminou por toda América Latina. Os mexicanos não tinham nenhuma dúvida sobre a existência de problemas que ameaçavam os povos originários em território nacional e o intuito de Gamio era auxiliá-los na integração à sociedade não-indígena com financiamento do Estado. Já na Colômbia, a realidade era diferente, pois o Instituto Indigenista Colombiano, de 1942 (quando foi criado) a 1945, permaneceu uma instituição privada. Os indigenistas colombianos precisavam convencer a elite branca e os políticos de que havia uma questão indígena (“assunto” tradicionalmente delegado à Igreja) e que o ponto central era a luta pela terra (PERRY, 2016:371). Em 1944, o governo colombiano promulgou o Decreto 918, composto de determinações sobre os resguardos indígenas na região de Tierradentro, Departamento del Cauca, resultado da convicção de que não restara qualquer vestígio da presença indígena na Colômbia. Os

³⁷ Considerado o fundador da antropologia moderna no México, seguia orientação da Antropologia boasiana, afirmando que os indígenas não eram inferiores aos brancos. Foi o principal propalador da ideologia indigenista que apregoava a necessidade da assimilação e integração das populações indígenas ao Estado e o direcionamento de tal processo deveria ser guiado pela cultura dominante. Esse pensamento se espalharia por toda a América Latina. Para rápido resumo das ideias e atuação de Manuel Gamio Cf. JAIME, 2013.

indigenistas contrapunham-se à absoluta negação da existência indígena afirmando a necessidade de alterar o estatuto dos ameríndios cujo único caminho seria fazer com que produzissem mais e melhor. Para alcançar seus objetivos de defesa o indigenismo colombiano deveria seguir os modelos de ação do Instituto Indigenista do México e o *National Indian Institute* do Departamento do Interior do governo dos Estados Unidos. O diretor do departamento de terras afirmava que os indigenistas tomavam campesinos como “indígenas puros” acusando-os de desonestidade intelectual. Os indigenistas pensavam que os povos indígenas da Colômbia não eram simplesmente campesinos e não almejavam tornar-se. Promoviam a ideia da diversidade cultural. Mas ainda sim, mesmo avessos à aculturação, a meta declarada era “colombianizar-los” (Ibidem: 373). Em 1946, como vimos, começava o declínio dos liberais e o *La Violencia* já realizava suas primeiras manifestações. De 1946 a 1953, em meio à Ditadura os intelectuais do Instituto Indigenista Colombiano abandonaram o país, as expropriações territoriais dos resguardos indígenas multiplicaram-se e o Estado promoveu intensa campanha de negação das culturas indígenas (PINEDA CAMACHO, 2002 Apud: PERRY, 2016: 376). Visando a sobrevivência em 1947, o IIC foi submetido ao Instituto de Ciências Econômicas da Universidade Nacional. Após a ditadura do general Rojas Pinilla o presidente Alberto Lleras Camargo nomeou Gregorio Hernández de Alba (um dos principais indigenistas do IIC) como Chefe da Divisão de Resguardos Indígenas do Ministerio da Agricultura. Ele quis recuperar o IIC retirando-o do domínio da Universidade Nacional e transformando-o em órgão conselheiro da Oficina de Resguardos Indígenas do Ministerio da Agricultura. Dois anos depois, o IIC tornou-se a Divisão de Assuntos Indígenas do Ministério do Governo (ibidem:378).

Por mais que Jaime (2013) e Perry (2016) procurem ressaltar os pontos positivos dos propugnadores da ideologia indigenista no México e Colômbia não há como negar a ambivalência de tais concepções pois se elas tiravam da invisibilidade o indígena não deixavam de fazê-lo sob a definição de uma condição específica que determinava como única via possível de futuro para os povos originários uma mediação estatal cujo mote era a necessidade de uma produtividade econômica imposta. Vemos as imagens dos indígenas surgirem entre níveis de negação distintos, inclusive passando à margem da historiografia e afirmando a transitoriedade de uma condição que inevitavelmente deveria ser tutelada. Uma nação ingovernável cujos regionalismos sempre semearam violências comandadas por poderes regionais e executadas por grupos paramilitares fiéis à essas oligarquias.

Ramos (2012:168-170) aventou a hipótese de que todo esse faccionarismo distrital possuiria uma herança pré-hispânica das organizações sociopolíticas dos cacicados. Ramos (2012:171-2) também pontuou que o fundamento abstrato da barbárie direcionada aos ameríndios na Colômbia foi seletiva. Se os povos amazônicos e caribenhos receberam o peso da incivilização, os nobres povos andinos tornaram-se base abstrata da nação colombiana. Óbvio que os crimes históricos contra a humanidade não conheceram distinções entre etnias em relação aos indígenas concretos mas a distinção abstrata fez, por exemplo, grassar a violência legalmente apoiada na Amazônia colombiana durante a era da borracha multiplicando assassinatos e torturas nas duas primeiras décadas do século XX.

A república colombiana não foi fundada nos princípios positivistas (como a Argentina e o Brasil) mas sob a doutrina do *laissez-faire*, fato que repercutiu uma ideologia indigenista terceirizada que delegou historicamente o papel de “civilização” (o famoso eufemismo para a prática de etnocídio) dos indígenas aos missionários e que somente na década de 40 do século XX foi almejado inicialmente por uma empresa privada de intelectuais-indigenistas que seria incorporada ao Estado pouco mais de uma década após sua criação. Se por um lado vemos a centralização política como uma tentativa infrutífera de longa data na Colômbia, a parceria e intimidade entre Estado colombiano e Igreja na administração econômica de almas e latifúndios aparentemente foi a experiência mais bem-sucedida do colonialismo espanhol.

4.3 Os Barí e a Paz Branca nos Anos 1960

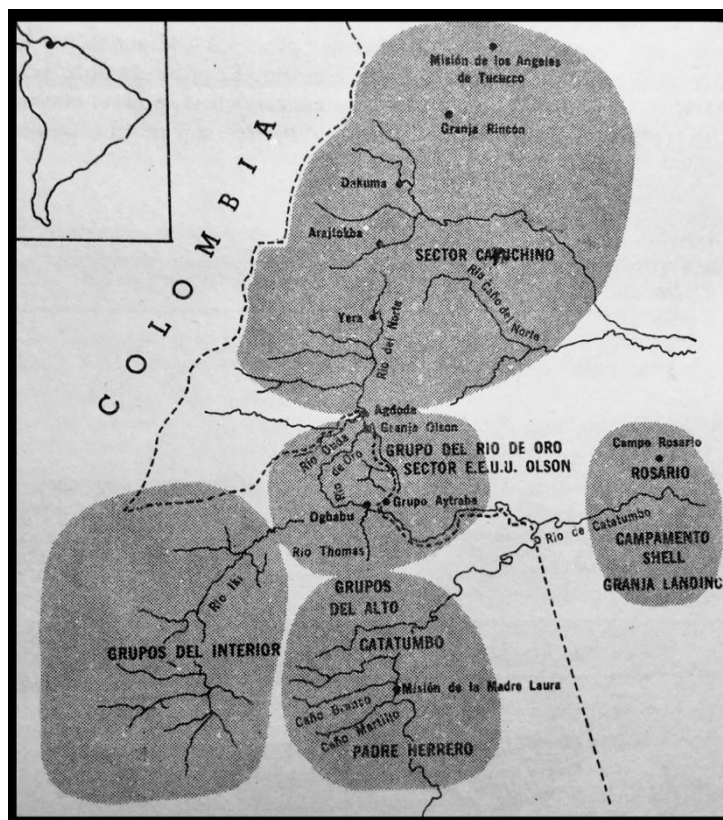


Figura 3 - Região dos Barí na fronteira Colômbia-Venezuela

Fonte: Jaulin (1973[1970])

Durante a maior parte da década de 60 o antropólogo Robert Jaulin conviveu com sociedades indígenas em uma área da Amazônia colombiana. Os resultados dessas experiências foram apresentados de modo sistematizado com a publicação em 1970 de *La paix blanche : Introduction à l'ethnocide*. Nesse livro, a partir da convivência prolongada com os *Barí* ou *Motilones*, Jaulin buscou sistematizar a experiência inominável de agressão que presenciara. Inicialmente empenhou-se em aplicar o conceito herdado de Lemkin³⁸ para traduzir o processo de destruição civilizacional que presenciara.

³⁸ Jaulin esclarece: “El término etnocidio me fue sugerido por Jean Malaurie, en mayo o junio de 1968 cuando yo utilizaba la expresión “**genocidio cultural**” para referirme a la liquidación de las civilizaciones indígenas; regresaba del Amazonas y, desde 1962, no cesaba de denunciar esta liquidación o de tratar de frenarla, moviéndome de un lado a otro. Georges Condominas reivindicaba una utilización de este término

Os *Barí* estavam localizados no norte do Distrito de Santander do Norte no Rio de Oro e afluentes (Colômbia) e no curso do rio Catatumbo e rio del Norte (Venezuela). Em 1964, os *Barí* viviam tempos de paz após um longo histórico de conflitos. Jaulin não menciona quais teriam sido as violências que sofreram, mas, ao perpassamos muito panoramicamente³⁹ a história da região que se tornou a atual Colômbia (como em todos os Estados latinos) identificamos que as agressões estatais contra as cosmopolíticas ameríndias vêm desde o período colonial. O contexto de guerra mais próximo à época das observações de Jaulin evoca a eclosão do *La Violencia* e a subsequente instalação de uma Ditadura⁴⁰. Como já mencionado, esses eventos foram em boa parte decorrentes da alteração da migração interna, políticas populistas-economicistas e uma grande licenciosidade nas relações entre Colômbia e EUA. Jaulin identificou um crescente assédio de ordens religiosas, do Serviço Colombiano de Assuntos Indígenas⁴¹, aliados⁴² de petroleiros estadunidenses e colonos. Esses agentes estavam ansiosos por conversão religiosa, “realocação” dos grupos e exploração da mão de obra indígena. A maior parte dos *Barí* mantiveram-se afastados dos brancos até o primeiro contato em 1962. Outros grupos *Barí* também seriam contatados em junho de 1964. Em setembro alguns grupos resolveram retomar o isolamento, outros permaneceram no convívio com os brancos. Em 1968 aqueles que haviam mantido distância tiveram uma baixa demográfica menor do que aqueles que permaneceram em contato; do último grupo em contato permanente haviam

anterior a la nuestra; en efecto, lo había hecho en su libro *Lo exótico es lo cotidiano* y, sin duda fue ahí donde Jean Malaurie, editor de esa obra, lo encontro” (JAULIN, 1979 [1974]:10, grifo meu).

³⁹ A tentativa de comprimir ao máximo essa complexa história fez com que eu deixasse de fora o violento período cauchero marcado por brutalidades inomináveis contra os ameríndios. Apesar de muitos prejuízos relacionados aos fatos visivelmente genocidas descritos, por exemplo, por Michael Taussig (Cf. Taussig, 1993), tentei destacar, panoramicamente, as linhas de força ao longo da história colombiana que estavam em envolvidas com as críticas de Jaulin que frequentemente não apresentaram consistência histórica em *La Paix Blanche*.

⁴⁰ Mas não podemos esquecer dos ataques à existência dos resguardos indígenas e o período cauchero responsável, por exemplo, pelo chamado Terror de Putumayo no sudeste colombiano na fronteira com o Peru (Taussig, 1993). Para uma perspectiva crítica e demandas recentes do povo Bora, que vive nessa região e experimentou esse período de terror, sobre o genocídio Cf. LUCAS, 2017

⁴¹ Na época o chefe desse órgão ainda era Gregorio Hernández Alba, a quem Jaulin qualificou como medíocre e desagradável (JAULIN, 1973[1970]:116).

⁴² Ao longo do livro ele acusa abertamente Bruce Olson. Esse homem seria o representante da empresa petrolífera COLPET responsável por fornecer serviços de assistência aos indígenas atingidos pelos impactos da prospecção de petróleo em seus territórios do lado venezuelano. Na verdade, segundo Jaulin, o que Olson almejou desde o início foi a cooptação da mão-de-obra dos *Barí* para atuarem em fazendas criadas a partir da apropriação indébita de partes do território *Barí* administrado por missionários.

morrido 800 pessoas de 1.000. Ao regressar à França Jaulin buscou denunciar a situação criminosa que atingia os Barí. Diversos setores da sociedade, inclusive colegas de trabalho, amenizaram suas denúncias argumentando a favor de termos como “progresso”, “integração do aborígene”, “paz e resguardo da investigação”. Segundo Jaulin, houve uma cobertura irrisória e desonesta da imprensa e cinismo da maior parte dos missionários que poderiam ajudar.

A primeira conclusão tirada por Jaulin a partir dessa convivência com os Barí foi que se havia um momento das matanças deliberadas e roubos de terra, num suposto período de paz também grassariam muitas violências. O autor percebeu que em vez de escrutinar as partes para compreender a totalidade ocidental deveria inverter o movimento. Essa convicção o levou a colocar sob análise a relação de nossa civilização com outras, e, por conseguinte a relação de nossa civilização com ela mesma (JAULIN, 1973 [1970]:10). Ele identificou duas lógicas universais, modos de “estabelecer alianças com o universo”. A "lógica humana do componível" que pertenceria à indigeneidade Barí (e outras indigeneidades como a “civilização amazônica”), também presente em uma “indigeneidade branca em potência”, onde o resto do universo estaria implicado na relação de abertura ao Outro. Já a "lógica do mercado", branca, trataria o universo como extensão de um "si mesmo", cuja sociedade incluiria o mundo dentro de si e injetaria as representações de seus deuses no mundo. Dupla inclusão que antes de ser uma igualdade indicaria uma definição conquistadora, uma aliança “endogâmica” com o universo. Essa civilização negaria sistematicamente o Outro⁴³, a despeito da medida (indivíduo, unidade de linhagem, unidade de produção, unidade de residência, unidade de território, política, étnica, regional, continental ou qualquer outra coletividade abstrata), negando inclusive o caráter complementar da “lógica do componível”, manifestando uma índole criminal.

⁴³ A civilização ocidental sob a “lógica do mercado” levaria o homem à transcendência ao negar o Outro, antes de tudo mais próximo, contudo, por fazer parte de nossa civilização, mantendo ao mesmo tempo a complexidade (na prática haveria uma heterogeneidade de sociedades "ocultadas") e homogeneidade formal do meio, a verdadeira negação desse Outro significaria autodestruição. Assim, a negação deveria ser do Outro mais distante, fora da totalidade ocidental. A negação desse Outro como um procedimento implicaria a extensão do meio onde essa negação opera, da heterogeneidade desse meio; e a expansão do nosso mundo, “o "civilizacionismo", que desdobra-se por meio de facas, canhões, palavras de poder, palavras de ciência, não é senão a negação do Outro” (JAULIN, 1973 [1970]:355-8).

A civilização ocidental teria oscilado desde sempre entre essas duas lógicas, contudo, estaria prestes a modificar-se radicalmente. Essa “modernidade”⁴⁴ que seria constituída pela lógica do componível não poderia ser confrontada com o “faroeste” saturado pela lógica sem controle do mercado. Pertenceriam ao mesmo mundo, uma suscitando esperanças e a outra, temor. Essa lógica do mercado que atuaria de dentro para fora negando o Outro fora da totalidade ocidental permeada pela *índole criminosa da conquista*⁴⁵, seria colocada em prática por uma “máquina cultural” (JAULIN,1973[1970]:360). Envolveria partes, agrupamentos heterogêneos de indivíduos e comunicações entre essas partes cada vez mais numerosas. Se existia o agente colonizador local (pequeno produtor rural, missionários etc.) atuando com poder simbólico ou efetivo com apoio de um país e seus poderes imediatos, essa entidade maior também elaboraria intervenções ancoradas em função do conjunto civilizacional, ainda que abusos fossem cometidos contra aqueles considerados já partes dessa totalidade. Decorre dessa complexidade que o etnocídio não seria unicamente produto da agressividade humana, mas também resultante da “amabilidade” cujo melhor exemplo seriam os missionários religiosos e seus meios de atuação complementares das diversas formas de negação do Outro (idem). Os missionários exerceriam o mal inconscientemente. Essa cosmologia e seu maquinário teriam motivado a civilização branca em suas explorações, sempre em busca do Outro distante e objetificável.

Diante dessa trama Jaulin enxergou dois desfechos. O primeiro seria a destruição planetária decorrente da insistência doentia em manter esse modo existencial ocidental baseado no sujeito-objeto. O outro caminho estaria no abandono da pretensão à totalidade herdada de uma unicidade religiosa. Se a prática científica, principalmente as ciências humanas, chegou em um beco aparentemente sem saída, corroborando o etnocídio, ao mesmo tempo, avanços recentes (passagem de uma macrofísica para uma microfísica) colocariam a possibilidade de romper com o absolutismo transcendente das concepções de espaço. Uma “nova visão de espaço de índole relativista” e a conseqüente noção de relatividade cultural levariam a uma preocupação verdadeira com “essas "outras" relações

⁴⁴ Jaulin parece remeter aqui para o que acreditava ser a verdadeira modernidade, um mundo por vir que teria sua gênese quando civilizações do componível (sociedades indígenas) somando-se a uma “indigeneidade branca” em potência fariam emergir a partir do Terceiro Mundo uma nova indigeneidade.

⁴⁵ em outros momentos ele usa a expressão *Intenções Etnocidas*, que se estão agindo no mais distante da totalidade ocidental também geram um efeito colateral que assedia os Outros mais próximos “de dentro” (JAULIN,1973 [1970]:372)

com o universo, com as histórias humanas e viventes da natureza". Essa solução relativista seria "uma equação cultural baseada naquele visto como incompatível, daquele Outro que asseguraria uma definição que, dele e com ele, elaboraríamos um *Outro que já não se fundaria no drama, no contraditório das alianças "dolorosas" (escravo/amo, hebreu/faraó), da dependência, da ajuda e da negação*" (JAULIN, 1973[1970]:22, grifo meu).

Toda essa reflexão etnológica foi motivada pela íntima relação que Jaulin partilhou com esse povo montanhês. Segundo o autor, ao contrário da ocorrência ocidental, as relações de oposição Natureza/Cultura entre os Barí não se desenvolveriam sob a lógica sujeito-objeto que colocaria a Natureza num polo passivo e relegado ao passado (JAULIN, 1973 [1970]:71). Haveria, ao contrário, uma relação na qual homem e natureza engendrariam-se mutuamente, um movimento de abertura ao exterior praticada pelas alianças. Essa consideração leva a dois modos relacionais universais dos Barí baseados no gênero. A relação feminina *Ogybara* representada pelo Sol e pela casa coletiva, reportaria ao Outro e a toda potência vital e criativa ancorada na aliança, na abertura às relações. *Sadodi* seria a relação masculina, representada pela Lua, referência do si mesmo, conexas à morte, à improdutividade, ao indivíduo e ao fechamento das relações (ibidem: 63-7). A união dessas duas relações que Jaulin define como aliança (*ogybara*) e parentesco (*sadodi*) instauraria entre os Barí a totalidade da existência humana. *Naxaya ogybara*, imagem natural e terrestre, seria a representação da aliança que os homens lunares realizaram com a terra. Ele foi o primeiro *Nyatobay*, o dono da primeira casa primordial representada pela imagem do abacaxi (*Orugdo*) sendo cortado em duas metades iguais que trouxeram à luz *Naxaya*. O *Nyatobay* marcaria a posição de chefia, esfera feminina, relacionada ao Outro e não ao si mesmo. Expressão natural da aliança, teria a capacidade mediadora sendo o *Nyatobay* fazedor de paz e não de conquista: aquele que realizaria a passagem do contínuo ao discreto. Algumas características condicionantes dessa posição seriam o acúmulo de idade, sabedoria, domínio sobre si mesmo e saber arquetônico. O chefe seria um personagem carregado de responsabilidade em vez de poder, não haveria poder de mando-obediência. Tampouco haveria entre os *Barí* laços devidos de lealdade a uma autoridade; desse modo, qualquer *Barí* poderia mudar-se de um grupo ao outro ao seu bel-prazer. O *ichdo ashina* seria o primeiro (ou grupo dos primeiros) na marcha e ocuparia um terço particular do *bohío* (casa coletiva). *Bokara ashina* ocuparia a segunda posição (ou grupo de segundos) nas marchas e o terço central do *bohío*. *Du ashina* seria o último ou grupo

dos últimos. O *Nyatobay* seria sempre um *ichdo ashina*, honrado por ser o primeiro na marcha, dada a importância da mobilidade entre os *Barí* (JAULIN, 1973[1970]:60-3). Não haveria sistematicidade ou rigidez nas pessoas associadas a esses posicionamentos.

Essas linhas gerais (natureza, gênero, chefia) da cosmopolítica *Barí* nos deixam entrever em todos os seus níveis a presença da lógica da abertura ao Outro, dos movimentos dinâmicos avessos ao MESMO. Essas diferenças, entre outras, seriam impactadas pelas diversas frentes da prática etnocida cuja porta de entrada seriam as relações materiais. Para Jaulin, dois dos efeitos mais gerais produzidos nos colonos cristãos pela lógica do evangelho seriam o isolamento das famílias e a competição. Essa disposição humana numa floresta tropical resultaria em tristeza e pobreza, marcando um nítido contraste com a alegria e saúde dos indígenas.

A tentativa de implantação da fé cristã causaria menos danos que a modificação dos fundamentos sociais, proletarização dos grupos, transformação do ambiente e do vestuário empreendida pelos religiosos:

“Por otra parte, no hay que disimular que estas empresas de “moralización” rara vez dan buenos resultados y que, para llegar a modificaciones importantes se valen más de la superioridad tecnológica de nuestra civilización que de la legitimidad y la cualidad de nuestra moral de hecho” (JAULIN 1973[1970]:34)

A moralização com aspas refere-se ao fato de que as ações dos missionários eram agressivas menos no campo das crenças do que na realidade. Sob a alegação de proporcionar educação, crianças indígenas eram retiradas de suas famílias e muitas vezes não retornavam. Jaulin chegou a delimitar uma verdadeira rede de rapto. Os próprios missionários, homens e mulheres, nutrindo um “afeto cruel” pelas crianças indígenas separavam-nas à força de seus pais sem considerar a dor causada, submetendo-as a uma reclusão forçada com imposição de trabalho e uma violenta tentativa de substituir consciências – além das acusações de que um certo padre Adolfo Villamañán estaria “doando” crianças *Barí* para famílias não-indígenas em Caracas. Outra prática frequente adotada pelos Capuchinhos seria o emprego de coerção do intenso fluxo matrimonial *Barí*. Além de forçarem casamentos, aqueles matrimônios considerados pecaminosos aos olhos dos capuchinhos poderiam ser inclusive punidos. Jaulin cita o caso em que um casal fora separado e a mulher grávida obrigada a casar com um homem da etnia *Yukpo*, os piores inimigos dos *Barí* (JAULIN, 1973[1970]:37). E por último, os grandes deslocamentos e

concentração dos Mutilones em áreas estratégicas para a produção das terras tuteladas pelos religiosos.

Em relação aos deslocamentos forçados e às tentativas de integração à sociedade nacional, outros agentes também estariam envolvidos além dos missionários. Os colonos, parceiros das petrolífera COLPET e funcionários da Divisão de Assuntos Indígenas do Ministério da Agricultura colombiano. Esses diferentes agentes comporiam uma “máquina cultural” cujos efeitos globais seriam a inflação da chefia *nyatobay*, intensificação da mobilidade *Barí*, associada à acentuada queda demográfica decorrente das epidemias não-indígenas, assassinatos (introdução das armas de fogo), raptos de crianças (JAULIN, 1970 [1973]:74) e o abandono da construção da casa coletiva⁴⁶ para a adoção de construções com chapas de zinco. Todos esses fatores achatados na ideia de um estado generalizado de desintegração social da cultura *Barí*.

Em uma curta resenha⁴⁷ de *La Paix Blanche*, Jeanne Fravet Saada enxergava uma ambiguidade em Jaulin. Ao desmascarar o Ocidente como uma cultura etnocida na qual até mesmo a etnologia exerceria um neocolonialismo, pois cioso de resguardar suas possibilidades de investigação ele acabou por reproduzir o etnocídio através de uma prática científica objetificadora. Favret-Saada não dá muitas pistas, mas a leitura de *La Paix Blanche* permite arriscar alguns apontamentos. O objetivo de Jaulin não era somente mostrar que existiam outros modos de agressão às minorias étnicas cuja complexidade não permitia enquadrar como genocídio. Havia o fato óbvio de Jaulin ser um ocidental aprisionado por um modo irreduzível de pensar-sentir do qual ele mesmo admite convivência, com as consequências de partilhar a experiência de uma empresa etnocida pregadas à sua pele mesmo que as rupturas provocadas lhe afetassem secundariamente (JAULIN, 1973 [1970]:10-1). Nesse ponto, ele está muito próximo da autocrítica de Georges Condominas. Mas também persistiu um modo de teorizar ligado aos meta-discursos, conceitos generalizáveis que acabavam por achatar diferenças, silenciando saberes locais. Denunciou uma etnologia neocolonial e seu academicismo esterilizante com seus artificialismos produzidos a partir do campo. O principal alvo desses apontamentos foi o estruturalismo levi-straussiano e os aspectos da sincronia e a-historicidade indígena.

⁴⁶ Jaulin devotou muita importância à casa coletiva *Barí*. Ela representaria a aliança e não o parentesco. Atuaria como centro do ethos *barí* ancorado no convívio e cuja arquitetura com seus jogos de luz/penumbra favoreceriam a discricção e respeito entre outras disposições típicas da índole *Barí*.

⁴⁷Cf. http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1972_num_13_4_2115

Essas proposições, segundo Jaulin, criariam afastamentos inexistentes entre Nós/Eles que corroborariam a negação do Outro. Contudo, ele ressaltou que entre os Barí em vez de concederem privilégios ao tempo, à história, às genealogias e aos mortos se preocupariam com os movimentos no espaço, os atos e o vivido, preservando sua liberdade por uma sorte de distanciamentos frente a si mesmos (JAULIN, 1973 [1970]:105). Indicações não muito distintas das reflexões de Lévi-Strauss. Nesse movimento de ir contra esses "factoides" da etnologia neocolonial acabou por fazer trincheira com a oposição pretensamente universal do indivíduo/sociedade (JAULIN,1973:228), negando aos indígenas a manifestação de outros possíveis da existência.

Apesar de exortar o abandono das pretensões a totalidades⁴⁸, ele as engendrou ora com a sanha capitalista, ora com a religião cristã, ao falar da lógica do mercado (Ocidental) e a lógica do componível Barí. Na descrição de sua experiência etnográfica a todo instante remete a uma totalidade que só ele e alguns Barí teriam consciência, uma totalidade que por si, em bloco condenava de antemão os Barí à destruição. Vemos os Barí indefesos à mercê do inevitável pisoteio final de um gigante invisível. Um monstro composto por diferentes agentes e as consequências de suas agressões (epidemias, assassinatos, expropriação de terras, deslocamentos, raptos, estupros) cuja concatenação ele não deixou muito clara. Análises saturadas de imagens de uma indelével destruição total da cultura que se daria passivamente pelo simples contato. Como se o campo ideológico Barí fosse frágil⁴⁹ e suscetível ao desaparecimento devido à sua lógica de abertura para o Outro (ibdem:103) que proporcionaria terreno fértil para a proliferação da lógica utilitarista, para a multiplicação das necessidades e dependências (JAULIN, 1973 [1970]:116). São frequentes as alusões à inocência Barí, tornando-os incapazes de enxergar o perigo nas materializações (o mundo dos bens) da alteridade ocidental, sujeitando-os a perderem a

⁴⁸ Jaulin postulou que religiões monoteístas originaram totalidades transcendentais negadoras do Outro. A civilização ocidental seria um compósito da união "*judeu-grego-latina-cristã*", cujas características das sociedades são mais "ocultadas" do que destruídas. Permaneceriam, portanto, uma *realidade heterogênea que se voltaria homogênea em relação não ao que é ela mesma mas sobre a qual crê basear-se* (JAULIN, 1973 [1970]:355). A genealogia ideológica-espiritual do Ocidente seria: Estados do mediterrâneo oriental (Hititas, Egito, Assíria, Israel)> Judaísmo>cristianismo>humanismo>marxismo>progresso = caminho de instauração ideológica de uma civilização única. A consequente genealogia socioeconômica: Estados Mediterrâneos orientais>feudalismo europeu>Nações atuais>*internacionalismo ocidental* = emprego de meios materiais e guerras técnicas crescentemente pesadas, indústria, ciência etc.

⁴⁹ Posicionamento contraditório com sua afirmação de que o problema da ação missionária seria menos a imposição de uma crença do que as violentas ações dos capuchinhos no plano da "infraestrutura" Barí.

confiança em si mesmos, em sua cultura e seus instrumentos mentais e materiais (JAULIN, 1973[1970]:115).

Essa ambiguidade em relação à ciência e sua prática continha otimismo: se por um lado a ciência figurou como inerentemente etnocida, também haveriam alternativas. O caminho maior seria o benefício da emergência de novas indigeneidades que ensinariam ao mundo [re]encontrar sua indigeneidade (que ele via mais como potência residual). Ao indicar uma maneira participativa de definição do Outro, em vez de meramente impositiva, nos mostra que todo o seu pessimismo quanto ao destino dos *Barí* e as práticas etnocidas escondia uma tentativa de aplicar aquilo que enxergava a partir do questionamento dos grandes modelos explicativos. Se ele foi ambíguo também deixou um caminho interessante ao propor a face do etnocídio como uma “máquina cultural”. Como esse avanço reflexivo, que evoca um pós-estruturalismo, pelo menos devido ao nome, poderia auxiliar, sob a luz de uma etnologia brasileira contemporânea, na ativação de saberes locais (FOUCAULT, 2015:268), voltando atenção para uma perspectiva do etnocídio mais consciente dos desafios, das frentes de batalha?

CAPÍTULO 5

O ETNOCÍDIO EM PIERRE CLASTRES

^^^^^^^^^^

5.1 - Interpretações Clastreanas de uma Importante Virada

Em 1974, Clastres também aborda o tema no ensaio *Do Etnocídio*, enfatizando a íntima relação entre racismo e *genocídio*, sendo esse crime uma consequência lógica do livre desenvolvimento do *etnocídio* (CLASTRES, 2004:82). Embora o *genocídio* judeu tenha sido o primeiro caso julgado, lembra o autor, houve um período de expansão colonial europeia no século XIX e seus inúmeros extermínios em massa. Clastres indica que desde a chegada europeia à América em 1492 foi posta em funcionamento uma "máquina de destruição de índios", maquinário que continuaria a operar "lá onde subsistem, na grande floresta amazônica, as últimas tribos "selvagens" (idem). O intuito de Clastres parecia ser de estabelecer uma distinção ainda mais clara que a de Jaulin entre *genocídio* e *etnocídio*. Em relação ao *genocídio*, Clastres mantém a acepção original de Raphael Lemkin de uma "vontade de extermínio", mas a restringe à raça. Quanto ao *etnocídio*, define-o como "destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem tal destruição", "aponta não para a destruição física dos homens, mas para a destruição de sua cultura" (ibidem: 83). "O espírito genocida quer pura e simplesmente negar a diferença". Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. Já o *etnocídio* admite a "relatividade do mal na diferença" (idem): os outros são maus, mas podem ser melhorados; ele é "para o bem do selvagem", seja a conversão religiosa praticada pelos missionários ou o objetivo de transformação em cidadãos através de políticas indigenistas que permitiriam a essas pessoas usufruírem dos benefícios de tal condição. *Genocídio* e *etnocídio* pressuporiam uma visão comum - "O Outro é a má-diferença" - dispensando tratamentos distintos. A tese da relatividade do mal e sua perfectibilidade, nas lentes clastreanas, subtenderia dois axiomas: 1º hierarquia das culturas e 2º superioridade absoluta da cultura ocidental.

Afirma Clastres: "somente a cultura ocidental é etnocida" (ibidem: 86). Uma busca incessante da redução do múltiplo ao Um, estaria "inscrito de antemão na máquina estatal"

(ibidem: 90), "o etnocídio é o modo normal de funcionamento do Estado" (idem), procedendo por uniformização (integração à sociedade nacional), desenraizamento, desterritorialização. O que diferenciaria o Estado-Bárbaro do Estado-Civilizado seria a "capacidade etnocida dos aparelhos estatais". No primeiro, cessada a reação do Outro cessavam os ataques etnocidas, enquanto no Ocidente seria um processo sem limites, "absolutamente etnocida" e intimamente relacionado ao modo de produção econômico capitalista. Diante dessa caracterização do problema, a análise do etnocídio deveria ir além da denúncia dos fatos, investigando a "natureza historicamente determinada de nosso mundo cultural" (CLASTRES, 2004: 86).

Em linhas gerais foram esses os apontamentos principais em relação ao etnocídio realizados por Clastres, mas, para apreciar suas reflexões é importante ter em mente outros de seus escritos que continham autocríticas quanto à prática da antropologia e discordâncias em relação ao estruturalismo e marxismo. Até 1974 dois dos textos mais impactantes de sua obra já tinham vindo à luz: *Copernico e os Selvagens* (2003 [1969]) e *A Sociedade Contra o Estado* (2003 [1974]). Boa parte da base crítica do pensamento clastreano já se encontrava nesses escritos. Em prefácio à edição brasileira do *A Sociedade Contra o Estado* Márcio Goldman e Tânia Stolze Lima indicaram o impacto das ideias de Clastres na Antropologia. Segundo eles, a fundação da disciplina foi marcada por um Grande Divisor associado à oposição criada por Henry Maine entre status e contrato e os respectivos, quase sinônimos, sociedades sem Estado e sociedade com Estado; de um lado domínio da intervenção humana (agência), do outro, submissão a um determinado domínio composto de leis e princípios localizados além da agência humana (CLASTRES, 2003:13). Essa inauguração baseou-se num duplo ato: extração do poder político de algumas sociedades e afastamento da nascente Antropologia desse poder. Esse exercício de recalçamento, obliteração e isolamento foi transferido para a análise das sociedades sem Estado, o poder enredado nas relações automatizadas da instituição do parentesco. Essa instituição, através de certas mediações, fundou a religião e a economia como campos de investigação antropológica. E por último o político como possibilidade de reflexão antropológica adveio da consideração das linhagens segmentares como relações de sangue que articulariam vínculos territoriais. Esses movimentos fundadores tiveram como grande efeito instalar a convicção da precedência do social sobre os outros campos. Os africanistas britânicos mantiveram, portanto a divisão status/contrato, mas, segundo Goldman e Stolze Lima, abriram o precedente para pensar sociedades políticas que desconheciam o Estado

(ainda que o político fosse pensado como função), a política diluída na estrutura e o social recentrado como sistema. Na década de 50 e 60 do século XX esse modelo sistêmico foi amplamente criticado, criando um afastamento crescente da antropologia política de uma visão substantivista (qualquer instituição que ancorasse o poder), aproximando-se de uma visão formalista, ou seja, o político seria constituinte de qualquer relação social. Essa última perspectiva foi propalada por Clastres que fez um uso afirmativo da noção de sociedade primitiva. Desse modo, pensar em termos de manutenção da ordem, coesão, mecanismos de controle manifestariam um ponto de vista do Estado acionado pela antropologia (CLASTRES, 2003:14).

Clastres representa bem um estado de ideias críticas que pululavam entre os americanistas e no caso da etnologia produzida no Brasil os meados da década de 70 marcaram uma virada da preponderância de uma “etnologia do contato” para uma etnologia pejorativamente classificada como “clássica” e idealista (VIVEIROS DE CASTRO, 1999). A teoria da aculturação gerou descontentamentos-rupturas que não deixaram de ser variações sofisticadas da teoria criticada (mudança cultural, transfiguração interétnica, fricção interétnica) que mantinham os pressupostos principais herdados do estrutural-funcionalismo britânico e culturalismo norte americano, justamente as principais características resumidas por Goldman e Lima, precedência do social e preocupações com coesão social e equilíbrio, além da negação da agência indígena enredada pelas relações de parentesco. Apesar das especificidades dessas variações e seus respectivos autores há um sentido comum que emerge dessas reflexões: mudança como sinônimo de perda irreversível e crescente, degradação, degenerescência e, portanto, indício do desaparecimento irrefreável de uma sociedade em futuro próximo. Vislumbravam sociedades não ocidentais com tendências estáticas, operando um fechamento monadológico⁵⁰ em torno de um conceito de cultura e/ou estrutura social sujeitos a estados de anomia, desequilíbrio, desorganização (social, psicológica, cultural).

⁵⁰ Os descaminhos tomados pelo etnocentrismo ocidental parecem ter instalado tendências recorrentes nos modos como produzimos conhecimento. “As mônadas, filhas de Leibniz, seguiram caminho desde seu pai. Por diversas vias independentes, elas se insinuam no coração da ciência contemporânea, sem o conhecimento dos próprios cientistas” (TARDE, 2007:53) afirmava Gabriel Tarde já em 1895. O pessimismo com ligamentos cosmológicos e essa tendência a fechamentos monadológicos purificadores numa produção de saber que enrijeceu os movimentos alternantes entre estagnação/florescência caminhando para um movimento linear acelerado com foco antropocêntrico nos remete diretamente à epígrafe que abre esse trabalho. Lévi-Strauss apresenta as fragilidades do Humanismo ocidental, e as amputações brutais que a forma peculiar que esse etnocentrismo tomou levando à uma escalada de destruição de proporções megalomaniacas. Os chamados estudos do

Se Darcy Ribeiro politizou a cultura e Roberto Cardoso de Oliveira sociologizou a cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 1999:125) há uma característica que perpassou boa parte dos expoentes da etnologia brasileira, a recusa da política aos povos indígenas, negação da capacidade de articulação e de intencionalidades próprias traduzidas como índice de desorganização social, desintegração cultural (a guerra vista por esses autores como não-relação). Herbert Baldus (1979[1937]), Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961[1949]), Egon Schaden (1954; 1969; 1972), Darcy Ribeiro⁵¹ (1970) e Roberto Cardoso de Oliveira (1960;1964) tomaram a simples interação com o Capitalismo como prenúncio do fim. A desagregação social via “infraestrutura” (aspectos materiais da existência) seria a porta de entrada de uma reação desestabilizadora em cadeia, afetando os terrenos da economia, política, religião e psicologia. O principal autor da teoria da aculturação no Brasil, Egon Schaden, exemplifica muito bem essa imagem linear de destruição que pressupõe uma relação pré-determinada oprimido-opressor, gerando no indígena um desejo inconsciente de assimilação cuja impossibilidade ocasionaria um retorno a uma identidade não mais original, mas adulterada:

Influência da economia ocidental > desorganização social > mudança enquanto perda cultural irreversível > descaracterização cultural > patologias psicossociais

Essas ideias continham, em resumo, sempre um sentido generalizado de perda, desencadeando problemas psicológicos como mania de perseguição ou mesmo depressão generalizada da sociedade. O que parece haver nessas proposições fatalistas é um evolucionismo inconsciente desses antropólogos como se por mágica uma configuração cultural por eles considerada simples quando em contato com outra complexa tendesse a

contato que no Brasil estiveram em voga até a década de 70 não deixaram de incorrer nessa tendência científica. Lembremos todo o caminho do fechamento monodológico passando do evolucionismo biológico para o evolucionismo social, os círculos culturais abertos à osmose postulados pelo difusionismo surgido na Alemanha e levados para EUA e Inglaterra onde foram pulverizados e purificados

⁵¹ Ribeiro estava impregnado com esse pessimismo algo neo-evolucionista mas não deixou de apontar para a concretude das violências, mesmo que tenha utilizado um corte amostral muito restrito para projetar uma imagem apocalíptica do não futuro dos povos indígenas .

"evoluir" de maneira forçada e instável na direção dessa última, ainda que não fosse capaz de atingir tal objetivo. Esse sentido geral de perda inevitável e irreversível tomou a crença e o desejo do Outro como instáveis, cooptáveis pela abertura causada pelas invenções ocidentais do Capitalismo ou nas narrativas heroicas da "conquista espiritual" a verdade nativa foi enquadrada como doxa que teria se rendido à "Grande Verdade cristã". Um discurso transitório do Outro propugnador de uma unicidade antropocêntrica baseada no Sujeito-objeto que detém o monopólio da agência.

Era com a captação dos ares de mudança pós Maio de 68 que Clastres conclamava no *Copérnico e os Selvagens* em 1969: "*É tempo de buscarmos outro Sol e de nos pormos em movimento*" (CLASTRES, 2004 [1969]:41). Ele advertia sobre uma diferença importante entre o etnocentrismo indígena (não só de populações da América, mas também da Austrália) e ocidental. Somente esse último teria uma preocupação em exercer sobre o Outro um discurso científico. Sociedades sem Estado, arcaicas, precisariam de auxílio exterior para se desenvolverem, convicção científica, frequentemente reproduzida entre praticantes da etnologia. Havia o perigo de que a etnologia permanecesse nessa armadilha (podendo cair num "lamaçal conceitual" como a sociologia e psicologia) de afirmações universalistas, seguindo a tendência de ver a história com um sentido único. As relações políticas antes de serem superestrutura seriam imanentes ao social. Daí a necessidade de cessar a procura no Outro para constatar faltas, ausências (eu também diria perdas). "Levar enfim a sério o homem das sociedades primitivas, sob todos os seus aspectos e em todas as suas dimensões" (CLASTRES, 2004:35). Eles refletiriam sobre suas experiências e seriam capazes de resoluções apropriadas ao que os interessa e aflige.

Alguns anos depois em 1977 (ano da morte de Clastres) numa reunião de antropólogos, Joana Overing Kaplan deu o tom do encontro no XLII Congresso de Americanistas. A partir de dados acumulados dos trabalhos de campo nas Terras Baixas da América do Sul, em poucos anos haviam chegado a determinados problemas analíticos. Se até então os debates a respeito do Homem teriam girado em torno da questão "descent or not descent", era tempo de questionar. Os Americanistas deveriam pensar como colocar em palavras determinados ordenamentos que estavam sendo registrados nos discursos ameríndios sem possuir uma linguagem para tanto. O instrumental teórico da descendência e afinidade produzido na África e Oceania não dava conta das particularidades ameríndias. Essas especificidades que emergiam não seriam fruto de um idealismo dos etnólogos, mas de um diálogo com as próprias conceitualizações ameríndias.

Uma resposta importante ao exercício vão de uma antropologia das ausências veio em 1979, no XLIV Congresso de Americanistas, com a apresentação do texto “A construção da Pessoa nas sociedades indígenas” (SEEGER, DAMATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Nele, os autores evidenciavam as originais contribuições realizadas pelos povos indígenas localizados no Brasil à antropologia como um todo. Tomando a noção de Pessoa como categoria nativa (ibidem: 1979:5) a partir de múltiplos registros etnográficos das sociedades amazônicas, sugeriam essa categoria enquanto idioma simbólico destes grupos, definindo-a pela Corporalidade: um espaço da circulação simultânea de forças coletivas e individuais, sociais e naturais, verdadeiro lugar da “físio-lógica” destas sociedades” (ibidem: 15). Haveria, portanto, um “alto rendimento dos idiomas simbólicos ligados à elaboração da pessoa” (ibidem: 6) ultrapassando o corpo e envolvendo complexos de nominação, os grupos e identidades cerimoniais e as teorias sobre a alma. Tal avanço teórico permitiu a correção de uma miopia analítica que seria efeito da transposição indevida de instrumentos conceituais produzidos em outras regiões etnográficas do Mundo para o contexto sul-americano.

As décadas de 70 e 80 marcaram um “renascimento do americanismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999) em todo o Mundo com participação decisiva da Etnologia brasileira. Houve um incremento etnográfico e desenvolvimento de temas específicos de pesquisa com orientações da fase durkheiminiana dos trabalhos iniciais de Lévi-Strauss, inspirações retiradas também do funcionalismo britânico levaram às produções apartadas da história e a um apriorismo holístico. Pontos negativos que não excluíram a grande contribuição dada por esses estudos se comparados com aqueles realizados pelos etnólogos do contato⁵². A próxima geração de etnólogos que seguiram a orientação estruturalista teve o ponto de partida na obra levi-straussiana das *Mitológicas* cujo primeiro volume publicado em 1964 começava a demonstrar para os antropólogos em campo a inadequação de aparatos conceituais alógenos às Terras Baixas da América do Sul⁵³ (VIVEIROS DE CASTRO, 1999: 140-5). Era delineada de modo exponencial uma “economia simbólica da alteridade

⁵² Viveiros de Castro (1999) classificou antropólogos como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira de contatualistas pois essa geração empenhou uma prática etnológica que nutria pessimismo em relação ao futuro dos indígenas no Brasil e valiam-se de teorias que partiam de uma perspectiva estatal que ignorava as lógicas ameríndias e cujas ideias subsidiaram políticas indigenistas “integracionistas”.

⁵³ A acumulação dessa percepção contribuiu decisivamente para os questionamentos e aproximação das categorias nativas cuja dinâmica resumimos mais acima.

inscrita no corpo e nos fluxos materiais” (ibidem: 147). A despeito das muitas críticas e reinterpretações, a maioria dos etnólogos voltados para as Terras Baixas da América do Sul partiram de Lévi-Strauss, encontrando muitas afinidades entre o(s) [pós]estruturalismo(s) e o robusto corpus etnográfico que era acumulado (ibidem: 150). Viveiros de Castro (2012; 2015) também nos lembra como a transformação⁵⁴ ganhou precedência sobre a estrutura na obra de Lévi-Strauss, até que a estrutura fosse vista como um arranjo precário de feixes de transformações. Essa reflexão desembocou na formulação do chamado “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LÉVI-STRAUSS, 1993 [1991]). A análise dos mitos ameríndios levou à delimitação da gemelaridade como máxima diferença e à importância da sazonalidade de fenômenos naturais para o pensamento indígena. Essas características revelariam uma lógica de abertura para a alteridade cujos movimentos alternantes infinitos seriam importante fonte de produção da diferença marcada pela transformação e reversibilidade dos processos. Essa dinâmica atuaria não somente na ideologia, porém na organização social, vida política, religiosa e cerimonial de vastos grupos de populações da América do Norte à América do Sul (LÉVI-STRAUSS, 1993[1991]: 212).

Poucos anos depois a transformação e reversibilidade seriam cruciais para a formulação da noção do perspectivismo ameríndio. Apoiado em exemplos etnográficos, Viveiros de Castro (1996) demonstrou que a lógica ameríndia, diferentemente da ocidental, não tomaria a Natureza/Sociedade (Cultura) como províncias ontológicas fechadas e estáticas⁵⁵ mas sim enquanto “posições diferenciais da perspectiva de Sujeito” sob a lógica do par relacional predador/presa. O Outro seria visto pelo Sujeito portando uma natureza visível por meio de uma “*capa somática composta de afecções específicas*”, apresentando um “esquema corporal humano oculto” visível somente ao olhar de “seres

⁵⁴ Lévi-Strauss nunca escondeu que encontrou em Freud essa ideia seminal, contudo, ao avançar na reflexão sobre esse tema chegou à conclusão de que na busca por uma significação absoluta para os símbolos Freud não se distinguiu de Jung mas teve a grande virtude de “pensar à maneira dos mitos”, acabando por enxergar “ainda que de maneira oblíqua” essa noção chave: a transformação (LÉVI-STRAUSS, 2010[1985]:204). Já presente na antropologia brasileira em meados da década de 60 com *O Cru e o Cozido* essa noção avançada na etnologia por Lévi-Strauss distanciou-se da sociologia e psicologia com suas proposições funcionalistas.

⁵⁵ Levando em conta tal concepção uma série de pares opostos derivados dessa oposição maior deveriam ser revistos ao tratarmos dos mundos ameríndios: “universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, *corpo e espírito*, animalidade e humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996:115-6 grifo meu)

transespecíficos”, os xamãs. As relações tomariam em muitas situações o par Sujeito-predador / objeto-presença como reversível e alternante. Desse modo, em uma relação Eu/Outro não somente animais, mas também “deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, objetos e artefatos” poderiam ocupar a posição para nós habitual, de objeto e também a posição de Sujeito, revelando sua humanidade virtual. Para Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio seria o complemento somático à teoria animista proposta por Philippe Descola e as corporalidades seriam o lócus da produção de perspectivas. Essas reflexões foram refinadas posteriormente em uma versão ampliada e atualizada do ensaio de 1996 (VIVEIROS DE CASTRO, 2002): “A *Bildung* ameríndia incide sobre o corpo antes que sobre o espírito: não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades” (ibidem: 390). A qualidade corporal seria animalesca (variação) enquanto a alma (constante e Universal) seria humana, “um corpo dentro do corpo”, o “corpo no primordial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002.b: 386). Seria esse o campo privilegiado da possibilidade de intervenção “humana”.

A recorrência etnográfica nas Terras Baixas da América do Sul que precipitaram esse novo arcabouço teórico a partir do final da década de 70 nos convida **enxergar o etnocídio menos como um instrumento de constatação da perda cultural irreversível** (julgamento às vezes apressado) que pode servir, como numa espécie de efeito colateral, para descaracterizar e hierarquizar as singularidades das configurações culturais dos povos tradicionais (neotradicionais como bem colocou Manuela Carneiro da Cunha), e mais como questão de micropolítica. **A transformação** cujas algumas das características citei acima, e que envolve principalmente a construção de pessoas, nos permite encontrar a cultura lá onde essas sociedades a [des] objetivam, onde ela (cultura) ganha de fato concretude. Admitir que cultura~corporalidade é enfatizar teorias, saberes locais que colocam em xeque um dos últimos grandes redutos do antropocentrismo. O último esteio que sustenta o “homem como um animal acima de todos”: a capacidade de simbolizar. E, contudo, começa-se a descobrir que répteis, aves e mamíferos são capazes de sonhar, hoje sabemos que a atividade simbólica é apenas um modo de produção da semiose, mas não o único. De repente, a proposição de que basta ter um corpo com sua capacidade de posicionamento específica para “estar” humano não parece mais tão absurda e irreal. Teríamos, aqui, um Universo habitado por incessante variação das diferenças corporais com suas perspectivas, o que “não tem haver com a fisiologia pois quanto a isso os

ameríndios conhecem uma uniformidade dos corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015:66), entretanto, com os “afetos que atravessam cada espécie de corpo, as afecções ou encontros de que ele é capaz, suas potências e disposições” (idem). No mundo ameríndio (e desconfio que no nosso também), “a metamorfose corporal” seria a “contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002.a: 390).

5.2 - Etnocídio: Multiplicação dos Maus-Encontros



FIGURA 4 - QUEIMA DE CÓDICES - CRÔNICA DE TLAXCALA
FONTE: LEÓN-PORTILHA

A respeito do Mau-encontro Pierre Clastres considerava a perda de liberdade (agência) e conseqüentemente da humanidade daqueles que são atingidos por tal infortúnio. Acontecimento que estabeleceria uma cisão das relações cuja indivisibilidade seria fundada no campo político e não sociológico (coesão social, solidariedade mecânica). Seria a relação de poder [de mando] que realizaria a capacidade absoluta de divisão na sociedade (CLASTRES, 2004.b [1976]:160), emergindo, daí, um “homem desnaturado”, alienado e obediente. Em Clastres, o *mau-encontro parece envolver um ponto de não retorno, a passagem absoluta de um estado de liberdade para a servidão voluntária*. As sociedades indígenas fechariam ao desejo de poder e ao desejo de submissão toda possibilidade de eclosão, reproduzindo “máquinas sociais habitadas pela vontade de perseverar em seu ser não dividido” (Ibdem:164). Como mostrou Renato Sztutman (2012.a: 531-546), Clastres foi alvo de muitas críticas e perdeu relativo espaço na reflexão

etnológica devido tanto ao avanço do conhecimento etnográfico quanto pelos direcionamentos temáticos, além de uma maior confluência de saberes (Antropologia, História, Arqueologia). Entretanto, suas contribuições na antropologia política quando atualizadas mostrar-se-iam produtivas, principalmente em relação ao dualismo em perpétuo desequilíbrio levi-straussiano e o perspectivismo ameríndio pensado a partir, principalmente, dos trabalhos de Tânia Stolze Lima⁵⁶, Aparecida Vilaça e Eduardo Viveiros de Castro. A percepção da importância da reversibilidade e transformação dos modos relacionais ameríndios que emergiu dessas duas noções-chave, juntamente com o arcabouço reflexivo deleuze-guattariano, levaram Sztutman a contribuições originais, demonstrando a persistência da ação indígena contra-o-Estado em contextos contemporâneos os mais insuspeitos e que ao olhar descuidado levariam a pensar de modo apressado em perda ou descaracterização cultural⁵⁷.

Em um movimento de atualização semelhante a esse empreendido por Sztutman tomemos o mencionado aparato reflexivo que se acumulou na etnologia brasileira desde as décadas de 70 e 80 para pensar o etnocídio. Ao retermos essas colocações, o Mau-encontro enquanto possibilidade de experimentar uma posição de diferença com o perigo palpável de um ponto sem retorno apresentaria-se como um perigo recorrente nos mundos ameríndios dada a característica pan-americana da abertura à diferença. Viveiros de Castro associou o Mau-encontro a algumas das agências características da inimidade ameríndia (mortos, “espíritos”) vistas como “germes de Estado” que nos relatos indígenas desencadeariam “quase-eventos” capazes de transformar irrevogavelmente humanos em não-humanos. Essas imagens personificadas do infortúnio retiradas das cosmopolíticas ameríndias e dotadas de afecções perigosas (raiva, tristeza-saudade) foram associadas aos

⁵⁶ Foi fundamental sua constatação entre os Yudjá da evidência etnográfica que colocou em xeque a universalidade do Sujeito universal onisciente. Além disso, o sofisticado estatuto da Pessoa Yudjá que Lima (2005) buscou comunicar utilizando a ideia guattariana de grupo-sujeito avançou a compreensão da corporalidade ameríndia além de questionar a oposição Jê/Tupí em torno de grupos sociocentros e egocentros.

⁵⁷ Segundo Renato Sztutman (2012.b), exemplos etnográficos do último decênio dos anos 2000, demonstrariam como sociedades indígenas completamente inseridas nos aparatos eleitorais-políticos brasileiros possuiriam práticas que ao olhar mais cuidadoso transpareceriam a lógica da chefia indígena e contra-Estado clastreanos. A impressão é de uma sub-reptícia infiltração benéfica nos quadros políticos brasileiros levando sempre em conta o perigo de enrijecimento das políticas indígenas. Desse modo, ele associou as políticas contra-Estado atuando tanto no sobrenatural como no campo das relações interétnicas da cosmopolítica indígena, as relações com o sobrenatural, onde os espíritos seriam “germes de Estado”, “quase-Estados” evitados, combatidos e apaziguados constantemente e, na visão do autor, seguiriam a lógica da pulverização indefinida como forma de as sociedades indígenas evitarem o “famigerado Mau-encontro” (ibidem, 2012:212-13).

brancos desde o primeiro convívio mais íntimo estabelecido com muitos povos indígenas. A percepção ameríndia sempre teve suas próprias elaborações teóricas a respeito do mal, das doenças e dos perigos que circulam por aí. A demonstração desses fatos foi apresentada por Bruce Albert e Alcida Ramos ao organizarem uma coletânea de casos etnográficos referentes às sociedades do norte amazônico. Tais exemplos contribuíram para “uma renovação dos estudos sobre o “contato interétnico” e a consciência histórica dessas sociedades numa perspectiva que focalizou, de maneira privilegiada, sua “criatividade simbólica e política, bem como a complexa dialética entre transformação e reprodução, entre convenção e invenção, mobilizadas em seus projetos de continuidade social e cultural” (ALBERT & RAMOS 2002:9). A introdução de manufaturados, confronto linguístico e contaminação epidemiológica formariam um “tríptico do contato” compondo um desafio fundador: “enfrentar o enigma e perigo de estabelecer relações sociais e trocas materiais com os brancos, entes “selvagens”, incompreensíveis e poderosos e escapar de sua incompreensível virulência” (ibidem: 12). O branco estando associado a espíritos maléficos (inimigos, canibais, “demônios”). É importante considerarmos, portanto, o risco de hipostasearmos o poder de sociedades que atuam sob o signo do Estado como algo completamente desconhecido da experiência indígena, e, portanto, altamente dominador e nocivo *em si*⁵⁸. Assim, por exemplo, numa situação de intensificação do que traduzimos como mortes indiretas, devemos considerar o acionamento recorrente de noções escatológicas e nosológicas nativas e de suas prescrições e tabus que regem redefinições, neologizações de contextos incomuns, mas não incognoscíveis e, portanto, inerentemente aterradores e destrutivos.

Por esse prisma, em vez de imaginar o etnocídio como irrevogável destruição cultural envolvendo um Grande Mau encontro absoluto e irreversível, pensemos na

⁵⁸ Seria simplista, por exemplo, reduzir as eclosões de movimentos proféticos no período quinhentista ou mesmo movimentos milenaristas posteriores como reações ao poder centralizante não-indígena. Como bem lembra Sztutman recorrendo a reflexões de Carlos Fausto e Viveiros de Castro (SZTUTMAN, 2012.b:532), esses poderes estatais não seriam causadores de forças reativas, o que nos levaria a lógica fatalista e pretensiosa do resistenciocentrismo criticada por Bruce Albert (ALBERT&RAMOS, 2002), seriam antes catalizadores. Em situações de crise a ação xamânica (que lê os eventos sob a chave dos elementos contidos na mitologia) tomaria a frente, sendo o profetismo uma radicalização dessas premissas xamânicas diante de certos eventos críticos, “não necessariamente associados a uma dada situação colonial” (ibidem). A natureza do poder político ocidental baseada no poder de mando não apresentaria características destrutivas e irrefreáveis em todas as situações de choque cultural pois seus perigos, ensaios, germes, aparecimentos ocasionais estariam presentes nas figuras de inimizadas e grandes homens (caráí, morubixaba). Os princípios de Estado se encontrariam molecularmente dispersos nas cosmopolíticas ameríndias assim como na nossa.

multiplicação das possibilidades de Maus-encontros que já estão postos na lógica ameríndia e que em alguns dos desfechos possíveis e extremos num foco microfísico levariam a mortes-assassinatos, ao suicídio⁵⁹, ao alcoolismo. Sob esse prisma, o etnocídio na escala relacional macrofísica envolveria redirecionamentos das dinâmicas de temporalidade e espacialidade específicos e a sedimentação de suas intensivas possibilidades de alternância, de reversibilidades, associadas à sazonalidade tão importante no pensamento ameríndio (LÉVI-STRAUSS, 1993[1991]). Ao longo da história houve acordos de paz sob lei europeia, agressões bacteriológicas e virológicas generalizadas, guerras justas, descimentos, reduções, correrias, escravidão, aviamentos. Além dos genocídios consumados, as agressões etnocidas (ressonâncias genocidas), segundo nossa interpretação, envolveram e envolvem a molarização das dinâmicas de mobilidade espacial e também aquecimento das concepções escatológicas, violentas disciplinas corporais e torturas (muitas vezes disfarçadas de “conversão espiritual”), além dos raptos de crianças, estupros e outras agressões, seguindo sempre uma intencionalidade civilizatória. Contudo, mesmo quando voltamos a atenção para esse fato praticamente incontestável da mobilidade espacial não é seguro afirmar que houve uma perda absoluta e irreversível. A discussão não se limita ao deslocamento irreversível da práxis/teoria como propôs Helene Clatres⁶⁰ em relação aos impedimentos das migrações proféticas dos Tupi-Guarani mas envolveria a persistência de uma *mobilidade pendular* transversal como traço importante na construção

⁵⁹Em uma coletânea recente (ARÁUZ & APARÍCIO, 2017) o fenômeno que definimos como suicídio é abordado em mais de dez sociedades ameríndias, entre elas os Ye'kuana, Ticuna, Matses, Sorowahas, Suruwahas, Aikewara, Karaja e Kaiowa. A partir desses múltiplos casos destacam-se duas observações de maior importância. Primeiro, na maioria desses casos o “suicídio” é um homicídio causado por agências personificadas associadas a certas afecções perigosas quando uma pessoa rompe ou escapa de modo prolongado a uma determinada rede de corporalidade. Segundo, o chamado encontro [neo]colonial não pode ser visto como único, principal e até mesmo um fator determinante na eclosão de “suicídios”. Isso não exclui o fato de que a convivência com não-indígenas aumente a frequência desses acontecimentos dados sob lógicas ameríndias. As políticas públicas ignoram com frequência a alteridade fenomênica dessas situações, implantando programas de combate e prevenção de “suicídio” que em vez de mitigar, recrudescem os aspectos negativos de situações apontadas como problemáticas pelas próprias lideranças indígenas.

⁶⁰ A autora argumentou que os deslocamentos espaciais das sociedades ameríndias TG no século XVI não eram reativos à presença europeia mas seguiam lógicas nativas, e antes que motivações econômicas, ecológicas ou políticas tinham motivações religiosas em torno da busca da Terra Sem Mal. O final do século XIX teria assistido as últimas migrações espaciais desse tipo, a partir daí foi criado um confinamento espacial. Os profetas ou *carai*, grandes guias dessas andanças levaram a *Terra sem Mal* do plano da ação para a posição de objeto de especulação, fazendo-se pensadores. “(...) Se a terra sem mal permanece o tema essencial dos discursos e ritos Guarani, o sentido desse discurso se deslocou” (CLASTRES, 1978:85)

das pessoas⁶¹, temática que perpassa a teoria da afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002.b) que toma o parentesco como uma atualização e cristalização de modos relacionais voltados para o Outro, cujos “quadros sociológicos” envolveriam humanos e não-humanos. As possibilidades conectivas/desconectivas passariam pelas redes de corporalidades que tomariam como principais meios de intervenção a comensalidade e contiguidade espacial. Nessa perspectiva mais profunda o que se costuma nomear como “território” (espaço delimitado como suporte de identidade coletiva) seria na verdade um espaço de afinização repleto de agências com estatuto de sujeitos.

Juntemos os elementos relacionados às Pessoas, corporalidades, reversibilidade das posições Sujeito-predador/objeto presa, espaço cosmopolítico, múltiplas agências e os encaixes dos Brancos nas posições de Alteridade. O infortúnio nessas paragens sempre possuiu alguém por trás do acontecimento, mesmo uma morte que consideramos por causas naturais ou auto-infligida. Na maior parte das vezes agenciamentos subjetivos levam a afecções perigosas como saudade, tristeza, agressividade. O que está no centro das relações é a corporalidade que abarca as pessoas como posicionais, componíveis, partíveis remontando às “capas somáticas”. Nem os limites do corpo fisiológico, nem o espírito incorpóreo. Diferentes conexões agentivas visíveis e invisíveis no campo somático que desencadeariam afecções antecipáveis e controláveis em alguns casos e potencialmente mortais em outros. Nesse sentido, o fato das relações vivos/mortos implicarem tristeza/saudade faz com que os componentes existenciais (objetos pessoais e componentes agentivos liberados na morte) que restaram do morto recente tornem-se atratores perigosos para os vivos. Os modos relacionais ameríndios confeririam graus existenciais ao que classificamos como objetos inanimados.

Lembremos, por exemplo, o estatuto de sujeitos, agentes sociais, dos objetos na cosmopolítica Wauja (BARCELOS NETO, 2008:27;31), corpos que vestem outros corpos, agentes prototípicos e a multiplicação fractal (ibdem:82) dos “espíritos” incorporados que por meio de uma dinâmica de conexões/desconexões mediadas por agentes e roupas

⁶¹ Um exemplo interessante e recente foi apresentado por Camila De Caux (2015) entre os Araweté. A autora propõe pensar a importância da temporalidade na construção da Pessoa, a dinâmica tempo-espaço marcada por afastamentos/ aproximações e a boa ou má distância que permite ou não a reversibilidade da abertura/fechamento da corporeidade-corporalidade. Desse modo a autora reflete sobre a covade em analogia com a reclusão pós-homicídio. Alguns dos fractais com essa imagem de desequilíbrio perpétuo baseado na relação protípica Eu/Outro seriam: Consangüíneos/Afins, Vivos/Mortos, Nós/Inimigos Predador/Presa, Humano/Divino, Masculino/Feminino (KELLY, 2001:97)

somáticas gerariam transformações mantenedoras das redes de corporalidade. A partir desse conhecimento etnográfico que não é exceção frente às sociedades indígenas do continente americano podemos compreender melhor fatos ocorridos longe do Alto Xingu. Na década de 1950 salesianos empenhavam-se em criar um Museu do Índio em Manaus (ANDRELLO & FERREIRA, 2014). A “coleta” do “material etnográfico” deu-se por “trocas” que na verdade pura e simples espoliação (diríamos ressonâncias genocidas). Os religiosos ofereciam bens não-indígenas (sal, sabão, roupas, terçados, machados, anzóis, espingardas e munição) e em troca exigiam de povos Tukano sob influência das missões salesianas, ao longo do rio Uaupés e Negro, que entregassem adornos cerimoniais, derrubassem suas malocas, abandonassem rituais e a prática do xamanismo. A contrapartida, além dos bens de consumo, foi a implantação de internatos e a prática da catequese.

Toda expressividade existencial indígena traduzia-se como manifestação diabólica sob o olhar dos salesianos que ao endurecerem sua “prática missionária” geraram “deslocamentos” e “dispersões territoriais” e muitas mortes por “tristeza”: *“Em certa ocasião, quando os homens de uma maloca tariano entregavam a caixa de ornamento ao padre, uma velha em prantos lhes advertia: “Vocês estão entregando a sua vida!”*” (ibidem: 26). Andrello e Ferreira abordam essa lamentável história não para tratarem de perda cultural ou “aculturação” mas para apresentarem os sentidos da transformação enquanto prática relacional dos Tukano que se fazia visível anos depois em um movimento de “revitalização cultural” e repatriação de objetos cerimoniais do Museu do Índio ao Rio Uaupés. Essas narrativas são antes de tudo memória das agressões empreendidas e nos mostram que uma violência que poderíamos classificar como atentando contra aspectos “espirituais” de uma subjetividade coletiva (seu “patrimônio cultural”) soa como uma interpretação superficial.

CONCLUSÃO

Atualização e importância da noção de etnocídio

^^^^^^^^^^

Como mencionei no início desse trabalho, cheguei à etnologia e ao etnocídio não devido a uma espécie de mera pulsão acadêmica, mas por um tema em comum com a minha condição ciborguiana mais pronunciada e daqueles que conquistaram meu apreço e admiração. Mais de uma década depois da minha iniciação nas Ciências Sociais ficou claro que o tópico da perda, da falta corporal e suas derivações lógicas andaram em paralelo com minhas pesquisas na etnologia. Em relação às narrativas ameríndias, essa problemática não é desconhecida, entretanto, há importantes diferenças quando estabelecemos algumas comparações mais simétricas. Marshall Sahlins realizou essa empreitada ao cosmologizar o Ocidente, delineando o que Viveiros de Castro sintetizou como “metafísica naturalista da escassez” (VIVEIROS DE CASTRO,1999:199) e cujas raízes religiosas seriam mais longínquas que o advento do Iluminismo. O fundamento cosmológico dessa orientação estaria no Pecado Original e consequente Queda Adâmica que instaurou desde então na humanidade uma falta constitutiva, uma separação entre homens e entre homens e Mundo. A “verdade disfarçou-se”, instalamo-nos numa situação de imperfeição e predisposição corporal para o mal. O Adão caído e necessitado, com o advento do capitalismo também estaria presente no homem econômico dos tempos modernos, multiplicador das necessidades. A sociedade foi fundada por causa da carência mundana. A Natureza como campo do instaurado e da necessidade. A passagem cósmica do contínuo ao discreto associada à perfeição/imperfeição que não seriam estranhos ao pensamento ameríndio, porém nesse caso o momento fundante foi fruto de más escolhas⁶², enquanto no Ocidente

⁶² Nas narrativas míticas a instauração da atual realidade dos homens não seria marcada portanto pela culpa. As figuras que encarnam essa passagem são positivadas: “Cegos ou mancos, vessos ou manetas, são figuras mitológicas frequentes pelo mundo afora, que nos deixam confusos porque seu estado nos aparece como uma carência. Mas, assim como um sistema que a subtração de elementos torna discreto fica logicamente mais rico, apesar de estar numericamente mais pobre, os mitos frequentemente atribuem aos aleijados e doentes uma significação positiva: eles encarnam os modos da mediação. Encaramos o aleijão e a doença como privações do ser, e, portanto, um mal. Entretanto, se a morte é tão real quanto a vida e se, consequentemente,

tratou-se de uma punição à cobiça pelo Divino (transcendência). A consequência do acontecimento que instaurou a atual condição humana ocidental foi a auto-culpabilização (SAHLINS, 2007[1996]:561-5). A Queda estabeleceu uma perene zona de opacidade entre real/aparente (a cegueira epistemológica como d[E]ficiência) que perpassaria a divisão espiritual/material (corporal). Esses fundamentos cosmológicos comporiam o discurso/prática científica que tomou a perda corporal como um acontecimento negativo inapelável que deveria ser disciplinado, docilizado (FOUCAULT, 2010), administrado e negociado. Não é difícil encontrar nesse exemplo a reprodução da Queda Adâmica, um acidente (Queda), [d] Eficiência (culpa), reabilitação e inclusão (unidade adulterada, empobrecida.). Traçar essa imagem excessivamente caricata não exclui a observação de que a “Modernidade” nos legou determinada concepção de corpo-corporeidade. Michel Foucault (2011) argumentou que o Ocidente criou compromissos com a produção de regimes da Verdade com raízes religiosas que durante muito tempo foram a forma e o fundo de nossa prédica da Salvação etérea, superação da finitude da carne. A “Modernidade” teria feito a passagem de um Leviatã místico, com poder de causar morte àqueles que ameaçassem a integridade do sacro corpo da Majestade para um Leviatã temporal (histórico), impessoal, material, gestor da vida e que também individualizou, disciplinou e docilizou a carne de corpos exorbitadamente excitados. O “Desencantamento do Mundo” na verdade parece ter sido um reencantamento desértico e narcisista do corpo sexualizado, altar de culto e Salvação científica e matéria de uma prédica agora sexual. Não à toa as minorias políticas coincidem com minorias sexuais fixadas nos pólos extremos e eventualmente alternantes da hiper e hipossexualização dos corpos. Mas não percamos o foco, o essencial é que essa imagem prototípica da Queda Adâmica de uma unidade faltante, empobrecida e culpada está presente no corpo [d]Eficiente (entre outras modalidades de corporeidades minoritárias) e a necessidade instaurada de constante vigília-cuidado (trabalho neurótico médico-familiar). Esse pessimismo cosmologicamente marcado por uma perda original de origem judaico-cristã também seria projetado para outros povos. Sahlins chamou de “teoria adâmica esclarecida” a prática do funcionalismo antropológico de B. Malinowski que reduziu cultura às necessidades corporais dos indivíduos. O estrutural-funcionalismo de A. Radcliffe-brown transpôs para escalas

só existe o ser, todas as condições mesmo as patológicas, são positivas a seu modo”(LÉVI-STRAUSS, 2004[1964]:76)

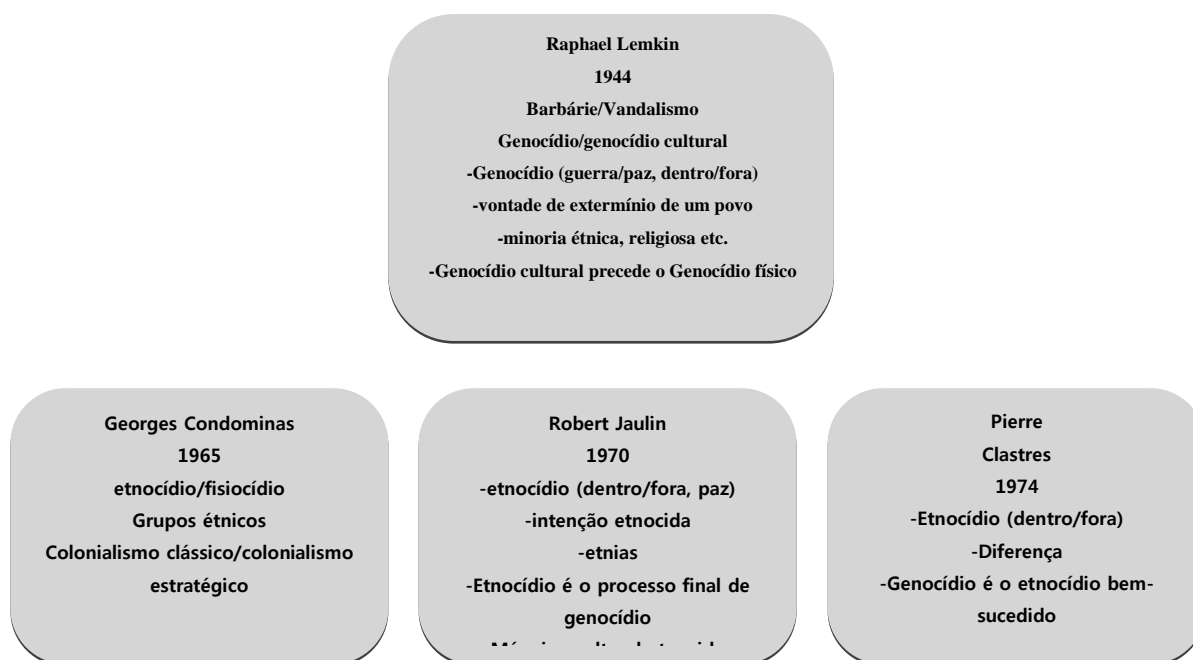
maiores o indivíduo biológico, a sociedade como organismo cujas instituições manteriam a satisfação das necessidades vitais (SAHLINS, 2007 [1996]:569). Tal perspectiva antropológica distorcida levou aos discursos pessimistas sobre a transitoriedade do Outro.

Essa repetição de uma unidade faltante adulterada e, portanto adulterável nos encaminha para a interpretação semiótica de Roy Wagner a respeito da fractalidade da Pessoa. Tomar essa noção para pensarmos nós mesmos parece um forçamento de barra, entretanto as ideias de Donna Haraway sobre o ciborgue foram apropriadas por M.Strathern para pensar a dividualidade da Pessoa na Melanésia. E foi daí que Wagner retirou sua inspiração. Passemos ao largo das complexidades envolvidas nessa visão. As características sintéticas da Pessoa fractal são que ela não se reduz à lógica partes/Todo e envolveria relações singulares e plurais, simultaneamente, e a qualidade mais interessante, seria holográfica. Independentemente da escala em que foqemos nossa atenção teremos sempre uma mesma imagem sedimentada repetindo-se. É desse modo que, entre outras possíveis, a conexão parcial corpo d[E]ficiente-grupo indígena aculturado traduz a ordem do Dado, do convencional, que nega a contra-inventiva conexão corporeidades ciborguianas- corporalidades ameríndias, ignorando seus territórios existenciais e relativizando violências. Temos aí a imposição do indivíduo, alma culpada e corpo fisiológico, com suas necessidades e passível de perdas funcionais, esquema de parte/todo disfuncional, imagem biologicista projetável para a escala coletiva “interna” e “externa”(uma coletividade tomada à imagem física/espiritual do antropocentrismo).

Esses modos relacionais ocidentais corroborariam uma obsessão com a perda. Acrescentemos a isso as proposições de M.Strathern (2014[1999]) acerca da perda na produção antropológica. Esse dado cosmológico da unidade faltante original e suas características especificamente ocidentais seria inescapável à prática etnográfica como qualquer outra prática de conhecimento euro-americana. Estavam presentes nas expedições etnográficas do Estreito de Torres de 1898 e seu viés salvacionista do Outro que em contato com a “civilização” (Queda-perda) estava em vias de desaparecer.

O desenrolar da atividade antropológica e a crescente institucionalização do método etnográfico como base da especificidade desse ramo do conhecimento das ciências humanas, também envolveria sentimentos de perda. A pressuposição teórica do Holismo e sua incontornável incompletude. E, por fim, a dinâmica envolvida entre campo-observação e escrita-análise, as reordenações e reposicionamentos dessas áreas fariam com que os antropólogos levassem consigo a premonição de um sentido de perda (STRATHERN,

2014[1999]:346). Strathern nos oferece outra preciosa lição. Tão importante como a “imersão” e o “momento etnográfico”, a “reflexividade” seria essencial para se chegar ao “efeito etnográfico”. Não se trata da crítica pela crítica, mas de barrar até onde podemos projeções indevidas no Outro. Essa prudência contribuiria para não incorrerem em um “pessimismo sentimental”. Ao meu ver, as teorizações em torno da aculturação, mudança cultural e, de certo modo, do etnocídio não se beneficiaram dessa reflexividade. Georges Condominas, Robert Jaulin e Pierre Clastres⁶³ projetaram, com distintos graus, a “metafísica naturalista da escassez” ocidental nos povos com os quais conviveram quando criaram separações entre destruição-agressão física (maior violência) e agressão-destruição espiritual (menor violência). Lembremos-nos de modo sintético as principais proposições de Raphael Lemkin, Georges Condominas, Robert Jaulin e Pierre Clastres:



Se retivermos a profundidade do infortúnio que abateu-se entre os *Mnong*, o qual Condominas procurou traduzir, a agressão-destruição do *ethnos* parecia algo mais complexo do que a destruição de “patrimônio cultural” ou qualquer outra variação em

⁶³ Como mencionei no último capítulo, Pierre Clastres desenvolveu posições críticas que não deixam de ser reflexividade, principalmente em torno das visões excessivamente materialistas e que negavam a agência política dos povos indígenas. Ao acrescentarmos outras considerações em torno da imanência da guerra sua obra aproximou-se bastante da ideia de socialidade proposta por Strathern na Melanésia e depois predada para pensar a afinidade potencial nas Terras Baixas da América do Sul. A meu ver, Clastres não viveu para também refletir sobre concepções de subjetividades para além do indivíduo. Ele estava em nítida sintonia com a crescente auto-crítica americanista, não fossem sua morte prematura em 1977, talvez a proposta da noção de Pessoa para pensar os povos ameríndios tivesse contado com a participação de Clastres em 1979..

consonância com a concepção de cultura em suas definições alemã e francesa de *kultur* ou *civilization* fundamentadas em torno do sentido de “cultivo do espírito” que se afinariam melhor com as definições de *vandalismo* e *genocídio cultural* propostas por Raphael Lemkin. Os ataques nazistas às expressões religiosas judaicas, mais do que a destruição de propriedade privada ou coletiva, foram crimes que envolveram muito mais que a destruição do patrimônio cultural. O desenvolvimento do *vandalismo* para *genocídio cultural* sugere que Lemkin iniciou a apreensão dessa profundidade.

A separação analítica etnocídio/genocídio, enquanto tradução de mundos distintos, enfrenta elementos de grande aderência em nosso pensamento, levando-nos à ilusão de concretude de uma separação abstrata. Todo desenrolar de ação que não se enquadre no modelo monodologicamente fechado que permita a qualificação “estrutural” e a consequente imputação de intenção criminosa monolítica relacionada a um único indivíduo, grupo ou instituição leva à sensação de uma violência diluída no espaço e no tempo, caótica e descontínua ou com menor grau de intensidade.

Uma segunda consideração é a preconcepção de que os alvos atingidos por essa violência molecular seriam mais superficiais, “externos” e destacados da fisicalidade da Pessoa. A combinação desses dois elementos normalmente não permite enxergar que situações inseridas nesse quadro “não estrutural” envolvem um ímpeto genocida em curso que no máximo podemos traduzir como etnocídio ao envolver cosmopolíticas distintas da ocidental quando há uma reflexão crítica. Sob uma perspectiva indígena, traduzida parcialmente com lentes ciborguianas⁶⁴, na passagem do etnocídio para o genocídio, em vez de um agravamento da violência, ou da passagem de agressão ao “patrimônio cultural” para a integridade das pessoas, teríamos uma máquina⁶⁵ cultural como resultado da composição de agentes com interesses e de estruturas distintas transbordando a esfera restrita do aparelho estatal, ou melhor dizendo, modos de pensar-agir estatais

⁶⁴ Estou refletindo como uma corporeidade ciborgue lida com suas acoplagens e desacoplagens, como conceitos de sensação fantasma não alcançam a complexidade da fisicalidade das “próteses” e seus agenciamentos, minimizando-se as violências relacionadas a eventuais controvérsias em torno de sua repulsa ou visão limitada à sua objetificação como mera mercadoria. Essas pistas permitem aproximar a reflexão para que tenhamos alguma ideia da profundidade das redes de corporalidade e Pessoa ameríndios e suas conexões/desconexões, mesmo que os agenciamentos e temporalidades não sejam os mesmos nessas posicionalidades.

⁶⁵ “Esse contato direto das estruturas põe em funcionamento uma máquina louca, mais louca que o mais louco dos loucos, representação tangencial de uma lógica sadomasoquista em que tudo equivale a tudo, em que a verdade é sempre excêntrica. Trata-se do regime da irresponsabilidade política, da ordem do geral seccionada radicalmente da ordem do ético”. (GUATTARI, 2004 [2003])

molecularizados numa “sociedade do controle” deleuziana (DELEUZE, 2013[1992]) na qual qualquer um, a qualquer momento, pode metamorfosear-se em agente estatal. Esse movimento permite uma gradual tradução cultural à medida que os eventos criam possibilidades de multiplicação dos maus-encontros dados na lógica nativa, aumentando as interseções das ressonâncias desses acontecimentos, segmentaridades flexíveis que se tornam duras (DELEUZE & GUATTARI, 2008[1980]:85). A gravidade do fenômeno faz-se visível também para ocidentais, adquirindo o padrão de consistência e continuidade exigido pelos órgãos internacionais ligados aos direitos humanos que procuram por uma “intencionalidade criminosa clara”, com limites formalmente definíveis ao “monopólio exclusivo da força” utilizado pelo aparelho estatal e/ou apropriado por grupos fundamentalistas oportunistas que parasitam as instâncias do poder estatal.

As ressonâncias genocidas enquanto etnocídio dão a sensação sob nossa visão ocidental e antropológica de ataques ao espírito coletivo e/ou individual (psicológicas), tais como regressões legislativas, humilhações étnicas, expropriação cultural, depressão, mania de perseguição. Pensando com os povos ameríndios, quando o genocídio começa a ser anunciado, denunciado, atingindo as partes mais "internas" das corporalidades das Pessoas que costumamos delimitar como corpo físico (às vezes o aspecto psicológico é também considerado aqui) normalmente já aconteceu muita violência encabeçada por uma máquina cultural desgovernada. Clastres acreditava que o etnocídio com terreno livre descambava para o genocídio. Para ele o genocídio seria o etnocídio perfeito. A meu ver, o etnocídio já é ressonância genocida; e no caso ameríndio aquilo que as subjetividades possuem como composições inseparáveis da produção, reprodução e expressão de suas corporalidades e que classificamos como espírito, objetos culturais (tangíveis e intangíveis[onomástica] para nós), fenômenos culturais, “território”, mundo sobrenatural, não permite dizer que o etnocídio seja menos violento que o genocídio. A diferença parece-me, possui sempre concretude. *Em vez de insistirmos na dicotomia **genocídio = diferença como mau absoluto (maior violência) versus etnocídio = relatividade do mal na diferença (menor violência)**, pensemos que as personificações do mau genocida farão o necessário para converter a Diferença, buscando eliminá-la para digerir seus despojos irredutíveis.* Tal fenômeno não ocorre por osmose; não temos dois ambientes em que um deles é ativo por ser mais rico em elementos civilizacionais, que transmigram para o outro ambiente passivo, porque menos rico em tais elementos. Esse raciocínio de fundo evolucionário

sempre que teve oportunidade emergiu nas teorizações semelhantes à noção de etnocídio⁶⁶. Os efeitos colaterais perversos dessa seara conceitual podem ser uma pista a mais para entendermos a tímida receptividade da noção de etnocídio no Brasil. O etnocídio seria “aparentado” com a teoria da aculturação e suas variações, quando comumente foram associados à perda cultural generalizada e irreversível e a uma espécie de profetismo apocalíptico de longa data na antropologia. Contudo, a despeito desse nexos analítico de índole homogeneizante, o exame mais cuidadoso do contexto de emergência da noção de etnocídio no Nordeste de Saigon nos remete ao dito pelo próprio *Mnong*, repito o trecho novamente :

“Por qué los vietnamitas quieren arrancarnos de la tierra de nuestros antepasados? No podemos vivir en otro sitio. Cuando un hombre deja esta tierra para ir a la plantación o al ejército es siempre temporalmente y con la certeza de que habrá de volver pronto. Como podrían entender los genios y los ancestros un abandono semejante. Quienes emigren se verán pronto privados de su protección y desaparecerán al poco tiempo. Además, quieren forzarnos a dejar los miir (la agricultura de rozas) por el arrozal irrigado, que nunca hemos practicado”. (CONDOMINAS, 1975:432)

O que eles estão afirmando não tem haver com perda cultural, desorganização social, território e identidade ou mesmo contato interétnico. O afastamento de pessoas não era um problema em si desde que se respeitasse o tempo certo que reclamava a volta aos seus. Um espaço cosmopolítico povoado de agências com estatuto de sujeitos cujas conexões seriam questão de vida ou morte. É essa precedência da cosmovisão e sua consistência existencial que denuncia uma violência profunda eufemizada com termos como “reagrupamento territorial”. Essa indagação dos *Mnong* soa bastante contemporânea se pensarmos nas agressões crescentes aos povos indígenas no Brasil em relação às demarcações das Terras Indígenas.

A partir do exposto, pode ecoar uma pergunta: Dado o considerável distanciamento entre as definições de etnocídio presentes em seus principais propaladores na etnologia e a visão que proponho, por que ainda manter o termo etnocídio? Antes de tudo, esse distanciamento de perspectiva é aparente. De fato meu ponto de vista não se afasta dos autores que trataram o tema, pois afinal ainda insisto nos dois termos. A diferença é que

⁶⁶ Me refiro aos congêneres teóricos (as teorias do difusionismo, da mudança cultural, aculturação) que precederam as primeiras conceitualizações do etnocídio e que no Brasil desenvolveram variações sofisticadas (transfiguração étnica, fricção interétnicas) como mostrou Viveiros de Castro (1999). O que há em comum em todas essas proposições é a referência ao Outro sempre nos termos de um monólogo pessimista da perda salpicado de formais considerações relativísticas.

não enxergo o etnocídio/genocídio como complementares. Responderiam mais à premência de uma tradução cultural e às possibilidades de rendimentos jurídicos que avancem ainda mais o foco na prevenção contra os chamados crimes de Lesa-humanidade[s], compensando minimamente o caráter eurocêntrico da teoria e prática dos direitos humanos.

O que tento realizar é uma contribuição utilizando um acúmulo de conhecimento da etnologia brasileira que, nos meados da década de 60 até o início de 70, ainda não havia deslanchado (época do surgimento e rápido declínio da noção de etnocídio). Utilizar esse corpus teórico que se beneficiou de uma maior intimidade com as “categorias nativas” permite diminuir o grau de miopia inerente à nossa condição ocidental, à prática etnográfica e à tendência histórica em separar de um lado estudos do contato regados a generalizações distanciadoras e do outro as mônadas analíticas a respeito dos mundos dos Outros. Nesse sentido, etnocídio não é um completo artifício retórico voltado para combater injustiças que acreditamos serem cometidas contra grupos minoritários simplesmente a partir da nossa percepção de humanismo. Trata-se sim de uma invenção, uma terceira via que tenta aproximar e tornar visível como essas sociedades apreendem o infortúnio e como, de fato, para eles na maioria dos casos as relações com os brancos multiplicam as possibilidades de maus-encontros.

Outro fator que favorece a manutenção do termo etnocídio é que desde a 2ªGM os conflitos étnicos passaram a ter mais visibilidade no cenário internacional. O critério da cultura teria substituído em importância o de raça no pós 2ªGM (CUNHA, 2009a: 250). Desde esse período até meados da década de 1970, os conflitos étnicos teriam levado à morte perto de vinte milhões de pessoas e mais da metade dos Estados do mundo enfrentariam essa questão. A pertença étnica, antes de ser uma ideologia (no sentido marxista de falsa consciência e alienação), passou a ser mobilizável como ação política (CUNHA, 2009: 312; POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011:103) – etnicidade no sentido do que Manuela Carneiro da Cunha chamou “Cultura” (CUNHA, 2009c).

Na raiz etimológica grega, *ethnos* marcava os povos bárbaros e gregos que não se organizavam em cidades-estados. A etimologia latina *ethnus* proveniente do século XIV definia os povos pagãos (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011:23). Desse modo *ethnocos* referiria-se a uma marcação etnocêntrica de povo definida por ausências. As teorias da etnicidade e seus precursores originaram-se com íntimas interpenetrações entre as ideias de nacionalismo e raça. Percepções opostas entre etnicidade/nacionalismo

operando sob a já clássica divisão entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* com fortes inflexões do evolucionismo social e sua inevitabilidade sob o manto de um pessimismo analítico de cunho economicista⁶⁷. As tendências seriam as da assimilação e aculturação levando à integração. Desse modo, a identificação étnica surgiria como um nacionalismo em potência, ora visto como arcaísmo, ora como símbolo nostálgico em um ambiente globalizado e muitas vezes acionada numa versão essencializante que seria mera continuação “relativística” das teorias raciais. Essas duas grandes linhas de força de certo modo acompanharam as variáveis dos debates em torno da “natureza” da etnicidade, concepções subjetivas/objetivas, primordialismo⁶⁸ / mobilizacionismo⁶⁹, marxismo (coação) / individualismo metodológico (opção).

A despeito dessa origem e das teorias da etnicidade desenvolvidas nas ciências sociais anglo-saxônicas desde a década de 1940 (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011), as concepções recentes desse “conceito” a partir da década de 1970 chegaram a um terreno minimamente comum. Apesar das inúmeras divergências conceituais entre os autores e da disjunção entre etnicidade e cultura, chegou-se ao consenso do caráter dinâmico e “dessencializado” da etnicidade, uma posição intermediária entre o essencialismo cultural do primordialismo e o formalismo relacional de Fredrik Barth (ibidem: 131). Encontramos um balizamento interessante desse posicionamento nas proposições críticas de Manuela Carneiro da Cunha. Ela argumentou que não se poderia tomar a cultura como fator primário de identificação tendo em vista que ela seria

⁶⁷ Joshua Fishman relata a presença de uma “fascinação mórbida pela morte do *Gemeinschaft*” na sociologia norte americana (FISHMAN, 1977 apud: POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011:72)

⁶⁸ A gênese da etnicidade seria explicada como uma extensão do parentesco cuja herança inconsciente e até inata se basearia em necessidades humanas universais como necessidade de pertencimento, aceitação e autoestima grupal. Prevaleceriam pressuposições místicas e espiritualistas que ignorariam o ambiente econômico, político de emergência dos grupos étnicos e além disso não problematizariam a gênese das relações étnicas e os mecanismos culturais que criariam e manteriam os aspectos sentimentais desses vínculos (Para Geertz esses sentimentos primordialistas seriam um dado cultural). Os conflitos intraétnicos seriam um representativo indício que impediriam uma adesão total ao primordialismo (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011: 87-95).

⁶⁹ Por essa perspectiva a etnicidade figuraria como um recurso mobilizável em prol de poder político e bens econômicos. Nesse conjunto estariam inseridos os aparatos teóricos do neomarxismo e da escolha racional. De um lado, por exemplo na visão de Abner Cohen, a etnicidade se tornaria quase um sinônimo de “tribalismo” enquanto reação aos processos de modernização na África e EUA. Nessa vertente instrumentalista-grupal-neomarxista estaria inserida a noção de colonialismo interno que propunha a existência de uma divisão cultural do trabalho. Nessa acepção, as elites locais manipulariam o “imaginário étnico” a seu favor. Na escolha racional a etnia estaria imbricada com a classe social, a pertença étnica servindo como fator de mobilidade social. Em todo esse campo a competição seria o centro analítico e tal perspectiva falharia em dar conta da gênese de grupos étnicos.

consequência da organização do grupo étnico e não sua definidora, apesar de ser irredutível para a etnicidade. Tampouco poderia se formar uma lista de traços culturais essenciais que permitiriam classificar com segurança quem seria ou não membro de uma comunidade étnica qualquer, pois não haveria uma previsibilidade dos traços culturais selecionados por um grupo étnico para afirmarem um determinado Nós – nem mesmo a língua seria um elemento imprescindível para a afirmação étnica. Para essa autora, em situações de maior tensão política (diáspora, contatos intensos) a cultura “original” de um grupo étnico não passaria por simples perdas ou fusões, mas alteraria sua função para uma “cultura de contraste” com aparência enrijecida e minimalista composta de traços diacríticos (CUNHA, 2009a[1979]: 237-8). Esse movimento indicaria os grupos étnicos como sendo, antes de tudo, uma forma de organização política, uma categoria “nativa” cuja retórica acionaria uma origem e cultura comuns. Essa retórica não seria uma mera reação completamente aleatória ao exterior, tendo a cultura como substrato irredutível, resultado da agência nativa. Teríamos a “Cultura”, inserida em contexto interétnico, diferente de cultura enquanto contexto “interno”. As relações interétnicas não seriam resultado de submissão à lógica externa ou à lógica do mais forte; a objetivação da cultura não estaria condicionada à situação colonial mas seria um meio corrente de organizar relações com outras lógicas (CUNHA, 2009.f: 356), a “eticidade” apresentaria-se como a transformação moderna, e nesse sentido manteria uma continuidade pré-colombiana, do totemismo enquanto prática política produtora de distintividade por meio da atividade classificatória (VIVEIROS DE CASTRO, 1999:198).

No pós 2ªGM, os mecanismos jurídicos internacionais de direitos humanos foram importante abertura, entretanto, continham um viés universalista. Não à toa, menos de três décadas depois deu-se na América Latina uma articulação em torno da promoção da deinição da noção de etnocídio e do combate contra suas manifestações. Como notou Manuela Carneiro da Cunha (2009.f:326-7), foram os movimentos indígenas que encabeçando essa militância e jogando com as regras da “Cultura”, criaram resoluções, recomendações e declarações sobre direitos intelectuais e culturais. No final da década de 1980 esses direitos já abrangiam artefatos, padrões gráficos, objetos arqueológicos e a “cultura material” em geral. O resumo dessa captura indígena, segundo Carneiro da Cunha, foi que o período desde a Declaração dos Direitos Humanos em 1948 até 1984 marcou uma importante passagem. Ocorreu um afastamento do posicionamento universalista contra a discriminação e a favor da participação política que tomava os povos indígenas

como parte do patrimônio cultural da humanidade. A partir de 1992 a Carta dos Povos Indígenas e Tribais das Florestas Tropicais e a Carta da Terra dos Povos Indígenas marcou definitivamente a conversão do universalismo para uma “localização” que se apropriou da “Cultura” como propriedade particular de cada povo indígena. É essencial retermos essa grande empreitada bem sucedida em saber apropriar-se da lógica do Outro como fruto de agência indígena. Entretanto, ao buscarmos traçar a gravidade das violências geradas por agressões etnocidas (ressonâncias genocidas) é preciso não confundir cultura com “Cultura” e muito menos acreditar que essas traduções com fins políticos empreendidas pelas lógicas ameríndias tratariam-se de perdas culturais, identitárias ou seja lá do que se queira nomear.

Carneiro da Cunha também nos lembra que no caso das populações das Terras Baixas da América do Sul, as grandes invenções culturais teriam origem no Outro, no fora. Parafraseando Eduardo Viveiros de Castro a autora afirma que nesses regimes amazônicos de “predação cultural” a formação de cultura seria aculturação (CUNHA, 2009.f: 361). Pensar a prática etnocida, ao menos no caso das cosmopolíticas ameríndias, não envolve a destruição de uma unidade pré-estabelecida (um *Volkgeist* ou *Volkskultur*) mas interações nas quais multiplicam-se as possibilidades de infortúnio. Tomemos o etnocídio como indicador de ressonâncias genocidas que indiquem não apenas fatos consumados (que frequentemente só serão constatáveis a longo prazo) mas, principalmente, intenções criminosas associadas à multiplicação das chances de maus-encontros dados nas lógicas ameríndias.

O sufixo *cídio* enquanto assassinato remeteria juridicamente não somente à consumação de um ato criminoso e sua constatação, mas também julgaria sua premeditação e tentativa de atualização. Do modo como tenho enxergado é disso que se trata o etnocídio: uma ressonância genocida que já possui uma atualização em curso e que pode ter *n* desfechos de acordo com as circunstâncias históricas envolvidas. Associados a essa profunda semiose do termo estão os contextos que antecederam, entretanto ganharam maior visibilidade nos eventos históricos da 2ªGM, Guerra do Vietnã e *La Violência* colombiana que produziram crimes em larga escala contra os povos envolvidos. A partir da apresentação desses três contextos buscamos transparecer períodos prolongadíssimos de violências cujos momentos oficialmente reconhecidos como conflitos foram as partes “mais visíveis” de uma negação concreta da diferença.

As violências desencadeadas nessas circunstâncias atingiram tamanha frequência que não é estranho que mesmo anos depois alguém que não tenha vivido tais experiências em um primeiro contato com os fatos registrados, principalmente quando vemos imagens ou escutamos relatos das atrocidades cometidas contra corpos dos vivos e mortos, paralise nossa razão aflorando sentimentos que traduzem um misto de revolta, compaixão, apreensão e, principalmente, angústia. A sensação de que a humanidade perdeu algo pelo caminho, objeto perdido (utilizemos a linguagem psicanalítica, outro fractal cultural do Ocidente) que nos impulsiona à devoração avassaladora de nossas possibilidades existenciais, multiplicando incessantemente nossas necessidades na ânsia de alcançar a restituição da primeira unidade (fonte mítica da nossa origem). O que a história mostra é que a repulsa ocidental à diferença nunca teve nada de abstrata. As agressividades etnocidas se voltam para Outros bem concretos. O desenvolvimento “moderno” de um maquinário sofisticado e maior distanciamento entre agressores e agredidos não diminuiu ou tornou a violência mais sutil e sim aprimorou seus meios de mascaramento científico, seja por abomináveis equívocos, deliberada omissão e/ou manipulação dos fatos. O sentido político dessa noção, portanto, não parte de um humanismo, um universalismo, completamente estranho ao Outro unicamente para aplacar nossa angústia diante de um mal do qual fazemos parte e pelo qual muitos de nós também são afetados. A tentativa é oferecer àqueles que não possuem familiaridade com os “efeitos etnográficos” ou “choque cultural” uma tradução (obviamente parcial) do modo como cosmopolíticas ameríndias apreendem certos conjuntos de agressões, como certas desconexões e relações que para nós passam por outras escalas, cristalizações e intensidades podem para eles representar perigo em vez de segurança. A intenção não é reproduzir um paternalismo, proteger o indefeso, mas demonstrar que essas pessoas reivindicam apenas os meios para realizarem suas autogestões de modos de vida, e que suas elegantes soluções mostram-se como alternativas de futuro cuja inspiração devemos apreender com urgência

Retenhamos o caráter imprescindível da tipologia criminal do genocídio criada por Lemkin que gerou uma ruptura com o nexos de causalidade da guerra para caracterizar certos crimes de lesa-humanidade[s]. Essa perspectiva também está presente com diferentes ênfases em *Condominas*, *Jaulin*. As contextualizações históricas envolvendo os *Judeus*, *Mnong* e *Barí* tiveram o intuito de demonstrar que a guerra é apenas o momento que contrai ao máximo o espaço/tempo e enrijece situações de agressividade generalizada que já ocorriam nos períodos de suposta paz. Além disso, temos que notar a necessidade de

tensionarmos os fundamentos metafísicos de nosso pensamento que levam a dicotomizar e qualificar a violência em termos de espírito/corpo. Contudo, para avançar a reflexão acerca do crime de etnocídio enquanto um genocídio em curso elementos contidos na tipificação do genocídio devem ser criticamente considerados. São eles a “clara intenção criminosa” e uma “ação criminosa continuada” ou um “padrão de consistência” – características imbricadas com uma lógica estrutural da violência com viés euroamericano.

A respeito da amplitude dos crimes cometidos no caso da acusação de etnocídio em comparação com o genocídio, os contextos aqui abordados operaram com um arcabouço conceitual que continha termos como “grupos étnicos” e “identidade cultural” que reportam a um nível de sentido importante para as populações assim definidas sob o sentimento de pertencimento e reconhecimento comuns, espaço de desempenho da agência nativa. Entretanto, há diferenças em níveis existenciais ainda mais amplos que não envolvem a “Cultura”. Importante reinterar essa advertência principal para refletirmos sobre o atual centro de gravidade dos conflitos em torno dos direitos territoriais dos indígenas no Brasil. Os “territórios” e as reivindicações dos povos ameríndios (e povos tradicionais) passam ao largo do que definimos de modo meramente econômico como posse da terra e que no máximo traduzimos com frases do tipo “grupos indígenas possuem uma identidade cultural com seu território”. Pensar a importância da terra como território é utilizar uma codificação estatal, o que nega o fato de tratar-se de um espaço de afinização em que as agências são sinônimo de sujeito e que elas ultrapassam em muito nossa definição antropocêntrica. Des-subjetivamos amplos espaços de convivência habitados por agências cuja existência desconhecemos e que não incluímos na definição de humano. Foi esse ataque a uma cosmovisão indígena que Condominas demonstrou estar em curso com a retirada dos *Mnong* de Sar Luk para habitarem campos de refugiados. Essa relação com a Terra que a *Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocídio en América Latina* de 1982 quis afirmar no seu 6º parágrafo⁷⁰. Ao tomarmos essa discursividade sob a luz de uma visão atualizada do etnocídio para pensar o “território” nos aproximamos de outra noção recentemente abordada por Danovski e Viveiros de Castro (2014): Ecocídio.

⁷⁰ “Para los pueblos indios la tierra no es sólo un objeto de posesión y de producción. Constituye la base de su existencia en los aspectos físico y espiritual en tanto que entidad autónoma. El espacio territorial es el fundamento y la razón de su relación con el universo y el sustento de su cosmovisión” (<http://www.flacsoandes.edu.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=13135>)

De um lado teríamos modos de vida baseados em um regime de irresponsabilidade consumista no qual as pessoas comportariam-se como se o humano pudesse enfim desvincilhar-se dos últimos laços da limitação e finitude do Mundo pós-Queda. Trataria-se apenas de acelerar essa nova promessa de transcendência tecnológica capaz de levar a uma “humanidade extra-corpórea”(DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014:78). Essa dinâmica unilinear e acelerada estaria em cheque com a “intrusão de Gaia”. A consciência dessa força transcendental e indiferente seria um convite para resistir ao Antropoceno avançando impavidamente o apocalipse climático antes que a Sociedade absorva as rápidas mudanças. Estaríamos vivenciando, na verdade, uma guerra civil não declarada repleta de múltiplas intencionalidades que se interpenetrando dissolveriam “dentro” e “fora”, organismo e ambiente. Situação que impediria a factibilidade absurda de um sujeito universal e policiador que por meio da Ciência arbitraria uma simples “crise ambiental”. A oferta irrecusável, portanto, seria a des-aceleração, abdicação das grandiosidades irresponsáveis e a compreensão de que humanidade e Mundo estão do mesmo lado (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014:147).

Do ponto de vista das cosmologias ameríndias, além do tema das más-escolhas (distinto da culpa ocidental acarretada pela Queda adâmica), o tempo pré-cosmológico foi habitado por uma humanidade primeva altamente transformacional cuja característica ontológica definidora do ser estaria no antropomorfismo. Ao contrário do Ocidente, nos mundos ameríndios foi a Natureza que se separou de um fundo cultural universal. “A ênfase na práxis indígena seria na produção regrada das transformações” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014:92), o que significa que, embora esses povos busquem aberturas para a Alteridade, haveria entre eles um forte sentido de prudência e respeito com os passos dados em seus mundos repletos de agências, muitas delas perigosas, com às quais buscariam cuidadosas relações de afinidade. O que definimos “ambiente” nas perspectivas ameríndias seriam sociedades entre outras, “uma arena internacional, uma cosmopolítica” (ibdem:94). Desse modo não haveria nessas paragens uma divisão Sociedade/Natureza classificável de modo inapelável como Sujeito/objeto. Nessas cosmovisões, familiarizadas com apocalipses periódicos, o Mundo seria inseparável da proliferação da vida e das agências e suas técnicas estariam ancoradas nessas concepções, como no caso Yanomami explicitado por Davi Kopenawa:

“Os brancos não se perguntam de onde vem o valor de fertilidade da floresta. Nós o chamamos *ně rope*. Devem pensar que as plantas crescem sozinhas, à toa. Ou então acham mesmo que são tão grandes trabalhadores que poderiam fazê-las

crescer apenas com o próprio esforço! Enquanto isso, chegam a nos chamar de preguiçosos, porque não destruimos tantas árvores como eles! Essas palavras ruins me deixam com raiva. Não somos nem um pouco preguiçosos! As imagens da saúva *koyo* e do lagarto *waima aka* moram dentro de nós e sabemos trabalhar sem descanso em nossas roças, debaixo do sol. Mas não fazemos isso do mesmo modo que os brancos. Preocupamo-nos com a floresta e pensamos que desbastá-la sem medida só vai matá-la. A imagem de *Omama* nos diz, ao contrário: “Abram suas roças sem avançar longe demais (...)”(KOPENAWA & ALBERT, 2015:468-9)

Estamos numa encruzilhada pois os chamados “modernos” mesmo sendo confrontados com a inevitabilidade do abandono de modos de vida altamente nocivos, em sua maioria não parecem dispostos a isso. Não que devamos cogitar um impossível retorno a uma pretensa Natureza prístina, mas talvez, des-sedimentarmos modos de vida ativando um “devir-índio” que estaria ocorrendo em “setores importantes da “população” brasileira de um modo completamente inesperado” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014:158). A prevenção contra o etnocídio sob o panorama atual estaria distante do discurso sobre um Outro frágil e carente de defesa. São os povos indígenas e sua prudência com o estar no Mundo que tanto evitam o pior (como Kopenawa nos lembra, quando o último xamã morrer o céu desabarará de vez) como oferecem algum futuro, uma saída desse labirinto infernal no qual nos metemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABEL, Christopher & PALACIOS, Marcos : Colômbia, 1930-1958 in: BETHELL, Leslie (org.): **A América Latina após 1930: México, América Central, Caribe e Repúblicas Andinas**. São Paulo: Edusp, Volume IX, 2015

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida : **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico** . São Paulo: Editora Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002

ANDRELLO, G. & FERREIRA, T.A.S.: Transformações da cultura no Alto Rio Negro in:

CUNHA, Manuela Carneiro da & CESARINO, Pedro Nyermeier (org.): **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014

ANDRELLO, G. : **Cidade do índio: transformações e cotidiano em lauretê** [online]. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006

ARÁUZ, Lorena Campos & APARICIO, Miguel (org.): **Etnografías del suicidio en América del Sur**. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2017

ARENDT, Hanna : **Origens do totalitarismo**. [trad.] Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

AZOLA, Fabiano Atenas & COFFACI DE LIMA, Edilene : Entrevista com Marcelo Zelic:

Sobre o Relatório Figueiredo, os indígenas na Comissão Nacional da Verdade e a defesa dos Direitos Humanos. **MEDIAÇÕES, LONDRINA**, V. 22 N. 2, 2017

BALDUS, Herbert : **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979 [1937]

BARCELOS NETO, Aristóteles : **Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Fapesp, 2008

BELLI, Bernoni : **A politização dos direitos humanos: o Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas e as resoluções sobre países**. São Paulo: Perspectiva, 2009

BETHELL, Leslie : Nota sobre as populações americanas às vésperas das invasões europeias *in*:

Leslie Bethell (org.): História da América Latina: América Latina Colonial, volume I. São Paulo: Edusp, 2012

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. : **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009).** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília/DF, [s.n.], 2009

BURCHETT, Wilfred G. : **Vietnã: a guerrilha vista por dentro.** [trad.] Maria Cláudia Andreoti, 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2018[1965]

BURRIN, P. : **Hitler e os judeus: gênese de um genocídio.** Porto Alegre, L&PM, 1990

CALHEIROS, Orlando : **“No Tempo da Guerra”: Algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil**”. Revista Verdade, Memória e Justiça. V9., 2015

CARDOSO DE OLIVEIRA, Robert : **A assimilação dos Terena.** Rio de Janeiro: Museu Nacional do Rio de Janeiro, 1960

CARDOSO DE OLIVEIRA : **O índio e o mundo dos brancos.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1964

CAUX, Camila Becattini Pereira de : **O riso indiscreto: couvade e abertura corporal entre os Araweté.** Tese (doutorado) – UFRJ/Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015

CHECCHIA, Cristiane: **Terra e capitalismo: A questão agrária na Colômbia 1848-1853.** São Paulo: Alameda, 2007

CLASTRES, Hélène: **Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani.** [trad.] Renato Janine Ribeiro. São Paulo: editora brasiliense, 1978[1975]

CLASTRES, Pierre : Copérnico e os Selvagens in: **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política.** São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1969]

CLASTRES, Pierre: Do etnocídio in: **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política;** São Paulo: Cosac Naify, 2004.a[1974]

CLASTRES, Pierre: Liberdade, Mau-encontro, Inominável in: **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política;** São Paulo: Cosac Naify, 2004b [1976]

CONDOMINAS, Georges: **We have eaten the forest.** New York: Hill and Wang, 1977 [1957]

CONDOMINAS, Georges : **Lo exótico es cotidiano**. Madrid: Ediciones Júcar, 1991[1965]

CUNHA, M.C. da & CESARINO, P.N. (org.): **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016

CUNHA, Manuela Carneiro da: Imagens de índios do Brasil no século XVI in: CUNHA, Manuela Carneiro da : **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo:Cosac Naify 2009a

CUNHA, Manuela Carneiro da : Da guerra de relíquias ao Quinto Império in: CUNHA, Manuela Carneiro da : **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo:Cosac Naify, 2009b

CUNHA, Manuela Carneiro da : Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio In: CUNHA, Manuela Carneiro da : **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo:Cosac Naify, 2009c

CUNHA, Manuela Carneiro da : três peças de circunstância sobre direitos dos índios in: CUNHA, Manuela Carneiro da: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo:Cosac Naify, 2009d

CUNHA, Manuela Carneiro da : Da cultura residual mas irreduzível in: CUNHA, Manuela Carneiro da : **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo:Cosac Naify, 2009e[1979]

CUNHA, Manuela Carneiro da : “Cultura” e cultura:conhecimentos tradicionais e direitosintelectuais in: CUNHA, Manuela Carneiro da : **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo:Cosac Naify, 2009f

DANOVSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo : **Há Mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014

DAVIS, Shelton H. : **Vítimas do Milagre: O Desenvolvimento e os Índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978[1977]

DELEUZE, Gilles (2013 [1992]): Post-scriptum sobre às sociedades de controle in: DELEUZE, Gilles : **Conversações**. [trad.] Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1990 (coleção TRANS)

DELEUZE & GUATTARI, G.&F. : Ano zero - Rostidade in: DELEUZE & GUATTARI, G.&F. **Mil Platôs, Capitalismo e esquizofrenia**.São Paulo, Ed.34, 2008a[1980]

DELEUZE & GUATTARI, G.&F : 1933- Micropolítica e segmentaridade in: DELEUZE & GUATTARI, G.&F : **Mil Platôs, Capitalismo e esquizofrenia**.São Paulo, Ed.34, 2008b[1980]

EVANS, Richard J. : **A chegada do Terceiro Reich ao poder**. [trad.] Lúcia Brito [3ªed.] São Paulo: Planeta, 2016[2003]

EVANS, Richard J. : A noite dos cristais in: EVANS, Richard J. : **O Terceiro Reich no poder.**[trad.] Lúcia Brito [3ªed.] São Paulo: Planeta, 2016[2005]

FARAGE, Nádia & CUNHA, Manuela Carneiro da: Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses in: **Os Direitos do Índio** - Ensaios e documentos.São Paulo.editora brasiliense, 1987

FOUCAULT, Michel : **Vigiar e Punir: nascimento da prisão.** [trad.] Raquel Ramallete.Petrópolis: Vozes, 2010

FOUCAULT, Michel : **História da sexualidade I: A vontade de saber.** [trad.] Maria Thereza da Costa Albuquerque & J.A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2011

FOUCAULT, Michel : Genealogia e Poder in: MACHADO,R.(org.) **Microfísica do poder.** 3.ed.-Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015

GIBSON, Charles: As sociedades indígenas sob domínio espanhol in: Leslie Bethell (org.): **América Latina Colonial**, volume II. São Paulo: Edusp, 2012 [1984]

GOFFMAN, Erving :**Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** [trad.] Mathias Lambert [versão digitalizada], 2004 [1891]

GOFFMAN, Erving : **Representações do eu na vida cotidiana.**[trad.] Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis:Vozes, 2002[1959]

GUATTARI, Félix : Máquina e estrutura in: GUATTARI, Félix: **Psicanálise e Transversalidade: ensaios de análise institucional.** [trad.] Adail Ubirajara Sobral e Maria Stefani Gonçalves. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2004 [2003]

HARAWAY, Donna : **Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no finaldo século XX** in: Tomaz Tadeu [org. e trad.]: Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009[1985]

JAIME, Irving Reynoso : **Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México.** México: Andamios vol.10 no.22, 2013

JAULIN, R. : **La paz blanca: introducción al etnocidio.** Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973[1970]

JAULIN, R. (org.) **El etnocidio a través de las américas.** México: Siglo XXI editores, 1976

JAULIN, R.: **La Des-civilización, política e prácttica del etnocidio.** México:Editorial Nueva Imagem, 1979[1974]

KELLY, José Antônio L. : **Fractalidade e trocas de perspectivas.** Rio de Janeiro: MANA 7(2), 2001

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce : **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. [trad.] Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

KRENAK, Ailton Alves Lacerda: **Ailton Krenak/ org. Sérgio Cohn - 1.ed.-** Rio de Janeiro: Azougue, 2015

LEMKIN, Raphael : **Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation – Analysis of Government– Proposals for Redress**. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, p. 79 –95, 1944

LEÓN-PORTILLA, Miguel : **Códices:os antigos livros do Novo Mundo**. [trad.] Carla Carbone. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012[2003]

LÉVI-STRAUSS, C. : **O Cru e o Cozido** (Mitológicas vol.1). [trad.] Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964]

LÉVI-STRAUSS, C.: **A Oleira ciumenta**. [trad.] José António Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 2010 [1985]

LÉVI-STRAUSS, C.: **História de Lince**. [trad.] Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991]

LIMA, Tânia Stolze: **Um peixe olhou pra mim: o povo yudjá e a perspectiva**. São Paulo: editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro, 2005

LIPPI, Camila Soares : **A importância da obra de Raphael Lemkin para a elaboração da Convenção sobre o Genocídio**. São Paulo: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH), 2011

LUCAS, Maria Luísa: **Fazer o Centro: Notas sobre a orientação e transformação espacial entre os Bora na Amazônia colombiana**. Belo Horizonte:Teoria e Sociedade, Vol.24, Nº2, 2017

MENA, Alfonso Julio Aparicio : **Medicina indígena na mesoamérica**. Recife: Editora Massagana, 2011

MURRA, John : *As sociedades andinas anteriores a 1532 in: Leslie Bethell (org.): História da América Latina: América Latina Colonial, volume I*. São Paulo: Edusp, 2012[1984]

ORDÉÑEZ CIFUENTES, José Emilio Rolando : *La cuestión étnico nacional y derechos humanos:El etnocidio los problemas de la definición conceptual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Corte de Constitucionalidad de Guatemala; Procurador de Derechos Humanos de Guatemala. **Cadernos Constitucionales México-Centroamerica** vol.23, 1996

PERRY, Jimena : **¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950**.Madrid: vol. 11, Nº3, 2016

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne : **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Elcio Fernandes. 2ªed. São Paulo: ed.UNESP, 2011[1995]

RAMOS, Alcida R. : Os Índigenas e a construção das Nações Sul-Americanas in: PET-CS UFMG (org.): **O Poder em perspectiva**. Belo Horizonte: Sografe Editora, 2012

RIBEIRO, Darcy : **Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970

SANTOS, Silvio Coelho dos: A problemática do Índio no Brasil presente in: **Índios e brancos no Sul do Brasil - a dramática experiência dos xokleng**. Florianópolis: EDEME, 1973

SAHLINS, Marshall : A tristeza doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental in: SAHLINS, Marshall : **Cultura na prática**. [trad.] Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora

UFRJ, 2007[1996]

SCHADEN, Egon: : **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil**: ensaio etno-sociológico. Ministério da Educação e Cultura, serviço de documentação. Departamento de imprensa nacional, Rio de Janeiro, 1959 [1945]

SCHADEN, Egon: **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. Universidade de São Paulo faculdade de filosofia, ciências e letras. Boletim nº188, Antropologia nº4, 1954

SCHADEN, Egon: **Aculturação indígena**: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos. São Paulo. Livraria pioneira e Editora da Universidade de São Paulo, 1969

SCHADEN, Egon : **Aculturação e messianismo entre os índios brasileiros**. Universidade de São Paulo, escola de Comunicação e Artes, São Paulo, 1972

SCHWADE, Egidio et al.: *A Ditadura Militar e o Genocídio do povo Waimiri-Atroari: "Por que kamña matou kiña"?* . Campinas, SP: Curt Nimuendajú. COMITÊ ESTADUAL DE DIREITO À VERDADE, À MEMÓRIA E À JUSTIÇA DO AMAZONAS, 2014

SEEGER, A., DA MATTA, R. & CASTRO, E.B.V.: **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**, Boletim do Museu Nacional , Rio de Janeiro, 1979

SILVEIRA, Ênio : Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim: Darcy Ribeiroentrevistado por Edilson Martins in: SILVEIRA, Ênio et.al.: **Encontros com a civilização brasileira**. Rio de Janeiro:civilização brasileira ,V.12, 1979

SOUZA LIMA, Antônio Carlos : **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995

STRATHERN, Marilyn : Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia in: STRATHERN, Marilyn : **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo:Cosac Naify, 201[1987]

STRATHERN, Marilyn : O Efeito etnográfico in: STRATHERN, Marilyn : **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo:Cosac Naify, 2014[1999]

SZTUTMAN, Renato : **O profeta e o principal**. São Paulo.Edusp, 2012a

SZTUTMAN, Renato : O contra Estado e as políticas ameríndias: algumas meditações clastreanas in: **O poder em perspectiva**. Renarde Freire Nobre. Belo Horizonte: Sografe, 2012b

TARDE, GABRIEL : Monadologia e sociologia in: VARGAS, Eduardo V. (introd. e org.). **Monadologia e sociologia - e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2007

TAUSSIG, Michael : **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993 [1987]

VIGARELLO, Georges: **O limpo e o sujo: uma história da higiene corporal**. São Paulo: Martins Fontes, 1996

VILLARES, Luiz Fernando : **Direito e Povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2009

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. : **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismoameríndio**, Rio de Janeiro, Mana, 1996

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. : "Etnologia brasileira" in: Miceli, Sergio (org.): **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. *Antropologia (volume I)* São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. : perspectivismo multi naturalismo na América indígena in: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. : **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2002a

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. : Atualização e contra-efetuação do virtual in: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**.São Paulo: Cosac Naif, 20002b[2000]

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”**. Mana vol.18 no.1 Rio de Janeiro Apr. , 2012

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. : Multinaturalismo in: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.: **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015a

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.: Devires do estruturalismo in: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.: **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015b

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. : Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. academiaedu.com, 2016

WAGLEY, Charles & Galvão : **Os Tenetehara: uma cultura em transição**. Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1961

WAGNER, Roy : **A pessoa fractal** . *Ponto Urbe* [Online], 8 , posto online no dia 15 maio 2013, consultado em 12 março 2018. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/173> ; DOI : 10.4000/pontourbe.173, 2011[1991]

WIEST, Andrew & MCNAB, Chris : **A história da Guerra do Vietnã**. [trad.] Christiane S.Caetano. São Paulo: M. Books do Brasil Editora Ltda, 2016[2015]