



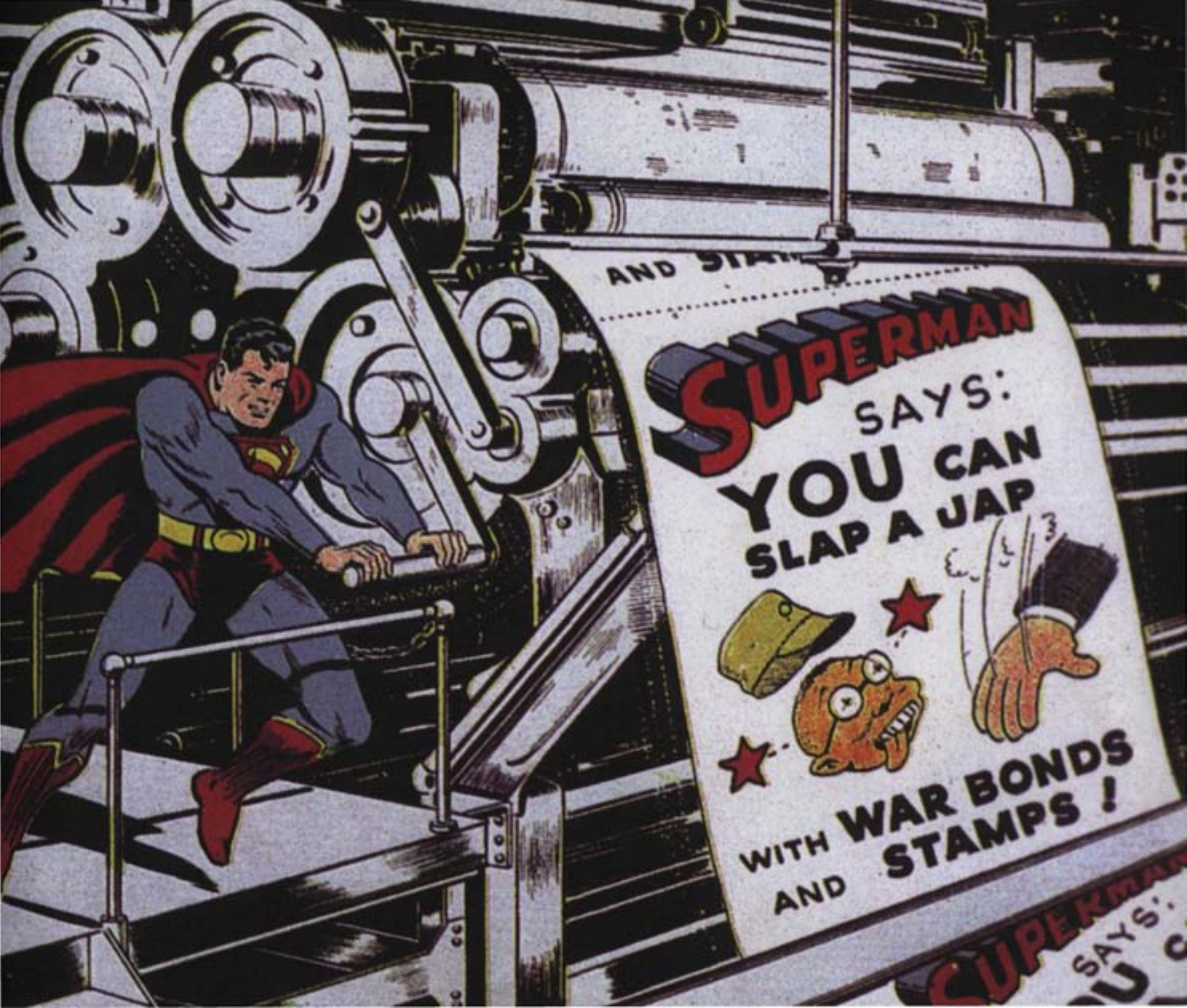
7] guerra

editora ■ 34

sexta feria

AO24 Verdadeiros contrários — guerras contra o gentio no Brasil colonial BEATRIZ PERRONE-MOISÉS AO35 O inimigo “étnico” LUC DE HEUSCH AO43 O visível e o invisível na guerra ameríndia CLARICE COHN & RENATO SZTUTMAN AO57 Agressão, aliança e reflexividade — a guerra yanomami por meio de uma experiência de comunicação ROGÉRIO DUARTE & SÍLVIA PIZZOLANTE PELLEGRINO AO67 O fazer-se de um belo guerreiro — música e dança no *jeroky* guarani DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO AO74 As afinidades seletivas — aliança, guerra e predação no complexo jivaro PHILIPPE DESCOLA AO87 O exército popular (fantasma) no Vietnã HEONIK KWON A113 O soldado ROBERTO DE MELLO E SOUZA A123 Brevíssima antologia de poemas russos]SELE[ÇÃO DE BORIS SCHNAIDERMAN A133 Guerras de cinema — a nação do monumental e espetacular ISMAIL XAVIER A145 Histórias e traições — antropologia e conflitos no Sul de Moçambique e na Hungria OMAR RIBEIRO THOMAZ & GÁBOR BASCH A156 Uma guerra sem bandeira]ENTRE[VISTA COM LUIZ EDUARDO SOARES A173 Antropologia da cidade, antropologia cidadã]ENTRE[VISTA COM TERESA CALDEIRA A182 “Vivemos num estado de sítio”— violência, crime e gangues na Nicarágua pós-conflito DENNIS RODGERS A188 Entre o Ocidente e o Islã — continuidades, descontinuidades e conflitos sob uma perspectiva antropológica MARCOS LANNA A194 O 11 de setembro e suas dicotomias — a inimizade em uma perspectiva antropológica PIERO DE CAMARGO LEIRNER A199 Felicidade guerreira]DEPOI[MENTO DE JOSÉ CELSO MARTINEZ CORRÊA A215 Notícias de uma guerra cosmopolita PAULO EDUARDO ARANTES

guerras contra o gentio no Brasil colonial BEATRIZ PERRONE-MOISÉS
ameríndia CLARICE COHN & RENATO SZTUTMAN B206 O inimigo “étnico” LUC DE HEUSCH B217 Verdadeiros contrários —
uma experiência de comunicação ROGÉRIO DUARTE & SÍLVIA PIZZOLANTE PELLEGRINO B198 O visível e o invisível na guerra
no *jeroky* guarani DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO B184 Agressão, aliança e reflexividade — a guerra yanomami por meio de
aliança, guerra e predação no complexo jivaro PHILIPPE DESCOLA B174 O fazer-se de um belo guerreiro — música e dança
ROBERTO DE MELLO E SOUZA B154 O exército popular (fantasma) no Vietnã HEONIK KWON B167 As afinidades seletivas —
espetacular ISMAIL XAVIER B118 Brevíssima antologia de poemas russos]SELE[ÇÃO DE BORIS SCHNAIDERMAN B128 O soldado
Moçambique e na Hungria OMAR RIBEIRO THOMAZ & GÁBOR BASCH B108 Guerras de cinema — a nação do monumental e
sem bandeira]ENTRE[VISTA COM LUIZ EDUARDO SOARES B096 Histórias e traições — antropologia e conflitos no Sul de
DENNIS RODGERS B068 Antropologia da cidade, antropologia cidadã]ENTRE[VISTA COM TERESA CALDEIRA B085 Uma guerra
antropológica MARCOS LANNA B059 “Vivemos num estado de sítio”— violência, crime e gangues na Nicarágua pós-conflito
DE CAMARGO LEIRNER B033 Entre o Ocidente e o Islã — continuidades, descontinuidades e conflitos sob uma perspectiva
MARTINEZ CORRÊA B047 O 11 de setembro e suas dicotomias — a inimizade em uma perspectiva antropológica PIERO
B026 Notícias de uma guerra cosmopolita PAULO EDUARDO ARANTES B042 Felicidade guerreira]DEPOI[MENTO DE JOSÉ CELSO



AND STAMP...

SUPERMAN
SAYS:

**YOU CAN
SLAP A JAP**



WITH **WAR BONDS**
AND **STAMPS!**

SUPERMAN
SAYS:
YOU C...



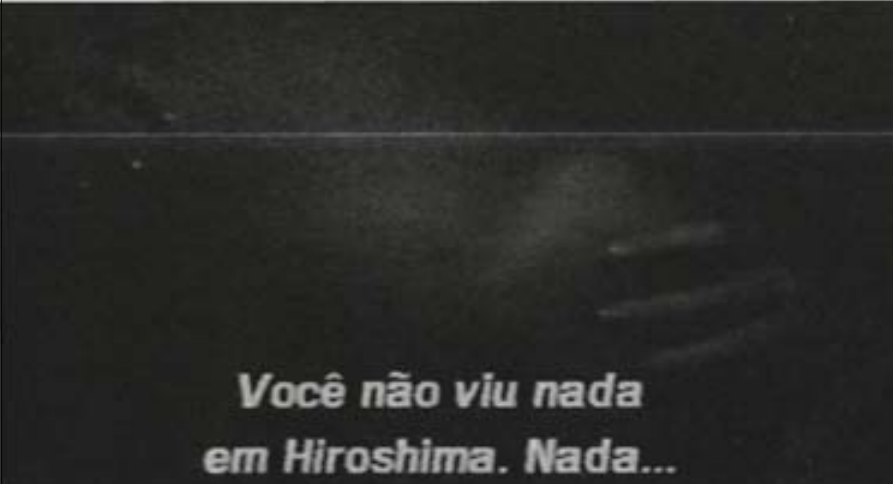


W. H. Johnson's Land

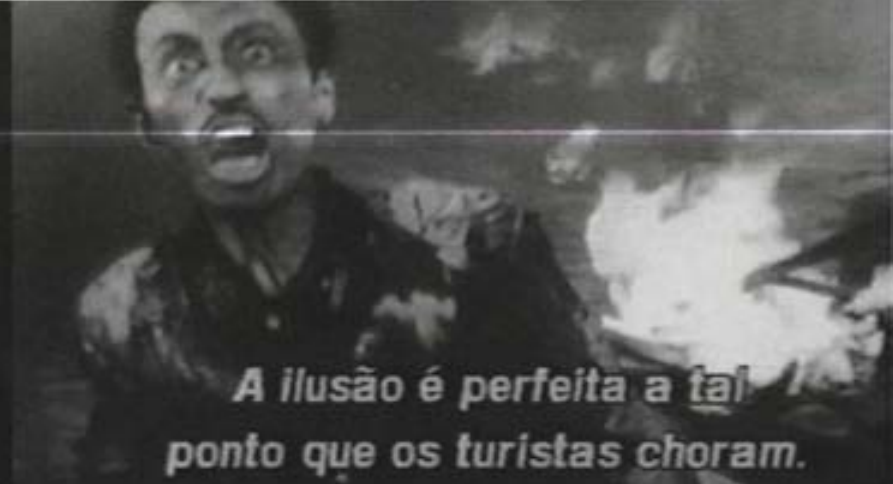


Geistesbeleidigung






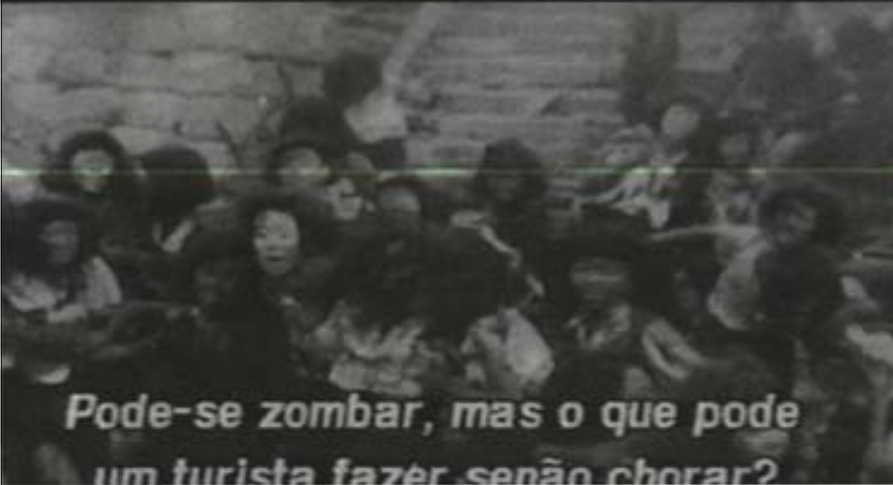
*Você não viu nada
em Hiroshima. Nada...*




*A ilusão é perfeita a tal
ponto que os turistas choram.*



Há um hospital em Hiroshima.



*Pode-se zombar, mas o que pode
um turista fazer senão chorar?*

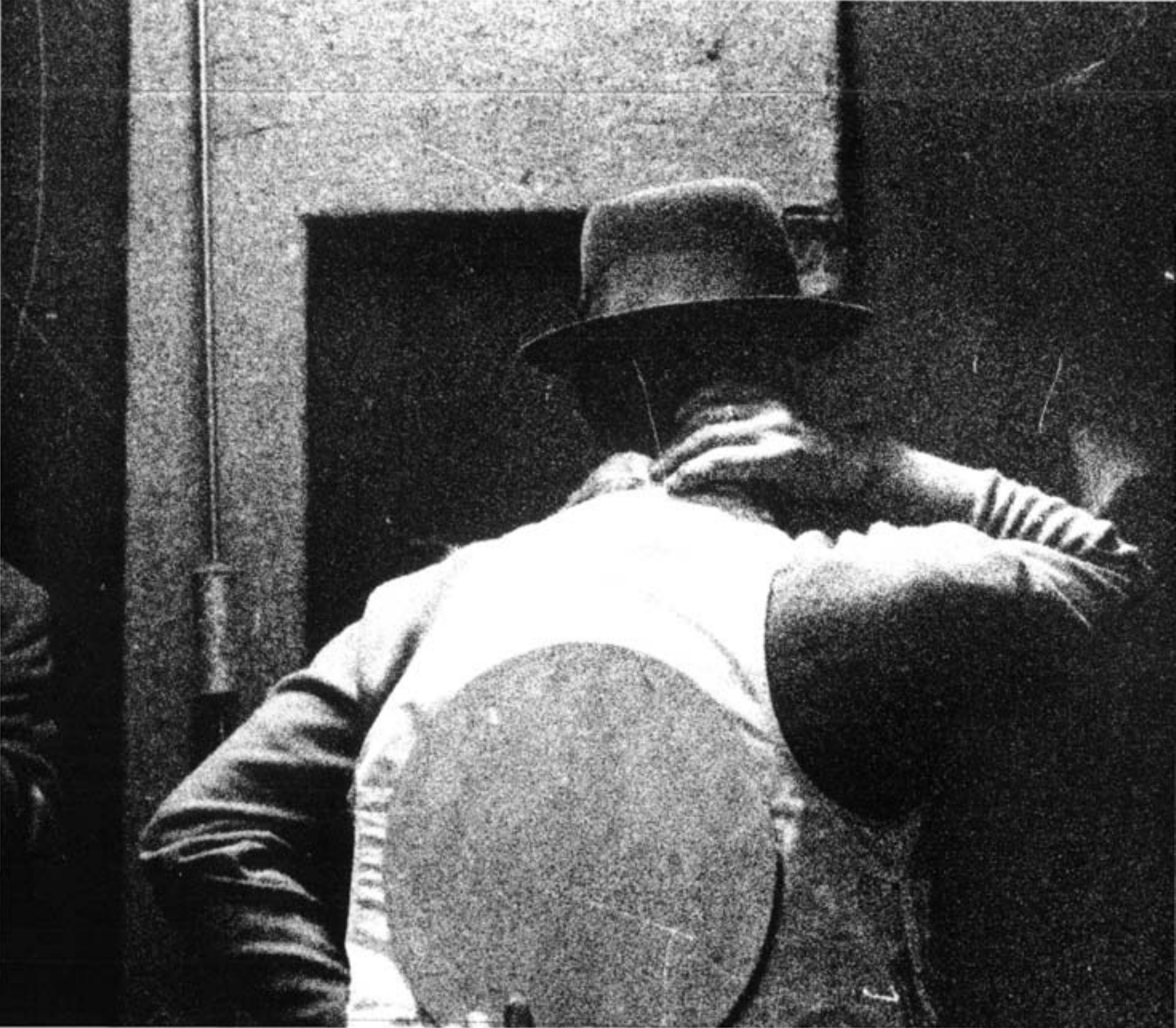


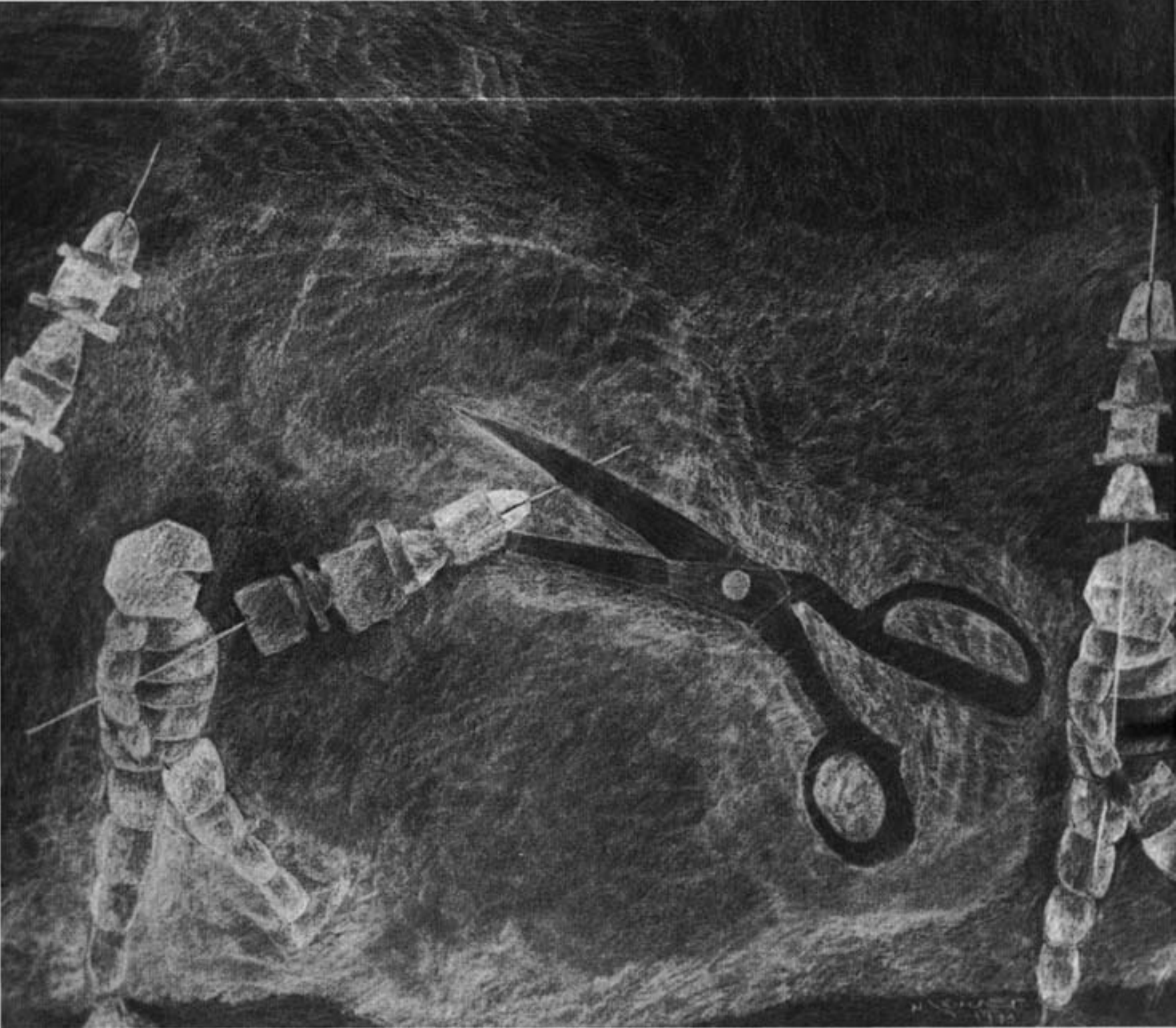
*Sempre chorei a sorte
de Hiroshima. Sempre*



jimi hendrix: war heroes







“Dois são os traços principais da história [profética, messiânica e milenarista]: a divisão do tempo em três eras — do Pai, do Filho e do Espírito, ou da lei, da graça e da ciência — e o embate final entre o Anticristo e Cristo, durante a era messiânica do Segundo Advento, com a vitória de Cristo e a instalação de um Reino de Mil Anos de felicidade no Tempo do Fim, que é também fim dos tempos, no qual se preparam o Juízo Final e a instauração do Reino Celeste de Deus. Antecedendo a Segunda Vinda de Cristo e preparando o terreno para o embate final, é enviado o Salvador Terreno dos Últimos Dias, que o Padre Vieira, no século 17, e Antônio Conselheiro, no século 19, identificaram com D. Sebastião. Enquanto a história providencialista é apropriada pelas classes dominantes e camadas dirigentes (pois assegura que as instituições existentes são o plano divino realizado), a história profética é apropriada por todos os dissidentes cristãos e pelas classes populares, formando o fundo milenarista de interpretação da vida presente como miséria à espera dos “sinais dos tempos” que anunciarão a chegada do Anticristo e do combatente vitorioso. (...) Isso explica um dos componentes principais de nosso mito fundador, qual seja, a afirmação de que a história do Brasil foi e é feita sem sangue, pois todos os acontecimentos políticos não parecem provir da sociedade e de suas lutas, mas diretamente do Estado, por decretos: capitanias hereditárias, governos gerais, Independência, Abolição, República. Donde também uma outra curiosa consequência: os momentos sangrentos dessa história são considerados meras conspirações (“inconfidências”) ou fanatismo popular atrasado (Praieira, Canudos, Contestado, Pedra Bonita, Farroupilhas, MST). (...) É evidente, portanto, que o mito fundador opera com uma contradição insolúvel: o país-jardim é sem violência e, pela história providencialista, rumo certo para seu grande futuro; em contrapartida, o país profético está mergulhado na injustiça, na violência e no inferno, à procura de seu próprio porvir, na batalha final em que vencerá o Anticristo. Entre ambos, cava fundo o humor das ruas: “Quem foi que descobriu o Brasil?/ Foi seu Cabral, foi seu Cabral/ No dia 22 de abril/ Dois meses depois do Carnaval!”

AS ALTVRAS

AS CASCAS DE DVD

AS SORTES
OS TIRROS



SV PEDRAS

SV ESTRÊLAS

OS SOLIDOS SO

SV OLIVEIRAS

DMR MORTO

SV AGUAS SALGADAS

OS MUSICOS SV BOMBAS

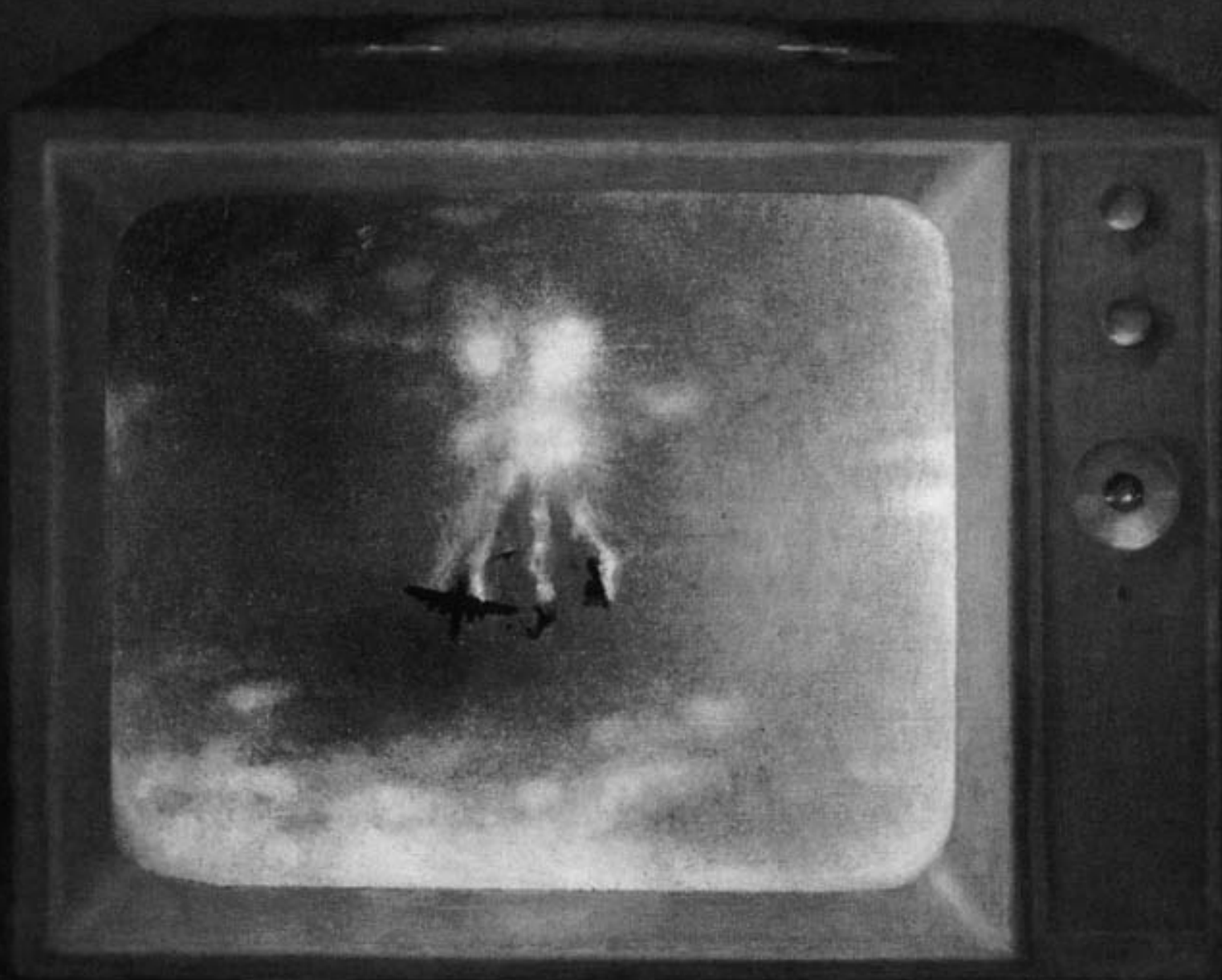
VCNVA 9 VSIWVA

OCALTA AZUL

OS SAPATOS

OS TANGUES

SV LIRA



CHEGADA DE LAMPIÃO



INFERNO

A1	ORAZIO GENTILESCHI, <i>David slaying Goliath</i> , 1607-9, óleo sobre tela, 186 x 135 cm, National Galery of Ireland.
A2	ARISTÓTELES BARCELOS NETO, <i>Festa do Yawari na aldeia Yawalapiti (Alto Xingu)</i> , 2000, fotografia.
A3	LEÔN FERRARI, <i>La civilización occidental y cristiana</i> , 1965, materiais diversos, 198 x 123 x 60 cm.
A4	ANSELM KIEFER, <i>Germany's spiritual heroes</i> , 1973, óleo, carvão e estopa sobre tela, 307 x 682 cm, Coleção Barbara e Eugene Schwartz, Nova York.
A6	ALAIN RENNAIS, <i>Cenas do filme Hiroshima, mon amour</i> , 1959.
A7	HÉLIO OTICICA E NEVILLE D'ALMEIDA, <i>02/005 Hendrix War/Cosmocozi Programui-in-Progress</i> , 1973/2003, e-print, 76 X 114 cm, cortesia Galeria Fortes Vilaça e Projeto Hélio Oiticica
A8	ANÔNIMO, <i>Uncle Sam</i> , s.d., impressão off-set, 64 x 94 cm.
A9	JOSEPH BEUYS, <i>Ação na Galerie Schmiedl, Düsseldorf</i> , 1966, fotografia de Ute Klophaus.
A10	NELSON LEIRNER, <i>Rebelião dos animais</i> , 1973, grafite sobre papel, 50 x 70 cm, coleção Candida H. Pires de Camargo, São Paulo.
A11	MARILENA CHAVI, <i>Brasil: mito fundador e sociedade autoritária</i> , São Paulo, Perseu Abramo, 2000.
A12	LEONILSON, <i>As cenas de ovo</i> , s.d., bordado sobre lona, 65 x 24 cm, coleção Ana Lenilda Dias Salvatore, São Paulo.
A14	VIA CELMINS, <i>Television</i> , 1964, 66,9 x 91,4 cm, óleo sobre tela, Coleção Steven Tisch, Los Angeles.
A15	JOSÉ STÊNIO SILVA DINIZ, <i>Capa do cordel A chegada de Lampião no inferno</i> , s.d., xilogravura.

Todo esforço foi feito para identificar corretamente e dar créditos aos autores das imagens aqui reproduzidas. Caso haja algum equívoco ou lapso, pedimos que nos contatem.

Todo esforço foi feito para identificar corretamente e dar créditos aos autores das imagens aqui reproduzidas. Caso haja algum equívoco ou lapso, pedimos que nos contatem.

0220	JOSÉ STÊNIO SILVA DINIZ, <i>Capa do cordel A chegada de Lampião no inferno</i> , s.d., xilogravura.
0227	VIA CELMINS, <i>Television</i> , 1964, 66,9 x 91,4 cm, óleo sobre tela, Coleção Steven Tisch, Los Angeles.
0228	LEONILSON, <i>As cenas de ovo</i> , s.d., bordado sobre lona, 65 x 24 cm, coleção Ana Lenilda Dias Salvatore, São Paulo.
0230	MARILENA CHAVI, <i>Brasil: mito fundador e sociedade autoritária</i> , São Paulo, Perseu Abramo, 2000.
0231	NELSON LEIRNER, <i>Rebelião dos animais</i> , 1973, grafite sobre papel, 50 x 70 cm, coleção Candida H. Pires de Camargo, São Paulo.
0232	JOSEPH BEUYS, <i>Ação na Galerie Schmiedl, Düsseldorf</i> , 1966, fotografia de Ute Klophaus.
0233	ANÔNIMO, <i>Uncle Sam</i> , s.d., impressão off-set, 64 x 94 cm.
0234	HÉLIO OTICICA E NEVILLE D'ALMEIDA, <i>02/005 Hendrix War/Cosmocozi Programui-in-Progress</i> , 1973/2003, e-print, 76 X 114 cm, cortesia Galeria Fortes Vilaça e Projeto Hélio Oiticica
0235	ALAIN RENNAIS, <i>Cenas do filme Hiroshima, mon amour</i> , 1959.
0236	ANSELM KIEFER, <i>Germany's spiritual heroes</i> , 1973, óleo, carvão e estopa sobre tela, 307 x 682 cm, Coleção Barbara e Eugene Schwartz, Nova York.
0238	LEÔN FERRARI, <i>La civilización occidental y cristiana</i> , 1965, materiais diversos, 198 x 123 x 60 cm.
0239	ARISTÓTELES BARCELOS NETO, <i>Festa do Yawari na aldeia Yawalapiti (Alto Xingu)</i> , 2000, fotografia.
0240	ORAZIO GENTILESCHI, <i>David slaying Goliath</i> , 1607-9, óleo sobre tela, 186 x 135 cm, National Gallery of Ireland.

corpo editorial

FLORENCIA FERRARI, PAULA MIRAGLIA, PAULA PINTO E SILVA, RENATO SZTUTZMAN, ROSE SATIKO HIKIH, SILVANA NASCIMENTO, STÉLIO MARRAS, VALÉRIA MACEDO.

concepção

EVELYN SCHULER, FLORENCIA FERRARI, KIKO FERRITE, PAULA MIRAGLIA, PAULA PINTO E SILVA, RENATO SZTUTZMAN, ROSE SATIKO HIKIH, SILVANA NASCIMENTO, STÉLIO MARRAS, VALÉRIA MACEDO.

projeto gráfico

RODRIGO CERVIÑO LOPEZ

editor de imagem

IVO MESQUITA

conselho editorial

ALCIB PÉCORA (UNICAMP), APARECIDA VILAÇA (MUSEU NACIONAL), BEATRIZ PERRONE-MOISÉS (USP), CLARICE PEIXOTO (UERJ), DOMINIQUE GALLOIS (USP), EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO (MUSEU NACIONAL), ETIENNE SAMAIN (INSTITUTO DE ARTES — UNICAMP), ISMAEL XAVIER (ECA/USP), GUTTA GRIN DEBERT (UNICAMP), HEITOR FERRAZ (POETA), HENYO T. BARRETO-FILHO (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA), JOSÉ DE SOUZA MARTINS (USP), JOSÉ GUILHERME MAGNANI (USP), JULIO WAINER (PUC), LILIA MORITZ SCHWARTZ (USP), MANUELA CARNEIRO DA CUNHA (UNIVERSITY OF CHICAGO), MARCIO GOLDMAN (MUSEU NACIONAL), MARIA LÚCIA MONTES (USP), MARIZA CORREIA (UNICAMP), OMAR RIBEIRO THOMAZ (UNICAMP), OTÍLIA ARANTES (USP), PETER PÁUL PELBART (PUC), PIERRE SANCHEIS (UFMG), PHILIPPE DESCOLA (IEHSS), ROBERTO DAMATTA (UNIVERSIDADE DE NOTRE DAME), SYLVIA CAIUBY NOVAES (USP), VAGNER GONÇALVES DA SILVA (USP), WALNICE NOGUEIRA GALVÃO (USP).

colaboradores

BEATRIZ PERRONE-MOISÉS, CLARICE COHN, DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO, DENNIS RODGERS, GÁBOR BASCIL, HEONIK KWON, ISMAEL XAVIER, JOSÉ CELSO MARTINEZ CORRÉA, LUC DE HEUSCH, MARCOS LANNA, OMAR RIBEIRO THOMAZ, PAULO EDUARDO ARANTES, PHILIPPE DESCOLA, PIERO CAMARGO LEIBNER, ROGERIO DUARTE E SÍLVIA PIZZOLANTE PELLEGRINO.

fotótipos

BUREAU 34

impressão

EDITORA PARMA

agradecimentos

ALBA ZALUAR, ÁVARO MACHADO, ANDRÉ VIANA, ANDRÉ OLIVEIRA, AUGUSTO MASSI, BEATRIZ LABATE, CARLA ZACCAGNINI, CLÁUDIA MESQUITA, CRISTIANE (KRIKA) FONTES, DANIEL AUGUSTO DEBORAH OSBORN, EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, FANT RICARDO, FRANCISCO CESAR FILHO, JOANA BENNETTON, JOSÉ LUIS FIORI, JOSÉ MARCELO ZACCHI, LAYMERT GARCIA DOS SANTOS, LUIZ HENRIQUE DE TOLEDO, MARAT DESCARTES, OTÁVIO VELHO, PAULA MORGADO, PILAR CUNHA, PILAR BATISTA, ROBERTO DE MELLO E SOUZA, SAMUEL TITAN JR., STELLA SENRA E SYLVIA CAIUBY NOVAES.

agradecimento especial

ANDRÉ TORAL, LABORATÓRIO DE IMAGEM E SOM — LISA/USP.

aos colaboradores

A SEXTA FEIRA RECEBE ARTIGOS, ENSAIOS, TEXTOS LITERÁRIOS, ENTREVISTAS. TODO O MATERIAL RECEBIDO SERÁ SUBMETIDO A UMA AVALIAÇÃO PRÉVIA DOS EDITORES E DO CONSELHO EDITORIAL, QUE DECIDIRÃO O SEU AJUSTE À LINHA EDITORIAL E AO TEMA DA EDIÇÃO. O LIMITE PARA OS TEXTOS É DE 12.000 CARACTERES. OS AUTORES DEVERÃO APRESENTAR O CRÉDITO A SER PUBLICADO. O MATERIAL DEVE SER ENVIADO PARA A EDITORA 34, RUA HUNGRIA, 592, JARDIM EUROPA CEP 01455-000 SÃO PAULO SP BRASL TEL/FAX 3816-6777 EDITORA34@UOL.COM.BR OU PARA O CORPO EDITORIAL PARA PLETORA@IG.COM.BR. A SEXTA FEIRA ESTÁ INDEXADA EM: IUPERI, ULRICH'S INTERNATIONAL PERIODICALS DIRECTORY E CLASE — CITAS LATINOAMERICANAS EM CIÊNCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES.

capa

LEÓN FERRARI, *La civilización occidental y cristiana*, 1965, materiais diversos, 198 x 123 x 60 cm.

lgue

sexta feira n. 7 u eijaj eixas

r[ra

*E nós, como vamos passar sem os bárbaros?
Essa gente não rimava conosco, mas já era uma solução.*

— KONSTANTINOS KAVÁFIS, *À espera dos bárbaros*,
tradução de HAROLDO DE CAMPOS.

NO MOMENTO EM QUE ESCRREVEMOS ESTE EDITORIAL O MUNDO PRESEN-
cia o início de uma guerra. A despeito de inúmeras manifestações ocor-
ridas nas mais diversas partes, que rechaçaram as justificativas para o
ataque armado, uma coalizão de estadistas tendo à frente o presidente
dos Estados Unidos, George W. Bush, toma para si uma decisão, cujos
desdobramentos assumem dimensões preocupantes para todo o globo.

Apesar da atualidade do tema — a guerra —, não foram os
eventos que sucederam o traumático 11 de setembro o mote inicial da
pauta desta edição. Antes mesmo desse ocorrido, havíamos decidido pre-
parar um número que fizesse dialogar com assuntos atuais as reflexões
antropológicas sobre o tema, reflexões que permitem compreender a
guerra para além da experiência inescapável do horror.

A guerra pode ser pensada aquém do conflito armado, como um
movimento ao encontro do inimigo. Nada define melhor a *polis* grega
que a figura do bárbaro, ameaça física e metafísica à sua integridade. Tal
a força dos versos de Kaváfis, que ampliam essa relação para o Ocidente
moderno: estaríamos, desde sempre, à espera dos bárbaros, detentores
das soluções para os nossos problemas de soberania. Junte-se esse sen-
timento grego à empresa romana da conquista e expansão do Império
e teremos a semente da guerra moderna. Das Cruzadas à identificação
de um "eixo do Mal" no Oriente, a necessidade do inimigo tornou-se a
necessidade de sua aniquilação.

Mas a antropologia, não custa repetir, alude para paisagens hu-
manas em que a aniquilação é nublada por outras soluções para o pro-

blema — por que não dizer universal — da necessidade do inimigo para a constituição de alguma identidade. Os povos indígenas que praticam a antropofagia, por meios literais ou figurados, fornecem talvez a melhor imagem de uma guerra em que a incorporação e a familiarização do inimigo têm lugar. O desejo de vingança, já salientaram diversos etnólogos, revela-se o motor dessas sociedades que, de sua parte, buscam não a extensão e a conquista de novos territórios, mas sim a absorção de forças que parecem residir, por definição, nas figuras da alteridade (cuja forma máxima consiste na inimizade).

Haveria em muitas sociedades ameríndias — tais os Tupinambá coloniais e certos grupos tupi de hoje — mecanismos éticos empenhados em fazer com que a violência receba um freio. A execução de um inimigo é um ato tão necessário como perigoso — aquele que o faz passa a conter em si próprio uma porção de sua vítima e, por isso mesmo, pode voltar-se contra os seus. Cabe à sociedade controlá-lo, mantendo-o recluso e, então, preparando-o para a sua reinclusão. É esse controle que impede que a violência não se torne um ato corriqueiro ou banal. O guerreiro é decerto uma figura exaltada — carregada, ademais, de um sentido fortemente sacrificial. Todos sabem que as mortes são pontuais recíprocas e que, fora dessa ética estabelecida, a guerra turvar-se-ia no mais total horror.

Diversa é a experiência do Ocidente moderno. Em vez de *devo-rar* o inimigo para exaltar a sua diferença — esse parece ser o sentido da “felicidade guerreira” evocada por Oswald de Andrade —, trata-se de *vomitá-lo* para então sustentar uma identidade para a qual ela se revela como negação. Aí reside também a idéia de Pierre Clastres de que o Estado moderno é por natureza etnocida, aniquila as diferenças em favor de um projeto de unidade e soberania. E qual não seria o etnocídio quando, para além dos Estados-nação, vemos proliferar um movimento de globalização econômica ávido por subsumir os modos de produção locais à sua gramática estereotipada?

Vistas de longe, as guerras parecem convergir para o mesmo tema: a necessidade do inimigo. Vistas de perto, elas se separam por sua escala (a tecnologia é aqui um fator fundamental, ainda que não ne-

cessário, para a compreensão dos genocídios) e suas posturas éticas. A violência para com o inimigo, quando não pode ser contornada por outros meios por assim dizer simbólicos, carece de mecanismos que lhe imponham freio, do contrário poderá contribuir para a formação de algo que beira o totalitarismo. Não seria esse um dilema experimentado diante dos ataques de forças armadas ao Iraque, ataque decerto legitimado pela identificação de um oponente comum, o terrorismo e o autoritarismo orientais? Quais são, afinal, os limites da violência? Que pensar das transfigurações das relações de antagonismo em guerras de extermínio? Que dizer, sob esses aspectos, sobre a situação das grandes cidades latino-americanas que vivem um grande embate entre o crime organizado e o Estado? Pode esse quadro converter-se em uma guerra? São essas algumas das perguntas que um número especial sobre a Guerra não poderia deixar de lado.

Nota sobre o projeto gráfico: a revista encontra-se repartida em dois lados, como aqueles que acabam por se configurar em uma guerra: nós e os outros, aliados e inimigos, cidadãos e bárbaros. Essas posições, arbitrariamente denominadas A e B, não são simétricas e devem ser intercambiadas: não têm prioridade uma sobre a outra, dependem sempre do ponto de vista de um observador e se fundem em uma terceira margem ou “meio”. Quanto à divisão dos textos (entremeados por três blocos temáticos de imagens), advertimos, ainda, que se trata, como não poderia deixar de ser, de um certo artifício. Assim, ao opormos as “guerras dos índios” — e sua lógica por vezes perturbadora para nosso aparelho conceitual e moral — às “nossas guerras” — cosmopolitas, nacionais, urbanas — não pretendemos insistir numa fronteira radical tão fugazmente cometida. Pretendemos, apenas, testar os rendimentos de um contraste, no qual os termos parecem comunicar-se plenamente.

NOTA SOBRE AS IMAGENS

A SELEÇÃO DE IMAGENS DESTA EDIÇÃO DE SEXTA-FEIRA]GUER[RA NÃO pretende ilustrar nenhum conteúdo específico dos ensaios publicados. Ao contrário, aparece como uma complementação a eles, formas alternativas de relato, registro, comentário, apresentando perspectivas visuais (imagens, descrições) sobre a guerra e as noções que ela implica. Divide-se em três grupos, ordenados segundo o tipo de relação ou aproximação ao tema:

1 a guerra como registro: nesse segmento encontram-se imagens produzidas a partir da observação direta dos acontecimentos, formas de testemunho e documento registrados no calor da hora. São fotografos, cinegrafistas, artistas que se encontravam nos campos de batalha ou nas zonas de conflito que deixaram um registro direto da experiência, sem a mediação da passagem do tempo ou da reconstituição pela memória;

2 a guerra como representação: nesse segmento reúnem-se imagens produzidas a partir de evocações ou reconstituições distanciadas do tempo dos acontecimentos reais. Falam de experiências guardadas na memória, individual ou coletiva, e que se constituem como representação da história, a serviço de uma retórica da nacionalidade ou do poder, da construção de uma narrativa ficcional ou imagética, de um relato de caráter crítico ou não. Articulam um gênero da produção artística e literária;

3 a guerra como metáfora: nesse segmento a guerra é tomada como uma referência metafórica, uma imagem alegórica a serviço de uma narrativa ou representação de cunho moral, crítico, simbólico ou existencial. Essas produções aproximam-se ou apropriam-se do tema como parte do repertório da cultura material e simbólica, uma espécie de paradigma do drama e da tragédia da existência. —IVO MESQUITA

Agradeço à equipe da revista SEXTA-FEIRA pela oportunidade desse trabalho, pela contribuição na definição das imagens e pelos esforços em conseguir os direitos de reprodução. Um agradecimento especial à Carla Zaccagnini, que, como assistente dessa curadoria, tornou possível, na minha ausência, a conclusão desse trabalho.

A024 Verdadeiros contrários — guerras contra o gentio no Brasil colonial BEATRIZ PERRONE-MOISÉS

— guerras contra o gentio no Brasil colonial BEATRIZ PERRONE-MOISÉS

B217 Verdadeiros contrários

DIANTE DA NUDEZ DOS INDÍGENAS NA BAHIA, PERO VAZ DE CAMINHA concluía serem “de muita inocência”. Em 1549, Nóbrega prestava contas dos avanços da conversão, informando que eram “gente dócil”, que faziam o que os padres lhes pediam, amavam-se uns aos outros, mas ao mesmo tempo eram “gente tão inculta”, cheia de “maus costumes”, entre os quais especialmente o de fazer continuamente a guerra e comer a carne de seus “contrários”¹. Conforme se avança na colonização, gente que inicialmente parecia simples, sem malícia, disposta à amizade e pronta para a evangelização mostra-se cada vez mais selvagem aos olhos dos portugueses. A “pregação da espada” que os jesuítas defenderiam contra o gentio² e as guerras cada vez mais freqüentes e intensas entre indígenas e colonizadores expressam dificuldades que os primeiros olhares não previam.

Nessas dificuldades, decorrentes das ações e reações de povos indígenas inseridos à sua revelia em colônias européias, encontra-se o grande tema de discussão de toda a empresa colonial ibérica. A partir do século XVI, teólogos-juristas iniciam debates sobre os respectivos direitos de colonizadores e povos indígenas americanos e sobre os princípios éticos que devem reger as relações entre ambos. Especialmente desenvolvida na Espanha, essa discussão, que tem um de seus grandes momentos na chamada controvérsia de Valladolid entre Sepúlveda e Las Casas³, culmina no surgimento do Direito Internacional moderno, Direito das Gentes que toma forma no pensamento de Frei Francisco de Vitória. No Brasil Colonial, do mesmo modo, as principais forças políticas travam um debate sobre o melhor modo de regular o relacionamento com os indígenas, que se reflete nas cartas de administradores e missionários, nas petições e autos enviados por “moradores” a Lisboa, nas leis que a Coroa estabelece para a colônia americana.

A chamada “questão da liberdade dos índios” ocupa, assim, um lugar central nas análises da política e legislação indigenistas para o Brasil, que geralmente as qualificam de contraditórias e hipócritas. Seriam contraditórias as leis por conterem alternadamente declarações de liberdade irrestrita dos indígenas e determinações quanto à sua escravização, recomendações de tratamento “pacífico e bondoso” e de destruição to-

tal. Tais análises consideram em bloco leis relativas aos “índios”, igualmente tomados em bloco, como categoria homogênea. Olhando mais de perto para os documentos, percebe-se, contudo, que as leis não se aplicam todas a todos os indígenas. Na verdade, pode-se distinguir nelas duas grandes linhas de princípios, que em alguns momentos se sobrepõem, e que se aplicam a duas categorias básicas de indígenas — os aliados e os inimigos — radicalmente distintas. Vejamos.

O Regimento do Governador-Geral Tomé de Sousa, datado de 1548⁴, que é primeiro grande documento legal relativo ao Brasil, já expressa claramente as distinções entre uns e outros, iniciando as duas grandes linhas de política indigenista que irão manter-se ao longo da colonização: recomenda proteção aos índios de paz e guerra aos que se mostrarem inimigos. Nesse regimento, lê-se ainda a recomendação de estabelecer alianças com determinados grupos indígenas, tendo em vista as guerras contra os grupos inimigos, que será igualmente reiterada a partir de então. Embora Portugal tenha dado muito pouca atenção à colônia brasileira até meados do século XVI⁵, nesse período inicial já se haviam aldeado alguns povos, enquanto outros já tinham começado a atacar os estabelecimentos portugueses.

Ao longo de toda a colonização, a liberdade foi garantida aos índios aldeados. As leis afirmavam, desde o início, que, livres, eram senhores de suas terras nas aldeias, podiam ser requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário e deviam ser muito bem tratados. Trazidos por descimentos baseados na persuasão⁶, os aldeados constituíam a reserva de mão de obra da colônia. Teoricamente, os aldeamentos construídos próximo dos núcleos coloniais, dirigidos por missionários ou leigos, deveriam funcionar como uma espécie de “escola civilizadora” na transição entre a selvageria e a civilização: quando se encontrassem devidamente católicos e civilizados, não haveria porque manter a esses homens e mulheres livres confinados a aldeamentos. Note-se que eventual libertação era até mesmo prevista, em alguns momentos, para os escravos de guerra, como veremos adiante. Na prática, abusos que os jesuítas continuamente denunciavam — o que significava, evidentemente, um constante foco de tensão entre eles e os morado-

res — ao contrário, tiravam a liberdade aos índios das aldeias, igualados nas casas dos moradores aos escravos de guerra e, como eles, não só jamais libertados como transferidos em testamentos através das gerações. Voltemos ao projeto. Dos índios aldeados, em processo de conversão e civilização em aldeamentos, dependiam reconhecidamente o sustento e defesa da colônia. Esses “índios de pazes”, “índios das aldeias” ou “índios amigos” eram a realização do projeto colonial: transformados em “vassalos úteis”, como dizem documentos do século XVIII, garantiam a sobrevivência econômica da colônia. E também sua sobrevivência política, já que constituíam o grosso dos contingentes de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus.

Além deles, havia nações indígenas aliadas, porém não aldeadas, cuja aliança devia ser reafirmada nos momentos em que eram necessários grandes contingentes de guerreiros, que nem sempre as aldeias podiam fornecer, para defender as vilas e plantações dos ataques do gentio e as fronteiras dos ataques dos inimigos europeus. Aliados seriam aqueles que, não convencidos a “descerem” e se aldearem, permaneciam em suas terras. Representavam, como os aldeados, uma categoria essencial para a garantia da colônia, na condição de povos estratégicos, “muralhas dos sertões”⁷, barreira viva à penetração de inimigos de todo tipo. Também como os aldeados, os aliados eram livres e deviam ser bem tratados. “E porque a segurança dos Sertões e das mesmas povoações do Maranhão e de toda a América consiste na Amizade dos Índios” como diz a Carta Régia 24/02/1686⁸, era preciso manter essa amizade, evitando qualquer tipo de agressão e providenciando recompensas para selá-la.

Se a liberdade era sempre garantida aos aliados e aldeados, a escravidão, por outro lado, era o destino dos índios inimigos. Os direitos de guerra são objeto de grande elaboração, reconhecidos mesmo nos momentos em que se declara a liberdade de homens que, segundo princípios assentes de Direito, seriam justamente escravizados. Três leis, ao longo do período colonial, declaram a liberdade de todos os indígenas da colônia brasileira, sem distinção: as “grandes leis de liberdade” de 30 de julho de 1609, 1º de abril de 1680 e 6 de junho de 1755⁹. Tais leis expressamente declaram considerar o direito de guerra secundário diante

do objetivo principal da colonização, que é a salvação das almas ou, no século XVIII, a civilização. Cumpre observar que, contrariamente ao que ainda hoje muitas vezes se afirma em estudos sobre o período colonial, a “caça aos índios” jamais foi permitida enquanto tal e a escravidão jamais foi legalizada em relação a todos os “índios”, mesmo porque a própria categoria é uma projeção analítica sobre realidades históricas bem distintas. Neste sentido, a legislação portuguesa não difere fundamentalmente da espanhola, à qual foi diversas vezes comparada¹⁰.

A escravização era, assim, justificada em casos bem determinados do ponto de vista jurídico. O principal caso reconhecido de escravização legal era o que procedia da guerra justa¹¹. Conceito já antigo, a guerra justa foi motivo de muita discussão a partir do século XVI, quando se tratou de aplicá-lo a povos que, não tendo conhecimento prévio da fé, não podiam ser tratados como infiéis. Os documentos legais do período colonial, retomando as situações específicas e a argumentação jurídica em cada caso de guerra, fornecem ricas informações sobre a discussão, permitindo matizar afirmações como a de Oliveira Sobrinho, num dos estudos clássicos sobre o tema, de que “justa guerra era toda que, sob qualquer pretexto ou com a mais revoltante causa fizesse ao pobre índio o inescrupuloso aventureiro branco” (1928:124). Os “pretextos” juridicamente aceitáveis eram restritos, e as causas, se bem podiam ser na verdade “revoltantes”, tinham de ser formuladas de modo que não pairasse a menor dúvida quanto à sua justiça.

As causas reconhecidas como legítimas para uma guerra justa eram a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados. A mera recusa à aceitação da fé não parece ter sido reconhecida legalmente como motivo de guerra justa, e chega a ser explicitamente negada, por exemplo, no parecer de um Desembargador sobre guerra e escravização de prisioneiros, datado de 1605 e na Lei de 9/4/1655 para o Estado do Maranhão, que afirma não poderem os índios “ser constrangidos com Armas a aceitallo [o Evangelho] e crello”¹². Tais afirmações conformam-se à doutrina do jesuíta Luis de Molina, profes-

sor em Coimbra, que em 1593 afirmava não poderem ser os infiéis obrigados a abraçar o cristianismo¹³, embora fossem obrigados a permitir sua pregação. O impedimento à pregação era apontado como causa legítima de guerra já em 1569, em Consulta da Mesa de Consciência e Ordens que reconhecia ao Rei o direito de punir e castigar todos aqueles que pusessem obstáculo à propagação da fé (Thomas, 1982:59), na Provisão Régia de 17/10/1653, na Lei de 9/4/1655 no Alvará Régio de 28/4/1688¹⁴. As hostilidades cometidas, apontadas como razão fundada de guerra pelos teólogos-juristas, são, como veremos, o principal fundamento de todos os documentos que a requerem, justificam ou reconhecem como justa. A quebra de pactos celebrados, reconhecida como justa causa de guerra no mencionado Parecer de 1605, reaparece na Provisão de 17/10/1653 e em vários outros documentos. Dois outros motivos aparecem nas discussões sobre a guerra justa: a salvação das almas e a antropofagia.

A salvação das almas e a antropofagia constituem, entre os possíveis motivos de guerra justa, os mais complicados e controversos, mas não parece que tenham jamais constituído causa suficiente de guerra. Um tratado anônimo de meados do século XVI, intitulado “Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis”¹⁵, discute especificamente a antropofagia. Começa apresentando uma opinião de “doutores canoístas e legistas” segundo a qual a antropofagia, por ser “pecado abominável contra a natureza”, justificaria a guerra. Esta era, por exemplo, a opinião do jesuíta português Luis de Molina, que afirmava ser “lícito impedir os infiéis e a quaisquer outros homens os pecados que resultam em injúria de inocentes. Se não quiserem abster-se deles, haverá justamente causa para lhes mover guerra (...) Por exemplo, se sacrificam os inocentes ou lhes dão a morte para se alimentarem de sua carne” (*apud* Dias 1982:199, n. 214).

O autor do tratado, seguindo a doutrina de Francisco de Vitoria em suas *Relecciones*, é contrário a essa posição, afirmando que, se nem os cristãos que cometem pecados mortais podem ser legitimamente privados do “domínio do que têm”, ainda menos os gentios. Pelo menos num caso, o da Provisão de 17/10/1653, a antropofagia aparece como causa de guerra justa, mas não a dos gentios: “Ese comerem carne humana

sendo meos subditos”¹⁶. Mas de modo geral, quando a antropofagia é mencionada na documentação legal, está acompanhada de investidas bélicas. É o que ocorre, por exemplo, na prestação de contas de Mem de Sá das guerras movidas contra o gentio “*por estar de guerra e não querer deixar de comer carne humana*”, e também na Lei de 20/3/1570, que estabelece a justiça do cativo apenas para “aqueles que forem tomados em guerra justa (...) ou aqueles que *costumam saltar os portugueses ou a outros gentios para os comerem...*”¹⁷. A antropofagia aparece, portanto, como agravante, mas não como causa suficiente, de modo que a dificuldade de resolver a delicada questão parece ser contornada pela presença da argumentação indiscutível da hostilidade.

Nos documentos legais, a comprovada existência de hostilidades prévias por parte dos índios é sempre o motivo apontado para a guerra. Nada surpreendente: “toda declaração de guerra é uma declaração de hostilidade, isto é evidente” (Schmitt, 1992:294). A afirmação da hostilidade inicial por parte de grupos indígenas dava à guerra contra eles um caráter defensivo: eles a teriam iniciado, afinal. O tratado citado acima enumera três requisitos fundamentais para que uma guerra seja justa: a autoridade de quem a dirige, a causa justa e a boa intenção. Conforma-se perfeitamente à doutrina, já que eram exatamente esses os requisitos postulados por Santo Agostinho, e confirmados por S. Tomás (c.f. Costa Brochado 1949:23). O primeiro item diz respeito a uma qualificação formal daquele que declara e dirige a guerra. Quanto ao terceiro, o tratado afirma que “há menos o que dizer”, já que a intenção que anima todo o projeto colonial é a salvação das almas. O segundo, entrando em questões de justiça mais intrincadas, exige maior atenção e argumentação. “Causas justas de mover guerra — diz o tratado —, em suma são duas e a estas se reduzem quaisquer causas ou motivos particulares, se são justos, cobrar o que nos é tomado e ocupado injustamente, quando não o querem restituir, satisfazer ou recompensar (...) e tomar emenda da ofensa que nos é feita, quando os que a podem, e devem emendar, o não fazem.”

Já que a primeira causa, aplicável a “mouros da África e turcos da Ásia”, não podia ser invocada contra os gentios habitantes de “províncias

nunca possuídas por cristãos”, concluía o documento que “a justificação da causa para lhes poder mover guerra, se há de fundar na segunda causa que é tomar emenda dalguma ofensa...”.

E assim, para qualificar a guerra como um “tomar emenda”, trata-se de enumerar e descrever as ofensas¹⁸. Em carta de 10/6/1555, o Governador Duarte da Costa prestava conta das guerras contra o gentio da Bahia descrevendo detalhadamente, em cada caso específico, as hostilidades cometidas, de modo que a atitude do governo colonial sempre aparece como defensiva. Do mesmo modo, seu sucessor Mem de Sá invariavelmente justifica as guerras contra o gentio “por estar alevantado”. As ofensas e a auto-defesa reaparecem em numerosos documentos, como uma carta da Câmara de São Paulo, de 20/05/1561, que afirma que “há muitos anos que a gente desta Capitania está mui atribulada por causa das guerras e opressões que lhes dão os contrários nossos vizinhos e fronteiros (...) os moradores (...) não faziam mais do que defender-se”. Em 1687, o Governador Geral do Brasil apoiava a “guerra que se deve fazer aos Barbaros [do Rio Grande do Norte] como unica defesa desses moradores”¹⁹. Um Alvará para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 28/4/1688, detalha as definições de guerra defensiva e ofensiva, retomando as causas já mencionadas de guerra justa. Percebe-se nele claramente que mesmo a guerra ofensiva é afinal uma guerra preventiva, espécie de defesa que se antecipa ao ataque, que continua partindo dos índios contrários, sempre qualificados, aliás, como “inimigos e infieis”:

E quanto aos cativeyros por occasião das guerras dos meus Vassallos para cõ os Índios, e destes para cõ os meus Vassallos. Hey por bem que se possão fazer nos cazos seguintes: o primeyro da guerra deffensiva, que se entender somente no acto da invazam, que os Índios inimigos, e infieis fizerem nas aldeias, e terras do Estado do Maranhão com cabeça, ou comunidade, que tiver soberania, ou jurisdicção, principalmente quando os Índios impedirem com mão armada, e força das armas aos Missionarios a entrada dos Certoens, e a doutrina do Santo Evangelho fazendo com effeyto hostilidades ás pessoas que levarem em sua compa-

nhia. O segundo da guerra offensiva quãdo houver temor certo, e infalivel, que os ditos Índios inimigos da Fe procurão invadir as terras de meus dominios, e ajuntando gente para este effeyto, sem que por outro modo se lhes possa impedir a dita invazam, o qual se procurará primeyro por todos os meyos de persuasão, do temor, e de boa paz, ou também quando os ditos Índios inimigos, e infieis tiverem feito hostilidades graves, e notorias, e não derem satisfação condigna dellas, sugeytando-se a receber aquele castigo, que for conveniente ao decôro de minhas armas, e necessario para a conservação do dito Estado (Anais do Arquivo do Estado da Bahia, vol. 29, pp. 19-24).

Sendo a guerra justa a possibilidade indiscutível de escravização lícita, pode-se imaginar o interesse que sua declaração tinha para os colonizadores. Mas, além das causas e intenções a serem julgadas, as guerras só podiam ser declaradas por autoridades competentes, a quem se dirigiam as longas descrições das ofensas dos contrários. Para evitar que se movessem guerras injustas e se escravizassem seus prisioneiros, os reis limitavam cada vez mais a possibilidade de declará-las, chegando a estabelecer que seriam justas apenas as guerras que o rei declarasse de próprio punho, e exigindo invariavelmente testemunhos, documentos e pareceres que comprovassem as causas alegadas para tal declaração. Diante desses documentos, chegou-se a declarar injustas guerras já movidas e livres seus prisioneiros²⁰. Os reis e governadores sempre lembravam que a pacificação era preferível a qualquer guerra, de modo que, longe de ser considerada desejável (exceto pelos moradores...) aparecia, nas leis e instruções, como mal necessário: “a qual [guerra] se não deve fazer senão quando não aproveitarem os outros remedios com que se pretender a conservação da paz”, como afirma o Regimento do Governador-Geral do Brasil, de 1588²¹. Do ponto de vista do projeto colonial, nem podia ser diferente: se o aldeamento era a sua realização, a guerra, ao contrário, era sua negação.

Mas não para os moradores, que tinham projetos próprios. Já que só os inimigos podiam ser combatidos e escravizados, eles precisavam de

inimigos. E se não os houvesse de fato, haveria que inventá-los: tudo indica que muitos desses inimigos presentes na documentação tenham sido textualmente compostos por colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias. Para justificar esse que a Coroa considerava como último recurso, os colonizadores tinham de provar a inimizade dos povos a quem pretendiam mover guerra e, conseqüentemente, escravizar. Para tanto, descreviam longamente a “fereza”, “crueldade” e “barbaridade” dos contrários, tratando de deixar claro que nada nem ninguém podia trazê-los à razão, ou à civilização. Nos documentos relativos às guerras, tratava-se sempre de convencer o destinatário, que geralmente era quem detinha o poder de declarar as guerras justas, de que os moradores encontravam-se ameaçados por um inimigo terrível. Alguns exemplos, em que fica patente a intenção do texto de indignar seu leitor, podem ser mencionados. A Carta Régia 2/3/1686 afirma que os gentios fazem “aleivozas e extorções” aos Moradores “sem mais causa que a sua ruim inclinação”; uma Carta do Governador Geral do Estado do Brasil de 14/3/1688 espera “que fiquem as armas de SM mais gloriosas na destruição dos Barbaros do que seus vassallos foram offendidos nas insolencias de sua ferocidade”; a Resolução 6/10/1688 fala em “terror do inumerável poder dos Bárbaros”, formulação que sugere um inimigo especialmente poderoso e perigoso. Em alguns casos, descrevem-se mais detalhadamente os atos que revelam uma natureza de fera, como nesta Carta Régia (de 20/04/1708) que declara guerra geral a todas as “Nações de índios de Corço” do Nordeste: “chegando a sua fereza, não só a atrever-se a injuriar a muitos nas suas pessoas, mas ainda na honra de suas mulheres e filhas, matando a muitos e obrigando a alguns a contribuições”²². Em alguns momentos, as atrocidades são cuidadosamente descritas, perfazendo a imagem de desumanidade construída na colônia e chancelada na metrópole: “destruindo não só as fazendas desses moradores, mas tirando a vida a muitos inhumanamente, passando a sua crueldade a não perdoar a alguns religiosos missionarios, e com tal excesso a do Padre Amaro Barbosa que depois de morto o abrirão e lhe tirarão o coração” (Ordem Régia 20/10/1718)²³. Desse modo, fica justificada a guerra contra o gentio que pratica hostilidades na Capitania do Piauí.

Pelo que se lê em textos legais como estes, há, na argumentação, uma distinção de graus de violência, como se as houvesse “de grau mínimo”, menos revoltantes, suportáveis. Cruéis e bárbaros “contrários” seriam os que ultrapassam esse ponto, cometendo “não só” essas violências “normais”, como também outras, especialmente brutais e revoltantes: a falta de respeito para com mulheres e religiosos, e requintes de crueldade como a retirada do coração. A violência contra pregadores é, aliás, um dos casos considerados como razão suficiente para que se mova uma guerra justa, desde o século XVI, como foi dito acima, o que explica o realce que lhe é dado nesse tipo de documento.

Se os textos constroem, fabricam, os inimigos, fazem-no de acordo com os parâmetros juridicamente estabelecidos da definição. E se o fazem continua e cuidadosamente, é porque não se trata de “inimigos absolutos”, para usar a distinção de Carl Schmitt: não eram inimigos *a priori*, independentemente de seus atos. Mesmo porque esse tipo de construção exige a clara delimitação de um grupo, que no caso só poderia ser “os índios”. A obrigatoriedade de convencer, em cada caso, de que os índios *em questão* são inimigos passíveis de guerra justa é uma clara indicação de que não havia “índios” genéricos no Brasil colonial, a quem pudesse indistintamente aplicar-se uma legislação. A alteridade do inimigo, em si, não justificaria a guerra, por mais radical que fosse, e a discussão em torno da antropofagia é um claro exemplo disso. Para que diferentes se tornem “contrários”, sempre foi preciso qualificá-los como ameaça, “decidir se a alteridade do estrangeiro representa, num caso concreto de conflito, a negação de sua própria forma de existência, e portanto se os fins da defesa ou do combate são de preservar seu modo próprio, conforme ao seu ser, segundo o qual se vive” (Schmitt, 1992: 65). A argumentação em favor da guerra nos documentos aqui analisados era, de fato, destinada a convencer de que *aqueles* indígenas constituíam um perigo real e imediato para a sobrevivência do modo colonial, de que eram, ainda na definição de Carl Schmitt, “inimigos reais”.

Uma vez estabelecida a hostilidade e configurado o bárbaro inimigo, era preciso conter a “fereza dos contrários” e a guerra justa que se lhes podia mover era arrasadora. Já o Regimento Tomé de Sousa, em

1548, afirmava a necessidade de os Tupinambá, que atacaram portugueses “e fizerão guerra serem castigados com muito rigoor (...) destruindo lhe suas aldeas e povoações e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que abasta pera seu castigo e exempro”. Um Regimento de entrada a ser feita na Bahia para castigar o “gentio bárbaro” por suas “insolências” (datado de 24/12/1654), recomendava “desbaratar”, queimar e destruir totalmente aldeias inimigas, escravizando a todos e matando a quem de algum modo resistisse. Uma Carta do Governador Geral do Brasil acerca da Guerra dos Bárbaros na Capitania do Rio Grande, de 14/3/1688, recomendava o seguinte a um dos Capitães mores: “que dirija a entrada e guerra que ha de fazer aos Barbaros como bem entender que possa ser mais offensiva degollando-os, e seguindo-os até os extinguir, de maneira que fique exemplo desse castigo a todas as mais nações que confederadas com elles não temiam as armas de Sua Magestade”.

Em Alvará de 4/3/1690, relativo a essa mesma guerra, o Governador Geral do Brasil recomendava que os inimigos fossem seguidos “até lhes queimarem, e destruirem as Aldeias, e elles ficarem totalmente debellados, e resultar da sua extinção, não só a memoria, e temor de seu castigo, mas a tranquillidade, e segurança com que SM quer que vivam, e se conservem seus vassallos”. Uma Carta Régia 25/10/1707 ordenava se fizesse guerra ao Gentio do Corço no Maranhão “procurando fazela cruamente ao tal gentio que se matem e captivem todos os que se entende podem ser damnozissimos a essas terras, para que o temor desse destroço amoderente os mais a que se abstenham de os assaltarem”. Em Carta de 30/6/1721, o Vice-Rei Brasil diz que tendo o “gentio barbaro” atacado, “é preciso procurar extingui-los, fazendo-se-lhe veemente guerra”²⁴. Numerosos, estes são apenas uma parcela reduzida dos exemplos que poderiam ser mencionados.

Quando os inimigos eram autores comprovados de violências e atrocidade, e a guerra era julgada justa, ainda que se rendessem, o máximo que podiam esperar era que se lhes poupasse as vidas, mas em cativo. E, em geral, só podiam esperar isso as mulheres e crianças, já que os homens, capazes de se rebelar novamente, deviam ser mortos. A Carta do Governador Geral do Brasil de 14/3/1688, já mencionada, diz que,

tendo o Governador declarado que os prisioneiros de guerra seriam escravos daqueles que os cativassem, “estimulo para o gosto dos soldados”, era preciso que o Capitão dessa entrada cuidasse “em não consentir que deixem de degollar os Barbaros grandes só por os captivarem, o que principalmente farão aos pequenos, e às mulheres, de quem não pode haver perigo, que ou fujam, ou se levantem”. Tais escravos de guerra poderiam ficar nas mãos dos vencedores, ou ser vendidos; em alguns casos, como foi mencionado acima, era estabelecido um prazo máximo em que se esperava fossem convertidos e civilizados, e podendo então ser libertados. Além desses escravos de guerra, os moradores contavam em suas casas e fazendas com o serviço escravo de indivíduos obtidos por “resgate”, ou seja, comprados por portugueses de seus inimigos indígenas, que os mantinham cativos à espera do momento de realizar neles o ritual antropofágico. Ou pelo menos, era isso o que afirmavam os compradores e as leis, de modo que o resgate dos cativos dos índios aparecia como salvação da vida destes, e a utilização de sua mão-de-obra em caráter servil, como compensação pelo preço pago²⁵.

Seja como for, é sem dúvida a guerra justa, ao longo de toda a colonização, o principal caso reconhecido de escravização legal. Porque os moradores procuravam, incessantemente, enquadrar nesses casos juridicamente legítimos de cativo todos os índios do “sertão” inexplorado, construindo inimigos onde não os havia e às vezes simplesmente violando os direitos dos aldeados, é que a Coroa, em certos momentos, declarava a liberdade irrestrita de todos os indígenas do Brasil, estendendo a todos a política aplicada aos aldeados e aliados. Um desses momentos é a já mencionada Lei de 1º de abril de 1680, que proibia totalmente as guerras e escravizações de indígenas, “serrando a porta aos pretextos simulações e dolo com que a malicia abusando dos casos em que os cativos são justos introduz os injustos”. E assim, no único caso em que se pode falar da categoria “índios” na legislação colonial, em que se enquadram os nativos do Brasil de modo geral, independentemente de sua posição relativa à presença portuguesa, é a liberdade, irrestrita e generalizada, que se afirma. Mas as chamadas “grandes leis de liberdade” eram imediatamente contestadas pelos moradores da colônia,

e conseqüentemente, a Coroa voltava a instituir a possibilidade da escravização de prisioneiros de guerra. Ao fazê-lo, respondia à existência de inimigos, diante da qual se tornava “dificultosíssimo e quase impossível de praticar dar-se liberdade a todos sem destinação”, como explica a Provisão Régia de 17/10/1653²⁶.

Se “destinções” se faziam necessárias, é porque, para os colonizadores, não existiam “índios” genéricos, mas grupos de nativos que contracenavam com a presença européia de modos diversos. Tais distinções ficam, inclusive, claras na própria linguagem adotada: os documentos coloniais falam de “índios”, “gentios”, “selvagens”, e há uma notável consistência em sua utilização. “Índios” são quase que exclusivamente os aldeados, a não ser que se especifique que são “índios de pazes” ou “índios amigos”, para falar de aliados não aldeados, ou ainda “índios inimigos”. Os “gentios” são uma espécie de “grau zero”, podendo ser simplesmente desconhecidos ou recém-descidos. Como os “índios”, podem ser qualificados: “gentio de corço”, por exemplo, é sinônimo de “selvagens”, estes sendo, invariavelmente, os inimigos, que também são designados como “bárbaros”, “contrários”, etc. A possibilidade de encontrar leis que tratem de escravização de “índios” assim denominados é, conseqüentemente, improvável. Tão improvável quanto a existência de “contrários” nos aldeamentos...

Aldeados, aliados e inimigos, as três principais posições possíveis para os indígenas em relação ao mundo colonial, eram formas diversas de relação com esse mundo. Alguns povos indígenas se aldearam, segundo afirmam os documentos, por vontade própria: são mencionados vários casos de chefes que vieram às autoridades coloniais pedir o desamento e aldeamento de seus povos. Outros, sem abandonarem seus territórios ou se aldearem, uniram-se aos portugueses ou a seus inimigos europeus em suas guerras; firmaram tratados de paz e tornaram-se nações aliadas. Outros ainda resistiram a todo e qualquer tipo de relação com os colonizadores, movendo-lhes guerra até se extinguirem totalmente; incorrigíveis, como fazem questão de esclarecer os documentos, foram massacrados e escravizados. Por mais que interessasse aos colonos a “construção” de inimigos passíveis de guerra justa e escravização,

nem todos foram inventados. E ao longo do tempo, os mesmos “índios” podem ter mudado de lugar: aldeados fugiam e juntavam-se a inimigos, aliados quebravam alianças, inimigos aceitavam a paz...

Ao responder a realidades diversas, a legislação aplicava princípios distintos a cada uma das situações: aldeamento, aliança e guerra. Nessas diferenças, talvez devêssemos dar mais atenção ao modo como os próprios povos indígenas, situando-se de modos diversos diante da colonização portuguesa do Brasil, terão obrigado o projeto civilizatório a assumir certas feições. Pois na verdade, as análises — simpáticas à causa indígena, diga-se de passagem — que defendem os três grandes momentos de declaração de liberdade irrestrita (1609, 1680 e 1755) como únicos em justiça e retidão, partem de um não reconhecimento da agência indígena, ou das diversas formas dessa agência. Como na citação de Oliveira Sobrinho, os “pobres indígenas” são vitimados pelas estratégias mal-intencionadas de colonos preocupados exclusivamente em enriquecer à custa da venda de escravos ou da utilização de sua mão-de-obra. A intenção e as estratégias permanecem sempre do lado dos colonizadores, e os índios, nessas análises, “ou não fazem nada ou resistem” (Axtell, 1988:223). A revisão desse tipo de análise está em curso, e é preciso que continue, sempre com o cuidado de evitar também o outro extremo, e supor que os povos indígenas fossem os agentes exclusivos da história colonial, ou seja, mantendo o bom senso, trata-se de ter sempre em mente que nessa história, como em toda história, é a ação conjugada de vários agentes que dá aos eventos a sua feição.

O fato é que não se pode simplesmente supor que não houvesse estratégia e intenção nas guerras movidas por índios contra os portugueses. A guerra indígena, nas análises que deploram a maldade dos colonos e a hipocrisia da Coroa, não é considerada como ação política que, enquanto tal, exigia das autoridades coloniais uma resposta igualmente política, por vias legais. Nessa concepção da guerra indígena como reação “natural” à presença dos colonizadores, ou hábito arraigado de culturas guerreiras, reaparece, por via indireta, uma “animalização” do índio que nos parece, à primeira vista, tão anacrônica em documentos que descrevem sua “fereza”: acudados por colonizadores

inescrupulosos e violentos, os índios apenas reagiriam. Assim, são consideradas realmente políticas apenas aquelas ações que, conformando-se à concepção europeia de política (dotadas de líderes-teóricos, plano político e organização evidente), são facilmente inteligíveis. Não é à toa que tais movimentos, aos quais se costuma reconhecer o status de ação política, surgem apenas no século XVIII, quando as transformações já ocorridas nas sociedades indígenas permitiam a seus descendentes manipular as regras do jogo europeu. Na verdade, longe de fazerem guerra contra algo que não conheciam, muitos dos povos indígenas que fizeram guerra aos portugueses no Brasil Colonial já haviam passado por experiências de aldeamento e aliança e sabiam, portanto, exatamente contra o quê lutavam. Sob este aspecto de guerra de resistência ao projeto colonial, certos casos fazem irresistivelmente pensar na formulação de Clastres (1982): tratar-se-ia, de fato, de guerras contra o Estado, contra a submissão ao poder da Coroa portuguesa, por intermédio de seus representantes na colônia. Com Clastres, seria possível retomar sob outra perspectiva a afirmação feita acima, de que a guerra era a negação do projeto colonial.

A imposição do projeto de colonização aos povos indígenas foi violenta, é sempre bom lembrar, por mais evidente que pareça. Mas não foi, nem podia ser, mera aplicação de um projeto concebido teoricamente na metrópole a uma população inerte e indiferenciada. O projeto se adequava às situações específicas com que se deparava, e neste sentido, a política e a legislação indigenistas portuguesas para o Brasil manifestavam um caráter marcado de adaptabilidade²⁷, que, somando-se ao não reconhecimento da agência indígena, certamente contribuiu para a imagem de inconsistência e hipocrisia. De todo modo, para além da construção textual de inimigos segundo critérios jurídicos bem determinados havia, efetivamente, povos que resistiam ao projeto colonizador. Pois a paz significava, de fato, plena aceitação das condições impostas pelos portugueses, como fica claro, por exemplo, num dos raros textos de tratado de paz de que dispomos, firmado em 20 de março de 1697, com os “Tapuyas Ariú’s piquenos”. Representando sua nação e as vizinhas, o

rei dos Tapuyas Ariú’s piquenos [...] prometia ser fiel Vassalo do Muyto Invicto e Poderoso Senhor Rey de Portugal nosso Senhor a quem prometia servir e obedecer e aos seus Governadores e Capitães Mayores com prompta obediencia como a deve e hé obrigado; e da sua gente pedia perdão da desobediencia e seus erros passados pellos quaes prometia não só condecender a que se povoaassem os Sertões que a seu despeito se despovoarão; senão que com seus soldados ajudaria a fazer curraes e cazas para se meterem gados nas terras em que habitão [...] Que se algúa outra nação se rebelar ou desobedecer irão com os Brancos a fazerlhes guerra athe os reduzirem á nossa obediencia [...] (Arquivo Histórico Ultramarino, Rio Grande do Norte, Cx. 1, cap. 32).

Outros povos, que nunca foram reduzidos à obediência, permaneceram contrários dos portugueses. Muitos desses povos foram massacrados por não aceitarem adequar-se aos planos dos colonizadores, reafirmando continuamente sua diferença na guerra e negando-se à transformação em “vassalos úteis”.

BEATRIZ PERRONE-MOISÉS é professora do departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

Notas

- 1 Leite, 1956, I: 108-115, 134-145.
- 2 Uma das mais famosas formulações dessa posição encontra-se em carta de José de Anchieta a Diogo Lainez, de 16/04/1563: “Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta Capitania [São Vicente] para a conversão dos Gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo de jugo, porque para este genero de gente não ha melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário que se cumpra o — *compelle eos intrare*” (1988:196).
- 3 Em 1550, Carlos V convocou uma junta para debater a questão da justiça das campanhas espanholas na América. Debateram, em Valladolid, Juan Ginés de Sepúlveda — humanista, cronista do imperador Carlos V, teólogo — e Bartolomé de Las Casas — dominicano, bispo de Chiapas (México). Questionava-se ali se era lícito fazer a guerra contra os índios para convertê-los, ou seja, se a salvação das almas justificaria a violência. Sepúlveda respondia afirmativamente, ao passo que Las Casas, que passou à história como “Apóstolo dos índios”, opunha-se enfaticamente a qualquer tipo de coação e afirmava que a jurisdição espanhola sobre o Novo Mundo, ainda que legítima, só podia ser exercida de forma pacífica, e com o con-

sentimento dos índios. Las Casas saiu vitorioso do debate, e sua posição é a base da legislação espanhola para as Américas, embora a prática tenha permanecido em larga escala a que preconizava Sepúlveda. Sobre o debate, ver Losada, 1975 e Bataillon, 1971.

4 *Documentos para a História do Açúcar e do Alcool (Documentos históricos)*, pp. 45-62.
5 Nesse período, Portugal investe preferencialmente no comércio com a Índia.

6 [Nota dos editores: "descimento" é um termo do século XVII para se referir aos índios capturados no interior do país e levados ao litoral como escravos.] As numerosas determinações legais quanto aos descimentos, se variam quanto à constituição das tropas de descimento, são unânimes em afirmar que não se pode trazer índios da "serra" sem o seu consentimento. Para uma análise mais detalhada da legislação sobre os descimentos e os aldeamentos, ver Perrone-Moisés, 1992a e 2001.

7 Sobre a utilização de povos indígenas como fronteira viva, ver Farage, 1991.

8 *Anais da Biblioteca Nacional*, 66, pp. 71-72.

9 As disposições da lei de 1755, relativa ao então Estado do Grão-Pará e Maranhão, seriam estendidas por Alvará de 18/5/1758 aos indígenas do Estado do Brasil.

10 A confluência entre as duas legislações quanto aos princípios não é nada surpreendente, diga-se de passagem. Surpreendente era que fossem tão diversas, como se afirmou repetidas vezes, tendo em vista o intenso diálogo que une teólogos-juristas da Península Ibérica em torno da questão dos direitos dos índios das colônias americanas. Permanece uma diferença notável entre elas, contudo: o fato de a legislação portuguesa para os índios jamais ter sido compilada, ao contrário do que ocorreu nas colônias espanholas com a *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, de 1680. Uma primeira compilação de textos legais para o Brasil colonial encontra-se em Perrone-Moisés, 1992b.

11 Para maiores detalhes acerca da elaboração e utilização do conceito de guerra justa durante o século XVI, ver Perrone-Moisés, 1990.

12 *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 73, 1a parte, pp. 53-55; *Anais da Biblioteca Nacional*, 66, pp. 25-28.

13 Sobre os debates jurídicos em Portugal acerca dos direitos de guerra e escravização, ver Dias, 1982.

14 *Anais da Biblioteca Nacional*, 66, pp. 19-21, 25-28 e 97-101.

15 Reproduzido e analisado em Costa Brochado, esse documento é extremamente rico em termos de argumentação. Os especialistas divergem quanto à provável data de sua redação: anterior ao famoso debate de Valladolid, segundo Costa Brochado (1949:43), posterior a ele, segundo Dias (1982:183).

16 *Anais da Biblioteca Nacional*, 66, p. 20, grifos meus.

17 *Anais da Biblioteca Nacional*, 27, pp. 131-132; *Documentos históricos*, pp. 225-226. Grifos meus.

18 A presente argumentação a respeito das guerras na legislação indigenista colonial foi inicialmente formulada, em linhas gerais, em Perrone-Moisés, 1993.

19 *Documentos históricos*, 10, pp. 253-254.

20 Como acontece, por exemplo, nas Cartas Régias de 22/9/1605 e 17/1/1691.

21 *Documentos históricos*, pp. 355-376.

22 *Anais da Biblioteca Nacional*, 66, p. 72; *Documentos históricos*, 10, pp. 263-267; 64, pp. 276-278; 34, pp. 296-298.

23 *Anais da Biblioteca Nacional*, 67, pp. 164-166.

24 *Anais da Biblioteca Nacional*, 67, pp. 15-17; *Documentos históricos*, 4, pp. 37-42; 10, pp. 263-267, 384-388; *Anais da Biblioteca Nacional*, 67, pp. 162-163.

25 Caso menos importante, em números, de escravização legal, o resgate fornecia mão-de-obra servil aos moradores, na condição de "administrados". A administração dos índios, em casas de particulares, é um tema que ainda aguarda maiores esclarecimentos.

26 *Documentos históricos*, 44, pp. 71-72.

27 Essa "maleabilidade" do projeto português, que parece sempre adequar seus princípios aos casos concretos encontrados lembra muito — e certamente não por acaso — as práticas da Companhia de Jesus.

Referências bibliográficas

- Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, "Instrumento dos serviços de Mem de Sá", vol. 27, 1906; "Livro Grosso do Maranhão", vols. 66 e 67, 1948-1949.
- Anais do Arquivo do Estado da Bahia, vol. 29. Salvador, 1943.
- ANCHIETA, José de S.J. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP (Cartas Jesuíticas 3), 1988.
- AXTELL, James. *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*. Nova York/Oxford, Oxford University Press, 1988.
- BATAILLON, Marcel. *Las Casas et la défense des indiens*. Paris, Gallimard/Julliard (Collection Archives), 1971.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência — ensaios de antropologia política*. São Paulo, Brasileira, 1982.
- COSTA, Brochado. "O problema da guerra justa em Portugal". *Rumo — Revista de Cultura Portuguesa*, ano 1, 1946, pp. 41-59.
- _____. *A lição do Brasil*. Lisboa, 1949.
- DIAS, J.S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa, Presença, 1982.
- Documentos históricos*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, vols. 4, 1928; 10, 1929; 34, 1936; 44, 1939; 64, 1944 e 67, 1945.
- Documentos para a História do Açúcar e do Alcool*, vol. I — Legislação. Rio de Janeiro, IAA/Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos Sertões. Os povos do Rio Branco e a colonização*. São Paulo, ANPOCS/Paz e Terra, 1991.
- LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IVº Centenário, 3 vols., 1956.
- _____. "As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e política portuguesa nos séculos XVII e XVIII" in: *Scientia Jurídica*, vol. XIII, n. 70, Braga, 1964, pp. 531-551.
- LOSADA, Angel (org.). *Apologia de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid, Nacional, 1975.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "A Guerra Justa em Portugal no século XVI". *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, n. 5, São Paulo, 1990, pp. 5-10.
- _____. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (sécs. XVI a XVIII)" in: Carneiro da Cunha, M. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992a, pp. 115-132.
- _____. "Levantamento e Índices de documentos legais relativos aos indígenas brasileiros no período colonial" (Anexo 2) in: Carneiro da Cunha, M. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992b, pp. 529-566.
- _____. "Para conter a fereza dos contrários: guerras na legislação indigenista colonial". *Cadernos CEDES*, n. 30, Campinas, Papirus, pp. 57-64, 1993.
- _____. "Aldeados, aliados, inimigos e escravos: lugares dos índios na legislação portuguesa para o Brasil" in: *Portugal-Brasil: memórias e imaginários, Congresso Luso-Brasileiro, Actas*, vol. I, Lisboa, GTMECDP, pp. 147-164, 2001.
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 73, 12. parte, Rio de Janeiro.
- SCHMITT, Carl. *La Notion de politique. Théorie du partisan*. Paris, Flammarion/Champs, [1963] 1992.
- SOBRINHO, Oliveira. "Os selvícolas brasileiros e a legislação pátria". *Revista Pandectas Brasileiras*, 1928, pp. 121-134.
- THOMAS, Georg. *A política indigenista dos portugueses no Brasil (1500-1640)*. São Paulo, Loyola, 1982.
- VITORIA, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Buenos Aires/México, Austral, [1539] 1947.

LUC DE HEUSCH

R206 O inimigo "étnico" LUC DE HEUSCH

A NOÇÃO DE ETNIA, RECEBIDA SEM CRÍTICA PELA MAIORIA DOS ETNÓLOGOS, que viam sua disciplina como a ciência das áreas culturais, é hoje objeto de debate. Alguns pesquisadores chegaram mesmo a tentar promover o descrédito do conceito usando o falacioso argumento de que este seria uma invenção colonial. Os etnólogos enganaram-se ao conceber como realidades sociológicas grupos artificiais criados segundo necessidades da dominação política. É verdade que, em alguns casos, as coisas foram assim. Não é menos verdade que, desde sempre e em todo lugar, os grupos humanos tendem, de maneira singular, a se diferenciar uns dos outros tomando por referência aspectos diversos de sua cultura, mesmo nos casos em que esta é parcialmente compartilhada com seus vizinhos. O conceito de etnia continua a me parecer útil para discutir essa tendência universal. Ao longo destes últimos anos, os especialistas na Amazônia demonstraram que, guiando-se por populações reputadas por seu isolamento e por sua resistência às mudanças, considerar as etnias como essências e isoladas é evidentemente um absurdo. As intensas relações intertribais de ordem econômica, cerimonial e matrimonial que existem entre as populações do Alto-Xingu formam "um verdadeiro sistema social" (Menget, 1985:133). História e etnologia são complementares.

Qual seja seu grau de "temperatura", a história é feita de afrontamentos mais ou menos violentos entre os indivíduos e entre os grupos. Um grande número de povos define sua identidade coletiva por oposição à de seus vizinhos, julgados muito diferentes. Essa atitude tingem-se, muitas vezes, de uma cor hostil, e a guerra interétnica existe, sejam quais forem os seus motivos. A guerra é, muitas vezes, um possante e trágico fator de reafirmação da identidade coletiva. Mas o mais surpreendente é descobrir que a violência pode ocorrer sob o pretexto de uma ligeira diferença cultural, também no seio de um mesmo grupo étnico. É o que nos ensina Anne Christine Taylor sobre a caça de cabeças na Amazônia.

A autora, americanista de renome, empenha-se em situar este fenômeno misterioso no interior de um campo semântico de onde ele extrai a sua significação e que "consiste em formas institucionais de sociabilidade, ou seja, em modos de identificação de outrem" (Taylor, 1985:160). Ela descreve a etnia jivaro como um conjunto de várias "tribos".

Manifestação da guerra "intertribal", a caça de cabeças deve ser diferenciada da vendeta, manifestação de violência "intratribal". A última opõe parentelas aliadas entre si. A caça de cabeças, por sua vez, tem por objetivo, assim como o canibalismo praticado por outras sociedades amazônicas, a "captura de identidades" raptadas ao longe. As vítimas preferenciais são homens não aparentados falantes de um outro dialeto da mesma língua. O que temos aqui, mais precisamente, é a captura no outro, em benefício de sua própria tribo, de "uma identidade singular e já constituída" (idem:161). Ao retornar dos combates, os guerreiros que mataram um inimigo são, inicialmente, rejeitados simbolicamente por sua própria comunidade; para retomar, em seguida, seu estatuto humano por meio da incorporação literal da personalidade de sua vítima. A caça de cabeças, contrariamente à vendeta, é acompanhada de pilhagem e de destruição da aldeia inimiga. As vítimas preferenciais são "geralmente anônimas e escolhidas ao acaso" (idem:165). Nenhum acordo de paz coloca fim a essas guerras intertribais, que são, segundo, Taylor, competições pela apropriação de um estoque limitado de identidades. De modo específico, temos aqui um fenômeno puramente endoétnico, intimamente relacionado à fertilidade das mulheres. "Desde pelo menos o século XVI estes índios se recusam a incluir os estrangeiros no complexo de guerra e de caça de cabeças. (...) As trocas entre os Jivaro e as sociedades envolventes sempre foram, parece-me, de natureza essencialmente pacífica, orientadas para a aquisição de bens exóticos e, sobretudo, de poderes xamânicos" (idem:163-4). Poderíamos dizer que a caça de cabeças é parte de um processo violento de trocas de identidades no interior de uma vasta comunidade que se pensa como consubstancial. A diferenciação tribal que esse mecanismo alimenta é uma procura pelo idêntico. O bloco jivaro não é, pois, uma "soma aritmética de subgrupos", mas sim um "conjunto sistemático" (idem:163). "Uma ordem rigorosa, escreve a autora, reside nesta aparente frenesi homicida" (idem:165). A conclusão merece uma reflexão por parte dos críticos à noção de etnia: "Existe então uma identidade "étnica", e não somente tribal, que se funda sobre a percepção de compartilhar uma vida civil e um sistema de valores idênticos" (idem:166). Esses Outros, que visam a caça de cabeças, são, de certa forma, os Mesmos, mar-

cada a ligeira diferença de ordem lingüística. Esse sistema é movido pela troca generalizada de violência entre “populações suscetíveis de se fornecerem, umas às outras, potencialidades de existência” (idem:167).

Patrick Menget, resumindo os trabalhos do Laboratório de Etnologia e de Sociologia Comparativa da Universidade Paris X, consagrados em 1984 à guerra nas sociedades da América do Sul, não hesita em escrever que práticas como a caça de cabeças jivaro ou o canibalismo yanomami evidenciam um “mesmo simbolismo de agressão, que faz do inimigo a figura necessária para a construção de uma identidade social” (Menget, 1985:129). O canibalismo “nada mais é que um caso particular do fenômeno mais amplo da predação obrigatória do inimigo” (idem:138). Lévi-Strauss, como os próprios ameríndios, também atentou para essa relação da caça de cabeças com o canibalismo (apud Taylor, 1985:160). Menget, no entanto, toma o cuidado de nos lembrar que existe também um certo número de povos amazônicos pacíficos, como os Bororo.

Os fenômenos que acabamos de descrever brevemente não exauriram os motivos da guerra entre os ameríndios. Sabemos que os iroqueses matavam a maioria de seus prisioneiros de guerra depois de os terem torturado. Um certo número dentre eles era submetido a uma escravidão degradante: serviços reservados às mulheres lhes eram impostos. Dessa forma, eles se viam, então, assimilados aos animais; virilidade e humanidade lhes eram negadas. Entre aqueles que seriam torturados e morreriam bravamente estas qualidades eram, pelo contrário, exaltadas. Outros eram, enfim, pura e simplesmente adotados. Segundo testemunho de Charlevoix (1720), estes últimos eram tão perfeitamente identificados à nação vitoriosa que “eles não opunham nenhuma dificuldade de ir guerrear contra seus próprios compatriotas” (apud Viau, 1997:139). Eles eram mesmo suscetíveis a se tornarem chefes de guerra. Por mais excepcional que fosse, esse tratamento sugere que uma parte dos inimigos “étnicos” estava sujeita à apropriação por integração: temos aqui uma nova variante da caça de cabeças. Como duvidar dessa tese quando aprendemos que “o adotado toma o lugar exato do morto, a quem ele substitui, incluídos aí seus aspectos grotescos, como testemunha o caso de um jovem prisioneiro que substituía um tio velho e um tanto ridículo” (Testart, 1999:191). Enquanto

entre os Yanomami a caça de cabeças tinha por objetivo dotar os recém-nascidos com a personalidade do inimigo morto, entre os iroqueses a adoção, como era praticada, substituía a vida de um parente morto por aquela de um inimigo capturado. Os iroqueses previam, assim, três tratamentos diferentes ao vencido: matá-lo, exaltando sua força viril, transformá-lo em compatriota ou negar-lhe toda qualidade de humano. Naturalmente, apenas as duas primeiras soluções eram julgadas honradas.

A tortura, que um grande número de sociedades ameríndias infligia a seus prisioneiros antes de devorá-los, está longe de ser um ato de crueldade gratuita, seja qual for o mal estar que ela nos provoque. Essa prática, observada entre os Tupinambá do Brasil no século XVI, foi discutida por Alfred Métraux em estudo célebre. Este autor observa que, entre os Tupinambá, “a captura de prisioneiros, seu sacrifício e o consumo de sua carne eram atos sucessivos de um drama ritual de profundo aporte religioso e social” (1967:45). Durante os combates, eles se esforçavam em se apoderar dos inimigos ainda vivos. Os cativos eram recebidos nas aldeias por explosões de ódio. Mas, fato surpreendente, eles dispunham em seguida de uma grande liberdade e eram tratados com indulgência. Tudo se passa como se o canibalismo exigisse primeiramente a integração do inimigo cativo na comunidade que o devorará um dia. Este recebia os cuidados de uma esposa, mas era obrigado a realizar alguns trabalhos para seu “dono”. Essa existência tranqüila podia durar alguns anos. De todo modo, o cativo era um condenado à morte prospectivo.

Quando a data do sacrifício era anunciada, todo o grupo participava dos inúmeros atos do sacrifício. Esse era de uma minúcia absurda, quase obsessiva. No quarto dia, o prisioneiro, que havia sido cuidadosamente lavado no rio, era bruscamente sujo pelos guerreiros que o amarravam. Ele resistia para mostrar sua coragem. No final da luta, enlaçado, ele era convidado a dançar, era-lhe também permitido manifestar sua cólera por meio do lançamento de diversos projéteis contra seus sacrificadores. A execução acontecia no quinto dia. A esposa do cativo chorava enquanto as outras mulheres animavam-se em comê-lo. Essa impressionante cena de amor e ódio inscrevia-se num rigoroso esquema de reciprocidade que fazia apologia à coragem. O sacrificador dirigia à vítima as seguintes pala-

vras: “não é você da nação... (tal ou tal) que é nossa inimiga? E não foi você que matou e comeu nossos parentes e amigos?” (idem: 62-63). A essas palavras o outro respondia, com orgulho, que havia matado e comido muitos. O cativo demonstrava uma “calma firme e insolente” e se gabava da vingança que, em breve, seus parentes fariam de sua morte de maneira semelhante. Ele era então morto por repetidos golpes de tacape contra sua nuca. Nesse jogo cruel de vida e morte, em que essa última sempre prevalecia, a vítima procurava se esquivar, o maior tempo possível, dos golpes que zuniam em seus ouvidos. Uma vez que o golpe final fosse dado, o cadáver era levado às chamas e depois trinchado em partes. Os quartos eram moqueados. A relação amor e ódio permeava todo o ritual, uma vez que a esposa do sacrificado, minutos após ter vertido algumas lágrimas rituais, era a primeira a comer sua carne. Várias partes do corpo eram integradas ao universo cultural: “Os ossos eram guardados como troféu ou transformados em flautas ou apitos” (idem:66). O canibalismo, dado central dessa cultura, era, segundo os próprios Tupinambá, a única razão de suas expedições guerreiras e a forma perfeita de vingança. Esta consiste, como já vimos, num ciclo de trocas particular. A tortura à qual era submetida uma vítima, inicialmente incorporada ao grupo, era uma marca de honra que comprovava a coragem dos guerreiros. O ritual estava tão profundamente inscrito em seus costumes que, uma vez que a conquista pôs fim às guerras Tupinambá, os últimos sobreviventes passaram a desenterrar crânios de inimigos nas aldeias abandonadas: adornavam-nos de plumas para, em seguida, os estilhaçar a golpes de tacape. Métraux não hesita em classificar como sacrifício religioso a complexa seqüência ritual que acabamos de descrever. Um sacrifício por meio do qual os índios procuravam se apropriar, não da energia do prisioneiro, “mas da substância do parente comido por ele” (idem:70). Reforçando essa interpretação, sugerida pelo sociólogo brasileiro Florestan Fernandes, lembraremos da insistência com que o ritual de recepção do prisioneiro se empenha em torná-lo, inicialmente e antes de tudo, um membro do grupo que o devorará. É difícil dizer se se trata de um exo ou de um endocanibalismo. Sem dúvida, uma tentativa simbólica de ultrapassar essa antinomia, dado que o Mesmo e o Outro são, ao mesmo tempo, o objeto.

Na Melanésia, guerra e paz, inimigos e aliados, fazem parte de um mesmo espaço social. Os mesmos povos trocam, de maneira alternada, agressões e dons. “Tudo consiste então, escreve Stéphane Breton, em fazer da violência um momento constitutivo da vida social, da qual ela não será o grau zero” (1997:149). Os Marind do Irian Jaya² praticam a caça de cabeças por razões semelhantes àsquelas dos Jivaro da Amazônia. Trata-se de “tomar para si a força germinativa da vítima por meio da apropriação de sua cabeça, seu nome, sua carne” (idem:85). Os Marind cortavam a cabeça de seus inimigos para dar nome às suas crianças. Mas, dessa vez, esses inimigos, indispensáveis à vida do grupo, são totalmente estrangeiros. Breton descreve minuciosamente essa necessidade que faz com que, a cada ano, os homens se engajem, durante a estação de chuvas, em longas expedições alcançando centenas de quilômetros em relação às suas aldeias. A autora resume da seguinte forma os dados da célebre monografia *Dema*, de Jan van Baal (idem:ibidem):

Não havia dúvidas, para os Marind, de que as tribos estrangeiras, das quais eles não compreendiam nem a língua nem a organização totêmica, não possuíam outra razão de existir que a de lhes oferecer os nomes de que eles precisavam. A caça era, alhures, proibida no seio da confederação. Apenas o estrangeiro poderia fornecer aquilo que eles procuravam. Enquanto as mulheres capturavam crianças que encontravam e que eram poupadas para serem futuramente criadas por elas, os homens cortavam à faca de bambu a cabeça daqueles que encontravam, não sem antes haver pedido à vítima para pronunciar seu nome. Nem a vítima nem seu carrasco compreendiam-se mutuamente, mas era tido como satisfatório que o último burburinho proferido, cuja pronúncia era pacientemente esperada pelo carrasco antes de degolar sua vítima, correspondia a seu nome. (...) Que o objeto seja procurado por homens ou mulheres, que ele seja uma fala ou uma criança, sua captura evoca uma apropriação, é como se tivéssemos um pedaço da pessoa sendo recapturado. (1997:85)

Dessa forma, os inimigos contribuíam para a construção da identidade. Os nomes de cabeça eram sempre dados às crianças, quando de seu nascimento, sendo a cabeça propriamente dita desprovida de eficácia mágica.

Na África tradicional, as causas da guerra e a sorte reservada ao inimigo eram múltiplas: “represálias, vinganças, pilhagem, rapto de mulheres, captura de escravos, extermínio de homens, expansão territorial, aquisição de poderes ou virtudes mágicas dos inimigos” (Adler, 1987:95). Alfred Adler mostra as dificuldades de discussão de um objeto normalmente deixado de lado pela etnologia africanista, dada a política dos colonizadores de acabar com os conflitos interétnicos. No entanto, pode acontecer de esses inimigos, *Outros* radicais, fazerem parte do mesmo espaço social de seus parentes, um espaço no seio do qual uns e outros ocupam, evidentemente, posições diferentes. Estranhas ligações estabelecem-se então entre eles. É o que nos ensina a tese de doutorado inédita de Viviane Baeke, consagrada a uma pequena e interessante etnia do Norte de Camarões, os Wuli. O horizonte político tradicional destes se limita a uma única aldeia. Os Wuli estratificam o espaço social entre aldeias amigas e aldeias inimigas. As guerras “não visavam nem à dominação dos vencedores sobre os vencidos, nem à apropriação do território destes últimos” (Baecke, 1996:101). Elas colocavam em jogo trocas simbólicas mais sutis. Os inimigos mortos em combate têm papel privilegiado no mundo dos mortos. Os Wuli estabelecem uma forte oposição entre os ancestrais, cujos corpos são enterrados em fosso comum, e os inimigos mortos, cujas cabeças — assim como a dos leopardos — são cuidadosamente conservadas para fins comemorativos. Não há culto dos ancestrais entre os Wuli, diferentemente de outras populações de Camarões, como os Bamileke e os Bamum, que cultuam o crânio dos ancestrais. Entre os Wuli, as tumbas coletivas contribuem para o esquecimento dos mortos de uma linhagem. No entanto, os crânios dos inimigos são objetos que recebem cuidados particulares. Os guerreiros que haviam matado inimigos na guerra traziam cheios de orgulho, em seu saco de carregar caça, a cabeça cortada, e eram alvo de admiração geral. O crânio era conservado em uma casa ritual, construída nas proximidades da tumba coletiva dos ancestrais. O lugar era chamado “área

de cabeças”, fato este que evidencia a centralidade dos inimigos mortos nesse sistema de pensamento, em que os homens são, de maneira singular, indiferentes aos seus próprios mortos. Baeke aponta a originalidade do calendário ritual wuli: o fim do ano “é marcado pela celebração de todos os casamentos do ano e pela comemoração da guerra” (idem:332). Todos os instrumentos musicais, com exceção do xilofone, são ouvidos durante dez dias e este é um período, por excelência, de júbilo. O início dessa festa de renovação do ano é determinado por decisão do mestre da caça, que é também o mestre do tempo. Um rito guerreiro dá o nome à festa, que se chama “da haste da lança”. Baeke insiste sobre essa singular associação simbólica da noite de núpcias e a guerra. Algumas horas antes da consagração do casamento, “todos os guerreiros que mataram um inimigo na guerra ou que abateram um leopardo partem a lança em duas plantando-a no chão na área ritual das cabeças” (idem:363). Para esclarecer esse mistério é preciso saber que durante os ritos de iniciação masculinos os jovens trocam golpes de bastão com seus pais, seus tios ou com seus amigos próximos. Uma “hostilidade endoaldeã” acompanha então a ascensão à maturidade viril, uma vez que “a consumação dos casamentos é acompanhada de uma evocação da hostilidade exógena, interaldeã” (idem:272). Sexualidade e violência participam então de um mesmo universo simbólico e Baeke relembra que existe uma ligação entre guerra e casamento. Apesar da endogamia local ser a regra, os Wuli praticam algumas alianças exogâmicas com aldeias consideradas inimigas. Essas alianças, por mais excepcionais que sejam, “constituem de fato o único meio de selar a paz por meio de um ritual de reconciliação”, o que exige a intervenção dos respectivos primos uterinos dos dois inimigos (idem:ibidem).

No entanto, uma questão de ordem mais geral persiste. Tendo em mente as observações precedentes, nos questionamos se a presença de crânios inimigos, durante o grande ritual anual de casamentos, não confere a essas criaturas do exterior a fecundidade que os Jivaro procuram em sua caça de cabeças. Não haveria uma substituição do poder (negado) dos ancestrais pelo dos inimigos mortos no campo de batalha? Modo perfeitamente original de transformar a violência negativa da guerra em

violência positiva do sexo e de incorporar os inimigos no ciclo de vida a fim de criar um espaço social que dá conta também das pulsões de morte.

Seria necessário, então, admitir que é preciso considerar, nas sociedades humanas, duas atitudes opostas com relação aos mortos: aquelas atitudes diante dos mortos internos, que ascendem ao estatuto de ancestrais, e aquelas diante dos mortos externos, arrancados com violência de sua comunidade. Colocaremos essa conclusão em paralelo com a constatação de que existe na Amazônia duas formas de canibalismo. A forma mais corrente toma por objeto os inimigos distantes. Mas existe também uma forma de endocanibalismo, mais rara, exemplificada pelos Yanomami. Os ritos funerários yanomami consistem em duas fases. A primeira, que acontece imediatamente após a morte, é marcada pela cremação do cadáver; a segunda é um longo cerimonial que consiste em absorver, de modo esporádico, às vezes por vários anos, a cinza dos ossos calcinados: "Com intervalos, o pó de osso será absorvido até não restar mais nada" (Clastres & Lizot, 1978:123). Essa lenta dissolução do parente próximo pela ingestão leva, evidentemente, ao contrário do culto aos ancestrais, à desaparecimento progressiva do morto. Hélène Clastres e Jacques Lizot interpretam esse processo como um doloroso trabalho de esquecimento e de memória e definem com precisão os dois limites do canibalismo: "comer os estrangeiros/comer a si próprio; exo/autocanibalismo" (idem:126). E os autores fazem referência à afirmação Yanomami: "Quem colocar seus parentes sob a terra e os vermes os comerão não ama os seus próximos" (idem:130). Eles tentam explicar a escolha yanomami evocando suas migrações perpétuas, a impossibilidade de se fixar em um lugar, a ausência de profundidade das linhagens, as cerimônias de culto aos ancestrais. A ingestão das cinzas dos defuntos é um modo de assimilar os mortos, de perpetuar a sociedade. "Rejeitar todo e qualquer tipo de ligação com o espaço não possibilita outra escolha: os corpos dos vivos serão os depositários dos mortos" (idem:131).

As reflexões precedentes evidenciam a força da questão posta por Pierre Clastres: "Será a guerra não uma ameaça de morte, mas a condição da vida da sociedade primitiva?" (1980:193). Não discutiremos aqui a noção, cada vez mais controversa, de "sociedade primitiva", nem

a hipótese avançada pelo autor — que exigiria um longo excursão — de que a guerra seria radicalmente contra o Estado. No entanto, Clastres evidencia ser a guerra uma propriedade estrutural de algumas das sociedades aqui citadas. Parece-nos que a questão que se apresenta é o constante problema da integração do Outro, inimigo potencial, por uma ou outra forma de assimilação violenta. A caça de cabeças ou o canibalismo ameríndio, seja qual for a repulsa que ambos nos inspirem, fazem parte de uma rigorosa estrutura de reciprocidade.

O que não quer dizer que a guerra tenha algo de inocente. Muitos povos africanos afirmam o mal-estar e o horror que sentem de verter sangue humano e o risco que o guerreiro corre de ser eternamente perseguido pelo espírito de sua vítima. Daí a frequência dos ritos de purificação. Frequentemente, assim que o sangue começava a jorrar, os combates cessavam e as negociações do armistício eram iniciadas.

Por tudo isso, o etnocídio aparece na história como um novo elemento, uma nova forma de violência, na qual predomina a vontade de destruir de maneira sistemática o Outro, a quem é negado toda humanidade. Os massacres dos muçulmanos bósnios pelos sérvios nos revelaram a persistência desse fenômeno, que tem seus pontos culminantes nos três genocídios do século xx: os que visavam a exterminação dos povos armênio, judeu, cigano e tutsi. As condições nas quais se desenvolveram esses massacres, que tinham por objetivo a destruição total de uma população inimiga, nos impede de ver aí o ressurgimento de uma selvageria arcaica.

Os conflitos ditos étnicos, que corroem atualmente a África, não podem ser interpretados se não levarmos em conta as diversas manipulações coloniais e pós-coloniais. O recente massacre dos Tutsi em Ruanda chama a nossa atenção por seu caráter paradoxal. Sua particularidade é de ser o exemplo de um genocídio, pretendido étnico, que foi praticado com fins políticos. O ódio em relação a uma antiga aristocracia dominante, sistematicamente transformada em uma minoria oprimida, foi criado para fins políticos ao término de uma história colonial fértil de inesperados imprevistos. O grupo pastoral tutsi e a massa de camponeses hutu, que compunham há séculos a nação ruandesa, não

se constituíam de forma alguma como etnias, ou seja, como grupos culturalmente distintos. Compartilhando uma mesma língua, as mesmas proibições, a mesma religião, Tutsi e Hutu formavam duas classes sociais com vocação à casta, e praticavam uma forte endogamia. Já descrevi longamente as circunstâncias complexas do drama político que levaram a Igreja Católica, principal beneficiária da colonização, a realizar com sucesso uma espetacular reversão de alianças (De Heusch, 1995). É indispensável saber que, ao final da época colonial, a toda poderosa Igreja Católica havia apoiado incondicionalmente o domínio tradicional dos Tutsi. Os missionários católicos não cessaram de apoiar a classe tutsi argumentando, de maneira falaciosa, que era necessário reconhecer nela os méritos de uma raça superior, intermediária entre negros e brancos. O conceito de *Hamites* para designar os Tutsi foi forjado por eles. A partir do momento em que o partido nacionalista tutsi, UNAR, questionou, momentos antes da independência, a supremacia incondicional da classe tutsi, Sr. Perraudin, bispo de origem suíça de Ruanda, persuadiu o governo colonial belga da necessidade incondicional de apoiar os Hutu contra os Tutsi. O governo empresta então seu braço armado para realizar a sangrenta operação alcinhada de “revolução social”. Bruscamente, os Tutsi viram-se banidos da sociedade e acusados de colonialistas estrangeiros, embora tivessem sido poucos a participar do poder e as relações entre os dois grupos tivessem sido, até então, tranqüilas. A questão étnica se limitava aqui, no seio de uma única e mesma sociedade, a uma outra questão: a da autoctonia. Os Tutsi deviam ser caçados como estrangeiros. Foi em termos racistas e xenófobos que o extermínio definitivo dos Tutsi foi decidido em 1994 por um governo hutu encurralado, apesar da ajuda militar disposta pela França após a invasão militar do país pelo *front* patriótico ruandês, *front* incentivado pelos Tutsi refugiados em Uganda. O grande massacre, que se prolongou durante três meses, de abril a julho de 1994, foi então decretado pelos dirigentes. O massacre custou a vida de aproximadamente um milhão de homens, mulheres e crianças tutsi, mortos a golpes de machado e pau pelos concidadãos hutu, incentivados pelo governo “a trabalhar”, com a ajuda de milícias paramilitares treinadas para o mesmo fim, para a desapareição

completa dos *cloportes*³. Um tal horror não se baseia, em absoluto, em um fato passado da nação ruandesa, e seria vão procurar suas premissas na história da África. O extermínio total de uma etnia jamais fora o objetivo das expedições guerreiras. Pelo contrário, consistia, no pior dos casos, em se apropriar, de uma certa forma, de uma parte de sua substância vital por meio do rapto de mulheres ou da escravidão de uma parte de sua população masculina.

O massacre ruandês de 1994 vinha sendo preparado de longa data. Milhares de Tutsi foram massacrados em várias outras ocasiões que antecederam o último episódio, tido como solução final. Aos judeus também foi reservado esse mesmo destino no sinistro projeto visto como purificador por Hitler. Nos dois casos, a amplidão do massacre permanece inexplicável em termos antropológicos.

O que é surpreendente, tanto em Ruanda como na Alemanha nazista, é que um longo trabalho de doutrinação ideológica preparou os espíritos para a destruição completa daqueles que foram rejeitados pela comunidade como Outros absolutos. O governo hutu espalhou seu discurso racista no ensino, nos jornais, na rádio. Durante vários anos os jovens Hutu foram educados no ódio aos Tutsi. A singularidade do genocídio ruandês reside no fato de que a evangelização feita pela igreja, apoiada pelo governo colonial belga, havia praticamente erradicado os fundamentos da cultura tradicional. A perfeita serenidade, a estupefacente imoralidade pela qual as hordas hutu realizaram o sinistro trabalho exigido, deixa transparecer o fracasso dessa fulminante cristianização. Padres e freiras ruandeses não hesitaram em entregar vítimas tutsi aos seus perseguidores hutu. Em outras palavras, o massacre foi facilitado pelo vertiginoso vazio étnico criado por uma colonização que se autoproclamava civilizatória. A corrupção e o cinismo do regime que ela instalou, depois de haver decapitado a elite tutsi, não tardariam a se revelar.

Os recentes dramas que ensangüentaram os Balcãs se evidenciam, eles também, como resultados de manipulações políticas que, desta vez, ativaram conflitos étnicos e religiosos, por meio da exploração de diferenças historicamente dadas, em proveito de uma classe dirigente ávida

de poder. Discutiremos aqui, particularmente, a grande insistência conferida ao abuso sexual de mulheres. Françoise Héritier propôs recentemente uma forte interpretação antropológica:

Conhecemos uma série de torturas inimagináveis exercidas sobre seres humanos, mas as mulheres, elas são capturadas, estupradas sistematicamente, engravidadas e forçadas a parir, sem poder abortar, para que elas coloquem no mundo, como lhes é afirmado em cada campo, crianças de uma outra religião (grifo do autor). Esse fantasma está relacionado à idéia da dominação essencial do espermatozoide na fabricação de uma criança e do transporte, pelo esperma, da futura identidade da criança: identidade biológica, étnica e mesmo religiosa. A mulher é completamente negada. Simples vetor apropriado, ela traz ao mundo o fermento insuportável da representação do inimigo, do Outro. (1996:15)

Desta vez é a alteridade, concebida como veneno, que se encontra injetada na comunidade inimiga, enquanto que, nos casos anteriormente citados de algumas sociedades tradicionais, vimos a apropriação violenta pelo guerreiro de alguma parte da identidade do adversário.

Não devo terminar este artigo com a discussão sobre a natureza da “pulsão de morte”, que Freud via em toda parte agindo ao lado do princípio de prazer. Vou me limitar a constatar que essa pulsão fundamentou, no século passado, por meio do discurso patriótico, essa versão moderna do sentimento étnico. É impressionante que este sentimento alimente as atuais reivindicações nacionalistas que se manifestam na Europa. Repentinamente, por razões econômicas e políticas diversas, a proibição fundamental do homicídio é projetada para fora da comunidade. E o Outro, coabitante ou vizinho, é identificado como um inimigo hereditário que deve ser abatido.

As guerras modernas se preocupam cada vez menos com as formas, enquanto aumenta, cada vez mais, a violência em relação ao inimigo. As guerras tradicionais africanas, quais sejam os seus motivos, jamais conheceram a capacidade mortífera que reveste a atual violência

desde que as armas modernas, altamente destruidoras, foram introduzidas no campo dos afrontamentos. Somos tentados a ver, nesse crescimento assintótico da violência, a consequência mais detestável da revolução tecnológica, consagrada como garantia do progresso social por uma filosofia comumente aceita. A “guerra limpa”, com a qual sonham certos estrategistas, não deve nos iludir.

LUC DE HEUSCH é professor emérito da Universidade Livre de Bruxelas. [Tradução de SILVIA TINOCO]

Notas

- 1 Artigo originalmente publicado em *Raisons politiques: études de pensée politique* (5), Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, fevereiro de 2002.
- 2 Nota da tradutora: Irian é o nome dado à Nova Guiné pela Indonésia, que possui sua metade ocidental.
- 3 Nota da tradutora: crustáceo terrestre da família dos isópodes que vive sobre pedras em lugares sombrios e úmidos. Sentido pejorativo: homem detestável, vil.

Referências bibliográficas

- ADLER, A. "La Guerre et l'état primitif" in: Abensour, M. (org.). *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Le Seuil, 1987.
- BAECKE, V. *Le Temps des rites: l'univers magico-religieux des Wuli (Mfounte du Cameroun)*. Tese de doutorado, Université Libre de Bruxelles, 1996.
- BRETON, Stéphane. "La Société des sourds: invention rituelle de la guerre et de la politique en Nouvelle-Guinée" in: *L'Homme* (144), 1997.
- CLASTRES, Hélène & LIZOT, Jacques. "La part du feu" in: *Libre*, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Le Seuil, 1980.
- HÉRITIER, Françoise. "Réflexions pour nourrir la réflexion" in: *De la violence*. Paris, Odile Jacob, 1996.
- DE HEUSCH, Luc. "Rwanda: les responsabilités d'un génocide" in: *Le Débat* (84), 1995.
- MENGET, Patrick. "Jalons pour une étude comparative" in: *Journal de la société des américanistes* (LXXI), 1985a.
- _____. "Présentation: guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud" in: *Journal de la société des américanistes* (LXXI), 1985b.
- MÉTRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard, 1967.
- TAYLOR, Anne-Christine. "L'art de la réduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro" in: *Journal de la société des américanistes*, (LXXI), 1985.
- TESTART, Alain. "Compte rendu de Roland Viau: enfants du néant et mangeurs d'âmes" in: *L'Homme* (152), 1999.
- VIAU, Roland. *Enfants du néant et mangeurs d'âmes: guerre, culture et société en Iroquoise ancienne*. Québec, Éditions du Boréal, 1997.

So the nature of War consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is Peace.
THOMAS HOBBS, *Leviathan*, 1985 [1651]:186

198 O visível e o invisível na

guerra ameríndia CLARICE COHN & RENATO SZTUTMAN

So the nature of War consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is Peace.
THOMAS HOBBS, *Leviathan*, 1985 [1651]:186

Imagens fundadoras

O olhar europeu diante da guerra dos povos Tupi da Costa é um olhar desconcertado, mesmo quando manifesta as melhores intenções para com eles. Decepcionado, o huguenote Jean de Léry, confidente do explorador Villegagnon, denuncia um “coração falso e feroz” entre aqueles que visitara na segunda metade do Quinhentos:

Declarada a guerra entre quaisquer dessas nações, alegam todos que ressentindo-se o inimigo eternamente da injúria seria absurdo deixar o preso escapar. O ódio entre eles é tão inveterado que se conservam perpetuamente irreconciliáveis. Donde nos parece concluir que Maquiavel e seus discípulos, de que a França por infelicidade anda cheia nesses tempos, não passam de imitadores desses bárbaros cruéis. Esses ateus ensinam, e praticam, contrariamente à doutrina cristã que os novos serviços devem apagar as antigas injúrias. Os homens, insuflados naturalmente pelo diabo, não podem perdoar-se uns aos outros e eles bem o demonstram, revelando terem o coração mais falso e feroz que os próprios tigres. (1972:138)

Compunha-se, assim, uma imagem que inspiraria, um século depois, na filosofia política de Hobbes, a concepção de um estado de natureza marcado pela iminência constante da guerra. Decorre daí que uma sociedade só pode constituir-se por meio de um freio a essa hostilidade incessante, que só poderia ser garantido pela figura de um Estado soberano, detentor do monopólio da violência. Não por menos, o projeto salvacionista que se estabeleceu para com os indígenas tinha como principal iniciativa privá-los de suas guerras, para as quais pareciam dispor de boa quantidade de energia social.

O espanto diante da guerra ameríndia reflete, no Quinhentos, nações em construção, e, sobretudo, em busca de uma unidade política, o Estado moderno. O mesmo esforço exigido da parte dos gentis — decidir sobre a humanidade, em natureza e grau, dos recém-chegados — era enfrentado pelos europeus, com suas questões tanto teológicas (saber se aqueles corpos nus possuíam almas) como políticas (impossibilidade de

identificar, ali, um poder centralizado). Os canibais do Novo Mundo guerreavam entre si e — pior de tudo, para os olhos do Ocidente — comiam-se uns aos outros, impedindo, afora ocasiões excepcionais, a emergência de uma unidade política-militar com contornos bem estabelecidos. Esse contraste — a “nossa” guerra, dotada de uma racionalidade política, versus a “deles”, destituída de qualquer razão — era o bastante para se reconhecer ali um estado de barbárie. Ora, diante desse quadro, oscilou-se ao menos entre duas soluções — a conversão do gentio ou a destruição do contrário¹ — descortinando um paradoxo: como almas inocentes, como que saídas de um Paraíso terreal, poderiam revelar impulsos tão cruéis e desumanos.

Os Tupi da Costa quinhentistas tornavam-se, assim, protótipo da alteridade, figuras chave para o Ocidente refletir sobre concepções como sociedade, Estado e humanidade. Outros povos que ali se avizinhavam, quicá não menos guerreiros ou bárbaros, permaneceram por muito tempo sob desconhecimento, aglutinados na rubrica de Tapuia, designação genérica para índios não-tupi. Os Tapuia — não apenas os do Quinhentos, tais os temíveis Aimoré dos sertões, mas também de séculos vindouros — apresentavam como uma imagem disforme, já que a alteridade por excelência era dada pelos Tupi, com quem os europeus lidavam mais diretamente². Se os Tapuia não deixavam de ser reconhecidos pela sua belicosidade, sua guerra não se tornou uma imagem forte no esforço corrente de conceber os limites da humanidade. Eles não estavam inseridos no complexo guerreiro tupi, que, por princípio, era tanto mais eficaz quanto mais próximos fossem os inimigos. Para um Tupi, vale ressaltar, o melhor inimigo era aquele com o qual se compartilhava uma mesma ética guerreira.

A guerra ameríndia que se contrapunha à guerra entre os exércitos nacionais era, portanto, e por excelência, a tupi, e logo se tornou como que uma obsessão, fornecendo, em tempos mais diversos, imagens que serviram de matéria de interrogação para viajantes, cronistas, filósofos, teólogos e antropólogos. Ao contrário da guerra de conquista cultivada pelos europeus, que visava o aprisionamento em massa e a tomada territorial, a captura de certos inimigos, jamais numerosos, não se

deixava guiar por uma lógica escravista ou de extermínio. Dos cativos visava-se não a sua aniquilação — física e moral — mas a apropriação de uma subjetividade tida como indispensável para a constituição da vida social. A máquina guerreira tupi só se mantinha uma vez assegurado, em um campo que parecia designar uma só civilização, o espaço irreduzível das diferenças. Esse intrigante contraste entre “nós” e “eles” reaparece, por exemplo, na reflexão recente de Carlos Fausto, etnógrafo de um povo tupi atual, os Parakanã do sul do Pará. O autor argumenta que, se a guerra de conquista baseia-se na apropriação dos corpos como força de trabalho abstrato e fonte de riqueza, cujo valor antecede a sua apropriação, na guerra ameríndia, os corpos dos inimigos são tomados como “suportes para um trabalho de produção social de pessoas (e não meios para a produção de bens) e os objetos adquirem valor no próprio processo de sua absorção” (2001: 329). Se de um lado, os corpos são meramente objetos a serem apropriados, de outro, deve-se recuperar ou manter sua subjetividade-outra, esta sim, o valor a ser buscado. Em suma, para além da guerra e de seus mecanismos, a grande questão que permanece é a do valor diferencial do inimigo e, desse modo, o mesmo material sobre o qual se debruçaram cronistas, teólogos e filósofos passou a interessar fortemente aos antropólogos.

Nesse início de século, ronda a certeza de que os índios deixaram de guerrear entre si, ao menos não como o faziam outrora. Isso seria resultado de um longo processo, acentuado no século xx, de pacificação e assimilação à sociedade nacional. Não obstante, para além das imagens midiáticas que não cansam de reinventar o caráter belicoso de certos grupos³, somos tentados a nos perguntar sobre a persistência do *sentido* da guerra para os povos indígenas. Florestan Fernandes iniciou, assim, em seu *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, uma “rotação de perspectiva” (Viveiros de Castro, 1999): compreender a guerra e sua finalidade em termos propriamente nativos, para então encontrar sua função social. E Pierre Clastres, ao remeter a guerra ameríndia não a um acidente de percurso na falência da troca, mas a uma necessidade metafísica — a sociedade ameríndia emerge como sociedade-para-a-guerra (Clastres, 1987) —, uma “rotação filosófica”. Ora, se essa empresa tem si-

do muito bem-sucedida pela etnologia contemporânea, parece ter feito render de maneira notável a imagem sugerida pelos autores do Quinhentos, muito marcada pela realidade tupi. Como se deu esse rendimento, tendo em vista a produção de etnografias sobre grupos ameríndios atuais, tupi e tapuia, é o tema da reflexão deste ensaio.

Se atualmente não há registros de guerras nem de canibalismo, é talvez porque estes encontrem-se acentuados em regiões mais encobertas. Partindo de uma imagem de referência⁴ — a guerra tupinambá histórica e o complexo antropofágico que a subjaz — pretendemos pensar imagens contemporâneas da guerra ameríndia, debruçando-nos sobre o material etnográfico e analítico de três grupos tupi-guarani — Araweté e Parakanã, que vivem no interflúvio Xingu e Tocantins, e Wajãpi, que vivem nos dois lados da fronteira entre Brasil e Guiana Francesa — para depois contrapô-las, de maneira apenas sugestiva, ao de um grupo jê (“tapuia”, para insistir nos termos quinhentistas) — os Kayapó do Brasil Central. Para pensar diferentes acentos, é preciso afastar-se da imagem dos conflitos armados atuados por bandos guerreiros tupinambá. Como já havia adiantado Thomas Hobbes, a guerra não deve ser reduzida ao momento da batalha, e sim concebida como estado latente permanente. Em termos bastante diversos, faz-se necessário considerar os domínios virtuais ou mesmo invisíveis desse fenômeno no caso ameríndio. Mas se Hobbes tomou a guerra como fato da natureza humana e como negatividade que ganha freio por uma iniciativa contratual capaz de conduzir à emergência do Estado, a antropologia aqui referida, debruçada atentamente sobre documentos e etnografias, buscou problematizar essa posição atribuindo à guerra ameríndia o valor de relação, positivando-a.

A guerra produtiva

Entre Léry e Hobbes e a antropologia aqui evidenciada há um momento decisivo de passagem, em que a guerra ameríndia passa a ser concebida como algo que produz o coletivo. Sob pontos de vista distintos, Florestan Fernandes e Pierre Clastres recriaram, cada qual, a sua imagem da Sociedade Primitiva. Para o primeiro, a guerra promove a coesão de uma

sociedade definida como fechada, tradicional e sagrada, cuja função reside, lida por um aporte durkheimiano, em um instrumento da religião. Florestan demonstra essa tese ao apontar o ritual antropofágico como recuperação, por intermédio do cativo, dos mortos do grupo, e, portanto, como restauração do Nós coletivo por um procedimento sacrificial, que remete ao modelo desenvolvido por Hubert e Mauss. A “rotação de perspectiva” é iniciada, embora, ao procurar o valor da guerra para os Tupinambá, Florestan tenha de recorrer a um modelo africanista e à imagem do culto aos ancestrais que, ao contrário de sua fidelidade aos dados etnográficos ao longo do texto, são dados como petição de princípio⁵.

A positividade da guerra tupinambá encontra uma fundamentação teórica mais ampla com Pierre Clastres, para quem a imagem da Sociedade Primitiva não pressupõe a coesão de um Nós coletivo, mas se define por um movimento de constante fragmentação em grupos locais autônomos. Clastres desloca o valor da guerra de um certo sociologismo — guerreira-se pela e para a manutenção da Sociedade e sua coesão — para uma ontologia — guerreira-se para manter um ideal de liberdade e autonomia na recusa da emergência de uma esfera política separada, o Estado⁶. No afã de fundar uma antropologia política, o autor contrasta a etnografia sobre povos Tupi e Yanomami — estes os “últimos representantes da sociedade primitiva na atualidade”, segundo o autor — e a filosofia política dos séculos XVI e XVII. A noção hobbesiana de estado de guerra como estado de natureza, e a concepção de Homem que aí subjaz, são refutadas, em Clastres, pela atitude antropológica que desponta, por exemplo, em Montaigne⁷, para quem não é prudente aplicar juízos pretensamente universais para avaliar outras realidades — o bárbaro é, antes de tudo, aquele que acredita na barbárie, para voltar a um velho aforismo.

Ainda debruçado sobre premissas hobbesianas, Clastres debate com a antropologia de Lévi-Strauss, refutando a idéia da troca como fundamento único da vida social. Clastres não duvida do valor transcendental desta para a fundação da Cultura, porém sustenta a necessidade de separar dois níveis, o que permite tomar a guerra não como acidente na falência da troca, mas como necessidade inerente à vida social. O erro do primeiro Lévi-Strauss é diagnosticado como uma “confusão dos

planos sociológicos nos quais funcionam respectivamente a atividade guerreira e a troca. Ao querer situá-los no mesmo plano, faz-se obrigado fatalmente a eliminar um ou outro, a deformar, por mutilação, a realidade social primitiva. A troca e a guerra não devem ser consideradas em uma continuidade que permita que se passe, por gradação, de uma à outra, mas como uma descontinuidade radical que manifesta a verdade da sociedade primitiva” (1987:197). Invertendo a precedência da troca sobre a guerra, Clastres propõe que movimentos de troca e aliança ocorrem, em casos particulares, em favor da guerra. É preciso, com ele, recusar tanto Hobbes como Lévi-Strauss: não se trata de pensar a guerra de todos contra todos, o que remeteria irremediavelmente à barbárie original e a recusa da sociabilidade, desafiando uma concepção européia da socialidade como subsumida à idéia de Estado (idem:184); tampouco a troca de todos com todos, que impede compreender a universalidade fenomênica da guerra na sociedade primitiva (idem:186), já que não há possibilidade de “amizade generalizada” (idem:204)⁸. Mais que isso, se o Outro é necessariamente classificado como aliado ou inimigo, a inimizade é o termo não-marcado, visto que a aliança não surge jamais como contrato, pois que pode a qualquer momento reverter-se em hostilidade. A aliança é, nesse modelo, o que se deve estabelecer como tática, ao passo que a guerra responde a uma vontade preeminente — tão política como metafísica — de fragmentação e dispersão. Ela é ontológica porque funda a Sociedade Primitiva em sua recusa de submissão das diferenças a uma unidade ou soberano.

Tanto Florestan como Clastres dirigem o olhar para fenômenos essencialmente visíveis — os conflitos armados, os festins canibais etc. O primeiro refere-se a uma sociedade que não mais existe — a Tupinambá — e lembra que, com o avanço da empresa catequética e suas decorrentes reprimendas, a guerra e os hábitos antropofágicos foram perdendo cenário para um estado algo pacificado de aldeamento, tendo por alternativas históricas o refúgio ou o extermínio. O segundo remete a uma sociedade que rareia e caminha à extinção — a Primitiva — e lamenta, por assim dizer, o abandono em grande escala das práticas guerreiras. Tal seria o infortúnio de sociedades tupi atuais, como os Aché e os Gua-

rani do Chaco, acoçados pela sociedade nacional, mas não dos Yanomami que, ao seu modo, teriam conseguido resistir, mantendo o seu ideal de autonomia por meio do moto-contínuo guerreiro. Seria possível, contudo, compactuar simplesmente com a premissa de Clastres — “a guerra primitiva é invisível porque já não existem guerreiros para levá-la a cabo” (idem: 187)? O desaparecimento dos conflitos armados e do enfrentamento direto de corpos, função da Conquista, do etnocídio e da pacificação, não poderia revelar uma realidade subjacente, nem por isso menos operante? Não seria próprio da guerra ameríndia ser a um só tempo visível e invisível?

É preciso, portanto, alargar a noção de guerra, e para tanto gostaríamos de frisar certos aspectos invisíveis da guerra ameríndia contemporânea, que reenviam o olhar para temas tornados clássicos: o canibalismo, a figura do guerreiro ou matador, o rito de execução do cativo. Se os Tupinambá ofereciam uma imagem literal do guerreiro, da guerra e do canibal, os tupi atuais insistem nessa mesma maquinaria, praticando-a, todavia, sob formas mais figuradas (o que não significa, jamais, menos reais). Faz-se necessário, pois, avaliar os novos acentos dessa guerra em mecanismos simbólicos desvelados, não raro, nos domínios do xamanismo, do ritual, da etiologia, da escatologia e do sonho.

Povos atualmente pacíficos como os Araweté, Parakanã ou Wajãpi revelam não apenas um passado histórico, mais ou menos remoto, povoado de relatos de guerras, como também uma cosmologia por assim dizer guerreira ou, para usar um termo mais amplo, uma metafísica da *predação*, relação genérica de apropriação de subjetividades alheias (Viveiros de Castro, 1993 e Fausto, 2001). A noção de predação foi amplamente utilizada pela etnologia indígena recente e sinaliza a centralidade do inimigo que, ao ser apropriado (devorado, por exemplo), não tem sua subjetividade negada, mas, ao contrário, altera de maneira decisiva a do matador, que passa a conter em si mesmo a marca do ato predatório. Trata-se de um movimento de transformação incessante e necessária do si pelo outro, alterando, de formas etnográficas variadas, tanto o matador quanto o coletivo ao qual este pertence. É nesse contexto que o canibalismo emerge como linguagem que se presta ao mecanismo da

predação — referências a hematofagia, devoração pelos deuses, espectros necrófagos abundam, mesmo entre povos que não apresentam indícios de práticas antropofágicas no passado.

O que ressoa disso tudo é a questão sobre a possibilidade de enquadrar esses grupos como “pacifistas” ou “belicistas”. Compactuaríamos assim com a crença, abraçada por nosso Estado em sua empresa crescente de “pacificação” dos índios, de que a salvação destes depende de sua privação em relação à guerra? Abraçando a suspeita de que a *pax* contemporânea encobre uma realidade subterrânea de ordem distinta, ou seja, de que as guerras visíveis jamais estiveram livres de sua porção invisível, devemos buscar os mecanismos prático-simbólicos de continuação, prefiguração ou substituição de algo que se imaginou, em nossos próprios termos, como guerra.

Transformações tupi

Um primeiro deslocamento da guerra tupinambá pode ser ilustrado pelo canibalismo pós-morte dos Araweté, povo tupi-guarani do Pará, que vive hoje em um único aglomerado às margens do igarapé Ipixuna, afluente do Rio Xingu, resultado de um longo período de migrações e conflitos e de uma história recente de depopulação e epidemias. “Pacificados”, os Araweté não cessam de lançar foco sobre a figura do matador, trazida à cena em rituais coletivos regados a cauim. O matador, aquele que matou um inimigo, beneficia-se de um estatuto especial que remete a seu destino pós-morte: ao contrário dos demais mortais, não é morto e devorado pelos deuses *Maï* quando chega aos céus. A etnografia de Viveiros de Castro (1986) assinala que o complexo antropofágico que permeava a guerra tupinambá vê-se aqui deslocado para o campo das fabulações sobre a existência no pós-morte. A escatologia Araweté supõe, com efeito, que cada morte conduz a uma série de atos canibais — o cadáver é devorado por seres necrófagos, desprendendo um duplo (*ta'owe*), ao passo que o princípio vital ou alma celestial (~i) é submetido ao canibalismo divino. Esse segundo procedimento, inexistente entre os Tupinambá, não se verifica tampouco entre os Wajãpi e Parakanã. O canibalismo terreal dos Tupi da Costa ganha com os Araweté uma

direção propriamente vertical, uma vez que remete a uma conexão — aliança — entre céu e terra. Se os Tupinambá devoram os inimigos antes feitos cunhados, os deuses araweté devoram os mortos para depois afinizá-los e divinizá-los a um só tempo. Em suma, Viveiros de Castro aponta um canibalismo simbólico fundamentado em um ideal de “devir-outro” — afim, inimigo ou deus.

O etnólogo dos Araweté alerta para a necessidade de pensar tais procedimentos para além do domínio da metáfora, pois se está diante de um procedimento *real*, mesmo que não visível. A relação entre vivos e mortos não seria, para esse povo, um problema de especulação, e sim um problema prático, passível de ser revelado em instâncias de enunciação cosmológica diversas. O matador (*moropinã*, cognato do morubixaba tupinambá) é aquele que, por meio de um processo de fusão ritual, é capaz de tornar-se o próprio inimigo. Ao contrário do matador tupinambá que, para se tornar imortal, precisava ser igualmente devorado, o araweté transforma-se em deus sem ter de ser ingerido por eles — é a sua morte que propicia o seu estatuto. Ideal da pessoa araweté, o matador é, ademais, um ser-para-si — seu ato homicida permite a metamorfose apenas de si mesmo, e sua fusão ao inimigo o torna ambivalente. Ao encarnar e se tornar o inimigo, o matador paga o preço de seu devir, pois ao matar também morre — sente-se como que apodrecendo, seus ossos tornam-se leves e ele deve, assim, entrar em reclusão, visto que o espírito do inimigo passou a habitar o seu interior. No mais, ele já é imortal, porque já morreu e reviveu em terra. Essa ambivalência traduz o perigo que ele representa à coletividade, uma vez que pode a qualquer momento voltar-se ferozmente contra ela, pois que se tornou capaz de assumir um outro ponto de vista.

Os Araweté contam que cantos e nomes são transmitidos ao matador pelo espectro do inimigo durante os sonhos e devem ser enunciados em uma cauinagem acompanhada de danças coletivas. Esse processo ritual de (con)fusão entre o matador e sua vítima reaparece, de modo diverso, entre os Parakanã, dentre os quais o subgrupo ocidental persiste com ataques guerreiros a populações vizinhas fazendo valer de modo extremo a lógica da predação. Se os cantos de guerra araweté remetem ao

destino pós-morte, para os Parakanã a preocupação não reside na outra vida, mas nessa — é menos o devir que a permanência nesse mundo o que os estimula a matar, ou, como argumenta Fausto, matar é uma “forma de emperrar a máquina escatológica individual” (2001:308) garantindo a longevidade. Essa menor ênfase na escatologia tem ressonância também nas concepções nativas sobre a alma, que não reconheceriam uma porção celeste. Se seu benefício pessoal é a longevidade, o matador parakanã detém, ademais, uma condição criativa capaz de beneficiar outrem. O ato homicida é uma forma poderosa de capacitação para o sonho, e é ao sonhar que novos cantos e nomes podem ser apropriados. Diferente dos Araweté, entre os quais o matador adquire nomes para si, os nomes obtidos pela atividade onírica entre os Parakanã devem ser utilizados para nomear outros. Da mesma forma, os cantos devem ser transmitidos para que outro os execute ritualmente, garantindo, então, uma atividade onírica mais eficaz. Sendo não menos ambivalente, o matador parakanã parece, porém, ser menos um ser para-si que alguém capaz de, com o auxílio de instâncias rituais, assegurar a socialização do que provém do exterior.

O canibalismo não é explicitamente tematizado entre os Parakanã, que tomam, porém, a aquisição do “cheiro de sangue” como condição privilegiada para a atividade onírica que permite a apropriação de cantos e nomes. O sonho é extremamente enfatizado pelos Parakanã e é nele que o inimigo é reencontrado e trazido à interação. A execução figurada do cativo sonhado tem espaço no ritual, em que o canto transmitido, entoado por um cantador, é o próprio inimigo, e sua enunciação mesma consiste, nesse sentido, no próprio ato homicida. Reencontra-se aqui também o tema da guerra como empresa interminável, já que, uma vez executado, o canto perde sua potência ritual. Se o cantador adquire poder de sonhar, novos cantos são adquiridos, novos rituais realizados, novas identidades produzidas, e a máquina não cessa de se reiniciar.

No modelo parakanã, o ato homicida, seja na experiência guerreira efetiva seja no ritual, exige um duplo movimento de domesticação e (re)inimização. Aqueles que sonham — o que significa o mesmo que

possuir uma capacidade xamânica — são aqueles capazes de domesticar os inimigos oníricos e não podem matá-los; para que a execução seja possível, esses seres sonhados devem retomar seu valor de inimidade, o que é garantido pela doação ritual de cantos para aquele que, por fim, o executará. Na cosmologia parakanã, o xamanismo ocorre não como complemento separado da guerra, e sim como auxiliar e intrínseco a ela. O ritual guerreiro (festa do cigarro) parakanã é ao mesmo tempo xamânico, e seu matador não é o captor de cantos. Em contraste, entre os Araweté há a dissociação entre os campos do xamanismo e da guerra — no canto guerreiro, o matador faz reverberar o ponto de vista do inimigo, ao passo que o canto xamânico cita as vozes dos mortos feitos deuses, mantendo-se separado deles. O xamã araweté é um mediador entre os mortos, dos quais transmite a palavra, e os vivos, apresentando-se como um *ser-para-o-grupo*. Se o cantador-matador araweté é ele mesmo o inimigo, para os Parakanã vislumbra-se uma disjunção entre quem mata e quem sonha/domestica, produzindo um intervalo entre a experiência onírica — familiarização do inimigo — e a predação. Esse grupo possui um processo de familiarização bem marcado e diferenciado da predação, claro paralelo à socialização, ou adoção, do cativo entre os Tupinambá¹⁰.

Entre os Araweté, não haveria tal intervalo, e sim um processo de “fusão ritual” (Viveiros de Castro, 2002). Na reclusão, ocorre, não obstante, a domesticação da parte inimiga do matador, culminando, ele mesmo, como inimigo familiarizado. Ao cantar o ponto de vista do inimigo morto, o matador é feito vítima, e o canto do matador no ritual guerreiro é em si um inimigo reinimizado. Essa ausência de pausa entre um e outro processo reflete-se na grande ambigüidade da figura do matador, tanto de um ponto de vista interno — o inimigo lhe é imanente — como de um ponto de vista externo — ele torna-se uma ameaça ao grupo, podendo inclusive voltar-se contra seus parentes. Se entre os Araweté as esferas do xamanismo e da guerra estão suficientemente disjuntas, entre os Parakanã elas se vêem condensadas, já que não há guerras sem xamanismo, ou seja, sem a capacidade sonhar. Nesse ponto, Fausto (2001) cuida lembrar que estamos diante de um caso de “xamanismo sem xamãs”,

sem essa figura social institucionalizada, como se verifica entre boa parte dos grupos tupi. Entre os Parakanã, o xamanismo é, portanto, menos uma instituição que um motor. O homicídio de fato e a capacidade de capturar inimigos em sonhos combinam-se na fabricação da pessoa do matador, e é o xamanismo que permite a familiarização desses sujeitos. Fausto revela, assim, uma espiral que parte da predação, passa pela familiarização e retorna à predação na execução ritual do canto, que, ao garantir novos poderes oníricos, permite a retomada do processo.

A predação parakanã, como a antropofagia tupinambá, culmina em um grande ato final de execução, que inverte o vetor de socialização dos benefícios apropriados; se entre os Tupinambá o matador é o único a não consumir a carne do cativo, dispondo-a à coletividade, entre os Parakanã o sonhador socializa os cantos recebidos mas lhe é interdito executá-los, estes sendo entregues à figura de um cantador em procedimento iniciático¹¹. Uma ressonância entre os dois casos reside no trabalho intenso de familiarização e na subsequente necessidade de reinimização do cativo no ritual. Este é mais um exemplo, além daquele tão bem explorado por Viveiros de Castro, de como a “literalidade” tupinambá pode alojar-se em campos por assim dizer mais “figurados”: os termos são permutados, mas as relações — predação e familiarização — se mantêm. Vê-se, portanto, que o “xamanismo sem xamãs” parakanã é presente e importante no processo de apropriação do inimigo, ao passo que o xamanismo araweté, em que a maior parte dos homens revela-se sob o papel de xamã, não guarda relação intrínseca com a atividade guerreira, pois que se remete a uma comunicação mediada com os deuses. Viveiros de Castro indica, no entanto, que esse xamanismo garante uma esfera de ação no eixo horizontal, ou seja, na luta constante com os espíritos patogênicos terrestres (*añi*). Essa dimensão, embora pouco enfatizada na análise do autor, diz respeito ao campo da cura. Ora, é justamente esse o gancho da análise de Dominique Gallois (1988) sobre a lógica da predação entre os Wajäpi do Amapari, sul do Amapá. O foco nas concepções sobre a doença e nas narrativas de lutas entre xamãs e espíritos patogênicos faz com que imaginemos, entre esses habitantes da região das Guianas, o traçado de uma guerra invisível.

Antes, porém, de considerar a etnografia de Gallois, é interessante apontar o estudo etnohistórico de Pierre Grenand (1982) com foco em outro grupo territorial Wajãpi, o do Oiapoque, na Guiana Francesa. O autor sustenta a tese de que, entre os Wajãpi, o xamanismo é a *continuação da guerra*. Na ausência de guerras “concretas” com grupos vizinhos, como os Wayana, desde o início do século xx, persiste um sistema de agressões e acusações tanto entre os diferentes grupos locais como com etnias diferentes — “a guerra tornada impossível, resta aos Wajãpi a possibilidade de lutar contra os espíritos e caçar” (Grenand, 1982: 208). Grenand faz referência à amplitude semântica do termo *o-yapisi*, que na sua tradução significa tanto combate como caça, tanto fazer a guerra como lutar contra os espíritos. Noutras palavras, a guerra tende a ser atualizada em campos como da caça ou da feitiçaria, o que significa que os métodos visíveis podem ter cessado, mas sua parafernália permanece. É mais precisamente no xamanismo, domínio em que a relação com a caça e com agentes agressivos invisíveis se realiza, que o autor reencontra a guerra wajãpi. Na esteira desse argumento, Gallois (1988) compreende o xamanismo, a caça e a guerra como partes de um mesmo sistema de agressão/predação, e o xamã, o guerreiro e o caçador como figuras capazes de se alterar ou mesmo comportar em seus próprios corpos a alteridade, ocupando, por conseguinte, uma posição ambígua, um estado intermediário entre seres normalmente separados, o que sinaliza o entrecruzamento de domínios de espíritos, inimigos e animais. O conflito entre xamãs pode ser assimilado, para Gallois, a uma guerra particular, pois que encarna a rivalidade entre diferentes grupos locais e étnicos. Mais que a continuação de conflitos armados, portanto, esta pode ser vista como mais uma modalidade do que denominamos aqui de guerras invisíveis.

Os Wajãpi poderiam ser situados no espaço mediano de um contínuo cosmológico que separa os Araweté dos Parakanã, visto que combinam, em sua ação e fabulação sociocosmológica, os eixos vertical e horizontal. De um lado, a relação com os mortos, com o mundo de *Janejar* (literalmente “nosso dono”, relacionado à função de demiurgo) e com a concepção de um destino celestial para a alma ou princípio vital (~i): a comunicação com o plano celestial ocorre de modo mais acentu-

ado nos rituais do bastão rítmico, que impede a tão temida queda do céu, variação de um tema que povoa grande parte das cosmologias tupi-guarani. De outro, a esfera de ação xamânica propriamente dita, marcada pela relação com os *-jar* (“donos” dos domínios naturais), e com os demais espíritos terrestres agressores, designados sob o termo genérico *añã*, cujo campo semântico é mais vasto que o *añi* araweté e o *karowara* parakanã, ambos sinalizadores das causas de um infortúnio. Segundo Viveiros de Castro (1986: 255-256), *añi* designa, entre os Araweté, menos uma classificação que uma definição específica e negativa (nociva), enquanto ganha uma conotação, para os Wajãpi, de força ou capacidade mágica, revestindo-se de relativa positividade. Como argumenta Gallois, os *añã* não podem ser reduzidos a uma classe de entidades antropofágicas, que introduzem armas no interior do corpo das vítimas visando a sua destruição, mas aglutinam a um só tempo um poder agressivo e reparador, abarcando todas as modalidades de agressão e as relações de causa e efeito que estas encerram.

O ritual xamânico wajãpi, marcado por cantos solitários e sessões terapêuticas, é distinto daquele que Gallois designa como coletivo, marcado pela embriaguez do cauim e pela execução de cantos e coreografias coletivas. Nota-se que as imagens guerreiras proficuas na cauinagem araweté deslizam para o âmbito da caça, como se pode vislumbrar nas prestações de bebida fermentada por parte dos anfitriões pela caça abatida pelos convidados. Nesse novo cenário, a figura de um matador individual torna-se borrada pelo confronto ritual entre grupos festeiros. Entre os Wajãpi, os cantos também possuem um lugar central nos rituais coletivos, visto que são concebidos como uma apropriação de algo exterior — aqui a figura do inimigo confunde-se com a dos animais, grandes provedores de cantos para os Wajãpi. Ao serem executados em festas, os cantos celebram a eliminação de inimigos e animais (seus doadores originais) em tempos remotos: “na representação das danças ‘dos animais’ ou ‘dos inimigos’ encena-se o motivo *-juka*, matando-se o animal ou a entidade celebrada” (Gallois 1988: 163). Como entre os Parakanã, rituais como esses encenam uma certa execução; não obstante, em vez de por em cena um cantador que mata o canto recebido, trata-se de apresentar

o confronto de dois blocos de dançarinos encarnando os papéis de humanos e entidades extra-humanas inimizadas, que não raro culmina na execução do inimigo por um cantor principal¹².

O xamanismo entre os Wajãpi carrega grande dose de ambigüidade. A palavra cantada é utilizada tanto para matar como para curar, representando uma forma privilegiada de domesticação — aproximação — de todas as categorias de alteridade (idem:309). As práticas terapêuticas xamânicas, em contraste com as fitoterapias, encantamentos e sopros, tratam das causas profundas das doenças, freqüentemente associadas ao jogo político de alianças e dissensos entre os grupos locais. A cura xamânica é pensada como a reparação de uma agressão e sempre encerra um intercâmbio entre os diversos agentes do cosmo, especialmente os donos de animais¹³. Entre os Wajãpi, toda morte, doença ou infortúnio deve-se à agressão de um agente intencional capaz de manejar os *añã*. Gallois sugere, com isso, que a orientação do diagnóstico é sempre política: as acusações são móveis e dependem de um contexto, a causa eficaz (a agência) recai sempre sobre a figura de um xamã ou de uma pessoa a quem se atribui poderes xamânicos. A doença mobiliza, dessa feita, relações sócio-políticas, e o processo de cura consiste em uma declaração de guerra aos agentes patogênicos. A terapia confirma a agressão, introduzindo a possibilidade de retaliação. Em suma, a intensificação dos conflitos entre xamãs reproduz as tensões políticas entre os grupos locais e, como glosa a autora, “as alternativas concretamente escolhidas para o tratamento de doenças reproduzem, de fato, todo leque de relações concretas com a alteridade: mortos, animais, inimigos, brancos...” (1988:285).

Gallois concorda com Grenand a respeito da relação estabelecida entre caça, xamanismo e guerra, mas opõe-se à sua sugestão de que o fim das guerras seja o fim da sociedade tradicional na região das Guianas. Para Grenand, haveria uma ruptura entre o passado das confederações políticas e o presente de grupos locais dispersos. Se a guerra cumpria uma função aglutinadora, ao xamanismo, como sua continuação, resta a salvaguarda do grupo étnico. Em contrapartida, Gallois afirma que jamais houve centralização de fato, mas apenas fluxos migratórios diver-

sos e, sob esse aspecto, as confederações detectadas por Grenand seriam, segundo seu próprio estudo etnohistórico (1986), melhor compreendidas se remetidas ao contato com setores das sociedades portuguesa (e, posteriormente, brasileira) e francesa. Com Gallois, dá-se o reencontro com a tese clastriana: a sociedade wajãpi, com suas guerras visíveis e invisíveis, visa a fragmentação. As agressões, encadeadas entre os grupos locais atuais, são como uma restauração desse motor, e nesse sentido o xamanismo se revela lugar por excelência do conflito político, e não da salvaguarda de uma unidade étnica, idéia por assim dizer estranha aos Wajãpi.

O caráter guerreiro do xamanismo parece, com Gallois, residir na idéia de vingança, na espiral do conflito e não na sua anulação. Esse movimento que se revelara entre os Tupinambá no intercâmbio de festins antropofágicos (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985) desloca-se, entre os Wajãpi, para o plano das acusações mútuas. Gallois compartilha com Viveiros de Castro, e sua comparação Tupinambá-Araweté, a identificação da vingança ao nexa da predação, uma vez que é produtora de uma certa temporalidade. Nenhum ato agressivo é terminado — ao ser concluído deve apontar um reinício, um novo ato agressivo, revelando um processo interminável de apropriação de subjetividades alheias e produção de identidades. Não é possível parar, do contrário, a máquina simbólica emperraria. A mesma proposição sobre a temporalidade parece estar presente no argumento de Fausto a propósito dos Parakanã. Não obstante, o autor parece se ater mais detidamente ao plano do discurso nativo para afirmar que a vingança como reciprocidade não se verifica de maneira evidente. Não se mata para vingar uma morte anterior, mas para produzir incessantemente novas subjetividades e, por conseguinte, o coletivo — aqui, a produção de um tempo prospectivo é mais intensa que no caso tupinambá, como se não houvesse qualquer possibilidade de retorno. O ciclo de homicídios é, ainda assim, interminável: se os cantos perdem sua potência criativa ao serem executados, sinaliza-se a necessidade de uma nova busca, uma nova empresa guerreira — e os Parakanã não se cansam de levar esse ideal a cabo, seja por assassinios literais, seja por procedimentos rituais e oníricos.

Interrogações tapuia

Ressaltamos até agora que a guerra visível e o canibalismo dos Tupi-nambá quinhentistas podem ser reencontrados nas guerras invisíveis araweté — em sua escatologia —, parakanã — em sua armadura ritual-onírica — e wajãpi — em seu sistema de agressões. Como já aconteceu no Quinhentos, na etnologia contemporânea, o olhar sobre a guerra, visível ou invisível, histórica ou etnográfica, dos “Tapuia prototípicos”, os povos jê do sertão brasileiro, é mantido lateral¹⁴. Não obstante, esses “Tapuia” atuais, como os Xavante e os Kayapó, são repetidamente apresentados pela mídia como povos belicosos e agressivos. Em oposição aos amigáveis tupi atuais, guerreiros cordiais, eles tornaram-se algo como nossos “contrários” contemporâneos.

A imagem da agressividade jê encontra eco na etnologia indígena na oposição fomentada por Joanna Overing (s/d, 1983, 2000) entre as sociedades da região das Guianas, engajadas na produção de uma convivialidade em pequenas comunidades ou grupos locais, e as do Brasil Central, que enfatizam a belicosidade em seus rituais coletivos e na produção de pessoas. Para Overing, enquanto populações, como os Piaroa (Venezuela), situam a violência em uma esfera exterior ao cotidiano — tanto espacial (fora dos limites do grupo local) como temporal (no tempo mítico) — as do Brasil Central incorporam e marcam a violência em seu interior. Overing confere aos povos guianeses uma imagem pacifista, uma vez que todo trabalho de produção da vida social estaria voltado à neutralização de poderes predatórios vigentes em um tempo primevo. De invisível, a guerra se tornaria arcaica — mesmo o xamanismo, potencialmente capaz de fazer explodir conflitos, estaria voltado à domesticação de aspectos agressivos, ao impedimento da irrupção de atos violentos. Sob essa imagem, o lugar do guerreiro se desloca do mundo guianês e tupi, em que a guerra figura como memória passada e não mais futura, e contrasta com a tranquilidade almejada no cotidiano, para o mundo jê, e sobretudo para os Xavante, em que a agressividade ainda que latente revela-se um valor a ser enfatizado nas relações correntes¹⁵.

A imagem do pacifismo guianês, sugerida por Overing, pode ser problematizada por casos etnográficos de populações de língua caribe,

que habitam a mesma região. Para os Wayana e Aparai do Pará, por exemplo, o ideal de relações comunitárias regidas pela generosidade e comedimento não exclui o valor da predação e da agressão e a linguagem do canibalismo pode ser reencontrada na produção estética, como revela Van Velthen (1995). Para a autora, o ideal de beleza cultivado por eles provém da domesticação de entidades antropofágicas — atenta-se assim para uma idéia recorrente em boa parte da região amazônica, em que o conhecimento, assim como a arte, provém de fora e deve ser apropriado de formas diversas, seja pelo roubo, seja pela dádiva, em atos a um só tempo belicosos e de reciprocidade. Passada ou presente, efetiva ou virtual, visível ou invisível, a guerra não deixa de remanescer como imagem profícua nas etnografias que transbordam o mundo tupi.

Canibalismo, guerra e vingança são temas que persistem no alhures amazônico, apontando não raro um passado em que essas práticas ocorriam efetivamente. Mas, como já salientamos, o tempo mítico e o tempo histórico confundem-se e, nesse sentido, ganhamos menos perguntando se esses povos foram realmente canibais que se eles cultivam algo como uma ética canibal que jamais precisou ter-se atualizado. Que fazer, por outro lado, com os povos de língua jê e bororo do Brasil Central, entre os quais as mesmas evidências não se encontram, tampouco as mesmas metáforas canibais, ainda que visualizados pelo seu temperamento agressivo quando, por exemplo, defrontados com a sociedade nacional? O contraste Tupi-Tapuia, erguido no Quinhentos, não ressurgiria, com a etnologia do final do Novecentos, na oposição Amazônia e Brasil Central, já que mesmo os Caribe, outros tapuia históricos, são ricamente analisados com apoio nos modelos cunhados sob a égide das imagens tupi? Não restaria aos povos Jê e Bororo a imagem da guerra bárbara, já que o sentido encontrado nas reflexões sobre a guerra tupi não pôde lhes ser transplantado¹⁶?

As abordagens sobre os povos de língua jê e bororo se distanciam de modo considerável daquelas sobre a Amazônia. Em primeiro lugar, oferecem um contraponto para o ideal de indiferenciação interna ao se referir a comunidades — geralmente populosas se comparadas, por exemplo, aos assentamentos guianeses — constituídas por um espaço

social marcado por oposições simétricas e assimétricas. Em seguida, tomam essas comunidades (ou aldeias) como unidades fechadas, na medida em que não dependeriam da relação com o exterior para se reproduzir, ou seja, conteriam em si mesmas todas as condições para a sua constituição — inverso, portanto, do modelo de inspiração tupi. Em suma, nem um interior pobre em discontinuidades nem um exterior necessário compõem o quadro das visões etnológicas sobre o Brasil Central. Tudo se passa como se estivéssemos diante de sociedades auto-suficientes (Fausto, 2001), que postulam uma clivagem rígida entre alteridades internas, aquelas que produzem identidades sociais (grupos sociais, prerrogativas rituais, nomes etc.), e externas, aquelas que devem ser mantidas apartadas (mortos, seres monstruosos, brancos). Ora, é em especial essa imagem de fechamento — e a conseqüente impossibilidade de articulação entre os níveis mencionados — que gostaríamos de questionar e, para tanto, propomos tomar brevemente o exemplo dos Kayapó, Jê setentrionais.

Os estudos jê sinalizaram, desde cedo, um dualismo expresso não raro por fórmulas concêntricas, como aquelas que opõem o centro e a periferia da aldeia, ou, respectivamente, as esferas pública e privada da vida social. A mesma oposição pode ser encontrada em análises mais recentes, como a de Giannini que, ao explorar a mediação que o xamã xikrin realiza com domínios cósmicos, estende o modelo, que vai do espaço social da aldeia ao anti-social da floresta, passando pela relativa domesticação das roças¹⁷. A guerra jê, visível ou invisível, é, nesses termos, pensada em sua espacialidade centrífuga. Giannini (1991) salienta que os Kayapó-Xikrin alocam os inimigos nos domínios da mata, marcados pela agressividade. Versvijver (1992), em sua etnohistória da guerra entre os Kayapó-Mekragnoti, redesenha essa espacialidade ao distinguir planos concêntricos caracterizados pela domesticação, e que vão de um estado positivo de sociabilidade para um limite em que esta tende a zero, lugar da guerra e da inimizade. Por sua vez, Turner (1993) argumenta que os brancos foram incorporados pelos Kayapó-Gorotire nessa posição de alteridade máxima — inimigos —, não se constituindo como categoria à parte.

A literatura sobre os Kayapó indica, em diversos momentos, que a guerra é um mecanismo de criação de novas identidades sociais. Não é outro o valor do rapto de mulheres e crianças que é parte eminente da motivação para a guerra ou, mais diretamente, o roubo de bens que se tornarão prerrogativas rituais (Versvijver, 1992). Esse saque representa, mais precisamente, a possibilidade de apropriação de aspectos imateriais (e também materiais), remontando ao tempo mítico, quando a humanidade tomou para si as prerrogativas que hoje a constituem. Ora, é preciso pensar até que ponto os Kayapó concebem o tempo mítico como terminado e voltamos, assim, a um tema tupi. Ao contrário, sugerimos que dão seqüência a esse movimento na história, sem o qual não seria possível compreender a valorização simbólica dos bens roubados.

Afinal, se o tempo mítico fundou a cultura e sua constituição por identidades sociais como diferenças internas, ou seja, se as prerrogativas rituais e os nomes, que as metaforizam, têm uma origem mítica e ganham valor pela circulação que atravessa o tempo (Lea 1986; Ladeira 1982), não devemos com isso concluir, como Viveiros de Castro (1993: 204), que as diferenças assim instituídas são acabadas e apenas reproduzidas temporalmente. Contrariaríamos com isso o que se revela como a maior motivação para a guerra: a apropriação de bens de fora, pelo saque ou pelo rapto, já que as mulheres e crianças raptadas trazem consigo, mais do que corpos, também nomes, músicas e cantos que se incorporam aos rituais. Ademais, seguiríamos a direção oposta em relação aos próprios, que jamais se pensaram sob a égide do fechamento, mas sempre conceberam suas aldeias — imaginadas pelos seus etnólogos como microcosmos acabados — como realizações parciais de algo jamais atualizado, por fazer. Se a distribuição de nomes e prerrogativas remetem a uma totalidade, ela não se encontra em cada aldeia particular, já que, como demonstra Lea (1993), não há aldeia que inclua em si a totalidade dos bens — e, se todo houver a ser repostos, ele deve ser buscado em outro lugar. No mesmo sentido, devemos ouvi-los atentamente, já que quando se referem àquilo que reconhecemos como uma identidade cultural própria e uma tradição, seu *kukradjà*, indicam algo aberto e mutável (Cohn, 2000).

Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) argumentam que os Jê procuram “exorcizar o tempo” (idem: 202), tomando a incorporação de bens como um cancelamento das relações guerreiras e, portanto, inverso do nexu tupi da vingança. Os Kayapó, de sua parte, comprovam que não há propriamente um exorcismo, mas uma retenção que não se sustenta se considerados intervalos de tempo mais longos. O que é apropriado passa a fazer parte de um repertório anterior, mas não deixa de indicar um movimento de projeção ao futuro, mesmo que nunca se remeta ao retorno a um pretense ponto zero. Com efeito, a guerra jê não designa um direcionamento incessante para o exterior sem o qual não se faz possível produzir a socialidade, o que não significa, todavia, que este seja menos necessário, que seja possível prescindir, de tempos em tempos, de um procedimento de abertura.

Os vários grupos kayapó continuam a empreender suas guerras e extraem delas sentido, mesmo que por outros meios — nos dias de hoje, seus “inimigos produtivos” revelam-se, sobretudo, agentes da sociedade nacional, como madeireiros, funcionários da Funai, posseiros, garimpeiros, antropólogos, missionários, ongueiros, entre tantos outros. Deles, apropriam-se de novos saberes, mas também de novas prerrogativas rituais, como demonstra Sousa (2000) para os Gorotire. Entre os Xikrin do Cateté, Gordon (2001) alega que a relação estabelecida com agentes da sociedade nacional pode ser lida na chave do mito de origem dos brancos, que os define como portadores opulentos de bens de uma qualidade especial dada pela manufatura. A questão que se coloca para eles é exatamente a de como dar continuidade à apreensão mítica de bens de fora, ou seja, como estabelecer uma relação com os brancos que enriqueça seu próprio mundo¹⁸. Nessas relações são colocados em jogo xamãs, chefes e grupos, em um campo relacional ampliado, que envolve diversos agentes da sociedade nacional (Sousa, idem). Assim, para passar dos mecanismos guerreiros visíveis para o momento da pacificação, devemos atentar para as estratégias criadas por eles de negociação política, especialmente aquelas que se voltam ao mundo dos brancos. Não surpreende que seja por esse viés que os Jê continuam suas guerras e veiculam, com sucesso, para o público não-indígena a imagem da sua

belicosidade, que, no entanto, não pode ser lida na chave da barbárie, tampouco unicamente na da resistência política e cultural, pois revela um universo de sentido mais amplo.

O exemplo kayapó não foi tomado aqui sob os mesmos termos que nortearam a comparação entre os diversos grupos tupi. Um trabalho de comparação propriamente dito ainda resta por fazer. O que se constata desde já é que não basta buscar correlações diretas, como a da figura preeminente do guerreiro e da devoração canibal — bastante presentes, aliás, nas fabulações kayapó — para encontrar, nessas passagens, relações de sentido. Novas investigações deverão abordar os elementos invisíveis e virtuais da guerra kayapó contemporânea, e isso já pode ser notado em uma etnologia recente que se debruça, por exemplo, sobre temas como projetos de desenvolvimento (Sousa, 2000), circulação de mercadorias industrializadas (Gordon, 2001) e “renascimento” das práticas xamânicas (Turner, 1993 e Giannini, 1991). Só assim será possível compreender os mecanismos dessa abertura que parece surpreender os etnólogos. Se ainda pouco sabemos da guerra tapuia, arcaica e moderna, ao menos podemos sinalizar que ela não pode ser reduzida ao fato de uma contingência, pois revela uma necessidade maior capaz de conectá-la à imagem prototípica tupi. Os meios divergem, mas certas disposições, sustentadas por uma lógica subjacente da apropriação de potencialidades do exterior, persistem. Distanciando-nos cada vez mais da guerra de conquista e sua continuação na política, procedimento certamente recorrente no Ocidente moderno, alcançamos uma imagem compósita na qual guerrear é o reverso da aniquilação das diferenças, mas a possibilidade de produzir a vida social por meio delas.

CLARICE COHN é doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e RENATO SZTUTMAN é integrante do corpo editorial.

Notas

- 1 Ver Perrone-Moisés, nesse volume, sobre a distinção, na legislação colonial, entre gentis, aliados e contrários.
- 2 São poucas as referências, na história dos séculos XVI e XVII, aos Tapuia. Se os Tupi da Costa eram não raro designados como aliados dos portugueses ou dos franceses, os Tapuia apareceram na historiografia como aliados dos holandeses contra os portugueses no sertão de Pernambuco. Há poucos trabalhos que remetem a essa questão — ver Góes, Sampaio & Carvalho (1991).
- 3 Veja-se, a esse respeito, o alarde produzido em torno dos Corubo, “índios caceteiros” do Vale do Javari, supostamente isolados e hostis a qualquer contato. Veja-se, também, a figura de índios “pacificados”, como os Xavante e Kayapó, que não cessam de fazer suas reivindicações presentes e são vinculados na mídia pela sua atuação marcada pela agressividade — mesmo que simbólica, mas nem por isso menos eficaz —, sobretudo para com autoridades políticas.
- 4 Ou “metáfora-raiz”, se preferirmos usar o termo cunhado por Marilyn Strathern (1988).
- 5 Para uma crítica à abordagem funcionalista de Florestan Fernandes, ver Viveiros de Castro (1986).
- 6 Se este modelo tem grande importância para as análises recentes da guerra ameríndia, institui, por outro lado, como contraponto à guerra como política externa o lugar do Grupo Local como manutenção da totalidade e autonomia e, portanto, de uma certa interioridade. Se a força centrífuga da Sociedade Primitiva fornece um aporte teórico poderoso para tais análises, o pressuposto centrípeta de totalização não está tão claramente colocado no mesmo plano.
- 7 Nota-se que a atitude de Montaigne é justamente oposta à de Léry, no excerto citado no início do ensaio. Para mais detalhes, ver “Dos canibais” (Montaigne, 1972:105).
- 8 Para uma revisão do debate entre Lévi-Strauss e Clastres, ver Fausto (1999). O autor assinala que haveria entre ambas visadas certos mal-entendidos. A noção de troca remete, no Lévi-Strauss já de *As estruturas elementares do parentesco*, a um plano propriamente transcendental, aquém das transações comerciais e bélicas justamente porque fundadora delas. Já Clastres dirige seu interesse a um plano em que a “vontade política” de sociedades específicas está em jogo, e importa o valor ontológico que essas atribuem a guerra.
- 9 Se Clastres alega que o estado atual de pacificação dos índios os priva de sua liberdade originária, Menget (1985) põe em dúvida a idéia mesma de pacifismo que acabaria por engessar sociedades em modelos essencialistas. Para tanto, toma o caso dos diferentes povos que habitam o Alto Xingu, que supostamente teriam abandonado um passado de guerras intermitentes em nome da convivência em um mesmo território.
- 10 O sonhador parakanã, aquele que, por definição, possui capacidades xamânicas, localiza-se no meio fio entre o ser-para-o-grupo do xamã e o ser-para-si do matador araweté. A um só tempo, ele garante para si a longevidade e transmite para o grupo inimigos-cantos a serem executados — e, portanto, novos inimigos a serem capturados. Sua ambigüidade é também temida, mas seu papel produtor é enfatizado.
- 11 Nota-se que Fausto visualiza as atividades predatórias em um complexo ritual mais amplo que envolve a iniciação de matadores. Ao demonstrar como em um ritual guerreiro em que um ato singular pode tornar-se um ato coletivo de produção de pessoas, Fausto (2001:467) emvereda para uma comparação inédita nas análises sobre os Tupi-Guarani com a literatura sobre iniciação, bastante desenvolvida em relação aos rio-negrinos e Jê.
- 12 Gallois nos oferece uma descrição: “o início do canto indica a chegada dos animais representados (*erejo*, estão chegando), as estrofes centrais os descrevem dançando e bebendo caxiri (*-jirowa*, se juntam e giram) enquanto as estrofes finais descrevem a execução do animal — representado por um dançarino e morto a flechadas pelo cantor principal — ou sua retirada” (1988:163).
- 13 A noção de “dono dos animais” é menos presente, porém constante, entre os Parakanã e Araweté.
- 14 Se a oposição histórica tupi/tapua remetia a essa última categoria “todos os povos não-tupi”, atualmente a distinção ganha novas fronteiras, como veremos.
- 15 No artigo citado (Overing s/d), o caso Yanomami revela-se como transição, uma vez que parentes próximos feitos “outros” perigosos geram uma realidade de agressão cotidiana, mesmo que atribuída às fronteiras externas à comunidade (cf., sob outras perspectivas, Albert, 1985 e Alès, 2000).
- 16 Salientamos que o emprego termo “bárbaro” não possui uma conotação moral, o “bárbaro” é, sob o viés proposto, algo carente de sentido. Certamente, essas são indagações provocativas, já que estamos cientes dos matizes que se produziram entre uma imagem e outra. Lembramos ainda os casos do Alto Rio Negro e do Alto Xingu, bons exemplos de sistemas intermediários, largamente reconhecidos nestes mesmos modelos. Vê-se que tratamos aqui de um deslocamento de modelos analíticos, mas também da oposição tupi/tapua, que ganha conotações geográficas ou de áreas etnográficas. Há, portanto, uma outra provocação embutida nessa nossa comparação, qual seja, sobre a incapacidade de estes modelos analíticos darem conta das realidades etnográficas do Brasil Central ou Jê e Bororo, exatamente por isso nossos Tapuia contemporâneos.
- 17 O enrijecimento dessa oposição que se quer concêntrica é revisto por estudiosos dos Jê, como é o caso de Anthony Seeger (1985), que repõe a gradação e o contexto, lembrando que um domínio é sempre mais ou menos periférico a depender da oposição a que se recorre.
- 18 Este encontro de mito e história, matéria profícua para o debate antropológico atual, é tratado de modo exatamente inverso por Menget (1999:158), que sugere que o repertório de prerrogativas rituais pode embasar, se tomados os devidos cuidados, a retomada de uma história cronológica e factual das guerras empreendidas pelos Kayapó. O autor demonstra que os Kayapó identificam as “histórias de contato” às de “aquisição” (idem:159), tal o nosso argumento. A diferença, porém, é que sugerimos que essa história de aquisição é uma história de produção social que antecede o contato e o inclui.

Referências bibliográficas

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e temporalidade" in: Menget, P. (org.) *Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud*. Paris, Journal de la Société des Américanistes (71), 1985.
- CLASTRES, Pierre. "Arqueologia de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas" in: *Investigaciones de antropología política*. Barcelona, Gedisa, 1987.
- COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, 2000.
- FAUSTO, Carlos. "Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena" in: Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, MINC-Funarte-Cia das Letras, 1999.
- _____. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp, 2001.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Edusp/Livraria Pioneira Editora, 1970.
- GALLOIS, Dominique. *Migração, guerra e comércio: os Waiápi*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.
- _____. *O movimento na cosmologia waiápi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado, São Paulo, USP, 1988.
- GIANNINI, Isabelle Vidal. *A ave resgatada: "A impossibilidade da leveza do ser"*. Dissertação de mestrado, USP, 1991.
- GOES DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário G. "Os povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico" in: Carneiro da Cunha, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- GORDON, César. "Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos" in: *Sexta Feira* (6). São Paulo, Ed. 34, 2001.
- GREMARD, Pierre. *Ans parlaiant nos ancêtres: essai d'ethnohistoire waiápi*, Paris, Orstom, 1982.
- HOBBES, Thomas. *Leviathan*. London, Penguin, 1651/1985.
- LADEIRA, Maria Elisa. *A troca de nomes e a troca de cônjuge: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. Dissertação de Mestrado, USP, 1982.
- LEA, Vanessa. *Nomes e nekrets kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1986.
- _____. "Casas e casas Mebengokre (Jê)" in: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHI/USP-FAPESP, 1993.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo, Martins Fontes/Edusp, 1972.
- MENGET, Patrick. "Jalons pour une étude comparative" in: Menget, P. (org.). *Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud*. Paris, Journal de la Société des Américanistes (72), 1985.
- _____. "Les Frontiers de la chefferie: remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil)" in: *L'Homme* (126-127), 1993.
- _____. "Entre memória e história" in: Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, MINC/Funarte/Cia das Letras, 1999.
- MONTAIGNE, Michel de. "Dos Canibais" in: *Ensaíos*. São Paulo, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1972.
- OVERING, Joanna. "Styles of manhood: an amazonian contrast in tranquility and violence". Mimeo, s/d.
- _____. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on guianese, central-brazilian and north-west amazon social political-thought" in: *Anthropologica* (59/62). Caracas, Fundación La Salle, 1983.
- _____. "Introduction" in: Overing, Joanna & Passes, Allan (eds.). *Anthropology of love and anger*. London, Routledge, 2000.
- SEEGER, Anthony. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- SOUSA, Cássio Noronha Inglez de. *Vantagens, vícios e desafios: os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, 2000.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- TURNER, Terence. "Da cosmologia à história" in: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHI/FAPESP, 1993.
- VAN VELTHEM, Lúcia. *O belo é a fera: estética da produção e da predação entre os Wayana*. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 1995.
- VERSWIJVER, G. *The Club-Fighters of the Amazon: warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Gent, Rijksuniversiteit, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Anaweté: os deuses camibais*. Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS, 1986.
- _____. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico" in: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHI/FAPESP, 1993.
- _____. "A imanência do inimigo" in: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

e reflexividade — a guerra yanomami por meio de uma experiência de comunicação ROGÉRIO DUARTE & SÍLVIA PIZZOLANTE
PELLEGRINO

184 Agressão, aliança e reflexividade — a guerra yanomami por meio de uma experiência de comunicação ROGÉRIO DUARTE & SÍLVIA PIZZOLANTE PELLEGRINO

HABITANDO O ALTO DAS SERRAS QUE FAZEM A DIVISA ENTRE A AMAZÔNIA brasileira e o território venezuelano, os Yanomami vivem atualmente um novo momento em sua história. Após quase cinquenta anos vivendo relações conturbadas com diversos setores da sociedade nacional por meio do contato com missionários evangélicos, empreendimentos desenvolvimentistas, ouro, urânio e paranóias militares, estes índios abrem-se singularmente ao mundo dos *napēpē*, os estrangeiros ou inimigos².

Por meio de uma experiência audiovisual realizada entre grupos inimigos dessa região, dois mundos paralelos revelam-se ao pesquisador. O primeiro nos mostra as especificidades do sistema de comunicação cerimonial yanomami a partir da utilização de registros visuais e sonoros. Revela-nos detalhes da relação entre blocos de população que se encontram em situação de conflito, auxiliando-nos na compreensão da guerra como um fenômeno socialmente controlado. O segundo permite a reflexão sobre novas articulações entre registros audiovisuais e sociedades indígenas e, ainda, sobre questões levantadas por alguns suportes comunicacionais específicos.

A imagem é aqui tratada não como o produto final de um documento etnográfico, mas como um elemento de registro audiovisual que possibilita o acesso ao discurso sem que haja a presença do interlocutor em tempo real. A experiência audiovisual realizada entre os Yanomami é acrescida de sentido na medida em que tem na reflexividade uma das referências de análise dos fatos. A reflexividade, porém, não se dá no sentido da apropriação dos meios de registro³, mas pelo valor especial dado a possibilidade de interação e justaposição entre agentes produtores e receptores das mensagens, permitindo a compreensão dos processos que levaram à construção de um sentido audiovisual da comunicação entre os grupos.

Aliança e agressividade

O conflito iniciado em 1996 entre dois grupos de população habitantes na região entre as nascentes dos rios Mucajai e Parima (Pólo Base Homoxi, Roraima) — Kuremu theri e Tirei theri⁴ — ilustra de maneira concreta como se dá o enfraquecimento das relações de aliança no interior desta sociedade.

Como veremos a seguir, a guerra yanomami insere-se em um *continuum* de níveis formalizados de violência⁵, articulado em um sistema de agressões xamânicas e feitiçarias. Este sofisticado mecanismo de controle social sobre a simbolização e atualização de atitudes violentas — individuais ou coletivas — enquadra e codifica a agressividade (Albert, 1985), possibilitando o controle sobre as formas caóticas e descontroladas de sua concretização.

As relações agressivas entre blocos de população distintos podem ser deflagradas por motivos banais e cotidianos (por exemplo: adultério, roubo de comida, ofensas pessoais e acusações de feitiçaria) entre co-residentes (*yahi theri pē*), comunidades aliadas (*nohimotimē thē pē*) ou inimigos anteriormente estabelecidos (*napē thē pē*) (Albert, 1985), e são fruto da degeneração progressiva das relações de aliança e amizade entre dois ou mais grupos locais durante um determinado período de tempo (Alès, 1984; Lizot, 1994a). Entre Kuremu theri e Tirei theri, uma morte acidental inesperada, ocorrida durante um duelo voltado para aplacar a cólera e reparar ofensas (Alès, op. cit.; Albert, 1985; Lizot, 1988, 1984a), foi o gatilho que iniciou — naquele contexto — a atualização do sistema de agressões que permeia as relações entre todos os grupos yanomami. Uma série de fatores, no entanto, influenciaram o decorrer dos fatos, enfraquecendo as tensões e permitindo, por meio de canais comunicacionais específicos, o início de uma possível reaproximação entre os inimigos.

A fim de infringir ao adversário o mesmo sofrimento causado com a perda de um ente querido (Alès, op. cit.), a lógica da retaliação inicia-se em conexão com um complexo sistema funerário, causando, por um lado, o distanciamento entre as comunidades em conflito e, por outro, a aproximação entre as comunidades aliadas em ambos os lados da disputa (Lizot, 1988). A médio e longo prazo, este sistema permite a reestruturação da geopolítica entre as aldeias yanomami. Em outras palavras, nada impede que os inimigos de hoje sejam os aliados de amanhã.

Todas as agressões humanas (físicas ou decorrentes de feitiçaria), e não humanas (ataques de espíritos canibais da floresta, ou muitas vezes enviados por xamãs inimigos), são compreendidas como formas de predação dos elementos vitais de constituição da pessoa, movimentan-

do a sociedade a partir de uma lógica que articula a devoração canibal a um amplo sistema de reciprocidade ritual (Albert, op.cit.). A interação entre esses dois pólos torna indissociável o ciclo de vingança — marcador das relações guerreiras — e as festas funerárias — momentos de formação e consolidação de alianças.

O exemplo ocorrido em Homoxi ilustra de maneira clara o movimento de intensificação das tensões até seu esgotamento e a busca pela retomada de relações pacíficas.

O conflito Kuremu / Tirei

Após participarem de um *reahu*, o ritual funerário, os habitantes de uma pequena aldeia conhecida como Huruna — aliados aos Kuremu theri — convidaram alguns de seus aliados Tirei theri a compartilhar o *naxikohi u*, bebida fermentada de mandioca. Como mantinham relações de proximidade com o recém-instalado posto de saúde da região, os Tirei theri gozavam de um acesso privilegiado aos bens industrializados oferecidos pelos profissionais de saúde que trabalhavam nas cercanias.

Após saciarem-se com a bebida, os homens do Huruna pedem a seus convidados os calções que estes haviam conseguido com os brancos. Surpreendentemente, no entanto, recebem uma resposta negativa. Como a generosidade é considerada uma das qualidades essenciais, sua recusa não é vista com bons olhos.

Os Huruna theri sentem-se extremamente ofendidos, e um de seus *pata pë* (homens importantes) faz um discurso encolerizado acusando os Tirei theri de avaréza, e em um rompante de cólera, corta a corda da rede de um dos convidados com um golpe de machado.

Igualmente enfurecidos, os Tirei theri retornam rapidamente à sua aldeia junto à pista desativada de garimpo conhecida como “Macarrão”. Alertando seus co-residentes, pintam-se de preto e retornam ao Huruna a fim de realizar um duelo e resolver as diferenças.

Apesar de muitos conflitos começarem com um duelo de socos no qual duplas oponentes desferem golpes contra o tórax uns dos outros, nesse caso, a gravidade das ofensas sofridas por ambos os lados elevaram os combates a níveis mais sérios de enfrentamento.

No início, ambos os grupos golpearam-se com a lateral de facões e machados, e o rigor dos ferimentos fez a disputa evoluir para um duelo de varas. Nesses casos, vários homens agridem-se simultaneamente com grandes varas de madeira — na maioria das vezes retiradas da estrutura da grande casa coletiva (*xapono*) — ferindo gravemente uns aos outros na cabeça e nos ombros.

Muito machucado, um jovem Huruna theri é removido à Boa Vista a fim de curar-se. Após a recuperação, retorna à sua casa e junto com seus aliados parte para a retaliação. Um novo duelo é organizado na pista Macarrão, mas dessa vez a intensidade dos combates produz uma série de feridos graves.

Em decorrência dos ferimentos, um homem de 35 anos aliado dos Tirei theri morre no dia 4 de março de 1996, sem o conhecimento de seus co-residentes, após ter sido removido ao posto de saúde instalado alguns quilômetros mais ao norte, na Serra das Surucucus.

A grande quantidade de feridos entre os Tirei theri motivou mais um duelo de varas, dessa vez na aldeia dos Kuremu theri, produzindo novamente uma série de ferimentos graves em todos os participantes. Após esse novo combate, os Tirei theri retornam à sua aldeia e tomam conhecimento da morte no Surucucus. O helicóptero da Fundação Nacional de Saúde transporta o corpo de volta a seus familiares e iniciam-se os rituais funerários.

A escalada de violência viria, como é de costume, aumentar o distanciamento entre ambos os grupos. Geralmente regiões mais distantes oferecem proteção contra ataques inimigos decorrentes do mecanismo de vingança, iniciado sempre que há mortes por violência física ou suspeita de feitiçaria. Com a intensificação do conflito, os Huruna/Kuremu theri deslocam-se para nordeste, rumo à região do Paapiu, enquanto seus oponentes abrigam-se mais ao sul, rumo às nascentes do rio Orenoco.

Após a realização dos procedimentos necessários — cremação dos ossos do cadáver, caçada coletiva (*henimu*) e realização do ritual funerário intercomunitário (*reahu*), em que todos os pertences do morto são destruídos e há consumo (real ou simbólico) de suas cinzas — os Kuremu theri, e todos os seus aliados, passam a ser considerados inimigos.

Ao final do *reahu*, anfitriões e convidados realizam o cerimonial guerreiro denominado *watupamou* (agir como o abutre), preparando-se assim para a incursão guerreira (reide) que vingará a morte de seu ente querido.

O início do *watupamou* (ou *ho...*, *ho...*, *homou*) é marcado pela intervenção de todos os xamãs presentes sobre os guerreiros que participarão da incursão em território inimigo. Sua ação busca anular a influência nefasta dos princípios sobrenaturais do sono (*manaxiripë*) e da inabilidade com o arco e flecha (*siraripë*) (Albert, 1985:353). Sua intervenção visa também a incorporação de uma série de imagens vitais (*utupë*) de animais e entidades mitológicas, garantindo que as habilidades e disposições relacionadas a elas favorecerão os guerreiros em sua empreitada (Albert, *idem*:354).

O *watupamou* é, antes de tudo, a encenação da devoração simbólica da carne do inimigo. Por isso, imagens vitais de animais e insetos necrófagos são usadas como mediadoras neste ritual metaforicamente canibal.

As mulheres depositam às margens da trilha que leva a aldeia inimiga os alimentos e pertences necessários para a realização da viagem. Enquanto isso, os guerreiros encerram a encenação depositando alguns ossos de animais no centro da aldeia, concretizando assim a devoração simbólica da futura vítima. Imitando os sons do abutre (*ho! ho! ho!...*), todos os participantes enfileiram-se (*wayu ithou*) no pátio central esperando que um dos mais experientes homens da aldeia confirme, por um grito direcionado ao inimigo, o sucesso do futuro reide. Todos fazem uma grande algazarra ao ouvir, vindo da floresta, o eco que vem da imagem vital de seu oponente.

Após uma boa noite de sono, partem logo cedo em direção a seu destino. Durante o caminho encenam novamente um combate, no qual um pacote de folhas ou um tronco de árvore representando um corpo humano é flechado por todos como que antecipando o sucesso da incursão.

Enquanto era realizado o *watupamou* dos Terei theri, os Kuremu theri e todos seus aliados preparavam, não muito longe dali, uma cla-

reira para abrigar mais um duelo de varas entre os dois grupos. Não sabiam da morte ocorrida no Surucucus, e devido a isso, não esperavam o ataque surpresa de seus inimigos.

Chovia muito. Os Kuremu theri aguardavam calmamente em pequenos tapiris o momento do duelo. O ataque dos Terei theri pegou-os desprevenidos, e um rapaz que praticava o diálogo cerimonial *yamu* encoberto pelo ruído da chuva é morto com um tiro de espingarda.

O grupo de guerreiros do Terei retorna imediatamente para a pista Macarrão. A morte que provocaram os deixa com uma marca (*unokae*), uma espécie de poluição causada pela ingestão simbólica do sangue da vítima. Chegando em sua aldeia todos os participantes passam pelo ritual de purificação (*unokaemu*), a fim de evitar os efeitos maléficos do acúmulo do sangue do inimigo em seu próprio corpo (Albert, 1985).

Os Kuremu theri realizam a cremação do cadáver e fogem para o norte, em direção ao *Rahaka poko u*, um importante braço da margem direita do rio Parima. Protegidos pela distância, realizam da mesma forma que seus inimigos os procedimentos funerários comuns: *henimu* (caçada coletiva), *reahu* (festa funerária) e *watupamou* (ritual guerreiro).

O ciclo da vingança é definitivamente ativado e uma grande tensão entre todos os habitantes da região se instaura. Outros grupos vão ao Homoxi em excursões diplomáticas, tentando dissuadi-los de combates futuros.

A troca de cadáveres é intensificada pelo uso constante de espingardas e, aos poucos, o conflito se espalha por outras aldeias. Aliados que participam das incursões tornam-se alvos dos ataques de ambos os lados. A falta de controle sobre a situação provoca um afastamento cada vez maior entre os dois grupos, que se submetem à desconfortável posição de refugiados em aldeias distantes.

Em 1999, um ataque dos Kuremu theri fere um rapaz de cerca de 15 anos, provocando novamente a raiva dos Terei theri. Estes, no entanto, não conseguem localizar seus inimigos. Meses de tentativas inúteis impedem a realização da vingança. Por três vezes buscam os agressores pela mata, mas seu deslocamento impossibilita o sucesso dos *reides*.

As aldeias encontradas constantemente vazias nas incursões guerreiras dos Tirei theri parecem “esfriar” as tensões. Os Kuremu theri são então julgados *horepë* (covardes) por seus inimigos até que, em maio do mesmo ano, um homem de 26 anos é atacado por eles enquanto andava na pista de pouso do posto de saúde, e morre horas depois devido ao tiro de espingarda calibre 20 que sofrera.

Rapidamente os Tirei theri perseguem os guerreiros Kuremu theri e atingem as costas de um homem, organizando em seguida um reide revanche. Porém encontram o *xapono* de seus inimigos, vazio mais uma vez. Julgando ter matado um homem importante, satisfazem-se com a suposta vingança e retornam à sua casa.

A vítima, no entanto, consegue chegar a seu *xapono* arrastando-se horas a fio pela mata. Algum tempo depois, os Kuremu theri atacam novamente seus inimigos, matando um outro rapaz de 15 anos com um tiro pelas costas.

Furiosos, os Tirei theri procuram seus inimigos por toda parte, até encontrá-los entre seus aliados do norte, nas margens do rio *Yama asipi u*. Dois homens que se banhavam são atacados. Um deles esgueira-se pelo mato, mas o outro é atingido pelo tiro fatal. Tentando interceptar os guerreiros, os Kuremu theri saem em seu encalço, mas inesperadamente cruzam com um grupo rival de caçadores que os enfrentam, e um de seus aliados é morto por uma flechada.

Este acontecimento marca o final do ciclo de reides, e lentamente é iniciado um processo de reaproximação que persiste até os dias de hoje.

Palavras de amizade

Em 2001, a aldeia dos Kuremu theri era composta por um grande *xapono* em formato de cone às margens do rio *Haxi u⁶* (ou *Canumum*), que apesar de sua estrutura imponente, já apresentava as inconfundíveis marcas de um uso prolongado.

Como ocorre geralmente entre os Yanomami, a ausência de combates abertos faz com que a ameaça constante da presença de *wayu pë* (guerreiros) nas cercanias das aldeias crie sérios entraves para a manutenção da vida cotidiana. O trabalho na roça e as caçadas indivi-

duais tornam-se perigosos e o medo de emboscadas e ataques surpresa mantém uma tensão ininterrupta no ar. A fome e a insegurança passam a assombrar o dia-a-dia das populações que aguardam a vingança infalível do inimigo.

Ambos os grupos passavam por dificuldades. Desestabilizados pela gigantesca corrida do ouro que assolou seu território até o final da década de 1990, levando doenças, poluição e morte, e acuados pelos *reides* recíprocos, viviam em uma constante escassez de recursos alimentares, aumentando consideravelmente a pressão sobre os postos de saúde aos quais iam atrás de comida, conseguida mediante algumas trocas, perdidos incessantes e pequenos furtos.

A inserção até recentemente de armas de fogo por parte de agentes militares do Brasil e da Venezuela, e por núcleos de garimpo que resistem ainda hoje no coração da área indígena, fez com que o equilíbrio das relações de inimizade e aliança fosse desestabilizado por uma produção desmesurada de vítimas.

Como vimos acima, toda agressão insere-se em um rígido conjunto de códigos de formalização da violência, e cada morte produz a necessidade da vingança. Normalmente, o arcabouço simbólico é acessado e manipulado de maneira criativa, fazendo com que poucas mortes — sejam elas decorrentes de ataques efetivos ou acusações de feitiçaria — movimentem a sociedade durante anos, fomentando alianças, reides, festivais funerários.

A potencialização da letalidade dos ataques pela proliferação das espingardas fez com que as agressões fugissem do controle. Grupos inimigos tornaram-se reféns de incessantes e intensos ciclos de vingança renovados a cada vítima, aumentando o drama humano vivido por essas populações principalmente a partir da década de 1970.

Devido às inúmeras dificuldades de sobrevivência, os Kuremu theri e seus oponentes declaravam-se dispostos a encerrar o ciclo de vinganças, permanecendo, no entanto, vítimas de uma comunicação indireta mediada por intrigas e mentiras de autoria de seus vizinhos da região do Xitei⁷.

Em colaboração com as Ongs Urihi — Saúde Yanomami e CCPY — Comissão Pró-Yanomami, que possuem projetos de saúde e educação em

curso na região, uma viagem ao P. B. Homoxi foi agendada, na qual ficou combinado o envio de mensagens dos Kuremu theri a seus inimigos.

Havia, naquele contexto, a necessidade de somar esforços na elaboração conjunta de ações concretas que viessem auxiliar os Yanomami da região na retomada do equilíbrio de sua vida cotidiana, aumentando a eficiência do tratamento a saúde, as atividades do projeto de educação e, principalmente, a recuperação do ciclo de plantio de roças. Devido à desagregação social e a degradação ambiental decorrente da invasão garimpeira na década de 1980/90, o desequilíbrio nas atividades agrícolas, somado ao medo constante de ataque dos inimigos, eram as fontes principais dos problemas nutricionais nas cercanias do Pólo Base⁸.

A viagem ao Homoxi foi encarada com entusiasmo pelos Kuremu theri. Situações de conflito como essa tendem a isolar as comunidades envolvidas, deixando transparecer apenas informações nebulosas sobre a localização efetiva dos inimigos, sua disposição, assim como sobre suas relações de aliança com demais grupos. Essa falta de informação é geralmente acrescida de boatos de traição, feitiçaria e violência, podendo criar situações semelhantes ao “dilema do prisioneiro”, ou seja, mesmo desejando manter relações de neutralidade, a incerteza sobre as intenções uns dos outros dificulta a reaproximação e pode prolongar o ciclo de vinganças de maneira indesejada (Ferguson, 1995:46).

O envio de mensagens entre os opositores ficou definitivamente acertado após uma longa negociação via rádio. Essa nova forma de comunicação foi compreendida dentro da lógica nativa, uma vez que, em situações como esta, é comum o envio de palavras de amizade (*nohimu thëã*), através de jovens, mulheres ou pessoas de idade avançada que vão a aldeias distantes em momentos de reaproximação entre grupos inimigos (Alès, 2000:150-nota 15). O restabelecimento de relações pacíficas ocorre também no caso da aproximação de grupos desconhecidos, e é concretizada através dos convites cerimoniais designados pelo verbo *remimu*, revelando contextos marcados por relações politicamente inseguras, nas quais acusações de feitiçaria podem rapidamente reiniciar os ciclos de hostilidade (Albert, op. cit.:213).

Em janeiro de 1997, uma tentativa semelhante já havia sido realizada, sem grandes resultados concretos, pela coordenação do Distrito Sanitário Yanomami (DSY), que levou aos Terei theri uma fita K-7 contendo uma mensagem de um de seus principais inimigos da região dos Kuremu theri .

Uma pequena câmera de vídeo que até então não havia sido retirada da bolsa pôde finalmente ser utilizada. Para os Yanomami, a capacidade de duplicação de sua “imagem essencial” (*utupë*) é extremamente desagradável em um mundo no qual a morte de um indivíduo implica a eliminação total de sua memória entre os vivos. O temor da captura do princípio vital (*noreme*) pela câmera tornava injustificável seu uso para simples registros etnográficos.

No entanto, a demanda por comunicação com o grupo inimigo permitiu finalmente sua utilização⁹. Nesse contexto, as mensagens trocadas pela câmera de vídeo foram reclassificadas como um veículo por meio do qual não só as palavras, mas todo o arcabouço de informações que as acompanha fosse transmitido ao grupo rival. A articulação entre sons e imagens tornou concreto o fenômeno comunicativo, transmitindo valores compartilhados e reconhecimentos simbólicos.

A movimentação das mensagens havia sido previamente combinada. Eles mandariam (*xima*) seus discursos (*hereamu*) através da câmera. Com o auxílio de um pequeno monitor, seus inimigos do Homoxi assistiriam às fitas e em seguida gravariam sua resposta. Fechando o ciclo da comunicação, os Kuremu theri assistiriam então às fitas contendo as mensagens dos Terei theri, podendo dessa forma — se fosse o caso — iniciar uma reaproximação.

Ao identificarem potencialidades naquela “televisão *uhuru*” (filhote de televisão), a apreensão inicial transformou-se em alegria e entusiasmo. Toda a aldeia enfeitou-se. Os homens ataram aos braços suas *araxinak* (longas penas de arara vermelha) e ostentando arcos e flechas, relógios, novíssimos calções vermelhos, facões e até botas de borracha, buscavam parecer sérios, belos e saudáveis para seus espectadores especiais. As mulheres pintaram-se de vermelho com a tinta do urucu, enfeitando-se com folhas e flores perfumadas, e até as crianças, muitas delas

desconhecidas pelo grupo rival, foram cuidadosamente arrumadas para que toda a população da aldeia, em conjunto, desse suporte à fala dos homens. Eles não iriam mais atacar seus oponentes.

Na medida em que a câmera de vídeo deixou de ser um instrumento estranho teve início o processo reflexivo. Decidiram não apenas falar aos inimigos, mas reproduzir, com toda a pompa e o cuidado necessários, as falas cerimoniais *hereamu*¹⁰, que se dão em momentos de importantes negociações políticas, mas que, devido ao isolamento imposto pelo ciclo de agressão e vingança, tornaram-se inviáveis. Ao reproduzir concretamente e atualizar conceitualmente performances gestuais e orais, a experiência visual permite uma curiosa integração entre inteligibilidade e afetividade¹¹.

Entre os Terei theri e os Kuremu theri, os conteúdos das imagens trazem, além das informações das falas, a visualização dos adornos e do gestual característico das atividades comunicativas dos diálogos cerimoniais. As informações orais e visuais exibidas são culturalmente legíveis e sua transmissão promove mecanismos participativos tanto dos oradores que enviam as mensagens quanto da assistência que as recebe. O sentido comunicativo das “falas-imagens” (Gallois & Carelli, 1993) do *hereamu* está também na forma participativa de sua retransmissão no âmbito das relações intercomunitárias.

Hereamu

Em todas as regiões do território yanomami, a comunicação considerada “oficial” entre diferentes aldeias se dá por meio de um complexo sistema de discursos e diálogos cerimoniais pelos quais concretizam-se alianças, realizam-se trocas de bens, cônjuges e notícias.

As diferentes formas de sua concretização — *hereamu*, *wayamou*, *hiimou* e *yamou*¹² obedecem a padrões formalizados de oratória e performances gestuais. Indo além das falas, estes “atos de comunicação” englobam a esfera performática dos diálogos cerimoniais (gestos, manipulação de objetos, ritmos e tonalidades). Esta linguagem gestual concretiza uma série de padrões estruturados de significação através dos quais seu sentido é compreendido e julgado pela comunidade.

A filmagem dos discursos foi iniciada logo cedo. Longos troncos de árvore foram posicionados no pátio central do *xapono* servindo como bancos aos participantes. Homens, mulheres e crianças, devidamente paramentados, tomaram seus lugares para ouvir os discursos que, um a um, iam sendo proferidos pelos *pata pã*, os mais importantes homens da aldeia.

Quando realizado na esfera intracomunitária cotidiana, o *hereamu* é proferido geralmente ao cair da tarde ou logo após o pôr-do-sol, a fim de organizar as atividades coletivas, o planejamento de deslocamentos, a abertura de roças, a preparação de rituais funerários etc. Esta forma de discurso é utilizada como um veículo de persuasão e autoridade moral, pelo qual a história do grupo é invocada e os maus comportamentos repreendidos.

O *hereamu* pode também ser utilizado em debates políticos entre os líderes convidados e anfitriões, nos quais um ar de formalidade dá o tom dos discursos que se sucedem horas a fio em um verdadeiro espetáculo de oratória.

No decorrer das gravações os mais jovens foram entrando na lista de participantes, e até algumas mulheres — coisa incomum — fizeram seus apelos tentando reproduzir a fala e os movimentos típicos ao *hereamu*. Citando nomes, fazendo perguntas e invocando acontecimentos do passado, as performances eram dirigidas diretamente a seus interlocutores, os Terei theri. Os discursos tinham um único conteúdo: o medo e a fome haviam acabado com a vontade de vingança. O choro incessante das mulheres e a falta de carne de caça para as crianças que cresciam *naiki* — com fome de carne —, desencorajava os guerreiros. Por fim, a escola recém-chegada à região atraía a atenção dos jovens que passavam a encarar as emboscadas como um empecilho à sua alfabetização.

A notícia de que os Kuremu theri haviam gravado mensagens na “televisão *uhuru*” causou uma espécie de corrida às imagens. Todos queriam assistir aos registros e enviar também seu *hereamu* a seus vizinhos do sul. Cerca de um mês depois conseguimos concretizar a viagem ao Homoxi e as palavras enviadas pelo povo do Surucucus foram recebidas com curiosidade.

A fim de assistir às mensagens de seus inimigos, uma fila de homens pintados, portando arcos, flechas e bordunas aproximou-se do posto de saúde com um grande alarido. Gritos agudos e um incessante “ho...ho...ho...ho!” marcaram sua chegada ao pequeno espaço encontrado nas instalações locais para fazer a exibição dos vídeos.

Cerca de quatro horas de *hereamu* foram assistidas ininterruptamente. Entre os mais velhos, ouviam-se comentários sobre o estado de saúde de antigos amigos, a beleza das mulheres, a surpresa diante de homens que se pensava mortos e, é claro, muitas piadas referentes às performances de seus inimigos. Os espectadores tiveram uma participação ativa no jogo performático de comunicação na medida em que todo o repertório sócio-cultural foi acionado para a leitura dos elementos visuais.

No dia seguinte, agindo em resposta aos que assistiram, os Terei theri montaram no centro de seu próprio *xapono* o mesmo cenário típico do *hereamu*, e como que copiando movimentos e palavras de seus opositores, também gravaram seus discursos na pequena câmera que seria levada de volta aos Kuremu theri.

Com o auxílio do helicóptero que transporta os servidores da saúde aos pontos mais distantes do território, a resposta às falas do Kuremu theri, registradas pela pequena câmera em Homoxi, chegou rapidamente às margens do rio *Haxiu*. Novamente, os registros foram assistidos com grande voracidade. Os mesmos comentários e as mesmas risadas.

No dia seguinte, caminhamos cerca de uma hora e meia até o rádio mais próximo, quando um dos jovens, liberado da formalidade reservada ao *hereamu*, chamou na aldeia de seus inimigos um rapaz que havia sido separado do pai devido ao distanciamento entre os dois grupos. Convidado a passar uma temporada entre os Kuremu theri, o rapaz viria a concretizar, alguns meses mais tarde, o final do ciclo de vingança abrindo sua roça na aldeia dos antigos inimigos.

Como é comum, a amizade entre jovens possibilita o reavivamento de contatos que se tornaram frios, além do restabelecimento de relações positivas após longos períodos de conflito (Alès, 2000:150, nota 14).

Considerações finais

A troca de mensagens foi resultado de uma demanda de utilização da câmera como um veículo de intercâmbio, ou ainda, de uma experiência audiovisual reflexiva. Segundo Gallois & Carelli, a experiência audiovisual entre os Wajãpi leva a uma revisão da auto-imagem a partir da possibilidade de reordenação do tempo e do espaço, nos quais cada grupo se situa. Novas continuidades são criadas pelas informações transmitidas pelo vídeo que “enriquecem a reflexão sobre a própria história de contato reordenada de acordo com uma lógica que não diz respeito apenas à vivência de um grupo, mas de todos os índios conhecidos pelo vídeo. (...) O vídeo propiciaria, de forma única, uma consciência de mudança, indispensável para a formulação de ações visando o controle do convívio interétnico” (1995:211).

Entre os Terei theri e Kuremu theri, o processo de gravação e retransmissão das falas-imagens implicou a criação de uma continuidade aproximativa e não simultânea entre os grupos. Muito embora as performances obedeam a conteúdos previamente definidos segundo os requisitos do sistema multicomunitário yanomami, a justaposição dos registros e dos eventos potencializou esse intercâmbio e, de certa forma, produziu uma realidade.

Houve o reconhecimento das imagens e das falas retransmitidas sem que houvesse um encontro entre as partes. A continuidade dos eventos formadores da nova narrativa tornou possível que a experiência audiovisual interiorizasse nas performances uma dimensão temporal diferenciada, na qual o presente e o passado desdobraram-se simultaneamente: o momento da exibição e o momento da performance¹³.

Essa concatenação de eventos permitiu visualizar o ciclo de agressão entre os Yanomami: como as relações entre grupos aliados foram aos poucos sendo enfraquecidas, como uma morte acidental causou o descontrole sobre as relações violentas previstas em seu universo sócio-cultural, e como as dificuldades decorrentes das agressões em ambos os lados permitiram lentamente a reversão da situação.

Em seu contexto atual, a utilização do vídeo como veículo de comunicação insere-se em um cenário mais amplo no qual novas pos-

sibilidades de agência no trato de suas relações internas e externas tornam-se cada vez mais disponíveis. O acesso à escrita tem permitido a circulação de correspondências entre diferentes pessoas e grupos. Uma série aparelhos como os gravadores conseguidos com não-índios e os rádios usados nos diversos Pólos Base têm possibilitado cada vez mais o contato entre diferentes partes da área indígena. Finalmente, as oficinas, cursos e conselhos de saúde têm reunido de maneira inusitada participantes das mais distantes regiões de seu território¹⁴.

Assim, o controle nativo sobre as novas formas de comunicação disponíveis vem aumentando nas mentes yanomami a consciência da extensão de seu território, e consolidando cada vez mais uma identidade política coletiva, o que colabora de maneira decisiva com a defesa de seus direitos e com a produção de sua autodeterminação.

ROGÉRIO DUARTE é mestrando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e SÍLVIA PIZZOLANTE PELLEGRINO é mestre em Mídias pela Unicamp.

Notas

- 1 Agradecemos a Bruce Albert pela disponibilização de dados de campo sobre o conflito no Homoxi, a Claudia Andujar por valiosos comentários sobre as imagens utilizadas como base para esse texto e a Dominique Gallois pela leitura atenta de versões anteriores.
- 2 *Napêpê*, ou simplesmente *napê*, pode significar "estrangeiro" ou "inimigo", e é aplicável a todas as categorias de inimizade conhecidas, bem como a todos os estrangeiros (índios ou não). Para mais detalhes ver principalmente Albert (1992:172-173).
- 3 A exemplo da experiência pioneira de Worth e Adair: *The Navajos Project*. Neste projeto os índios americanos tiveram contato com a tecnologia do filme sem a usual ideologia ocidental. Este projeto foi parte de um movimento geral na década de 1960 e 1970 que visava a produção de filmes por pessoas que eram tradicionalmente os objetos da filmagem, tornando-as os sujeitos do filme.
- 4 O sufixo *-theri* significa "gente de..." identificando comunidades, ou membros de comunidades, geralmente referente à toponímia.
- 5 Cf. Chagnon (1967 e 1968) e Alès (1984).
- 6 Como entre os Yanomami a denominação das aldeias é, na maioria dos casos, uma referência à toponímia, mudando conforme o deslocamento do grupo, atualmente os Kuremu theri são conhecidos como Haxiu theri. Optamos por usar sua antiga denominação a fim de não confundir o leitor com uma quantidade incompreensível de nomes e referências geográficas.
- 7 A região do Xitei localiza-se a oeste da região tratada neste artigo, e é reconhecida por

uma série de grupos — incluindo os Terei theri — como a porta de entrada para o território brasileiro após ondas de migração originárias da Serra Parima na Venezuela.

8 Em abril de 2002 iniciaram-se os trabalhos de recuperação da área degradada pelo garimpo no âmbito do Projeto Agroflorestal Yanomami (PAY) desenvolvido pela CCPY.

9 Sobre a relação entre imagens em vídeo e o contato com a alteridade (pela apreensão da totalidade do princípio vital contido no substrato da imagem), assim como as alterações nas interpretações tradicionais sobre a imagem ver também *O espírito da TV* (1990 18', CTI), de Gallois & Carelli (1993).

10 O verbo *hereamu* é geralmente traduzido como "fazer um discurso". Devido a suas características narrativas específicas, é utilizado aqui como substantivo.

11 O uso de métodos audiovisuais como instrumentos de intercâmbio entre grupos indígenas tem um interessante paralelo com a experiência do Projeto "Vídeo nas Aldeias" narrado por Gallois & Carelli (1993 e 1995) entre os Wajápi. Segundo os autores, falas e imagens como modalidades de comunicação interétnica permitem a circulação de informações apreciadas e apropriadas coletivamente.

12 A literatura sobre o tema apresenta uma série de diferenças nas descrições e interpretações do sistema de comunicação cerimonial (cf., principalmente, Lizot, 1994, 2000 e Alès, 1990). Baseamo-nos aqui principalmente nos dados colhidos durante a pesquisa de campo realizada por Rogério Duarte na região do alto rio Parima, Serra das Surucucus.

13 Esse desdobramento constante nas imagens filmicas é, segundo Gilles Deleuze (1985), a operação mais fundamental do tempo, podendo ser vista no que ele chamou de "imagem-cristal": "O que constitui a imagem cristal é a operação mais fundamental do tempo: já que o passado não se constitui depois do presente que ele foi, mas ao mesmo tempo, é preciso que o tempo se desdobre a cada instante em presente e passado..." (Deleuze, 1985:102).

14 Uma experiência de comunicação semelhante foi iniciada entre os Kayapó no ano de 1985. Segundo Frota (2000), uma das autoras do projeto de documentação, o uso do suporte audiovisual foi uma decorrência do uso que os Kayapó faziam do rádio. Inicialmente limitado a dois grupos restritos, a documentação audiovisual foi se expandindo entre outros grupos kayapó, possibilitando, assim, a troca de mensagens entre as aldeias. Essa comunicação permitiu, como no caso yanomami, o diálogo entre parentes distantes e isolados.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est*. Tese de Doutorado. Paris, Université de Paris X, 1995.
- ALÈS, Catherine. "Violence et ordre social dans une société amazonienne: les Yanomami du Venezuela" in: *Études Rurales* (95/6), 1984.
- _____. "Entre cris et chuchotements: représentation de la voix chez les Yanomami" in: Alès, C. (ed.). *L'Esprit des voix: essais sur la fonction vocale*. Grenoble, La Pensée Sauvage, 1990.
- _____. "Anger as a maker of love" in: Overing, L. & Passes, A. (orgs.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Londres, Routledge, 2000.
- CHAGNON, Napoleon A. "Yanomamo — The Fierce People" e "Yanomamö social organization and warfare" in: *Natural History*, (76/10), 1967.
- _____. "Yanomamö: the Fierce People" in: *Case studies in Cultural Anthropology*. Nova York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem tempo*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- FERGUSON, Brian. *Yanomami warfare: a political history*. Santa Fe: School of Amer. Res. Press, 1995.
- FROTA, Mônica. "Taking Aim e a aldeia global: a apropriação cultural e política da tecnologia de vídeo pelos índios Kayapós" in: <http://www.mnemocine.com.br/osbrasisindigenas/frota.htm>, 2000.
- GALLOS, Dominique T. & CARELLI, Vincent. "Vídeo nas Aldeias: a experiência Waiãpi" in: *Cadernos de campo* (2). São Paulo, PPGAS/USP, 1993.
- _____. "Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo" in: *Revista de Antropologia* (38/1). São Paulo, FFLCH-USP, 1995.
- LIZOT, Jacques. "Los Yanomami" in: Coppens, Walter (ed.). *Los aborígenes de Venezuela*. v.3. Caracas, Fundación la Salle de Ciencias Naturales & Monte Avila Eds, 1988.
- _____. "On warfare: an answer to N. A. Chagnon" in: *American Ethnologist* (21/4). Arlington, American Anthropological Association, 1994.
- _____. "De l'interprétation des dialogues" in: Becquelin, A. M.; & Rikson, F. (eds.). *Les Rituels du dialogue: promenades étrolinguistiques en terres amerindiennes*. Paris/ Nanterre, Société D'Ethnologie, 2000.
- MACDOUGALL, David. *Transcultural cinema*. Princeton, Princeton University Press, 1998.
- WORTH, Sol & ADAIR, John. *Trough Navajo eyes: an exploration in film communication and anthropology*. Bloomington, Indiana University Press, 1974.

1067 O fazer-se de um belo guerreiro — música e dança no *jeroky* guarani DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO

JACQUES ATTALI

Music, like drugs, is intuition, a path to knowledge. A path? No — a battle-field.

e dança no *jeroky* guarani DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO

1174 O fazer-se de um belo guerreiro — música

Music, like drugs, is intuition, a path to knowledge. A path? No — a battle-field.

JACQUES ATTALI

O ASPECTO GUERREIRO DOS RITUAIS XAMANÍSTICOS REALIZADOS COTIDIANAMENTE pelos diversos subgrupos guarani pode ser revelado por meio do estudo da música e da dança que neles se executam¹. Ao realizar o ritual xamanístico *jeroky* ou *purahéi*, os Guarani percorrem os caminhos que levam às aldeias divinas e ao encontro com as divindades, caminhos estes repletos de obstáculos e de seres perigosos. Enfrentá-los e deles se desviar é um treino exercitado por várias horas diárias e que transforma os participantes em guerreiros.

Os Guarani são os povos indígenas falantes de guarani, língua do tronco tupi-guarani, e contam, atualmente, no Brasil, com uma população de cerca de 30 mil pessoas (Ricardo 1995:45), distribuídas em três subgrupos: Kaiová, Nhandeva e Mbyá. Kaiová e Nhandeva ocupam o sul do Mato Grosso do Sul, e Mbyá e Nhandeva vivem no sul e no sudeste do Brasil. Há populações guarani também nos territórios da Bolívia (Guarani-Chiriguano), do Paraguai, da Argentina e do Uruguai.

O *jeroky*, tanto entre os Guarani Nhandeva quanto entre os Kaiová, é realizado cotidianamente depois do pôr-do-sol. O xamã, a xamã ou seus ajudantes conduzem os cantos e as danças com a execução do *mbaraka*, um tipo de chocalho. O início do ritual se dá com todos os participantes posicionados na direção do Sol nascente e diante de um altar composto basicamente por três madeiras verticalmente fincadas no chão. Dependendo do contexto, este altar é mais ou menos elaborado com adornos de penas de espécies de papagaio (*Amazona sp*) ou com espigas de milho, por exemplo, na época da maturação deste.

O canto, iniciado pelo condutor acompanhado pelo *mbaraka*, é depois de cerca de um minuto encorpado pelo coro de mulheres, que passam a executar seus *takuapu*, bastões de ritmo. Neste momento outros participantes, incluindo as crianças, passam a dançar uma série de coreografias, entre as quais destaco o *syryry*, que consiste em um resvalar de um lado para o outro, no qual as moças, de mãos, e as mulheres, de braços dados, dançam de lado umas para as outras, em linha, um pé empurrando o outro, no sentido norte-sul.

O ideal é que o ritual se estenda até o nascer do Sol. O herói criador, de quem o Sol é uma manifestação, porta instrumentos musi-

cais que executa durante o dia, responsabilidade imputada aos xamãs enquanto dura a noite. A duração do *jeroky*, no entanto, varia conforme o repertório dominado pelo xamã e seu prestígio, a quantidade de participantes, a época do ano e o contexto no qual é realizado².

À medida que as canções vão sendo executadas e dançadas, é percorrido um caminho ao encontro das divindades. Neste percurso o(a) xamã ouve os deuses e canta o que eles cantam, vai narrando o caminho e incitando os participantes a acompanhá-lo. Ao tocar seus instrumentos, cantar e dançar neste ritual, os Guarani buscam força (*mbarete*), erguer-se (*opuã*), limpar o corpo (*ombopotĩ*), tornar-se leves (*ivevuy*), estar alegres (*hory ou ovy'a*).

O repertório de música e dança do ritual xamanístico guarani realizado cotidianamente é composto por dois gêneros, ambos ligados à metáfora do “percorrer um caminho” e com forte caráter dialógico: um invocatório, lamentoso, ligado ao sentimento de saudade, e outro no qual fica mais evidente o aspecto guerreiro de vencer obstáculos com lutas de caráter defensivo. Minhas análises (Montardo, 2002) indicam que a diferença entre os dois gêneros se dá em diversos aspectos: nas escalas — repertório de sons — no âmbito das quais são constituídas suas canções, na forma de composição, no andamento, nas coreografias, entre outros.

As canções invocativas, que convidam a ouvir o que está dizendo o herói criador *Pa'i Kuara* ou *Kuaray*, o dono do Sol, têm andamento mais lento e são recebidas individualmente, em sonhos. A denominação que recebem é a mesma usada genericamente para todo o ritual, *jeroky*, *purahéi* ou ainda *ñe'engára*, no caso dos Kaiová. Entre os Nhandeva este gênero está associado a lamento e a choro, e nele os cantores pedem força para seus corpos cansados. Os Kaiová exortam para a audição das mensagens das divindades, que estão presentes no próprio canto. Os pronomes nas letras das canções alteram-se constantemente, indicando a mudança de perspectiva da voz que está cantando³.

As canções ligadas à guerra, chamadas *yvyra'ija*, têm andamento mais acelerado e são aprendidas e não recebidas individualmente em sonho, como as outras. O aprendizado destas canções é feito na iniciação xamanística, através da qual se estabelecem relações de uma rede hierár-

quica de poder, que é o fundamento, junto com as relações de parentesco, da organização social guarani. As canções *yvyra'ija* apresentam uma recorrência na relação entre os sons utilizados, sendo as escalas formadas por elas constituídas por saltos de terça menor e terça maior ao redor do Centro Tonal. A alternância entre estes intervalos, aliada ao uso do contratempo no canto em relação às marcações rítmicas dadas pela execução do *takuapu* (bastão de ritmo), dão o motivo para o balanço dos corpos na coreografia⁴.

Os dois tipos de canções são relacionados ao corpo nas exegeses. No primeiro gênero comentado, os Guarani contam que sentem a saudade com o corpo e vão às lágrimas muitas vezes. A luta passa por vencer esta tristeza e não se entregar a ela, num exercício de controle da saudade. As canções denominadas *yvyra'ija* são treinos de habilidade. Os Guarani enfatizam que quem está bem treinado escapa até de bala.

O termo *yvyra'ija*, "dono da vara pequena", é utilizado para designar, além deste tipo de canção, os ajudantes do xamã no ritual, as cantoras do coro e os seres mensageiros dos ancestrais divinos, seus ajudantes e guardiões⁵. Os Guarani declaram que fazem estes treinos apenas para lembrar, para guardar a cultura, e não para guerrear com o branco, num discurso claramente pacifista. Os corpos, no entanto, são treinados para a guerra. "Não brigamos porque somos muito fortes" é uma frase recorrente entre os jovens.

Um dos termos utilizados para falar do ato do *yvyra'ija* nas danças é *oñemoitĩ*. *Nemoichĩ* está traduzido pelo guaraniólogo clássico Cadogan como "movimentos rápidos que os homens executam em uma dança na qual imitam uma dança dos Tupãs". Cadogan descreve ainda a fala nativa, que diz "imitando a conduta dos Tupãs é que procedemos assim, executando estes passos de dança, indo uns de encontro aos outros, cruzando-se assim uns com os outros" (1971:163).

Entre os Kaiová, principalmente, observei um movimento de desviar os corpos para os lados, utilizando-se para isto da firmeza dos pés e dos joelhos e um balanço para os lados do tronco superior. Nimuendaju descreve uma coreografia apapocuva⁶ em que dois dançarinos saem das extremidades das alas direita e esquerda, dançam na direção um do ou-

tro, e antes de se cruzarem tornam a executar movimentos como se cada um quisesse impedir a passagem do outro ([1914] 1987:86-87). Estes movimentos são executados da mesma maneira pelos Kaiová.

Um dos significados que apreendi da música guarani foi o de um roteiro para o treino corporal/espiritual de ataque e defesa, uma luta, na qual o movimento de se esquivar⁷, *mbogua*, é o mais importante, num comportamento que remete ao nosso entendimento do que seriam as artes marciais. O movimento coreográfico *mbogua* é executado principalmente com os ombros, partê do corpo considerada de fundamental importância pelos Guarani. Em várias coreografias dos Kaiová os dançarinos se cruzam desviando os ombros. Nimuendaju descreve o *joaça*, uma dança apapocuva, definida por ele como um combate com os espíritos, na qual destaca o movimento do ombro com as seguintes palavras:

Arco e flecha na mão esquerda, maracá na direita, nossos dois grupos, partindo das extremidades da casa, começaram a se aproximar, trotando no compasso. Chegados ao meio, os dois grupos se entrecruzaram correndo para os cantos da casa, onde rapidamente fizeram meia volta para de novo carregar um contra o outro. Os três dançarinos de cada grupo deviam correr exatamente em linha (e não um atrás do outro); como o espaço no local do encontro era relativamente exíguo, era preciso considerável destreza para cruzar o outro grupo sem esbarrões; tal só era possível realizando-se uma torção do corpo no momento exato, de um quarto de volta, de modo a passar com o ombro direito por entre dois dançarinos do outro grupo. Os apapokúva realizam este movimento corporal com uma consumada elegância. (idem:41)

Os ombros ou *ipepo* são o que primeiro observa a xamã a quem é levada uma criança de colo para tratamento. As pessoas são percebidas, pelo herói criador, como pássaros (ver Montardo, 1999), e os ombros são como asas. O corpo se transforma, é construído no ritual⁸, e os participantes se transformam em pássaros no caso do *sondaro mbyá*, gênero equivalente, pelo fato de ser dança/luta, ao *yvyra'ija* nos grupos Kaiová

e Nhandeva. Sobre o *sondaro*, Ladeira (1992) afirma que seu intuito é o aquecimento, isto é, esquentar o corpo para as rezas noturnas e proteger a *opy* (casa cerimonial), e que sua coreografia segue o princípio de três pássaros: *mainoi* — colibri, (para aquecimento do corpo), *taguato* — gavião (para evitar que o mal entre na *opy*) e *mbyju* — andorinha, cuja coreografia é uma luta na qual um deve “derrubar” o outro com os ombros ou esquivar-se de um possível tombo (para fortalecer os *sondaro* contra o mal).

Os Guarani dançam com os joelhos flexionados e movimentando os ombros, buscando leveza e agilidade⁹. Sem participar dos rituais as pessoas são “pesadas” para dançar, *ipohúy*, mas quando estão acostumadas ou treinadas elas são “leves”, *yvevuy*. Os ombros devem estar erigidos como manifestação de saúde, e este é um dos objetivos do ritual.

Uma outra característica das canções *yvyra’ija* é o refrão *he!he!he!*, que está presente nos três subgrupos guarani. Sobre este momento obtive a explicação de que é como um “chacoalhar”, “sacudir” das vozes, *ombojayti*. Cadogan usa este termo ao explicar o significado de *ita ra’yi*, “pedrinhas introduzidas por feitiçaria no corpo do enfeitado”, com a seguinte frase: *oñembo’e parã i va’e ita ra’yi ombojaity*, “o sacerdote sacode, extrai as pedrinhas” (introduzidas por feitiçaria no corpo do doente) (idem:57). Considerando-se a sessão xamanística como um combate, um atravessar caminhos cheios de seres perigosos, o refrão *he! he! he!* é um dos seus momentos importantes. Estão sendo extraídas as armas atiradas em feitiços, os quais movimentam o universo social guarani.

O *he! he! he!* é comum a outros grupos e está relacionado ao encorajamento e à guerra. Entre os Kamayurá, segundo Menezes Bastos, o *he! he! he!* como texto nas canções do *Yawari*, em alguns casos, é uma incitação na segunda pessoa *nde, nde, nde*, e diz respeito ao encorajamento ao matador (1990:421). Viveiros de Castro lembra que a simbólica do *opirahẽ* araweté é sempre a de uma dança de guerra: todos portam suas armas, e a função do “levantador” dos homens que cabe ao cantador é uma função guerreira (1986:585). Fenomenologicamente, o autor diz ter sentido que, na dança, ocorre uma “transformação em massa unificada em torno do matador-cantador” (idem:299).

Ao tratar do *yawari*, ritual intertribal do Alto Xingu, Menezes Bastos (1990) propõe que a pontaria dos *tenotat* (reclusos), que vão à frente do grupo na guerra, é treinada no processo de objetivação do real. Esta reflexão me parece útil para pensar no treinamento que os participantes do ritual guarani fazem para tornar leve e flexível o corpo e para se desviar de golpes como uma objetivação do real, como um preparo para a guerra ou para a vida.

A comparação do *sondaro* ou *xondaro* com as artes marciais é feita pelos Guarani Mbyá. Arthur Benite, informante de Kátia Dallanhol, afirma que é “uma dança para aprender a lutar, uma preparação pra guerra, um treinamento que os antigos faziam... a mesma coisa que está acontecendo pro branco, agora tem o karatê, tem a capoeira, a mesma coisa” (2002:83).

A guerra dançada, no caso dos Guarani, é feita contra espíritos de doenças, como em um mito dos Choctaw, grupo indígena da América do Norte, recolhido por volta de 1822. No mito a origem dos jogos de bola se deu em uma época de doenças para deixar os homens em condições de luta, e as danças foram introduzidas para preparar as mentes e o caráter do povo (Levine, 1997:198-199).

Os Nhandeva afirmam que os Kaiová fazem *jeroky* como exército, mas eles, os Nhandeva, não. O mesmo ouvi entre os Kaiová. A forte alteridade entre eles está sempre marcada, e o discurso pacifista aparece afimputando as características ligadas à agressividade como sendo aspectos do outro. As coreografias do ritual analisado e o uso de metáforas militares para descrever os deuses e seus ajudantes e as performances rituais remetem a características da hierarquia e do poder no xamanismo guarani.

As coreografias kaiová feitas em linha são chamadas *oñesyru*, palavra traduzida por Graciela Chamorro como “exibir em fileira os adornos” (1995:164). Os informantes me deram como exemplos de *oñesyru* o perfilar-se dos raios e a imagem de autoridades em linha numa cerimônia. As formações coreográficas compostas pelos participantes alinhados possuem uma ordenação que lembra formações guerreiras¹⁰. Há também uma organização hierárquica no posicionamento das pessoas, ficando o

condutor do ritual no centro da linha, seguido pelos seus ajudantes principais, e assim por diante. Os dançarinos com menos habilidade ficam nas pontas.

O reiterado uso do termo “respeito” remete também a uma noção de hierarquia, a qual é vivenciada em regras de etiqueta que ritualizam e revestem de beleza as atividades. No caso dos Guarani, a gradação hierárquica se baseia no conceito nativo de poder xamanístico, no sentido que lhe dá Langdon (1996). A autora explora o xamanismo como sistema sociocultural e enfatiza que falar de xamanismo em várias sociedades implica falar de política, de medicina, de organização social e de estética. Como uma das características comuns às formas de xamanismo na etnologia brasileira, Langdon aponta a presença de um “conceito nativo de poder xamânico, ligado ao sistema de energia global” (1996:27).

No caso do xamã guarani, os atributos que caracterizam seu poder são os do dono ou do zelador do Sol, de quem recebe o conhecimento. Os Guarani dizem que fazem o ritual para ouvir os deuses e viver conforme o que ouvem, para não esquecer. A expressão *ñe'ê rendu* usada na letra dos cantos mbyá é traduzida por “obedecer” em Doolley (1982:128), e *rendu* ou *endu* é “ouvir, perceber, experimentar, sentir” (idem: 51). Quando se está exortando a que se ouça nos rituais, se está também exortando ao obedecer. O mesmo se pode dizer do *ojapysaka*, presente nas letras kaiová e usado para falar do ritual mbyá. O “ouvir com atenção” ou “não pensar em mais nada” colocado como significados de *ojapysaka*, pelos Kaiová e pelos Mbyá, respectivamente, denota um ouvir que é também obedecer, é um ouvir sem questionar.

Os Kaiová e os Nhandeva iniciam e finalizam os rituais com uma reverência denominada *jerojy*, feita diante do altar, de frente para o Leste, na qual flexionam os joelhos três vezes. A reverência presente no ato do *jerojy* é uma entrega a um poder absoluto que emana da sabedoria dos criadores e que é retransmitida pelo xamã. A descrição do *jerojy* feita acima aparece já no dicionário de Montoya ([1639] 1876: 195), e o termo é comum aos três subgrupos. Entre os Mbyá, no entanto, *jerojy* é usado para dançar na linguagem sagrada. O radical *jy* aparece em Cadogan com três possibilidades de significado, dois dos quais cito aqui porque talvez expli-

quem o uso do termo *jerojy* para o ato ritual. Um deles é “resistente, forte, usado com referência a corda e madeira; *Che rapachã ijy*, é forte a corda de meu arco, e o outro é cozinhar-se; *kanguijy ojýmramo oguenoë*, uma vez cozida a *chicha*, se tirou do fogo” (1992). O termo *jerojy* pode significar “tornar-se forte” ou “tornar-se cozido”¹¹. O forte se explicaria pelo próprio objetivo do ritual, que é o fortalecimento, e o cozinhar-se remeteria ao cozimento que estaria relacionado ao amadurecimento dos seres¹².

As letras falam em reverência ao xamã do Sol, fonte da sabedoria e da luz, mantenedor da vida. O xamã, chefe da família, é a presentificação do xamã maior no contexto do ritual e também no cotidiano¹³. No entanto, este respeito e esta reverência não excluem a alegria, muito pelo contrário. Através do embelezamento e do peito erguido os participantes do ritual tentam domesticar os monstros e apaziguar a raiva. A etimologia da palavra *jeroky*, usada para designar o ritual, segundo sugestão de Cadogan, vem de *ky*: terno (de ternura), de cuja raiz também se origina o termo *mongy*: enfeitar-se, embelezar-se, o que remete ao estabelecimento de uma relação entre *jeroky* e embelezamento, rejuvenescimento (1959: 97). Os dois gêneros do ritual são feitos para obter alegria, um mais especializado em invocar e receber, e outro mais especializado em vencer os obstáculos.

O próprio *jeroky* tem como um dos seus motivos o afastar a agressividade. A agressividade é o primeiro afeto que aparece no mito de criação e que causa a ruptura, o sair em caminhada do primeiro pai, ou *ramõi*, avô. No mito de criação guarani a mãe duvida do que o pai falou a respeito de já ter colhido os frutos da roça, ao que este reage ficando brabo e caminhando, indo embora¹⁴. Ela vai atrás, grávida do Sol. Neste e em vários momentos dos mitos a maneira de percorrer o caminho e reencontrar-se com o marido ou com os pais é cantando e dançando.

O caminho do *jeroky* é muito perigoso, há onças espreitando. O dançarino tem que ser atento e flexível, ágil para defender-se, esquivar-se dos ataques. O caminho é perigoso, para percorrê-lo há que estar atento e respeitoso. Se os participantes não estiverem com sua atenção voltada para o que estão fazendo correm o risco de ficar perdidos no caminho, e nesta condição a pessoa fica suscetível a doenças.

Beudet, tratando da música wajãpi, credita à origem não-humana das músicas a sua carga de risco. Pergunta-se, então, por que dançam os Wajãpi, por que correm estes riscos? Seria o silêncio um risco maior? Pergunta ele, ainda, se o risco não seria ele mesmo um valor, um valor que funda a cultura wajãpi. O autor interpreta estas músicas e danças como participantes de uma estética do perigo, o que “nos remete ao *ethos* guerreiro que deu nome a este povo, como deu uma razão de viver a todos os Tupi-Guarani” (1997:147, tradução minha).

No esforço de elaborar uma teoria da guerra ameríndia, Carlos Fausto comenta que na guerra “primitiva” as formas são transicionais e híbridas, o que torna difícil o uso de tipologias forjadas na subdisciplina “antropologia da guerra”. O autor classifica, no entanto, como um “evento guerreiro” todo e qualquer encontro entre grupos indígenas que se percebem como inimigos que resulte em violência física, independente da dimensão desses grupos ou da amplitude da violência” (idem:173).

Os Guarani não têm hoje um “evento guerreiro” conforme definido por Carlos Fausto, mas mantêm o treinamento cotidiano como se estivessem na iminência de tê-lo. Considero válida para os Guarani a consideração deste autor de que os rituais guerreiros sul-americanos são generativos em sentido amplo, atuando na produção social das pessoas (idem:214).

Ao cantar e “dançar a guerra” nestes rituais, os Guarani estão aperfeiçoando seus corpos em agilidade e defesa, embelezando-se, alegrando-se e, conseqüentemente, fortalecendo-se, ao mesmo tempo em que agradam aos demiurgos objetivando a continuidade da manutenção das condições de vida saudável na Terra. A música, tanto no mito quanto no ritual, proporciona transformações, ativação dos atributos de resplandecência e radiância, deslocamentos e comunicação com divindades e seres espirituais. Os cantos e as danças nos rituais diários atuam justamente neste sentido, trazem a presença e a interação aos corpos e, com isto, a alegria, a saúde e a beleza.

DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO é mestre em Arqueologia pela PUC/RS e doutora em Antropologia Social pela Universidad de São Paulo.

Notas

1 Agradeço à FAPESP, à CAPES e ao CNPQ os auxílios para a pesquisa de campo que deu origem à tese de doutorado (Montardo, 2002), na qual este texto se baseia, realizada com os Guarani Kaiová e Nhandeva das áreas indígenas Amambai, município Amambai, e Pirajuy, Paranhos, ambos no Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil, entre os anos de 1997 e 2000.

2 Na ocasião em que se fazia o trabalho de identificação de uma área Nhandeva — Potrero Guasu, Paranhos/MS, em dezembro de 1997 — e os Guarani estavam mobilizados, os rituais se estendiam até o amanhecer, por exemplo. A maioria dos rituais dos quais participei, porém, ocorreram em contextos ordinários e duraram cerca de três horas.

3 A mudança de ponto de vista parece ser um exercício constante na prática de várias sociedades. Sobre os Araweté, por exemplo, Viveiros de Castro diz que a complexidade dos cantos xamanísticos reside no agenciamento enunciativo ali estabelecido. “A música dos deuses é um solo vocal, mas é, lingüisticamente, um diálogo ou uma polifonia, onde diversos personagens aparecem de diversas maneiras. Saber quem canta o quê para quem é o problema básico.” (1996:548, grifos do autor).

4 Consideram-se aqui as escalas como construtos culturais, espectro dos sons dos quais são constituídas as canções. Ao afirmar que o canto é executado no *contratempo*, estou considerando que a marcação da unidade rítmica é feita pelo *takuapu* e que o canto recai fora da marcação.

5 Entre os Kamayurá o termo cognato *ywyrapanayut* é utilizado para falar do dono do arco, o arqueiro campeão no ritual intertribal xinguno *Yawari*, e que atuava como guerreiro nos conflitos do passado, segundo Menezes Bastos. O autor comenta que, em vários aspectos, tais como “uso de dardos e propulsores como armas, canto de canções de carga — defumação de dardos, etc”, as guerras narradas pelos Kamayurá guardam semelhança com o atual rito do *Yawari* (1990: 93,339).

6 Apapocuva é a denominação de um dos subgrupos guarani com os quais Nimuendaju conviveu nos primeiros anos do século XX, acompanhando a migração de algumas famílias vindas do sul do Mato Grosso do Sul em direção ao litoral sudeste do Brasil.

7 Alguns autores têm apontado para a característica que têm os Guarani de se esquivarem. Rubem Thomaz de Almeida, por exemplo, comenta sobre como os Kaiová e os Nhandeva guardam sua privacidade e sigilo cultural, apesar de estarem em constante convivência com outros setores da sociedade. O autor cita que, para terem alguma forma de ganho das propostas trazidas pelos agentes, reproduzem uma espécie de “Jogo do *ñembotavy*” (“engano, fazer-se de desentendido”), que lhes serve de defesa contra a dominação e o controle pretendidos pelo branco sobre suas ações (1991:71).

8 Beudet relaciona as configurações musicais e as configurações sociais dos Wajãpi e propõe a relação que estabelece como uma matriz de transformação da pessoa (1997:45). O trabalho de Graham (1995) sobre a música xavante e a passagem dos grupos de idade dos jovens também demonstra bem a relação da música com a construção e a transformação da pessoa.

9 A consideração que os Wayana fazem da leveza nos movimentos coreográficos como um traço positivo é similar à que apontam os Guarani. “A velhice está intimamente associada à lentidão e ao estático, ao estar ‘pesado’, *tëmonai*, que é a essência da mulher primordial confeccionada de argila. O andar lento dos velhos é referido metaforicamente como *tikuripupëtai*, ‘tendo jabuti’. Os jovens, ao contrário, estão associados à rapidez, ao movimento, ao ser ‘ágil’, *ehëkuperá*, que representa a essência da mulher primeva confeccionada de *arumá*. A agitação

positiva dos jovens é metaforicamente designada como *tĩmanhalitai*, 'tendo jacamim', a qual produz a mais apreciada coreografia" (Van Velthem 1995:180). Os Parakanã objetivam tornar-se leves e voar em alguns dos seus rituais (Fausto 1997: 272).

10 Menezes Bastos reconheceu nas formações coreográficas do *Yiwari* kamayurá as mesmas disposições empregadas pelos seus antepassados na guerra (2000: 339).

11 Lembro aqui que este significado é inferido pela etimologia da palavra e que, muitas vezes, o nativo não é consciente da origem dos termos que usa.

12 Chamorro, etnografando o ritual de furação dos lábios Kaiová, refere-se à bebedeira dos meninos para que suas carnes não fiquem cozidas (*ojy*) no momento de fazer o furo (1995:112). Lagrou mostra como o ritual de iniciação kaxinawa é um cozimento ou remodelagem ritual das crianças (1998:327).

13 No decorrer do século XX, as gestões dos órgãos governamentais, Serviço de Proteção ao Índio e Fundação Nacional do Índio, implantaram a figura de um líder político, chamado de capitão. No entanto, nos discursos dos Guaraní são recorrentes as afirmações de que, quando o chefe era só um, o xamã, era melhor. Mesmo atualmente, com o confinamento de vários grupos familiares em uma mesma área e com as escolhas das lideranças políticas estando relacionadas às articulações das redes de parentesco (Vietta 2001), estas não estão totalmente dissociadas do prestígio dos xamãs.

14 Sobre a atividade guerreira parakanã, Carlos Fausto afirma que, das variadas causas que podiam pôr em movimento um bando guerreiro, a que mais se destacou nas narrativas por ele coletadas foi "a idéia de um enfurecimento, de uma raiva particular e determinada, sem a qual não haveria motivação subjetiva" (1997:173). Percebe-se a raiva como motivo tanto da guerra, no caso parakanã, quanto do abandono e conseqüente caminhar, no caso guaraní.

Referências bibliográficas

- ATTALI, Jacques. *Noise: the Political Economy of Music*. Translation Brian Massumi. Minneapolis, University of Minnesota Press, 16, [1977] 1985.
- BEAUDET, Jean. *Souffles d'Amazonie*. Nanterre, Société d'Ethnologie, 1997.
- CADOGAN, León. "Cómo interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual". *Revista de antropología/USP*. São Paulo, VII, p. 65-99, 1959.
- _____. *Ywira ñe'ery — fluye del árbol la palabra*. Assunção, Cepag, 1971.
- _____. *Diccionario Mbya-guaraní castellano*. Assunção, Cepag, 1992.
- CHAMORRO, Graciela. *Kurusu ñe'ngatu — palabras que la historia no podría olvidar*. Assunção, Centro de Estudios Antropológicos/Comin, 1995.
- DALLANHOL, Kátia Maria. *Jeroky, jerojy: por uma antropologia da música entre os Mbyd-Guaraní do Morro dos Cavalos*. Florianópolis, Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia Social/UFSC, 2002.
- DOOLEY, Robert A. *Vocabulário do Guaraní: vocabulário básico do Guaraní contemporâneo (dialeto Mbitá do Brasil)*. Brasília, SIL, 1982.
- FAUSTO, Carlos. *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia oriental: por uma teoria da guerra ameríndia*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, 1997.
- GRAHAM, Laura. *Performing Dreams: Discourses of Immortality Among the Xavante of Central Brazil*. Austin, University of Texas Press, 1995.
- LADEIRA, Maria Inês. "O caminhar sob a luz" — o território Mbya à beira do oceano. São Paulo, Dissertação de Mestrado em Antropologia, PUC, 1992.
- LAGROU, Elsie Maria. *Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 1998.
- LANGDON, Jean. "Introdução: xamanismo — velhas e novas perspectivas" in: Langdon, E. J. (org.) *Xamanismo no Brasil — novas perspectivas*. Florianópolis, EduFSC, 1996.
- LEVINE, Victoria Lindsay. "Music, Myth, and Medicine in the Choctaw Indian Ballgame" in: Sullivan, L. (ed.). *Enchanting Powers: Music in the World's Religions*. Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- MENEZES BASTOS, Rafael José. *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. São Paulo, Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social/ FFLCH-USP, 1990.
- _____. "Ritual, história e política no Alto Xingu: observação a partir dos Kamayurá e da Festa da Jaguatirica (Yawari)" in: Franchetti, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFPA, 2000.
- MONTARDO, Deise Lucy O. "Escutar, sentir e saber: aspectos do xamanismo Guaraní" (mimeo). in: RAM — Reunión de Antropología do Mercosul, III, Posadas, Argentina, 1999.
- _____. *Através do mbaraka: música e xamanismo guaraní*. São Paulo, Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social/ FFLCH-USP, 2002.
- MONTOYA, Antonio Ruiz. *Tesoro de la lengua guaraní*. Leipzig, Platzmann, [1639] 1876.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuyva-Guaraní*. São Paulo, Hucitec/Edusp, [1914] 1987.
- RICARDO, Carlos Alberto. "Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil" in: Silva, A. L. e Grupioni L. D.(orgs.) *A temática indígena na escola — novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/Mari/Unesco, 1995.
- THOMAS DE ALMEIDA, Rubem E. *O projeto Kaiová-Nandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guaraní-Kaiová e Guaraní-Nandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Museu Nacional, 1991.
- VAN VELTHEM, Lúcia. *O belo é a fera: estética da produção e da predação entre os Wáyana*. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 1995.
- VIETTA, Katya. "Tekoha e te'y guasu: algumas considerações sobre articulações políticas Kaiowa e Guaraní a partir das noções de parentesco e ocupação espacial". *Revista Tellus*, Campo Grande, Editora UCDB, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses camibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.

1074 As afinidades seletivas — aliança, guerra e predação no complexo jivaro PHILIPPE DESCOLA

seletivas — aliança, guerra e predação no complexo jivaro PHILIPPE DESCOLA

1074 As afinidades

NO REPERTÓRIO DOS ESTUDOS AMAZÔNICOS, O ITEM DA GUERRA É, PROVAVELMENTE, UM DOS MAIS RICOS: de Américo Vespúcio até hoje, o tema jamais deixou de exercer um fascínio ambíguo sobre observadores quase sempre desconcertados diante de sua intensidade, de sua aparente falta de motivos e por causa dos rituais macabros que geralmente o acompanham. Diante desse escândalo lógico, quicá moral, era preciso, a qualquer custo, uma explicação racional que a antropologia moderna foi buscar principalmente em funções ocultas. Dispositivo de adaptação às imposições do meio ambiente para a ecologia cultural¹, sutil mecanismo anti-estatal de acordo com Pierre Clastres (1977) ou instrumento de capitalização do patrimônio genético segundo a sociobiologia (Chagnon, 1988), a guerra na Amazônia só é admissível se ela serve a algum fim. Esse funcionalismo radical já havia sido apontado (Menget, 1985), mas é importante chamar a atenção para suas nefastas conseqüências. Ao apontarmos uma causa única para a institucionalização da violência, evitamos geralmente considerar a variabilidade de suas manifestações empíricas: interpretar e comparar as modalidades particulares de confrontos armados neste ou naquele contexto etnográfico revela-se perfeitamente inútil uma vez isolada a função que preenchem. Se a causa antecede os efeitos, todas as formas de confronto coletivo serão logo reduzidas a uma categoria genérica de comportamento denominada "guerra", extraíndo sua unidade convencional da suposta generalidade do fator que a engendra, fator que reside na natureza humana, no *socius* primitivo ou no meio natural. Esta solução, sem dúvida satisfatória para os espíritos adeptos do finalismo, não o é para aqueles que ainda dão algum crédito à etnologia.

Em vez de tomarmos a guerra ameríndia como um grupo homogêneo de fenômenos sujeito a uma determinação geral, preferimos ver nela uma manifestação específica de certos tipos de relações sociais através das quais a identidade, as fronteiras étnicas e as posições estatutárias são constantemente negociadas e reproduzidas. A causa, os motivos e os resultados da guerra são menos significativos que a maneira como ela recorta e diferencia um campo social em pacotes de relações distintas, cuja análise permite tão logo mapear os níveis de alteridade

e estabelecer os limites, assim como os recortes de redes de trocas intertribais e de sistemas políticos regionais. Tal posição não é nova, mesmo se sua aceitação permanece limitada. Lévi-Strauss a sugere já em 1943, quando diz que os conflitos de guerra e as trocas econômicas constituem, na América do Sul, dois aspectos opostos e indissolúveis de um mesmo processo social. Essa perspectiva estabelece igualmente a base das análises desenvolvidas por pesquisadores que mantêm uma evidente afinidade com o estruturalismo². Considerar a guerra como uma variante especial de um sistema de relações sociais implica, contudo, duas exigências metodológicas: tornar inteligível a lógica que cria um regime de hostilidade num tipo específico de relações e estabelecer as condições às quais o sistema deve responder para que essas relações se transformem. É o que proponho fazer aqui, por meio da guerra jivaro.

Dialética da afinidade

Os Jivaro constituem, sem dúvida, o maior conjunto culturalmente homogêneo de ameríndios que subsiste na floresta amazônica: cerca de 70 mil pessoas, espalhadas por um território equivalente ao tamanho de Portugal. Mesmo apresentando todas as características de uma identidade bem específica, eles têm dificuldade de se conceber coletivamente como uma totalidade étnica. Aqui, como em outros casos similares na Amazônia, uma topologia social baseada no encaixe a partir do Ego de esferas concêntricas de alteridade crescente concorre para obliterar uma evidente unidade lingüística e cultural em nome de uma afirmação obstinada de particularismos em perpétuo fazer-se. A própria rejeição da denominação Jivaro por organizações indígenas não obstante preocupadas em promover a solidariedade étnica é um sintoma dessa fragmentação identitária. É verdade que o termo é de origem espanhola, e que suas conotações no Equador e no Peru foram, durante muito tempo, pejorativas; é, no entanto, o único a transcender a infinidade de denominações que cada grupo local aplica a si mesmo e a seus vizinhos próximos, e é neste sentido que empregarei tal termo aqui³. Decerto, os etnólogos e os lingüistas distinguem comumente quatro grandes grupos dentro do complexo jivaro: os Shuar (Equador), os Achuar (Equador e

Peru), os Aguaruna e os Huambisa (Peru). Baseada em variações relativamente acentuadas nos dialetos, nos nichos ecológicos, na cultura material, na divisão do trabalho, nos sistemas simbólicos, nas terminologias de parentesco e fórmulas de alianças de casamento, esta tipologia empírica é fruto de uma convenção entre cientistas, que os militantes das federações jivaro, inclusive, retomaram por comodidade, contribuindo assim para conferir ao termo uma nova legitimidade. De acordo com os critérios estabelecidos — de acordo com as épocas também — a lista de “tribos” jivaro poderia também ser reduzida a três (excetuando uma fronteira internacional, praticamente nada separa os Huambisa dos Shuar) ou, então, ser estendida a mais de uma dúzia. Contabilizar a presença ou a ausência de traços considerados característicos não oferece, com efeito, nenhuma contribuição para isolar ou reagrupar unidades sociais mínimas cujas demarcações instáveis são, acima de tudo, definidas pelo estabelecimento de um repertório graduado de relações de hostilidade recíprocas.

A estruturação social do espaço é notavelmente uniforme em todos os grupos jivaro, apesar de suas ostensivas diferenças em outros campos. O contraponto desta visão reside na unanimidade com a qual os observadores qualificam tal estruturação de maneira negativa desde o século XVI: anárquicos e dispersos, sem chefes nem aldeias, enfraquecidos pela guerra civil e pela ausência de laço social, esses índios perpetuariam um estado natural que chama tanto mais a atenção à medida que se considerem seus diferentes grupos. A organização socioterritorial jivaro tem algo a ver, contudo, com um tipo relativamente comum na Amazônia, mas cuja configuração aqui é mais difícil de perceber por causa das variações de escala e de taxonomia social dentro do conjunto, assim como por causa da ausência de um registro fisicamente definido do grupo local. De fato, o habitat tradicional⁵ é abundantemente difundido, constituído de casa monofamiliar, geralmente poliginica, que forma uma unidade economicamente autônoma e politicamente independente. As casas estão separadas umas das outras por distâncias consideráveis, às vezes dezenas de quilômetros, e se por acaso acontece de duas ou três se agruparem, a aglomeração espontânea em aldeias é muito rara.

A anomia — que parece resultar do isolamento soberano de cada unidade doméstica, assim como da ausência de instituições segmentárias — é, no entanto, mais aparente que real: a sociabilidade jivaro está organizada em torno de complexos discretos que denominei “nexus endogâmicos” (Descola, 1981, 1982; Taylor, 1983).

Um nexus endogâmico é um conjunto de casas-território⁶ consolidadas num certo momento pelo repartimento de quatro redes largamente interdependentes: uma mesma área de casamento, uma mesma superfície territorial, uma mesma capacidade de solidariedade grupal e uma mesma zona de influência de um “grande homem”. O nexus é idealmente endogâmico — entre os Achuar, cerca de 70% das uniões realmente são desse tipo — pois consiste numa zona de interconúbio regular segundo o já clássico modelo dravidiano, no qual a reiteração de uma relação de aliança prescritiva substitui a continuidade linear comumente assegurada por um princípio de filiação (Dumont, 1975). Quando a distância social é tão grande quanto a distância espacial, o casamento “circunvizinho”, tanto geográfica quanto genealogicamente (de preferência entre primos cruzados bilaterais verdadeiros), é muito valorizado. Tal sistema promove a estabilidade territorial de parentelas cognáticas que tendem a se identificar coletivamente pela mesma referência ao nome de um rio que forma a coluna vertebral da zona dentro da qual elas mudam de casa (a cada seis ou dez anos, em geral). Ainda que as zonas endogâmicas não possuam fronteiras explicitamente materializadas, elas são, na prática, claramente delimitadas: uma *no man’s land* de, no mínimo, um dia de caminhada ou de barco garante sua descontinuidade. Esses espaços desabitados têm uma função particularmente tática, pois fazem as relações entre nexus vizinhos oscilar entre a desconfiança disfarçada e a hostilidade explícita. Quando um conflito entre nexus toma proporções alarmantes, a maioria das famílias normalmente dispersas dentro de uma área endogâmica se reúne sob a iniciativa de um grande homem numa grande casa fortificada. Este processo atualiza de maneira clara uma tendência latente à solidariedade cognática de vizinhanças sem, por isso, adquirir um caráter automático: o nexus não se mobiliza como um corpo constituído, e sim como aliança conjuntural que une

os limites da parentela de um grande homem. Geralmente designado pelo termo *juunt* (“grande”, “importante”, “idoso”), ele é, antes de tudo, um guerreiro (*kakaram* “um forte”); corajoso, bom estrategista, impávido diante da morte, hábil na retórica dos diálogos formais, generoso anfitrião, inflexível na vendeta, o grande homem encarna de modo exemplar as virtudes do “homem total” (*penke aishmanki*). É esse fundo de qualidades pessoais que permite ao *juunt* construir, pouco a pouco, uma facção virtual, consolidando relações masculinas de afinidade dentro do nexus por meio da hiperpoligínia, e amarrando relações de aliança, pelo viés da troca de filhas ou de irmãs, com os grandes homens dos nexus vizinhos. Ocasionalmente reativada nos momentos de conflito, a rede grupal do grande homem constitui o ponto de equilíbrio de uma superioridade social constantemente renegociada, sem, no entanto, jamais se converter num efetivo instrumento de dominação política.

Entre os Jivaro, assim como em outras sociedades amazônicas, o modelo dravidiano apresenta uma característica sociológica que Joanna Overing foi a primeira a formular de forma explícita a propósito dos Pia-roa (Overing Kaplan, 1975): a endogamia do núcleo de parentela estruturado por uma relação de aliança simétrica tende a tomar a forma de uma consangüinidade fictícia, obtida pelo apagamento, graças a diversos processos, de laços de afinidade. Como já havia sido indiretamente sugerido por Peter Rivière (1969), a afinidade é logo investida de uma função política, ao mesmo tempo estratégica e ambígua, já que ela instaura o intercâmbio necessário à reprodução do grupo local ao mesmo tempo em que estabelece em seu seio uma diferença cheia de ameaças entre duas categorias de co-residentes; daí a necessidade de expulsar conceitualmente para a periferia esta relação carregada de alteridade.

O nexus jivaro é atravessado por uma contradição idêntica: como conciliar uma classificação que divide o mundo social e natural em duas categorias mutuamente excludentes com a perpetuação de uma forte identidade cognática idealmente baseada em laços consangüíneos? As manipulações da terminologia de localização e a orientação do sistema das atitudes oferecem uma primeira solução (Taylor, 1983, s/d). A assimilação entre relações de germanidade cruzada e relações conju-

gais, o parentesco de consangüíneos masculinos por meio dos homens, a consangüinização dos aparentados dos dois sexos por meio das mulheres, a obliteração de afinidade entre co-residentes de sexo oposto da mesma geração e sua acentuação nas gerações alternadas, todos esses mecanismos contribuem para separar a afinidade e a consangüinidade tanto de um lado quanto do outro da divisão dos sexos de tal forma que a uma afinidade exclusivamente masculina — parcialmente consangüinizados, inclusive, por marcadores *ad hoc* como “cunhado de sangue” (*numpa sai*) — responda uma aliança de casamento baseada em uniões paradoxalmente consangüíneas. Esses mecanismos de projeção ultrapassam o simples campo do parentesco: a consangüinidade ideal das mulheres é expressa no cuidado com as plantações encaradas como filhos. Já a afinidade masculina serve de paradigma à caça concebida como uma ligação entre cunhados, enquanto a pesca simboliza uma conjuminância bem-sucedida que os espíritos do rio encarnam no mais alto grau (Descola, 1986a). Separando ideologicamente a afinidade da aliança realizada, os Jivaro conseqüentemente se permitem converter esta num operador lógico para pensar as relações com o mundo, como prova, por exemplo, a transformação de consangüíneos distantes em afins, quando eles residem fora do nexus. O “nós” utópico do grupo local supõe, por conseguinte, uma simetria invertida: uma afinidade claramente objetivada, porque livre de qualquer contaminação consangüínea. Ora, embora na maioria das vezes hostis, as relações externas ao nexus são graduadas segundo uma escala de distância social ou de alteridade relativa que proíbe subsumi-las numa categoria especial, por mais genérica que ela seja. A declinação das modalidades de inimizade em função dos tipos adversários implica, pois, uma modulação concomitante da afinidade, expressa sob a forma de uma esquematização cada vez mais acentuada da relação à medida que nos afastamos da casa onde ela, de fato, orienta a aliança de casamento.

A instituição da violência

Os Jivaro e seus etnógrafos distinguem classicamente duas formas de conflito, diferenciadas por suas causas, seus objetivos, seus protagonistas

e pela lógica como se desenvolvem: a guerra intratribal e a guerra intertribal. A palavra geralmente empregada pelos Achuar e pelos Shuar para designar a guerra intratribal, *meset* (“dano”, “estrageo”), sugere que esta é concebida como uma inelutável degradação das relações sociais. Ela opõe pessoas de reconhecido parentesco e que fazem parte de uma mesma comunidade lingüística e de intercomunicação: falam o mesmo dialeto, conhecem-se pessoalmente e freqüentam-se quando podem. A guerra intratribal tem, portanto, todas as aparências de uma vendeta provocada por motivos específicos de reclamação e cujos mecanismos socialmente reconhecidos permitem concluí-la provisoriamente ou impedir que ela se prolongue (Descola, 1986a).

Na guerra intertribal, em contrapartida, o adversário é anônimo e genérico. Sua alteridade relativa é medida pelo fato de que ele deve ser suficientemente próximo para partilhar uma mesma identidade cultural — é um jivaro — e suficientemente distante para ser, contudo, percebido como diferente: ele geralmente fala um outro dialeto e está fora da zona de parentesco. Expressa com palavras de consonância nitidamente militar (*maniakmu*, “combate”) ou *manki jukimiai* (“mobilização de lanças”), a guerra intertribal tem como objetivo explícito capturar cabeças destinadas ao ritual de *tsantsa* (“cabeça reduzida”), o que a distingue da vendeta, na qual os cadáveres dos inimigos nunca são decapitados. A comunidade dos indivíduos onde é impossível arranjar algumas *tsantsa* constitui, inclusive, um critério de identificação de fronteiras “tribais” mais pertinente do que as variações lingüísticas. A caça às cabeças pratica-se às vezes dentro de um mesmo grupo dialetal, mas entre blocos regionais distantes que se consideram como estrangeiros pela ausência de convívio numa mesma rede de parentesco. Para resumir: diferente da guerra intratribal, não há soluções negociadas para interromper a guerra intertribal ou para indenizar os parentes de uma vítima.

Em suas duas modalidades, a guerra jivaro é essencialmente endógena. Limitada a ações esporádicas, a resistência contra os brancos e outros indígenas nunca adquiriu o aspecto de revolta generalizada, ao contrário dos mitos divulgados pela historiografia clássica (Taylor, 1986). Os jivaro se viram, de fato, mais bem protegidos das incursões co-

loniais e pós-coloniais pela reputação de ferocidade difundida pelas etnias-tampão, mais para isolá-las dos estabelecimentos missionários do que por uma verdadeira estratégia de defesa regional como a desenvolvida pelos Rawak subandinos (Renard-Casevitz, 1985). Quanto aos conflitos com os índios não-Jivaro, eles se vêem reduzidos a uma ou outra forma da guerra tradicional: intertribal contra as tribos candoa (Kandoshi e Shapra) que, apesar das línguas diferentes, são culturalmente muito próximas dos Jivaro e participam por isso do grupo que caça cabeças; intratribal no caso dos Cocama, Chuapana ou Canela, em parte casados com jivaro das circunvizinhanças do grupo étnico, e por isso suscetíveis de serem convocados para os possíveis confrontos da vendeta.

A sinistra fama de que gozam os Jivaro há quase cinco séculos (Taylor, 1987) não se fundamenta no terror que seus ataques poderiam inspirar nas populações vizinhas, freqüentemente, aliás, tão bélicas quanto eles, mas, sim, numa “cultura da guerra”, que beirava o paroxismo na medida em que ela, aparentemente, orientava-se para uma completa autodestruição. Essa cultura de guerra repousa sobre diversos dispositivos produtores de violência bem conhecidos no resto da Amazônia, mas cuja combinação e acentuação particulares tornam aqui inevitável um estado de hostilidade permanente. Seu primeiro elemento é uma teoria do infortúnio, que coloca na maldade alheia a causa da maioria dos eventos funestos que afetam o curso da existência. Os xamãs são os principais agentes, e seu campo de ação engloba tanto os acidentes aparentemente mais fortuitos quanto a maioria dos problemas físicos e psicológicos e seus eventuais fins fatais (Descola & Lory, 1982). Qualquer morte não-violenta é, portanto, suscetível de acarretar represálias, pois é imediatamente atribuída às manobras de um xamã claramente incriminado, quer ele tenha agido por vontade própria ou em nome de um inimigo de identidade previsível. O luto encontra na violência um exutório reconhecido e colore a vendeta com sua paixão desesperada.

Ainda que tenha um efeito catártico no desencadeamento declarado de hostilidades, a morte de um parente por causa de uma agressão xamânica é freqüentemente entendida como a confirmação de uma intenção já prevista há tempos. A inimizade surge de uma infração real ou

imaginada às regras de apropriação das pessoas, sobretudo das mulheres. As infrações mais comuns são o adultério de uma esposa ou seu rapto por um amante, o assassinato de uma mulher pelo marido sem motivos graves (como seria em caso de adultério), a união de um homem com uma mulher sobre a qual outros tenham mais direitos do que ele próprio ou, por fim, a recusa de dar em casamento a um aliado a irmã ou as irmãs de sua primeira esposa. Os parentes e os aliados de uma mulher exercem sobre ela, ao longo da vida, direitos que se somam, mas que entram às vezes em contradição: mesmo que um homem possa dispor de sua esposa como quiser, os consangüíneos masculinos dela não admitem, no entanto, que ela seja morta sem razão pelo marido, pois eles são tão “senhores” dela (*nurintin*) quanto ele; o adultério de uma mulher, e sobretudo sua fuga, incita, em contrapartida, a vendeta de seus aliados como dos seus consangüíneos, já que ela anula assim as obrigações da troca que eles haviam estabelecido por meio dela; enfim, ferir os cônjuges em potencial de uma jovem — em especial seus primos cruzados — dando-a a um outro homem é quase um adultério que teria os consangüíneos dela como cúmplices, e o mesmo ocorre ao se negar o “direito consuetudinário” contido no levirato e na poliginia sororal. Essas ofensas são consideradas perdas de poder ou de fruição, reais ou virtuais, sobre mulheres que lhes pertencem ou lhes cabem legitimamente, e tais ofensas jamais esquecidas são responsáveis por fraturas dos laços de parentesco. De modo inverso, o incesto nunca está na origem de um conflito, salvo se a manutenção de uma mulher dentro da consangüinidade impede os cônjuges em potencial de exercer suas prerrogativas de seres afins.

Por não existir um tribunal, a reparação das infrações à aliança é governada por uma lógica do retorno ao equilíbrio por eliminação, como a da vingança de um assassinato: privado de sua prometida, ou de alguém sobre quem ele exerce uma tutela, o credor se acha autorizado a compensar essa perda pela eliminação dos indivíduos tidos como responsáveis, e que, por isso, lhe devem uma vida. O vocabulário da dívida aqui nada tem de metafórico; a troca dos bens, a troca das mulheres e a troca das vidas — ou das mortes — fazem parte do mesmo campo semântico e pertencem à mesma configuração ideológica, a das relações

entre pessoas afins. Desta forma, *yapajiatin* significa ao mesmo tempo “compensar a troca (de bens materiais)” e “se vingar”, enquanto *tumash*, que corresponde exatamente a “dívida” (ao mesmo tempo significa o engajamento moral, razão por que o *tumash* é criado e por que é saldado), se emprega tanto no contexto da troca postergada quanto no da vingança. Neste último caso, inclusive, o constrangimento pessoal desencadeado pela “dívida de sangue” (*numpa tumash*) diz respeito, sobretudo, aos credores, que não terão descanso enquanto não vingarem a morte de um de seus parentes. É o que indica claramente o termo *ankan*, que define o estado de “desalienação” — sempre temporário em virtude da natureza cíclica da troca — que o indivíduo alcança depois de cumprir uma das seguintes obrigações: ter-se livrado de uma dívida material sem ter simultaneamente incorrido em outra; ter conseguido reparação pela perda de um parente assassinado ou de uma mulher raptada — real ou virtualmente — cometendo um contra-assassinato ou recebendo um fuzil como indenização; por fim, ter compensado a morte de um homem ou a apropriação indevida de uma mulher — especialmente nos casos de rapto e de infração à regra do levirato — de que se tornou culpado por dar um fuzil àquele que sofreu a perda ou a um parente da vítima, geralmente seu primogênito ou irmão mais velho. O resgate de uma pessoa por meio de um objeto — ele mesmo denominado *tumash* — significa de alguma forma que os dois se equivalem, mas só naquela circunstância. Além de a transação poder ser recusada, oferecer um fuzil como compensação implica, sobretudo, que se pague a perda de uma vida com o mesmo objeto que tornará possível uma futura morte. A substituição de uma vida por uma morte futura faz renascer o crédito e perpetua o movimento da troca.

A assimilação das diferentes formas de troca sofre, contudo, uma exceção. De fato, o intercâmbio de objetos e o de mulheres supõem sempre uma relação recíproca entre dois indivíduos, cuja troca de irmãs e a de bens entre amigos rituais (*amik*) são a base dos paradigmas. Em contrapartida, a troca dos mortos, assim como a recusa de reciprocidade na troca das mulheres, que é a fonte mais comum de tudo, adquirem de imediato uma dimensão coletiva. Irmãos reais ou classificatórios são todos

afetados, em diferentes graus, pela negação dos direitos de um deles sobre uma mulher cujos consangüíneos — ou os consangüíneos de seu esposo ilegítimo — são reconhecidamente culpados. Esse mecanismo de extensão se torna ainda mais evidente nos exemplos de vingança de um homicídio, que pode ser exercido indiscriminadamente sobre todos os membros próximos da parentela do assassino por todos os homens da parentela próxima da vítima. Somente o pagamento de um fuzil-*tumash* pode prevenir tal escalada de um conflito ao restaurar uma simetria entre os dois principais interessados. A negação de uma troca voluntária, em princípio fundada numa relação diádica aparece, portanto, como a condição da passagem a uma permuta forçada com apoio numa oposição complementar de solidariedades grupais.

A essas disposições sociológicas, que fazem da troca de atos de violência uma forma normal de regular as discórdias intratribais, acrescenta-se um ideal de virilidade fundada na exaltação das virtudes guerreiras. A educação de um menino é ao mesmo tempo liberal e espartana: concedem-lhe uma enorme independência encorajando-o a manifestar, de maneira às vezes ostensiva, as qualidades solicitadas de um guerreiro. Desde a adolescência, sobretudo, o jovem guerreiro é estimulado a procurar o contato com um espírito *arutam* (*ajutap* para os Aguaruna) durante um transe visionário induzido por um jejum severo e pela absorção contínua de sumo de tabaco verde e de bebidas alucinógenas extremamente fortes. Essa experiência aterradora, a que voltarei mais adiante, permite ao adolescente estabelecer uma relação pessoal e secreta com o fantasma de um guerreiro jivaro desaparecido, que lhe dará sua força e proteção. *Arutam* aparecia primeiramente na forma de um avatar assustador (uma cabeça luminosa que se mexe continuamente, com um par de anacondas gigantes enlaçadas, uma harpia gigantesca...) que se desintegra com grande estrondo no momento em que é tocado para voltar em seguida sob forma humana a fim de entregar uma mensagem de socorro. O jovem se identificará a partir de então com seu *arutam*, pintando especialmente o rosto de urucum com o motivo evocativo da figura monstruosa sob a qual o espírito se lhe revelou da primeira vez. O efeito mais imediato dessa identificação é um irrepreensível desejo de exercer a bravura desenca-

deada pelo encontro com o espírito protetor, entregando-se inteiramente à guerra. A busca de *arutam* deve, contudo, ser regularmente renovada, pois o poder que um homem dele adquire acaba sempre que ele participa de uma expedição vitoriosa ou quando mata um inimigo, deixando-o sem nenhuma defesa. Como a sobrevivência física de um guerreiro depende subjetivamente de sua capacidade de restaurar sua capacidade de matar, o mecanismo das aquisições e perdas sucessivas de *arutam* contribui assim para uma espécie de crescimento sem fim da propensão individual de realizar o próprio destino no exercício da violência.

O inimigo interior

Uma mesma combinação de causas geralmente condiciona a gênese de todas as guerras intratribais⁹. A causa primeira é a coerção estrutural do sistema: o antagonismo latente entre nexos endogâmicos distintos que alimenta a lembrança de inúmeros conflitos passados. A causa eficiente reside, como já vimos, numa infração grave às regras da aliança. A causa imediata, o detonador que dispara ações armadas, consiste na maioria das vezes numa morte súbita e imprevista atribuída aos trabalhos de um xamã inimigo. Certos assassinatos decorrem de outros motivos, como o "ciúme profissional" entre xamãs ou o desejo de anular a força de um entre eles que é considerado muito nocivo; mas se essas condições não existirem, é raro que esses assassinatos pontuais desemboquem em guerras de verdade, com capacidade de mobilizar um número significativo de parentes dos dois grupos. A execução dos xamãs, sobretudo por outros xamãs, é vista como um risco inerente à vocação¹⁰.

Quando uma querela estoura dentro de um nexus por questões ligadas aos direitos sobre as mulheres, o mecanismo da compensação e a mediação do grande homem são geralmente suficientes para sustar o desencadeamento de uma vendeta. Em tempos de paz, o papel político do *juunt* limita-se a tentar impedir que as dissensões internas não destruam o capital social de que ele dispõe para fazer a guerra. Manter a harmonia na parentela não é de forma alguma um dever moral ligado a sua posição, mas uma necessidade imperativa caso ele queira preservar a solidariedade dos membros de seu grupo; neste sentido, o grande ho-

mem é mais um “chefe de grupo” do que um “chefe sem poder”. Se um acordo amigável se revela impossível, na maioria das vezes é porque o culpado (ou a vítima) de uma infração às regras da aliança é proveniente de um outro nexus. A endogamia do nexus é uma tendência ideal; na prática, uma porcentagem variável de uniões exogâmicas permite sempre, graças à estrita aplicação do princípio da uxorilocalidade, introduzir, num grupo local, nativos de um nexus vizinho. Esses genros desconhecidos passam a viver uma situação difícil: a afinidade instituída pela aliança com parentes muito distantes é muito mais ampla que a afinidade que institui a troca prescritiva. Por isso, quando acontece um incidente grave, a “pessoa em questão” terá naturalmente tendência a fugir para buscar assistência e proteção junto a seus consangüíneos diretos. Pela aliança do casamento, cada nexus mantém, assim, uma rede segura de laços de afinidade com nexus adjacentes que podem servir de base a uma coalizão conjuntural ou então fornecer pretexto para um enfrentamento entre grupos.

Examinemos agora as modalidades da escalada que conduz a um confronto armado. O *casus belli* inicial suscita a consolidação, geralmente em áreas endogâmicas vizinhas, de dois grupos de parentela antagônicos ainda que parcialmente interconectados. Nesse estágio, o conflito pode tomar duas direções: ou ele estoura imediatamente, uma expedição punitiva que procura matar o responsável pela infração motivadora da hostilidade, ou então — é o caso mais comum — o conflito entra num período de latência que poderíamos chamar de “fase dos rumores” (*pase chicham* “as palavras do mal”). Todas as visitas entre as facções opostas são então interrompidas, salvo para alguns indivíduos considerados marginais num ou noutro nexus, ou para os amigos ritualísticos (*amik*) que se beneficiam de uma garantia de imunidade em quaisquer circunstâncias. Mas, em vez de ajeitar as coisas, esses intermediários só fazem propagar insinuações maldosas a respeito das intenções dos adversários em potencial, insinuações que cada lado será tanto mais levado a crer à medida que elas confirmam suas suspeitas e vão ao encontro das lembranças das ignomínias, traições e assassinatos, cujos culpados eles já sabem quem são. Além do mais, a deturpação das notícias

e a disseminação dos rumores são facilitadas pela dispersão do habitat: na sua propagação boca-a-boca, a informação se deforma na proporção da distância percorrida. Uma espécie de paranóia coletiva se instala assim progressivamente, e a guerra torna-se tema interminavelmente retornado em cada casa e durante as visitas que se fazem os membros de uma ou de outra facção. A partir daí é fácil compreendermos que qualquer morte imprevista que ocorre na parentela próxima dos indivíduos em conflito é imediatamente interpretada como uma agressão xamânica, e suficiente para inaugurar as hostilidades.

Uma declaração de guerra oficial precede freqüentemente os primeiros ataques, e cada facção se prepara para os confrontos protegendo-se numa vasta casa fortificada a convite de um grande homem. A partir desse instante, é o *juunt* quem vai se encarregar da coordenação das operações militares, supervisionar a organização da vida comunitária na casa fortificada e conduzir as negociações para angariar novos aliados; ele se torna literalmente o “arauto da guerra” (*mesetan chicharu*). A intervenção quase inelutável dos grandes homens nos conflitos favorece a extensão da guerra, que se torna um assunto privado entre dois líderes loucos pela glória, sem relação real com o *casus belli* inicial, cuja natureza, inclusive, todos esquecem rapidamente. Mas a morte de um dos chefes da facção esfria as hostilidades se ninguém está à altura de substituí-lo, já que seus homens costumam ser demasiadamente despreparados para continuar a luta. A afinidade coletiva dos inimigos não é, dessa forma, abolida por essa personalização dos enfrentamentos. Muito pelo contrário. A identificação cognática do nexus encontra antes uma expressão física no convívio, imposta pela vida de seus membros na casa-fortaleza, doravante indissolúvelmente unidos por provas e exaltações cotidianamente partilhadas. Mais do que na vida comum, essa identificação se exprime numa consangüinidade ideal que beira a consubstancialidade: assim, um homem anunciará a morte de um parente em combate dizendo “Fulano me matou em tal e tal circunstância”; da mesma forma, o chefe de guerra não chamará seus guerreiros de outra maneira que não seja “meus filhos”. De modo inverso, os inimigos são às vezes designados como “os doadores de mulheres” (*nua surui*); isto não impede inclusive

que se possa referir-se a um membro da facção oposta pelo termo de consangüinidade adequada, já que, em razão da recuperação parcial dos laços genealógicos, esse tipo de conflito se desenrola, apesar de tudo, em sua essência, “no seio da parentela” (*nuamtik shuar*).

Em certas guerras intratribais, em contrapartida, a afinidade dos inimigos é mais potencial que real. As hostilidades são detonadas por razões geralmente idênticas, contudo põem em luta nexus muito mais distantes, geográfica ou socialmente; o parentesco distante entre esses nexus não foi refeito desde longa data pelo casamento, com exceção da única relação litigiosa motivadora do antagonismo, e que, diferentemente dos casos precedentes, supõe o deslocamento de uma mulher e não de um homem: uma esposa que foge de um marido irascível encontra longe dali um novo cônjuge, ou então uma viúva desposa um estrangeiro sem respeitar as obrigações do levirato. Sendo as relações entre os dois nexus quase inexistentes, o pagamento de uma compensação se torna quase impossível pela falta de um mediador disposto a arriscar sua vida entre os quase-desconhecidos. Esse tipo de conflito pode tomar uma amplitude considerável, pois cada chefe de guerra recorre a suas redes de aliança nos nexus vizinhos para formar coalizões que tenderão a crescer por si mesmas sempre que uma nova morte estimula o dever de vingança dentro de parentelas cada vez mais distantes do núcleo inicial de hostilidade¹¹. Qualquer vestígio de um laço anterior entre os protagonistas é dali em diante apagado: diferentemente das guerras de vizinhança, aqui os adversários serão chamados pelo seu único patronímico, e evita-se qualificá-los por um termo de parentesco. Ainda que sob uma forma abstrata, a afinidade não deixa de servir de referente para pensar a relação de hostilidade: um casamento irregular está na sua origem e raptos recíprocos de mulheres durante os ataques contribuem para reforçá-la. A diferença de natureza entre a afinidade real dos inimigos mais próximos e a afinidade potencial dos inimigos distantes é, portanto, aquela que separa uma aliança consentida, mas não realizada, de uma aliança realizada, mas não consentida. A oposição só é dicotômica para as virtudes da exposição: tomada como um todo, a guerra intratribal é a expressão na linguagem da afinidade de um *continuum* decrescente de socialização alheia.

Caras pálidas

A guerra intertribal serve, como vimos, para conseguir cabeças para o ritual de *tsantsa*. A prática desapareceu nos anos 1960 sob pressão dos missionários, mas um deles, o padre Siro Pellizzaro, recolheu entre os Shuar descrições bem detalhadas (1980a,1980b), nas quais Anne Christine Taylor (1993) se baseou para propor recentemente uma interpretação convincente; eu me restringirei aqui a resumir certos pontos de sua análise.

A diferença entre as cabeças-troféu amazônicas “comuns” e as cabeças reduzidas jivaro é que as primeiras perdem rapidamente qualquer referência a uma fisionomia específica, enquanto as segundas perpetuam — pelo menos durante algum tempo — a representação única de um rosto; a extração do crânio, a dessecação dos tecidos e a modelagem dos traços à semelhança da vítima têm esse objetivo. Quando de sua confecção, a *tsantsa* tem o papel de uma condensação de identidade que se transporta facilmente. Essa função pode parecer paradoxal se nos lembrarmos que os inimigos decapitados são em princípio anônimos; é que a *tsantsa* não é a efigie miniatura de alguém em particular, mas a expressão de uma singularidade existencial pura, identificável por qualquer fâcies característico que diz ser ele proveniente de um jivaro não-parente. Para todos os Jivaro a identidade individual está menos ligada às características do rosto que a certos atributos sociais da *persona*: o nome, a palavra, a memória das experiências compartilhadas e as pinturas faciais associadas ao encontro de um *arutam*. Para participar do ritual, a *tsantsa* deve, portanto, se livrar dos últimos resíduos referenciais que constituem ainda um empecilho para encarnar uma identidade jivaro genérica: ela nunca é chamada pelo patronímico — se este fosse conhecido — daquele a quem pertencia; sua face é cuidadosamente enegrecida para obliterar a memória dos motivos nela inscritos; por fim, todos os orifícios são suturados, condenando assim os órgãos dos sentidos a uma eterna amnésia fenomenal.

A despersonalização da *tsantsa* por esta espécie de redução eidética prepara-a para um rito de fases descontínuas que se estendem por pouco mais de um ano; seu papel aí é de um operador lógico — ao mesmo tempo termo e relação — numa seqüência de permutas entre

termos e relações com valores variáveis. Inicialmente chamada “perfil”, depois “coisa mole”, a cabeça ocupa simultânea ou consecutivamente posições diferentes do ponto de vista do gênero e do parentesco numa série de relações unívocas ou recíprocas, antagônicas ou complementares, com o assassino, seus parentes e aliados dos dois sexos, e vários outros grupos cerimoniais. Quando termina esse balé topológico, a *tsantsa* assumiu todos os papéis de uma procriação simbólica: não-parente, doador de mulher, raptor de mulher, esposa e, finalmente, embrião. O fruto mais que real desse simulacro de aliança — uma criança que vai nascer na parentela do assassino — é, então, perfeitamente consanguíneo sem ser incestuoso. Exemplo virtual de existência subtraída de outro, a criança deve sua geração à encenação de uma afinidade ideal, a única verdadeiramente satisfatória para os Jivaro porque distante de qualquer obrigação de reciprocidade; em suma, uma afinidade sem afins. Encarada desse ponto de vista, a guerra intertribal não se distingue verdadeiramente da guerra intratribal da qual ela constitui um fim lógico, se não histórico; os confrontos repetidos entre blocos de nexus coligados só podem consolidar identidades regionais antagônicas, contribuindo assim para o processo contínuo de diferenciação tribal necessária à perpetuação da caça às cabeças. Entre roubar mulheres e crianças de afins potenciais excluídos da comunidade dos parentes e roubar identidades produtoras de crianças de não-parentes, com os quais se simula uma afinidade ideal, a diferença é de grau, não de natureza.

Dança das cabeças

A existência de um *continuum* de hostilidade baseada em variações progressivas da relação conceitualmente homogênea que um grupo de parentela idealmente consanguínea mantém com diferentes esferas do mundo exterior permite lançar uma luz nova sobre o processo de involução que afeta a caça às cabeças e o canibalismo em diversas culturas sul-americanas. Sabe-se que esses dispositivos de incorporação, aparentemente determinantes na reprodução simbólica de grupos locais, podiam, contudo, desaparecer brutalmente sem que o ethos de uma sociedade fosse por isso verdadeiramente afetado. Entre as tribos jivaro,

por exemplo, os Achuar constituem uma exceção: mesmo que tenham se tornado os últimos a sofrer os efeitos da cruzada de pacificação missionária, eles hoje não guardam, contudo, nenhuma lembrança de algum dia ter praticado a caça às cabeças de que eles mesmos foram vítimas nos anos 1960, e que ainda hoje eles relacionam a uma forma particularmente repugnante de canibalismo. A guerra intensa que moveram contra os Shuar não tinha, segundo eles, outro motivo senão a vingança de seus parentes decapitados pela tribo vizinha. Por que os achuar substituíram a caça às cabeças e, de forma mais específica, qual o seu substituto para a afinidade ideal que ela põe em cena?

A resposta reside, creio, na variabilidade do complexo de crenças ligadas à noção de *arutam* no complexo jivaro. Se todos os observadores concordam em relação às modalidades de obtenção da revelação feita pelo fantasma de um ancestral, em contrapartida discordam enormemente em relação aos efeitos do encontro e também quanto às características desse ancestral. Parece que os Aguaruna apresentam uma variante “fraca”: *ajutap* é o instrumento carregado de prenúncios de uma guerra vitoriosa, cuja rememoração pública antes de um combate estimula a bravura de seu beneficiário; a visão possui, contudo, um elemento substancial, visto que ela se transforma em um novo espírito *ajutap* quando morre o visionário (Brown 1985). Para os Shuar, a visão de um *arutam* permite a aquisição de uma alma (alojada no peito, segundo Harner, 1972:138) — ou um princípio de força (Pellizzaro, s/d.) — de um ancestral desconhecido, que lhe confere um incontido desejo de matar. Na véspera de um ataque, cada guerreiro descreve sua visão publicamente, causando, assim, a partida do *arutam* que o habitava; o conseqüente enfraquecimento é muito rápido, mas o guerreiro abandonado por seu *arutam* deve, contudo, buscar um novo assim que matar seu inimigo, sem o que sua vida correria perigo. Encontrar logo uma nova alma *arutam* permite além do mais bloquear a perda gradual do poder da antiga alma, contribuindo assim para um acúmulo de forças em cada aquisição consecutiva (Harner, 1972:135-45). Um guerreiro, ao morrer, deixa tantas novas almas *arutam* quantas ele tenha incorporado ao longo da vida. Enfim, entre os Achuar setentrionais, a visão de um *arutam* promove uma

transferência de força que desaparece no momento em que se mata um inimigo, fazendo com que subsista o desejo de encontrar um *arutam* mais forte. O processo de acumulação de forças é feito aqui no *arutam*, e não no corpo dos homens: como uma bateria recarregável, o poder de um *arutam* cresce na mesma medida da valentia “natural” do guerreiro que o abriga. Diferentemente dos casos precedentes, o estoque de *arutam* é finito — não se cria um novo quando uma pessoa morre —, localizado — os fantasmas erram no território de um grupo local — e individualizado — os ancestrais revelam sua conexão genealógica com o visionário. Em suma, os mesmos *arutam* se encarnam, geração após geração, nas mesmas parentelas, e sua permanência cada vez maior contribui, apesar da amnésia genealógica, para fundar substancialmente a identidade cognática. A notável continuidade da transmissão dos *arutam* entre os Achuar constitui, pois, um verdadeiro princípio de exofiliação, sem dúvida presente de forma menos importante em outras tribos jivaro¹², mas aqui deliberadamente encarado como uma alternativa para a caça às cabeças.

Por meio da guerra, tanto a caça às cabeças quanto a incorporação do espírito dos ancestrais visam um efeito idêntico: perpetuar uma consangüinidade perfeita acumulando, no seio do nexus, princípios de força e identidade cuja origem é externa em um caso e interna em outro. A escolha entre uma e outra fórmula dessa combinação estrutural parece governada pela contingência histórica. Os Achuar permaneceram durante muito tempo num enorme isolamento; submetidos aos incessantes ataques dos Shuar, que lhes eram bem superiores em número, eles terminaram por se retirar para zonas de refúgio para escapar da perigosa aproximação de seus vizinhos. Foi provavelmente esse afastamento que gerou a permuta: tratava-se, em síntese, de inverter o coeficiente de realidade da afinidade, passando de um sistema em que a alteridade produz o “si mesmo” pela instituição de uma afinidade sem verdadeiros afins de um sistema onde o “si mesmo” reitera o “si mesmo” porque fingem ignorar a afinidade dos afins. Os valores em jogo são, contudo, bem diferentes, pois se a caça às cabeças constitui a forma ideal da relação de afinidade, a exofiliação pelos *arutam* é, em si, o paradigma da consangüinidade ideal.

Essa mudança paradoxal suscita problemas teóricos relativos ao estatuto da afinidade na Amazônia. Numa síntese magistral sobre os sistemas dravidianos da região, Eduardo Viveiros de Castro (1993) sugeriu que a simetria entre consangüinidade e afinidade era rompida por um englobamento hierárquico — segundo a acepção de Dumont — e dinamizada por uma estrutura diametral. Dominada pela consangüinidade no centro do campo social, a afinidade situa esta nas relações com outros grupos locais e se vê ela mesma subordinada a uma relação mais totalizante da qual é uma codificação específica: a predação canibal dos inimigos. A hipótese é sedutora, mas parece, contudo, haver problema naquele ponto onde ela atinge seu mais alto grau de generalidade, ou seja, no terceiro nível de englobamento. Vislumbro aí, pelo menos, dois tipos de dificuldades. A primeira é de ordem factual e não pode ser desenvolvida nesta breve discussão; espero ser perdoado de apresentá-la de forma sucinta não argumentada. Seja como produto de seres reais ou míticos, a procura de substâncias, de identidades ou de energia em outros reaparece como um *leitmotiv* em muitas culturas das Américas sem necessariamente ter em todos os lugares o mesmo peso ideológico e social. Eu mesmo defini recentemente a predação como sendo o esquema cardeal que governa a socialização da natureza e de outros indivíduos entre os Jivaro, mas era apenas para a opor imediatamente a outros esquemas igualmente fortes, ordenadores da práxis de sociedades vizinhas, tais como a troca generalizada entre os Tucano ou o dualismo ontológico entre os Arawak subandinos (Descola, 1992). Em suma, o canibalismo está universalmente presente na Amazônia como metáfora, mas não acredito que seja assim por toda parte como valor e categoria de relação dominantes.

A segunda dificuldade, que nos leva à questão da involução da caça às cabeças, é de ordem lógica: o conjunto hierárquico supõe uma irreversibilidade do sentido das relações que deixa pouco espaço para os acasos históricos. Ora, o exemplo jivaro mostra que a afinidade ideal, termo de um *continuum* e quintessência da relação canibal, pode perfeitamente ser substituída por seu simétrico oposto, a consangüinidade ideal da exofiliação, sem que por isso se anule a pertinência da predação em outros níveis, particularmente como fundamento ideológico da relação

com os afins potenciais ou com a caça. O caso não é único. Os Yagua têm uma mesma ambivalência da guerra, ao mesmo tempo caça aos dentes entre aliados potenciais e condição do estreitamento da filiação, já que é por ela que guerreiros valorosos são transformados em ancestrais apicais cuja memória é perpetuada em cantos heróicos e pela transmissão em linha agnática dos dentes capturados dos inimigos (comunicação pessoal de Jean-Pierre Chaumeil). Já o pacifismo obstinado dos Piaroa representa talvez o ponto de chegada de um movimento involutivo cujas premissas são anunciadas pelos Achuar, em que as pulsões predatórias são direcionadas para um inimigo externo reprimidas nas fantasias do canibalismo cognático (Overing Kaplan, 1986).

A hipótese da predação como esquema pan-amazônico que condiciona a subsunção do local pelo global não seria capaz de dar conta de tais oscilações entre duas utopias sociais, onde se origina talvez a diversidade morfológica e cosmológica das sociedades da região¹³. Parece-me mais verossímil admitir uma instabilidade estrutural da polaridade consangüinidade-afinidade, geradora num primeiro momento de um duplo englobamento concêntrico bem freqüentemente confirmado (da afinidade pela consangüinidade em nível central, da consangüinidade pela afinidade em nível periférico), mas suscetível em seguida de se desdobrar, em função das circunstâncias, em uma ou em outra das formas ideais potencialmente contidas em potência no binômio original. Poderíamos até imaginar que “anomalias” persistentes, como a organização do clã, a existência de seções e até mesmo a desigualdade estatutária, não são estranhas a um movimento de recuo à consangüinidade ideal. Assim como Lévi-Strauss havia antes sugerido a propósito das organizações dualistas (1944) e como ele lembrou recentemente a propósito da mitologia dos gêmeos (1991), a ideologia e a organização social dos ameríndios são marcadas por um dualismo em perpétuo desequilíbrio. Um clinamen é, contudo, necessário para desencadear a mudança que ocasionará a dominação temporária de um dos pólos¹⁴. A guerra constitui provavelmente um desses móveis: relação determinada em cada um dos estados da variação, ela é igualmente determinante pelos efeitos incontáveis que às vezes desencadeia, quando a *hybris* de vitórias obtidas

ou o infortúnio de derrotas sucessivas podem abrir numa outra de suas combinações potenciais um sistema de relação com alguém que é, continuamente, portador de vários destinos históricos.

PHILIPPE DESCOLA é titular da cadeira de Antropologia da Natureza do Collège de France, Paris. Entre seus livros publicados estão *La nature domestique* (1986) e *Les lances du crépuscule* (1994).

[Tradução de ANDRÉ VIANA]

Notas

- 1 Para uma síntese recente dos debates sobre as teorias ecológicas da guerra amazônica, ver Ferguson, 1989; elementos críticos encontram-se em Descola, 1986a e 1988b.
- 2 Ver, por exemplo, a série de artigos reunidos por Patrick Menget sobre o tema “Guerre, société et vision du monde dans les basses terres de l’Amérique du Sud”, no *Journal de la Société des Américanistes* LXXI (1985) e LXXII (1986) e a importante obra de Bruce Albert sobre os Yanomami (1985).
- 3 Sobre o problema da etno-taxinomia jivaro, ver Taylor, 1985.
- 4 Além de os “Mayn shuar” e os “Shiwiar” do Peru serem reconhecidos por alguns jivarólogos como entidades autônomas, cada uma das quatro grandes “tribos” é suscetível de ser subdividida em vários subgrupos regionais, caracterizados por trajetórias históricas específicas, variações dialetais, crenças particulares etc.
- 5 Os diferentes subgrupos do complexo jivaro foram diferentemente afetados, de acordo com suas localizações, pela expansão das sociedades nacionais. As situações de contato variam desde uma interação constante com as frentes pioneiras de colonização para os Shuar a leste da cordilheira de Cutucu e os Aguarana ribeirinhos, até a relativa autonomia de que gozam ainda alguns Achuar e Huambisa bem isolados. As estruturas sociais “tradicionais” apresentadas neste artigo são, pois, o produto de uma reconstrução, baseada na literatura etnográfica e nas pesquisas de campo feitas entre 1976 e 1984, por Anne Christine Taylor e eu mesmo entre os Achuar do Equador, dos quais, na época, uma boa parte permanecia ainda distante da esfera de influência das missões.
- 6 O número de lares que formam um nexus pode oscilar entre um pouco menos de dez e um pouco mais de vinte, em função da extensão requerida pelo funcionamento das diversas variantes de aliança de casamento endogâmico próprio de cada grupo “tribal” jivaro (Taylor, s/d).
- 7 Não deixa de ser verdade a ameaça de destruição por causa de guerras sucessivas. Além de existir como um triste *leitmotiv* na memória dos índios quando falam da diminuição demográfica das gerações anteriores, ela é confirmada pelas taxas de mortalidade: de 1950 a 1970, entre os Achuar setentrionais, a guerra é causa de uma morte em duas entre os homens e de uma em oito entre as mulheres, provavelmente uma das taxas mais elevadas para uma sociedade desse gênero.
- 8 Desde o início dos anos 1950, o fuzil substituiu progressivamente a lança como arma

de combate, contribuindo assim, certamente, para um crescimento da mortalidade nas guerras.

9 Minha análise da guerra intratribal é baseada no estudo detalhado de nove casos de conflito entre os Achuar setentrionais, dos quais quatro se desenvolveram quando de minha estada entre eles, circunstância muito oportuna no plano científico, mas que gerou uma certa tensão nos trabalhos da observação participante.

10 Mas, quando a vítima não é um xamá, chama-se a atenção para a iniquidade do homicídio.

11 No final dos anos 1960, dois blocos de achuar coalizados representando no total mais de sessenta guerreiros provenientes de sete nexos diferentes se enfrentaram durante vários anos numa vendeta que fez vinte e uma vítimas, das quais três eram mulheres.

12 O hábito de invocar o espírito *arutam* chamando-o de "avó", e o invocador se apresentando como uma criança em busca de apoio e proteção, é confirmado em toda a área jivaro.

13 É evidente que essas poucas observações soltas não constituem uma refutação da tese solidamente argumentada de Viveiros de Castro, de quem compartilho, aliás, a maior parte dos motivos: elas visam somente sugerir uma solução alternativa para um problema aventado por muitos de nós nos mesmos termos.

14 "No pensamento dos ameríndios, uma espécie de clivagem filosófica parece indisponível para que as coisas não fiquem no seu estado inicial em qualquer setor do cosmos ou da sociedade, e para que, de um dualismo instável apreendido em qualquer nível, resulte sempre um outro dualismo instável" (Lévi-Strauss, 1991:306).

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris, Universidade de Paris X — Nanterre, 1985.
- BROWN, Michael. *Tewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington/ London, Smithsonian Institution Press, 1985.
- CHAGNON, Napoléon. "Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population". *Science* (239).
- CLASTRES, Pierre. "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives". *Libre* (1), 1977.
- DUMONT, Louis. *Dravidien et kariéna: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris, Mouton, 1975.
- DESCOLA, Philippe. "From scattered to nucleated settlements: a process of socioeconomic change among the Achuar" in Whitten, N. (ed.). *Cultural transformation and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana, University of Illinois Press, 1981.
- _____. "Territorial adjustments among the Achuar of Ecuador" in *Informations sur les sciences sociales* 21 (2), 1982.
- _____. *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Fondation Singer-Polignac et Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986a.
- _____. "Contrôle social de la transgression et guerre de vendetta dans le haut Amazone" in *Droits et cultures* (11), 1986b.
- _____. "Le déterminisme famélique" in: Cadoret, A. (ed.). *Chasser le naturel*. Paris, Ed. de l'EHSS (5), 1988a.
- _____. "L'explication causale" in: Descola, P., Lenclud, G., Severi, C. & Taylor, A. C. *Les Idées de l'anthropologie*. Paris, Armand Colin, 1988b.

- _____. "Societies of nature and the nature of society" in: Kuper, A. (ed.). *Conceptualizing society*. London, Routledge, 1992.
- DESCOLA, Philippe & LORY, J.-L. "Les Guerriers de l'invisible: sociologie comparative de l'agression chamanique en Amazonie (Achuar) et en Nouvelle-Guinée (Brauya)". *L'ethnographie* (87-88), 1982.
- FERGUSON, Brian. "Game Wars? Ecology and Conflict in Amazonia". *Journal of Anthropological Research* (45), 1989.
- HARNER, Michael. *The Jivaro: people of sacred waterfalls*. Graden City, Anchor Press & Doubleday, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Guerre et commerce chez les indiens d'Amérique du Sud". *Rennaissance* (1-2), 1943.
- _____. "Reciprocity and hierarchy". *American Anthropologist* ((46), 1944.
- _____. *Histoire de l'ymx*. Paris, Plon, 1993.
- MENGET, Patrick. "Jalons pour une étude comparative". *Journal de la société des américanistes* (71).
- OVERING KAPLAN, Joanna. *The Piaroa, a People of the Orinoco basin: a Study in Kinship and Marriage*. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- _____. "Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'Non-violent' Society". *Journal de la Société des Américanistes* (72), 1986.
- PELIZZARO, S. *Ayupum: la reducción de las cabezas cortadas*. Sucua, Equador, Mundo Schuar (5), 1980a.
- _____. *Tsantsa: la celebración de la cabeza reducida*. Sucua, Equador, Mundo Schuar (9), 1980a.
- _____. *Arutan: mitos y ritos para propiciar a los espíritus*. Sucua, Equador, Mundo Schuar (1), s/d.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. "Guerre, violence et identité à partir des sociétés du piémont amazonien des Andes centrales". *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines* (21/1), 1985.
- RIVIÈRE, Pierre. *Marriage among the Trio: a Principle of Social Organization*. Oxford, Clarendon Press, 1969.
- TAYLOR, Anne-Christine. "The Marriage Alliance and its Structural Variations in Jivaroan Societies". *Informations sur les sciences sociales* (22/3), 1983.
- _____. "L'art de la réduction" in *Journal de la Société des Américanistes* (71), 1985.
- _____. "Les versants orientaux des Andes septentrionales: des bracamoros aux Wuijos" in Renard-Casevitz, F. M., Saignes, T. & Taylor, A. C. (eds.). *L'inca, l'espagnol et les sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVIe au XVIIe siècle*. Paris, Ed. Recherche sur les civilisations, 1986.
- _____. "Cettre atroce republique de la forêt... les origines du paradigme jivaro". *Gradhiva* (3), 1987.
- _____. "Les Bons ennemis et les mauvais parents: le traitement de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes Shuar (Jivaro) de l'Équateur" in: Copet-Rougier, E. & Héritier, F. (eds.). *Les Complexités de l'alliance IV: symbolisme et fondements économiques et politiques de l'alliance matrimoniale*. Paris, Editions des archives contemporaines, 1993.
- _____. "La Parenté jivaro", mimeo, s/d.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico" in: Carneiro da Cunha, M. & Viveiros de Castro, E. (eds.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHEU, 1993.

(fantasma) no Vietnã HEONIK KWON

Λ087 O exército popular

Β154 O exército popular (fantasma) no Vietnã HEONIK KWON

O exército europeu

Lê-se, atualmente, nas páginas dos jornais, notícias de um movimento singular na história militar da Europa: um Exército Europeu eficaz está para se tornar realidade. O primeiro ministro britânico mostra-se entusiasta da idéia de uma combinação de forças armadas unindo quinze Estados europeus, e seus defensores fazem incansáveis menções às performances bem-sucedidas das forças multiestatais européias na Guerra do Golfo e nas missões de manutenção da paz durante as crises da Bósnia e do Kosovo. A idéia de um Exército Europeu ou, mais tecnicamente, de forças de reação rápida, se implementada, certamente terá um papel decisivo na reconfiguração das relações internacionais na dita era pós-guerra fria.

De fato, cidadãos comuns da Europa têm consciência de que a idéia não é uma invenção, mas a restauração e elaboração de uma velha herança. O Duque de Wellington, herói da batalha de Waterloo (1815), volta à cena como um símbolo poderoso para o movimento atual com sua combinação de forças multinacionais composta por soldados e oficiais britânicos, belgas, alemães e holandeses. Esse Exército Europeu será um exército diferente: em vez de fazer a guerra deverá manter e promover, de maneira esperançosa, a paz. A relação entre a Otan e o Exército Europeu deve ser esclarecida — é o que se diz aos cidadãos — e o velho medo de perder a soberania leva alguns políticos conservadores ao trabalho custoso de apresentar argumentos retóricos efusivos contra o plano. Concordo, com efeito, com alguns comentadores europeus, que o Exército Europeu seja inevitável. Não surpreenderia se, no futuro próximo, os vestígios do Duque de Wellington se tornassem uma atração turística imperdível para aqueles que visitam Edimburgo.

Da história militar para a história das idéias, a lista de nossos heróis torna-se, contudo, mais civil e cosmopolita. Dois nomes vêm à mente de imediato: Kant e Santo Agostinho. Kant buscou um conjunto institucional para a paz efetiva em sua *Paz Perpétua*, de 1795, durante a intervenção prussiana contra o regime revolucionário francês. Nessa obra, que os críticos tomam como uma das teses filosóficas mais complexas do autor, Kant propõe que a idéia de paz mundial depende da

domesticação interminável das fraquezas e tentações do homem. De acordo com Kant, essa conquista jamais será completa e o único agente legítimo capaz de perseguir essa difícil tarefa é o Estado. Para além dessa convicção, Kant desenvolveu o princípio famoso da “relação legal entre os Estados” como o único mecanismo institucional efetivo para alcançar a paz. Esse princípio, de acordo com críticos como Gallie, deu origem à Liga das Nações, às Nações Unidas, e agora está para ser reinventado na forma do Exército Europeu. No esquema kantiano ou no trabalho de Vattel que, conforme Hinsley (1963), forneceu uma base para a *Paz Perpétua* de Kant, o Estado e a combinação de Estados não manifestam, no entanto, uma preocupação com a justiça quando se trata de atividades bélicas. Seguindo apenas o esquema kantiano, a Europa não possuiria um solo moral suficientemente sólido para uma atividade bélica legítima e justa, tal a reivindicada quando da intervenção recente na antiga Iugoslávia. Aqui, a idéia de “Guerra Justa” (*justum bellum*), formulada explicitamente por Santo Agostinho e mais tarde elaborada pelo jurista holandês Hugo Grotius no século XVII, vem à tona. Com causa e intenção corretas e sob uma autoridade constituída, a guerra pode ser justificada. Grotius acrescentou, ademais, à lista a noção de conduta correta, o que poderíamos chamar hoje em dia de “humanitarismo”, elemento essencial da guerra justa.

Mas algo falta à semântica do Exército Europeu. Trata-se explicitamente de um aspecto antikantiano, no que diz respeito à tradição filosófica antiestatal da paz perpétua formulada pelo marxismo (em particular, por Engels). Os pensadores marxistas não acreditaram que o Estado possuía a capacidade de se autotransformar, de um agente que promove a guerra para aquele que promove a paz e, pelo contrário, vislumbraram a possibilidade da paz perpétua apenas com a abolição dos Estados, os principais fomentadores da guerra, o que deveria ocorrer, se necessário, por meio da guerra popular ou de classe. No século passado, muitos confrontos armados no Terceiro Mundo foram influenciados direta e indiretamente e mesmo moldados por essa escola filosófica específica. A guerra do Vietnã é um exemplo clássico do efeito de uma guerra popular, quicá mais crítico do que em outros casos. Minha questão de

fundo é, portanto, se a idéia de uma força para garantir a paz pode ser eficaz, uma vez omitida essa tradição crucial para a filosofia ocidental. No momento, todavia, limitarei meu argumento ao que penso que é o trabalho das forças armadas que visam garantir a paz no Vietnã — o Exército Fantasma Vietnamita. Como se pode imaginar pelo termo, esse é tipicamente composto por soldados mortos, que são, digamos, algo distinto dos jovens soldados europeus. Contudo, os agentes da paz vietnamitas são cosmopolitas e multinacionais como na Europa. Tais distanciamentos e aproximações são o aspecto central para a presente discussão, e se tornarão mais evidentes quando tomarmos o caso dos *vo dahn*, fantasmas dos soldados sem nome.

O exército fantasma vietnamita

“As pessoas no seu mundo ainda discutem e lutam por uma causa? Ainda há Cong Hoa (comunistas) e Cong San (republicanos) no outro mundo?” Nghe Chien Xá, o legendário atirador, ficou ligeiramente atrapalhado com essa questão aparentemente ingênua enunciada por um visitante estrangeiro. Guerreiro com poderes mágicos em tempos longínquos e também um filósofo proeminente, esse ancião é o principal e mais poderoso espírito auxiliar de Ky, homem capaz de incorporar espíritos e uma espécie de oráculo que vive no Vietnã central. Ky acredita que Nghe Chien Xá tem mil anos, mas alguns de seus clientes espalharam o rumor de que a sua idade é de pelo menos cinco mil. A questão algo rude que eu levantei naquela noite partiu das numerosas ocasiões que observei e participei, nas quais Nghe Chien Xá e seus outros espíritos auxiliares tentavam curar os corpos aflitos e as mentes ansiosas dos pobres e oprimidos da vizinhança. Em muitas dessas ocasiões, a causa das doenças era relacionada à guerra e, em particular, à dor dos *vo danh* — espíritos dos mortos de guerra enterrados de modo impróprio, não rememorados, desnudos e famintos. O espírito de um *hat giông do* provocara uma desordem mental em seu irmão mais novo, um soldado americano desaparecido causara um sintoma semelhante em um oficial atuante no Exército Popular do Vietnã, e o corpo de um piloto Cong Hoa no antigo Exército sul-vietnamita fora recuperado em um campo de arroz para ali-

viar os problemas persistentes de saúde e financeiros da família do piloto, para citar apenas alguns casos.

O ancião, que falava pelo corpo de Ky, atrapalhou-se com a minha questão e tossiu de maneira nervosa. O pai de Ky, que agia como assistente do filho, incomodou-se com a minha questão, que certamente perdia de vista o respeito que os vietnamitas têm para com os mais velhos, especialmente os muito velhos. Dung, meu principal assistente na pesquisa de campo e um amigo querido, ficou extremamente empolgado com o diálogo. Ele é um professor escolar que trabalha duro, mais duro que qualquer outro, devido à trajetória de sua família. Não é um membro do partido comunista, embora batalhe para se tornar um. Experimentou muitos desamores em razão do fato de seu pai ter colaborado com o inimigo durante a guerra. Este, um esportista fanático, trabalhou por um curto período como juiz do time de futebol do Exército Cong Hoa em Da Nang, que distribuía cargos de confiança para seus aliados.

Depois de momentos de reflexão, Nghe Chien Xá voltou à minha questão: “Os comunistas e republicanos ainda lutam em seu mundo, no mundo dos mortos?”. Sua resposta foi: “Não, meu querido estrangeiro. Os mortos não lutam. São apenas os vivos que guerreiam. As pessoas do meu mundo não se lembram da causa e da intenção da guerra que faziam quando eram vivas”. Nesse momento, Nghe Chien Xá parou de falar, tossindo e acelerando a respiração. Enquanto tentava resumir, deslizou da abstração para um assunto prático: “Amigo estrangeiro, já que você levantou a questão, eu devo lhe falar sobre uma coisa que tem preocupado muito as pessoas do meu mundo. Elas recebem dinheiro, muito dinheiro, do exterior, e não sabem o que fazer com ele. Guardam-no no armazém. Tenho certeza de que elas aprenderão eventualmente o que fazer e como usar tudo aquilo. Por enquanto, você poderia pedir para que ofereçam dinheiro antigo em vez daquele novo que vem do exterior?”.

Antes de proceder no que eu penso ser o Exército Popular Fantasma no Vietnã de hoje — um exército de espíritos cosmopolita, multiétnico, multinacional e multi-ideológico — permitam-me apresentar um poema clássico assinado pelo acadêmico mandarim Nguyen Du, o eminente poeta do século XVIII (nascido em 1774), autor do Conto de Kieu.

Rememorando dez formas de morte:

Aqueles que morreram e foram decapitados

Aqueles que tinham muitos amigos e parentes mas morreram sós

Mandarins

Aqueles que morreram em campos de batalha

Aqueles cuja morte ninguém notou

Estudantes que viajaram para se submeter a exames e morreram no caminho de volta

Aqueles que foram enterrados com pressa sem caixão nem vestimenta

Aqueles que morreram no mar durante a tempestade

Mercadores

Aqueles que morreram pelo cansaço de derrubar tantos bambuzais

Prostitutas

Almas inocentes que morreram na prisão

(...)

Todos os espíritos na floresta, no riacho, na sombra, sob a ponte, fora da pagoda, no mercado, no campo de arroz vazio, na duna de areia.

Estás com frio, estás com medo, movimentas-te em grupos, grupos de jovens que se agarram ao velho.

Careces desse mingau de arroz e desse suco de fruta. Não temas. Venhas e recebas nossa oferenda.

Rezamos e rezamos.

Esses espíritos agonizantes dos mortos integram os *vo danh* vietnamitas — literalmente, almas sem nome. Os vietnamitas têm um dia específico para a comemoração dos espíritos *vo danh*, mas em todos os outros eventos do calendário sazonal, prestam-se oferendas — comida, roupa, dinheiro e motocicletas Honda de brinquedo — tanto para os ancestrais quanto para os *vo danh* que perambulam nas ruas. É compreensível, nesses termos, que a percepção vietnamita dos *vo danh*, particularmente no Vietnã Central, seja carregada com frequência e ênfase de conotação

militar. Na sociedade pós-guerra do Vietnã, almas perambulantes, soldados sem nome e mortos de guerra são praticamente sinônimos.

A identidade dos soldados *vo danh* é caracteristicamente multinacional e cosmopolita. Soldados americanos desaparecidos, cambojanos, tribos das colinas e vietnamitas podem ser *vo danh*. Os *vo danh* não fazem aliança política ou ideológica. Soldados do Exército Sul vietnamita, com seus colaboracionistas, e militares e oficiais do Exército Norte vietnamita podem agir em conjunto. As atitudes dos vietnamitas para com esses *vo danh* são, portanto, ambíguas. De um lado, os *vo danh* podem causar doenças e infortúnios para os vivos. Escondem-se no bambuzal, nos banheiros das escolas, nas encruzilhadas das ruas e nas proximidades do posto policial, antiga prisão para vietcongues civis ativada durante a guerra. De outro lado, os espíritos *vo danh* podem curar pacientes se seu poder estiver conectado de modo adequado para ajudar em transações ou mesmo relações amorosas fracassadas. Devido ao seu poder potencial, ao mesmo tempo ameaçador e benéfico, os vivos tecem com eles relações íntimas, ainda que não inteiramente próximas, e distantes, ainda que não totalmente desimplicadas, e agem de diversos modos, cerimoniais ou não, para se comunicar com eles.

Sob diversos aspectos, os espíritos *vo danh* são diferentes dos espíritos ancestrais. Os vietnamitas, comunistas ou não, falam com muita seriedade sobre os seus ancestrais. A política bélica estatal é também uma forma de devoção ancestral, pois imortaliza os heróis não apenas de guerras mais recentes contra as mais poderosas forças militares da terra, mas também de guerras mais antigas, como aquelas contra os franceses e os chineses. Na devoção ancestral, privada ou pública, os espíritos procuram ser solidários e não ameaçadores. A prosperidade advém do respeito em relação a esses espíritos inofensivos e benevolentes. No entanto, a devoção ancestral apresenta certas restrições. Alguns espíritos são expurgados da memória coletiva por razões práticas ou ideológicas. Os mortos que os vivos evitam rememorar são eliminados dos cenotáfios. Assim, demonstra-se com orgulho o certificado de morte de um guerreiro revolucionário em seu cenotáfio familiar, mas é em segredo que se procura incluir ali a fotografia de um membro da família que os

outros cuidam considerar colaboracionista. A Mãe do Vietnã, que sacrificou todos os seus filhos para a Revolução, pensa também em seus filhos publicamente desconhecidos e que bandearam para o Exército do Sul e jamais retornaram nem corporalmente nem na memória coletiva. No cemitério público, famílias e jovens estudantes trazem flores e queimam incenso para os membros que sacrificaram as suas vidas para a terra paterna. Aqueles que não compartilharam dessa trajetória histórica cumprida com tanto pesar não estão ali presentes.

No mundo dos *vo danh*, no entanto, as coisas são diferentes. Uma noção indígena de cosmopolitismo toma o lugar de valores como lealdade e herança. Soldados decapitados do período do colonialismo japonês reúnem-se aos contemporâneos, que trazem buracos de balas em seus crânios. Uma mulher civil carregando crianças famintas pode reunir-se a esse exército fantasma tão facilmente como os soldados cambojanos, americanos, australianos ou sul-coreanos que ainda não encontraram seu lugar de repouso. Quando as ruas estão impregnadas pela fumaça de incenso, esses fantasmas de guerra perambulam, e, alimentados com nervosismo pela comida preparada especialmente para eles, levam dinheiro e roupas, jurando em contrapartida proteção para as famílias dadas que fazem com que eles sejam lembrados. Sob uma lógica poderosamente persuasiva, disponível apenas para a imaginação popular, acredita-se que alguns espíritos *vo danh*, em troca das dádivas dos vivos, recusam-se a partir para o mundo de repouso e permanecem, de sua parte, como fantasmas perambulantes sem nome que protegem os seus donatários de doenças e privações.

A garantia da paz e o poder popular

Voltemos ao Exército Europeu, enraizado na história europeia — próxima e distante — das idéias que apontei acima como síntese, arriscando uma tremenda simplificação, entre a Paz Perpétua de Kant e a Guerra Justa de Santo Agostinho. O mesmo se aplica para o Exército Fantasma Vietnamita. Esse fenômeno é ancorado no conhecimento religioso antigo, como indicado no poema de Nguyen Du, ou na experiência recente da guerra popular — forma brutalíssima de guerra e invenção

da modernidade — na qual amigos e inimigos não podem ser classificados em termos de identidades regimentais rígidas, mas que se misturam na mesma aldeia, família e consciência individual.

Em ambos os contextos, uma filosofia política nova e conceitos religiosos antigos fundem-se para produzir outros significados. A emergência de ambos pode provocar uma violência extrema, como testemunhamos na crise dos Bálcãs e vemos atualmente na Palestina, ou pode, ao contrário, sanar feridas perpétuas de uma guerra e garantir a paz. Nesse sentido, o Exército Europeu e o Exército Fantasma Vietnamita não são totalmente diversos. Cada qual remonta, à sua maneira, a história político-militar e religiosa. No entanto, há uma imensa diferença potencial entre as duas formas de garantir e promover a paz. O Exército Europeu deve sua formação principalmente às iniciativas de uma elite política às voltas com o desinteresse generalizado do público. O Exército Fantasma Vietnamita, de sua parte, está firmemente estabelecido na imaginação coletiva e na prática diária do povo e, assim, subverte a iniciativa confusa do Estado para a tradição gloriosa da guerra de liberação, esteticamente satisfatória, mas politicamente alienante. Todos sabemos, com a evidência da Revolução Francesa e das guerras que se seguiram na Europa, a diferença mundial entre o poderio de um exército popular e a força de um exército convencional composto por uma elite seletiva.

HEONIK KWON é professor da Universidade de Edimburgo (Escócia) e faz pesquisa no Vietnã e na Sibéria.

[Tradução de RENATO SZTUTMAN]

Referências bibliográficas

- GALLIE, W. B. *Philosophers of peace and war*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
HINSLEY, F. H. *Power and the pursuit of peace*. Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

um

número

[c i r c u i t o]

paralelo contra-cultural flip-flop

independente marginal tático

alternativo *off* anti-institucional *underground* lado b

jornalnumero@yahoo.com.br

Logo GALERIA

VERMELHO

Logo GALERIA VERMELHO

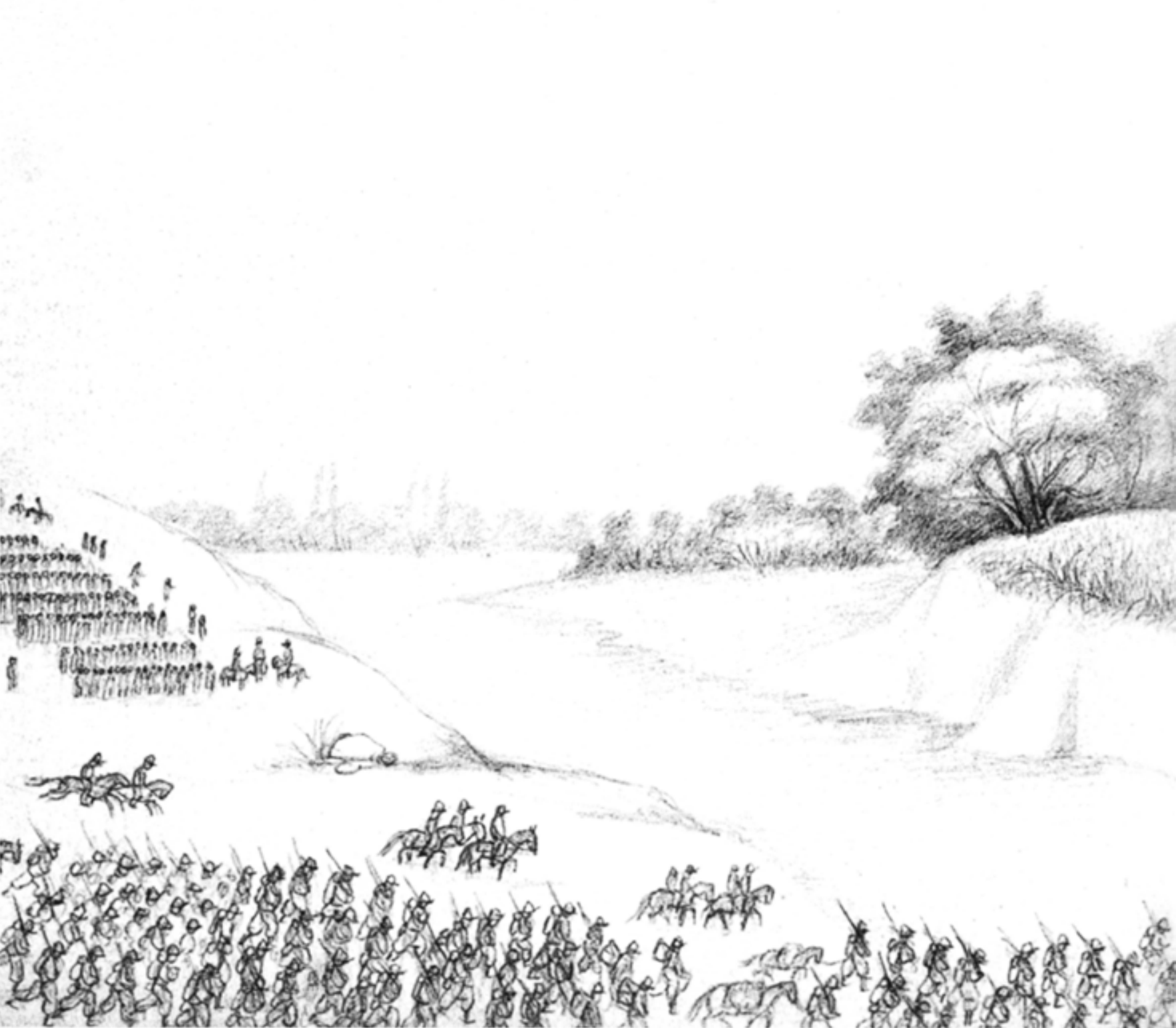
“A multidão guerreira avançava para Uauá (...), rezando. Parecia uma procissão de penitência, dessas a que a muito se afeiçoaram os matutos crendeiros para abrandarem os céus quando os estios longos geram os flagícios das secas. O caso é original e verídico. Evitando as vantagens de uma arrancada noturna, os sertanejos chegavam com o dia e anunciavam-se de longe. Despertavam os adversários para a luta. Mas não tinham, ao primeiro lance de vistas, aparências guerreiras. Guiavam-nos símbolos de paz: a bandeira do Divino e, ladeando-a, nos braços fortes de um crente possante, grande cruz de madeira, alta como um cruzeiro. Os combatentes armados de velhas espingardas, de chuços de vaqueiros, de foices e varapaus, perdiam-se no grosso dos fiéis que alteavam, inermes, vultos e imagens dos santos prediletos, e palmas ressequidas retiradas dos altares. Alguns, como nas romarias piedosas, tinham às cabeças as pedras dos caminhos, e desfiavam rosários de coco. Equiparavam aos flagelos naturais, que ali descem periódicos, a vinda dos soldados. Seguiam para a batalha rezando, cantando — como se procurassem decisiva prova às suas almas religiosas.”



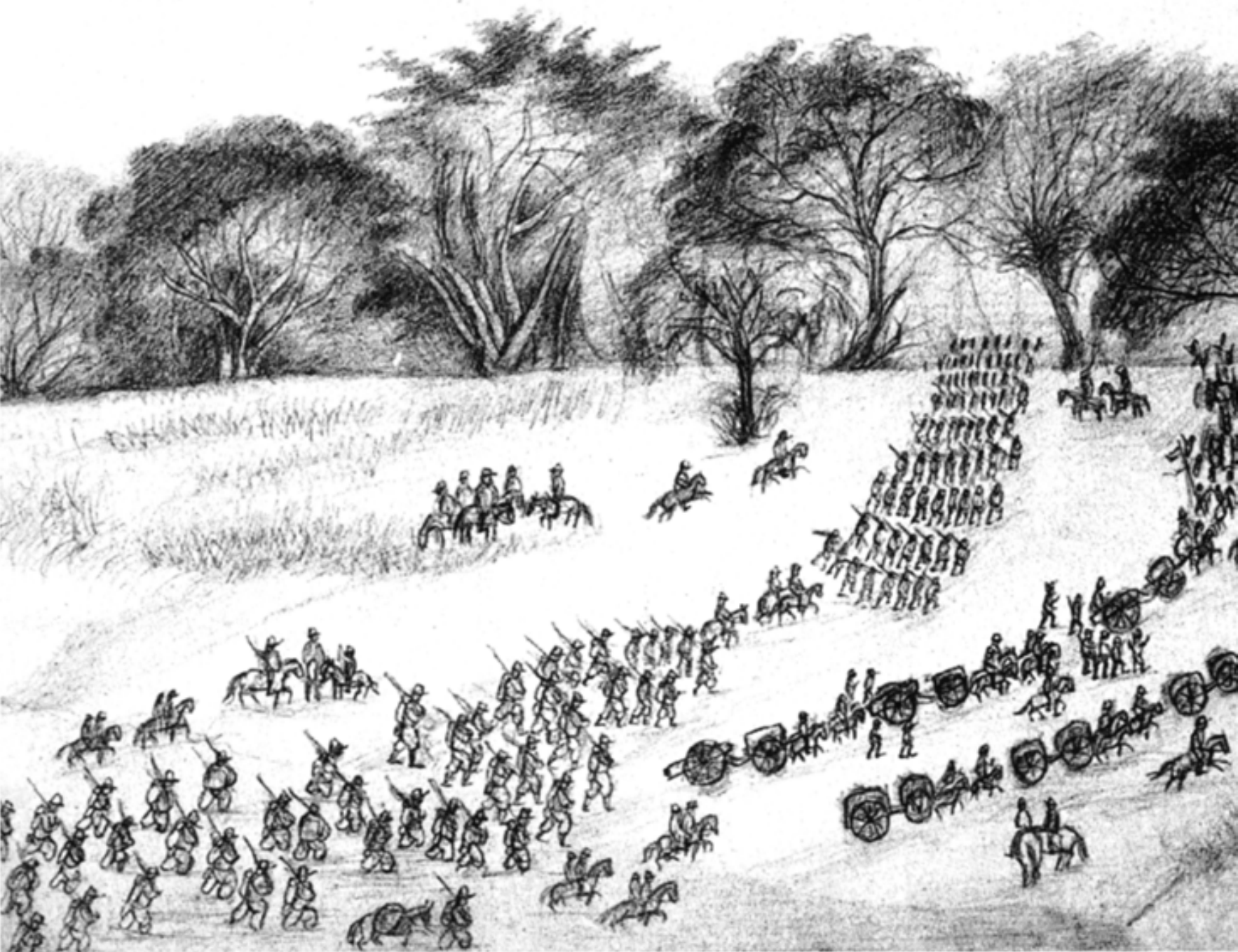
Tratado Secreto

Guadalupe





Batal

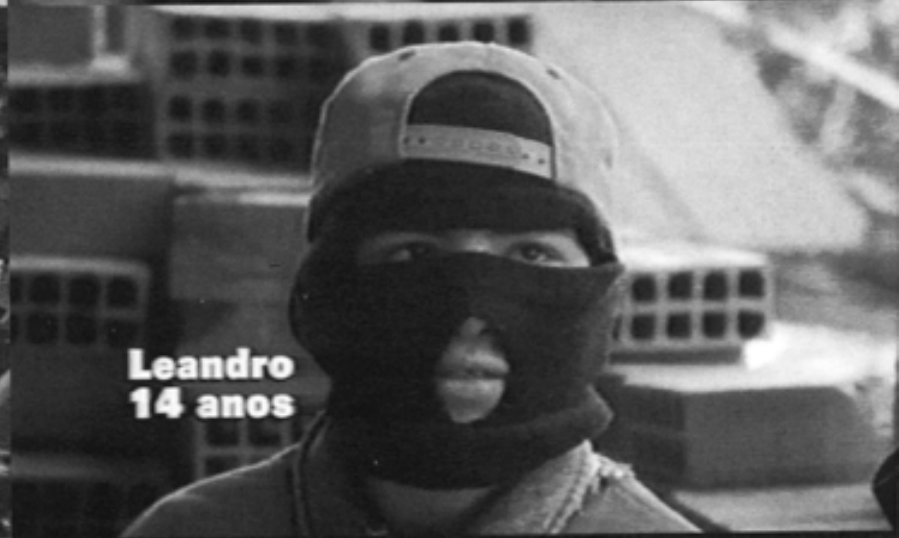






CNN











Down with the feudal regime







logue

sexta feira n. 7. u. 1111

ra[r]

*E nós, como vamos passar sem os bárbaros?
Essa gente não rimava conosco, mas já era uma solução.*

— KONSTANTINOS KAVÁFIS, *À espera dos bárbaros*,
tradução de HAROLDO DE CAMPOS.

NO MOMENTO EM QUE ESCRREVEMOS ESTE EDITORIAL O MUNDO PRESEN-
cia o início de uma guerra. A despeito de inúmeras manifestações ocor-
ridas nas mais diversas partes, que rechaçaram as justificativas para o
ataque armado, uma coalizão de estadistas tendo à frente o presidente
dos Estados Unidos, George W. Bush, toma para si uma decisão, cujos
desdobramentos assumem dimensões preocupantes para todo o globo.

Apesar da atualidade do tema — a guerra —, não foram os
eventos que sucederam o traumático 11 de setembro o mote inicial da
pauta desta edição. Antes mesmo desse ocorrido, havíamos decidido pre-
parar um número que fizesse dialogar com assuntos atuais as reflexões
antropológicas sobre o tema, reflexões que permitem compreender a
guerra para além da experiência inescapável do horror.

A guerra pode ser pensada aquém do conflito armado, como um
movimento ao encontro do inimigo. Nada define melhor a *polis* grega
que a figura do bárbaro, ameaça física e metafísica à sua integridade. Tal
a força dos versos de Kaváfis, que ampliam essa relação para o Ocidente
moderno: estaríamos, desde sempre, à espera dos bárbaros, detentores
das soluções para os nossos problemas de soberania. Junte-se esse sen-
timento grego à empresa romana da conquista e expansão do Império
e teremos a semente da guerra moderna. Das Cruzadas à identificação
de um “eixo do Mal” no Oriente, a necessidade do inimigo tornou-se a
necessidade de sua aniquilação.

Mas a antropologia, não custa repetir, alude para paisagens hu-
manas em que a aniquilação é nublada por outras soluções para o pro-

blema — por que não dizer universal — da necessidade do inimigo para a constituição de alguma identidade. Os povos indígenas que praticam a antropofagia, por meios literais ou figurados, fornecem talvez a melhor imagem de uma guerra em que a incorporação e a familiarização do inimigo têm lugar. O desejo de vingança, já salientaram diversos etnólogos, revela-se o motor dessas sociedades que, de sua parte, buscam não a extensão e a conquista de novos territórios, mas sim a absorção de forças que parecem residir, por definição, nas figuras da alteridade (cuja forma máxima consiste na inimizade).

Haveria em muitas sociedades ameríndias — tais os Tupinambá coloniais e certos grupos tupi de hoje — mecanismos éticos empenhados em fazer com que a violência receba um freio. A execução de um inimigo é um ato tão necessário como perigoso — aquele que o faz passa a conter em si próprio uma porção de sua vítima e, por isso mesmo, pode voltar-se contra os seus. Cabe à sociedade controlá-lo, mantendo-o recluso e, então, preparando-o para a sua reinclusão. É esse controle que impede que a violência não se torne um ato corriqueiro ou banal. O guerreiro é decerto uma figura exaltada — carregada, ademais, de um sentido fortemente sacrificial. Todos sabem que as mortes são pontuais recíprocas e que, fora dessa ética estabelecida, a guerra turvar-se-ia no mais total horror.

Diversa é a experiência do Ocidente moderno. Em vez de *devo-rar* o inimigo para exaltar a sua diferença — esse parece ser o sentido da “felicidade guerreira” evocada por Oswald de Andrade —, trata-se de *vomitá-lo* para então sustentar uma identidade para a qual ela se revela como negação. Aí reside também a idéia de Pierre Clastres de que o Estado moderno é por natureza etnocida, aniquila as diferenças em favor de um projeto de unidade e soberania. E qual não seria o etnocídio quando, para além dos Estados-nação, vemos proliferar um movimento de globalização econômica ávido por subsumir os modos de produção locais à sua gramática estereotipada?

Vistas de longe, as guerras parecem convergir para o mesmo tema: a necessidade do inimigo. Vistas de perto, elas se separam por sua escala (a tecnologia é aqui um fator fundamental, ainda que não ne-

cessário, para a compreensão dos genocídios) e suas posturas éticas. A violência para com o inimigo, quando não pode ser contornada por outros meios por assim dizer simbólicos, carece de mecanismos que lhe imponham freio, do contrário poderá contribuir para a formação de algo que beira o totalitarismo. Não seria esse um dilema experimentado diante dos ataques de forças armadas ao Iraque, ataque decerto legitimado pela identificação de um oponente comum, o terrorismo e o autoritarismo orientais? Quais são, afinal, os limites da violência? Que pensar das transfigurações das relações de antagonismo em guerras de extermínio? Que dizer, sob esses aspectos, sobre a situação das grandes cidades latino-americanas que vivem um grande embate entre o crime organizado e o Estado? Pode esse quadro converter-se em uma guerra? São essas algumas das perguntas que um número especial sobre a Guerra não poderia deixar de lado.

Nota sobre o projeto gráfico: a revista encontra-se repartida em dois lados, como aqueles que acabam por se configurar em uma guerra: nós e os outros, aliados e inimigos, cidadãos e bárbaros. Essas posições, arbitrariamente denominadas A e B, não são simétricas e devem ser intercambiadas: não têm prioridade uma sobre a outra, dependem sempre do ponto de vista de um observador e se fundem em uma terceira margem ou “meio”. Quanto à divisão dos textos (entremeados por três blocos temáticos de imagens), advertimos, ainda, que se trata, como não poderia deixar de ser, de um certo artifício. Assim, ao opormos as “guerras dos índios” — e sua lógica por vezes perturbadora para nosso aparelho conceitual e moral — às “nossas guerras” — cosmopolitas, nacionais, urbanas — não pretendemos insistir numa fronteira radical tão fugazmente cometida. Pretendemos, apenas, testar os rendimentos de um contraste, no qual os termos parecem comunicar-se plenamente.

A SELEÇÃO DE IMAGENS DESTA EDIÇÃO DE SEXTA-FEIRA | GUER[RA NÃO pretende ilustrar nenhum conteúdo específico dos ensaios publicados. Ao contrário, aparece como uma complementação a eles, formas alternativas de relato, registro, comentário, apresentando perspectivas visuais (imagens, descrições) sobre a guerra e as noções que ela implica. Divide-se em três grupos, ordenados segundo o tipo de relação ou aproximação ao tema:

1 a guerra como registro: nesse segmento encontram-se imagens produzidas a partir da observação direta dos acontecimentos, formas de testemunho e documento registrados no calor da hora. São fotógrafos, cinegrafistas, artistas que se encontravam nos campos de batalha ou nas zonas de conflito que deixaram um registro direto da experiência, sem a mediação da passagem do tempo ou da reconstituição pela memória;

2 a guerra como representação: nesse segmento reúnem-se imagens produzidas a partir de evocações ou reconstituições distanciadas do tempo dos acontecimentos reais. Falam de experiências guardadas na memória, individual ou coletiva, e que se constituem como representação da história, a serviço de uma retórica da nacionalidade ou do poder, da construção de uma narrativa ficcional ou imagética, de um relato de caráter crítico ou não. Articulam um gênero da produção artística e literária;

3 a guerra como metáfora: nesse segmento a guerra é tomada como uma referência metafórica, uma imagem alegórica a serviço de uma narrativa ou representação de cunho moral, crítico, simbólico ou existencial. Essas produções aproximam-se ou apropriam-se do tema como parte do repertório da cultura material e simbólica, uma espécie de paradigma do drama e da tragédia da existência. —IVO MESQUITA

Agradeço à equipe da revista SEXTA-FEIRA pela oportunidade desse trabalho, pela contribuição na definição das imagens e pelos esforços em conseguir os direitos de reprodução. Um agradecimento especial à Carla Zaccagnini, que, como assistente dessa curadoria, tornou possível, na minha ausência, a conclusão desse trabalho.

Notícias de uma guerra cosmopolita PAULO EDUARDO ARANTES

1. UMA GUERRA COSMOPOLITA SERIA UMA CONTRADIÇÃO EM TERMOS. Ou uma aberração filosófica: pelo menos desde Kant, direito cosmopolita rima com paz perpétua. Acontece que a guerra já não é mais a mesma. Civilizou-se. Graças a uma espetacular Revolução nos Assuntos Militares, segundo dizem os *experts*, a guerra tornou-se finalmente um ato cirúrgico limpo, praticamente sem derramamento de sangue — por certo o sangue bom e profissional dos seus operadores e demais instrumentistas. A guerra do futuro teria enfim se tornado realidade durante a campanha do Iraque, em 1991. Ou quase: desafortunadas 148 baixas nas fileiras aliadas — das quais 37 desastradas vítimas de fogo amigo — ainda separaram aquela guerra da perfeição almejada, a de um conflito armado *casualty-free*. Mas não podemos esquecer que as subseqüentes campanhas do Kosovo e do Afeganistão por muito pouco não alcançaram o ideal *high-tech* da guerra totalmente segura. Uma guerra cosmopolita só pode ser uma *guerra justa*. Apenas iniciada a Operação Tempestade no Deserto, Norberto Bobbio (1991) declarava ser a Guerra do Golfo uma guerra justa. Michael Walzer dedicou o Prefácio da segunda edição do seu livro *Just and Injust Wars* (1992) à Guerra do Golfo, considerando “impossível imaginar uma causa mais nobre e um inimigo mais infame”. Durante os longos preparativos da primeira versão dessa guerra, ao que parece permanente, Habermas (1998) também já se pronunciara sobre a indiscutível justiça do que estava por vir, acrescentando — a seu ver o argumento mais forte — que seria preciso saudar a *virada cosmopolita* que se estava testemunhando. A partir daquela guerra — acrescentaria o autor noutra ocasião — seria possível afirmar que finalmente principiava a transição do direito internacional — ainda balizado pelo princípio anacrônico da soberania externa — para o direito propriamente cosmopolita, o *jus cosmopolitanum* preconizado no projeto kantiano de paz perpétua (Habermas, 1998:94;145). No mesmo diapasão de fervor cosmopolita, seu discípulo e atual diretor do Instituto de Frankfurt, Axel Honneth, viu na Guerra do Golfo um marco anunciando a maturação de uma sociedade global “moralmente regulada” (1977: 155-6). Voltando ao pai da matéria: sem tirar nem pôr, Habermas (1999) reinterpreta o mesmo argumento diante do ataque da Otan à Sérvia: pa-

ra variar, mais um passo decisivo rumo à consolidação do direito cosmopolita demandado pela sociedade civil mundial. Assim, de “guerra justa” em “guerra justa” — que vão por sinal se sucedendo e se encaixando uma na outra com uma freqüência tal, que a distinção outrora crucial entre paz e estado de guerra já não parece fazer qualquer sentido —, é toda uma *ordem cosmopolita* que ao se instalar de vez poria um ponto final no processo de aprendizagem que vem a ser a história universal segundo Habermas.

Pois é, as bombas inteligentes da nova guerra ao que parece produziram um outro efeito colateral, implodindo o que ainda restara de discernimento na *intelligentsia* da Nova Ordem Mundial, algo como um fiasco em grande estilo, como se os notáveis do espírito ocidental, com o instinto seguro da raça, viessem há algum tempo desativando sua capacidade de pensar como quem se prepara para engolir triunfalmente enormidades desse porte, de fato protagonizando a enunciação coletiva de um novo *discurso da guerra*, cuja identificação, por isso mesmo, reclama com urgência um outro quadro categorial.

todavia, o que distingue Bobbio e Habermas dos demais colegas de euforia, mais precisamente na justificação da Guerra do Golfo como “primeiro evento cosmopolita em sentido estrito” é que ela decorre, como sugerido linhas acima, de toda uma prolixa concepção jurídico-filosófico-política do necessário governo transnacional do mundo, entendido como uma sorte de culminância evolutiva, em ruptura com o moderno sistema mundial interestados de equilíbrio hegemônico, oriundo das sucessivas edições do modelo acordado em Westphalia três séculos e meio atrás. Não são os únicos, é claro¹. Seja qual for, os discursos concernentes ao “paradigma cosmopolita da modernidade” (para usar um termo de Ulrich Beck), todos convergem para um mesmo ponto de fuga, a saber: tudo se passa como se as famigeradas iniciativas cosmopolitas de promoção de paz estivessem no “agregado”, consumando o desfecho inverso, algo como uma legitimação e legalização formal da guerra. Por assim dizer, uma dialética da guerra justa, condensada aliás na *boutade* certeira de Gore Vidal (2001), a propósito da ofensiva americana contra o Afeganistão: a seu ver, o governo Bush estaria buscando

“a paz perpétua através da guerra perpétua”. Coisa que Habermas, aliás, continua não entendendo: ao mesmo tempo em que reserva um lugar central em sua constelação pós-nacional para o potencial civilizador da guerra cosmopolita, teme ainda mais, na esteira do 11 de Setembro, um retorno da política na forma do “modelo hobbesiano original do Estado de segurança globalizado, ou seja, nas dimensões da polícia, serviço secreto e aparato militar” (2002:6). Uma coisa não vai sem a outra — guerra segura e *estado de sítio mundial*, para ir dando logo o nome antigo ao novo estado de coisas. Trocado em miúdos históricos, o achado orwelliano de Gore Vidal — para o novo Big Brother, guerra (perpétua) é paz (perpétua) — também poderia ser enunciado do seguinte modo: a substituição do velho e desprezado modelo da Paz de Westphalia pelo atual paradigma iluminista-cosmopolita de abolição da guerra através do Império (sic) da Lei, paradoxalmente vai reintroduzindo a prática bárbara do “direito à guerra”, a mesma que o moderno direito internacional, delineado a partir de Westphalia, tratou de banir do mundo civilizado (Zolo, 1997:114).

2. O ponto cego do paradigma cosmopolita em ascensão, ou melhor, sua verdade luminosa, parece ser mesmo a guerra. Mas a *guerra justa*, como estamos vendo. A idéia medieval de *guerra justa* foi sobretudo uma justificação da guerra, com direito às sutilezas teológico-jurídicas de praxe. A literatura especializada costuma atribuir a Santo Agostinho a primazia da formulação inaugural. Por exemplo: que a paz verdadeira, baseada na justiça e na concórdia, algo muito distinto da mera ausência de guerra, é atributo essencial da Cidade de Deus; sendo em contrapartida a cidade terrestre o reino das paixões e da discórdia, seu destino é a guerra, a qual, por isso mesmo, precisa passar pelo crivo moral de uma autoridade espiritual superior, a Igreja Romana, no caso. Preciosa vantagem dessa formulação oportuna: uma tal distinção entre guerras justas e injustas (pois era disso que se tratava) silenciava igualmente os doutrinários da não-violência, que sem dúvida tinham lá suas razões, pois afinal a idéia cristã primitiva de paz nascera da recusa radical da cultura sanguinária que impregnava as instituições do Império Romano.

Mas não precisamos ir tão longe. Basta lembrar que uma tal aceitação da guerra ocorria sob condições, de modo a restringir e disciplinar esse último recurso nas disputas entre príncipes cristãos: por um lado o direito de começar uma guerra precisava estar alicerçado numa boa e justa causa, enquanto por outro lado, o mesmo intuito de reparação e justiça impunha limites e proporção aos meios militares empregados, pelo menos no céu das idéias e dos códigos.

Ficava estabelecido também que tudo isso se passava entre bons cristãos. A coisa obviamente mudava de figura em se tratando de “outros”. Nesses termos, uma Cruzada sempre seria uma guerra justa, por definição e, como tal, legítimo instrumento de punição da crescente legião de novos bárbaros. Não espanta que a doutrina da guerra justa tenha conhecido uma segunda juventude durante os genocídios coloniais que marcaram a primeira expansão marítima dos Estados europeus, cuja concorrência beligerante, todavia, fazia tempo que já era regida por um outro direito de guerra, o da guerra como prerrogativa da soberania de um corpo político, afinal codificado no mencionado Tratado de Westphalia de 1648. Como se há de recordar, e não custa repetir pelo menos para efeito de contraste, a partir de então, sob o signo da *Raison d’État*, a guerra não gira mais em torno da idéia por assim dizer cosmológica de justiça, substituída por noções procedimentais de equilíbrio e reciprocidade nas relações de poder, e mais, com o eclipse do centro moral do cosmo — Papa, Imperador e assemelhados —, as partes beligerantes passam a gozar todas da mesma condição jurídica de *justus hostis*, quer dizer, titular do direito original de declarar-se em guerra.

Para que se possa ter uma idéia das reviravoltas em curso na última década — a idade aproximada das guerras cosmopolitas —, seria bom acrescentar, nesse mesmo diapasão das avaliações jurídico-morais um tanto nas nuvens, que a Carta de São Francisco, que instituiu as Nações Unidas, passou a considerar a guerra simplesmente um crime e como tal condenado como instrumento para resolver conflitos internacionais. Pouco importa se esta enésima peça retórica produzida nas chancelarias foi pouco mais do que o verniz indispensável à nova Ordem Mundial que os vencedores costumam desenhar, o fato é que desde

a Guerra do Golfo esse mesmo flagelo criminoso tipificado pela Carta sacrossanta — e que nenhuma nova Declaração Universal de Qualquer Coisa parece que reintrojetou — retornou à sua condição pré-moderna de *justum bellum*, com latim e tudo. Essa a reminiscência gótica correndo a parafernália *high-tech* dos exércitos cristãos reunidos no Golfo Pérsico no justo propósito de devolver a população do Iraque à Idade da Pedra, de onde aliás nunca deveria ter saído (Zolo, 1997:28).

O resto é bem conhecido. Ou não? Deixemos por enquanto de lado maiores considerações sobre o novo desenho da projeção global do poder americano naquele primeiro modelo da guerra do futuro, no entanto ainda ancorado no velho recurso às armas toda vez que uma economia central baseada em combustível fóssil se depara com uma ameaça à continuidade do seu suprimento. Recomenda-se a propósito a leitura edificante do *The Grand Chessboard* de Zbigniew Brzezinski (1997) a respeito dos imperativos geo-estratégicos necessários à continuidade da supremacia americana no novo século². Com todas as letras, nada mais nada menos do que uma *imperial geostrategy*, que o Secretário de Defesa Donald Rumsfeld (2002) não se acanha por sua vez de trocar no varejo, que é de bom tom considerar ultrapassado, da retórica dos interesses ditos nacionais e muito bem compreendidos. Nem por isso, todavia, o *revival* da cultura bélico-moral da “guerra justa” deve ser tomado como mero jogo de cena. Pode-se inclusive dizer — como sugerido linhas acima acerca do eufórico eclipse da inteligência cosmopolita — que há algum tempo a opinião pública ocidental vinha embalando a fantasia de um grande ato de violência, transfigurado é claro pela língua franca dos direitos. Que o governo americano tenha centrado sua propaganda de guerra na parolagem altissonante da justiça e da lei, é trivial. Já não é tão trivial assim a “metáfora legalista” com que o distinto público e o *establishment* intelectual traduziram a enxurrada jurídica oficial: a transferência metafórica de um discurso originário da arena doméstica dos sistemas legais instituídos para o plano da política mundial fez com que milhões de pessoas vissem a nova guerra cosmopolita que se estava inaugurando como uma questão judicial de crime e castigo, uma questão de polícia enfim, como aliás foi dito na primeira hora pelas ra-

ras vozes destoantes mais articuladas. Desde então expedições punitivas desse calibre passaram a ser vendidas por seus promotores como se não fossem guerras clausewitzianas de verdade (voltaremos ao ponto), mas o desfecho incontornável de imperativos morais, como se a nova guerra fosse a bem dizer um discurso, um “jogo de linguagem” regido pelos mesmos princípios normativos da ética discursiva ela mesma. Sem dúvida trata-se de *marketing*, mas *marketing* de uma guerra nada virtual. Para ficar só numa observação digamos técnica: uma operação de polícia como a do Golfo — vendendo segurança ao mundo dos negócios — já pelo simples fato de ser conduzida por um “agente” dispendo do monopólio mundial da violência, está condenada a se revestir de todas as características de uma guerra, e chamá-la de “justa” (ou cosmopolita) apenas confirma sua índole original. Quando um conflito armado dessas proporções é deflagrado, a lógica da guerra tende a prevalecer, como a destruição do inimigo e a preservação da vida dos seus próprios combatentes. Porém com a diferença característica dos novos tempos: a morte gloriosa no campo da honra, paradoxalmente, já não vale mais a justa causa de uma guerra no entanto dita justa, e isso tanto mais ainda que a proporção desmesurada do poderio militar requerido por tal ação de polícia planetária já não admite qualquer controle do ângulo normativo complementar, o do *jus in bello* das antigas convenções (Zolo, 1997:113). E aqui começamos a entrar no reino da *exceção*. Quer dizer: a guerra cosmopolita da qual estou dando esta breve notícia nada mais é do que a manifestação mais contundente do regime de *estado de sítio planetário* no qual estamos desde então nos instalando.

(A esta altura preciso abrir um parêntese evocando uma noção um tanto fora de moda, a idéia política de *soberania*. De nada adianta proclamar que o povo é soberano, ou o Estado no seu conjunto, como importa ainda muito menos definir a soberania por um esquema formal do tipo “plenitude de poder”, “poder mais alto e não derivado” etc., o que de fato conta é saber quem é concretamente soberano, quem decide, numa situação de conflito e risco extremo o que constitui o interesse do Estado.

Ao decidir sobre a exceção, só o soberano determina o estado de direito. Daí a antítese chocante: um governo constitucionalmente limita-

do repouso sobre o vulcão de uma autoridade ilimitada, a suspensão de toda ordem existente. Recapitulando. A anomalia constitutiva da modernidade política reside no fato de que a definição jurídica do estado de exceção tenha sido elaborada ao mesmo tempo em que se implantava o Estado constitucional liberal. Essa a raiz da miragem liberal reduzida a pó por Carl Schmitt, a origem do voto piedoso de que, uma vez concluída a transição do absolutismo para o Estado de Direito, estaria assegurada de uma vez por todas a unidade solidária do Estado. Tumultos e motins podiam produzir desordem, mas a homogeneidade não estaria seriamente ameaçada por algum corpo social estranho. Essa fabulação não resistiu ao primeiro teste, episódio fundador sobre o qual Marx escreveu o *18 Brumário*: a aparição de uma colossal força social antagônica, o proletariado, trouxe de volta a experiência decisiva da divisão social e com ela de novo o entrelaçamento ameaçador de normas e exceção na instituição da soberania moderna, tão logo reapareça o “inimigo” interno, que nunca tarda a re-emergir.

Hoje interessa novamente saber quem afinal decide sobre a exceção — e não é pedir pouca coisa afinal —, se é verdade que o novo governo do mundo, na presente condição de caos sistêmico, se apresenta na forma de um estado de sítio generalizado. O fato de já não sabermos mais se estamos em guerra ou em paz talvez seja a evidência mais tangível e abrangente dessa indistinção entre a exceção e a regra que é esse híbrido extremo em que se cristaliza a atual escalada de uma dominação a céu aberto. A Guerra do Golfo foi sem dúvida o primeiro grande laboratório do estado de sítio como governo do mundo — é bom não esquecer que, desde então, comprimido entre zonas de exclusão, como é da natureza espacial de um território em estado de sítio, o Iraque vem sendo regularmente bombardeado. Em matéria de fevereiro deste ano (transcrita no jornal *O Estado de S. Paulo* de 24.02.2002), o *Washington Post* enumerava as opiniões de um certo Robert Kaplan, muito lido e ouvido por George W. Bush nos meses que antecederam o 11 de Setembro. Entre outras preciosidades registradas pela rústica mente presidencial, se encontrava a previsão de que o direito internacional declinaria conforme as guerras fossem se tornando menos convencionais, ou tam-

bém considerações sobre a natureza pouco prática de consultas democráticas em tais circunstâncias, mas sobretudo se destacava o argumento de que a guerra tornando-se permanente, já não se distingue muito nitidamente da paz. Fechando o parêntese, voltemos à perpétua guerra justa dos cosmopolitas, quer dizer, ao *estado de emergência* como objetivo da paz perpétua.).

Como lembrado, a “guerra justa” tende à situação limite da Cruzada. Sob a autoridade cosmopolita do Papa e do Imperador — é bom repetir: cosmopolita, e não internacional — podemos até admitir que pelo menos fazia sentido negar ao inimigo a condição de *justus hostis*, considerando-o, ao contrário, um fora da lei, e como a lei, no caso, vem a ser a própria Cristandade, a rigor um fora-da-humanidade, e como tal simplesmente massacrável. À medida, entretanto, em que ia se consolidando o sistema europeu de disputa comercial e militar entre os Estados, regulada em princípio por algo como um direito público — agora sim, internacional, no quadro do qual cada Estado soberano era reconhecido como uma “pessoa” moral e os rituais de guerra entre iguais, codificado —, a doutrina e a prática medievais da *guerra justa*, já obsoletas no centro do sistema, foram repostas em circulação na periferia, na franja mais sanguinária da expansão ultramarina do capitalismo europeu. Assim, o mesmo Pufendorff interessado em justificar a guerra intraeuropéia, neutralizando-lhe a antiga e anacrônica sobrecarga moral ostensiva, não hesitava em subscrever a tese colonial de que os nativos americanos teriam sido de antemão proscritos pela própria natureza, estando portanto liberado seu extermínio. O estado de exceção a rigor nunca deixou de ser uma “guerra justa” travada pelo soberano na sua retaguarda nacional, acrescido de tudo que ela implica, em termos igualmente discriminatórios, de proscrição e desamparo legal.

Admitamos, igualmente, para efeito de formulação, que a restauração da fraseologia da *guerra justa* data da Liga das Nações (para variar, uma outra coalizão de vencedores empenhada em disciplinar o novo arranjo do mundo). Sendo assim, será possível observar ao longo do tempo o seguinte contraponto: enquanto no plano interno a progressiva constitucionalização do estado de exceção ia aclimatando o sistema

de anátemas e proscricções características de uma “guerra justa” civil, no plano internacional os mesmos poderes soberanos que decidiam internamente sobre a exceção trilhavam o caminho inverso, removendo qualquer reminiscência arcaizante tendente a moralizar, e portanto criminalizar, as guerras “modernas” que se fazem uns aos outros enquanto *hostes equaliter justi* — digamos então que se precaviam contra a emergência de um poder superior em condições de decretar um estado de sítio mundial sob pretexto de “guerra justa”.

Na verdade aquela malograda União Pacífica — a primeira a invocar o patrocínio do paradigma cosmopolita de corte kantiano — revelou-se uma pioneira patrocinadora de expedições punitivas e promotora de guerras de coalizão. Mas, sobretudo, inaugurou a engenharia imperial do *protetorado*, cujo *revival* estamos assistindo nos últimos tempos: Bósnia, Kosovo, hoje o Afeganistão, amanhã o Iraque, são amostras enfáticas a advogar com todas as letras a boa causa de um Império Americano formalmente exercido como tal, uma vez que o “imperialismo informal” do período anterior chegara ao limite dos seus dividendos. Os neo-protetorados constituídos pelas guerras cosmopolitas de hoje se apresentam na forma de territórios periféricos em estado de emergência, e portanto sob o domínio “normal” da exceção permanente.

Conclui Danilo Zolo que numa justa guerra cosmopolita como a do Golfo, o inimigo tende a ser tratado como um *injustus hostis*, devidamente criminalizado na figura ignóbil de um agente do caos moral; por este prisma, a lógica da guerra justa conduz a uma guerra não só moralmente porém militarmente *desproporcionada* em todos os sentidos como também *sem limites*. No seu devido tempo, examinemos o amplo arco dessa *ilimitação*. De acordo com um apóstolo da guerra justa como Michael Walzer, numa tal guerra nenhum limite precisaria ser respeitado por quem se considerar ameaçado por um perigo tal que lhe cause não só temor inaudito, mas também terrível repulsa moral. Desde a Guerra do Golfo tais alegações se tornaram triviais.

3. Parece provocação — e talvez seja mesmo — tudo isso dito e feito, a nova classe de cidadãos do mundo está não obstante convencida

de que a guerra hoje em dia é um verdadeiro anacronismo. Só um bárbaro continuaria a ver na guerra uma continuação da política por outros meios. Afinal, com a crescente erosão das estruturas do Estado nacional, persistir na concepção clausewitziana da guerra — e em consequência ainda encarar em última instância a política como uma política de poder num sistema de concorrência interestados pelo acesso ao capital mundial em circulação, sistema regido portanto por uma lógica da escalada e da guerra total — seria levar água para o moinho de chefes militares obsoletos. Onde o choque de vontades conflitantes entre Estados imensamente poderosos? Onde a mobilização generalizada da sociedade requerida pela guerra clausewitziana, arregimentação tanto da imaginação quanto da produção nacional? O esforço de guerra das gerações anteriores, como se sabe, foi banalmente substituído pela produção midiática da aquiescência passiva de um público meramente espectador — no ar, justamente uma guerra cosmopolita... Que é de uma outra natureza, como sabemos. Digamos, agora, pós-clausewitziana. Mas não foi isso que se viu no Golfo Pérsico, no entanto a primeira guerra cosmopolita de verdade... na qual, por sua vez, os apóstolos do novo paradigma reconhecem uma guerra sem dúvida justa porém ainda convencional, isto é, “moderna”, jamais cosmopolita, pois guerras cosmopolitas não podem existir, não é verdade?

A saída deste labirinto de alegações — em que a qualificação cosmopolita muda de sinal a cada lance, ora remetendo à natureza do poder no comando das atuais guerras de coalizão, ora a um certo *approach* por assim dizer “filosófico” na “pacificação” de conflitos gerados por um novo tipo de violência organizada, na qual se borram as fronteiras entre guerra, criminalidade e violação de direitos humanos, mas ainda assim guerras — dadas suas óbvias implicações políticas — “guerras incivis”, “nova guerra” etc., conforme o autor e data do prognóstico acerca do futuro da guerra, em todo caso, modalidades e denominações de um fenômeno literalmente “pós-moderno”, quer dizer, pós-clausewitziano, pós-militar, pós-fordista etc. Não estamos falando da mesma guerra, é claro, dependendo do lado do balcão cosmopolita em que nos encontramos. Do lado de cá, a guerra a tal ponto civilizou-se que já não é mais

guerra, mas uma operação de polícia mundial, algo como uma extensão global do processo de pacificação na origem das sociedades bem “policiadas” de hoje; do lado de lá, a guerra barbarizou-se a tal ponto que a violência tornou-se um fim em si mesmo. Só esta última aflige um coração cosmopolita e por isso mesmo ainda pode ser chamada de guerra, porém na sua acepção, digamos, pós-industrial.

Ao contrário da guerra clausewitziana, limitada no tempo e perseguido dramaticamente seu desfecho fatal, as novas guerras se arrasam indefinidamente, nada é conclusivo: mais uma vez, *et por cause*, a começar pela indistinção, que tende a se perenizar, entre a guerra e a paz, como vimos, uma inovação crucial para a compreensão dos novos tempos. Marcados estes últimos, segundo consta, por algo como um vázio ideológico total: neste vácuo se arrastariam tais guerras incivis intermináveis, pois enquanto as guerras modernas eram “realistas” nas suas alegações geopolíticas sem no entanto dispensar o apelo das grandes coberturas doutrinárias, as pós-modernas tendem à redundância na violência pura, pior ainda, parecem concentrar seu foco na destruição pura e simples das populações e suas condições de vida. Pois já deu para notar que a “nova guerra” pós-clausewitziana parece ser uma novidade histórica exclusiva da Periferia (à qual costumam ser anexadas as zonas de risco que vão se alastrando como metástase pelas grandes cidades do Centro), uma espécie de Sul mítico em decomposição e consumido por guerras civis infundáveis e por isso mesmo transnacionalizadas. Tudo se passaria então conforme o seguinte cenário: as pretensas “políticas de identidade” dos governos desses Estados em desintegração são, na verdade, políticas de predação típicas de elites corruptas; tais guerras, além do mais, seriam infligidas por milícias aos cidadãos dos grupos condenados; nessas situações de colapso, enfim, os novos oligarcas passariam a abastecer uma economia de guerra globalizada pilhando os estoques remanescentes de matéria prima.

Convenhamos que o amálgama é de bom tamanho. Ultrapassado o paradigma clausewitziano, a chamada “nova guerra” de fato bifurca. Para baixo, a guerra podre, ou, para alguns, guerra degenerada, guerra informal, ou mesmo guerra privatizada, devastando imensos territórios

sinistrados ora pela desconexão econômica pura e simples, ou pelas não menos arrasadoras políticas de ajuste estrutural. Mas para o alto, a verdadeira nova guerra, a guerra cosmopolita à qual fomos apresentados no Golfo e depois no Kosovo, projeção de poder nesses teatros remotos porém interconectados, guerras de geometria variável — como dizem no seu jargão gerencial, ora assumindo feições clássicas como no Golfo, ora de vanguarda na assimetria total, como na recente campanha do Afeganistão, quando se viu o Estado mais poderoso do planeta deslanchar uma operação de guerra contra uma organização internacional não-governamental que não possui território nem exército. E este último lance, não porque o equilíbrio entre organizações estatais e não estatais mudou, como quer Hobsbawm (2002), mas porque o Grande Jogo recomeçou, o pós-Guerra Fria definitivamente terminou e, com ele, a curtíssima década de fantasias filosóficas acerca do reino dos fins promovido pelo *doux commerce* entre nações-mercado.

Uma particularidade dessa nova rodada do Grande Jogo é que ele pode ser acompanhado pelos jornais e revistas onde praticamente tudo é dito, uma das vantagens do grau zero alcançado pela vida ideológica, quando “conceito” tornou-se sinônimo de “ameaça”. Nem mesmo a ameaça é a mesma, pois como pode um arsenal nuclear “dissuadir” um terrorista, não é verdade? (está nos jornais, mas não é para tomar ao pé da letra...). É até um convite, pois esse velho e novo personagem afinal chegou à conclusão de que somente ele poderia “realizar” a estratégia da Destruição Mútua Assegurada (MAD em inglês), concebida, quem diria, para equilibrar o Terror nos tempos da Guerra Fria: com o eclipse da União Soviética, era apenas uma questão de tempo render-se à evidência desse raciocínio claro como o sol, por certo com a ajuda do programa suicida do capitalismo vencedor, aplicadamente empenhado na autodestruição do trabalho, da moeda, das populações e da natureza.

4. Dito isso, seria muito pouco sugerir que a proliferação dessas guerras podres que não acabam nunca de apodrecer, seletivamente circunscritas como alvo das coalizões humanitárias armadas (pois selecionadas a dedo num mar de conflitos que “não interessam a ninguém”,

como observou certa vez o ex-presidente Jimmy Carter) seria não só a razão de ser de tais respostas militares, mas algo como o lado escuro da guerra cosmopolita permanente. De fato, as duas guerras são uma só, e não dá para separar, como gostaria Mary Kaldor, a guerra espetáculo da Otan nos céus da ex-Iugoslávia e a carnificina doméstica embaixo, a única “guerra real”, segundo nossa autora. Seria então o caso de lembrar de saída que a mais terrível das inovações da “nova guerra”, a de ser não uma guerra civil, mas uma guerra contra os civis, foi deliberadamente introduzida pelo cosmopolitismo militar na primeira campanha do Iraque. O que apregoava a nova doutrina? Que o arsenal *high-tech* reverteria finalmente a vocação para os massacres civis que desabrochava nas grandes guerras do século xx; nove fora danos colaterais, pela primeira vez as perdas não-militares seriam ínfimas, em suma, guerra segura para quase todos. Não foi bem isso o que as populações concernidas experimentaram e estão padecendo até hoje, mas o real significado da palavra de ordem aliada: *Bomb now, die later*. Quer dizer: não é preciso matar as pessoas, basta provocar o colapso de suas condições de vida. E assim foi feito, e estou citando: a destruição sistemática da infraestrutura — eletricidade, abastecimento, água, saneamento etc. — não caracterizaria bem um bombardeio cirúrgico, mas o que um médico americano chamou de “neurocirúrgico”: com a precisão alardeada, as bombas inteligentes arrancaram o cérebro que permite a uma população sobreviver. As sanções, como o nome indica, fariam o resto do serviço, como se sabe, sem falar no rastro radioativo de bombas de urânio empobrecido, a devastação ecológica etc.

Já na guerra cosmopolita seguinte inverteu-se o raciocínio estratégico, à procura no entanto do mesmo resultado: os bombardeios com grafite, por exemplo, visavam apagar o sistema elétrico da Sérvia, mas sem destruir sua infraestrutura de base. Tanto num caso como no outro, comenta Paul Virilio, “a eliminação que se busca é sempre a da vida, da vitalidade energética do adversário”. Na sua opinião, o modelo da contaminação viral e da irradiação atômica ou cibernética aqui é patente, “já não se trata tanto de fazer explodir uma estrutura, mas de neutralizar a infraestrutura do inimigo, criando em seu meio e à sua volta a

pane e o pânico pela interrupção vital de toda atividade coerente e coordenada” (2000: 63-65). Em suma, terrorismo, sem tirar nem por. Assim, quando em março-abril de 2002 Ariel Sharon partiu para mais uma invasão, não estava acrescentando nenhum “conceito” novo à guerra cosmopolita dos anos 90. Só declarava que se tratava agora de “erradicar a infraestrutura do terror”, justamente por meio de uma operação terrorista de pane e pânico. Deixo o comentário para um insuspeito correspondente do *New York Times* em Jerusalém, transcrito pela *Folha de S. Paulo* em 12.04.2002: “É seguro dizer que a infraestrutura do cotidiano de qualquer estado palestino futuro — estradas, escolas, fios de eletricidade, canos de água, linhas telefônicas — foi devastada... O que é impossível de ser contestado é o recuo calamitoso no que havia sido um desenvolvimento constante dos territórios palestinos”. Por sua vez, na entrevista à Antonio Polito, Hobsbawm registrou igualmente essa implicação estratégica de inviabilização reprodutiva das populações visadas: com a facilidade seletiva propiciada pelo bombardeio dito inteligente, a nova maneira de conduzir a Guerra poderá se dar ao luxo de parecer tanto mais civilizada quanto mais os danos causados se restringirem só à infraestrutura, que desafortunadamente é o que permite a uma comunidade sobreviver e produzir — só na guerra do Kosovo, recorda Hobsbawm, “estima-se que a economia sérvia tenha sofrido, em poucas semanas, uma destruição maior que em toda a Segunda Guerra Mundial” (2000:18-9).

A falsa palavra de ordem *bomb now, die later* integra o breve mostruário de barbaridades da Guerra do Golfo repertoriado por Martin Shaw no intuito de acomodar um paradoxo análogo ao que nos serviu de ponto de partida — como se há de recordar, a contradição em termos que um suposta guerra cosmopolita deveria representar — a saber: como compreender tamanha violência na guerra, tanto mais espantosa quanto meticulosa na escolha das armas programadas para matar e aterrorizar a prazo, da parte de sociedades capitalistas cada vez menos militarizadas? Segundo o autor, a nação-em-armas que foi empurrada, mas também empurrou à guerra total que marcou o século xx, hoje é coisa do passado, mais precisamente do passado industrial recente; juntamen-

te com o fordismo, teria sido igualmente deixada para trás a relação simbiótica entre linha de montagem e preparação para a guerra. A reviravolta produtiva e organizacional do capital por assim dizer subtraiu a sociedade nacional aos enquadramentos típicos da prontidão militar, a começar pelo recrutamento para o serviço militar, progressivamente desativado, à medida mesmo que a nova ordem social tornava-se cada vez mais impermeável ao seu espírito, inclusive ante a evidência de que conflitos armados no interior do núcleo orgânico do sistema mundial pareciam a rigor fora de cogitação. A desmobilização ideológica que paradoxalmente acompanhou a segunda Guerra Fria nos anos 80 — sem falar do divisor de águas do Vietnã, quando pela primeira vez começava a ficar invisível para um recruta a razão de ser das barbaridades perpetradas — completou o serviço. Quer dizer, só fez aumentar o divórcio entre cidadãos e participação militar, ou melhor, conforme a Guerra Fria se aproximava do fim, a atividade militar se concentrava numa instituição apartada da massa da população, que para ela se voltava como para um emprego especializado entre outros, e não como um dever cívico. A profissionalização das forças armadas, concomitante à transformação tecnológica dos assuntos militares, faz tempo que se tornou uma evidência sociológica trivial.

Menos trivial é a constatação subsequente de que essa profissionalização coincide com o crescente poder destrutivo de todo o aparato militar, ou a percepção de que a cultura militar na verdade ajustou-se, na sua metamorfose, a algo como um “armamentismo” tecnologicamente disseminado e incorporado à cultura de consumo de massa. Com isso — e muito mais — a própria guerra foi se tornando um evento a um tempo corriqueiro e midiático: numa palavra, sociedade pós-militar não é sinônimo de sociedade pacífica, longe disso. Começamos então a compreender como as guerras cosmopolitas — como estamos vendo, um passo adiante rumo a formas mais acuradas de extermínio — podem se apresentar despididamente como se fossem grandes manobras de profissionais do direito, numa palavra, guerra pós-militares. Ou pós-clausewitzianas, como querem os ideólogos da nova guerra. Mas a selvageria que se consuma na lama incivil da guerra podre também é tão

pós-militar — ou pós-nacional, agora conferindo um sentido preciso ao termo — quanto a tempestade de fogo que desaba dos céus graças a mãos profissionais que apenas clicam comandos.

5. Resta a crueldade. A paradoxal ilimitação da violência de guerra da parte de sociedades pós-militares por certo decorre das novas alternativas táticas propiciadas pelo armamento *high-tech*, pois fica mais fácil o recurso cada vez mais freqüente aos meios de destruição. Como observou Hobsbawm, repassando o argumento sobre a preferência sinistra pela destruição das condições de vida de uma população: “para quem acredita ser tão poderoso a ponto de escolher exatamente o que quer destruir, tornou-se mais fácil sucumbir à tentação de resolver os problemas com bombardeios” (2000:18). Com a onipotência, a violência vira segunda natureza e o ato de guerra, rotina. E como vimos, rotina profissional. Nessas condições, as “máquinas de destruição de última geração aparecem como postos de trabalho absolutamente normais”, na boa observação de Robert Kurz, em linha com a analogia assinalada mais atrás entre a desmilitarização profissional da sociedade capitalista contemporânea e o novo padrão pós-fordista de acumulação e desestruturação do mundo do trabalho: “não é mera coincidência”, continua Kurz,

que o vocabulário desse reaparelhamento militar lembre as campanhas pela “flexibilização da mão-de-obra”. Como no modo de produção capitalista, em que, no lugar de “exércitos de trabalho” em massa aparece um sistema global de áreas de atuação mais diversificadas, extremamente enxutas em termos empresariais e com alta mobilidade, na estratégia militar o paradigma de tropas especiais flexíveis e de ação mundial com armamentos high-tech dissolve o paradigma anterior de exércitos de massa baseados na infantaria e nos veículos blindados. (2002:15)

A banalização da guerra que daí se segue também não deixa de suscitar uma espécie de inflexão cínica do caráter pós-militar. Como prova o mo-

do pelo qual os *experts* americanos se referem a esses artefatos lançados sem risco a dez mil metros de altura: “quinquilharias”.

A refinada deliberação que transparece no próprio *design* das quinquilharias dá bem a medida — se é que se pode falar assim, diante de tamanha *hybris* — da “alienação” (não há outro termo) que envolve a teoria e a prática da utopia pós-militar da guerra segura, incluindo a idéia, não menos “lógica” ao seu modo, de que ainda se trata de segurança no trabalho. Pensando justamente no absurdo desse conceito estratégico, Naomi Klein vinculou-o ao modo pelo qual com o tempo os governantes americanos foram se tornando imbatíveis na “arte de esterilizar e desumanizar atos de guerra cometidos em qualquer outro lugar. Domesticamente, a guerra não é mais uma obsessão nacional, é um negócio que se encontra hoje totalmente nas mãos de peritos” (2002:134).

Essa esterilização, de fato, não é tão recente assim, vem dos tempos da Guerra Fria, do auge portanto do capitalismo dito organizado, aliás sob o guarda-chuva da primeira hegemonia americana. A guerra não fora então banalizada como agora, mas se aproximando de um limite absoluto, apocalipse nuclear, tornou-se algo remoto e abstrato. Porém delegara a um novo tipo social a tarefa estratégica de “pensar o impensável”. Tempos de realismo hobbesiano em que a escalada da dissuasão era calculada em simulações de computador. O fim da Guerra Fria encontrou assim — ao lado dessa inteligência civil colonizada pela nova lógica da guerra de holocaustos nucleares trivializados pela rotina das simulações inócuas da catástrofe — uma sociedade já avançada no processo de desmilitarização, por assim dizer insulada no que se refere à experiência próxima da violência e da guerra, desumanizada e esterilizada, como lembrou Naomi Klein, e mais, segundo o mesmo Michael Mann, cristalizara-se uma sociedade de *espectadores esportivos da guerra* — o primeiro show do novo gênero foi a Guerra das Malvinas (1988:184-5). E espectadores violentos e cruéis do sofrimento infligido num “outro”, inimigo e invisível. Três grandes guerras cosmopolitas depois, Paul Hirst acrescentaria um arremate que o 11 de Setembro trouxe afinal para o primeiro plano. O declínio da experiência militar nas populações dos países centrais acabaram tornando as expectativas dos

civis em relação às forças armadas, cada vez mais irreais e contraditórias, com a propaganda das novas tecnologias encorajando banhos de sangue por controle remoto, um tal fosso de equívocos e engodo mútuo entre civis e militares que estaria empurrando ainda mais os setores do *establishment* “orientados para o combate” para a zona de sombra da ameaça pretoriana à legalidade civil, sem falar na dificuldade crescente em se preservar um governo limitado pela lei nesses países cada vez mais envolvidos em coalizões anti-terror e, portanto, propensos a rotinizar as retaliações extra-legais contra os seus opositores internos (Hirst, 2001:97-98;104). Da crueldade como objetivo de guerra, ao estado de exceção, passando pela normalidade da guerra justa banalizada como operação de polícia pela corrosão do caráter do *manager* militar flexível, a nova guerra cosmopolita vai assim fechando o seu círculo.

6. Como estamos vendo, a guerra cosmopolita é mesmo uma guerra nova. Ela não é apenas violenta como todas as guerras: ela é uma guerra intencionalmente cruel. Quer dizer, a estratégia da guerra cosmopolita repousa na busca da máxima *assimetria no sofrimento*. A expressão é um achado de Naomi Klein, tentando explicar aos americanos as razões do 11 de Setembro. Ao seu ver, o monopólio americano da guerra conduzida como videogame, brutalmente sustentado pelo mito tecnológico da guerra sem baixas, teria desencadeado no universo de suas vítimas preferenciais reações de “fúria cega” cada vez mais intensas em sua expressão violenta, “uma fúria contra a persistente assimetria no sofrimento”. E no fundo, “nenhuma outra exigência a não ser a de que os cidadãos americanos partilhem sua dor” (Klein, 2002:136). Já que até mesmo o reconhecimento, pelo qual afinal se luta desde que existe sociedade, e sociedade de semelhantes, lhes é explicitamente recusado pelo recado das bombas, mensagem inequívoca do mais raso *desprezo*. A saber: que 200.000 iraquianos pouco pesam no balanço consternado das 148 *casualties* do Ocidente, para voltarmos à primeira experiência da “assimetria” realizada no Golfo. Para não falar no epicentro, no foco dessa assimetria primordial, as incontáveis metamorfoses da agonia palestina sem contrapartida, se é que tal palavra ainda faz sentido.

A propósito: não recorri à toa ao conceito hegeliano de luta pelo reconhecimento. Como se há de recordar, Francis Fukuyama (1992) resuscitou-o, com o sucesso que se conhece, a fim de reforçar com a autoridade de um dos criadores do gênero Filosofia da História o seu próprio discurso imperial acerca do triunfo da sociedade de mercado e o ingresso do bem aventurado núcleo orgânico do capitalismo na região pacificada da pós-história. Do mesmo modo assentou o outro pilar de sua construção, e com igual astúcia filosófica, na antropologia platônica da pulsão espiritual chamada *thymòs*, destinada entre outras coisas a explicar o despertar da consciência inconformada com a humilhação que acompanha toda situação de injustiça, esquema que aliás empregou na compreensão nada convencional do povo em movimento contra o despotismo do mundo soviético até sua queda. Admitimos por um momento o acerto desse par conceitual, noventa e nove fora a mitologia do fim da história. Por esse ângulo e seu razoável fundo de verdade, como pode o primeiro filósofo do Império nascente — e já que o termo me escapou: a esta altura espero que esteja começando a ficar claro que Império quer dizer também, se não principalmente, guerra cosmopolita e estado de sítio planetário — como enfim deixou escapar que seria apenas uma questão de tempo a irrigação das redes de terror justamente pelo “impulso timótico” dos escravos do sistema internacional? Nos seus próprios termos, no dia 11 de Setembro de 2001, poderíamos dizer que o planeta teria testemunhado a rigor uma “interação conflitiva” de intensidade apocalíptica entre as duas zonas em que o discurso do fim da história dividira o curso do mundo, a zona de luz da pós-história e a zona de sombra dos povos ainda históricos — uma outra estratificação na base da assimetria do sofrimento vivida pelos novos *damnés de la terre*, igualmente invisíveis ao olhar colonial.

Retornemos então ao Golfo, mais exatamente ao confronto assimétrico entre dois mundos defasados na história militar da estratificação criada pela expansão capitalista. Nosso teórico confrontado com o inédito grau de violência da sociedade pós-militar, ou pós-histórica, segundo Fukuyama, o mencionado Martin Shaw, logo percebeu naquele choque entre o mundo unificado do Norte pós-industrial e um Estado recalci-

trante do Sul, que o crescimento do poder militar no Sul representava um “limite crucial” para os dividendos da paz que a Queda do Muro prometia. Visto da perspectiva pós-tudo de nosso autor, o Oriente Médio se apresenta como um fantástico anacronismo, um museu vivo e ameaçador da era da guerra total, um panorama composto pela competição desestabilizadora de Estados baseados em armas e corroídos pelo vírus arcaico dos interesses nacionais mal compreendidos. Nesse cenário, o desencontro fatal entre “duas experiências totalmente diferentes da violência” (Shaw, 1991:194). Na verdade, por detrás do contraste entre duas atitudes de *killing and death*, o tremendo descompasso histórico entre a sociedade iraquiana militarizada nos moldes clássicos, isto é moderno e nacional-clausewitziano — homens maduros e adolescentes arregimentados em permanência, encharcados pelos velhos mitos da nação em armas — e as sociedades pós-militares do Ocidente, nos termos em que se viu. O que não deixa de ser uma interessante embora involuntária caracterização da periferia e das diferentes superposições de práticas de guerra e hierarquização econômica mundial. Com muito petróleo no meio, é bom não esquecer. A guerra entre esses dois mundos gravitando em duas órbitas históricas defasadas — tudo isso visto de uma ótica por certo evolucionista, aliás *sui generis*, pois não se cogita mais de qualquer convergência como será moda logo depois no auge da parolagem globalista da regência Clinton — só poderia ser então algo como um desencontro catastrófico. Segundo nosso autor, tudo se passou como se finalmente a Terceira Guerra Mundial tivesse se tornado realidade numa guerra no Terceiro Mundo. Pensando bem, simples efeito do desenvolvimento desigual da economia e da guerra, e sua redistribuição entre Centro e Periferia — enfim a crueldade seria o diferencial de violência entre dois momentos sobrepostos da cultura militar.

É portanto nessa *fronteira da estratificação militar* que se revela a crueldade estratégica da guerra cosmopolita. Mais a suspeita de que essa nova guerra esteja redefinindo a periferia do século XXI. Ora, é exatamente desse fenômeno que dá notícia o discurso filosófico do Fim da História, revisto e expandido por Fukuyama ante a revelação da Guerra do Golfo, mais ou menos nos seguintes termos: embora a história tenha chegado de

fato a uma cristalização definitiva, esse fecho conclusivo da aventura humana não se mostra nem universal e muito menos homogêneo. Muito ao contrário, uma linha divisória corta o derradeiro sistema do mundo em duas zonas. Uma zona de luz constituída pela “constelação pós-nacional”, como se diz na visão eurocêntrica de Habermas, o conjunto daquelas sociedades maduras e prósperas cujo principal eixo de interação é econômico e no qual as velhas regras “realistas” da política de poder e soberania teriam pertinência cada vez menor e, cada vez mais, a fabulosa paz kantiana, porém estranhamente confinada ao universo restrito dos vencedores, zona liberada do fardo da escassez e da luta pelo reconhecimento, enfim a outra margem do rio, a pós-história. Na margem oposta, a imensa área cinzenta do mundo (ainda) histórico: nessa terra natal do ressentimento, onde o Estado-nação continua sendo o principal *locus* de identificação política, segue seu curso violento a série histórica das lutas pelo poder e seu cortejo sangrento de invasões, expurgos, limpezas étnicas e incivilidades bárbaras (Fukuyama, 1992:cap. 26). Sem dúvida é da natureza do processo, que culminou nessa dualidade de regimes ontológicos incomunicáveis, que essa rota ideal se mantenha, a saber, que os mundos histórico e pós-histórico tenham vidas separadas, porém paralelas. Infelizmente, nosso filósofo é levado a admitir, e encarar “realisticamente” pelo menos três eixos de colisão, e como a metade histórica do mundo teima em operar segundo motivos hobbesianos de poder — por certo, o poder espúrio dos destituídos de poder — a metade pós-histórica encontra-se na contingência de replicar na mesma moeda de sempre, cuja natureza, aliás, podemos adivinhar sem muito esforço. Petróleo, imigração e tecnologia de ponta constituem os eixos da tal “interação conflitiva” mencionada mais atrás, três focos estratégicos demandando, como era de se prever, uma política realista de contenção das fronteiras do turbulento e facinoroso mundo histórico. Em suma, “um consórcio de grandes potências policiando permanentemente o resto do mundo”³. Mais exatamente — se estamos no rumo certo — uma coalizão de poder encarregada de impor e administrar o Fim-da-História como estado-de-sítio mediante uma guerra cosmopolita permanente e difusa. A isso Bush sênior chamou de Nova Ordem Mundial, da qual a Guerra do Golfo seria a contra-prova paradoxal.

Como se trata de uma Ordem geradora de *entropia e paranóia* continuaremos em nossa trilha mesmo se me desvie ainda um pouco. É que petróleo e guerra não ocupam um lugar trivial nesse cenário dualizado entre a Ordem e a Desordem. Fukuyama não deve ter incluído petróleo em seu mundo de estilizações metafísicas simplesmente porque lê jornais ou por ser funcionário do Departamento de Estado, mas justamente por saber que a “interação conflitiva” entre sociedades pós-históricas e históricas se deve a essa particular matriz energética do capitalismo industrial. Nisso reside o círculo vicioso, e fatal a longo prazo, da Guerra do Golfo, a utilização mutuamente destruidora de energias fósseis. Afinal, a base energética de toda parafernália *high-tech*: para assegurar o suprimento a preços baixos dessa mesma energia fóssil para as economias centrais, quer dizer, para assegurar a matriz energética da riqueza de algumas nações, é preciso dismantelar as estruturas sociais produtivas das fontes supridoras. É que o capitalismo movido a energia fóssil é um regime da exportação de entropia, gerando o caos para reproduzir a própria ordem, a rigor uma (des)ordem, já que os Estados da metade ordenada (pós-histórica) do mundo alimentam a “caotização” da outra metade (histórica). Quanto mais enfática for a maiúscula da Nova Ordem, mais avassalador o volume de externalizações dos custos dessa “ordem”. As ações militares passam a ser então momentos dessas estratégias de externalização — própria do “caráter fossilista” do modo de produção fordista — que apenas se globalizou desigualmente. A nova guerra cosmopolita inaugurada no Golfo seria a continuação por outros meios desse modelo de regulação que gera o caos para produzir ordem. Nenhum mistério portanto na militarização característica dos “Estados baseados em armas” desterrados nas trevas exteriores da Ordem Mundial.

7. As novas guerras cosmopolitas estão no epicentro de um novo e mais abrangente *sistema da violência*, cuja marca histórica talvez seja uma crueldade de espécie ainda não identificada, pavimentando o caminho sabe-se lá de que *limpeza social*, para a qual nem mesmo a palavra fascismo faria mais sentido.

Um termo de comparação mais próximo talvez nos ponha no rumo desse novo e espantoso regime da crueldade. Estou me referindo ao lugar comum em torno do qual gira considerável parcela dos estudos sobre Violência no Brasil e na América Latina: o assim chamado, também sem nenhuma segunda intenção escarninha, “paradoxo” do recrudescimento exponencial da violência à medida que a jovem democracia brasileira — e latino-americana — se expandia conforme era removido o entulho autoritário remanescente do ciclo ditatorial. Esse o escândalo: uma sociedade democrática consolidada tendo que conviver com níveis de violência jamais vistos, não só na escala mas sobretudo no horror das atrocidades cometidas, obviamente espetacularizadas pela mídia e sua ampliação, a classe política. Ou por outra, *podendo* conviver: esse o outro lado do paradoxo, segundo essa mesma literatura especializada e escandalizada: pois nem a institucionalização democrática consegue domesticar a escalada da violência, nem a intensidade crescente dessa maré consegue empurrar de volta a democracia para o seu antigo confinamento oligárquico, pelo menos é o que se diz. Se dissesse agora que esse paradoxo é da mesma ordem que a revelação desconcertante da nova e cruenta belicosidade das sociedades pós-militares, como penso que efetivamente é o caso, precisaria no entanto acrescentar a ressalva decisiva de que nunca chegamos a ser uma “sociedade militar” na acepção européia plena que se viu. Vale a pena explicar por quê. Ou melhor, recorrer à explicação da exceção latino-americana dada por Charles Tilly, ao estudar as relações entre concentração de capital e centralização da coerção na formação do Estado europeu moderno, destacando de modo particular o papel da guerra nessa gênese. Não contamos com uma das forças mais importantes que na Europa — e durante todo o século xx, nos Estados Unidos — levaram à expansão dos direitos dos cidadãos junto ao Estado: a guerra. Daí a observação desconcertante, que só registro para melhor aclimatar a lembrança de que ditaduras militares recorrentes não fazem de um Estado um organismo nacional-militar-moderno-clausewitziano, gerando portanto uma outra variedade de violências. A saber: que “os latino-americanos sofreram repetidamente os horrores da repressão do Estado em parte porque foram poupados dos horrores da guerra internacional de grande escala”.

Há mais ainda no âmbito dessas homologias. Aliás uma curiosa inversão de perspectiva, quando passamos da Periferia ao Centro, ainda na esteira desses estudos sobre a violência urbana. Diante do mesmo fenômeno de explosão de violência, também jamais vista no passado recente dos anos de crescimento econômico do pós-guerra, não se fala em co-habitação paradoxal entre democracia e violência, mas da descoberta desconcertante de que algo como um capitalismo com lei e cidadania bem poderia ter sido não mais do que uma miragem de 30 anos. Enquanto nos democratizávamos na periferia — verdade que democracia tetanizada pela regressão econômica que também sepultara uma simétrica ilusão desenvolvimentista — as sociedades centrais experimentavam o retorno dramático da “questão social”, isto é, redescobriam que as desigualdades estavam de volta e cavando uma nova “fratura social”, que a pobreza não fora erradicada sendo os “novos pobres” legião, que o racismo e a xenofobia redivivos pareciam recompor o cenário de entre-guerras, pior ainda, a violência que se supunha absorvida por um secular processo civilizador — nos termos clássicos de Norbert Elias — parecia retornar em escala endêmica e não só nos bairros sinistrados e guetoizados das grandes cidades. Em vez de paradoxo, uma ferida narcísica de bom tamanho: onde a “civilização” de sociedades que já não eram mais nem coesas, nem igualitárias e muito menos pacíficas? (Wacquant, 2002)

Aqui o nosso ponto. Uma tese sociológica de muita circulação nos anos 80, acerca das relações entre capitalismo, industrialização e guerra, vinculava “pacificação” interna, nos limites territoriais dos Estados nacionais capitalistas, deixando de lado é claro a nova “violência” inerente aos processos de exploração econômica “pacífica”, ao “militarismo” voltado para fora nas relações de competição interestados na arena política mundial (Cf. Giddens, [1985] 2001). Comentando essa tese então muito difundida, Martin Shaw (1991:195) destacou a contradição persistente entre a deslegitimação da violência por efeito do referido processo de pacificação interna — o Estado cada vez mais controla a sociedade por meio de uma vigilância sistêmica que dispensa o recurso à força militar — e a legitimidade de uma violência cada vez maior entre Estados

em guerra. Daí o tipo de dissonância disseminada a partir da Guerra do Golfo, o paradoxo da violência autorizada por sociedades que inclusive já gravitariam na órbita pós-histórica da galáxia pós-militar. Sem tirar nem por, o mesmíssimo espanto de nossos estudiosos diante da violência grassando em plena ordem democrática, e ainda por cima regida pela crueldade, a marca mesma do mal.

Reparemos agora que a crueldade da guerra cosmopolita volta para o ameaçador caos exterior — indissociável aliás de sua própria ordem interna, como vimos — é alimentada pela violência de sua própria retaguarda digamos, pós-nacional, e que por isso mesmo viu sua pacificação anterior desmanchar-se no ar. Como o sistema mundial da violência é um só, não surpreende reencontrar na entropia que caracteriza a incoerência reprodutiva das periferias caotizadas o mesmo *ethos* guerreiro ressuscitado pelo mesmo desmanche no quintal dos civilizados. Mais uma vez, a nova guerra cosmopolita é uma só, o mesmo regime da crueldade vigora no *front* do espetáculo e no matadouro das limpezas sociais, em ambas a pacificação interna se esfarinha segundo a mesma lógica da violência pós-moderna.

A tirada de Gore Vidal — paz perpétua por meio da guerra perpétua — algo tem a ver com essa violência guerreira das sociedades pós-militares. Dessa mesma implosão semântica — que anunciou a revanche do Capital pela inversão do significado das palavras que durante mais de um século calibraram o discurso social: “reforma” passou a encobrir retrocesso, “direito” virou privilégio etc, para não mencionar a velha aceção crítica da expressão “sociedade civil” — dá notícia a atual conotação belicosa da palavra “pacificação”. Como também é inconfundível a aura musculosa de uma outra palavra talismã da legião cosmopolita da boa vontade, “civilidade”. Como esta última ainda não entrou em nossa ciranda, duas palavras. Inútil lembrar que em princípio civilidade também há de significar mobilidade transfronteira do cidadão à vontade no mundo, enquanto todas as gradações da incivilidade parecem convergir no ressentimento dos sedentários, alimentado sobretudo pelo confinamento nacional — até a explosão bárbara da mais selvagem crueldade, com perdão para o ato falho etnocêntrico, compreensível a es-

ta altura da petrificação generalizada da linguagem. No afã de ressaltar a existência de impulsos civilizadores no rumo da paz perpétua, e no pressuposto de que a civilidade avança com a pacificação da sociedade (mas não foi bem a essa tautologia que fomos apresentados linhas acima), as guerras cosmopolitas que há mais de uma década emendam umas nas outras constituem a evidência inquestionável de que assistimos — desde que o Capital deu a volta por cima ao enquadrar as grandes indisciplinas dos anos 1970, rebeldia da força de trabalho, afronta das periferias industrializadas e beligerantes etc. — à uma verdadeira *escalada da pacificação*, com ou sem paradoxo. O disparate é de Gilles Lipovetsky (1983:223), a fim de assinalar, com a ênfase requerida, a entrada acelerada das sociedades ocidentais numa era nova (para variar...), de arremate final do processo civilizador, epílogo da personalização máxima dos indivíduos e conseqüente *adoucissement* dos costumes, salvo no que respeita aos desclassificados, cuja conduta brutalmente criminosa, ao contrário, se expande na incivilidade das ações energúmenas. Isso dito no início dos anos 80, no princípio de uma outra escalada, a dos estudos sobre a violência — mas se trata de um paradoxo, como sabemos. Datam também dessa era de *glamourização* da economia de mercado vencedora os primeiros flertes filosóficos com a fórmula kantiana da paz perpétua: com a vitória no horizonte, ressuscitava o mito capitalista dos interesses pacíficos do *doux commerce* (de cuja harmonia Marx fez um retrato imortal no capítulo da Acumulação Primitiva) sufocando os furores guerreiros dos governantes góticos.

Na década de 1990 fechava-se o círculo conhecido, da sociedade incivil dos subúrbios guetoizados e desertificados à zona de sombra das intermináveis guerras pós-clausewitzianas, e vice-versa, sobretudo vice-versa. Seguiu-se então a escalada pacificadora das guerras cosmopolitas dos anos 1990, amalgamando com razão — embora involuntária — no mesmo conceito de “controle estratégico” — como se diz na Doutrina Rumsfeld — os espaços de risco da Metrópole e a guerra endêmica dos *inutiles au monde* da Margem. A essa estratégia de guerra comum, cosmopolitas armados *em defesa da sociedade* costumam chamar de *política de civilidade*. Concebida para fortalecer militarmente o império da lei

e da ordem, império cosmopolita, bem entendido, seu objetivo estratégico é a consolidação de “enclaves de civilidade”⁴. Tanto faz se num gueto conflagrado, ou num *failed State* remoto. O decisivo é que tal *emergência* — como falam os próprios protagonistas da operação — induza à produção de um novo *território*, e sua correspondente juridificação fora de esquadro. Conforme as circunstâncias, denominações e configurações variam: “porto seguro”, “corredor humanitário”, “zona de exclusão”, “área de segurança” etc. Essa espacialização parece ser uma manifestação crucial do *estado de sítio* de que falamos e prometemos analisar noutra ocasião. Mais uma vez: conforme se multiplicam e expandem num sem número de formas híbridas, vão se apagando em tais territórios a distinção entre a guerra e a paz, como sublinhado, o outro traço congênito do estado de sítio. Nem seria preciso acrescentar que uma tal internacionalização da “administração” desses bolsões de civilidade requer antes de mais nada — uma vez é claro alcançado não só o consenso sobre a não-violência, mas sobretudo acerca de que o único emprego autorizado da violência se destina a manter tal consenso — a transnacionalização do monopólio da violência legítima, consumando assim, desta vez pelo alto, o confisco dessa prerrogativa de Estado, erosão de resto impulsionada pela própria Guerra Fria, pelo menos na Europa. Faz então sentido assinalar a constituição a caminho de um Estado Global, como querem os teóricos da nova guerra cosmopolita.

Seja como for, vai ficando cada vez mais turva a linha divisória entre os enclaves da civilidade cosmopolita pedindo patrocínio armado cuja réplica, ou matriz, seriam as fortalezas de *welfare* encravadas nas cidades globais — e os territórios a serem incorporados e controlados segundo uma nova prática global de *governo* para a qual ainda não temos nome, mas da qual já sabemos que sua *norma* se parece muito com uma *exceção permanente*. E assim sendo, tampouco vale a pena ressuscitar a designação “protetorado”, salvo para mostrar que estamos diante de uma nova onda de “expansão imperial”, depois da contração do pós-guerra.

Mas o que significaria Império a essa altura? Se for mesmo um fato, já sabemos que virá acompanhado de guerra perpétua como paz perpétua, e *exceção como regra* de sua normalidade. Se Paul Hirst tiver

razão — ao especular sobre o brilhante futuro à espera da guerra no século XXI —, não só a escalada da imigração em massa dos *working poor* e a correspondente demanda de poderes draconianos da parte de populações sob estreita vigilância e controle, racismo de Estado incluído, pressionarão em favor dessa rotinização abrangente do *governo de exceção*. A seu ver esse dispositivo tenebroso receberá um impulso decisivo de novas guerras internacionais por recursos dito “naturais” — como nos bons tempos do neolítico maduro —, sobretudo por motivo de falência ecológica generalizada. Um aquecimento global dramático pode levar países à guerra por acesso à água, terras agriculturáveis e localizações para assentamentos populacionais. Em tais circunstâncias, o recurso estratégico básico — no acesso e na distribuição —, que o poder político nunca deixou de encarnar, mudará mais uma vez de patamar: assistiremos a uma ênfase ainda maior no governo territorial exclusivo e conseqüente “retorno” do controle estatal e planejamento de setores chaves da economia. A atual guerra do Cáucaso que o diga.

—Julho/agosto 2002

PAULO EDUARDO ARANTES é professor de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Notas

1 Na hoje imensa tribo dos cosmopolitas em luta com os destroços do combalido moínho de vento do Sistema de Westphalia, se apresentam inúmeras variantes, como o pessoal da “democracia cosmopolita” (David Held, Dánielle Archibugi e Cia.), ou o veterano Richard Falk etc., formando um leque de modelos de geogovernança (*sic*), do mais estrito delírio paranóico em torno de um Estado Mundial, ao mais difuso emaranhado de autoridades transnacionais. Em geral, parvamente desapontados toda vez que uma instância relevante faz algum pronunciamento cinicamente “soberanista”.

2 Dentre os mandamentos de maior sucesso, costuma-se destacar: *to prevent collusion and maintain security dependence among the vassals, to keep tributaries pliant and protected, and to keep the barbarians from coming together*.

3 Cf. comentário de Perry Anderson em *O fim da história — de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p.113.

4 Cf. Mary Kaldor. *New and old wars*. Para a apresentação mais completa e convicta dessa “política”.

Referências bibliográficas

- ALTVATER, Elmar. *O preço da riqueza*. São Paulo, Unesp, 1995.
- BECK, Ulrich. *The brave new world of work*. Cambridge, Polity, 2000.
- BOBBIO, Norberto. *Il terzo assente — una guerra giusta?*. Venezia, Marsilio, 1991.
- BRZEZINSKI, Zbigniew. *The grand chessboard*. Nova York, Harper Collins, 1997.
- DEJOURS, Christophe. *La souffrance en France*. Paris, Seuil, 1998.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.
- GIDDENS, Anthony. *O Estado-nação e a violência*. São Paulo, Edusp, [1985] 2001.
- HABERMAS, Jürgen. "Bestialität und humanität" in: *Die Zeit*, 29/4/1999.
- _____. "Fé e conhecimento" in: *Folha de S. Paulo*, 6/03/2002.
- _____. "The Gulf War" in: *The past as future*. University of Nebraska Press, 1994.
- _____. *L'Integration republicaine*. Paris, Fayard, 1998.
- HOBBSBAM, Eric. *O novo século*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- _____. "A epidemia da guerra" in: *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, p.9, 14.04.2002.
- HONNETH, Axel. "Is universalism a moral trap?" in: Bohman & Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace — Essays on Kant's cosmopolitan ideal*. The MIT Press, 1977.
- HIRST, Paul. *War and power in the 21st century*. Cambridge, Polity, 2001.
- KERVÉGAN, Jean-François. "État d'exception" in: Raynaud, P. & Rials, S. *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris, PUF, 1996.
- KLEIN, Naomi. "O jogo acabou" in: Giuseppe, C. & Hopstain, G. (orgs.). *As multidões e o império*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.
- KURZ, Robert. "A guerra dos dois mundos" in: *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, 28.4.2002.
- LIPOVETSKY, Gilles. *L'Ère du vide*. Paris, Gallimard, 1983.
- MANN, Michael. *States, War and capitalism*. Oxford, Blackwell, 1988.
- NORRIS, Christopher. *Uncritical theory: postmodernism, intellectuals and the Gulf War*. Amherst, The University of Massachusetts Press, 1992.
- FILGER, John. *The new rulers of the world*. Londres, Verso, 2002.
- RUMSFELD, Donald H. "Transforming the military" in: *Foreign affairs*, maio/junho 2002.
- SHAW, Martin. *Post-military society*. Philadelphia, Temple UP, 1991.
- SINTOMER, Yves. *La Démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber e Habermas*. Paris, La Découverte, 1999.
- VIRILIO, Paul. *Estratégia da decepção*. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.
- WACQUANT, Loïc. "O retorno do recalçado" in: *Os condenados da cidade*, Rio de Janeiro, Revan, 2002.
- WALZER, Michael. *Just and unjust wars*. Nova York, Basic Books, 1992.
- ZOLO, Danilo. *Cosmopolis: prospects for world government*. Cambridge, Polity, 1997.

MARTINEZ CORRÊA

—OSWALD ANDRADE
Felicidade guerreira, felicidade guerreira, eu te busco...

A199 Felicidade guerreira]DEPOI]MENTO DE JOSÉ CELSO MARTINEZ CORRÊA

Felicidade guerreira, felicidade guerreira, eu te busco...
—OSWALD ANDRADE

ESTOU NUM MOMENTO GUERREIRO, MAS AINDA EM BUSCA DESSA FELICIDADE. Vocês não me encontraram num dia especialmente alegre. Euclides da Cunha diz na primeira parte de *Os Sertões* que está escrevendo mal porque está tolhido pelas emoções da guerra. Hoje, se você lê os jornais, vê televisão, se acorda, enfim, e vem trabalhar, você topa com a guerra. Não só a guerra no Iraque, mas a guerra entranhada em todos os lugares. E é muito difícil você conseguir manter a tranquilidade, a alegria e a altivez para não se deixar envolver por essa poluição que o estado de guerra causa.

Os Sertões é um texto que, desde que eu voltei do exílio, passou a orientar a estratégia de sobrevivência do Oficina. Decidi continuar neste espaço e, me aliando a Lina Bo Bardi, fizemos essa revolução espacial, no sentido do teatro virar rua, que hoje chama rua Canudos, e lutar para que essa rua um dia consiga dissolver esse muro, esse beco sem saída, e se espalhar num estádio de teatro, que hoje é estacionamento do Baú do Sílvio Santos.

Depois de pronto esse terceiro teatro Oficina, feito pela Lina, estreamos *Hamlet*. E desde então foram dez anos muito férteis. Em 2000 ficamos sabendo que o Sílvio Santos queria construir um *shopping* aqui ao lado. O projeto tinha sido aprovado desde 1997 pelo Condefat, órgão da Secretaria da Cultura do Estado, que é proprietária do teatro Oficina, e nós não sabíamos. A partir daí decidimos que era o momento de montar *Os Sertões*. Era o momento porque era preciso não só expressar a dificuldade de viver nesse cerco da especulação imobiliária, como de um certo mal-estar no mundo, no país, e que era necessária alguma obra de arte muito vigorosa para fazer essa travessia. E então nós chamamos *Os Sertões*.

A poética do outro

Os Sertões não é uma obra de pensamento linear; além de ser um imenso painel social, é um painel além do social, porque envolve a própria física da terra, a própria cosmologia, a própria geologia, enfim, ele faz contracenar um grande número de saberes; tudo isso inspirado por um contato com o que Euclides da Cunha recebeu como uma vibração e como presença concreta na guerra. Ele esteve lá e sentiu, na inteligência

da guerra dos sertanejos e nas emanções, nos cantos que eles ouviam de lá do outro lado da trincheira, da linha negra que separava o acampamento do exército de Canudos. Euclides não teve contato direto com aquela gente, mas o pouco que teve foi suficiente para dismantelar completamente sua cabeça de positivista e ele acabou fazendo uma obra de grande valor poético. Tanto que a grande força da permanência de *Os Sertões* é a poesia que é tirada de uma guerra; a poesia que é tirada de muitas ciências positivas; a poesia que é tirada da pedra, e essa poesia vem do sentimento de confronto com o sertanejo. Apesar de seu universo fechado, racionalista, positivista, ele compreendeu o valor daquele outro que entrava em contato. E, para conseguir dizer o que isso significava, ele recorreu à linguagem poética. Eu, por exemplo, depois do 11 de setembro, li de novo *Os Sertões*, e parece que o livro foi reescrito para interpretar a situação do mundo de depois desse acontecimento. Mas mesmo assim, com toda essa sincronia, o que mais me deslumbrou nessa releitura foi exatamente a qualidade poética do texto.

Também é um livro excelente como estratégia militar. Inclusive, foi traduzido pelos maoístas e esteve muito ligado à Revolução Chinesa, porque é um tratado muito interessante na comparação da guerra de guerrilha com a guerra clássica. Até certo ponto, se poderia até dizer que o livro trata da guerra do chamado terrorismo de hoje e da guerra global americana. E talvez você não encontre um melhor intérprete dessa situação hoje, vivo. Por que, num certo sentido, a estrutura do mundo não se transformou tanto assim, apesar da Revolução Russa, apesar da Revolução Chinesa, quer dizer, ainda há uma dominância do pensamento bipolarizado, do pensamento que não consegue enquadrar a complexidade do mundo para além das categorias do bem e do mal. E Euclides não escreveu um livro maniqueísta, mas um livro poético, de perplexidade dentro de uma situação de guerra, onde ele inicialmente tinha ido para massacrar. No diário de uma expedição em Salvador, inclusive, ele olha para a Baía de Todos os Santos, vê uma nuvem e diz: “nós vamos fazer desaparecer essa nuvem que paira sobre a República, nós vamos exterminar esses monarquistas terríveis”. Até então, ele não tinha idéia de que aquele foco tivesse uma identidade própria, e tivesse alguma coisa

que podia iluminá-lo, e é o que ele descobre na guerra. Assim, apesar de Euclides estar ancorado em teorias racistas, ele acaba perplexo porque todas as teorias se espatifam diante da realidade.

O episódio de Canudos não foi muito distinto de tantas outras revoltas que existiram no Brasil e existem hoje. Mas a obra do Euclides o estabeleceu como um protótipo, um arquétipo, não só para o Brasil, mas para o mundo inteiro, daí sua repercussão internacional tão grande. Então, lendo o livro, você compreende como eles chamavam os conselheiristas de fanáticos por não pensarem da mesma maneira, e é essa mesma incompreensão que existe hoje no mundo. Aquele bando de pessoas que seguiam o Conselheiro, e que se vestiam daquela maneira, e que agiam daquela maneira, eram vistos como a imagem do mal, do demônio; enquanto eles achavam o contrário, também como os fundamentalistas de hoje acham, que o anti-cristo era a República, era o exército republicano.

Por exemplo, um sujeito que pega uma bomba e mata muitos e a si mesmo é terrível, mas eu compreendo, na situação de opressão em que ele se encontra, que isso possa existir. E o Euclides conseguiu mostrar que se existe o homem-bomba é porque há uma situação que determina isso. Não se trata só de uma loucura individual. É um livro muito corajoso porque consegue ver de dentro, expõe a subjetividade desse inimigo e humanizando-o. Eu pude compreender a leitura que Euclides faz da loucura do Conselheiro a partir da minha própria experiência, porque eu também sou considerado louco, obscuro.

Hégira sertaneja

Essa guerra foi uma espécie de timbre, de sangue selado da República, depois da queda conturbada da Monarquia, que foi um golpe. No século XIX, houve uma seca muito violenta, em que milhões de pessoas morreram. Era o apogeu do imperialismo inglês, do alemão, da Revolução Industrial, e realmente essas nações nem consideravam os povos que estavam nos sertões do mundo como pessoas, nem se ocupavam com o que poderia acontecer com aquela multidão, e, de repente, em Canudos, essas pessoas se organizaram em torno de um líder.

O sertão estava em um estado deplorável e tinham muitos grupos de beatos, de desesperados, e o regime de coronelismo, de latifúndio, de escravidão que fazia com que muita gente fugisse das fazendas para uma região mais desértica, mais inabordável, que era onde ficavam os tapuias que não se entregaram à colonização nem dos jesuítas, nem se deixaram escravizar pelos bandeirantes. Canudos configurou-se como uma região de mocó, de abrigo, de fuga de pessoas que já não suportavam a crueldade do regime. E foi nesse contexto que nasceu também a jagunçagem, em que os grupos se organizavam como exércitos.

Antônio Conselheiro foi aparecendo nas cidades e, ao mesmo tempo que pregava, ele construía açudes, cemitérios, igrejas, fazia o povo trabalhar em mutirão, e assim foi aglutinando uma multidão de rejeitados. Num determinado momento, quando veio a República e se passaram a cobrar os impostos, eles se recusaram a pagá-los e queimaram as tábuas dos editais. E o Conselheiro percebeu que eles iam ser punidos por aquele gesto. Ele fez uma procissão em Monte Santo e ficou meditando muito tempo, olhando para o céu, e quando entrou na igreja ele viu Nossa Senhora vertendo lágrimas de sangue. Então teve um pressentimento de que deviam subir, que eles não estavam em segurança, momento em que começa o que Euclides chama da Hégira Sertaneja. Hégira foi o que Maomé fez quando se sentiu perseguido e partiu com seu povo. O povo do Conselheiro se isolou e construiu Canudos, que deveria ser pacífica, mas que desde o início se transformou numa fortaleza, uma cidade em que, em cada ponto cardeal, se construíram trincheiras porque eles previam que seriam invadidos.

Muitos empregados das fazendas começaram a abandonar o trabalho e partir para Canudos, que virou uma espécie de capital de todos os quintais da Bahia, do Maranhão, do Piauí, de Sergipe, de Pernambuco, de Alagoas, tudo aquilo confluindo para essa espécie de centro, de Meca. Nunca se soube ao certo quantos eram. Disse o exército que eram 25 mil pessoas, mas estudos arqueológicos recentes avaliaram esse número como superestimado. De todo modo, Canudos era considerada a segunda cidade mais populosa da Bahia. E aquele povo todo se organizou na forma de mutirão, que de certa maneira é revivida hoje pelos sem-terra. É

uma prática muito específica que não se pode definir como socialista, comunista, capitalista, anarquista.

A República se valeu do episódio de Canudos para dar uma demonstração de destruição do suposto inimigo monarquista. Assim como a própria estrutura do estado americano atual precisa sempre de um inimigo para justificar todo o investimento de guerra, para justificar toda a estrutura. Então interesses políticos fizeram aquela região de bode expiatório e, quando o exército finalmente massacrou Canudos, os soldados ficaram escandalizados porque não tinha nada, nem documentos, nem cartas, era realmente uma gente muito pobre e que não tinha ligação com a Monarquia recentemente derrubada. Os monarquistas mesmo tinham asco de serem identificados com aquele povo do sertão.

Rua Canudos e o beco sem saída

Daqui a pouco, eu começo a ensaiar o Antônio Conselheiro, exatamente na semana em que ele aniversaria; no dia 13 de março ele faria 173 anos. E nós estamos nessa guerra que é montar *Os Sertões* quando o teatro Oficina se encontra numa situação também de guerra.

A Lina Bo Bardi fez essa “rua” pra desaguar no estacionamento do “Baú”, que é um teatro grego natural. E essa obra é extraordinária, não há nenhum teatro assim no mundo. Tanto que estamos pedindo o tombamento do teatro com o entorno. Mas na guerra do capital imobiliário os organismos de proteção dizem que o imóvel é tombado mas não se deve mais levar em consideração o entorno. É muito forte a pressão da especulação imobiliária e muito frágil a defesa social disso. De certa maneira, a situação que a gente vive aqui não é muito diferente da de Canudos. A solução que tem que ser encontrada é política, porque o teatro é um lugar que propõe ao mundo a política, quer dizer, o teatro é o lugar onde se busca o reforço do poder humano na intervenção dos acontecimentos, da máquina social. Então nós, como artistas, temos que encontrar uma solução não violenta, uma situação de não-guerra, nós temos que vencer pelo teatro.

É muito violento pra mim imaginar esse teatro cercado, esse sol que está aqui agora não mais entrando por essa parede de vidro. O proje-

to da Lina não é de museu, ela fez aqui uma alternativa para as cidades contemporâneas; não é uma casa caindo aos pedaços para ser preservada, é uma concepção futurista de espaço urbano que precisa de entradas, saídas, vazios, bar, lugar para meditação, verde, água, terra, ar, luz, tecnologia... Sua arquitetura é para contagiar uma visão diferente da cidade e da especulação. Então, essa polaridade que existe no mundo existe aqui também, só que como nós somos um teatro, temos que colocar a contradição, colocar os personagens em antagonismo juntos, e nós temos que encontrar uma saída que transcenda a violência, e que transcenda o impasse. O desafio do Teatro Oficina é monstruoso, assim como montar *Os Sertões*.

Nós estamos trabalhando com as crianças aqui do bairro, no Projeto Bexigão. Quando começaram a assaltar os carros, em vez de chamar a polícia, nós chamamos um capoeirista da Vai-Vai para tomar conta e ele acabou trazendo crianças para fazer capoeira aqui. E esse núcleo tende a crescer muito. O Oficina entrou numa história social. Agora, diferente de Canudos, não se quer criar um quisto aqui, não se quer criar uma coisa para ser massacrada. Nosso objetivo é usar toda a nossa imaginação para não perder o terreno, para expandir, mas sem que haja massacre, pelo convencimento, pelo teatro. Porque eu acho que o que está faltando, por exemplo, lá entre Palestina e Israel, é uma intervenção de mediação política, de negociação forte, porque um lado realmente não compreende o outro, então é necessária uma terceira força. Agora, aqui no nosso caso, o teatro já é essa terceira força.

A gente está numa guerra que queremos vencer sem esmagar o inimigo, como diz uma música muito bonita que o Edgar Ferreira fez pra nós: “Que meus inimigos tenham longa vida/ Para ver de perto a nossa vitória/ E com razão fazer a narração da nossa história/ Sou povo! É a lei que determina/ Sou povo! Venho debaixo pra cima/ Quem não acreditou no meu valor/ Sou parte desse poder criador/ Trabalhei e consegui mudar/ Venci a maldade como um caracol/ Para ver a luz do sol/ Para ver a luz do sol”. Esse é um sambista da geração do Nelson Cavaquinho e fez esse samba para o Oficina, e é bem expressivo de como a gente vê a guerra, porque a gente trava, mas a gente não acha graça em ter vencidos, a gente acha bom só ter vencedores, e eu acho que, inclusive, o Grupo

Sílvio Santos seria vencedor caso se aliasse, como nós propusemos a eles, no Projeto Bexigão. Mas é difícil porque você tem que vencer esse pensamento monolítico, esse pensamento moralista de que existe um bem, um mal, uma verdade. A maior dificuldade é essa, e a grandeza do livro do Euclides está no contraditório.

Eu acho que são espaços como o dessa “rua Canudos” que vão trazer as pausas necessárias pra que o mundo não continue nesse maniqueísmo... porque a guerra vem do maniqueísmo e precisa sempre de uma possibilidade terceira para desmontar, da capacidade da política, do poder do teatro, do poder da poesia, do poder humano de fertilizar com a soma dos contrários. Como diz o Oswald de Andrade, enquanto Machado de Assis já revela o pessimismo do enquadramento dentro do Ocidente, Euclides da Cunha anuncia o povo brasileiro. E Oswald diz que um povo que consiga ter o poder tecnológico, mas não se desprende da sua barbárie, do seu pensamento selvagem, é aquele que pode fazer a história do mundo de outra maneira. Quer dizer, o povo que massacra totalmente o que ele considera primitivo, arcaico, irracional, ele é mais bárbaro e mais arcaico do que aquele povo que preserva seus valores. É por isso que eu gosto de fazer o Antônio Conselheiro.

Eu sou acusado de messiânico, mas eu não acredito no messianismo. A maior utopia é a coisa mais simples que existe, é você chegar aqui e agora. E o teatro é a arte do aqui e agora. Na hora que acontece o teatro você tem que trabalhar com as energias presentes, e transmutar as energias presentes, e dar confiança pra que essas energias presentes atuem com seu poder onde elas estiverem, a qualquer momento, a qualquer hora, a qualquer instante. A felicidade guerreira do Oswald, pra mim, é o estado de luta que não é o estado de extermínio do outro. É um estado de tentativa de criação de uma possibilidade de entendimento dos contrários. O gostoso da vida está nisso, ter o tesão pelo adversário, e querer comer o inimigo; e querer ser devorado pelo inimigo; e querer que nasça uma terceira coisa disso.

Depoimento gravado em 11 de março de 2003, ao poente, no Teatro Oficina, por RENATO SZTUTMAN, STÉLIO MARRAS E VALÉRIA MACEDO.

B047 O 11 de setembro e suas dicotomias — a inimidade em uma perspectiva antropológica PIERO

DE CAMARGO LEIRNER

antropológica PIERO DE CAMARGO LEIRNER

A194 O 11 de setembro e suas dicotomias — a inimidade em uma perspectiva

JÁ PASSADOS MAIS DE UM ANO DOS ATENTADOS DE 11 DE SETEMBRO DE 2001 nos E.U.A., e da imediata reação deste país e seus aliados na contra ofensiva ao que se rotulou como uma “rede internacional” do terrorismo, é possível se colocar numa posição (de certo modo privilegiada, mas não sem custos) de um olhar distanciado sobre um dos desdobramentos mais importantes desse evento, que foi uma certa cristalização de representações sobre a guerra, enquanto um fenômeno genérico, que se viu em larga escala na mídia.

Embora se coloquem discursos tão diferenciados como, entre outros, os de técnicos em relações internacionais, especialistas em estratégia e armamentos, cientistas políticos e filósofos, não é difícil perceber — ainda que de modo um tanto genérico — o uso de certas fórmulas para interpretação do evento que recorrem a determinadas dicotomias — aplicadas ao modo de conceber a guerra —, como oriente/ocidente, terror/violência legítima, tradicional/moderno. Apesar dos exemplos serem incontáveis, e realizar um mapeamento desejável de opiniões, visões e análises ser algo muito difícil nos limites de um artigo, podemos pensar — como forma de um exercício — nestas séries dicotômicas como variantes de um mesmo problema original¹.

Minha idéia, aqui, passa pela sugestão que tais dicotomias são resultantes, entre outras coisas, de uma visão de longa duração sobre a guerra que tem sua origem na filosofia política, posteriormente sedimentada nas ciências sociais até finalmente decantar para o senso comum. Trata-se sobretudo de uma visão que entrelaça a guerra e a política postulando um horizonte de perspectivas que aponta para a modernidade como uma espécie de “divisor de águas” na história da humanidade.

O que pode nos interessar neste ponto é o fato de que a natureza da guerra, que em um primeiro momento serviu para delinear um modo de se pensar certos fenômenos sociais ligados à modernidade, posteriormente torna-se alvo de explicações que recorrem justamente à mesma modernidade como fundamento explicativo da guerra. Em contraste com este círculo vicioso, podemos recorrer a uma perspectiva diferenciada da guerra, tomando como base uma certa visão antropológica

dela, baseada em uma formulação alternativa que parte de um “ponto de vista primitivo” para o problema.

Neste texto, então, procurarei — ainda que de forma breve e esquemática, com todos os riscos que uma abordagem neste grau de generalidade pode trazer — enunciar o contraste entre estas duas modalidades de entendimento da guerra, recolocando, a partir delas, um modo, digamos, antropológico, para se pensar eventos como o “11 de setembro”.



É possível dizer que, para uma parte das ciências sociais que se preocupou em pensar a guerra, o contraste com o chamado “mundo primitivo” esteve presente na raiz da definição dos fundamentos ou natureza do fenômeno (Keegan, 1995). Essa característica pode inclusive ser entendida para o fato de que a chamada “guerra primitiva” ocupou um lugar fértil no imaginário ocidental para se pensar, posteriormente, nas continuidades e descontinuidades entre o universo indígena e o “estado presente” (Fausto, 1999). Desse modo, ao mesmo tempo em que o mundo primitivo ofereceu a possibilidade de se pensar um “outro tipo” de guerra, a guerra ofereceu a possibilidade de se pensar em um “outro tipo” de mundo quando se tratou dos “primitivos”.

Tal condição foi gestada pelo equacionamento contratualista — especialmente o hobbesiano — que associa a guerra à natureza, ao mesmo tempo em que impõe como antítese a este “estado de natureza” a associação entre Estado e sociedade². A paisagem que então ilustrava esta dicotomia era a dos selvagens, sobretudo sul-americanos, de quem os relatos alimentavam o pacote de referências contrárias ao mundo cujo contratualismo buscava compreender e criar um quadro de referências.

Posteriormente, para além do campo específico da chamada “antropologia da guerra”, o equacionamento acima serviu de referência inicial para um certo contingente das ciências sociais tratar não somente das diferenças entre guerras ditas “primitivas” e as “nossas” mas, sobretudo, pensar no que essas diferenças entre “guerras” também diziam a respeito de outras diferenças essenciais entre “eles” e “nós”. A guerra apa-

rece, assim, como causa e efeito de uma dicotomia que se autonomiza como “o” fundamento interessante às ciências sociais.

A partir disto, é notável como a associação hobbesiana entre guerra e natureza, ao produzir um imaginário negativo associado às formas “primitivas” de existência, se desdobra, três séculos depois, numa parte das ciências sociais que recoloca esta problemática associando o Estado a uma fórmula sociológica “positiva”. Isto fica particularmente claro para todo um ramo da sociologia e ciência política que associa a modernidade a uma pacificação do mundo pelo Estado, ao mesmo tempo em que este “retira” a guerra do *socius* para concentrá-la em dispositivos institucionais e normatizadores (cf. Weber, 1999; Elias, 1990, 1993; Tilly, 1996, apenas para ficar com os clássicos do tema)³.

Assim, entende-se como o Estado, como mecanismo metaregulador da vida social, em oposição a um [já] abstrato “estado de natureza”, aparece como horizonte último para o qual se voltam tanto as manifestações da “política” — tomada como a contrapartida “pacificada” da sociedade — quanto a própria guerra, que, suprimida a uma temporalidade e a uma espacialidade compactadas pela Grande Instituição, vai ser tratada mais como o “prolongamento da política” por outros meios, retomando o célebre aforismo de Clausewitz.

Por esta via, é possível se entender como o Estado pode ser considerado uma medida de passagem tanto para a “verdadeira guerra” quanto para a “verdadeira política”. Além de resultar na série de “divisores” entre sociedades⁴ — atualizados em conhecidas oposições, tais como “laços de sangue/ laços de solo”; “comunidade/sociedade” “hierárquico/igualitário” e “tradicional/moderno”, para ficar apenas com as mais célebres —, isto tem efeito direto sobre a concepção de guerra que se construiu em uma “ciência da política”⁵.

Para fazer uso de certos tipos ideais, o Estado pode combinar guerra e política e produzir consenso, pode opor a política e a guerra como esferas do consenso e do antagonismo produzindo dois espaços sociais diferenciados (Arendt), pode subsumir a política à guerra (Foucault), ou pode subsumir a guerra à política (Clausewitz, Weber)⁶. O que estou querendo argumentar aqui é que a não ser que se tome o Estado

como uma espécie de “imperativo categórico”, nada nos obriga a dizer que a guerra e a política são fenômenos entrelaçados.

Mas, evidentemente, o problema não se resume a este circuito do pensamento político. Uma série de dispositivos teóricos — freqüentemente acionados em campos interdisciplinares — se ocupam em mostrar, a partir do contraste “primitivo”, o lado “natural” ou inato da guerra, em oposição ao seu lado “institucional” ou Estatal. Tais perspectivas se apóiam, respectivamente, ora em noções como a “escassez primitiva” acionando mecanismos inatos de agressividade (cf. Chagnon, 1988) ou respostas adaptativas (cf. Harris, 1984), ora em noções que questionam a possibilidade da guerra ocorrer fora de limites politicamente institucionalizados, associando a “guerra primitiva” ao “contato” com Estados em expansão (cf. Ferguson, 1984)⁷.

Mesmo dentro das ciências sociais que se preocupam justamente com os “fundamentos sociais” das coisas, tais preceitos dicotômicos são freqüentes a ponto das associações passarem por metamorfoses e se colocarem em um sem-número de análises, por exemplo, a múltipla série que credita à ausência do Estado uma tendência natural ao aparecimento da violência (cf. Zaluvar, 1999; Caldeira, 2000).

Voltando ao ponto inicial deste texto, o desdobramento que este tipo de noção dicotômica provoca para se pensar a guerra está na enorme quantidade de análises que se pautam na inflexão moderna como um ponto de referência para conjunturas como o “11 de setembro”. Colocou-se, por exemplo, que se tratava de um “fundamentalismo arcaico” contra a “civilização moderna” — certamente a forma mais “intolerante” de se ver o problema — mas também que se tratava de uma guerra entre “dois fundamentalismos”, de um Estado expansionista e de bandos relativamente autônomos reunidos por sentimentos seculares — uma forma mais “tolerante”, mas, ao nosso ver, tão problemática quanto a outra.

Não nos interessa aqui passar um pente-fino nessas interpretações, inclusive pelo fato de que acompanhado delas vinha um certo ar de perplexidade que freqüentemente sugeria que este evento era “um marco”, “inaugurava uma nova era”, “redefinia as coisas”, “iniciava o século” e daí por diante. Esta enorme novidade sempre foi pautada em

Notas

1 Vale mencionar que a antropologia também tratou do problema. Em uma escala maior, para pensar a chamada “questão muçulmana” ou “afegã” em relação à guerra (por exemplo, o volume 104 (3), de setembro de 2002, da *American Anthropologist*). Em esforços de número mais restrito vemos o “11 de setembro” como um elemento ligado a fenômenos mais amplos, características fundantes de determinadas sociedades, que explicariam como no bojo de suas relações eventos deste tipo podem ser explicados (cf. Lanna, 2001).

2 Se em Hobbes a “condição pré-contrato” é a guerra selvagem, em Rousseau ela aparece como um estado de natureza potencialmente pacífico, aqui na visão idealizada do “bom selvagem”. Essa visão não deixará de repercutir séculos mais tarde numa montagem que associa a guerra em sua forma “verdadeira” ao Estado, pois o selvagem tende a ser “naturalmente pacífico”. Os autores contemporâneos que estão associados às tipologias do “selvagem guerreiro” ou do “bom selvagem” estão descritos por Otterbein (2000:801). É possível reconhecer ainda na tradição contratualista que a visão de Montesquieu associa a guerra ao “direito político” (cf. cap. III, Livro I do “Espírito das Leis”), o que de certa maneira também pode ser desdobrado na noção de “verdadeira guerra” como “guerra de Estado” (cf. nota 7).

3 A associação entre esta visão contratualista e a ciência política moderna, especialmente aquela de inspiração weberiana que pretende pensar a “modernidade” como problema sociológico, é demonstrada com detalhes e seguindo as diferentes correntes do contratualismo por Arendt (1985) e Bourdieu (1996), entre outros (mais detalhes desta discussão, especialmente em relação à guerra em Leirner, 2001, cap. 1).

4 Divisores já muito bem conhecidos, e melhor ainda criticados (para uma boa discussão destas questões, cf. Latour, 1994, e Goldman & Lima, 1998).

5 Tal noção é de Bourdieu (1996), que mostra como as categorias da ciência que se ocupa em pensar o Estado são categorias do próprio Estado.

6 Tais tipos podem ser vistos especialmente em Arendt (1985), Foucault (2000) e Montes (1983).

7 Aqui podemos remontar estas noções ao “selvagem hobbesiano” e ao “bom selvagem” de Rousseau. Vale mencionar que um resumo cristalino das teorias sociobiológicas, ecológicas e seus derivativos, bem como das visões “institucionalistas” está em Otterbein, 2000.

8 Vale ressaltar que boa parte do que se conhece hoje como “hierarquia militar” tem mais de cinco séculos de existência.

9 Para um tratamento etnográfico destas relações, cf. Mamdani (2002: 770-772).

10 Unidades como “forças especiais”: grupos pequenos, altamente treinados e determinados a levar a missão às últimas conseqüências, usufruindo um maior grau de autonomia do comando central para efetuar suas operações.

Referências bibliográficas

- ARENDET, Hannah. *Da violência*. Brasília, Ed. UnB, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. “Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático” in: *Razões práticas*. Campinas, Papirus, 1996a.
- CALDEIRA, Tereza P.R. *Cidade de muros*. São Paulo, Editora 34/ Edusp, 2000.
- CHAGNON, Napoleon. “Life histories, blood revenges and warfare in a tribal population”. *Science*, 239, 1988, pp. 985-992.
- CLAUSEWITZ, Carl Von. *On War*. Princeton University Press, [1943] 1984.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*, vol. 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, [1939] 1990.
- _____. *O processo civilizador*, vol. 2. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, [1939] 1993.
- FAUSTO, Carlos. *A dialética da predação e da familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, 1997.
- _____. “Da inimidade: forma e simbolismo da guerra indígena” in: Novaes, A. (org.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- FERGUSON, R. Brian. “Introduction: studying war” in: *Warfare, culture and environment*. Orlando, Academic Press, 1984.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo, Pioneira/Edusp, [1952] 1970.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tânia Stolze. “Como se faz um grande divisor?”, texto apresentado na XXI ABA, Vitória, 1998. [in: *Sexta Feira 3 — fronteiras*, 1998]
- HARRIS, Marvin. “A cultural materialist theory of band and village warfare: the Yanomamo test” in: Ferguson, R.B. (ed.), *Warfare, culture and environment*. Orlando, Academic Press, 1984.
- KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. São Paulo, Edusp, 1995.
- LANNA, Marcos P. D. “A antropologia e os atentados aos Estados Unidos”. *IV Reunião de antropologia do Mercosul*. Fórum “Antropologia do Estado”, Curitiba, UFPR, 2001.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.
- LEIRNER, Piero. “A pesquisa de campo com militares: algumas questões metodológicas”. *Revista brasileira de ciências sociais*, n. 34, São Paulo, Anpocs, 1997.
- _____. *O sistema da guerra: uma leitura antropológica dos exércitos modernos*. Tese de doutorado. São Paulo, Departamento de Antropologia Social/USP, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul” in: Schaden, E. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, [1942] 1976a.
- MAMDANI, Mahmood. “Good muslim, bad muslim: a political perspective on culture and terrorism”. *American anthropologist*, 104 (3), Chicago, 2002.
- MONTES, Maria Lúcia. *Lazer e ideologia*. Tese de doutorado. São Paulo, Departamento de Ciências Sociais/USP, 1983.
- OTTERBEIN, K. “A history of research on warfare in Anthropology”. *American anthropologist*, 101 (4), Chicago, 2000.
- TILLY, Charles. *Coerção, capital e estados europeus*. São Paulo, Edusp, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses camibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*, vol. 2. Brasília, Ed. UnB, [1913] 1999.
- ZALUAR, Alba. “Violência e crime” in: Miceli, S. (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia*. São Paulo, Sumaré, 1999.

B053 Entre o Ocidente e o Islã — continuidades, descontinuidades e conflitos sob uma perspectiva antropológica MARCOS LANNA

A188 Entre o Ocidente e o Islã — continuidades, descontinuidades e conflitos sob uma perspectiva antropológica MARCOS LANNA

OS ATENTADOS AO WORLD TRADE CENTER E AO PENTÁGONO EM 11 DE setembro foram eventos de carga simbólica impressionante e objeto de comentários das mais variadas estirpes em meios jornalísticos e acadêmicos. Muito se disse do confronto entre duas civilizações milenares e complexas que o acontecimento impôs. Meu intuito aqui será mostrar como relações mais ou menos conflituosas entre o Ocidente e o Islã contrapõem uma lógica capitalista a uma outra em que mercado e política são englobados pela religião. Aquela “bomba atômica de significantes” não “nos liberta do fatalismo capitalista” (Jabor, 2001), mas confronta este sistema político econômico a outro “diferente”, caracterizado por uma conjunção de outra ordem entre religião, política e economia. Isto é especialmente claro quando nos reportamos a manifestações atuais da ética protestante¹. Em resumo, certamente podemos entender melhor o Ocidente a partir de seu confronto com o Islã e vice-versa.

Um efeito do perverso atentado seria então confirmar a importância da disciplina antropológica. Para ser entendido, ele exige que adotemos uma perspectiva exterior ao centro globalizador. Claro que esta exterioridade não é completa. Como argumentei em outros trabalhos (cf. Lanna, 1999), a antropologia não pode superar totalmente uma perspectiva eurocêntrica, e isto não apenas porque ela só “pôde prosperar graças à expansão colonial” (Eco, 2001, e vice-versa, eu complementar). Por outro lado, a antropologia desenvolveu, além de uma dialética compreensiva entre o eu e o outro, alguns conceitos universais. Penso aqui na vertente francesa da disciplina, nas noções de aliança, reciprocidade (Lévi-Strauss) e hierarquia (Dumont).

Evidentemente, não pretendo aqui rerepresentar esses conceitos, nem indicar a que tipo de universalidade formal eles nos direcionam (para tanto, cf. Lanna, 2001). Apenas não me parece, apesar da onda pós-moderna, que “o universal acabou, só resta o singular contra o mundial” (Baudrillard apud Jabor, 2001). A tarefa do antropólogo permanece sendo a de demonstrar que existem “lógicas diferentes da ocidental que devem ser levadas a sério, não desprezadas e reprimidas” (Eco, idem) e o melhor meio de fazê-lo não é apenas descrevê-las, mas mostrar que em um nível cognitivo ou mental há semelhanças por trás das diferenças. Eco está cer-

to ao supor que a antropologia não se reduz ao relativismo e que “a verdadeira lição que se deve tirar da antropologia cultural é que para dizer se uma cultura é superior a outra é preciso fixar parâmetros”. Mas se, como disse acima, contra Baudrillard, a antropologia busca alguns destes parâmetros, não podemos ainda afirmar que ela já os tenha alcançado plenamente. O que ela fez inicialmente, com Durkheim e Mauss, foi criticar os parâmetros de filosofias morais. Posteriormente, Lévi-Strauss e Dumont demonstraram a fragilidade dos parâmetros relativos.

O comentário de Eco aos atentados foi um dos raríssimos que consideraram a antropologia. Abundam na imprensa e na academia outros que seguem perspectivas não antropológicas. Por exemplo, tem sido repetida, por sociólogos e cientistas políticos, a tese de que o Islã surge para o Ocidente como “ameaça global” em lugar do comunismo e que, do ponto de vista muçulmano, a falência de modelos socialistas ou nacionalistas fez da religião uma referência ainda mais importante. Tal raciocínio parece correto, mas ignora continuidades e discontinuidades mais profundas entre Ocidente e Islã —, que analisaremos a seguir, seguindo Lévi-Strauss (1996) —, dando justificativas circunstanciais a uma oposição que se estrutura em nível bem mais profundo (cf. Lanna, 2002). A relação entre comunidades muçulmanas (nacionais ou não) e seus líderes (religiosos ou políticos) tem sido freqüentemente interpretada como “populista”, mas este tipo de interpretação traduz de modo redutor o fenômeno mais geral da hierarquia (que, se seguirmos Dumont, é um valor cognitivo universal) para uma categoria particular da política ocidental (e que é da ordem da “razão prática” — cf. Sahlins, 1976 —, da manipulação).

Como em outras instâncias da vida cotidiana, *insights* de jornalistas ou mesmo do senso comum não deixam de ter sua relevância em relação aos acadêmicos. Por exemplo, em artigo já citado, Jabor afirma que o atentado de 11 de setembro nos traz “de volta a uma era pré-política”. Esta deve, a meu ver, ser entendida como uma era anterior a Maquiavel, Locke e Hobbes, em que a política não era ainda esfera autônoma (Dumont, 1986) e sim englobada por valores transcendentais, religiosos, no caso representados pelo Islã. Seria então uma era onde a política poderia se associar à guerra — uma associação entre guerra e monarquia

divina —, mas não, como no Ocidente moderno, posterior à monarquia divina, em que ela se associa *apenas* à busca do poder e de interesses, à estratégia, ao jogo de forças, à pura manipulação (o que não significa que anteriormente fossem desconhecidas as práticas estratégicas — cf. Lévi-Strauss, 1979 —, a busca de interesses — cf. Mauss, 1974 —, a manipulação etc.).

É justamente este tipo de fato que a noção de hierarquia como “englobamento dos contrários” de Dumont (1967) explica. O autor nos mostra como, se sociedades individualistas, especialmente a norte-americana, “reprimem” o surgimento de relações hierárquicas, isto representa um modo, para ele criticável, de se conviver com elas, assim como com a complementaridade entre grupos sociais. Mais ainda, a presença islâmica (e aqui imenso número de outras civilizações e sociedades contemporâneas estudadas pelos antropólogos poderiam ser citadas ao lado da islâmica) significa que a hierarquia, ou o englobamento da política, não se restringe a “eras passadas”. Não é assim exato dizer, com Jabor, que “o Islã transcendeu o político há muito tempo”, mas sim que fomos nós, com Maquiavel, que trouxemos as desigualdades políticas e religiosas para o nível da imanência. Como disse, associamos as desigualdades apenas à busca do poder e de interesses, à estratégia, ao jogo de forças, à pura manipulação, enquanto as sociedades hierárquicas transcendem este nível (sem reprimi-lo, como as sociedades individualistas fazem com a hierarquia).

Por tudo que foi dito, vê-se como importa determo-nos aqui no artigo de Jabor, ainda que seja para submetê-lo a uma determinada perspectiva antropológica. Segundo esta, a assimetria entre “ideologia americana e teologia do Islã” não seria tão radical como quer Jabor (entre outros, acadêmicos inclusive), na medida em que a segunda também seria uma ideologia. A assimetria seria então entre duas ideologias, uma hierárquica e outra individualista. Esta proporiria a si mesma o ideal de igualdade — inalcançável empírica e completamente, tanto para Dumont como para Lévi-Strauss (1952). Isto não significa que a igualdade não possa ser um valor, mas sim que há um paradoxo iluminista, dentro do qual se encerra a própria antropologia, que tenta de uma perspectiva igualitária entender aquelas hierárquicas. E como sabem os leitores de

Dumont, o mecanismo igualitário para lidar com a óbvia diferença de valores dos homens de diferentes tempos e lugares é a estratificação social, o *rank* (a chamada fila “indiana”, a meu ver mais anglófona do que sânscrita), a idéia mencionada pelo próprio Jabor (2001) do “número um” ou do “campeão do mundo” e que hoje o senso comum identifica aos americanos.

Para complicar esta oposição entre Ocidente e Islã —, que a meu ver, e de tantos outros, como o próprio Lévi-Strauss (cf. 1996), estaria na fonte de toda uma série moderna, pré e pós-moderna de guerras e oposições belicosas, nas quais poderíamos incluir os atentados aos EUA de 2001 —, o fato é que o Islã também se encerra em um dilema semelhante, que neste caso ganha roupagem religiosa (ou contrário daquela, política, do valor de igualdade ocidental): postula-se e se pratica a tolerância, mas definindo-a a partir de uma perspectiva muito particular. Segundo Lévi-Strauss, os muçulmanos “anulam o crédito a que aspiram quando afirmam que são os únicos” a praticar a tolerância. Isto é, ao pregar liberdade, igualdade e preconizar a tolerância, o Profeta instaura uma “situação de crise permanente que resulta da contradição entre o alcance [supostamente] universal da revelação e a admissão da pluralidade das fés religiosas” (1996:380).

Lévi-Strauss fala ainda em “atitude contraditória diante da história” da parte do Islã: “a preocupação em fundar uma tradição acompanhava-se de um apetite destruidor de todas as tradições anteriores” (idem:376). Esta atitude seria não só “contraditória em si mesma”, mas também em relação “à nossa” atitude em relação à história. Certamente isto é verdade em relação à atitude dos antropólogos que se submetem a tradições que não são as suas², mas não seria a contradição entre o Ocidente e o Islã aqui exagerada por Lévi-Strauss? Não seria plausível pensar que o Ocidente ora sabe respeitar outras tradições, ora não? Afinal, sabemos que a construção da tradição ocidental também implicou, como no caso da islâmica, a destruição de “tradições anteriores”. Mais, ainda, o mesmo não poderia ser dito da noção ocidental de igualdade, de que ela é um ideal inalcançável, pois afirmá-lo é afirmar uma diferença? E não seria este mesmo também o dilema do relativismo cultural

(adotar um ponto de vista particular do qual se proclama a igualdade geral de todos os pontos de vista³)?

Voltemos a Jabor, que compara os muçulmanos a formigas: diante do obstáculo de um fio d'água, algumas se entrelaçam em uma ponte, morrendo para salvar as outras. Conclui: "não há indivíduos. Todas as formigas são uma só". Ora, essa é mais uma redução de valores hierárquicos à perspectiva individualista. A hierarquia enquanto valor é algo bem diferente: nos sistemas hierárquicos não há indivíduos (no sentido moral), mas nem todos (indivíduos empíricos) são um só indivíduo moral. Jabor se pergunta: "como se faz a escolha?". Justamente, no sistema hierárquico não há escolha. Tudo se passa como se, para Dumont, a escolha (individual ou não) excluísse a estrutura e esta fosse sempre hierárquica (e por isso relativa à cognição). Aqui o autor se opõe à noção de estrutura complexa de Lévi-Strauss, uma contradição em termos (cf. Dumont 1971:7). Haveríamos então que repensar nossas eleições, mercados ou casamentos⁴: seriam eles realmente decorrentes de uma escolha, como acredita nossa vã ideologia?

A questão que preocupa Jabor quando usa a metáfora das formigas⁵ é a de como e por que os suicidas se atiram para a morte. Ele explica uma atitude comum, mas não indiscriminada, por uma suposta característica civilizatória. Entretanto, tem consciência da profundidade da questão, que evidentemente mereceria resposta mais detalhada (para um esboço de resposta, cf. Lanna, 2002). Mas o que importa aqui é notar que mais este *insight* de Jabor (2001) corrobora ainda outra tese já demonstrada pela antropologia de Lévi-Strauss (1952): "o alvo da finalidade, do progresso" define a ideologia capitalista. Jabor vai além: "o Islã não quer isto, quer o imóvel". Ora, o confronto em questão seria, assim, entre uma sociedade caracteristicamente "quente" e outra mais "fria", mas que evidentemente não é absolutamente fria, ou das mais frias que conhecemos. As noções de sociedades frias ou quentes derivam de modelos de Lévi-Strauss, isto é, definiria não sociedades, mas atitudes subjetivas perante a história, presentes (ainda que não de modo uniforme) em todas as sociedades. Mas, apesar das cautelas de Lévi-Strauss, seu modelo abstrato foi evidentemente cunhado a partir de contraste entre realidades empíricas:

há sociedades que se conformam mais à máquina a vapor, alimentando-se da diferença de energia para produzir mais energia⁶.

Ora, Jabor também aponta para o fato de que o motor da sociedade igualitária e quente, da máquina a vapor, é a "busca de felicidade". Santo Agostinho já notava que para o homem de seu tempo "nada permanece, suas necessidades são tão multiplicadas que ele não consegue encontrar a única coisa necessária" (apud Sahlins, 1988:103), que seria Deus. Eu sugeriria, de modo ainda mais geral, que mais importante que Deus talvez fossem noções de complementaridade e hierarquia; é sua progressiva repressão que Dumont denomina "gênese do individualismo moderno".

Se há uma oposição entre um Ocidente individualista e um Islã hierárquico, o argumento pressupõe haver semelhanças por trás das diferenças. Mencionei a contradição tanto do etnocentrismo "tolerante" como daquele que se funda no valor de "igualdade". Outro exemplo seria o de que o tema do martírio não "nos"⁷ é estranho. Tomemos o lema "*sanguis martyrum remem christianarum*" (o sangue dos mártires, semente de novos cristãos). Neste caso, sacrifica-se individualmente para se multiplicar uma espécie coletiva, como no caso dos homens-bomba muçulmanos de hoje. A diferença seria que, neste caso, como naquele das cruzadas, o sangue do mesmo é fonte da multiplicação do sangue do outro, isto é, o sacrifício é para a aniquilação do outro, enquanto o do cristão moderno é pela multiplicação (da vida) do mesmo.

Há assim oposição de valores em um nível abstrato muito geral, mas esta oposição também toma formas mais concretas, ou melhor, as fundamenta. Seguindo Dumont, vimos que uma atitude pré-política (no sentido republicano do termo) caracteriza o Islã; seguindo Lévi-Strauss, vemos agora que esta atitude é também sacrificial. Tentei mostrar (Lanna, 2002) que, no caso ocidental, o sacrifício dos cruzados se substitui por uma atitude mercantil que caracteriza impérios coloniais europeus ou imperialistas como os EUA. Isto é, se o Islã evolui religiosamente (de novo, segundo Lévi-Strauss, 1996), o Ocidente evolui política e (posteriormente) economicamente.

Mas ressentimentos em relação aos EUA não são prerrogativa islâmica. O que foi dito até aqui pretende sugerir que uma insatisfação

hoje comum em vários países e culturas em relação aos EUA pode ser explicada pelo fato de que à sua liderança incontestada na área econômica e militar não corresponde uma liderança (hierárquica) moral, mas sim justamente a ausência de hierarquia. Não há brâmanes americanos. Isto foi tido, especialmente pela doutrina liberal (séculos antes e provavelmente séculos depois do Consenso de Washington) como algo positivo, pelo suposto fato de que não haveria párias ou intocáveis nos EUA. O que fiz aqui foi lembrar, com Dumont, que este fato tem certamente também aspectos negativos. Os valores que os EUA emitem são, além do dinheiro e do consumo, os direitos individuais, a valorização da vida (com a medicina) e a produção de energia (cf. Lévi-Strauss, 1952); daí uma noção de bravura e coragem na guerra oposta à noção de bravura sacrificial de árabes ou japoneses.

Estas notas muito rápidas tentaram mostrar que, apesar de não haver um só islamismo e haver uma grande diversidade interna aos EUA (muito maior do que pensa o multiculturalismo), é inegável que há (ou melhor, sempre houve) um confronto de civilizações, radicalizado, talvez, na atual conjuntura. Outra sugestão implícita aqui é de que a tradição culturalista da antropologia norte-americana não pode mais se contentar em apenas apontar a diversidade sem refletir sobre ela de um ponto de vista mais sociológico, que inclua a organização social. A noção de hierarquia tem relevância em boa medida por ser, ao mesmo tempo, relativa à organização social e à cognição.

Vimos ainda que o confronto entre o Ocidente e o Islã não é apenas econômico — por exemplo, garantir petróleo —, político — por exemplo, o controle sobre Arábia Saudita — ou religioso, e em parte prolonga conflitos de séculos anteriores. Claro que os terroristas não representam todo o islamismo, mas apenas facções minoritárias. De alguma maneira, entretanto, que caberia a nós antropólogos desvendar se essas facções têm sim, em alguns momentos, capacidade para representar um coletivo, algum todo, até mesmo por meio de seu uso (simbólico e pragmático) da violência. Se algumas práticas terroristas têm, do ponto de vista da pequena comunidade da qual ela emana, alguma legitimidade, ainda que parcial e temporária, tratar-se-ia, a meu ver, de uma legitimidade

hierárquica, ou seja, de um tipo que se choca com práticas e visões mais modernas, ocidentais, republicanas e individualistas do que seria legítimo.

MARCOS LANNA é professor de antropologia da Universidade Federal do Paraná.

Notas

- 1 Ao invés de demonizar G. W. Bush eu preferiria entender sua pessoa e posição como expressão de concepções de vastas camadas da sociedade norte-americana, quiçá uma maioria extremamente conservadora e hoje nada silenciosa.
- 2 Ainda que mesmo entre nós, reconhecemos hoje, melhor do que nos tempos da publicação de *Tristes trópicos* (1955), que o contato com o nativo pode nos angustiar, assim como, supostamente, também para os muçulmanos "o contato com os não-muçulmanos os angustia" (Lévi-Strauss, 1996:380).
- 3 Para uma magnífica descrição deste dilema, cf. Valeri (1992).
- 4 Importa, entretanto, notar que, segundo argumentação de Dumont (1971:7), não haveria possibilidade de se derivar estruturas (complexa ou não) de escolhas.
- 5 E afinal, não devem "os homens de ciência ... estudar os homens como se fossem formigas", como nos ensinou de modo tão contundente Lévi-Strauss (1976).
- 6 Aqui caberia refletir sobre o "uso" dos modelos de Lévi-Strauss, tema, aliás, por ele recentemente abordado em entrevista (cf. Eribon, 2002). Ele afirma que "a antropologia não tem vocação para prescrever quais soluções devem adotar nossas sociedades" e que "nunca tive idéia de que minha obra poderia servir de guia a meus contemporâneos". Reafirma a crítica à religião muçulmana feita em *Tristes trópicos*; mais ainda, radicaliza-a, tomando o Islã não mais como adepto de uma tolerância contraditória, mas sim, mais simplesmente, como "intolerante". Adota agora uma visão francamente republicana e liberal, que estava ausente tanto em sua obra como em manifestações anteriores (entrevistas etc.): fala em "direito de criticar a religião" e que "a laicidade pura e dura andou bem até aqui [na França]". Explicita-se, a meu ver, o fato de que Dumont, mais do que Lévi-Strauss (ao menos no fim da vida deste), parece ter herdado de Mauss a capacidade de relativizar o fundamento da modernidade. Lévi-Strauss reage ainda à "contaminação islâmica" do pensamento francês e à "idéia [islâmica] de que a religião deve penetrar para fora de seu domínio". Isto ao falar do ensino da religião nas escolas, o que, todos sabemos, se deve muito mais a uma contaminação de princípios da ideologia liberal da "era Reagan" norte-americana. Isto é, de modo aparentemente contraditório (ou anti-republicano), foi o fundamentalismo cristão norte-americano da década de 1980, mais do que o fundamentalismo islâmico, quem defendeu e propagou o anti-laicismo, contra o qual Lévi-Strauss reage. Evidencia-se que, ao negar aos seus próprios modelos de "fins partidários", Lévi-Strauss encontra estes fins na velha tradição liberal, tão criticada por Mauss (e aqui a contradição não é apenas aparente).
- 7 Uso aqui o plural "nossas sociedades" para, ao modo de Mauss, no *Ensaio sobre a dádiva*, e como vimos, também Lévi-Strauss (1996:380) referir-me à perspectiva ocidental e eurocêntrica. Entretanto, no caso de Mauss, o "nós" se define em relação ao "arcaico", naquela passagem de *Tristes Trópicos*, em relação ao muçulmano.

Referências Bibliográficas

- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard, 1967.
- _____. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris, Mouton, 1971.
- _____. *O individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1986.
- ECO, Umberto. "Simplificação gera guerras santas". *Folha de S. Paulo*, A:24, 07/10/2001.
- ERIBON, Didier. "Visite à Lévi-Strauss". *Nouvel Observateur*, Semaine du jeudi, n. 1979, Livres, 10 octobre 2002.
- JABOR, Arnaldo. "A arma secreta do Islã é o suicídio feliz". *O Estado de S. Paulo*, D:12, 25/09/2001.
- LANNA, Marcos. "Sobre a comunicação entre diferentes antropologias". *Revista de Antropologia* (42), São Paulo, USP, 1999.
- _____. "De Sahlins a Claude Lévi-Strauss". *Horizontes Antropológicos* (16), Porto Alegre, UFRGS, 2001.
- _____. "A antropologia e os atentados aos Estados Unidos". *Novos Estudos Cebrap* (43). São Paulo, Cebrap, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris, Unesco, 1952.
- _____. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Cia Editora Nacional, [1962] 1976.
- _____. "A organização social kwakiutl" in: *A via das máscaras*. Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1979.
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras, [1955] 1996.
- MAUSS, Marcel. "O Ensaio sobre a dádiva" in: *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.
- SAHLINS, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1976.
- _____. "Cosmologias do capitalismo", *Anais da Reunião Brasileira de Antropologia*. Campinas, Unicamp, 1988.
- VALERI, Valerio. "Relativisme culturel" in: Bonte, P. & Izard, M. (eds.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 1992.

DENNIS RODGERS

Nos últimos vinte anos, eu lutei em todas as guerras contra a ditadura de Somoza, contra os ‘Contras’ e eu lhe digo, a guerra é uma coisa horrível. Você vê tanto horror, tantas mortes, você fica anestesiado, quase como se estivesse mesmo morto... A guerra te transforma, transforma todo mundo — sua família, seus amigos, seus vizinhos, todo mundo...até mesmo o país muda. Nunca mais é o que todos dizem, ‘nunca mais, a guerra acabou na Nicarágua, nós estamos em paz agora’... Isso é o que eles dizem, mas você viu como nós vivemos? Olhe o que está acontecendo neste país, toda essa delinqüência, todo este crime... As pessoas têm medo, todos vivem trancados em suas casas porque é perigoso... Você pode ser morto por quase qualquer coisa — dinheiro, jóias, seu relógio, mas também suas roupas, seus sapatos, ou até mesmo se olhar para alguém da maneira errada... É assim em toda parte, em qualquer bairro pobre... Eu te falo, isso não é paz é guerra, estamos vivendo no meio de uma guerra de novo...

na Nicarágua pós-conflito DENNIS RODGERS

8182 “Vivemos num estado de sítio” — violência, crime e gangues

Nos últimos vinte anos, eu lutei em todas as guerras contra a ditadura de Somoza, contra os ‘Contras’ e eu lhe digo, a guerra é uma coisa horrível. Você vê tanto horror, tantas mortes, você fica anestesiado, quase como se estivesse mesmo morto... A guerra te transforma, transforma todo mundo — sua família, seus amigos, seus vizinhos, todo mundo...até mesmo o país muda. Nunca mais é o que todos dizem, ‘nunca mais, a guerra acabou na Nicarágua, nós estamos em paz agora’... Isso é o que eles dizem, mas você viu como nós vivemos? Olhe o que está acontecendo neste país, toda essa delinqüência, todo este crime... As pessoas têm medo, todos vivem trancados em suas casas porque é perigoso... Você pode ser morto por quase qualquer coisa — dinheiro, jóias, seu relógio, mas também suas roupas, seus sapatos, ou até mesmo se olhar para alguém da maneira errada... É assim em toda parte, em qualquer bairro pobre... Eu te falo, isso não é paz é guerra, estamos vivendo no meio de uma guerra de novo...

HÁ MUITO A GUERRA VEM SENDO RECONHECIDA COMO UMA DAS CAUSAS mais potentes do sofrimento humano e subdesenvolvimento social. Certamente, não é por acaso que onze dos quinze países com o mais baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) no Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas de 2002, *Human Development Report*, foram afetados por guerras civis nos últimos anos, e que mais da metade dos cinquenta países classificados como “menos desenvolvidos” pela ONU passaram por grandes conflitos armados nos últimos vinte anos (Cf. UNDP, 2002 e Stewart e Fitzgerald, 2001:2). Contudo, enquanto a guerra talvez seja a manifestação mais paradigmática da violência, ela não é de modo algum exclusiva e certamente não é a única a ter implicações críticas para o bem-estar humano e para o desenvolvimento social. A guerra, em qualquer medida, tem que ser considerada um estado extraordinário, mas como chama atenção Pablo Álvares na citação acima, o que pode ser tomado como forma mais prosaica de violência — o crime e a delinquência — também pode ter conseqüências devastadoras e, no limite, do ponto de vista teleológico, algumas vezes é impossível distingui-los de uma guerra.

Isso pode ser especialmente aparente na América Central contemporânea. Uma região que já foi considerada oprimida pela violência e marcada historicamente por instâncias múltiplas de guerra civil, ditadura repressiva e revolução, parece ter mudado radicalmente durante a última década. O duplo processo de desmilitarização e democratização dos anos mais recentes é comumente visto como sinal de que houve um rompimento definitivo com o passado e de que teve início uma nova era de paz e estabilidade. Mas se é inegável que houve muitos desenvolvimentos positivos durante a década passada, em muitos aspectos, tal visão das coisas não deixa de ser excessivamente otimista. Como ressaltava a cientista política inglesa Jenny Pearce, “a idéia de que os conflitos na região foram ‘resolvidos’ pode ser verdadeira no nível formal que compreende acordos entre exércitos e insurgentes, mas é menos real no nível da vida cotidiana da população que continua eclipsada [...] pela violência, hoje de um modo mais social e multifacetado do que a violência característica dos anos 80, mais polarizada e política” (Pearce, 1998:589).

De fato, os antropólogos holandeses Dirk Kruijt e Kees Koonings notaram precisamente que, mais do que uma redução da violência, o que na verdade ocorreu foi a democratização da brutalidade, onde esta deixou de ser “recurso unicamente dos tradicionalmente poderosos ou dos sinistros guardiões uniformizados da nação... [e] cada vez mais aparece como opção para uma multidão de atores em busca de todo tipo de objetivos” (Kruijt e Koonings 1999:11). Embora seja importante não subestimar as continuidades entre formas passadas e presentes de violência — uma vez que crime e delinquência não são aspectos novos, a violência política não está de maneira alguma extinta e as fronteiras entre os dois fenômenos não são sempre bem definidas — está claro que em contraste à natureza geralmente organizada da violência política e ideológica do passado, as novas formas de violência que tomam conta da América Central contemporânea são mais difusas e desordenadas.

O epítome desta nova economia política da violência é indubitavelmente a violência criminal que aumentou dramaticamente em toda a região. Tal característica é tão predominante que os níveis da violência na América Central contemporânea são comparáveis ou mesmo mais elevados do que durante o período da guerra ¹. Em El Salvador, por exemplo, o número médio de mortes violentas por o ano excedeu a média dos anos de guerra em mais de 40% durante a metade da década de 90 ², enquanto na Guatemala, em 1999, os custos econômicos da violência criminal foram calculados em torno de US\$65 milhões (Moser e Winton 2002:33), comparados a uma perda no produto interno bruto do país estimada em US\$575 milhões, conseqüência da guerra entre 1981 e 1985 ³. Mas a justaposição paradoxal de um período menos violento de guerra a um tempo de paz mais brutal talvez seja mais óbvia na Nicarágua urbana contemporânea. Embora a notória guerra contra os “Contras” nos anos 80 tenha ganhado as manchetes internacionais e tenha sido marcada por exemplos numerosos de uma rara brutalidade, essa era uma “guerra de baixa intensidade” com conseqüências diretas relativamente restritas e que remanesceu geralmente confinada às áreas rurais menos povoadas da altamente urbanizada Nicarágua ⁴. Como observou sucintamente o sociólogo Uruguio Eduardo Galeano, o contras-

te entre o passado e o presente é cada vez mais proeminente já que enquanto a paz reinou por um período nas ruas das cidades do país mesmo durante os anos da guerra, “desde que a paz foi declarada as ruas tornaram-se cenas de guerra, campos de batalha de criminosos comuns e de gangues juvenis” (1998:322-4) ⁵.

Certamente, a violência criminal passou por uma verdadeira explosão na Nicarágua desde o fim da guerra civil. Os níveis de criminalidade cresceram invariavelmente em média 10% a cada ano desde 1990, comparados a uma média desigual de apenas 2% durante os anos da guerra nos anos 80 ⁶. Um *survey* conduzido pelo CID — Gallup em abril de 1997 relatou que um em cada seis nicaragüenses declarou ter sido atacado ao menos uma vez nos quatro meses antecedentes — uma proporção que aumenta para uma média desconcertante de um em quatro na capital Manágua. Além disso, o número dos crimes violentos que acarretam em ferimento aumentou em 135% entre 1992 e 1998 ⁷. Embora a taxa de homicídio oficial tenha sido em média de apenas 16 mortes por 100 mil pessoas durante os anos 90 (Serbin e Ferreyra, 2000:187 e PNUD, 2000), ela está claramente subestimada. Durante meu trabalho de campo conduzido num bairro pobre de Manágua, “Luis Fanor Hernández” ⁸, entre julho de 1996 e julho de 1997, registrei um total de nove mortes relacionadas à criminalidade na vizinhança, o que corresponderia proporcionalmente, em Manágua, ao impressionante número de 360 mortes a cada 100 mil habitantes no mesmo período. O bairro não era tão atípico a ponto de ser tomado como um caso excepcional e embora tal cálculo deva naturalmente ser relativizado considerando seu tamanho reduzido e a natureza pouco sistemática de minha amostra, é definitivamente sugestivo para duvidar das estatísticas oficiais.

Sem dúvida, a partir de meu trabalho de campo no bairro Luis Fanor Hernández, era óbvio que o crime era uma característica predominante da vida cotidiana, tanto durante minha estada de um ano, quanto em 2002, quando retornei para uma visita de dois meses. Além de pessoalmente ter a experiência de testemunhar atos criminosos, tal característica estava claramente refletida nas práticas e nos discursos dos habitantes da vizinhança. A primeira vez que cheguei ao bairro, em 1996,

me chamou atenção o medo difuso de sair de casa, vista então como um abrigo seguro. Sua manifestação mais óbvia era a extinção do típico hábito latino-americano de passar a noite sentado na calçada, do lado de fora da casa, olhando o movimento e jogando conversa fora com os vizinhos. Em 2002, isto havia se tornado pior e mesmo o abrigo do lar parecia agora precário uma vez que as casas eram envoltas por barricadas quase como pequenos fortes de onde os ocupantes emergiam o menos possível, e quando o faziam, restringiam-se a algumas rotas e destinos determinados. “Vivemos em um estado de sítio” foi como Adilia, um membro da família com a qual vivi, descreveu a situação em 1997. Em 2002 ela me disse: “as coisas estão piores, as pessoas estão com medo de sair de casa, é muito perigoso”. Este sentimento foi ecoado por sua mãe, *Doña Yolanda*, ao revelar que “há muita delinquência, é impossível viver...eles te matarão por um relógio... eles te matarão pela sua blusa...eles estão por toda parte, você tem que tomar cuidado...pode ser seu vizinho, mesmo seu amigo, você nunca pode ter certeza...você não pode mais sair, você não pode usar anéis, pulseiras, bons sapatos, nada que nos faça parecer um pouco melhor do que realmente somos... como podemos viver? Não é possível...”

Essa insegurança crônica teve conseqüências dramáticas para a vida local da comunidade, como aponta *Don Sergio* durante uma entrevista em 1997: “ninguém faz mais nada por ninguém, ninguém se importa se seu vizinho for roubado, ninguém faz qualquer coisa para o bem comum. Há uma falta de confiança, você não sabe se alguém retribuirá seus favores, ou se ele roubará seus pertences quando você virar as costas. É a lei da selva aqui; estamos comendo um ao outro, como dizem na bíblia”. Como deixa claro *Doña Yolanda*, a situação em 2002 não era melhor: “você nunca se sente segura no bairro por causa da falta da confiança. Sempre tem que haver alguém na casa, porque você não confia em ninguém pra te ajudar, para tomar conta da casa, das suas coisas, nada. As pessoas só cuidam delas mesmas — todos, ricos, pobres, a classe média... a vida é dura na Nicarágua, você tem que cuidar de você mesmo e tentar sobreviver como se pode. Há cinco anos era a mesma coisa, nada mudou, exceto que agora cinco anos se passaram e o futuro não

melhorou... O que podemos fazer? A única coisa é continuar resistindo, mas quem sabe o que faremos mais adiante...”

Ainda que não sejam, de maneira alguma, os únicos responsáveis pela difusão da violência criminal na Nicarágua contemporânea, os atores mais visíveis dessa cena são as *pandillas*, gangues juvenis que vagam pelas ruas das cidades da Nicarágua roubando, batendo, aterrorizando e, freqüentemente, matando. Estas são situações comuns em muitos bairros urbanos e sem dúvida uma contribuição significativa para os elevados níveis de criminalidade na Nicarágua após 1990. Certamente, as *pandillas* têm, em larga escala, sintetizado simbolicamente o crime e a delinqüência no consciente coletivo da Nicarágua contemporânea; sempre que as pessoas me falaram do crime ou da delinqüência, seja em 1997 ou em 2002, a palavra *pandilla* nunca deixou de se materializar em seus discursos, a ponto de ser freqüentemente utilizada no lugar de termos mais genéricos tais como criminalidade ou delinqüência. Logo, compreender a dinâmica das *pandillas* é crucial para compreender a nova economia política criminal da violência na Nicarágua. Assim como o que vem a seguir se esforça para descrever, Pablo Alvarez talvez não estivesse completamente errado quando descreveu a violência criminal endêmica na Nicarágua urbana contemporânea como se estivesse novamente preso em meio a uma guerra.

Embora, em certa medida, o termo *pandilla* seja usado para significar coisas diferentes, variando de associações de jovens mais ou menos domésticas do bairro a grupos criminosos organizados, a expressão se refere geralmente a instituições sociais locais bem definidas. Na sua forma mais básica, consistem geralmente um grupo de tamanho variável de jovens maciçamente do sexo masculino, com idades entre 7 e 25 anos, que se envolve com comportamento ilícito e violento — embora nem todas as atividades de grupo sejam ilícitas ou violentas — e tem uma dinâmica particular. É bem perceptível o fato de que as *pandillas* são territorializadas e tendem a ser associadas a um bairro urbano particular, embora os bairros maiores tenham, freqüentemente, mais de uma gangue (além disso, nem todos os bairros têm uma *pandilla*, por uma variedade de razões que incluem o nível da fragmentação social, número de jovens, fatores

econômicos — quanto mais rico o bairro, menor a chance de ele abrigar uma gangue — além do tipo de oportunidade que a juventude do bairro pode ter). A Polícia Nacional da Nicarágua estima que em 1999 havia cerca de 110 *pandillas* só em Manágua, que é composta por cerca de 600 bairros e aglomerações espontâneas incorporando aproximadamente 8.500 jovens⁹, o dobro do número se comparado três anos antes. Contudo, estes números são provavelmente demasiado baixos e, além disso, as gangues juvenis são um fenômeno social crescente na Nicarágua¹⁰. São também um fenômeno em transformação, tendo mudado radicalmente ao longo dos cinco últimos anos, da mesma maneira que os contornos do conflito urbano que elas simbolizam se expandiram.

Em 1996, a maior parte da violência das *pandillas* envolvia atos delinqüentes triviais de menor importância tais como ataques, pequenos furtos, “batidas de carteira”, ainda que uma porção significativa envolvesse também atos muito mais violentos, incluindo roubos, assaltos à mão armada, estupros e assassinatos. Entretanto, talvez a forma mais freqüente de violência das gangues era, naquele tempo, conflitos regulares entre gangues que transformavam partes de Manágua em zonas de quase-guerra, onde membros das gangues lutavam com um arsenal de armas que variava de pedaços de pau, pedras, facas a AK-47s, granadas e morteiros. Obviamente, com freqüência, as conseqüências eram dramáticas para os membros de ambas as gangues bem como para a população local. Durante o ano em que residi no bairro Luis Fanor Hernández, por exemplo, quatorze guerras distintas entre gangues afetaram a vizinhança, deixando três membros da gangue e ao menos dois habitantes do bairro mortos. Enquanto num primeiro olhar, estas guerras entre gangues possam parecer caóticas, elas eram de fato altamente organizadas e tinham motivações específicas.

Paradoxalmente, considerando as conseqüências, a motivação fundamental para a guerra entre gangues era o “amor” que seus membros tinham pelo respectivo bairro. Em um eco do discurso de Zaratustra de Nietzsche ([1883]1963:85) os membros da gangue de Luis Fanor Hernández justificaram suas lutas com outras gangues como a representação de um ato de amor pelo bairro. Como um deles chamado Julio argumenta:

“você mostra ao o bairro que você o ama colocando-se em perigo pelas pessoas, protegendo-as de outras *pandillas*... Você toma conta do bairro, você os ajuda, você os mantém seguros...” Embora o estopim para uma guerra entre gangues variasse de assaltos individuais a violação territorial por parte de outras gangues, ele sempre compreendeu seja o ataque ou a proteção de uma vizinhança, sendo que grande parte da luta estava centrada especificamente em prejudicar ou em limitar os danos causados à infraestrutura do bairro e seus habitantes. As *pandillas* se organizavam em “companhias” as quais operavam estrategicamente, com *expertise* para dar cobertura umas às outras sempre que avançam ou recuam. Havia geralmente uma “força reserva”, e embora as armas fossem de propriedade individual, cada membro da gangue era distribuído entre as diferentes companhias a fim de balancear o poder de fogo, exceto quando um comando de ataque de grande força era necessário para uma finalidade tática específica.

Ao mesmo tempo, entretanto, os conflitos eram altamente regulados e sem dúvida ritualizados. Por exemplo, a primeira batalha de uma guerra de uma *pandilla* tipicamente envolvia lutar com pedras e com as mãos, mas cada nova batalha contava com um aprimoramento do arsenal de armas, primeiramente pedaços de paus e barras de metal, posteriormente facas e garrafas quebrada, morteiros e eventualmente revólveres, AK-47s e finamente granadas. Embora o grau desse “aprimoramento” pudesse variar, sua seqüência nunca o fazia, isto é, as *pandillas* não começavam suas guerras imediatamente com os morteiros, revólveres ou AK-47s. A natureza ritual da guerra entre *pandillas* pode ser concebida como um tipo de mecanismo de retenção. O aprimoramento é um processo constitutivo positivo, em que cada estágio pede uma intensidade maior da ação, e é conseqüentemente visto sempre como uma situação sob controle dos atores. Ao mesmo tempo, esse processo também fornece aos habitantes do bairro uma estrutura por meio da qual podem organizar suas vidas, funcionando como um “sistema aviso prévio”. Desta maneira, as guerras entre *pandillas* podem ser vistas como constituindo “performances num script” (Linger, 1992), o qual fornece meios de circunscrever o que Hannah Arendt chama de “onipresença

imprevisível” da violência (1969:5). Embora as guerras entre *pandillas* tivessem efeitos claramente danosos para a população dos bairros urbanos, estes eram indiretos, uma vez que as gangues nunca vitimizavam diretamente a população de sua própria vizinhança, ao contrário, os protegiam. A ameaça à população local advinha de outras gangues com os quais a gangue local se envolveria de uma forma prescrita a fim de limitar o espaço da violência em sua própria vizinhança, criando desse modo, um abrigo seguro para os habitantes locais.

Em um contexto mais amplo de violência e insegurança crônica, esta é a função positiva das *pandillas*, embora nem sempre seja 100% eficaz. Mas apesar dos espectadores freqüentemente acabarem feridos ou mesmo mortos no meio do fogo cruzado da guerra das *pandillas*, os habitantes do bairro as reconheciam dessa forma. Nas palavras de Don Sergio, “as *pandillas* cuidam do *barrio* e ferram os outros, protegem-nos, o que nos permite sentir um pouco mais seguros para viver nossas vidas um pouco mais facilmente”. Conseqüentemente, a comunidade local não chamava a polícia durante guerras entre gangues tampouco denunciava os membros da gangue. Em diversos sentidos, é possível argumentar que de fato a *pandilla* local fornecia à população mais do que simplesmente algum sentimento da segurança, mas constituía-se também como um indicador simbólico de comunidade, como se seu “cuidado” com a vizinhança estabelecesse um contraste agudo com o contexto mais amplo de colapso e fragmentação. Contudo, fazia-se de maneira reduzida, restrita à vizinhança local. Desta maneira, pode-se dizer que as gangues representavam uma forma desesperada de estruturação social, tentando constituir uma ordem social coletiva local com meios violentos frente a um processo coletivo mais amplo de colapso social face à violência e insegurança crônicas.

Entretanto, esta ordem social local nunca seria viável e quando retornei ao bairro Luis Fanor Hernández em 2002, sem dúvida, a vizinhança e a dinâmica local do grupo havia mudado radicalmente. Embora existam elos explícitos entre a gangue hoje e a gangue em 1996-97 — sendo o mais óbvio o fato de que a *pandilla* hoje é composta por indivíduos que há cinco anos eram todos membros novos da gangue

antiga — esta diminuiu de tamanho, e suas atividades ilícitas e violentas evoluíram ou foram substituídas por novas. Mais precisamente, as guerras entre *pandillas* chegaram ao fim, a delinquência individual aumentou e o nível de brutalidade cresceu. O mais dramático talvez seja o fato de que o *ethos* comunitário de “amar o bairro” desapareceu, uma vez que os membros da gangue não se importam mais com a comunidade, ao contrário, atualmente depredam e saqueiam ativamente a população local. Como conta Roger, um membro da gangue, “se as pessoas do bairro são atacadas, se elas são roubadas, se têm um problema, quem se importa? Hoje em dia, nós não levantamos um dedo para ajudá-las... ao invés disso, nós damos risada.....quem se importa com o que acontece com elas”.

Uma variedade dos fatores contribuiu para a mudança na dinâmica das *pandillas*, mas provavelmente, o mais importante é a emergência de drogas pesadas, mais especificamente cocaína e *crack*. Embora fosse possível obter quantidades modestas de drogas pesadas tais como o *crack* na Nicarágua em 1996-97, elas não eram preponderantes. Junto com a cola, a *marijuana* era a droga mais difundida naquele tempo, mas ambos eram produzidos domesticamente e vendidos numa escala relativamente pequena. O *crack* começou a suplantam a *marijuana* e a cola aproximadamente no meio de 1999, entretanto, espalhou-se tão rapidamente, que hoje é onipresente. As razões por trás dessa tendência são tanto internacionais como nacionais. Internacionalmente, o final dos anos 90 viu uma diversificação das rotas do tráfico de drogas da Colômbia para os EUA como consequência da melhora nos esforços de aplicação da lei no Caribe. O fluxo ao longo do que é conhecido como o corredor México-América Central aumentou tremendamente e devido à sua proximidade a ilha colombiana de San Andrés, a Nicarágua é geograficamente o primeiro ponto natural de passagem do carregamento dentro da zona de trânsito. No final de 1998, a Nicarágua havia sido nacionalmente devastada pelo Furacão Mitch, sofrendo grandes danos infraestruturais além do escoamento de recursos. As consequências foram altamente negativas nas potencialidades já limitadas das instituições locais de aplicação da lei, tornando o tráfico ainda mais fácil do que no passado.

O relacionamento das *pandillas* com o *crack* é duplo: são espaços de consumo, mas também instituições de revenda. Em relação à primeira, o nível de consumo de drogas entre membros das gangues aumentou enormemente se comparado há cinco anos. Embora fosse um elemento importante na construção da identidade do grupo em 1996-97, o consumo era menor do que é hoje e, além disso, a principal droga consumida na época era a *marijuana*, que tem os efeitos muito diferentes do *crack*. Como aponta Hugo, um usuário de droga habitante de Luis Fanor Hernández, “o *crack* te deixa louco, como se você estivesse voando, e quando a viagem termina você fará qualquer coisa para arrumar outra dose, rouba até mesmo seus vizinhos, seus amigos, sua própria família....não é como a *marijuana*, que te deixa sossegado com todo mundo...”. Como um membro da gangue chamado Chucki enfatiza, faz o usuário mais agressivo, “essa droga, o *crack*, te deixa realmente violento, eu te digo... quando eu fumo e alguém me insulta, eu quero imediatamente matá-lo, pegar um facão e cortá-lo para me defender... eu não paro e penso, não falo com ele ou pergunto por que...tudo o que eu quero fazer é matá-lo... é a droga, eu te digo, é daí que vem a violência...”.

Se por um lado não há dúvida que o consumo do *crack* causou um aumento notável nos atos de violência individuais espontâneos no bairro, por outro, de muitas maneiras, o que é mais significativo é o aumento do sentimento mais amplo de insegurança e a incerteza que ele gerou. Como coloca Adilia “agora, qualquer um pode ser um perigo em potencial, se eles fumarem *crack*, a qualquer hora,...você não sabe o que eles podem fazer... com esta droga as pessoas tornam-se mais violentas, mais agressivas, não se importam com nada... você não sabe o que eles estão pensando ou mesmo se estão pensando...eles podem te matar, simplesmente assim, sem pensar...”. Isto contrasta gravemente com as ritualizadas guerras de gangue do passado, que, seguindo determinados padrões, circunscreviam a violência de tal maneira que os habitantes da vizinhança podiam prever ataques potenciais e organizar suas vidas em torno deles. Além do que, diminuía a extensão da atividade criminal aleatória na vizinhança. Atualmente, as guerras entre gangues desapareceram completamente e a gangue não funciona mais como um reduto contra a criminalidade mais

ampla. Na verdade, atualmente saqueiam regularmente habitantes locais e ameaçam com retaliações qualquer um que ouse denunciá-los.

Se este novo padrão de comportamento é claramente ligado ao consumo da droga, ele é também o resultado da transformação da *pandilla* numa instituição que negocia a droga. A rota do tráfico na Nicarágua passa por Manágua e outros centros urbanos, onde, aqueles que auxiliam o transporte apropriam-se de parte dos carregamentos a fim de ganhar dinheiro distribuindo a droga localmente. Conseqüentemente, durante os últimos anos, surgiu uma verdadeira economia da droga na Nicarágua, com gangues comprando por atacado dos grandes traficantes para vender em pequena escala na rua. O rendimento gerado pelo comércio de *crack* para os membros das gangues é substancial — mais de 5000 córdobas (US\$350) por mês, que é mais do que três vezes o salário médio na Nicarágua. Isto é um contraste impressionante com o passado: em 1996-97, o rendimento médio dos membros de uma gangue advindo da delinqüência era aproximadamente US\$50. Embora muito desta nova renda seja gasta em artigos associados a padrões comportamentais de “consumo proeminente” (Veblen 1902)¹¹, membros das gangues usam uma proporção substancial para melhorar sua condição de vida material bem como a de suas famílias. Nesse sentido, o comércio de drogas mudou significativamente a vida diária no bairro, criando essencialmente condições para a ascensão de uma elite comerciante local.

Não surpreende talvez, embora as transações envolvendo negociação de droga sejam realizadas individualmente pelos membros da gangue, que a gangue como um todo pode agora ser vista como um grupo de interesse impreciso, constituído para agir cooperativamente e assegurar a proteção e o funcionamento apropriado da economia da droga no bairro que domina. Geralmente o faz por meios cada vez mais brutais, especialmente se compararmos de cinco anos para cá. No começo de 2001, por exemplo, membros de uma gangue de um bairro vizinho ocuparam espacialmente uma das entradas de Luis Fanor Hernández para interceptar os clientes do *crack* dos membros da gangue do bairro. Diferentemente das guerras de gangues do passado, a gangue de Luis Fanor Hernández simplesmente atacou o grupo rival com seus revólveres ma-

tando duas pessoas. No entanto, de muitas maneiras, a decadência das guerras de gangues nos moldes do passado era quase inevitável tendo em vista que a orientação das *pandillas* deixou de ser social e passou a ser econômica. As guerras de gangues do passado eram uma maneira de regular a violência na medida em que tentavam converter os bairros em áreas seguras para os habitantes locais fazendo deles uma zona onde *outsiders* não freqüentavam. Como fornecedores de droga, os membros das gangues têm agora pouco interesse em se envolver com alguma atividade que possa desanimar potenciais clientes a freqüentar seu bairro.

Embora a compreensão de um fenômeno social possa raramente ser reduzida a um único fator, a análise final talvez seja que esta transformação do foco social para um foco econômico, é o elemento fundamental para compreender a nova dinâmica das *pandillas* na Nicarágua urbana de hoje. A história da evolução das gangues juvenis na Nicarágua durante a década passada é uma história essencialmente de duas metades, a primeira envolvendo uma tentativa desesperada de aliviar a condição fragmentada da vida social da Nicarágua por meio da criação de uma ordem social coletiva local, ainda que restrita e no limite inviável, enquanto a segunda diz respeito a alcançar uma nova oportunidade de melhorar a condição de vida, emergente na forma do comércio de drogas. Em muitos sentidos, a última é uma continuação natural da primeira, sendo o cenário mais amplo, a tentativa de continuar a estabelecer algum tipo vida sustentável nos bairros pobres da Nicarágua urbana contemporânea numa base sociológica cujo escopo encolheu: do nível do bairro ao grupo da gangue, e finalmente ao indivíduo... Adotando uma visão de grande escala da trajetória histórica da Nicarágua, isto talvez não seja surpreendente. O autor britânico Salman Rushdie (1987:18) rotulou a história do país como um “rito contínuo de sangue” e, certamente de muitas maneiras, o país constitui um espiral de crise e avaria lenta que William I. Robinson (1998) chamou de “mau desenvolvimento”¹². Entretanto, ao mesmo tempo, a evolução da dinâmica das *pandillas* pode ser interpretada também de outra forma: como uma história que já foi dita. Tomando emprestado um termo de Karl Marx¹³, poder-se-ia dizer que as gangues constituíam uma forma de “socialismo primitivo” e acabaram por se trans-

formar em veículos de “acumulação primitiva”¹⁴. Para Marx, este era um processo necessário e inevitável para o desenvolvimento material das sociedades e talvez as *pandillas* estejam reproduzindo esta evolução desenvolvimentista em nível local na Nicarágua. Se este for o caso, embora não seja necessariamente um bom prenúncio para o futuro do país, de acordo com os estágios adicionais da análise de Marx, fazendo isso, as *pandillas* estão também plantando as sementes de conflitos futuros.

DENNIS RODGERS é Lecturer do Instituto de Estudos do Desenvolvimento (DESTIN), London School of Economics and Political Science.

[Tradução PAULA MIRAGLIA]

Notas

- 1 Sobre o assunto ver Call (2000:7-14), Moser e Winton (2002:5-8), e Pearce (1998:589-90).
- 2 Calculado nas bases de Pearce (1998:590).
- 3 Essa última quantia expressa em valor do dólar em 1995 e calculada com base em Ahrend (1999) e o “World Bank Development Indicators online” (<http://www.worldbank.org/data/online/bases/onlinebases.htm>).
- 4 Spalding (1999). É claro que a guerra teve repercussões sociais e econômicas extremamente sérias para o país em geral. (cf. Lancaster, 1992 e Rodgers, 2000).
- 5 Traduzido de Galeano (2000 [1998]: 314-6).
- 6 Ver Granera Sacasa e Cuarezma Terán (1997), Serbín e Ferreira (2000), *La Prensa*, 11 July & 5 September 2001, e <http://www.policia.gob.ni/Estadisticas1.htm> e <http://www.policia.gob.ni/deneoct.htm>.
- 7 Ver respectivamente *La Tribuna*, 2 May 1997, e Cuadra Lira (2000:8).
- 8 O nome do bairro e de seus habitantes, citados ao longo do texto, são fictícios.
- 9 Cf. Policía Nacional da Nicarágua (2000).
- 10 Cf. Rodgers (1997, 2000, 2001, 2002a, 2002b), Rocha (1999, 2000a, 2000b), e Sosa Meléndez e Rocha (2001).
- 11 No original “conspicuous consumption”.
- 12 No original, “(mal) development”.
- 13 Cf. Marx ([1867] 1976), especialmente capítulo 26.
- 14 Agradeço a Jo Beall por chamar minha atenção para essa analogia.

Referências Bibliográficas

AHREND, R. *The economic consequences of fighting and ending Latin America's civil wars: what to expect from peace in Colombia?*, paper presented to the Latin American and Caribbean Economic Association conference (LACEA '99), Santiago de Chile, 21-23 October, 1999. <http://www.dii.uchile.cl/~lacea99/papers/327.pdf>.

ARENDE, H. *On violence*. Nova York, Harcourt Brace & Company, 1969.

CALL, C. T. *Sustainable development in Central America: the challenges of violence, injustice and insecurity*, CA 2020 Working Paper n. 8. Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde, 2000.

CUADRA LIRA, E. *Proliferación y control de armas en Nicaragua*, comunicação para a Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano para o Primeiro Foro Centroamericano sobre a Proliferação de Armas Livianas, Antigua, Guatemala, 27-29 Julho, 2000. <http://www.arias.or.cr/documentos/armasliv/niarmasdiag.pdf>.

GALEANO, E. *Patatas arriba: la escuela del mundo al revés*. Madri, Siglo Veintiuno, 1998.

_____. *Upside down: a primer for the looking-glass world*, translated by Mark Fried. Nova York, Picador, [1998] 2000.

GRANERA SACASA, A. & S. J. Cuarezma Terán. *Evolución del delito en Nicaragua (1980-1995)*. Managua, Editorial UCA, 1997.

KRUIJT, D. & KOONINGS, K., “Introduction: violence and fear in Latin America”, in: KRUIJT, D. & KOONINGS, K. (eds.). *Societies of fear: the legacy of civil war, violence and terror in Latin America*. Londres, Zed Books, 1999.

LANCASTER, R. N. *Life is hard: machismo, danger, and the intimacy of power in Nicaragua*. Berkeley, University of California Press, 1992.

LINGER, D. T. *Dangerous encounters: meanings of violence in a Brazilian city*. Stanford, Stanford University Press, 1992.

MARX, K. *Capital: a critique of political economy — volume 1*. Londres, Penguin, [1867]1976.

MOSER, C. & WINTON, A. *Violence in the central american region: towards an integrated framework for violence reduction*, Overseas Development Institute Working Paper n. 171. Londres, ODI, 2002.

NIETZSCHE, F. *Thus spoke Zarathustra: a book for everyone and no one*. Londres, Penguin, [1883-85]1969.

PEARCE, J. “From civil war to ‘civil society’: has the end of the Cold War brought peace to Central America?” in: *International affairs*, n. 74 (3), 1998.

POLICÍA NACIONAL DE NICARAGUA. *Informe en el Taller Nacional de Prevención y Vigilancia Epidemiológica de violencia (Managua, Nicaragua, Abril 24-27)*, mimeo, 2000.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). *El desarrollo humano en Nicaragua*, Managua, PNUD, 2000.

ROBINSON, William I. “(Mal) development in Central America: globalization and social change” in: *Development and change*, n. 29(3), 1998.

ROCHA, J. L. “Pandilleros: armados sin utopía”, in: <http://www.uca.edu.ni/publicaciones/revistas/envio/99/esp/Mayo/PANDILLA.html>, 1999.

_____. “Pandillero: la mano que empuña el mortero”, in: <http://www.uca.edu.ni/publicaciones/revistas/envio/2000/esp/MARZO/Pandilleros.htm>, 2000a.

_____. “Pandillas: Una cárcel cultural”, in: <http://www.uca.edu.ni/publicaciones/revistas/envio/2000/esp/junio/Pandilleros.htm>, 2000b.

RODGERS, D. “Un antropólogo-pandillero en un barrio de Managua”, in: <http://www.uca.edu.ni/publicaciones/revistas/envio/97/esp/julio/pandilla.htm>, 1997.

_____. *Living in the shadow of death: violence, pandillas, and social disintegration in contemporary urban Nicaragua*, Ph.D. Dissertation, Department of Social Anthropology, University of Cambridge (UK), 2000.

- _____. *Making danger a calling: anthropology, violence, and the dilemmas of participant observation*, LSE-DESTIN Development Research Centre Crisis States Programme working paper no. 6, 2001. <http://www.lsedevelopment.com/drc/working/WP6.pdf>.
- _____. "Dying for It: youth gangsterism in urban Nicaragua, 1997-2002", paper presented to the LSE-DESTIN Development Research Centre Crisis States Programme's 2nd International Workshop, Universidad de los Andes, Bogotá, 2002a
- _____. "Youth gangs in Colombia and Nicaragua: new forms of violence, new theoretical directions?" in: *Utsikt mot utveckling/Outlook on development*, 17, 2002b. <http://www.kus.uu.se/publications.html#umu>.
- RUSHDIE, S. *The jaguarsmile: a Nicaragua Journey*. Nova York, Penguin, 1987.
- SERBIN, A. & FERREIRA, D. (eds), *Gobernabilidad democrática y seguridad ciudadana en Centroamérica: el caso de Nicaragua*. Managua, CRIES, 2000.
- SOSA MELÉNDEZ, J. J. & ROCHA, J. L. "Las pandillas en Nicaragua", in ERIC, IDESO, IDIES, IUDOR, *Maras y pandillas en Centroamérica*, vol. 1. Managua, UCA Publicaciones, 2001.
- SPALDING, R. "From low intensity war to low intensity peace: the nicaraguan peace process", in C. Arson (ed.), *Comparative peace processes in Latin America*, Palo Alto, Stanford University Press, 1999.
- STEWART, F. & Fitzgerald, V. "Introduction: assessing the economic costs of war", in: Stewart, F.; FitzGerald, V. & associates, *War and underdevelopment: volume 1 — The economic and social consequences of conflict*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- UNDP (United Nations Development Programme). *Human development report 2002: deepening democracy in a fragmented world*. Nova York, Oxford University Press, 2002.
- VERLEN, T. *The theory of the leisure class: an economic study of institutions*. Nova York, Macmillan, 1902

bo68 Antropologia da cidade, antropologia cidadã]ENTRE[VISTA COM TERESA CALDEIRA

cidadã]ENTRE[VISTA COM TERESA CALDEIRA

173 Antropologia da cidade, antropologia

ANTROPOLOGIA CIDADÃ. ASSIM PODERÍAMOS DEFINIR O TRABALHO DE Teresa Caldeira. Suas pesquisas mais recentes colocam em pauta o debate sobre a eficácia e efetivação da democracia no Brasil, a desigualdade social explícita nos grandes centros urbanos, além dos desdobramentos dessas questões para a segurança pública.

Em meio a uma gama de estudos sobre violência e criminalidade que vêm sendo desenvolvidos no país, o de Teresa Caldeira traz uma especificidade: como antropóloga, não abre mão de trabalhar com categorias como cidadania, democracia e direitos humanos — nas suas “acepções nativas”. Nesse sentido, reivindica uma revisão da relação entre pesquisador e o “outro”, matéria-prima antropológica. “Quando eu penso São Paulo, eu penso a cidade da qual eu sou cidadã, e não há alteridade nisso”. Professora no departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, Irvine, num programa interdisciplinar de Relações Internacionais, ela acredita que a antropologia brasileira tem grandes contribuições para a análise das sociedades complexas.

Teresa ressalta a importância de sua formação e prática interdisciplinar: pesquisadora do Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento) e professora do Departamento de Antropologia Social da Unicamp, ela defendeu sua dissertação de mestrado no departamento de Ciência Política da USP — *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos* (São Paulo, Brasiliense, 1984); e sua tese de doutorado foi defendida no Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, Berkeley — *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo* (São Paulo, Editora 34/EDUSP, 2000).

Intellectual engajada, Teresa Caldeira fala nessa entrevista, além de violência urbana, de guerras civis, democracias disjuntivas, feminismo, e também da sua relação com a antropologia brasileira.

Em 2002, a antropóloga esteve no Brasil por conta do trabalho de campo de sua atual pesquisa e para oferecer disciplinas nos departamentos de Ciência Política e Antropologia da USP. Pouco antes de retornar aos Estados Unidos, em julho deste mesmo ano, Teresa Caldeira falou à

A violência de que temos notícia e que se vivencia diariamente no Brasil pode designar uma guerra civil? A situação de guerra é um pouco mais dramática. É uma situação em que a violação de direitos e o risco de vida acabam sendo muito maiores do que numa cidade como São Paulo. Basicamente, o que acontece aqui é que há territórios muito mais violentos do que outros. Há algumas áreas da cidade em que você pode andar com relativa calma, ninguém vai te impor toque de recolher, ninguém vai sair atirando. Pode ser que aconteça, mas é mais raro. Não é aquela cena cotidiana da guerra, em que você sabe que vai explodir uma bomba. A Felícia Madeira, da Fundação SEADE, acabou de fazer um mapa de homicídios por setor censitário em São Paulo. Ela mostrou que os homicídios estão super concentrados em pontos específicos: Jardim Ângela, Capão Redondo; na Zona Norte, para cima da Vila Nova Cachoeirinha, norte de Brasilândia. Há concentrações mais tênues na Zona Leste e no Centro. O grave mesmo está circunscrito. Então, não é uma guerra disseminada, em qualquer lugar da cidade, como em Gaza ou em Sarajevo, ainda que em São Paulo morra um número incrível de pessoas. Eu diria que a Colômbia está mais perto da guerra civil do que nós. Mas aqui há uma grave situação de violação de direitos e de homicídios.

Então você define a situação de guerra pela disseminação da violência? De modo geral, guerra é um conflito armado entre nações, e guerra civil é uma luta interna a uma nação. Pode-se diferenciar conflito étnico de guerra, mas há alguns conflitos étnicos que matam mais do que guerras nacionais — por exemplo, o conflito entre os Tutsi e os Hutu. Não é uma luta de Ruanda contra Tanzânia, mas entre grupos étnicos. O modelo clássico de guerra civil é a americana, uma disputa entre grupos de cidadãos pela direção da nação. Mas esse é um fenômeno que não vai se reproduzir hoje em dia no mesmo padrão, porque as questões são outras. Enfim, eu diria que os conflitos que estão gerando mais morte, hoje em dia, são étnicos, ou conflitos de grupos minoritários dentro de uma mesma nação. Os conflitos na Cashemira, na Bósnia e em algumas partes da África são étnicos.

O que você entende pela noção de grupo étnico? São grupos que têm uma identidade construída em relação a uma cultura e história específicas. Muitas vezes, essa construção é entrecortada pela questão religiosa. No caso

brasileiro, não há disputas importantes entre grupos étnicos. O caso é muito mais de criminalidade urbana e conflito social.

Quando o crime organizado apresenta um discurso em que parece estar substituindo o Estado, como no caso dos morros, por exemplo, alegando suprir as necessidades da população, lutar por uma qualidade de vida melhor, ele não estaria propondo ocupar o lugar do Estado? Acho que não. Mas é possível observar no crime organizado várias apropriações da linguagem da cidadania e da democracia. Vocês já leram o estatuto do PCC? Está num site da Internet. Ele fala de direitos, de liberdade, de igualdade etc., usando a linguagem dos direitos. O PCC é uma instituição do crime organizado que se apropria da linguagem de movimentos sociais, a linguagem da democratização, usada para reivindicar os direitos de qualquer organização no Brasil contemporâneo. Quando lemos o estatuto, parece que estamos lidando com uma minoria reprimida. Mas ele mistura esse registro do discurso com outros. De repente, percebemos que estão falando de honra e lealdade internas: se denunciar um irmão, morre; se estiver em liberdade e se negar a ajudar os irmãos que estão presos, vai ser morto sem piedade. Então, ao mesmo tempo em que se usa a linguagem dos direitos, se ameaça de morte arbitrária sem piedade. Quando o *Estadão* publica esse estatuto parece haver um diálogo da linguagem do PCC com a das Ongs e dos movimentos sociais. Mas não deixa de ser interessante observar que a linguagem dos direitos está sendo usada até para expressar as reivindicações de um grupo como o PCC. No caso de Ruanda, não era a linguagem de direitos, mas outra, que tem a ver com ancestralidade, com identidade étnica, com história.

Retomando a questão do conflito nos morros cariocas. Por muito tempo se falou em um Estado paralelo. Você concorda com isso? Eu não acredito que exista um Estado paralelo no Brasil. Na Colômbia talvez seja possível falar disso. Mas o Estado brasileiro tem um domínio muito grande sobre o território, sobre a população. Na periferia se vê que o Estado não está presente nas formas do Estado de bem-estar social: não tem serviço público, saúde, escola, há uma ausência do Estado. Mas, daí a dizer que há um Estado paralelo funcionando, é um pouco demais.

Poderíamos então pensar não em Estados paralelos, mas, nos seus próprios termos, em “enclaves fortificados” do lado de lá do muro... Enclaves fortificados, sim, há vários. Em Alphaville, por exemplo, a polícia não

entra, porque a segurança privada é superefetiva e faz os acordos para a polícia não entrar. Isso é deixar de fora o Estado, num certo sentido. No morro do Rio a situação é mais complicada, mas daí a dizer que há outro Estado interno é um outro passo, já que esse suposto estado é constantemente desafiado pela polícia.

Em que se diferenciam os conflitos violentos do Rio de Janeiro de uma guerra civil, se, por exemplo, há toques de recolher no comércio que disseminam a atuação do crime por toda a cidade? Para se pensar em uma guerra civil é preciso pensar em quem está lutando. O crime organizado é formado por grupos. Há lutas entre grupos do crime organizado. Mas há uma luta do crime organizado contra o Estado? Contra os ricos? Contra a classe média? Nenhum desses outros grupos está organizado. Na Palestina, sabemos quem está lutando, são os palestinos contra os israelenses. O mesmo se dá com os servos e os croatas, mesmo que apresentem fronteiras porosas. Mas aqui, quem está lutando? Os traficantes contra a população em geral? A população não está armada, não está organizada. Contra a polícia? Ainda é mais fácil descrever a situação como sendo de aumento da criminalidade urbana e violenta, algo que ocorre não só em São Paulo como em várias cidades do mundo nas quais há transições para a democracia e mudanças sociais rápidas. A África do Sul é o caso mais próximo, onde é fácil identificar os grupos, mas mesmo lá eu não vejo uma guerra civil. Seria como classificar as lutas pelos direitos civis americanos nos anos 1960 uma guerra civil. Não se chegou a tanto, embora se soubesse que eram os guetos negros lutando contra os brancos por direitos, de maneira muito explícita. Mesmo assim, nunca se falou em uma guerra civil, mas em manifestações e protestos pelos direitos civis.

Mas, no caso da violência urbana, não se pode dizer que não há organização alguma, que não há interesse político; tampouco que reina o caos... Não é o caos. Há ações muito bem planejadas. Veja o seqüestro do [Washington] Olivetto, por exemplo. Um caso muito bem planejado. Mas não é o caso mais comum. O Renato Lima analisa em sua tese de mestrado os homicídios, por meio da análise de boletins de ocorrência. A grande maioria dos casos de homicídio é resultado de relações tensas entre pessoas que se conheciam e que tinham uma arma. Só isso. A maioria das pessoas que morre na cidade não morre durante assalto, nem pela

polícia, nem em confronto de quadrilha. Morre em confrontos localizados, nos quais há a presença de uma arma. A grande maioria dos homicídios não é resultado de uma ação estratégica organizada.

Se pensarmos que o Brasil é o país que tem a maior taxa de morte por arma de fogo... Nos EUA o acesso a armas de fogo é grande e se dá, tradicionalmente, porque se defender e andar armado sempre foi considerado um direito do cidadão. O Velho Oeste não existiria sem armas de fogo. Lá há também um controle do Estado sobre o armamento da população. Mas o fato desse armamento existir explica que o número de homicídios por armas de fogo nos EUA seja muito maior do que no Japão, onde praticamente não existem armas de fogo nas mãos de civis e onde o homicídio é baixíssimo e, quando existe, se dá com facas ou outros tipos de armas. O que se sabe é que nos países onde há muita arma de fogo, há taxas de homicídios muito mais altas. A taxa de homicídio por armas de fogo nos EUA é dez vezes mais alta do que na Europa. Não sei se no Brasil é mais alta do que nos EUA¹.

SEGURANÇA PÚBLICA E SEGURANÇA PRIVADA

Se é sabido que com o aumento das armas de fogo nas mãos da população aumenta o número de homicídios, então é óbvio que uma das coisas que tem de ser feita é o controle dessas armas. Mas isso tem sido bastante difícil de acontecer. No Brasil, quando se tentou, com o Plano Nacional de Segurança Pública preparado pelo ministro José Gregori [Ministro da Justiça do governo FHC], foi uma gritaria generalizada — muita gente achou que as armas iam ficar nas mãos dos bandidos enquanto a população ficaria desprotegida. É a mesma coisa com a segurança privada. As pessoas acham que é legal ter segurança privada armada e acabam sendo as primeiras a ser assaltadas, a ter suas armas roubadas.

Há um discurso do medo, do terror e da insegurança que aumenta ainda mais esse tipo de atitude... O que está em jogo é uma certa relação entre segurança pública e segurança privada. As pessoas acham que segurança privada é uma boa alternativa face ao aumento da violência, ou à falta da segurança pública. Mas o que pode controlar a criminalidade urbana violenta? É a segurança pública, aquela produzida socialmente e que pode mudar o contexto das relações sociais. A segurança privada, específica, desigual não vai controlar a

criminalidade; só vai aumentar a desigualdade. Se as pessoas que blindam os carros, contratam segurança privada, gastassem um pouco do dinheiro e da energia que estão gastando nisso para pensar alternativas para a segurança pública, estariam contribuindo de modo muito mais efetivo para a sua segurança. A segurança pública envolve milhares de coisas: envolve política, departamentos da polícia equipados, prisões de qualidade, a legitimidade do judiciário e sua eficiência, etc.

Essa cultura de segurança privada tem dez anos, e olhe lá. Foi construída pelas empresas de segurança privada e pelo mercado imobiliário, que foram capazes de se aproveitar do medo do crime e fazer circular um discurso do medo e a noção de que a alternativa privada é a solução para a violência. Vários agentes privados têm altíssimo interesse em que esse seja o discurso. O maior difusor da idéia de fechamento, do medo e da necessidade de segurança privada foi o mercado imobiliário. É este mercado que está, desde os anos 1970, apostando nos condomínios fechados. Esse discurso é geral e foi assimilado em vários lugares ao redor do mundo, mesmo aonde a criminalidade vem baixando. É o discurso dos muros. O Canadá, a Inglaterra e os EUA são os países que mais têm segurança privada no mundo. A Inglaterra deve ter um índice de homicídio que, se nos EUA é dez, lá é cinco ou menos, por 100 mil habitantes. No Brasil, o índice nacional está em 25. Nesses países há muito mais segurança privada, porque a lógica que a legitima passa por outras coisas — complexos de escritório, *shop-pings centers* — relacionadas ao controle do local de trabalho, do local de lazer. Nos EUA, a segurança das usinas nucleares é feita por segurança privada e há presídios privados. Há, assim, um Estado que não se ocupa de tudo, e que compra serviços, inclusive de segurança.

Mas não há enfraquecimento da segurança pública nesses lugares? Não sei se enfraquecimento, pois a segurança privada é extremamente bem controlada pelo Estado. Não é essa festa da uva que se vê aqui, há mecanismos de controle: a segurança privada é sempre subordinada à segurança pública. Por exemplo, nos EUA, para se ter um alarme com detector de incêndio, é preciso ter a permissão da prefeitura, e pagar uma taxa para ela. Se o alarme soar em falso, o seu dono é multado, pois a polícia é imediatamente acionada.

A PERIFERIA URBANA EM TRANSFORMAÇÃO

Da periferia do final da década de 1970 (quando você iniciou sua pesquisa) até a periferia de 2000 há mudanças radicais. Uma das questões que marca essa mudança é a violência: há uma mudança no tipo de violência e, aparentemente, um crescimento nos índices. O que mudou? Não foi só a violência. A periferia foi urbanizada, ficou boa. O bairro que eu estudei e acompanho desde 1978, lá em São Miguel, era uma pirambeira, tinha esgoto a céu aberto, era tudo de terra, quando chovia não dava para chegar ali. Não havia luz elétrica, telefone, correio. Mas hoje tem de tudo.

Mas ainda há bairros com essas características... Mas muito menos que na década de 1970. Naquela época, era tudo assim. É claro que têm ruas sem asfalto e sem esgoto em São Paulo. Mas iluminação e água encanada são quase universais. Houve um processo radical de urbanização da periferia que mudou a qualidade da vida das pessoas. Se não é preciso tirar água do poço, se há luz elétrica, telefone, apesar da pobreza, a qualidade de vida é muito melhor e o tempo empregado para a reprodução da vida cotidiana tornou-se outro. A periferia melhorou, entrou em um circuito de consumo, de mídia, foi incluída de várias maneiras, inclusive politicamente — passou a votar, passou a formar movimentos sociais. Houve muita diversificação também. Houve até uma inclusão legal: muitos terrenos foram legalizados ou anistiados. A análise aqui depende do indicador usado. Para alguns indicadores — todos os de infraestrutura urbana, os de serviços, os de telecomunicações — é óbvia a melhora. O que piorou? Piorou o desemprego e a violência. Era baixo o desemprego. As pessoas vieram para São Paulo em busca de trabalho. Isso foi verdade durante um certo tempo, mas deixou de ser.

O que você pensa do crescimento de organizações civis? Como isso contribui para a transformação da periferia? Em relação aos anos 1970 e 80, os movimentos sociais diminuíram muito. Hoje em dia predomina o formato das Ongs, que não incluem o mesmo nível de mobilização de antes. A Fundação SEADE mapeou as Ongs e pode-se ver que elas estão por quase toda a periferia. Há associações de tudo o que se possa imaginar, das mais tradicionais, como as da igreja pentecostal, até as Ongs mais elaboradas. Mas não sei como medir sua eficácia. Nos bairros onde se tem associativismo ativo, a qualidade de vida costuma ser melhor. As áreas que nada têm em termos de associação costumam ser mais precárias.

Gostaríamos que você comentasse a coincidência entre os processos de democratização e a elevação dos índices de violência. O fenômeno que você descreve como “democracia disjuntiva” coincidiria com conjunturas sócio-econômicas em que prevalece a desigualdade social? Há sim uma relação entre democratização e elevação dos índices de violência. James Holston e eu analisamos alguns indicadores e é possível verificar vários casos de aumento de violência durante transições democráticas². É claro que os países da terceira onda [conceito desenvolvido por Samuel Huntington para descrever os países que se democratizaram depois dos anos 1970] são mais desiguais do que os da primeira. Os países da África, da Ásia e da América Latina são tradicionalmente muito mais desiguais e mais violentos. Temos, porém, de ir devagar com o andar nesse terreno. Não podemos afirmar que a desigualdade aumentou com a democratização — provavelmente, houve uma continuação. A democratização, esse é o ponto, significa uma nova percepção dos direitos, reivindicações de inclusão, entre outras coisas, que durante os regimes ditatoriais eram impossíveis. No Brasil, a desigualdade provavelmente não aumentou. Mas a mudança política parece estar associada a mudanças de percepções, quanto à lei e à justiça por exemplo, que se articulam na questão da violência e expõem limites do processo de democratização.

Mas a coincidência significa ou não uma relação de causalidade entre democratização e violência? Não é a democracia que causa a violência, ou seja, não é porque há mais liberdade que haverá mais violência. É menos a democracia do que a mudança que está associada ao aumento da violência. Há processos importantes de mudança que desestabilizam as relações sociais, as hierarquias políticas etc. Mas essa tese não está ainda provada. É possível observar algumas coincidências e formular hipóteses para explicar, mas não há prova definitiva.

O conceito de democracia disjuntiva parece ir nessa direção: uma democracia que não consegue assegurar todas as garantias necessárias. Justamente. É quando as coisas não andam todas juntas. Por um lado, asseguram-se os direitos políticos, mas não se consegue assegurar os direitos civis. Houve situações em que vários dos direitos não eram assegurados

e, ao se assegurar alguns, não há como trazer o “pacote” todo. A idéia do pacote todo é uma ilusão antiga. Só encontramos o “pacote” na França, na Inglaterra, nos EUA. Em geral, os modelos de cidadania são ingleses, franceses ou norte-americanos. E ponto. O que a democratização da terceira onda ensina é que não é possível tomar um parâmetro anglo-europeu e medir os fatos do terceiro mundo com ele.

TEORIAS GERAIS E LOCAIS

Você costuma apontar a insuficiência dos modelos sociológicos formulados por europeus para a análise de sociedades sobretudo pós-coloniais.

É preciso uma nova teoria da violência para pensar a violência atual em países como o Brasil? Temos de estar sempre refazendo as teorias, pois os contextos e as configurações mudam sem parar. Não é possível tomar uma teoria de violência em sociedades primitivas para explicar São Paulo, e também não adianta se valer de uma teoria sobre a violência desenvolvida para os guetos americanos e tentar explicar a dinâmica brasileira. Eu sempre acredito que as melhores teorias são as que são informadas pelo contexto.

Em que sentido a ciência política contemporânea se apropria desses modelos de pacificação e construção dos Estados-nação para pensar o caso brasileiro?

É possível usar todos esses instrumentais teóricos. É possível pensar em pacificação, em monopólio do uso da força, como elementos presentes no repertório das sociedades liberais, e então recorrer a uma reconstrução histórica, para saber como contextos distintos articulam elementos de um mesmo repertório. Há um repertório liberal democrático, é com ele que se trabalha, é com ele que o Estado está organizado, que a Constituição foi escrita, que os partidos funcionam. O ponto é tentar ver como os instrumentos presentes nesse pacote estão configurados concretamente, e então fazer uma análise conjuntural para não continuar dizendo “aqui não é a França, não é os EUA”.

Pensando em uma tese de Sérgio Buarque de Holanda, a herança cultural do Brasil apareceria como um entrave para a democracia. Diz ele: “Na

verdade, a ideologia impessoal do liberalismo democrático jamais se naturalizou entre nós”, ou então, frase ainda mais famosa: “a democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido”. Como você vê esse mesmo dilema? Mas a cultura brasileira não é algo fixo

que se reproduz de maneira sempre igual. Quando o PCC evoca noções de direitos e justiça, percebemos que houve uma mudança quanto ao manejo do repertório da democracia. Não adianta pensar em um determinismo cultural total. Hoje faz parte da cultura brasileira, pelo menos da cultura dos grandes centros urbanos, pensar em um monte de noções democráticas e liberais. Isso significa que elas foram incorporadas, foram assimiladas, e estão sendo trabalhadas de um jeito específico. Houve um momento em que várias coisas “pegaram”, começaram a funcionar. Não podemos negar que há uma certa cultura democrática aqui. Quando o Sérgio Buarque escreveu, a situação era outra. Depois dos movimentos sociais, da Constituição de 1988, das eleições diretas, é possível dizer que houve sim uma democratização da cultura política brasileira.

E a noção que você desenvolve de “corpo incircunscrito”? Não seria ela um contraponto ao processo de democratização? O seu livro, *Cidade de muros, como Raízes do Brasil*, fecha com uma reflexão sobre “a nossa revolução”, que é ao mesmo tempo uma reflexão sobre os impedimentos em relação a um projeto firme para a sociedade brasileira. Em outras palavras, você parece compactuar com a idéia de Sérgio Buarque de Holanda de que só conseguiremos ser realmente democráticos no momento em que nos livrarmos de alguns traumas do passado, como a herança patrimonialista. Eu acredito que algo vai ter de mudar para que haja mais direitos civis, isto é, o respeito à pessoa. Não estou dizendo que a consolidação da democracia é impossível, só estou tentando mostrar onde existem nós que terão de ser enfrentados. O feminismo tocou em vários, muito mais do que pensamos, mas há outros que permanecem bastante intocados, naturalizados, que as pessoas gostam e que, enfim, será difícil mexer. Para mim, enquanto não se tratar do estupro como um crime contra as pessoas, ou não se reconhecer que uma série de atos são “atentados ao corpo”, vai ser difícil haver uma cultura política que seja mais respeitosa da pessoa e seus direitos sobre o próprio corpo.

Talvez, então, neste ponto, esteja em causa uma cultura de longa duração... Não sei, mesmo esta eu acredito que já mudou. Tomemos um exemplo banal. O que é a cultura axé? Em qualquer bairro da periferia vemos meninas querendo fazer aula de axé, colocar maiô, ficar de canga, rebolando, mostrando a bunda etc. Tudo bem, isso tem alguma relação com o carnaval, mas não é a cultura da periferia. A cultura da periferia, de

vinte anos atrás, é a de pais autoritários, que não querem que as filhas se mostrem, que protegem seus corpos. Então é claro que essa cultura já mudou, que essas coisas não são fixas. Mudou em um sentido mais permissivo e que, para mim, é mais incircunscrito ainda. Porque é uma exibição, uma exploração da sexualidade e, num certo sentido, uma feminilização e uma sexualização do corpo, que eu vejo como péssima. Não foi por aí que o movimento feminista tentou liberar o corpo da mulher. Vemos, a despeito das conquistas do feminismo, um movimento que não circunscreveu nada, não respeitou nada, explorou mais ainda, mas que proporcionou uma mudança significativa em relação às moças recatadas das classes operárias. Se uma mulher fosse pobre ela tinha de ser ainda mais recatada para mostrar sua “honra”.

Como você se situa diante da interpretação do Brasil de Roberto DaMatta? É possível pensar um paralelo entre sua noção de corpo e indivíduo incircunscrito e a dicotomia entre indivíduo e pessoa que revela valores hierárquicos que nos seriam culturalmente caros, como aponta DaMatta? Não é possível. O Roberto DaMatta tem um modelo dualista na cabeça. Ele pensa em termos da contraposição de universos e de passagens entre eles, passagens que são perigosas e possivelmente violentas. Eu procuro me afastar de modelos dualistas. Tomemos o exemplo da noção de “casa” no Brasil. Ao contrário do DaMatta, penso que a casa é um espaço de desrespeito, de autoritarismo, de violência. Há a submissão da mulher, o autoritarismo do homem, o abuso da mulher, do adolescente, da criança. Para mim, a casa é um universo de violência. Não é aquela coisa segura, romântica e aconchegante que o DaMatta quer que acreditemos. Não descarto o fato de ela possuir alguns desses traços, mas é também violenta. Eu jamais consigo separar esses mundos, mesmo que analiticamente, colocar a violência na rua e o aconchego na casa. Para pensar analiticamente a violência, é preciso construir um modelo de coisas misturadas. O brilho do DaMatta é que ele é uma das primeiras pessoas que chamou a atenção para o fato de que aqui as coisas são muito mais complicadas, que não se pode ficar apenas com um modelo, digamos, do “pacote” europeu ou americano que as ciências sociais propiciava. Ele chamou a atenção de modo interessante para uma modernidade

diferente da européia ou da americana, e usou o estruturalismo para pensá-la. Numa certa medida, isso tem muito a ver com a geração dele. O DaMatta é da geração que se formou na antropologia no auge do estruturalismo. Talvez a interpretação do DaMatta seja uma das últimas interpretações totalizantes do dilema brasileiro. Hoje, temos análises mais fragmentadas, tentativas contextualizadas. As noções de modernidade com as quais ele trabalhou, e com as quais a teoria do desenvolvimentismo também trabalhou, já foram bastante desconstruídas. Eu discuto com outros referenciais. Tenho uma formação muito menos antropológica do que o DaMatta e marcada pela ciência política (onde fiz meu mestrado). Eu sempre vivi nessa interdisciplinaridade entre ciência política e antropologia. Para mim, a cidadania e a democracia sempre foram questões cruciais e categorias centrais da minha análise, que eu não vejo como sendo especialmente culturalista. Sempre fiz pesquisa na cidade. O DaMatta escreveu coisas brilhantes sobre metodologia de pesquisa, mas pensando em pesquisas com grupos indígenas. Penso que quem faz pesquisa em cidade desde sempre tem que reinventar os parâmetros da antropologia, formulados para pensar as chamadas sociedades primitivas. Acho que eu fui influenciada tanto pela ciência política e pelo urbanismo quanto fui pela antropologia.

Você dizia que a incomodava no DaMatta a interpretação dualista influenciada pela voga estruturalista da época. Mas talvez seja importante lembrar a tradição weberiana do DaMatta sobre os tipos ideais e a tradição dos modelos de interpretação do Brasil do Sérgio Buarque de Holanda, também weberiana, e com a qual foi possível construir a noção de indivíduo e de pessoa. Podemos lembrar Antonio Candido lendo Sérgio Buarque e dizendo que a relação que está posta é a relação entre simpatia e categoria. O indivíduo está para o lado da categoria, para o lado da rua, e a pessoa para o lado da simpatia, para o lado da casa. O DaMatta talvez fizesse um desenho de relações harmônicas na casa, e você diz: não tem nada de harmônico, mas sim de violento. Mas a matriz diria que as relações de simpatia, como as que criam a idéia do Homem Cordial, comportam e explicam a violência. É também violento o Homem Cordial e a noção de simpatia inclui a violência. Jogamos fora a matriz que opõe relações de

simpatia e de categoria? Ou é possível pensá-la ainda como um modelo de interpretação do Brasil? Essas coisas não são opostas, porque ocorrem sempre juntas e constituem uma mesma matriz. Pensem no sistema judiciário, por exemplo. No esquema do DaMatta, o sistema judiciário estaria do lado das categorias, do indivíduo, do universalismo. Como funciona o sistema judiciário no Brasil? Baseado em algum desses princípios? Não necessariamente. Funciona na base do personalismo, da simpatia, do protecionismo etc. Nunca foi universal, sempre promoveu a desigualdade. Então, para qualquer aspecto que você for olhar, você nunca vai encontrar algo que funcione a não ser de uma maneira misturada. Tudo vai estar sempre deslocado. Então por que continuar com a idéia de deslocamento, se ele é algo como a “norma”? Fazemos uma teoria dessa “norma”. Que princípios você poderia usar para descrever um sistema jurídico em que a justiça criminal serve para vitimizar os pobres e a justiça civil para garantir os privilégios dos ricos? Explicar isso seria mais interessante. Qual é a relação entre a justiça criminal, que funciona de um jeito, justiça civil e justiça trabalhista? Que tipo de relações elas reproduzem? A solução seria criar um tipo ideal para explicar essa matriz que relaciona de determinadas maneiras direitos individuais e sociais.

Mas o que ele diz é que o que há é o híbrido... Mas eu não sei se a idéia de híbrido é interessante. A idéia do específico eu gosto porque leva a construir um modelo dessa especificidade. Pensar como, constitutivamente, a lei funciona como privilégio. Quais os mecanismos pelos quais você reproduz a lei como privilégio? Aí sim você vai ser específico e não precisará mais dessas outras categorias, da separação de universos. Porque o que você quer explicar é a articulação de lei e produção de privilégios. Mas, como é que se produzem privilégios com categorias universalizantes? É isso que é interessante explicar. Aí estamos falando mais de nossas questões: a desigualdade, a reprodução da desigualdade mesmo com discursos igualitários, o aumento da democracia sem diminuição de desigualdade, sem direito civil, com aumento da violência. Afinal, que é a antropologia, a sociologia, a ciência política, a economia do Brasil? Todas têm que responder essa questão central: como é possível reproduzir essa imensa desigualdade?

Na “Introdução” de *A cidade de muros*, por exemplo, você alega que a alteridade não é uma questão crucial para a sua pesquisa. Isso a distanciaria, mais uma vez, da tradição antropológica, tradição que bebe nos estudos sobre populações não-ocidentais, não-modernas? De fato, essa não é uma questão crucial para o meu trabalho. Quando eu penso São Paulo, eu penso a cidade da qual eu sou cidadã, e não há alteridade nisso. Há sim deslocamentos que eu faço para pensar a questão da cidadania de várias perspectivas. Eu me desloco daqui para os Estados Unidos, para a África do Sul. Mas a questão da cidadania não é nada que tenha a ver com o Outro. Diz respeito a mim mesma, ao meu jeito de pensar, de ser cidadã, de escrever. Por isso eu penso que não trabalho dentro de uma tradição clássica da antropologia, aquela que começa dizendo que vai estudar o Outro. Eu não estudo o Outro. Eu estudo aqui, e estudo as pessoas que se relacionam comigo na cidade em que eu vivo, seja aqui, seja em Los Angeles. Essa é uma outra perspectiva de pensar.

Não seria esse um dilema para a antropologia das sociedades complexas? Enquanto a antropologia das sociedades complexas não abandonar essa noção de alteridade, ela não vai para frente. Enquanto continuarmos a escrever o Outro com maiúscula, a essencializá-lo e considerá-lo como alguém externo aos nossos problemas, a antropologia das sociedades complexas não poderá se desenvolver.

A exotização do familiar que o DaMatta propõe não seria também uma espécie de fetichização do Nós? É criar um objeto que não existe. O que existe é um contexto do qual você faz parte de alguma maneira. Ainda mais hoje em dia em que está tudo na mídia, na televisão, na internet. A periferia hoje tem internet, tem celular, está ligada, está plugada, então não é outra em relação a mim. É outra classe social, então vamos pensar em relações de classe. Mas aí não é alteridade no sentido de algo que não diz respeito a mim: é relação de classe da qual eu faço parte e reproduzo ao reproduzir o papel da professora da universidade que escreve livros entrevistando o morador da periferia que só se expressa oralmente; é uma relação de desigualdade e acho que são essas questões que temos de pensar.

Mas mesmo nessa outra classe, não acabamos por encontrar outras culturas, outras linguagens? Quando encontramos um grupo de *rappers*, por exemplo, não nos defrontamos com uma outra forma de pensar?

Tão estranha quanto à da minha sobrinha que vai para a balada na Vila Madalena. A minha sobrinha e o *hip hop* de São Miguel Paulista não são o meu cotidiano mais imediato. Para fazer uma caricatura, digamos que eu vá para a Sala São Paulo, minha sobrinha para a balada na Vila Madalena e um outro pessoal para um encontro *hip hop* na periferia. Estamos cada qual em um “micro-universo” — para usar uma expressão que eu não gosto pois dá uma falsa impressão de completude e encerramento. Mas esses “micro-universos” obviamente se comunicam. Não há alteridade total porque esses “micro-universos” existem em relação e de alguma maneira se referenciam mutuamente. O Outro com maiúscula é constituído como desconhecido. É assim que a antropologia constituiu seu objeto: o desconhecido sobre o qual eu nada sei e vou ter de “virar criança” para aprender. Eu não sou criança, sou adulta, parte desse universo cultural, competente em vários aspectos de suas linguagens, e há várias coisas que eu sei, ou penso que sei, inclusive a respeito da periferia, esse suposto “outro”. O que existe é uma relação de conhecimento que eu estabeleço com essas pessoas de circuitos diferentes. Dependendo da relação que eu estabeleço, vou conhecer algumas coisas e não outras.

Você falava da sua formação interdisciplinar de antropologia e ciência política. O que seria proveitoso nesse debate? A antropologia não teria como papel justamente questionar categorias com as quais a ciência política trabalha, como o Direito, o Estado etc.? Mas a antropologia também trabalha com essas noções. Trabalha tradicionalmente com a noção de direito, com a noção de Estado — mesmo quando trata de sociedades “sem Estado”. Todas as disciplinas das ciências sociais têm de trabalhar com essas noções, já que são elas que constituem a modernidade. O que eu acho é que se olha para essas questões de maneira diferente dependendo do viés disciplinar. Por uma questão biográfica, eu sempre trabalhei em programas interdisciplinares. Trabalhei quinze anos no Cebrap, que era o lugar mais interdisciplinar do mundo, e isso marcou profundamente a minha maneira de pensar e fazer pesquisa. No Cebrap havia basicamente uma ou duas pessoas de cada área. Na maior parte do tempo em que eu trabalhei lá, éramos eu e a Ruth [Cardoso] as únicas

antropólogas. Para mim não é importante manter as fronteiras da antropologia. Eu transito. Por sorte, na Universidade da Califórnia, Irvine, onde trabalho agora, apesar de estar em um departamento de antropologia, participo de um programa interdisciplinar de relações internacionais. Fui contratada para isso. Eu leio por meio de várias disciplinas. E a maior parte das coisas que leio não é antropologia, mas ciência política, estudos feministas, estudos culturais, urbanismo, literatura. Para o estudo da violência, por exemplo, é preciso ler sociologia, filosofia, direito, outras coisas. Provavelmente, a maioria dos cientistas sociais vive cruzando essas barreiras disciplinares, e muito mais aqui do que nos Estados Unidos, onde as fronteiras são mais policiadas. A antropologia brasileira, que sempre foi muito interdisciplinar, porque sempre estudou muito as sociedades complexas, tem um papel importante, por exemplo, num diálogo da antropologia brasileira com a americana ou européia. A antropologia brasileira ainda pode desenvolver uma crítica fantástica a algumas práticas atuais da antropologia americana, por exemplo. Se a antropologia brasileira ousar mais para pensar a questão da alteridade, elaborando sobre sua própria prática, pode criticar fortemente a chamada "crítica pós-moderna", toda assentada nessa noção do Outro com maiúscula.

Participaram da entrevista PAULA MIRAGLIA, PAULA PINTO E SILVA, RENATO SZTUTMAN, ROSE SATIKO HIKIJI e STÉLIO MARRAS, integrantes do corpo editorial da SEXTA FEIRA.

Notas

1 A Organização Mundial de Saúde apontou para o Brasil, em 2001, um índice nacional de homicídios de 23,52 ocorrências para cada 100 mil habitantes, já a Interpol (fonte: Interpol/ Public Statistics) registra um índice de 5,51 homicídios para cada 100 mil habitantes dos EUA. Quando nos restringimos aos homicídios cometidos com armas de fogo, o quadro é ainda mais grave, uma vez que o Brasil é não só um dos países que tem uma das maiores taxas de homicídios por 100 mil habitantes como também é o país com a maior proporção de homicídios cometidos com armas de fogo. Num estudo preparado pelas Nações Unidas abrangendo 69 países desenvolvidos e subdesenvolvidos, constatou-se que nada menos que 88,39% dos homicídios brasileiros são cometidos com armas de fogo, o campeão entre todos os países pesquisados: num universo de cerca de 50.000 homicídios perpetrados em 1996, 45.000 o foram com armas.

2 CALDEIRA, TERESA R. R. e HOLSTON, JAMES. "Democracy and violence in Brazil" in: *Comparative studies in society and history*, 41(4), pp. 691-729, 1999.

sem bandeira]ENTRE[VISTA COM LUIZ EDUARDO SOARES

"UMA GUERRA SEM BANDEIRA, SEM FRONTEIRA, SEM QUARTEL E SEM razão, em que jovens negros e pobres matam e morrem, numa dinâmica que não conhecem nem controlam". Assim Luiz Eduardo Soares, atual secretário nacional da Segurança Pública, define a violência presente nas principais cidades brasileiras. Como cientista social, persegue as razões que explicam esse quadro catastrófico. A ausência do Estado em territórios urbanos pauperizados permite a constituição do tráfico de armas e drogas, responsável pelo desdobramento de uma variedade de práticas criminais que imprimem terror no cotidiano. Haveria para aqueles que se atiram a essas práticas, vantagens simbólicas e afetivas, capazes de compensar a carência de auto-estima, a invisibilidade social, a falta de vínculos identitários, entre outras lacunas relativas à sociabilidade. Subjaz a isso tudo a promiscuidade das organizações criminosas com a polícia, que permanece impune. Como político, procura contornar esse processo autofágico e genocida. Certamente, a meta reside na promoção de políticas públicas para integrar essa juventude esquecida. No entanto, na medida em que isso só poderá despontar em uma realidade de médio ou longo prazo, cumpre, com urgência, reformar a polícia, combatendo seu corporativismo predatório e sua inércia diante de uma violência cada vez mais crescente.

A trajetória de Luiz Eduardo Soares, intelectual engajado, é eclética. Graduou-se em letras, fez mestrado em antropologia, e doutorado em ciência política. Foi pesquisador do ISER entre 1991 e 1995, e é atualmente professor na UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro) e na IUPERJ (Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro), além de ter sido professor visitante em universidades norte-americanas, como a Columbia. Escreveu diversos livros analíticos, entre eles *A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido* (Relume Dumará, 1995) e *Violência e política no Rio de Janeiro* (Relume Dumará/ISER, 1996), e também um romance, *O experimento de Avelar* (Relume Dumará, 1997). Sua carreira política deslançou quando aceitou o convite para ocupar o cargo de subsecretário de Segurança Pública do governo Garotinho, no Rio de Janeiro, no fim de 1998. Essa experiência, narrada em *Meu casaco de general: 500 dias no front da*

Segurança Pública do Rio de Janeiro (Companhia das Letras, 2000), encaminhou-se, em menos de um ano e meio, para um desfecho retumbante. Luiz Eduardo denunciava ao Ministério Público a existência de uma “banda podre” na cúpula da polícia, o que repercutiu na mídia e lhe custou a demissão. Depois disso, filiado ao PT, Luiz Eduardo foi, entre março e dezembro de 2001, assessor da prefeitura de Porto Alegre, e, já em 2002, um dos coordenadores do Plano Nacional de Segurança Pública, elaborado no Instituto de Cidadania, então dirigido por Luiz Inácio Lula da Silva.

Dois meses depois do início do governo Lula, com a agenda lotada, Luiz Eduardo Soares aceitou o convite da SEXTA FEIRA para entrevistá-lo, respondendo as questões elaboradas pelo corpo editorial via internet.

Qual a pertinência de se falar em um Estado “paralelo” dentro do Estado? Não me parece apropriado falar em Estado paralelo, porque o poder criminoso está longe de configurar qualquer institucionalidade que, mesmo remotamente, pudesse se assemelhar a um Estado. Mesmo a idéia de “poder paralelo” não soa pertinente, pois o poder do crime deixou de ser paralelo há muito tempo — se é que o foi, algum dia, penetrou as instituições públicas, infiltrou-se nas polícias e constituiu a rede invisível que se costuma denominar “crime organizado”. Seria interessante observar que a noção de “paralelismo” evocada pela pergunta supõe um Estado idêntico ao seu conceito: instância que concentra os meios legítimos de força, com exclusividade. Quando, na história brasileira, o Estado deteve essa exclusividade e ocupou todos os espaços sociais com seu poder regulador? Os enclaves ora são territoriais, como nos messianismos, no cangaço, no coronelismo da primeira república e na escravidão contemporânea; ora são temáticos ou processuais, como na informalidade do trabalho urbano e rural ou na evasão fiscal. E as práticas policiais ilegais? Também elas não realizariam e ocultariam hiatos de “paralelismo”? Portanto, se o Estado é tão limitado, no Brasil, na abrangência de sua presença, dilui-se também a idéia de paralelismo. Seria necessário ainda dizer que as comunidades fluminenses sob o domínio do tráfico, na realidade, vivenciam o que costumo chamar duplo despotismo: o arbítrio imposto pelos criminosos e a tirania impin-

principal problema porque: no varejo, radicou-se territorialmente, impondo o terror a comunidades que finge proteger; no atacado, via lavagem de dinheiro, infiltrou-se nas instituições públicas, constituindo o “crime organizado”. Além disso, aprofundou a corrupção e a violência policiais, por seu poder econômico e por seu poder de fogo, para os quais as polícias não estavam preparadas, moral, institucional e tecnicamente.

O período de redemocratização no Brasil coincide com o início do aumento praticamente constante dos índices de violência e criminalidade.

Qual a relação entre essas variáveis? Quais as relações, no Brasil, entre o advento da TV colorida, a comercialização difusa do queijo *camembert*, a propagação de carros de quatro portas, o sucesso do biquíni fio-dental e o aumento da criminalidade? Esses fenômenos também foram mais ou menos contemporâneos. Nem por isso alguém proporia nexos causais entre eles. Não há relação direta entre mais democracia e mais crime. O que houve foi um processo veloz de desenvolvimento autoritário do capitalismo, que gerou injustiças e desigualdades extraordinárias, sem que a democracia as pudesse reverter — até porque as instituições do sistema de Justiça Criminal ainda não se democratizaram plenamente. A impunidade continua sendo seletiva entre nós: ela é racista e classista. Nesse ambiente de degradação generalizada das condições de vida das populações mais pobres, o poder de sedução e recrutamento dos dispositivos criminosos de subjetivação e de organização econômica prosperaram. De todo modo, as relações causais são muito mais complexas e mediadas do que parecem. Tampouco há “o crime” no singular, mas múltiplas modalidades de práticas e relações que consideramos criminosas. Haveria, portanto, diferentes correlações significativas entre variáveis sociais, econômicas e culturais, por um lado, e diferentes modalidades de comportamentos transgressores. A regra é a complexidade, a multidimensionalidade dessa problemática e a variedade de respostas, segundo a especificidade dos problemas e de suas circunstâncias. Exemplos: a bolsa da senhora roubada na esquina por um menino que vive na rua é um fato indissociável do conjunto de fenômenos que denominamos, sinteticamente, exclusão da cidadania. Quem duvidaria da relação entre esse episódio da esquina e os problemas correlacionados da fome, baixa auto-estima, abandono social, falta

de perspectivas, de educação, carência afetiva, desigualdade? No entanto, quando se fala em comércio atacadista de armas e drogas, deve-se pensar em lavagem de dinheiro e operadores sofisticados, com graus elevados de escolaridade. Quem associaria o crime de colarinho branco à miséria? A associação mais óbvia é com a impunidade, nesse caso.

Você já disse, algumas vezes, que a “questão da segurança pública” sempre foi vista como uma “questão da direita” e que a esquerda política

do país tinha dificuldade em assimilá-la como uma premissa para a consolidação da democracia no Brasil. Você vê uma mudança nesse sentido? Essa mudança poderia ser ilustrada pela campanha do PT ao governo de SP, onde José Genoíno aparecia num carro blindado? Acho que a última campanha presidencial rompeu um bloqueio cultural, psicológico, intelectual e político. O presidente Lula apresentou ao país, durante a campanha, um Plano Nacional de Segurança Pública, que resumia sua política para a área. Um Plano reconhecido por todos, inclusive pelos adversários, como um trabalho sério, consistente, abrangente, prático, bem fundamentado, ou seja, sem paralelo, no Brasil. Foi a primeira vez que a candidatura, por excelência, da esquerda comprometeu-se com uma política para a segurança. Antes, desviava-se do assunto com vagas remissões a projetos sociais: acreditava-se que mudando as estruturas sócio-econômicas, a violência desapareceria (discuti bastante esse tema em *Meu casaco de general: 500 dias no front da segurança pública do Rio de Janeiro*). Nada se dizia sobre o que fazer com os 550 mil servidores da segurança pública ou com um milhão e duzentos mil profissionais da segurança privada (esse número provavelmente está subestimado). Hoje, continuamos a crer que as mudanças estruturais — com as quais sonhamos e desejamos realizar, de um modo ou de outro, cada um oferecendo sua cota de contribuição, em sua área específica — ajudarão a reduzir a violência, mas já não supomos que isso seja suficiente, nem que seja viável esperar que o Brasil mude. Dona Maria precisa chegar sã e salva, hoje, à sua casa e está sofrendo, com medo de que seu filho não esteja em segurança. A vida não pode esperar. Acredito, ainda, que muitos candidatos a governos estaduais e até a governos municipais têm dado importantes contribuições à valorização de um tema

que era maldito, até bem pouco tempo—e ainda é para alguns. Independentemente de minha concordância ou discordância com as propostas que defendem em suas campanhas.

Como você analisa os impactos do filme *Cidade de Deus*, sobretudo aqueles gerados pela crítica e pela própria população que lá habita?

Acho o filme extraordinário e acredito que cumprirá um papel da maior importância. Escrevi um artigo — “Cidade de Deus e do Diabo” (publicado também em meu site: www.luizeduardosoares.com.br) — justificando esse meu ponto de vista. Mas também é verdade que o uso do nome verdadeiro da comunidade acabou gerando um efeito perverso, involuntário: amplificou o estigma que tradicionalmente já pesava sobre a comunidade. Para reverter esse quadro e propor outra associação (ao invés de Cidade de Deus e violência, Cidade de Deus e mudança, esperança, reconstrução), os governos municipal, estadual e federal, com a própria comunidade e várias entidades da sociedade civil, estão iniciando projetos que visam melhorar a qualidade de vida com investimentos em cultura, lazer, esporte, acesso a emprego e renda etc. Os produtores do filme também participarão.

Você concorda com Sérgio Buarque de Holanda, quando ele afirma, em *Raízes do Brasil*, que só conseguiremos ser realmente democráticos

no momento em que nos livrarmos de uma certa herança cultural? Nesse sentido, como enfrentar o descompasso entre certas políticas públicas, pautadas na noção moderna de cidadania, e uma realidade sócio-cultural, marcada por valores arraigados, como o mandonismo, o patriarcalismo etc.? A experiência pessoal popular típica, no quadro de nosso capitalismo autoritário e excludente, dá-se em cruz, dividida por duas interpelações de fundo: a referência econômica, social e cultural do individualismo, correspondente ao estágio de desenvolvimento da modernidade capitalista e à linguagem da cidadania, consagrada na Constituição de 1988; e o poder gravitacional exercido pelo simbolismo da hierarquia, em cujos termos não há igualdade perante a lei, mas a diferença impõe aos “senhores” o compromisso da proteção. Nos termos dessa dicotomia simplista, o custo da igualdade é a disputa sem freios do mercado e o abandono dos “perdedores”. O preço da proteção exigida pela hierarquia, como contrapartida da dominação inscrita ostensivamente na organização da sociedade, são o paternalismo e a dependência.

O pior dos mundos é a evocação da hierarquia, nos rituais do cotidiano (“*aos subalternos, o elevador de serviço*”), provocando discriminação e outras formas de violência, combinada à alusão ao igualitarismo individualista como evasão de responsabilidades sociais, justificando o “lavar de mãos”, na expectativa darwiniana de que “o mercado elimine a incompetência”, promovendo uma espécie de perversa “justiça natural”. Nesse contexto, os “de baixo” autorizam-se, eventualmente, a fazer a leitura perversa complementar: se a igualdade nada mais é que um dispositivo oportunista, instrumento de manipulação, o jogo sem limites do mercado pode ser substituído pelo enfrentamento das armas, dando-se curso a outro individualismo selvagem, que se combina a uma hierarquia reduzida à ossatura sem disfarce da força. Essa leitura, na prática, faz-se, hoje, em muitas periferias e favelas brasileiras, ecoando a interpretação complementar dos segmentos corruptos das elites, que se apropriam das estruturas institucionais e de suas ambigüidades para realizar seus apetites predatórios.

O drama dessas leituras cruzadas e cúmplices reencena a velha tragédia brasileira da violência mais crua, que a conversa fiada da cordialidade (mantenhamos Sérgio Buarque de Holanda longe dessa mistificação, porque não era essa cordialidade que ele tematizava) e do pacifismo nacional edulcorou durante décadas. Euclides da Cunha, Graciliano Ramos, Maria Sylvia de Carvalho Franco, José Murilo de Carvalho, Ruy Facó e Maria Isaura Pereira de Queiroz, entre outros, nos ajudaram a encarar a violência endêmica brasileira, do cangaço aos messianismos, do cotidiano rural e urbano, da casa à rua, da longa tradição de assassinatos de lideranças camponesas à violência política, dos massacres oficiais à tortura institucionalizada.

Seria preciso produzir uma história da civilização no Brasil, aplicando o esforço titânico de Norbert Elias para o nosso caso, dadas as especificidades nacionais e os retrocessos contemporâneos. No berço da modernidade européia, a expectativa de vida dos homens aumentou proporcionalmente à concentração dos meios de força nos Estados emergentes. Os baronatos feudais deixaram de ser centros armados autônomos.

Os principais valores masculinos deixaram de ser a força física, a coragem e a lealdade guerreiras. Prosperaram a política, os códigos de civilidade e as artes da interpretação sócio-psicológica. Hoje, no Brasil da modernidade tardia ou da pós-modernidade, nação que abriga temporalidades históricas distintas, e que chega, simultaneamente, aos séculos xx e xxi, vivemos, nos enclaves criminais belicosos, a reversão do processo descrito por Elias: jovens do sexo masculino morrem e matam precocemente e voltam a valorizar o etos guerreiro (propos essa analogia em *Violência e política no Rio de Janeiro*).

Hoje, estamos diante de um genocídio de jovens pobres e negros, que morrem e matam em um enfrentamento autofágico e fratricida, sem quartel, sem bandeira e sem razão. Apesar de a maioria resistir, muitos jovens sem perspectiva e esperança, distantes das oportunidades geradas pela educação e a cultura, sem lazer, esporte, amor, reconhecimento e valorização, com suas auto-estimas degradadas, acabam cedendo à sedução exercida pelo crime. Ao se deixarem recrutar, aceitam a arma como o passaporte para a visibilidade social e o reconhecimento, antes de usá-la em benefício de estratégias econômicas. A fome de significado e valorização é mais funda e mais radical que a fome física. A cooptação é mais que uma operação meramente contábil. Não se trata apenas de saber quem dá mais, mas qual a natureza daquilo que se recebe e que função o bem visado pode cumprir, no imaginário e no mundo afetivo dos jovens guerreiros. Recrutados, organizam-se em torno de núcleos armados de poder que cultivam os valores da guerra.

Como se deu na sua trajetória o trânsito entre o mundo acadêmico e a vida política? Como conseguir conciliar a vocação do “cientista” com a do “político”? E, dentro da “ciência”, como conciliar os pressupostos da antropologia, e seu subjacente “relativismo”, com os da ciência política moderna, e sua formação iluminista? Uma resposta inteligente talvez fosse: são inconciliáveis. Uma, prática, questiona e relativiza, mostra riscos e implicações, cinde o caminho e aponta bifurcações (resistindo à decisão, forçosamente reducionista); a outra, simplifica, reduz e decide. A prática política ligada ao poder e, portanto, à decisão, é necessariamente mais pobre do que o movimento da reflexão, que não estanca ante a exigência da escolha. Ao contrário, o movimento reflexivo típico

da academia resolve a dúvida multiplicando as opções e sublinhando a insuficiência de cada uma, isto é, seu comprometimento conjuntural e suas limitações intrínsecas.

Uma resposta ingênua, mas talvez sábia, diria: as duas práticas podem auxiliar-se, reciprocamente. Ambas têm muito a aprender nessa interação, e nessa tensão. O que não deixa de ser verdade, mesmo que esse aprendizado gere menos apaziguamento e mais inquietação, nas duas pontas da dicotomia.

Se ambas as respostas forem plausíveis, será justamente porque são mesmo inconciliáveis e, em o sendo, são efetivamente úteis, reciprocamente (na resistência que opõem à conciliação). Ou seja, se tratarmos a diferença como resistência e movimento, transformaremos em positivo o processo, no qual a inconciliabilidade é experimentada — o inconciliável deixa de ser uma situação em que duas realidades mostram-se indiferentes uma à outra e à própria indiferença. O silêncio e a apatia cedem lugar ao redemoinho que problematiza o conforto dos dois agentes, que pilotam cada uma das duas práticas. Quando o agente concreto é o mesmo indivíduo, o processo é mais difícil, talvez; mais doloroso, certamente; mas nem por isso menos inspirador. Servirá, no mínimo, para que ambos os lados dessa esquizofrenia renunciem à onipotência.

Há, na academia, uma valorização da produção de um conhecimento isento, objetivo, sem que este tenha, necessariamente, uma finalidade prática específica. No entanto, cada vez mais, vemos centros de pesquisa como o CRISP, o ISER e o NEV, produzindo pesquisas com o objetivo de influenciar políticas públicas de segurança. Você vê um novo papel para o cientista social ou esse é um outro tipo de conhecimento que está sendo produzido? Há como fazer essa separação? Acho que há espaço para todo tipo de produção, mas, por sua importância estratégica, hoje, valorizo muito especialmente os esforços que se dirigem ao debate concreto de políticas públicas, particularmente na área de segurança pública. Provavelmente, os estudos mais teóricos e os, por assim dizer, mais aplicados, se enriquecerão bastante, mutuamente. No limite, constituem um único campo de saber, reflexão crítica e práticas. Prefiro

adotar uma cartografia integrada, de inspiração foucaultiana, a trabalhar com o velho mapa idealista das Tordesilhas disciplinares e institucionais. Forma-se uma tribo, um grupo social com suas próprias contradições, um etos, uma sensibilidade (com suas dissintonias e polifonias), uma certa configuração subjetiva, com sua estética, seus engajamentos, seus limites, suas sombras. Os institutos, os governos, as ONGs, as militâncias são dispositivos de subjetivação e organização de poder—como as universidades e os departamentos. Melhor pensar esse conjunto de fenômenos sobre uma plataforma comum para evitar reificar distinções artificiais, politicamente interessadas, que racionalizam, idealizam ou sublimam os processos densos em curso. Hoje, entidades como CRISB, CESEC, ISER, Viva Rio, NEV, São Paulo contra o crime, Sou-da-Paz têm de ser levadas em conta por quem deseja pensar os problemas, solucioná-los ou pensar esse pensar e esse agir—tanto quanto as universidades.

BO96 Histórias e traições — antropologia e conflitos no Sul de

Moçambique e na Hungria OMAR RIBEIRO THOMAZ & GÁBOR BASCH

BASCH

A145 Histórias e traições — antropologia e conflitos no Sul de Moçambique e na Hungria OMAR RIBEIRO THOMAZ & GÁBOR

GOSTARÍAMOS DE INICIAR ESTE ENSAIO CONTANDO UMA PEQUENA história que pretende introduzi-los num complexo mundo dominado por representações em torno de potenciais “inimigos da nação”, universo privilegiado para a compreensão de processos — nem sempre doces e quase sempre paradoxais — de formação de comunidades políticas. A partir desta e de outras histórias — sempre girando em torno de possíveis traidores, em contextos distantes entre si no tempo e no espaço — procuraremos traçar analogias que interpelem as contemporâneas teorias das nações e dos nacionalismos, a partir da releitura de alguns clássicos. O material etnográfico que constitui o eixo da nossa argumentação é resultado de duas pesquisas diferentes ainda em andamento, uma concentrada no Sul de Moçambique, em especial na cidade de Inhambane, e outra realizada entre as comunidades húngaras da Voivodínia, província do Norte da Sérvia, e na Hungria. É a partir das etnografias, e do esforço de constituir analogias fortes entre processos que têm lugar em contextos completamente distintos, que pretendemos interpelar a teoria social contemporânea que se voltou para o tema específico da nação, do conflito e da guerra.

Entre *monhês* e *baneanos*: inimigos, feiticeiros, ladrões e assassinos

Em janeiro de 2001, espalharam-se com surpreendente rapidez uma série de relatos sobre o aparecimento de corpos sem cabeça nos subúrbios de Maputo, Moçambique. Falava-se de um, dois e até quatro corpos decepados. O assunto era comentado nos *chapas* — transporte local — e ganhou comentários inflamados nas estações de rádio, na imprensa e até na televisão. Alguns amigos e colegas moçambicanos, indivíduos das elites de Maputo, manifestaram uma certa indiferença diante desses rumores. Na verdade, não lhes deram nenhuma importância: “é o que se diz”. Outros aproveitaram a oportunidade para sublinhar a escalada de violência em Maputo: “já não se pode andar na rua”; “mata-se por qualquer coisa”; “no tempo de Samora não era assim...”.

Trata-se de comentários muito distintos daqueles que surgiam nos *chapas* e no rádio, nas pequenas notas de imprensa e entre aqueles que não pertenciam aos círculos de elite da capital. Nesses contextos es-

peculava-se em torno dos possíveis responsáveis por crimes tão atrozes e de suas misteriosas motivações. Tratava-se de evidências — “apareceram corpos decepados” — e os rumores eram sobre os sujeitos desses atos.

Sobre os responsáveis, não havia consenso. Uns diziam que eram exigências de poderosos feiticeiros, nunca moçambicanos, mas sul-africanos. Tais feiticeiros, geralmente classificados como “zulus”, exigiam as cabeças e mesmo outras partes dos corpos para que sua clientela alcançasse determinados objetivos. Estes clientes viriam buscar as cabeças do outro lado da fronteira, em Moçambique, onde cometeriam os assassinatos e esquarterariam o cadáver. Uma vez na África do Sul, ficariam livres de qualquer punição.

Outra hipótese, bastante recorrente, era que os responsáveis por tais atrocidades seriam membros enriquecidos da significativa comunidade paquistanesa de Maputo. Seriam os *monhês*, indianos de fé maometana e que geralmente se dedicam a atividades comerciais que, no seu afã de enriquecimento, buscariam o auxílio de feiticeiros, e as vítimas seriam os africanos locais. Sul-africanos e *monhês*, grupos associados à posse de determinados bens materiais, seriam movidos pelas mesmas motivações — o desejo de lucro — e as vítimas seriam sempre moçambicanos dos mais diferentes grupos étnicos (nunca brancos ou mestiços).

Após vários dias de notas de imprensa e comentários no rádio, um médico da Universidade Eduardo Mondlane e funcionário do Instituto Médico Legal foi entrevistado pela Televisão de Moçambique e afirmou o não aparecimento de nenhum corpo sem cabeça na cidade. Logo, tratava-se de meros rumores, boatos. Sua advertência parece ter tido um efeito limitado e, um ano depois, essas histórias foram repetidas e lembradas também na cidade de Inhambane.

Alguns elementos conectam os sul-africanos e os *monhês*; outros dizem respeito apenas a este último grupo, sobre o qual nos deteremos mais longamente. A primeira evidência é que se trata de coletividades associadas à posse de bens materiais: sul-africanos e *monhês* são “ricos”, em contraposição aos moçambicanos que são “pobres”. A África do Sul é uma terra próspera, onde muitos moçambicanos pensam ir trabalhar — e vão — com o propósito não necessariamente de enriquecer, mas de

conseguir juntar algum dinheiro para pagar o *lobolo*, no caso dos jovens de sexo masculino, ou para comprar um pequeno pedaço de terra que garanta seu sustento futuro. O trabalho por lá é sabidamente duro para os migrantes moçambicanos que, há um século, cruzam as fronteiras, outrora coloniais, ora nacionais, para a labuta nas minas do *rand* ou na agricultura (Departamento de História, 1983; 1993; Covane, 1990; Centro de Estudos Africanos, 1998). Mas o retorno em dinheiro é seguro: lá, na África do Sul, há trabalho e, o mais importante, paga-se pelo trabalho. A essas narrativas já históricas, junta-se a evidência contemporânea de que no país vizinho não apenas os *brancos* são ricos, e sublinha-se que a África do Sul pode ser uma terra de promessa também para os negros (Nattrass & Seekings, 2001).

Podemos ainda interpretar a associação entre poderosos feiticeiros e as populações zulus da África do Sul em função do lugar que este grupo étnico ocupa no universo simbólico do Sul de Moçambique. A monografia de Alcinda Honwana (2002) sobre a centralidade da magia na resolução de conflitos no Sul de Moçambique nos revela como um sistema de crenças, associado a uma determinada estrutura de poder político, se reproduziu ao longo do século XX e consolidou o poder dos espíritos zulus e *ndaus*. Em entrevistas realizadas por mim no Chimoio e Inhambane, os *mfukuas* — almas penadas que vêm cobrar as dívidas deixadas pelos antepassados — expressar-se-iam em zulu (em detrimento de outras línguas), e, em suas narrativas, faziam referências às guerras que tiveram lugar no Transval no período de formação do império de Gaza. Os feiticeiros zulus, assim como os espíritos, seriam mais poderosos e, dessa forma, poderiam permitir-se incursões em perigosas práticas mágicas, como as supostas no uso de cabeças e vísceras humanas.

Como já foi lembrado por muitos autores, a prosperidade e a riqueza estão, para diferentes setores da população moçambicana, fortemente conectadas com a atuação de feiticeiros (Cf. Commaroff, 1985; Fry, 2000; Honwana, 2002). A possibilidade de acúmulo não é fruto do esforço ou trabalho individual. Tampouco consequência de um destino singular, da *sorte* ou da fatalidade: é na manipulação do universo mágico que se consegue o favor dos espíritos e, assim, o enriquecimento. Evidentemente, tal

conclusão provoca um ciclo de ressentimento e inveja cujas consequências não são facilmente previstas, mas que lança aqueles que estão envolvidos numa rede de feitiços e contra feitiços que, quando promovida entre amigos, parentes ou vizinhos, é responsável por muita dor e aflição.

Também os *monhês*, como já dissemos, foram objeto de desconfiança, nesse e em tantos outros casos. Ao contrário dos sul-africanos, contudo, trata-se de um *outro* que é, concomitantemente, parte integrante do processo formação nacional. Pelo menos formalmente, a maioria deles não é *estrangeira*, mas moçambicanos de fato e de direito.

Trata-se de uma comunidade há muito radicada em Moçambique, sendo que há referências a sua presença já em finais do século XVIII. Saliente-se que, no período que se seguiu à independência política do país, adotou-se em Moçambique uma política de Estado não racista: *todos* seriam moçambicanos, independente da raça, etnia ou origem — ou mesmo local de nascimento (cf. Fry, 1991).

O *ser moçambicano* estava ligado não apenas à terra de nascimento, mas também a um gesto de vontade. Daí a expressão local para definir os processos que nortearam a escolha da nacionalidade no período de transição e nos anos posteriores à independência: “fulano *ficou* moçambicano”; “sicrano *ficou* português”. Um ato de vontade que revelava uma adesão à nação, por sua vez formada na resistência ao colonialismo e na revolução. Com relação àqueles que tinham evidentes possibilidades de escolha, *ficar* moçambicano poderia ser interpretado como uma verdadeira conversão política; *ficar* português era ora uma traição, ora a evidência de um compromisso prévio com o colonialismo português. Tratou-se de uma escolha marcada, muitas vezes, pela ruptura, como foi expresso pelo membro de uma das muitas famílias partidas no período de transição:

(...) (na altura da independência) meu marido ia para o Algarve, trabalhar na Petrogal. Eu disse não: ‘sou moçambicana, vou ficar’. Meu marido ainda balançou um bocado, pois os irmãos foram todos. Mas eu disse: ‘Olha, queres ir vai, mas eu fico, eu fico’. Não é preciso divórcio, não é preciso nada. Vou lá passar férias, mas eu

daqui não saio. Porque eu sou moçambicana. (...) fiz uma opção e acabou (...) E tive discussões muitas vezes com meus irmãos porque eles diziam 'eu sou português, eu sou português...'. E eu dizia: 'tu não és português coisíssima nenhuma. Porque tu não és amigo sequer dos portugueses, tu vais tirar emprego a um português, tu vais tirar uma casa de um português, tu não és um português coisa nenhuma...'. Discutíamos. Mas cheguei a um ponto que disse 'olha, realmente as pessoas têm a sua opção. Se somos todos portugueses, por que que eles não hão de ser portugueses? Eles não têm talvez coragem para enfrentar a vida que nos espera. E vão e fazem muito bem, pronto!'. Depois durante muitos anos fomos a Portugal e eram discussões acesas com meus irmãos e com meus cunhados. Eles diziam que nós éramos covardes. Mas quem é covarde? É o que foge ou o que fica? Explica. Então, eu cheguei a um ponto em que não vale a pena discutir porque somos irmãos, e ao final, eu dou o direito às pessoas optarem por aquilo que acham o correto. Eles acham que a vida deles lá é melhor. Graças a Deus estão todos bem. Eu também não fiquei nada mal, pois não é? Portanto acho que é uma discussão que não tem razão de ser. Porque éramos todos portugueses.

Mas, o que aconteceu com os *monhês* nesse processo? Deparamos com rumores, rumores estes que tiveram origem ao longo do próprio período colonial. Diante da evidência de que, ao contrário da maioria dos indivíduos portugueses ou de origem portuguesa, ou da quase totalidade dos membros das comunidades grega e chinesa que abandonaram o país, os *monhês*, ou um número significativo deles, *ficaram* em Moçambique, questiona-se se *ficaram* moçambicanos. Possuir um passaporte moçambicano, como boa parte dos *monhês* de Maputo, não é suficiente: embora ilegalmente, os indivíduos podem possuir mais de um passaporte — no caso dos *monhês* suspeita-se que possuam, simultaneamente, o passaporte moçambicano, o português, o britânico, o sul-africano, o zimbabueano, o paquistanês e o indiano — algo que, entretanto, carece de verificação sistemática.

Destacamos que os *monhês* não permaneceram em Moçambique *em bloco*: sua permanência no país deve ser interpretada em meio a um conjunto de estratégias familiares. Nos anos que se seguiram à independência, as famílias se dividiram: uma parte foi para Portugal ou Inglaterra, outra para a África do Sul, outra permaneceu em Moçambique, mantendo assim não apenas a nacionalidade, mas as propriedades. Se as nacionalizações afetaram a todos, ao definir os limites das posses individuais, aqueles que abandonaram o país foram afetados de maneira decisiva e perderam suas propriedades para o Estado.

Os *monhês* em Maputo são, como já dissemos, de fé maometana e associados a uma origem indiana ou paquistanesa. Apresentam-se publicamente como indivíduos com evidentes posses materiais, controlam o comércio e o câmbio do dólar, do rand sul-africanos e do euro. Nos sábados e domingos à tarde reúnem-se as dezenas num passeio que dá ao mar: estão bem vestidos, os homens discutem o câmbio, as mulheres (super elegantes) arranjam casamentos para os filhos. A juventude ostenta todos os signos de um grupo rico: carros importados de última geração, roupas da moda, relógios de pulso.

Saliente-se que, nos anos da revolução e ao longo da guerra, não foi assim. Embora tenham mantido suas propriedades comerciais que, ao não serem abandonadas não foram objeto da nacionalização, foram duramente afetados pelas restrições ao crédito. Sem crédito e sem a possibilidade de oferecer produtos, suas lojas ficaram vazias. Muitos descrevem as vitrines dos *monhês* neste período como profundamente melancólicas: uma lata de atum ou graxa, pregos ou pacotes de bolacha, ou nada. No entanto, todos foram unânimes em afirmar que, fora os feriados muçulmanos, as lojas eram religiosamente abertas, embora nada fosse vendido.

Sem ostentarem signos de riqueza, eram, contudo, objetos de desconfiança. Como relatado por indianos de Inhambane, grupo sobre o qual nos deteremos mais adiante, *monhês* e indianos eram constantemente vigiados por funcionários do fisco e pela polícia, que esperavam encontrar produtos estocados em seus armazéns com o propósito de especulação em um período de escassez. Em 1984, Gulamo Nabi,

monhé de Maputo, foi condenado à morte por “crime de sabotagem econômica”, por “retenção de bens para especulação”. Diversos rumores contemporâneos falam dele como um “traficante de camarão”. Num país marcado por uma guerra cruel que resiste a interpretações generalizadoras, a condenação de um indivíduo à morte poderia passar despercebida, não fosse nos depararmos com o único caso de um não negro condenado. O “*affair Gulamo*” é muito lembrado na atualidade: por uns, é interpretado como a evidência de que os *monhês* esconderiam produtos em casa, quando todos ver-se-iam obrigados a uma dura dieta de repolho e carapau; para outros, é a prova da virulência do regime que na altura dominava o país. Vários relatos evidenciaram, contudo, que houve um certo clamor popular pela pena capital para Gulamo Nabi: era uma forma de provar que a dureza da lei não afetaria somente os negros moçambicanos. Sua condição de *diferente* “quase estrangeiro” o relacionava a sua riqueza, real ou imaginária, e transformar-se-ia na marca corporal de sua vulnerabilidade.

O Plano de Reabilitação Econômica e a abertura do crédito em janeiro de 1987 fez com que, rapidamente, as vitrines dos *monhês* se enchessem de produtos importados (Mosca: 1999: 163-174). Algo celebrado pois muitos moçambicanos possuíam dinheiro que poderia ser gasto, mas, ao mesmo tempo, houve a confirmação de todas as suspeitas quanto às suas relações de infidelidade com a *nação*. Como os produtos haviam chegado tão rápido às vitrines? Evidentemente eles seriam estocados em armazéns secretos. Sua rapidez podia revelar ainda outra característica desse grupo: o fato de estarem inseridos num universo transnacional traduzido em relações de parentesco e em trocas materiais e simbólicas. Mudarei um pouco de paisagem para abordar a temática das relações familiares transnacionais, pois muito do observado junto à comunidade indiana de Inhambane pode revelar algo próprio dos *monhês*.

Antes é necessário esclarecer quem são os indianos de Inhambane, com quem pude conviver entre os meses de janeiro e fevereiro de 2002. Trata-se de indivíduos chamados pela sociedade envolvente pejorativamente de *baneanes*, com uma presença histórica na região (e no

país); ao contrário dos *monhês*, não são de fé maometana, mas hindus, e assim diferenciam-se também daqueles originários de Goa, às vezes chamados de *canecos* e que são, geralmente, de fé católica. Diferentemente dos *canecos*, os indianos de Inhambane são originários de Diu, também colônia portuguesa no passado, mas não possuem a língua portuguesa como principal veículo de comunicação, embora se orgulhem de conhecê-la: seu idioma principal é o *gudjarat*, aquele usado com os membros da comunidade, em família ou no templo hindu (Antunes, 1992; 1998).

Assim como os *monhês*, os indianos de Inhambane dedicam-se fundamentalmente a atividades comerciais. Podemos dizer que controlam quase que a totalidade das redes comerciais da região. Todo o pequeno e grande comércio local da cidade de Inhambane está em suas mãos, assim como os grandes armazéns da Maxixe, cidade que fica do outro lado da baía e que, por estar ao pé da rodovia que conecta o Sul com o Centro e o Norte do país, constitui um importante entreposto comercial.

Se sobre os *monhês* pairava a constante suspeita da múltipla nacionalidade, expressa na grande quantidade de passaportes manipulados — insisto que se trata de algo que deve ser objeto de verificação — a maioria dos indianos entrevistados, mas não todos, afirmaram terem *ficado* portugueses, pois possuem o passaporte português. Quando inquiridos o porquê desta decisão na altura da independência, *todos* afirmaram que temiam a guerra: se tivessem *ficado* moçambicanos, seus filhos homens teriam que ir à guerra, caso ela chegasse, como de fato chegou. Embora não citassem casos específicos da ida de jovens indianos aos campos de batalha durante a Segunda Guerra — como é conhecida a guerra entre a FRELIMO e a RENAMO — lembraram muitas vezes a existência de um indiano já de meia idade que teria enlouquecido na Primeira Guerra, a da independência, quando fora obrigado, por ser português, a lutar do lado dos portugueses. Quando Moçambique alcança a independência, é na nacionalidade portuguesa que encontram o refúgio diante da possibilidade de irem à guerra.

Devemos, contudo, desconfiar de sua argumentação. O *ficar* português pode estar associado a múltiplos fatores, entre os quais elen-

caremos apenas alguns. Não creio ser banal o fato de sua primeira referência territorial e política ser Diu, pequena ilha controlada pelos portugueses até o início dos anos 1960: é a Diu que se referem quando falam de suas origens e era lá que buscavam matrimônio. Muitos homens afirmaram terem passado a infância e juventude em Inhambane e, no momento de encontrar a esposa desejada, diante da escassez de mulheres, terem ido a Diu, ou terem mandado vir de lá a jovem esposa. Também algumas mulheres, ou seus pais, seguem para Diu no momento de encontrar marido. Da mesma forma, os rituais fúnebres devem ser feitos não apenas em Inhambane, mas em Diu, onde se encontram os parentes daqueles que morreram. Enfim, a referência a Diu era uma constante em todas as entrevistas e conversas com os indianos.

Possuir um passaporte português pode, ainda, mantê-los numa rede comercial internacional. Todos se referem a parentes distribuídos entre Portugal, África do Sul e a Grã-Bretanha, para além daqueles que se encontram em Diu. Rede de relações que garante a possibilidade de auxílio em momentos de dificuldade ou ameaça, mas que pode ser extremamente eficaz quando se trata de conseguir efetivar algum tipo de transação internacional, do universo financeiro às trocas comerciais.

Eis uma possível explicação para a rapidez com que as lojas se encheram de produtos: a eficácia das relações familiares. Sua natureza confere segurança, mas revela a vulnerabilidade desses grupos endogâmicos e transnacionais. Suas estratégias matrimoniais são percebidas muitas vezes como “racismo”, ou falta de apego à pátria. Assim como o fato de estarem inseridos em redes internacionais de comércio os associam freqüentemente à idéia de “parasitas” — exploram o povo, enganam no preço e no peso e, sobretudo, depositam tudo aquilo que ganham em bancos no estrangeiro, tarefa facilitada pelas redes familiares. Estariam, assim, afastados de atividades produtivas: dedicar-se-iam meramente à exploração. Diante da mais mínima ameaça, abandonariam o país — algo que entretanto não fizeram.

Voltemos a Inhambane. Entre brancos, “africanos” e mistos, categorias locais, os *baneanes* foram sempre descritos como indivíduos “frágeis” diante das adversidades, e que, em função de sua própria fragi-

lidade, seriam pouco dignos de confiança. Seu conhecimento do bitonga, língua local, foi descrito como meramente instrumental: conheciam a língua para poder vender e, de preferência, enganar os “africanos”, vítimas de sua cobiça. Quando perguntamos aos “africanos” se os indianos não teriam participado das atividades que caracterizaram os duros anos da revolução e da guerra — tais como os trabalhos nas *machambas* comunais, algo que por sua vez era constantemente lembrado pelos próprios indianos — os “africanos” riam-se, lembrando de sua “fragilidade”: os *baneanes* eram “fraquitos”, e se participavam de atividades como as *machambas* comunais, poucos ou quase nenhum foram à guerra ou foram vítimas da operação produção e dos campos de reeducação (detalhe: trata-se de uma representação, pois temos notícia de que indianos e *monhês*, foram, sim, vítimas da operação produção e dos campos de reeducação).

Seria injusto se não lembrássemos que, ao mesmo tempo, os indianos são muitas vezes lembrados como heróis: muitas vezes foram eles os que garantiram o abastecimento da cidade nos duros anos da guerra. Faziam comboios de veículos e, junto com o exército, iam a Maputo para se abastecerem de bens. A coragem era porém fruto da cobiça: se arriscavam (e muitos perderam a vida), mas por puro desejo de riqueza.

A hostilidade dos “africanos” apareceram muitas vezes nos relatos dos indianos como a prova da necessidade de manutenção da nacionalidade portuguesa. Esta seria uma segurança. Diante do quê? De um mundo que se acabava: a África parecia anunciar-se para os africanos legítimos, e as promessas de Samora (lembrado com saudades por alguns indianos) não parecia convencê-los. Volta e meia surgiam referências a Uganda, de onde os indianos foram brutalmente expulsos pelo regime de Idi Amin Dada em 1972 (Mamdani, 2001). Seu mundo parecia estar constantemente à beira de um cataclismo: o comércio não dava nada, não podiam competir com o comerciante informal “africano” que não seria objeto dos altos impostos nem da obsessão do fisco; os mais jovens pensavam somente em abandonar Inhambane e ir para Londres, a passagem por Portugal não sendo necessária ou vista como uma etapa. A Índia, ou Diu, ficaria no passado, referência necessária, mas não terra de

promissão. O desejo de ir-se não fazia mais do que confirmar seu pouco apego à nação e seria a prova definitiva de sua “estrangeiridade” — para além da evidência formal da posse do passaporte português.

Se em Inhambane as narrativas dos indianos eram de desalento, e a dos “africanos”, mistos e brancos jocosas, em Maputo o cenário parece um pouco diferente, mas também dinamizador de rumores que insistem na associação entre os *monhês* e os inimigos, potenciais cortadores de cabeças. Estamos numa cidade que foi objeto de múltiplos investimentos, onde índices de riqueza convivem, na atualidade, com a mais abjeta miséria. As lojas estão cheias de produtos e os *monhês* são apontados não apenas como os grandes comerciantes locais, mas como os responsáveis pelo tráfico de drogas e de armas. De tempos em tempos, crimes envolvendo indianos se transformam em rumores, que correm as ruas com impressionante rapidez. As provas de sua riqueza estão nos carros, nas roupas, nas constantes viagens à Europa e à África do Sul e nas novas casas e palácios construídos em bairros de luxo da capital, sempre com antenas parabólicas a conectá-los, uma vez mais, com a Índia, o Paquistão, a África do Sul, a Inglaterra ou Portugal. Se Moçambique não é a terra de promessa, é o país de uma riqueza presente, sempre descrita como tendo o certo caminho dos bancos no exterior.

O “estrangeiro” é, nesse contexto, um possível traidor. Tudo o que possa fazer não vem mais do que confirmar temores, revelar sua vulnerabilidade. Qualquer estrangeiro? Evidentemente que não. Não são inimigos os turistas ou os investidores presentes no país — embora possam provocar toda a sorte de desconfiança e ressentimento. Apenas aqueles que despertem uma estranha ansiedade no corpo nacional que o rodeia, a expectativa de uma assimilação que já vem acompanhada com as marcas do seu fracasso. Marcas que passam para o corpo, e que se transformam na evidência de sua vulnerabilidade.

Estaríamos diante de um processo específico a Moçambique ou aos novos Estados nacionais da África Austral? A resposta é não. Deparamos com um processo de natureza estrutural, observado em outras terras e outros períodos. Antes de avançarmos em nossa generalização, passemos a um contexto que, de forma insuspeita, guarda algum tipo de

relação com o processo moçambicano, para além de nos conectar com momentos cruciais da recente história do Ocidente.

Judeus e inimigos: sobre a questão nacional na Hungria

Para iniciarmos nossa incursão no universo dos “inimigos” no Sul de Moçambique fizemos uso de uma série de “rumores”; o mesmo propomos para uma primeira e exploratória incursão num universo definitivamente “moderno” — como o da Hungria pós-socialista. Embora não tratemos aqui de assassinatos ou feitiçaria, enfrentaremos narrativas que, da mesma forma que em Moçambique, se instauram por “rumores” que revelam a ansiedade de determinados grupos associados à idéia de “nação” e que acabam por fazer referências aos seus “seculares” inimigos.

As obras artísticas, como se sabe, há pelo menos dois séculos passaram a estar associadas à “nação” daquele que reivindica sua autoria, a obra extrapolaria seu gênio individual e passaria a representar o “espírito” de todo um povo. A premiação de um escritor, pintor ou cineasta enche seus compatriotas de orgulho e, muitas vezes, acende inflamadas polêmicas, debates e decepções. Não foi diferente na Hungria quando o Prêmio Nobel de Literatura de 2002 foi concedido ao escritor húngaro Imre Kertész. O interessante foi a natureza de uma *quase* polêmica que teve lugar na Hungria: não tivemos um debate público que envolvesse grupos antagônicos, mas uma sorte de “decepção” expressa por alguns em comentários nos cafés de Budapeste e nas entrelinhas de artigos de periódicos. Enquanto uns celebravam o prêmio recebido pelo já ancião Imre Kertész, judeu húngaro sobrevivente do holocausto e que dedicou parte de sua obra à *shoa*, outros lamentavam o fato do galardão não ter sido destinado a um *verdadeiro* húngaro. Sua condição de natural de Budapeste (atualmente habita parte do ano nesta cidade) e o fato de escrever em húngaro parecem não ser atributos suficientes que garantam a plena *nacionalidade* a Kertész; sua origem *judaica* — numa terra onde a presença judaica é milenar (Cf. Fejtő, 1997) — e seu perfil cosmopolita comprometeram a plena aceitação do prêmio por parte de setores da sociedade húngara. Tratar-se-ia de um evento banal se não evocasse o anti-semitismo que, de forma mais ou menos velada, passou a dominar os

debates políticos nas democracias que sucederam os regimes socialistas da Europa central e oriental na última década (Report and Documentation, 2002; Goldstein, 1997).

A queda do muro de Berlim marca o início da transição democrática dos países da Europa Central e Oriental. De uma forma geral, a criação de instituições democráticas e a passagem da economia planejada para a economia de mercado livre foi acompanhada da reconfiguração do espaço político em termos nacionais. É interessante notar que, após os 45 anos de regimes socialistas, cuja ideologia oficial considerava que o comunismo levaria necessariamente à solução das múltiplas “questões nacionais” e à superação de quaisquer diferenças e particularismos étnicos e/ou nacionais, as novas retóricas oficiais marcadas por um anti-comunismo profundo, voltam ao estágio pré-socialista, ou seja, àquele compreendido entre as duas guerras mundiais. Este período — inaugurado com os tratados de paz de Paris e Versailles, que em nome do princípio da autodeterminação dos povos, ou seja, em nome da nação, tinham redesenhado o mapa político de região, marcando assim o fim dos grandes impérios multinacionais (Império Russo, Otomano e Austro-Húngaro) —, caracteriza-se pelo desencontro entre uma situação ideal, onde a totalidade dos membros de uma nação vivem todos no mesmo Estado, e a situação real, marcada pela heterogeneidade étnica, lingüística e religiosa, isto é, pelo desencontro entre as fronteiras políticas reais e as fronteiras das “nações imaginadas”.

No caso concreto da Hungria, o debate sobre a nação e a procura por uma nova identidade nacional têm dois pontos cardeais: por um lado a questão dos “húngaros-além-fronteira” (*határon túli magyarok*), ou seja, aproximadamente 3 milhões de húngaros que vivem nos territórios que faziam parte da chamada “Hungria Histórica”, isto é, dentro das fronteiras do que fora a Hungria antes da Primeira Guerra Mundial, mas que hoje pertencem aos Estados vizinhos (Áustria, Eslováquia, Ucrânia, Romênia, Iugoslávia e Croácia); por outro lado, a partir de 1993, reaparecia no debate público a “questão judaica” na forma de referências sempre implícitas e metafóricas relativas a elementos estranhos à nação e, portanto, potencialmente traidores desta.

Em 1990, József Antall, presidente do primeiro governo democraticamente eleito na Hungria após a queda do regime comunista, afirmava em seu discurso de investidura, que, na sua alma, sentia-se presidente de quinze milhões de húngaros. Com essa afirmação ressurgia no debate público da Hungria, e também nos países vizinhos, uma velha questão, considerada tabu nos mais de quarenta anos de comunismo: a *questão nacional*. Como o presidente do governo de um país de pouco mais de dez milhões de habitantes pode se sentir responsável por quinze milhões de pessoas, dentre os quais cinco milhões são cidadãos de outros Estados?

Destes quinze milhões (o número oficial é 14,1), aproximadamente dez milhões são cidadãos da Hungria, um milhão emigrou para a Europa Ocidental, para as Américas ou para a Austrália e os três milhões restantes vivem em suas terras de origem, que hoje, como consequência dos tratados políticos de paz que sucederam o desmoronamento do Império Austro-Húngaro e que puseram fim às duas guerras mundiais, formam parte do território de outros Estados Nacionais. Sem exceção, todos os Estados da Europa Central e Oriental têm que lidar com a presença de minorias étnicas e nacionais dentro das suas fronteiras, e, ao mesmo tempo, mostram preocupação e até sentimento de responsabilidade com minorias, que prolongam a nação para além de suas fronteiras políticas.

Esse desencontro entre as fronteiras dos Estados e as Nações da região, significa também uma dissociação entre o que seria a noção de cidadania e a experiência da nacionalidade. Assim, os membros das minorias que se definem como húngaros nos Estados vizinhos da Hungria são, ao mesmo tempo, cidadãos dos Estados nas quais vivem e os quais interpretam a responsabilidade que o Estado húngaro demonstra sentir em relação ao “húngaros-além-fronteiras”, como um indício de irredentismo. Para os Estados vizinhos, as questões relativas às minorias húngaras e outras presentes em seu território são assuntos de política interna, enquanto a Hungria, assumindo a posição de “pátria externa” das minorias húngaras nos Estados vizinhos, reivindica o direito de proteger e de promover as suas reivindicações. Trata-se não da reivindicação de soberania política sobre um dado território ou grupo populacional situado além das fronteiras políticas estabelecidas, mas do exercício do direito de *tute-*

la sobre grupos que se vêem ameaçados e lutam por direitos coletivos e culturais baseados na sua nacionalidade, e não na cidadania.

A retomada e a intensificação entre húngaros da Hungria e aqueles além-fronteiras teve seu início a partir na metade da década dos 1980, quando as notícias vindas da Romênia sobre a destruição de vilas húngaras na Transilvânia chocaram a opinião pública, e as manifestações de protesto contra o governo romeno misturaram-se com o descontentamento com o próprio regime. Desde então, os húngaros-além-fronteiras têm ocupado uma posição fundamental no debate sobre a nação, criaram-se fundações, ongs e até um ministério com o objetivo de promover o contato entre húngaros e húngaros e de defender os direitos daqueles que vivem numa situação minoritária em oposição aos Estados vizinhos aos quais pertencem como cidadãos.

A questão nacional também é o grande divisor de águas entre os grupos políticos que disputaram as quatro eleições desde 1990. De forma geral, não há diferenças significativas no que se refere às políticas econômicas, e também há consenso entre os partidos no que se refere à intenção da Hungria de entrar na OTAN e na União Européia. O que diferencia os dois blocos políticos que se formaram nos doze anos de democracia é a legitimidade de cada bloco de representar a *causa húngara*. A acusação dirigida pelos partidos da direita ao partido socialista e ao liberal é que estes são cosmopolitas, internacionalistas, urbanos e capitalistas e que, portanto, não representariam o *povo húngaro*.

Nessa acusação, podemos distinguir vários níveis inter-relacionados. Por um lado há a oposição entre urbano e rural, cujas origens remontam à formulação do projeto nacional no início do século XIX. Neste período, os centros urbanos apresentavam um caráter multinacional, com dominação da burguesia alemã. Também é neste período que as populações judias iniciam a sua migração para os centros urbanos e começam se assimilar aos húngaros. É numa contraposição à realidade dos centros urbanos que se constrói a imagem do camponês, cuja "hungariedade" é pura e autêntica, imagem esta, que será resgatada no período recente, sobretudo no que se refere às comunidades "húngaras-além-fronteiras", da Transilvânia e da Moldávia (Romênia), mais também da

Voivodínia (Iugoslávia), da Eslováquia e da Ucrânia. Sua "autenticidade" e "pureza" são procuradas e encontradas em seus costumes, no folclore, nas danças e músicas. Essas comunidades representariam sobrevivências de um passado mítico e milenar, ainda do período pagão, anterior à conversão dos húngaros ao catolicismo e à fundação do Estado magiar no ano 1000 e 1001.

Dessa maneira, o campo idealizado, húngaro e autêntico, foi e continua sendo contraposto à cidade, considerada cosmopolita e com elementos estranhos à nação húngara. É na mesma chave que, hoje, reaparece o anti-semitismo. Se, por um lado, a nação imaginada é alargada para além das suas fronteiras políticas para incluir os "húngaros-além-fronteira", por outro, ela é restringida ao construir e excluir o "Outro", "o judeu" como culturalmente diferente, portanto traidor potencial da *causa húngara*.

Como resultado do longo processo de assimilação iniciado nos meados do século XIX, hoje só poderíamos falar de "húngaros de origem judaica" já que são pouquíssimos aqueles que se auto-identificam como judeus, seja em termos étnicos ou religiosos. Mesmo assim, referências e alusões indiretas e metafóricas são constantes na retórica nacionalista sempre no sentido de denunciar traição à nação húngara. "Hungareidade" e "judaidade" se configuram como mutuamente excludentes, ou seja, os judeus ou aqueles húngaros de origem judaica são construídos como culturalmente diferentes.

De uma forma um tanto contraditória, há duas imagens que se misturam para representar os judeus como traidores. A primeira delas diz respeito ao "judeu capitalista" da classe média urbana de Budapeste que, após as mudanças políticas do início dos 1990, se deu melhor devido a suas ligações internacionais com as comunidades ocidentais. Ao mesmo tempo, o "judeu capitalista" é imaginado e construído como o ex-comunista, aquele que teria apoiado a ditadura durante os 45 anos de domínio soviético. De fato, muitos dos membros do partido eram de origem judaica, o que é explicado pela maior parte dos estudiosos da questão judaica pelo fato de que após quatro décadas de anti-semitismo moderno e após as deportações para os campos de concentração, se acreditava que

ser membro do partido representaria o ponto final do longo processo de assimilação: finalmente, os húngaros de origem judaica teriam se transformado cidadãos completos. Também devemos considerar que a entrada do exército vermelho e a libertação do país da ocupação alemã foi vivenciada por essas pessoas como libertação real dos campos de trabalho forçado e de concentração, enquanto a representação hoje em dia dominante é que os russos ocuparam o país durante 45 anos.

É a partir dessa combinação de imagens, capitalistas agentes da globalização de um lado, e ex-comunistas portanto também internacionalistas de outro, que hoje a retórica nacionalista constrói a figura do judeu, como “não-húngaro” e traidor da pátria, enquanto parte considerável dos “húngaros autênticos” se encontra além das fronteiras do país.

Considerações finais

Paramos por aqui nossa breve descrição dos eventos de Maputo e da Hungria para procurar relacionar os dois processos, ambos em contextos pós-socialistas; um numa “nova nação”, outro numa pátria de mais de “mil anos” (sic); um na velha Europa, um na triste África.

É István Bibó (1993) quem, num ensaio publicado originalmente em 1949, nos dá pistas para pensarmos os dois processos. Pensando na situação dos judeus na Hungria do imediato pós-guerra e na emergência do anti-semitismo contemporâneo neste país, Bibó chega, em 1947, a conclusões não muito distintas daquelas que constituem um dos eixos da explicação de Hannah Arendt (1990) sobre o moderno anti-semitismo: a consolidação dos Estados nacionais europeus esteve, em maior ou menor escala, associada à capacidade de mobilização de recursos por parte dos judeus, principal grupo a resistir a pressões “nacionalizadoras” em curso. Sua importância econômica passa a contrastar com a falta não apenas de poder político, mas o seu desejo deliberado de participar do universo da política; pouco a pouco, em função da “emancipação política” da burguesia, para usar a expressão de Arendt, os judeus, outrora cruciais para a complexificação da máquina do Estado, passam a ser irrelevantes: mantêm uma posição social associada ao seu poder econômico — ora sem nenhuma relevância — e se distanciam definitivamente do poder

político. O século XIX consolida ainda uma tendência que alcança o leste e que invade o século XX: os judeus, outrora relativamente presentes em diferentes estratos sociais, passam a estar significativamente presentes em setores como o comércio, as profissões liberais e círculos intelectuais, completando o círculo da “assimilação” que os levaria ao cataclismo.

A pesquisa realizada na Hungria nos revela um paradoxo: indivíduos que habitam em grandes cidades como Budapeste se “descobrem” judeus e se vêem objeto de um conjunto de acusações que os transforma suspeitos de não serem húngaros “autênticos”, de serem possíveis “traidores da nação”. Para tanto, são novamente representados como “cosmopolitas”, e portanto pouco afeitos às coisas da terra, “comerciantes” e “aves de rapina”, prontos a vender o país ao interesse internacional — *judeus*, em suma. A solução seria encontrada na “Hungria profunda” que, paradoxalmente, encontra-se fora da Hungria, naquelas terras históricas dos “húngaros além-fronteiras” que, na Eslováquia, Sérvia, Croácia, Ucrânia e Romênia passam a ser os depositários da autenticidade da “nação”. Os que estão por perto são potenciais “inimigos”, o judeu capitalista pronto a vender o país, ou aquele bolchevique, pretensioso “assimilado” responsável por décadas de ocupação estrangeira.

Certamente em Moçambique nos deparamos com uma situação muito distinta. Alguns elementos, contudo, conectam a velha Europa central com este país da África Austral: os *monhês*, *indianos*, *baneanos* ou *asiáticos* encontram-se há séculos no país, e, se no passado eram representados como agentes “desnacionalizadores” (sic) pelo colonizador português, na atualidade são vistos, mais uma vez, com suspeita, ora a partir de rumores — que os acusam de feitiçaria — ora a partir da execução sumária. Também aqui são caracterizados a partir de marcas tais como “cosmopolitismo”, “endogamia” e “parasitismo”; também aqui mantêm-se deliberadamente afastados do mundo da política, o que significa dizer, alheios à *coisa pública*, mais uma prova de seus interesses obscuros.

Se vamos à teoria social clássica não será em Marx que encontraremos uma fonte primordial para a compreensão do *nacionalismo*: este parecia se opor aos propósitos concomitantemente analíticos e salvacionistas do marxismo, o *nacionalismo* não seria mais que uma ideologia a

lançar uma cortina de fumaça sobre o caráter perverso da sociedade de classe, e a emancipação do proletariado (internacional) passava, necessariamente, pelo desmascaramento e, se possível, eliminação, da burguesia (nacional). Para Durkheim (1958; 1996) e Weber (1987), o Estado desempenha um papel central na formação e consolidação das modernas comunidades políticas. Para o primeiro, o patriotismo dinamizaria aquele universo de solidariedades que teriam lugar na sociedade; para o segundo, as solidariedades estariam associadas a um sentimento de pertença que nos remeteria diretamente às origens étnicas da nação — argumentos, vale a pena lembrar, presentes em muitos debates contemporâneos sobre a “questão nacional”.

Nenhum dos três autores clássicos atentou, contudo, para a importância dos “inimigos”, ou de uma representação em torno dos “inimigos” para a formação e consolidação das comunidades políticas definidas como “nações”, ou para sua mobilização quando supostamente se encontram em perigo. Será na filosofia política clássica que encontraremos as pistas para uma análise detida da centralidade dos inimigos para a formação do Estado ou para o fortalecimento do soberano, argumentos que serão recuperados com vigor por Arendt (1990) ou mesmo por Norbert Elias (2000) — nos referimos, evidentemente, aos seus *outsiders*, sempre ameaçados, sempre passíveis de serem considerados dispensáveis.

Transnacionais, endogâmicos e ligados a atividades comerciais, a assimilação ao contexto sociocultural dos estados nacionais em formação correspondeu a uma ilusão: numa espécie de situação do tipo “se ficar o bicho come, se correr o bicho pega”, a assimilação por si só não garantiu sua segurança no seio da comunidade nacional. Parece ser que duas esferas seriam cruciais para sua segurança em tempos de crise: a existência de instituições políticas fortemente incorporadas pela sociedade — como no caso da Dinamarca — ou uma sensibilidade marcada por um humanismo resistente à classificação de um vizinho como um inimigo em potencial — como no caso da Itália (Arendt, 2000). Dos demais casos, tudo indica que a *nação* e sua possível consolidação recorre constantemente às representações dos inimigos, além fronteiras ou internos, reais ou absolutamente fantasmagóricos.

Tal é a situação de determinados grupos vulneráveis, encontrados em distintas paragens (e em distintos períodos da história moderna e contemporânea), como os mulatos do Haiti, pouco dignos de confiança: por seu cosmopolitismo, seu atrelamento a atividades comerciais e dúvidas sobre sua origem estão sempre sob a ameaça da eliminação diante da crise estrutural existente no Haiti (Thomaz, 2003). Trata-se de grupos que transformam-se em objeto de narrativas que marcam no corpo o seu estigma. Como os *monhês* e indianos, em Moçambique, e os supostos judeus na Hungria, servem para confirmar a existência final da nação quando o Estado é fantasmagórico e o mundo parece ruir a volta de todos.

OMAR RIBEIRO THOMAZ é professor de Antropologia na Unicamp e GÁBOR NASCH é mestrando em Antropologia na Unicamp.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo, Ática, 1989.
- ANTUNES, L. F. Dias. *A companhia dos baneanes de Diu em Moçambique (1686-1777)*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1992.
- _____. "Os mercadores Baneanes Guzerates no comércio e a navegação da Costa Oriental Africana (século XVIII)" in: *Actas do Seminário: Moçambique: Navegações, Comércio e Técnicas*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- ARENDET, Hannah. *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- _____. "Deportações da Europa Central: Hungria e Eslováquia" in: *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- BASTOS, Susana Pereira & BASTOS, Gabriel Pereira. "Diu, Mozambique et Lisbonne: histoire sociale et stratégies identitaires dans la diaspora des hindous-gujaratis" in: *Lusotopie*, 2000.
- _____. *De Moçambique a Portugal: reinterpretações identitárias do hinduísmo em viagem*. Lisboa, Fundação Oriente, 2001.
- BIBÓ, ISIVÁN. "La question juive en Hongrie après 1944" in: *Misère des petits États d'Europe de l'Est*. Paris, Albin Michel, 1993.
- BRUBAKER. *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press, 1996.
- CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. *O mineiro moçambicano. Um estudo sobre a exportação de mão-de-obra em Inhambane*. Maputo, CEA-UEM, 1998.
- COMMAROFF, J. *Body of power spirit of resistance: the culture and history of a south african people*. University of Chicago Press, 1985.
- COVANE, Luís. "A emigração clandestina de moçambicanos para as minas e plantações sul-africanas, 1897-1913" in: *Cadernos de história*, n. 8. Maputo, departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane, 1990.
- DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA. *História de Moçambique v. 2: agressão imperialista (1886/1930)*. Maputo, departamento de História, Universidade Eduardo Mondlane, 1983.
- _____. *História de Moçambique v. 3: Moçambique no auge do colonialismo (1930-1961)*. Maputo, departamento de História, Universidade Eduardo Mondlane, 1993.
- DURKHEIM, Émile. "L'État" in: *Revue philosophique*, ano 83, L. CXLVIII. Paris, PUF, 1958.
- _____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- ELIAS, Norbert. "Ensaio teórico sobre as relações estabelecidos-outsiders" in: *Elias, Norbert Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- FEJTŐ, François. *Hongrois et juifs: histoire millénaire d'un couple singulier (1000 - 1997)*. Paris, Balland, 1997.
- FRY, Peter. "Politicamente correto num lugar, incorreto noutra? (Relações raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue)" in: *Estudos afro-asiáticos*, n. 21. Rio de Janeiro, Cândido Mendes, 1991.
- _____. "O espírito santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: 'civilização' e 'tradição' em Moçambique" in: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 6/2. Rio de Janeiro, PP-GAS do Museu Nacional / UFRJ, 2000.
- GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto, Afrontamento, 1991.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza, 1988.
- GOLDSTEIN, Donna Meryl. "Re-imagining the jew in Hungary: the construction of ethnicity through political affiliation" in: Wicker, Hans-Rudolf (ed.) *Rethinking nationalism and ethnicity: the struggle for meaning and order in Europe*. Nova York, Oxford, Berg, 1997.
- HOBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.
- HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos novos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo, Promédia, 2002.
- KARADY, Victor. *Los judíos en la modernidad europea: experiencia de la violencia y utopía*. S. XXI, Madrid, 2000.
- LOMNTZ, Claudio. *Deep Mexico, silent Mexico: an anthropology of nationalism*. University of Minnesota Press, 2001.
- MAMDANI, Mahmood. *When victims become killers: colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. Kampala, Fountain Publishers, 2001.
- MARX & ENGELS. *A ideologia alemã*. São Paulo, Hucitec, 1982.
- MOSCA, João. *A experiência socialista em Moçambique (1975-1986)*. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
- NATTRASS, Nicolí & SEEKINGS, Jeremy. "Two nations? Race and economic inequality in South Africa today" in: *Daedalus*, v. 130, n. 1, inverno de 2001.
- PEREIRA LEITE, J. "Em torno da presença indiana em Moçambique — séc. XIX e as primeiras décadas da época colonial", mimeo, Rio de Janeiro, IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, setembro de 1996.
- REPORT AND DOCUMENTATION. *Anti-semitic discourse in Hungary in 2001*. Report and Documentation, Budapeste, B'nai B'rith, 2002.
- RITA-FERREIRA, A. "Moçambique e os naturais da Índia Portuguesa" in: *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1985.
- SMITH, Anthony. *La identidad nacional*. Trama Editorial, 1997.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. "The macabre dance of poverty in Haiti: the élites and their perceptions of poverty and of inequality", mimeo, São Paulo, 2003 (no prelo).
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- ZAMPARONI, Valdemir. "Monhés, baneanes, chinas e afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940" in: *Lusotopie*, 2000.

A HISTÓRIA DO GRANDE ESPETÁCULO DO CINEMA INDUSTRIAL ESTÁ LIGADA, nas primeiras décadas do século, à produção de imagens da nação como monumentos, construções de memória nos países ditos avançados na base de narrativas míticas de fundação ou salvação nacional. Tal é o caso de *O nascimento de uma nação* (1914-15), de D.W.Griffith, *Cabiria* (1914), de Giovanne Pastrone, *Napoleão* (1927), de Abel Gance, *Metropolis* (1927), de Fritz Lang, *O triunfo da vontade* (1934), de Leni Riefensthal, ou de *Alexandre Nevsky* (1937), de Eisenstein.

Este quadro envolve países que estavam diretamente implicados na conjuntura mais ampla dos conflitos nacionais que acabaram engendrando as duas guerras mundiais. Quer dizer, entre 1910 e 1940, os cinemas nacionais tiveram um papel muito significativo no contexto de hostilidades, no período que os historiadores marcam como aquele em que a questão nacional e a concorrência capitalista avançada caminharam juntas. Toda a questão do progresso estava marcada pelos conflitos gerados por interesses expressos em termos nacionais, e claro que tal competição teve sua incidência no plano das imagens. O grande espetáculo apto a alimentar o orgulho nacional na esfera do cinema, em exemplos muito significativos, envolve a representação alegórica da história e mobiliza conceitos de nação que estavam em pauta desde o século XIX, estabelecendo uma emulação entre os principais países produtores de filmes e de idéias a respeito da nova arte e dos seus caminhos. Tal marca nacional — o cinema como atestado de competência e avanço industrial, como celebração dos mitos nacionais e consolidação de auto-imagem — e tal debate estético sobre o futuro do cinema que interagiram ao longo do século XX, alterando seus termos conforme o período, pois cada conjuntura e contexto geopolítico configuraram uma modalidade de conexão entre a idéia de representação e a do nacional.

Tomando o problema das diferentes formas de figuração do conflito nas primeiras décadas do século XX, o comentário que farei a seguir se concentra no plano da representação, ou seja, não objetiva tematizar a relação intrínseca entre dispositivo cinematográfico e guerra tal como bem formulada por Paul Virilio, que explora a questão em profundidade, mostrando o quanto a lógica de mútua implicação (cinema e guerra)

está dada pela natureza do processo técnico da nova máquina de visão própria do início do século XX, antes mesmo que se ponha em discussão o teor das imagens e os procedimentos que envolvem as formas de sua narração e dramatização. Interessa aqui analisar apenas a forma como os conflitos se expressam por meio de uma mediação específica — as representações alegóricas — que vêm confirmar, em sua particularidade, a dimensão bélica do dispositivo, mas como formas distintas de sua apropriação conforme país e momento.

Nessa perspectiva, há a guerra como ícone, quando o conflito é o próprio conteúdo representacional da imagem, estando lá impresso na relação de semelhança entre signo e referente (a visualidade propriamente dita se configura e se faz narrativa para representar o conflito); e há a guerra sinalizada pela dimensão puramente indicial da imagem, quando o próprio dispositivo da exibição de imagens supõe potência e dominação, vitória, apropriação de patrimônio, de uma maneira que independe do conteúdo específico das imagens como representação. Nós sabemos que na história da Europa e na história do mundo o espólio de guerra sempre implicou essa apropriação de imagens, objetos, representações. Os museus são grandes depósitos de imagens que pressupõem conflitos, ostentação de hegemonias por meio de acervos. E há ainda um outro aspecto da questão da imagem que remete à frase de Susan Sontag (1986), epígrafe de um dos capítulos do seu livro sobre fotografia: primeiro, atiramos; depois tiramos fotos. Duas formas de colocar alguém sob sua mira; o olhar como instância de poder. Enfim, colocar o outro sob sua perspectiva é administrar a questão do encontro e do conflito entre culturas.

A atenção sobre esse início do século XX e esses filmes que eu chamo de monumentais é porque eles têm íntima relação com o contexto maior no qual aparece o próprio cinema, contexto no qual, antes (e depois por meio dele, mas não só dele), se tira rendimento pecuniário, político e simbólico de uma espetacularização da vida social e da história, algo presente em todos os aspectos das relações sociais na Europa e nos EUA, e que tem como correlato um desenvolvimento do valor das imagens e das coleções, um impulso de criação e modernização de museus.

É o primado do valor de exibição das coisas. Há um mundo em que, lembrando as indagações de Walter Benjamin (1996), se dá a passagem do valor de culto dos objetos e imagens, da primazia do acesso restrito (da fruição privada, da aura e da sacralização) para o valor de exibição, para uma profanação, digamos assim, que ele procurou pensar em conexão com o mundo da mercadoria e sua circulação. O exibir e o colocar em circulação passam a ter um papel fundamental que traz para o primeiro plano a aceleração da produção de imagens. É dentro desse espaço que há a ascensão do espetáculo, seja no museu, seja na vida cotidiana, seja na imprensa diária, seja nos dispositivos novos inventados pela técnica. Tony Bennett, em *The birth of the museum* (1995), diz que há um complexo “exibicionário” (*exhibitionary complex*) na cultura burguesa da virada de século, entendido por ele como uma forma de controle que não se confunde com os modelos do controle como vigilância (o panóptico de Foucault), olhar dirigido às massas. Tal complexo se põe, ao contrário, como espécie de orgia da exibição e proliferação de imagens em que o aparente “mostrar tudo”, o exibicionismo do poder político e econômico, a publicidade e as imagens do consumo são formas de circunscrever proliferando, de controlar o universo do olhar, demarcando sua lógica e seu alcance no seio mesmo da quantidade. A própria auto-imagem do Império se constitui da ostentação de suas apropriações que mortificam o que se põe em mira e se exhibe com muito orgulho. Nesse conjunto de esquemas, as célebres feiras e exposições internacionais, que são tema de reflexão de Walter Benjamin, trazem esse misto de euforia amigável — em torno da utopia do progresso infinito e da afirmação de um determinado tipo de expansão da produção e da circulação de mercadorias — e de efetiva rivalidade entre as nações. Das feiras, passamos à tela do cinema, com a mesma briga de foice por trás do brilho das aparências. O cinema se prestou como mais um dos espetáculos mediados pela tecnologia, mais um lugar de competição comercial e simbólica, com todas as implicações no plano da auto-imagem nacional e guerras de posição.

Nesse panorama, há essa convergência entre a proliferação de imagens e o pleno vigor das acepções modernas da idéia de nação, em sua multiplicidade de versões, seja o conceito vindo da Revolução Fran-

cesa, que tem uma conotação política ligada à idéia de soberania popular, a nação como algo vinculado a direitos dentro de uma ordem política nova, seja o conceito de nação vindo da Alemanha que, desde o século XVIII, resistia muito ao que via como domínio francês universalista, ressaltando as particularidades nacionais, privilegiando a nação como um conceito cultural e estético.

O nascimento de uma nação é um exemplo claro de que Griffith está trabalhando com uma narrativa fundadora, e o conceito de nação que ele carrega é étnico. Os membros da nação são aqueles herdeiros de uma tradição européia, e herdeiros no sentido mais estritamente de sangue. Ora, os elementos que se contrapõem à formação nacional são os outros, os que vieram da África e os imigrantes que não se adaptaram a tal tradição nacional. Ele começa e termina o filme com o pressuposto de que os negros são os estranhos, os que não devem ser incluídos nesse projeto nacional. Portanto, aqui, a idéia de nação é racista, etnocêntrica e melodramática, no sentido de trabalhar com princípios de polarização excludentes, que levam a essa dicotomia do bem e do mal, fundadora do projeto. Seria sempre preciso ter uma espécie de estoque de reserva do Outro para que a nação, em constante alerta, se renovasse e se confirmasse no seu processo de construção e consolidação. É possível encontrar em Griffith as bases do que George W. Bush hoje defende em termos discursivos evidentemente mais amenos, porém com uma prática bem nítida em seu fundamentalismo de tipo religioso. Algo se desloca, mas é o mesmo princípio de definição do projeto nacional como construção de uma vocação imperial que passa pela idéia de que a constante presença do inimigo, do Outro, é um dado com o qual se deve, não só contar, mas tomar como condição definidora, pois um dos aspectos fundamentais da nação é o estado permanente de beligerância.

No caso de Griffith houve, logo depois de *O nascimento de uma nação*, a tentativa de um discurso pacifista, quando ele procura inserir, por meio do filme *Intolerância* (1916), a nação numa teleologia mais complexa de tipo cristão/evangélico, quando a vocação dos Estados Unidos no plano da salvação da humanidade se entende como capacidade de compatibilizar os princípios cristãos com a revolução tecnológica

(vista como lugar de promessas, não de pesadelos como na Alemanha). Capacidade que se sustenta na experiência feliz no Novo Mundo, que se construiu para recuperar o caminho da salvação perdido pela Europa cristã muito antes, nos séculos XVI e XVII, quando os puritanos fugiram para a nova terra prometida. A questão do bem e do mal, da história como conflito permanente, acaba se inserindo dentro de uma teleologia milenar que, por caminhos tortos que passam pela Babilônia, pela Palestina e pela Europa moderna, chegaria a confirmar a paz e a harmonia entre os homens a partir da hegemonia americana. O cinema seria a linguagem universal de tal entendimento — o que torna o próprio Griffith um grande sacerdote nessa hegemonia nacional sacralizada e redentora, palco em que se consolida a competência para administrar as paixões humanas, os excessos que antes seriam trágicos, conduzindo-os a bom termo. A nação líder traz em si o domínio da linguagem universal propiciada pela nova grafia — o cinema.

Os grandes espetáculos históricos da época, cada qual a seu modo, propõem uma idéia de nação que tem a ver com o quadro de beligerância travestido de comunhão universal, e também com uma concepção do cinema e seu papel na história. Os italianos, por exemplo, vão trabalhar o espetáculo do cinema como elo de ligação entre o mundo antigo e a Itália moderna. Esta, como nação tardiamente unificada, tem sua linhagem nobre, pois herda, por tudo e por todos, o patrimônio e as glórias do Império Romano. É como se falar de italianos de hoje ou de romanos da antiguidade fosse a mesma coisa. E a monumentalidade à qual eles vão apelar para falar sobre o grande patrimônio nacional é obviamente a de lá, a do Império. Não por acaso. O épico *kitsch* — que tem longa história na indústria italiana, passando por *Scipião, o Africano*, realizado em pleno regime fascista — cujo cenário é a Antiguidade, o chamado *peplum*, como se consagrou na crítica européia, é o gênero por excelência do cinema italiano desde a primeira década do século XX. Forma de vincular o Estado-nação moderno a um patrimônio histórico de origem imperial, sem atenção ao que complicaria estes dois mil anos de distância, como se houvesse uma passagem linear e contínua, e como se a idéia moderna de nação tivesse pertinência para outras épocas e

não estivesse pautada por tudo o que autores como Benedict Anderson e Ernst Gellner formularam.

Na formulação de Benedict Anderson, a imprensa, e o que ele chama de capitalismo editorial (o processo de produção de jornais e romances), aparecem como um dado fundamental para a criação da “comunidade de leitores” que promovem a idéia de nação. O senso de partilha tem bases laicas, no sentido de que o jornal e mesmo o romance, no século XIX, definem um espaço e um tempo, e um tipo de verossimilhança de ação, que se dão num mundo semelhante ao da vida cotidiana, compondo um feixe de simultaneidades que o leitor entende como correlato ao seu próprio contexto nacional, sem que precise haver recuo a uma idade de ouro ou a um tempo remoto do mito para fundamentar a unidade e a partilha.

Partindo da idéia da imprensa escrita como base para uma nova esfera pública burguesa a partir do século XVIII, quando chegamos ao século XX cabe discutir as formas de inserção das novas mídias, na medida em que o cinema, o rádio e depois a televisão vieram a alterar profundamente esse quadro. Hoje nós vivemos uma esfera pública complexa, mediada por todos esses elementos, sendo que cada um desses setores vai ter um papel em cada país, conforme as circunstâncias locais e conforme o poder que aquele país tem de gerar esse universo simbólico das imagens industrializadas sem maiores interferências externas. O cinema que conseguiu criar tal condição de soberania interna e expansão mundial foi o americano, e o fenômeno mais revelador nesse processo é que boa parte do público que o consome — e parcela da crítica que o comenta — reage como se existisse o universal *hollywoodiano*, de um lado, e os cinemas nacionais, de outro. As questões aí não seriam nacionais, mas trabalhadas a partir de um ponto de vista que poderia ser partilhado e endossado por todos. Os filmes nacionais são os do Irã, da Europa, da Ásia. No entanto, podemos dizer que, pelo contrário, o cinema produzido pelos EUA é talvez um dos mais nacionalistas, uma vez que está sempre pautado por um senso comum nacional em relação aos valores, aos problemas que interessam e ao lugar central da experiência local dentro de um contexto mais amplo.

Voltando ao contexto das primeiras décadas do século xx, a idéia de cinema era a do espetáculo mais ambicioso material e simbolicamente, e sua relação com as noções de celebração, de memória, da arte pública que se projeta em grande escala. Ou seja, estava claramente associado à idéia de monumento nacional, já que se consolidava esse processo de cada país capitalista avançado (ou o contestador da ordem mundial de então, a União Soviética) ser instância de produção de “imagens desejadas”, de monumentalizações de sua própria condição e experiência histórica no sentido apontado por Jacques Le Goff (1994), em sua polarização documento/monumento, quando ele trata do problema da produção de imagem feita “para a posteridade” por quem está ciente da dimensão afirmativa dos documentos e da produção cultural. Essa idéia de imagem desejada, em grande escala, é um ponto chave que sinaliza o processo de competição internacional e que confirma o conjunto de filmes mencionados aqui como imagens de conflito e em conflito. Todos eles têm como pressuposto a idéia de que é preciso afirmar uma vocação nacional, que deve cumprir um destino privilegiado na história.

No filme *Napoleão*, de Gance, não interessa a noção de soberania popular e o conceito de nação saído da Revolução — o mesmo que Jean Renoir iria defender em 1936 quando fez *La Marseillaise*. Vale, em Gance, a primazia do herói nacional, Napoleão, que outorga a estabilidade à nação como ato de um demiurgo que soube como ninguém recolocá-la nos trilhos, erguê-la e conduzi-la através da tempestade. É um filme de criação do mito que toma o herói como personificação do Império, da lucidez do poder e de seu grande destino. Tal como acontece nos filmes de Griffith e Lang, Gance também assume o momento da crise e da violência como o momento da irracionalidade, do mal, do desvio de rota que se expressa em metáforas como dilúvio, tempestade (quase sempre o regime das águas, como na Bíblia). A cena de Napoleão, antes de chegar ao poder, vencendo um naufrágio e uma tempestade no mar, é montada em paralelo com a crise no parlamento, que se representa também como uma espécie de navio à deriva, ao sabor das ondas figuradas nos movimentos de câmera. E o filme avança pela superação articulada

desses dois desafios, o do herói só diante do poder da natureza, e o da nação que está a ponto de sucumbir por seus conflitos internos.

No caso de Fritz Lang, a revolta dos trabalhadores em *Metropolis* é o dilúvio que funciona como elemento de referência que desestabiliza as estruturas. E uma contraposição interessante é *Outubro*, de Eisenstein, no qual, ao contrário, a violência é um instrumento da razão. Para Eisenstein, desde que a ação siga um plano, uma teoria revolucionária, ela é capaz de capturar o tempo e orientar o processo. *Outubro* é um conjunto de ensaios sobre temas ligados a uma concepção da história e a uma interpretação de 1917 (a luta de classes, a dualidade do poder, o bonapartismo de Kerenski, o vazio das pompas militares e religiosas que sustentavam ideologicamente o antigo regime), mais do que propriamente uma representação linear da ação efetiva da revolução. Trata-se aí de explicar as razões da insurreição armada (a iniquidade social) e as razões de seu sucesso (a teoria correta no momento certo). A ordem antiga é o caos, a des-razão; e a violência revolucionária advém para instaurar uma ordem racional. A direção de um cinema intelectual faz com que Eisenstein descarte o que era também comum em todos esses grandes painéis históricos: o recurso ao terreno das paixões privadas e o desenvolvimento melodramático delas como elo central da trama histórica. Gance, por sua vez, não economiza na cena doméstica e nos sonhos românticos envolvendo Napoleão e Josefina; já Griffith sempre articula com eficiência os dramas de família e os dramas nacionais. Pastrone, em *Cabíria*, monta um dispositivo bem conhecido do seqüestro de uma criança e seu resgate lá no fim, dentro do esquema melodramático em que é função do herói salvar a inocência desprotegida (como também ainda hoje se pensa a política externa nos Estados Unidos). Entre o desastre da família, o seqüestro que leva Cabíria para o outro lado do Mediterrâneo e o final de sua desventura, há todo um transcorrer do conflito entre Roma (Europa) e Cartago (Norte da África), o que faz coincidir a salvação da protagonista e a consolidação da hegemonia romana, a partir daí, no *Mare Nostrum*. Temos então as Guerras Púnicas e o seqüestro, a felicidade final dessa criança que chega ao fim do filme na idade adulta e a celebração de uma hegemonia romana na Antigüidade que se projeta,

como promessa de vitória, para os conflitos de uma nação instável em sua unidade, no contexto moderno de uma Europa em plena crise.

A partir de *Cabária*, podemos sinalizar um aspecto central na relação entre cinema e monumento, pois o filme de Pastrone inaugurou um novo tratamento do espaço, saindo dos cenários chapados (como no teatro) e trabalhando com estruturas arquitetônicas que permitiram uma outra movimentação, em profundidade, por meio da qual a câmera podia criar efetivamente uma “arquitetura cinematográfica” e não apenas a filmagem de uma edificação dada. O problema do espaço arquitetônico no cinema ganha nova dimensão e ensina aos outros cineastas a explorar essa dimensão do espetáculo que, obviamente, exige a superprodução. O espetáculo histórico deve demonstrar a competência técnica do país nesse terreno, afirmar a sua capacidade de reprodução de certas estruturas monumentais do passado, o seu saber sobre as aparências do mundo seja lá onde for. E sua inventividade em criar o novo espaço do cinema. Tais desafios definiram projetos recorrentes, ao longo da história do cinema, nessa direção do monumental, objetivando fazer do próprio filme um monumento, não só porque seu tema é o grande conflito histórico, mas pela estrutura mesma da representação, pela escala do empreendimento e pela ostentação dos valores de produção na própria imagem. O monumental não se identifica aí necessariamente com estruturas arquitetônicas, mas estas foram importantes para potencializar a idéia de monumento, não para instaurá-la.

Nesse quadro, há o destaque para uma estratégia particular: acentuam-se os mecanismos espetaculares de criação de imagens de destruição que envolvem a visualização dos impactos, não só nas estruturas materiais que objetivam a idéia de civilização, mas também no corpo humano. Ao longo da história, tem sido cada vez maior a espetacularização do corpo. No início do século xx, o processo era mais comedido. De um tempo para cá, a visualização dos processos de despedaçamento, de perfurações, fluxos de sangue, tiveram na câmara lenta e, mais recentemente, nos efeitos especiais com computador um canal de potencialização do espetáculo da destruição e da guerra como imagens fascinantes. Isto se reforça quando o efeito se aplica ao que há de

espetacular na coreografia das multidões em movimento, um dado quase imperativo no filme que se quer monumental. Pode-se dizer até que batalhas e multidões dispensam a arquitetura na produção do efeito de monumentalidade.

Isso aconteceu, efetivamente, com Griffith. Quando ele fez *O nascimento de uma nação*, não deu destaque ao problema da arquitetura. O filme é um espetáculo da guerra como movimentação e choque dos corpos, imagem de morte e de heroísmo. Não é um filme pautado por destruição de patrimônio, inclusive até por uma questão de verossimilhança, porque a guerra civil foi mesmo uma grande carnificina. Nos Estados Unidos, as estruturas arquitetônicas não tinham o lugar e o peso simbólico que tinham na Europa. E o dado mais revelador, nesse sentido, é que, entre *O nascimento de uma nação* e *Intolerância*, Griffith viu *Cabária* e foi impactado pela contribuição de Pastrone à construção monumental do espaço no cinema. Griffith, após assistir ao filme, como uma expressão direta das emulações nacionais, se propôs a fazer algo mais monumental ainda (tanto na dimensão arquitetônica quanto nas outras). E ampliou a escala do seu projeto que passou a ter quatro episódios vividos em diferentes épocas. E concebeu a sua Babilônia, que deveria suplantiar a Cartago de Pastrone. Justamente porque a história americana não lhe fornecia esses elementos de grande arquitetura, ele precisou expandir e abarcar a história da humanidade. Esse episódio da emulação envolvendo Griffith e Pastrone é uma espécie de alegoria da situação geral. Os irmãos Taviani entenderam isto².

Em resumo, o processo de competição nacional e monumentalização da imagem é busca de vitória que ultrapassa o sentido comercial imediato, sendo uma disputa estética pela hegemonia na condução dos caminhos do próprio cinema. Sabemos que, bem no início, houve o período em que o espetáculo narrativo-dramático ainda não tinha se consolidado, e prevalecia o chamado “cinema de atrações”, que tinha uma variedade de caminhos. Envolveria tanto a apresentação de uma performance (dança, luta de boxe, um pequeno *sketch* cômico-burlesco, erotismo), quanto a sucessão de imagens documentais, de viagem ou de visitas de homens de Estado ou, enfim, imagens de guerras (aí, havia cer-

ta picaretagem, com a produção de falsas imagens da guerra dos americanos com os espanhóis na área do Caribe). O mercado absorvia bem as imagens de conflito (o episódio do Encouraçado Potemkin foi tema de um filme francês logo depois de ter acontecido: eram as atualidades reconstituídas). No entanto, na hora em que se inicia um projeto de conquista de públicos mais sofisticados e que se definem caminhos de enobrecimento do cinema, de criação de um espetáculo esteticamente mais legítimo do ponto de vista dos valores dominantes, surge na França a proposta dos filmes de arte, no qual o capricho na cenografia se alia à idéia do valor da reconstituição histórica. O interessante é que a associação entre filme e arte a partir dessa teatralização, dessa busca do cenográfico e do pomposo, vai encontrar respostas que acabaram resultando na monumentalidade, que tomou feição mais nítida na Itália. O épico italiano, junto com o filme de arte francês, corrobora para o aumento da duração dos filmes. E as respostas do cinema americano vêm principalmente encarnadas nos três cineastas — Griffith, Thomas Ince e Cecil B. De Mille, os homens do grande espetáculo. No enobrecimento da fatura e na ampliação do público espectador, cada país buscou a sua fórmula. E como a Primeira Guerra Mundial estancou essa competição mais acirrada dando a hegemonia aos americanos, de certa maneira o que Griffith fez em *Intolerância* foi uma proclamação de hegemonia que logo se confirmou historicamente (por muito tempo!).

Esses filmes mostram uma consciência muito clara do que estava em jogo, trazendo sempre essa prospecção do futuro do cinema, dentro da afirmação de um processo teleológico que estaria governando a história. O episódio da Noite de São Bartolomeu em *Intolerância* sela a visão americana de uma Europa degenerada, totalmente mergulhada em conflitos de religião, que traiu os princípios básicos do cristianismo e que portanto ganha representação no seu momento emblemático: o massacre. Este contrasta com o episódio que ocorre no século XX, nos Estados Unidos, única nação capaz de produzir a superação de todos esses sofrimentos e mazelas da história para conduzir a humanidade rumo a uma resolução dos problemas. Já em *Metropolis* é o espírito germânico que vai promover a conciliação entre técnica moderna e valores morais,

estes que teriam sido corrompidos pelo mercantilismo americano. No filme alemão, a tecnologia deixa de ter aquela presença natural como acontecia nos filmes *hollywoodianos*; ela vira pesadelo. De forma distinta a um cinema totalmente voltado para a sintonia natural entre progresso e felicidade, o melodrama alemão, embora também trabalhe a exaltação moral dos sentimentos familiares como elemento central da história, organiza as disposições humanas, virtudes ou vícios, dentro de outra lógica. Vejamos a questão da origem dos conflitos sociais.

Em *Intolerância*, temos uma greve e uma brutal repressão em certa passagem do filme. Mas a greve não surge como algo inerente à própria lógica dos conflitos na esfera do trabalho. Embora as contradições sejam apontadas e exista a questão dos baixos salários, o problema desse episódio moderno de Griffith está marcado pelo fato de que o grande capitalista tem uma irmã que é solteirona, frustrada sexualmente, e que é cooptada por três senhoras de uma instituição de caridade para doar o dinheiro do irmão a essa instituição, que supostamente cuida de crianças abandonadas, mas que na verdade faz o mal, porque seqüestra a criança da heroína, roubando-lhe a possibilidade de realização como mãe, um valor sagrado ao longo do filme. É em função dessa trama que o capitalista é levado a atitudes de contenção salarial que acabam fazendo explodir a greve. Ou seja, a contenção salarial não é um processo inerente ao mecanismo de produção, mas uma contingência que resulta dessa vilania produzida por uma solteirona frustrada que, dentro de um esquema melodramático, põe a trama em movimento e precipita os conflitos. Em Lang, as coisas são mais complexas. Ele começa *Metropolis* com a imagem do pesadelo industrial: o processo produtivo é o cárcere. A seqüência de abertura, depois de todas aquelas engrenagens e daquele dinamismo da indústria, aponta a escravidão diante do relógio, objeto emblemático do filme. O relógio e as horas de trabalho industrial, repetitivo e desumanizador, são um ponto central e têm conseqüências diretas no conflito que vai se instalar na cidade. A maneira como ele articula evangelho e modernidade na sociedade industrial é diferente, pois sua sociedade funciona segundo um esquema rigorosamente preciso que tem como metáfora a engrena-

gem, o relógio, as máquinas, o ciclo, o dia em torno do trabalho, o subir e descer dos elevadores. Diante dessa lógica fechada, desse mecanismo inexorável, é necessário introduzir outra esfera de experiência para que exista uma história e exista um conflito. E tudo começa com uma inexplicável presença dos pobres da cidade baixa — espaço dos operários — na cidade alta da burguesia, invadida pela figura da Maria, que vai levar as crianças para conhecer o jardim dos senhores. Maria se põe diante do jovem protagonista, o filho do Senhor de Metropolis, e seu olhar fulminante provoca uma súbita iluminação que mudará a vida deste herdeiro, levando-o, com o coração na mão e os olhos no infinito, a buscar a verdade e se engajar na salvação da humanidade. Tudo, nesse plano, avança numa chave cristã. É na catacumba que Maria prega a vinda do Messias. E é lá, na pregação aos operários, que ela usa o mito de Babel. No filme, ela cita a parábola bíblica como relato de advertência para que se evite uma repetição, um desfecho de violência e autodestruição da cidade. Quando, para contrabalançar a pregação da Maria, o Senhor de Metropolis monta seu esquema — instância do antagonismo face ao projeto salvador de Maria — ele só contribui para a trama, afastando-se de sua rotina e do mundo da máquina moderna industrial e seus mecanismos de controle já racionalizados.

O dono da fábrica vai buscar Rotwang, o gênio que mora numa casinha que ostenta um estilo gótico — uma espécie de Dr. Fausto. Embora ele se apresente como um gênio avançado em relação ao tempo presente, capaz de prodígios incríveis, toda a lógica que cerca a sua prática é a da metamorfose, da velha magia alquímica que faz da energia elétrica um halo de espiritualidade, uma aura. A visão mítico-mágica da energia prevalece sobre qualquer idéia de modernidade, sociedade industrial e trabalho racional com as máquinas. Toda a trama e todos os conflitos do filme vão se desenvolver no plano em que se acionam esses elementos arcaicos. Ele vai produzir a falsa Maria, que é um robô diabólico, uma bruxa, que vai desencadear a pregação da violência e a crise. Tal como Griffith, Lang tira o conflito de seus elementos estruturais e engendra um melodrama que se sobrepõe às condições sociais presentes, acionando os elementos que eu chamo aqui de “arcaicos”.

No entanto, quando toma Babel como alegoria fundamental do desentendimento e da potencialização de conflitos, Lang (eu deveria dizer Thea Von Harbou, que escreveu o romance e fez o roteiro da adaptação para o cinema) não retira do centro as motivações ligadas à exploração do trabalho. No texto bíblico, quando a torre está sendo construída, há um momento em que Deus constata, desaprova e intervém. Não aceita tal desmedida, uma afronta. É por esta intervenção divina que se dá o colapso da construção da torre e o desentendimento entre os homens. O mito de Babel está ligado à questão da multiplicidade das línguas, à diferença cultural e ao conflito. No século xx, existe uma série de autores que retomam o mito na chave da linguagem, como reflexão sobre impasses da cultura, como reflexão sobre os paradoxos da tradução, sobre o labirinto da busca dos saberes, sobre a vertigem do finito e do infinito, como o fez Jorge Luis Borges, entre outros.

No filme de Lang, porém, não é a linguagem que se problematiza, mas o conflito do trabalho. Ele não segue o texto bíblico e faz com que seja a revolta dos escravos que estão construindo Babel o motivo central de conflito e da destruição. Se isolarmos esse relato de Babel, tal como aparece no filme, veremos aí uma parábola que sugere a simultaneidade (ou mútua implicação) entre projeto civilizatório (construção de monumentos) e instituição da barbárie. Haveria clara afinidade entre tal fragmento do filme e a idéia benjaminiana de que todo signo de civilização é também de barbárie, no sentido de que, havendo a dominação, qualquer processo construtivo implica violência. *Metropolis*, nesse aspecto, não simplesmente reproduz a parábola bíblica tal e qual; ele a desloca para tomá-la como uma outra forma de advertência, agora dirigida às relações entre dominantes e dominados na esfera do trabalho. Feita essa pregação moral voltada para a crítica da exploração e também para a crítica da revolta e da violência, resta verificar como o filme encaminha a resolução do conflito na Babel moderna, Metropolis, que vive as mesmas contradições na construção do monumental. O resto do filme trará a revolta — cujo resultado é o desastre — e, para não repetir Babel, trará a intervenção da figura do Messias, do salvador que vai conseguir fazer a mediação entre as mãos e o cérebro, como se diz ao final do filme. De-

pois de acenar para o conflito como algo inerente ao processo produtivo em certas condições, o filme desloca o eixo da trama para atualizar a matriz evangélica. A resolução dos conflitos pela reconciliação trazida pelo sentimento, sem nenhuma mudança objetiva de nada, corrige a ameaça do dilúvio causado pela revolta que, assim, se desmoraliza. A violência seria irracional e destrutiva, por definição.

O viés nacionalista do filme vem da identificação do pêsadelo com uma estrutura urbana cuja referência direta é Nova York. Ou seja, um modelo de civilização fundamentalmente americano. O filme é de 1926-1927, e os métodos de trabalho referidos ao fordismo haviam chegado à Alemanha em 1924, gerando muita discussão sobre a influência do mercantilismo e do materialismo (às vezes, do judaísmo) americano que estaria solapando a tradição espiritual germânica. O consumismo, Hollywood, a publicidade, os métodos de racionalização do trabalho definiriam uma modernidade alienígena, invasora, ameaça geral à humanidade. Seria então uma vocação alemã a invenção de um tecnicismo espiritualizado capaz de buscar na tradição nacional a sua iluminação e a força reconciliadora. A barbárie desse mundo material completamente desvirtuado e vulgar seria superada pela injeção, nele, do espírito nacional, não pela recusa da técnica (o ideário nazista foi uma versão desse projeto de reconciliação de todos esses impulsos mítico-tradicionais da “espiritualidade” alemã com o avanço industrial e a sociedade urbana contemporânea). No filme, não há explicitação de que o ponto de vista afirmado ao final seja alemão, pois a cidade futura está num espaço imaginário que seria, em princípio, da humanidade futura. O ponto de vista nacional se faz a partir de uma leitura que procura ver como essa alegoria da ficção científica, bem como o conjunto de imagens mobilizadas pelo filme para imaginar o futuro, encontram correspondências bem específicas numa forma de entender a crise da sociedade industrial no momento em que o filme foi feito, no espaço do debate sobre a conjuntura e as tensões da sociedade alemã dentro das rivalidades nacionais do entre guerras. O apelo à inspiração espiritual vinda da tradição nacional está bem expresso, entre outras coisas, no fato de o ponto climático de reconciliação entre capital e trabalho, ou da promessa de paz e amor, se

dar exatamente diante da catedral gótica. Por meio de sinos, as pessoas são advertidas dos perigos, um som ligado à convocação de todos que se opõe ao apito da fábrica que predominava lá no início do filme. Sino e catedral se opõem a relógio e fábrica. Esse é um dado muito forte no filme para construir essa metáfora em que os elementos arcaizantes são uma reserva moral e espiritual ativada para conseguir essa suposta reconciliação do capital, do trabalho, da mão, do cérebro etc.

Observadas algumas modalidades das alegorias históricas que marcaram os grandes espetáculos do período 1910-30, espero ter deixado algumas balizas para se pensar movimentos bem próprios aos cinemas americano, alemão, francês e italiano em suas tentativas de hegemonia no plano da produção de imagem. Claro que dois interessantes contrapontos, também realizados na chave do grande espetáculo, e não analisados aqui, seriam *Outubro* (1927) e *Alexandre Nevsky* (1938), ambos de Eisenstein. O primeiro é uma obra-prima não nacionalista, feita no limiar da vitória do stalinismo, quando ainda havia debate e experimentação estética, e nos traz uma outra versão do cinema grande espetáculo apoiado na arquitetura e na movimentação de massas. O segundo é filme nacionalista, instaurador do mito do grande líder condutor da Pátria-Mãe Russa, já em plena era stalinista, o que gera uma outra versão do grande espetáculo de massas e de batalhas. Esses dois filmes de Eisenstein são obras ligadas à afirmação de um outro pólo de produção de imagens de conflito, trazendo ao jogo então em pauta a União Soviética e seus interesses dentro das rivalidades e das tensões daquele período.

Resumindo, encontramos nos filmes comentados uma transfiguração de impasses e dramas do presente em esquemas totalizantes que trabalham as questões numa escala muito ampla. Essa não é a única alternativa para a construção de alegorias nacionais. Há todo um espectro de experiências privadas — como as que marcam os melodramas domésticos — que podem ser ponte para uma representação que busca um diagnóstico geral. O cinema americano sempre fez muito disso, em parte porque parece ter aprendido que essa dose, em pílulas, dos valores nacionais compõe um necessário e mais eficiente contraponto para tais espetáculos ambiciosos e “bandeirados” que pontuam a produção indus-

trial. Digo “bandeirados” pensando nos casos aqui referidos, uma vez que, dentro do processo de produção e no discurso paralelo que se fazia em torno deles, a tônica era o ufanismo aberto, seja no caso de Griffith, de *Cabiria*, de Napoleão, de *Metropolis*. Foram projetos extremamente conscientes na mobilização de recursos para a criação de uma imagem desejada de mitos nacionais; observá-los é ver a sinalização clara dessa consciência do conflito e do que, referido ao futuro do cinema e da humanidade, estava em jogo. Essa articulação entre guerra, nacionalismo e cinema terá outros episódios no século xx, cada qual com sua lógica e questões próprias, mas sempre havendo uma curiosa reposição de movimentos regressivos, fundamentalistas, a consagrar o entrelaçamento entre *high tech*, violência e mitologia.

ISMAIL XAVIER é professor de cinema da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

Notas

- 1 Este texto foi inicialmente apresentado em um encontro que reuniu o autor, os professores Laymert Garcia dos Santos, Stella Senra e Sílvia Caiuby Novaes e o corpo editorial da Sexta Feira, e que tinha como tema as relações entre cinema e guerra. Alguns dos comentários e debates dos participantes do encontro — a quem agradeço — foram incorporados ao texto.
- 2 Com limites que comentei em artigo (Xavier, 2000).

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas — Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1996.
- BENNETT, Tony. *The birth of the museum*. Londres, Routledge, 1995.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, Edunicamp, 1994.
- SONTAG, Susan. *Ensaio sobre fotografia*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986.
- XAVIER, Ismail. “De monumentos e alegorias políticas: a Babilônia de Griffith e a dos Taviani” in: *Estudos de cinema*, nº. 2, São Paulo, PUC, 2000.

B118 Brevíssima antologia de poemas russos]SELEÇÃO DE BORIS SCHNAIDERMAN

A123 Brevíssima antologia de poemas

RUSSOS]SELEÇÃO DE BORIS SCHNAIDERMAN

A GUERRA — E TAMBÉM A REVOLUÇÃO — É UM TEMA QUE PERPASSA A poesia russa no século XX. Boris Schnaiderman selecionou os poemas apresentados abaixo depois de uma breve conversa que tivemos com ele sobre a sua experiência da guerra, vivida no início dos anos 1940, quando foi enviado à Itália para combater em nome do Brasil e dos aliados. Boris nasceu em 1917, ano da Revolução Soviética, nas proximidades de Odessa, Ucrânia, mas sempre teve o russo como sua língua materna. Antes de partir para Itália, naturalizou-se brasileiro — as memórias de sua participação na Segunda Guerra podem ser encontradas em seu romance *Guerra em surdina* (São Paulo, Brasiliense), de 1967. Desde os anos 1950, Boris firmou-se como tradutor do russo — sobretudo de prosa (de autores como Dostoievski e Tchekov), mas também de poesia. Ninguém melhor, portanto, para compor uma seleção de poemas que têm a guerra como tema.

Muitos poetas, como Vladímir Maiakóvski (1893-1930) e Marina Tzvietáieva (1892-1941), viveram episódios cruciais da história de seu país e pode-se mesmo dizer que foram engolidos por eles. O poema de Maiakóvski aqui publicado, “A Mãe e o Crepúsculo Morto Pelos Alemães”, expressa, de maneira imagística e fragmentada, a indignação de um jovem de 21 anos diante da ofensiva alemã na Primeira Guerra, cujo fim coincidiria, sabemos todos, com a Revolução de Outubro. Com efeito, na época em que escreveu este poema, Maiakóvski já estava engajado na facção bolchevista do Partido social-democrata russo e, em 1917, aderiu fortemente ao regime, tanto que, durante a Guerra Civil que se instalou devido à resistência, produziu uma centena de cartazes de propaganda para o governo. Para ele, era preciso valer-se de uma linguagem mais contida para expressar temas do momento e, nesse sentido, a poesia deveria revelar uma capacidade por assim dizer jornalística. Foi também um dos responsáveis pelo movimento artístico da esquerda russa, que procurava, em linhas gerais, aliar a forma revolucionária ao conteúdo de renovação social. Não obstante seu entusiasmo, suicidou-se, em 1930, com um tiro.

Os anos que sucederam o suicídio de Maiakóvski foram marcados pela dureza do regime e, por conseguinte, pelo cerceamento da arte

questionadora. Infortúnio foi também o de Marina Tzvietáieva que também se suicidou, em 1941, depois do fuzilamento do marido e do internamento da filha em um campo de trabalho. Ela e seu marido, oficial do Exército Branco na Guerra Civil, haviam se oposto à Revolução de Outubro e, em 1922, deixavam a Rússia. No entanto, a realidade encontrada na “Europa” não seria menos áspera. O poema aqui publicado, “Poema 8 para as terras tchecas”, escrito no calor dos acontecimentos de 1939, integra um ciclo de denúncias sobre os horrores da invasão nazista da Tchecoslováquia, país onde o casal habitava naquele momento. Esse horror os levaria a retornar, em 1940, para a Rússia, onde as vicissitudes da guerra, que ecoavam na barbárie empreendida pelo governo de Stálin, eram não menos terríveis.

A poesia de Andréi Vozniessiênski, nascido em 1933, integra, ao lado de Ievguêni Ievutchenko, o movimento da juventude inconformista, uma geração que escreve sob os traumas do regime stalinista, dissolvido, enfim, em 1957 quando da morte do ditador. As imagens evocadas por Vozniessiênski, em “Goya”, refletem essa obsessão em falar sobre as vicissitudes históricas que assaltaram a Rússia. O poeta nos transporta para os anos 1940, anos de sua infância, mas que ficaram registrados em sua memória de maneira tão fantasmagórica como um quadro de Goya. Com Joseph Brodsky (1940-96), o passado de agruras, recalcado na memória de um jovem, também retorna. Este foi, também, alvo do regime soviético, sendo, em 1972, exilado depois de passados dezoito meses em um campo de trabalho no norte da Rússia.

O poema de Brodsky aqui reproduzido, “Sobre a morte de Júkov”, é uma homenagem ao Marechal Gueórgui Constantínovitch Júkov, grande comandante russo na guerra com os nazistas. É atribuído a ele a virada na sorte, em favor dos aliados, da Segunda Guerra Mundial — ele obrigou os alemães a levantar o cerco de Leningrado, repeliu-os da Rússia, tomou Varsóvia e, depois, Berlim. Devido aos temores de Stálin de um golpe bonapartista, foi destituído em 1947 do comando da Zona Soviética de Ocupação da Alemanha. Caiu em desgraça e, em 1957, foi destituído do Comitê Central do Partido Comunista, vindo a morrer em 1974. Sua condição de herói nacional e vítima de ostracismo é o foco de

Brodsky, que, como aponta Nelson Ascher no comentário tecido para a tradução do poema, inspirou-se nos versos de Púchkin em memória de Kutúzov, o vencedor de Napoleão na campanha da Rússia, em 1812. Se Púchkin escrevia sobre Kutúzov no momento em que o exército russo lutava para sufocar a grande rebelião polonesa de 1831, exaltando, assim, um sentimento nacionalista, Brodsky discorre sobre o infortúnio e o exílio, submetendo à dúvida a braveza de um guerreiro. Afinal, tudo se esboroa em esquecimento.

Por certo, esse retorno a um ufanismo nacional, mesmo que para desmontá-lo (nesse ponto, os versos de Brodsky enviam ao recente *Arca russa*, filme de Aleksandr Sokúrov que versa sobre as “glórias” do passado russo), permitem a inclusão, nessa pequena antologia, de um poeta romântico do século XIX, Aleksandr Púchkin (1799-1837), referido não raro como o maior poeta russo de todos os tempos. Este que escreveu versos sobre Napoleão, uma espécie de figura mítica para os russos desde sua campanha mal-sucedida de 1812, teve um fim não menos infeliz que o de seus sucessores. Morreu em um duelo por conta da infidelidade de sua bela esposa, Natália Goncharova. O poema aqui reproduzido, “O cavaleiro pobre”, remete ao tempo da cavalaria, quando se combatiam os muçulmanos em nome da cristandade. Mais uma vez, temos a figura de um cavaleiro que cai em reclusão e desgraça — desta vez, por dedicar-se à paixão desmesurada pela Virgem e esquecer-se da Santíssima Trindade. Aqui o passado rememorado não pertence mais à experiência próxima, mas a uma matriz mítica, em que glória e infortúnio se misturam.

ALEKSANDR PÚCHKIN

O cavaleiro pobre

1829

(tradução de BORIS SCHNAIDERMAN e NELSON ASCHER)

in: PÚCHKIN, A. *A dama de espadas*. São Paulo, Ed. 34, 1999.

Noutros tempos existiu
certo cavaleiro pobre,
tinha ar pálido e sombrio,
porém alma audaz e nobre.
Ele amava uma visão,
intangível para a mente,
mas que no seu coração
enraizou-se fundamente.

Pois rumo a Genebra havia
visto, junto de uma cruz
na estrada, a Virgem Maria,
a mãe santa de Jesus.

Depois, alma em chamas, não
Olhou mais outra mulher,
Nem falou mais, desde então,
com nenhuma até morrer.

Desde então jamais tirou
a viseira de seu rosto
e um rosário colocou
onde o cachecol é posto.

Pai, filho e Espírito Santo
Nunca ouviram rezas desse
paladino que, portanto,
só causava mesmo espécie.

Dirigindo, noite e dia,
tristes olhos ao semblante
da Santíssima, vertia
mudamente rios de pranto.

Fez do sonho a sua lei,
Transbordava amor e, fiel,
gravou *Ave Mater dei*
com sangue no seu broquel.
Quando os outros paladinos,
suas damas nomeando,
pelos prados palestinos,
confrontavam tibios bandos,

Lúmen Coelum, Sancta Rosa
ele proclamava ufano
e sua ameaça irosa
debandava o muçulmano.

De regresso ao seu castelo,
pôs-se em dura reclusão,
triste, amando ainda com zelo,
e morreu sem confissão.

Falecia o cavaleiro
quando o espírito maligno
veio e quis levar ligeiro
a alma dele ao seu domínio:

não jejuara nem rezara
ao Senhor nunca e, além disso,
arrastou a asa à preclara
mãe do próprio Jesus Cristo.

A Puríssima, contudo,
sem deixá-lo ir para o inferno,
fez seu paladino mudo
penetrar no Reino Eterno.

VLADÍMIR MAIAKÓVSKI

A mãe e o crepúsculo morto pelos alemães

1914

(Tradução de HAROLDO DE CAMPOS)

in: CAMPOS, Haroldo de & SCHNAIDERMAN, Boris.

Poesias de Maiakovski. São Paulo, Perspectiva.

Mães brancas nos caminhos negros
 estendem-se — brocados convulsos sobre féretros
 O inimigo derrotado, e elas lançam seus ais:
 “Fechem, fechem os olhos dos jornais!”
 Uma carta.
 Seja forte, mãe!
 Fumaça.
 Fumaça.
 Mais
 fumaça!
 Tua voz que lamenta
 distante?
 Veja — o ar se pavimenta
 de balas como pedras ribombantes!
 Ma-m-mãe!
 Arrastam agora o crepúsculo ferido.
 Resistiu quanto pôde,
 duro,
 truncado,
 mas de súbito, —
 abalando as espáduas sólidas,
 o pobre
 caiu chorando no colo de Varsóvia.
 Estrelas estridulam
 em lenços de chita azul:
 “Morreu,
 morreu
 o meu amado!”
 E o olho turvo do novilúnio
 fita de soslaio
 o padioleiro soturno, de inermes punhos.
 As aldeias lituanas acodem numa chusma:
 embutida na sombra, firme sobre os cotos,
 marejando de lágrimas igrejas de olhos de ouro,

Kovno decepa os dedos de suas ruas.
O crepúsculo urra
— sem pernas, sem braços: —
“Não é verdade!
Ainda sou capaz
de
retinindo as esporas numa doida mazurca
torcer minhas felpas ruivas!”
Tilinta.
Mãe,
quem chama?
Branca, branca, brocado em funeral.
“É ele — ânimo! —
o morto do telegrama.
Ah fechem, fechem os olhos do jornal!”

MARINA TZVIETÁIEVA

Poema 8 para as terras tchecas

15 de março — 11 de maio de 1939

(Tradução de BORIS SCHNAIDERMAN e NELSON ASCHER)

in: *Estudos Avançados* n. 12 (32), 1998.

Oh lágrimas nos olhos!
Pranto de amor, de ira!
Tchecoslováquia: espólios!
Espanha em sangue expira!

Oh monte que apavora,
pois tudo eclipsa avesso!
Devolvo—é hora, é hora -
ao Criador o ingresso.

Nego-me — a ser. Detida
No hospício com a escória,
renego mesmo — a vida.
Com lobos praça afora,

Nego-me — a uivar demente.
Como tubarões do prado,
Nego-me — a ir em frente:
descer dorsos a nado.

Que ouvidos fiquem surdos
E olhos videntes — cegos.
Ao teu mundo de absurdos,
Respondo só: renego.

ANDRÉI VOZNIÉSSIÊNSKI

Goya

1960

(tradução de HAROLDO DE CAMPOS)

in: CAMPOS, Augusto; CAMPOS, Haroldo & SCHNAIDERMAN, Boris.

Poesia russa moderna: nova antologia. São Paulo, Perspectiva, 2001.

Sou Goya!

Órbitas-covas cavou-me o inimigo, revôo
de corvos na gula de espólios.

Sou guerra.

Sou grito
de angústia, burgos em fogo
no guante nevado dos anos quarenta.

Sou garra

da fome.

Sou gorja

de mulher garroteada, cadáver-badalo
dobrando numa praça calva...

Sou Goya!

Galas

da vingança! Devolvo a oeste de um golpe
as cinzas ingratas do hóspede!

E gravo no céu da memória

estrelas fixas como cravos.

Sou Goya.

JOSEPH BRODSKY

Sobre a morte de Júkov

1974

(Tradução de Boris Schnaiderman e Nelson Ascher)

in: *Quase uma elegia*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1995.

Eu vejo netos, fila a fila, atentos,
a carreta, o cavalo e um ataúde.
O vento que me chega não alude
aos sopros russos a tocar lamentos.
Condecorado jaz quem fora forte:
o grande Júkov parte para a morte.

Guerreiro que arrasou muros malgrado
uma espada pior que a do oponente,
que, ao manobrar com brilho inigualado,
foi o Aníbal do Volga — e surdamente
findou seus dias como Belisário
ou Pompeu, em desgraça e sem amparo.

Derramar tanto sangue de soldado
no estrangeiro o deixara contrafeito?
Lembrou-se deles ao morrer num leito
branco e civil? Quem sabe está calado.
Que lhes dirá quando, no inferno agora,
encontrá-los? “Lutei pela vitória”.

Júkov não há de erguer mais, pelejando
por uma causa justa, a mão direita.
Repousa! A história russa não rejeita
uma página àqueles que, em comando,
marchavam bravos sobre solo alheio,
mas voltavam ao próprio com receio.

O Letes — Marechal! — há de sedento
Tragar estas palavras e os teus restos.
Recebe-as, pois tributos são modestos
a quem salvou a pátria — isto eu sustento.
Rufa, tambor, ressoa sem demora,
flauta marcial, que nem ave canora.

B128 O soldado

ROBERTO DE MELLO E SOUZA

AL13 O soldado ROBERTO DE MELLO E SOUZA

NOS FINS DE ABRIL DE 1945 A FORÇA EXPEDICIONÁRIA BRASILEIRA ENFRENTOU, em Collecchio, já no vale do Pó, a 148ª divisão alemã comandada pelo General Freter. No dia 28 eles levantaram bandeira branca. A guerra, no *front* da Itália, estava terminada para a FEB. E os pracinhas podiam voltar para casa.

Falar de guerra é difícil. Muito difícil. Pelo menos no sentido de comunicar, de fazer o outro não apenas ouvir mas compreender o que foi aquilo. Eu acho que nunca consegui. Difícil porque, para o soldado no *front*, a guerra é um processo INTERIOR. É um drama que o homem vive consigo mesmo, refazendo expectativas, classificando suas surpresas e a maneira de lidar com elas, sonhando esperanças novas como não morrer agora (a morte sempre te encarando de perto), analisando sua capacidade de enfrentar o perigo sem se render a ele, quer dizer, avaliando a espessura da sua coragem.

E acima de tudo lutando contra o medo.

O *front* é um estado permanente de ameaça. Ameaça que corre por duas vertentes bem diversas: uma é o medo, a outra é a atração do perigo. Uma é repulsiva, a outra atraente. Uma destrói, a outra faz crescer. Uma se explica, a outra não.

O medo é feio, é horrível; medo da morte, da mutilação, da dor, do horror de ver sangue escorrendo do lado de fora do corpo.

No *front*, o medo tem um dos seus picos no bombardeio de artilharia, na granada de canhão te procurando para matar enquanto você se afunda na cova rasa do *fox-hole*, encolhendo, murchando o corpo, querendo diminuir de tamanho, querendo sumir para um pedaço de ferro não te achar, ouvindo o ganido amaldiçoado da granada e o assobio do estilhaço zunindo em volta, morcegão de aço que vem ventando quando a granada explode, torto, cheio de rebarbas que machucam, que furam, que cortam, que deceparam. Antes do estilhaço vem o uivo da granada. Quanto mais curto mais perto, o bombardeio de artilharia é uma confusão de guinchos meio longe, mais perto, muito perto, cada guincho arrematado numa explosão que se você vê ou ouve é sinal de que ela não te achou. Ainda. E isso horas seguidas em dias seguidos e você ali encolhido sem poder fazer nada porque a artilharia deles está quilômetros

longe mandando de lá a tonelagem de aço quente em rebarbas e você sem reagir, inútil, impotente, comendo a chuva de terra e lama que o estouro joga em cima, murchando o corpo apodrecido pelo medo.

O combate de arma leve também dá medo. Mas é um medo de qualidade diferente assim como se fosse um medo mais limpo, não sei se dá para entender. O perigo continua grande, às vezes maior. Avançar na terra-de-ninguém de pé, com eles atirando de lá, é duro mas não é deprimente como o bombardeio. No combate você está reagindo, levando mas mandando o troco, a coisa fica na base do pau-a-pau, você é mais você, aparecendo, e além do mais vendo os amigos, trocando sinais, sentindo o companheirismo e falando fogo junto com eles. E a praçaria se desincumbindo, andando e atirando do teu lado é uma coisa que dá muita moral. E depois tem outra: bala de arma leve não uiva, não tem aquele ganido maldoso da granada do canhão. Só quando ricocheteia é que ela canta e o canto do ricochete é animado, assusta mas não deprime e acontece que no meio do pega o que você ouve mais mesmo é a matraca das metralhadoras, o gaguejo do FM e o toá-toá-toá das carabinas pipocando.

Enrolado no medo — sujo ou limpo mas sempre medo — o praça leva a vida rezando para que não chegue o abraço da morte se não ele não vai poder voltar. E o mais importante de tudo na guerra é isso mesmo, quer dizer: — voltar.

Há mais uma ameaça: a mina. A mina escondida disfarçada camuflada esperando você pisar ou tropeçar num fio que você não vê ou levantar ou chegar fora do tempo ou só mexer.

A mina, enterrada aos milhares, é o terror do praça. E a mina foi a minha outra vertente da ameaça: a atração do perigo. Eu gostava de lidar com mina.

De noite, no azarão escuro da terra-de-ninguém, no silêncio raioso do *front*, desarmar mina é demais de importante. Só você ali com a mão na casca de ferro que espera o teu erro e o mundo esperando também, curvado em cima de você, na negrura engatilhada do ninguém onde só se entra para matar. Ou então, se você errar um centímetro ou menos ou muito menos você vai virar aquela coisa feia suja de sangue em que botam o nome provisório de: cadáver. Você sabe bem disso, sa-

be até demais, e aquilo borbulhando escangalho debaixo de você e você quieto, concentrado, lidando com ela, procurando o seu mistério, passando e repassando bem de levinho a mão no aço, procurando o detonador e a armadilha, pouco a pouco dominando e sentindo a sensação boa de quem está ganhando, e aí você chega lá, você conseguiu e a mina acabou e está mansinha sem ameaçar mais ninguém e a fuzileirada pode passar por ali sossegada, e foi você quem venceu e venceu sozinho, uma depois da outra, e a guerra ficou sendo sua, só sua, e cada mina que você desarma é uma guerra que você ganha, contra a mina engatilhada, contra o inimigo que engatilhou, contra a feiúra da terra-de-ninguém, venceu sem medo, com a morte no meio das mãos e então naquela hora você foi maior do que o medo, maior até do que a morte.

Desarmar mina era a minha desforra.

No meio de tanta incongruência, de tanta brutalidade e tanta superação, duas coisas impedem que você vire um animal ou fique desequilibrado sem remissão. Uma é a saudade, que te deixa doente mas que é também a ponte invisível que te traz de volta, te religa a tudo que você quer bem, que aquece a esperança de voltar, te faz reviver agora um mundo que era bom demais. A outra é a camaradagem, a solidariedade dos companheiros, solidariedade que alimenta o que você tem de melhor escondido dentro de você porque no meio de tanta crueldade faz, às vezes, brotar sentimentos tão bons e tão altos que você nem sabia que tinha quando por exemplo você se manda debaixo da metralha para acudir um companheiro ferido.

Aí, numa guerra tão feia, o soldado fica tão bonito.

ROBERTO DE MELLO E SOUZA, 81 anos, lutou na Itália, durante a Segunda Guerra Mundial, contra os alemães como membro da FEB (Força Expedicionária Brasileira), de julho de 1944 a junho de 1945. 25 anos depois da guerra, escreveu *A Mina R*, relatando a experiência.



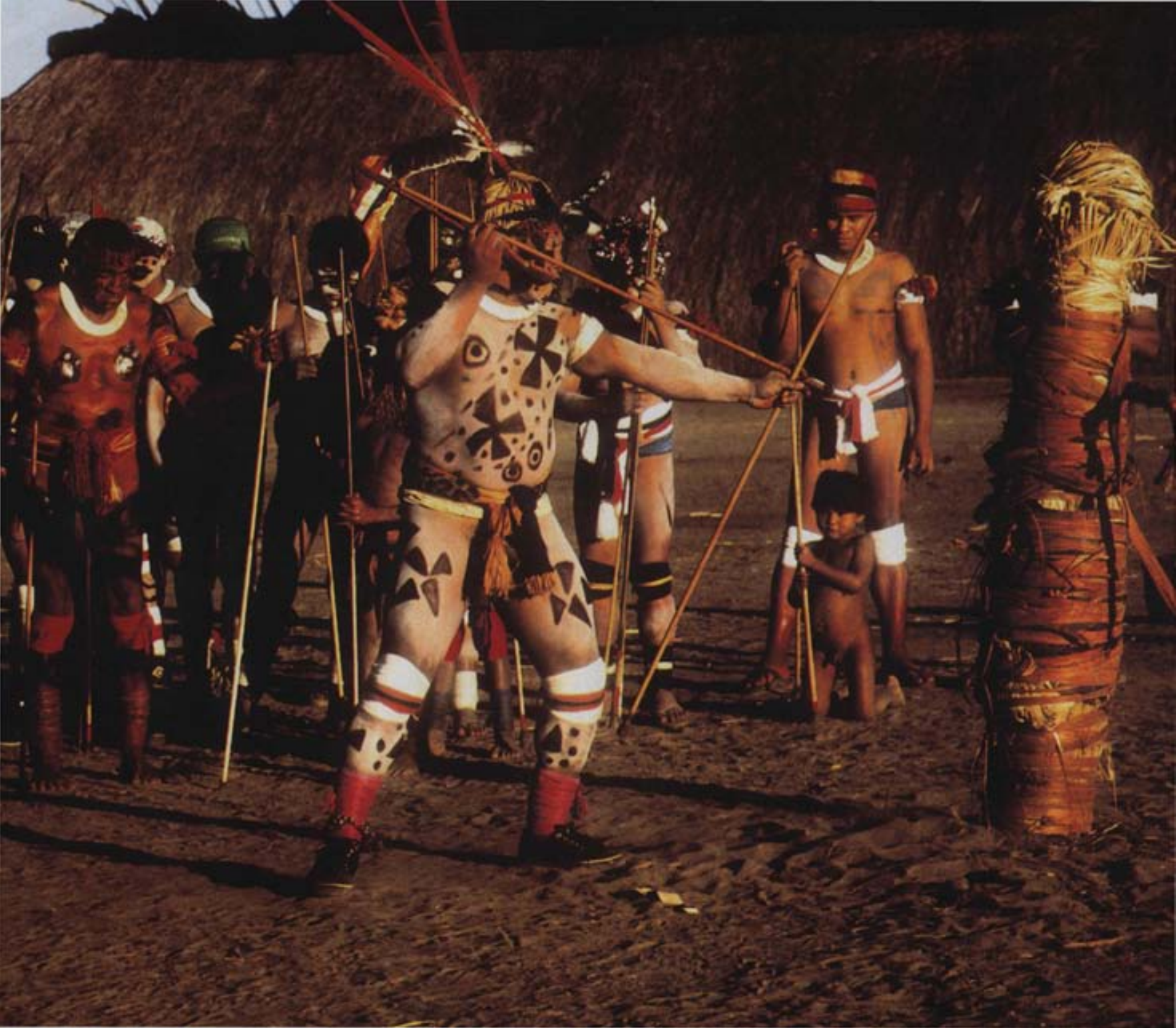














Λ024 Verdadeiros contrários — guerras contra o gentio no Brasil colonial BEATRIZ PERRONE-MOISÉS Λ035 O inimigo “étnico” LUC DE HEUSCH Λ043 O visível e o invisível na guerra ameríndia CLARICE COHN & RENATO SZTUTMAN Λ057 Agressão, aliança e reflexividade — a guerra yanomami por meio de uma experiência de comunicação ROGÉRIO DUARTE & SÍLVIA PIZZOLANTE PELLEGRINO Λ067 O fazer-se de um belo guerreiro — música e dança no *jeroky* guarani DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO Λ074 As afinidades seletivas — aliança, guerra e predação no complexo jivaro PHILIPPE DESCOLA Λ087 O exército popular (fantasma) no Vietnã HEONIK KWON Λ113 O soldado ROBERTO DE MELLO E SOUZA Λ123 Brevíssima antologia de poemas russos]SELE[ÇÃO DE BORIS SCHNAIDERMAN Λ133 Guerras de cinema — a nação do monumental e espetacular ISMAIL XAVIER Λ145 Histórias e traições — antropologia e conflitos no Sul de Moçambique e na Hungria OMAR RIBEIRO THOMAZ & GÁBOR BASCH Λ156 Uma guerra sem bandeira]ENTRE[VISTA COM LUIZ EDUARDO SOARES Λ173 Antropologia da cidade, antropologia cidadã]ENTRE[VISTA COM TERESA CALDEIRA Λ182 “Vivemos num estado de sítio” — violência, crime e gangues na Nicarágua pós-conflito DENNIS RODGERS Λ188 Entre o Ocidente e o Islã — continuidades, descontinuidades e conflitos sob uma perspectiva antropológica MARCOS LANNA Λ194 O 11 de setembro e suas dicotomias — a inimizade em uma perspectiva antropológica PIERO DE CAMARGO LEIRNER Λ199 Felicidade guerreira]DEPOI[MENTO DE JOSÉ CELSO MARTINEZ CORRÊA Λ215 Notícias de uma guerra cosmopolita PAULO EDUARDO ARANTES

guerras contra o gentio no Brasil colonial BEATRIZ PERRONE-MOISÉS
ameríndia CLARICE COHN & RENATO SZTUTMAN B206 O inimigo “étnico” LUC DE HEUSCH B217 Verdadeiros contrários —
uma experiência de comunicação ROGÉRIO DUARTE & SÍLVIA PIZZOLANTE PELLEGRINO B198 O visível e o invisível na guerra
no *jeroky* guarani DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO B184 Agressão, aliança e reflexividade — a guerra yanomami por meio de
aliança, guerra e predação no complexo jivaro PHILIPPE DESCOLA B174 O fazer-se de um belo guerreiro — música e dança
ROBERTO DE MELLO E SOUZA B154 O exército popular (fantasma) no Vietnã HEONIK KWON B167 As afinidades seletivas —
espetacular ISMAIL XAVIER B118 Brevíssima antologia de poemas russos]SELE[ÇÃO DE BORIS SCHNAIDERMAN B128 O soldado
Moçambique e na Hungria OMAR RIBEIRO THOMAZ & GÁBOR BASCH B108 Guerras de cinema — a nação do monumental e
sem bandeira]ENTRE[VISTA COM LUIZ EDUARDO SOARES B096 Histórias e traições — antropologia e conflitos no Sul de
DENNIS RODGERS B068 Antropologia da cidade, antropologia cidadã]ENTRE[VISTA COM TERESA CALDEIRA B085 Uma guerra
antropológica MARCOS LANNA B059 “Vivemos num estado de sítio” — violência, crime e gangues na Nicarágua pós-conflito
DE CAMARGO LEIRNER B053 Entre o Ocidente e o Islã — continuidades, descontinuidades e conflitos sob uma perspectiva
MARTINEZ CORRÊA B047 O 11 de setembro e suas dicotomias — a inimizade em uma perspectiva antropológica PIERO
B026 Notícias de uma guerra cosmopolita PAULO EDUARDO ARANTES B042 Felicidade guerreira]DEPOI[MENTO DE JOSÉ CELSO



7] guer [ra

editora ■ 34

er a f e r a s