

*Sobre a antimestiçagem*



José Antonio Kelly Luciani

*Sobre a antimestiçagem*

Tradução de Nicole Soares, Levindo Pereira  
e Marcos de Almeida Matos



Cultura e Barbárie  
Desterro, 2016



## Cultura e Barbárie

www.culturaebarbarie.org | editora@culturaebarbarie.org

*Conselho editorial:* Alexandre Nodari, Flávia Cera,  
Leonardo D'Ávila de Oliveira, Rodrigo Lopes de Barros

L937s Luciani, José Antonio Kelly

Sobre a antimestiçagem / José Antonio Kelly Luciani; tradução de  
Nicole Soares, Levindo Pereira e Marcos de Almeida Matos. –  
Curitiba, PR : Species – Núcleo de Antropologia Especulativa : Desterro,  
[Florianópolis] : Cultura e Barbárie, 2016.

112 p.

Tradução de : About anti-mestizaje  
Inclui referências bibliográficas  
ISBN: 978-85-63003-43-0

1. Ensaios. 2. Antropologia. 3. Índios Yanomami. 4. Relações étnicas.  
5. Etnologia – América Latina. I. Soares, Nicole. II. Pereira, Levindo.  
III. Matos, Marcos de Almeida. IV. Título.

CDU: 391/397

Catálogo na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071



**species - núcleo de antropologia especulativa**

<http://speciesnae.wordpress.com/>

Sediado na Universidade Federal do Paraná, o species é um núcleo transdisciplinar coordenado por Alexandre Nodari, Flávia Cera, Guilherme Gontijo Flores, Juliana Fausto, Marco Antonio Valentim, Miguel Carid, Rodrigo Tadeu Gonçalves, Vinícius Nicastro Honesko e Walter Romero Menon Junior

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	7
<i>Estrutura do ensaio</i>	10
<i>Alguns esclarecimentos e considerações a posteriori</i>	12
<b>I. “El dominator cautivo”: a posição <i>criolla</i></b>	17
<b>II. A ideologia da mestiçagem</b>	25
<b>III. Da mestiçagem ao multiculturalismo</b>	33
<b>IV. Antimestiçagem: um caso de mistura não-fusional</b>	45
<i>O espaço sociopolítico convencional yanomami</i>	45
<i>Ocamo, o gradiente de troca e o “virar napë”</i>	46
<i>Virar napë e o “eixo transformacional napë”</i>	48
<i>Contrastando a hibridação yanomami com a mestiçagem e a posição <i>criolla</i></i>	52
<i>Mestiçagem e antimestiçagem</i>	52
<i>Sobre a civilização</i>	53
<i>Ser <i>criollo</i> vs. virar napë</i>	53
<i>Formas de dominação, cativo, rejeição e negação</i>	55
<i>Fazer sociedade vs. virar napë</i>	58
<b>V. Outras formas de antimestiçagem</b>	62
<b>VI. Antimestiçagem: mistura contra o Estado</b>	79
<i>Duas histórias, dois processos em andamento</i>	86
<i>Dilemas <i>criollos</i> e indígenas</i>	88
<b>VII. Contra que Estado estariam aqueles “contra o Estado”?</b>	94
<i>Coda</i>	103
<b>Referências bibliográficas</b>	104

## AGRADECIMENTOS

Este ensaio faz parte das reflexões do meu projeto de pós-doutorado que recebeu o apoio de uma bolsa CAPES (processo BEX 0026/15-8) para sua realização. Agradeço a Nicole Soares Pinto, Levindo Pereira e Marcos de Almeida Matos pela tradução do texto original em inglês assim como a revisão de Hanna Limulja. Agradeço igualmente a revisão da versão em inglês de Chloe Nahum-Claudel e Scott Head. Vários colegas leram o texto em diferentes graus de elaboração, agradeço a leitura e comentários de Alejandro Reig, Scott Head, e Eduardo Viveiros de Castro. Agradeço os comentários dos alunos da disciplina de Etnologia Indígena do programa de pós-graduação em antropologia da UFSC (semestres 2014/2 e 2015/1) que leram e discutiram o manuscrito em suas versões preliminares. Por fim, sou profundamente grato a Alexandre Nodari e à Editora Cultura e Barbárie, pelo encorajamento e pela possibilidade de publicação deste ensaio, e a Marcos de Almeida Matos, pelo tempo e esforço investido no processo editorial em meio de suas obrigações familiares e de trabalho de campo.

## INTRODUÇÃO

Este ensaio nasce da confrontação entre algumas das conclusões sobre as experiências dos Yanomami do Alto Orinoco acerca das mudanças culturais, às quais cheguei através da análise de seu engajamento com o sistema de saúde estatal (Kelly, 2011a), e a instigante análise desenvolvida pelo historiador venezuelano Germán Carrera Damas sobre a consciência histórica *criolla* (1988; [1993] 2012). Um dos temas que desenvolvi foi como os Yanomami do aglomerado das comunidades de Ocamo – apesar das muitas décadas de considerável transformação, vinda do contato e troca com os representantes da “sociedade nacional”, e apesar igualmente de se autoperceberem como “civilizados” ou como “virando *napë*” (ou, neste contexto, como “virando *criollo*”) –, não contrapunham tudo isso ao estatuto de serem yanomamis. Sua cultura híbrida tampouco fora concebida como resultado de um processo de fusão das culturas yanomami e *criolla*, mas muito mais como algo ativado pela alternância entre as posições relacionais yanomami e *napë*. Um pouco inadvertidamente, havia descrito um processo histórico e uma situação contemporânea que desafiava as narrativas convencionais da construção da nação venezuelana enquanto um processo de mestiçagem. Atento ao fato de que o discurso yanomami sobre virar *napë* não representava um desejo de virar mestiço, esbocei, mais tarde, a noção de “antimestiçagem”, tomando os Yanomami como meu exemplo etnográfico (Kelly, 2011b).

Muito tempo depois, li o trabalho de Carrera Damas sobre a “cultura *criolla*”.<sup>1</sup> Seu trabalho é um claro esforço de des-ocidentalizar a história da América Latina e parte de seu projeto consiste em explicitar as noções *criollo*-cêntricas de história, cultura e identidade. Seu ensaio “El dominador cautivo” é estimulante por duas razões. Primeiramente porque Carrera Damas fala em cultura *criolla* como a cultura de “sociedades

1 Agradeço a meu colega Alejandro Reig por ter me chamado atenção ao trabalho de Carreras Damas. Devo o termo “antimestiçagem” a uma anotação feita por Anne-Christine Taylor em minha tese quando a lia para minha banca de defesa em 2003. O que talvez tenha sido uma reflexão feita apenas para si mesma, alguns anos depois, Eduardo Viveiros de Castro, tendo percebido seu potencial mais do que eu naquele momento, encorajou-me a levá-la adiante.

implantadas”, isto é, dos espanhóis e de seus descendentes na América, e que passariam a constituir a elite política depois da independência. Com a progressiva erosão do sistema colonial de castas baseado em misturas raciais distintas entre si, a cultura *criolla* se tornou cada vez mais inclusiva aos povos e pessoas misturados (*mestizos*) e se afirmou como paradigma da cultura nacional.<sup>2</sup> Em que pese esta trajetória, Carrera Damas concebe a Venezuela e os países latino-americanos como “sociedades implantadas”, sublinhando a coexistência e a coetaneidade entre formas seiscentistas de engajamento com as sociedades indígenas e formas contemporâneas de articulação *criolla* com um sistema mundial mais amplo, estabelecidas desde o século XX. A manutenção teórica deste caráter “implantado” das sociedades *criollas* é fundamental para desafiar os entendimentos mais usuais sobre a história nacional. Em segundo lugar, porque, ao invés de descrever a cultura *criolla* em termos de seu conteúdo, Carrera Damas o faz em termos de suas relações com as culturas europeias, indígenas e afro-americanas. Ao falar em “cultura *criolla*”, Carrera Damas se refere, antes de tudo, à posição relacionalmente constituída do *criollo*. Enquanto uma análise relacional centrada no ponto de vista da elite (i.e., *criolla*), as proposições de Carrera Damas tornam-se imediatamente comparáveis, e complementares, às análises das transformações culturais indígenas que sublinham a natureza posicional de categorias como “indígena” e “branco”, desta vez centradas na posição indígena (Gow, 1991; 1993; Kelly, 2011a).

O foco de Carrera Damas é a Venezuela, conquanto se possa, com a precaução devida, estender sua abordagem para outros países latino-americanos (ao menos aqueles que derivam da conquista espanhola e portuguesa). O autor considera seu ensaio como um chamado para “superar a visão *criolla* de sua própria história”, uma vez que isto

“[é] primordial para o desenvolvimento das sociedades implantadas na América Latina de um triplo ponto de vista: é vital para desobstruir o caminho para o

2 A trajetória do significado do termo “*criollo*” é, evidentemente, mais complexa. Não me deterei nesta questão além do que for relevante para meu argumento, que basicamente segue a análise de Carrera Damas. Uma descrição detalhada da história deste termo na Colômbia é oferecida por Lozonsky (2008). Considerando o trabalho de Carrera Damas, os casos colombianos e venezuelanos são bastante similares neste aspecto.



processo que irá culminar na retomada do curso histórico por parte de algumas das sociedades nativas; é necessário para liberar a consciência *criolla* das limitações estruturais que afetam a criatividade de sua cultura, advindas da dupla relação de aceitação-negação que se desenvolve em relação às sociedades aborígenes e ao contexto europeu e anglo-americano; e é a chave, em última instância, para uma definitiva constituição do ser histórico das sociedades afro-americanas” (1988: 13-14).

O presente ensaio é uma contribuição ao chamado de Carrera Damas na medida em que contrapõe os entendimentos indígena e *criollo* de suas relações. Procederei por tentar explorar, ao máximo de modos possíveis, os contrastes entre: a) o dilema da elite *criolla* (descrito por Carreras Damas como aceitação e negação das culturas europeias e indígenas) e o “virar *napé*” yanomami; b) a teoria de mestiçagem e a da antimestiçagem; e, c) o operador lógico “nem isto, nem aquilo” que articula a hibridação *criolla* com a mestiçagem e o operador lógico “e” que articula a hibridação yanomami com a antimestiçagem.

Minha estratégia consistirá em expandir até as últimas consequências o meu esboço prévio sobre a “antimestiçagem”, por meio de uma incursão na historicidade *criolla* e em sua teoria da mestiçagem e, para além do caso yanomami que conheço “em primeira mão”, examinar outras etnografias sobre povos ameríndios que se debruçam sobre transformação social e formas de hibridação. Meu foco será também a Venezuela, mas dadas as recorrências de muitas características das relações *criollo*-indígena e Estado-indígena na América Latina, espero que a análise apresentada possa encontrar ressonâncias em outros lugares. Este ensaio revisita meu trabalho anterior (Kelly, 2011a) pois, para tecer os contrastes que almejo, preciso sumariar essa análise feita anteriormente. Em alguns pontos das seções III e IV, alguns fragmentos foram apenas ligeiramente modificados e atualizados, em outros, tentei reescrever minhas descrições com o intuito de torná-las mais compatíveis com a linguagem de Carrera Damas. Também me abstive, até as seções finais, de uma incursão excessiva nos debates teóricos amazonistas, na intenção de tornar o texto mais acessível a uma audiência maior.

### *Estrutura do ensaio*

Este ensaio se desdobra em sete seções. A primeira é dedicada a apresentar com maior detalhe a teoria de Carreiras Damas sobre o entre-lugar *criollo*, isto é, sobre a posição interjacente das elites venezuelanas e latino-americanas, envoltas em seu próprio dilema de rejeitar e aceitar simultaneamente tanto a cultura metropolitana (euro-americana) quanto a indígena. A partir daí, busco estender essa tese de modo a torna-la pertinente à política indigenista na Venezuela do século XX.

A seção seguinte revisa alguns dos principais aspectos da concepção da elite latino-americana acerca da mestiçagem como processo de fusão consumptiva de povos, pessoas e identidades. Este é um movimento que Carrera Damas não faz. Contudo, ao fazê-lo espero descrever como a mestiçagem, enquanto uma teoria etnográfica dos *criollos* e para *criollos*, fornece uma “solução” para o quebra-cabeça montado pela posição “dominante-cativa”.

A terceira seção é dedicada a analisar as políticas indigenistas contemporâneas na Venezuela, particularmente durante a era Chávez. Tendo exposto a tese de Carrera Damas sobre a consciência histórica *criolla* e as principais características da ideologia *mestiza* de construção da nação, esta seção questiona em que medida a passagem ao multiculturalismo – e o enterro do paradigma da mestiçagem que ela implica – interior à refundação da nação pelas mãos da Revolução Bolivariana, tem desafiado as principais características da relação *criollo*-indígena e, consequentemente, Estado-indígena na Venezuela. Argumento que, sendo esta “a prova de fogo” para a tese de Carrera Damas, ela ainda permanece válida, apesar desta mudança de paradigma, uma vez que testemunhamos em muitas das políticas estatais multiculturais uma tendência a induzir efeitos de mestiçamento. A quarta seção, baseada em meu próprio trabalho entre os Yanomami no estado do Amazonas, na Venezuela, fornece o que estou chamando de “teoria da antimestiçagem” e explora todos os modos de contraste entre as formas mutuamente implicadas de hibridação, organização social e mudança temporal yanomami e *criolla*. Este é um exercício de descrever duas teorias etnográficas da mistura e mudança contrapostas mas interatuantes, uma nos termos da outra.

A quinta seção estende a análise da antimestiçagem yanomami à medida que revisita um conjunto de outras descrições etnográficas ameríndias sobre mistura e mudança. Essa revisão será necessária para demonstrar que a antimestiçagem é um conceito útil para além da especificidade yanomami e das peculiaridades de seu engajamento com o Estado venezuelano. Os relatos vêm de diferentes povos indígenas, com distintos modos de organização social e com diferentes relações históricas com seus respectivos Estados nacionais (incluindo Brasil, Peru e México). Esta revisão é também a primeira do tipo na antropologia das Terras Baixas da América do Sul e se encerra com uma sugestão sobre quais potencialidades das sociocosmologias indígenas poderiam ser responsáveis por gerar formas antimestiçagem de mistura e mudança.

A sexta seção explora as implicações políticas da antimestiçagem. Tendo descrito a mestiçagem como uma teoria *criolla* e para *criollos*, isto é, uma teoria “a favor do Estado”, me aproximo da antropologia política de Clastres para esmiuçar um aspecto “contra o Estado” fundamental da antimestiçagem. Esta linha de argumentação me leva, por um lado, quase que inevitavelmente a um debate com a análise que Latour (1993) faz da produção moderna de híbridos natureza-sociedade e a visão dos pré-modernos que a acompanha, por outro, a um comentário sobre o que pode ser chamado de “a política ameríndia da perspectiva” – contraponto estimulante para o enfrentamento do debate recente sobre “a política do perspectivismo ameríndio”.

A última seção reflete a respeito do caráter político do Estado venezuelano, com o qual povos indígenas como os Yanomami se confrontam. Trata-se de colocar a questão sobre com que tipo de Estado os povos “contra o Estado” estão lidando; de que Estado eles são participantes; sobre quais são os efeitos indutores de mestiçagem do multiculturalismo estatal. Trata-se de reconhecer que a “questão indígena” não está separada do dilema *criollo* do “dominante-cativo”, mas o integra; e de reconhecer que o multiculturalismo deve vir acompanhado de um “plurisociedade” (uma pluralidade de formas de organização social), caso esteja verdadeiramente comprometido com seus objetivos autodeclarados.

*Alguns esclarecimentos e considerações a posteriori*

Este ensaio é uma espécie de *insight* expandido. Para mantê-lo como tal, a fim de reter qualquer força crítica que o argumento possa ter, tenho me absterido de muito do que a prudência acadêmica solicita, e que tão frequentemente resulta em opiniões timoratas sobre o mundo, carregadas de movimentos dissimulados de prevenção às críticas esperadas. Melhor, portanto, assinalar desde já algumas advertências e esclarecimentos, para que o argumento possa, então, caminhar por si mesmo.

O leitor deve estar avisado de que muito do que é dito aqui sobre mestiçagem e sobre as relações históricas entre *criollos* e indígenas está longe de ser inédito. Artigos recentes de Pérez & Perozo (2003) e de Mansutti (2006), por exemplo, coincidem com a leitura da mestiçagem oferecida neste ensaio para o caso venezuelano. Não abordarei as variações da mestiçagem ou dos debates acadêmicos em torno dela, uma vez que aquilo de mais valioso deste ensaio talvez seja o contraste que progressivamente ele traça entre mestiçagem e antimestiçagem e a comparação, proporcionada pelas análises de Carrera Damas, entre as abordagens *criolla* e indígena da mistura e da mudança.

Depois de finalizá-lo, fui surpreendido pelo tom fora de moda deste texto em pelo menos dois sentidos. Em primeiro lugar, é verdade que sustento minha análise através de oposições cuja abrangência muitos antropólogos consideraram ultrapassadas. Em minha defesa, diria que elas não são apenas artifícios do meu argumento, mas parte das análises antropológicas de *criollos* e de povos como os Yanomami, e constituem um aspecto de suas compreensões, ainda mais relevante devido às suas relações diretas. Estou longe de pensar que somente acadêmicos ocidentais são afeitos a pensar dicotomias. Além disso, estou ciente que, “o Estado” e “os Yanomami”, por exemplo, são categorias que contêm uma heterogeneidade interna significativa, e tenho, conseqüentemente, evidenciado tais variações em minhas descrições. No entanto, mantenho certas oposições categóricas, pois estou interessado nas implicações que determinados pressupostos têm para as relações Estado-indígena e *criollo*-indígena. Tais pressupostos operam em um nível em que todas as variações perceptíveis remetem a correntes ou a manobras dentro de

limites conceituais que só a confrontação com premissas alternativas é capaz de explicitar, tanto analiticamente quanto para os atores envolvidos. Em todo caso, deixo para o leitor avaliar se tal estratégia ainda tem alguma luz a oferecer.

Em segundo lugar, utilizo livremente as palavras “cultura” e “sociedade”, em sentidos muito próximos àqueles que se tornaram costumeiros nas antropologias cultural americana e social britânica, sentidos que há tempos têm sido objeto de crítica, reformulação e até mesmo considerados com o prazo de validade vencido. Um motivo para sua reaparição aqui é sua ressonância com o sentido de senso comum que estes termos carregam no discurso estatal. Se é certo, por exemplo, que o sentido durkheimiano clássico do termo “sociedade” não pode mais ser presumido de modo não problemático como conceito pertinente a muitas imaginações indígenas sobre as relações sociais, sua presença abundante entre aqueles que dirigem sociedades estatais como aquilo sobre o qual o Estado deve agir – construindo, reconstruindo, mantendo, representando, assistindo, protegendo – constitui um argumento a favor de sua manutenção no tipo de exercício que dei início. Em termos sucintos, as mesmas razões que nos fazem afastar da noção de “sociedade” quando falamos dos Yanomami, por exemplo, nos faz reintroduzir a “sociedade” ao falar das relações *criollo*-indígena ou Estado-indígena. Como estou interessado em contrastes, espero que os diversos contextos de análise ao longo do ensaio permitam ao leitor distinguir entre “sociedade” no sentido de “sociedade estatal”, onde a ideia de “contrato social” está presente, e “sociedade” como equivalente a “organização social”, qualquer que seja sua forma. Ao me referir aos *criollos* querendo “fazer sociedade” no contexto da construção da nação ou instilando convenções para “viver em sociedade” com os Yanomami, estou me referindo ao primeiro sentido, aquele do “contrato social”. Ao falar de “sociedades indígenas” ou do “espaço sócio-político convencional yanomami” estou me referindo a “organização social” em toda sua variabilidade. “Cultura” também aparece carregada do viés ocidental que a remete a coisas produzidas, artefatos e técnicas, no sentido em que foi mobilizada longa e acriticamente pela antropologia, como mostrou Wagner (1981). Volto a dizer, é assim que circula o conceito correntemente entre *criollos* e é também como

aparece nas políticas públicas estatais. Mantendo estes termos com estes sentidos nos permite ver o papel que desempenham nas negociações do Estado com os índios; não é nenhuma coincidência, por exemplo, que o Estado tenha acalentado a “cultura” como uma avenida relacional direcionada aos povos indígenas, de uma forma que não encontra nenhum paralelo com “sociedade”, apesar da – ou precisamente devido a – sua centralidade para o Estado.

O fato de eu não ser um historiador sem dúvida afeta a qualidade de minha leitura da história venezuelana. A esse respeito, encontro abrigo no conhecimento de Carrera Damas e no senso de pertinência que percebo ao ler seu trabalho, que vem de meu próprio estatuto de *criollo* venezuelano. Ainda que não seja o suficiente para evitar as possíveis armadilhas de minha dependência em Carrera Damas, devo dizer que a leitura de um dos primeiros relatos da conquista e colonização da Venezuela, de Oviedo y Baños, infundiu-me mais confiança em Carrera Damas do que o contrário. Publicado em 1723, para além de seu valor como reconstrução do processo de implantação, ele é antropológicamente interessante na medida em que é uma reflexão do pensamento *criollo* sobre os índios e os espanhóis. O fato de que os conquistadores foram chamados de “os nossos” cerca de 200 anos após seus primeiros feitos chama atenção: é a voz dos implantados ecoando.<sup>3</sup> O mesmo senso de confirmação do tratamento dado à cultura crioula por Carrera Damas, em particular o entre-lugar da posição *criolla*, vem de ler a novela histórica de Herrera Luque, *Los Amos del Valle* (1979), uma descrição, a meio caminho entre história e ficção, do período colonial na província de Caracas. Uma corroboração ulterior veio da luta entre civilização e barbárie que forma o cenário do famoso romance de Rómulo Gallegos, *Doña Barbara* (1929), de outro modo conhecido como um comentário – aliás muito *criollo* a este respeito – sobre a nação venezuelana e seus dilemas.<sup>4</sup>

Algum grau de cautela também é necessária ao falar da mestiçagem como uma ideologia latino-americana. Dado o peso variável que ela tem

3 É verdade que o manuscrito tinha que ser aprovado pelas autoridades espanholas para ser publicado. Não teria como determinar em que medida isso afeta o relato.

4 Carrera Damas (2012: 97,72) faz comentários similares a respeito de Oviedo e de Baños e Gallegos.

nos diferentes países, devo esclarecer que irei me referir a mestiçagem nas narrativas de construção da nação “quando aplicável”, por assim dizer. Acho que não há problema em afirmar que nossa análise da mestiçagem e as relações históricas *criollo*-indígena na Venezuela encontram inteira ressonância em países como Colômbia, Equador e Brasil. Há semelhanças importantes também com as narrativas no Peru, ainda que ali a mestiçagem e as relações *criollo*-indígena sejam contrapontuadas pelo discurso do *indigenismo* (cf. de la Cadena, 2000). Não me acho suficientemente familiarizado com as histórias das demais nações latino- e centro-americanas, mas ficaria surpreso se ecos fragmentados não se encontrassem também ali. A categoria “*criollo*” também muda historicamente e carrega sentidos diversos à medida que passarmos de um país para outro, a tal ponto que, no Brasil, seu significado não encontra qualquer semelhança com seu uso na Venezuela. Independentemente de sua existência ou não como categoria social, o que se diz aqui sobre a “cultura *criolla*” pode ser entendido como equivalente à posição e ao pensamento das elites socialmente brancas ou mais brancas (reconhecidas como mestiças ou não) que historicamente têm monopolizado a produção de narrativas de construção da nação, devido a sua proeminência na estrutura interna de poder e na conformação de “projetos nacionais” nos diferentes países latino-americanos.

O caminho trilhado por este ensaio inclui uma avaliação crítica da política indigenista da Revolução Bolivariana. Não poderia ser de outra forma, pois a operação de contrastar as teorias *criollas* e indígenas da mistura e da transformação permite que vejamos com maior nitidez a continuação de certas relações históricas ali onde muitos da Revolução vêem rupturas radicais. Para além da análise de políticas governamentais específicas, a crítica mais profunda avançada por esse ensaio e que veio a mim também como uma revelação, diz respeito ao fracasso da Revolução em romper com uma visão *criollo*-centrada de Estado-nação. Historicamente, na Venezuela, as relações entre Estado e indígenas coincidem com as relações da cultura *criolla* com as culturas indígenas; apesar de todo o discurso sobre revolução e incorporação do multiculturalismo, esta equivalência ainda está por ser reconhecida, para não dizer desemaranhada. Este fracasso limita os efeitos de toda a restauração jurídica, política

e simbólica do status dos povos indígenas e da indianidade em relação ao Estado multicultural. Na Venezuela, alguns considerariam este juízo excessivo, outros o achariam altamente complacente; no entanto, uma indagação sobre o que realmente implica uma quebra com o *criollo*-centrismo é algo que precisa ser abordado sem os filtros que têm deixado pouco espaço para argumentação no campo político venezuelano.

- o -

No norte urbano da Venezuela, o termo *criollo*, falado por *criollos* da classe média, refere-se a coisas (comida, música, roupas, p. ex.) que são venezuelanas em contraste com coisas estrangeiras – predominantemente da América do Norte ou da Europa. No estado do Amazonas, lugar de muitos povos indígenas, o termo *criollo* significa primeira e principalmente “não-indígena”. Este deslocamento no fundo implícito do termo *criollo*, do euro-americano ao indígena, captura sucintamente as relações históricas que esse ensaio examina.



## I. “EL DOMINATOR CAUTIVO”: A POSIÇÃO CRIOLLA

Carrera Damas argumenta que a “cultura *criolla*” foi constituída historicamente por um duplo “forcejo de contrários”: por um lado, aceitando e rejeitando a cultura espanhola metropolitana, e incorporando e rejeitando a cultura indígena, por outro:

[...] o significado essencial da cultura *criolla* e, conseqüentemente, o da cultura nacional e da formação cultural venezuelana, geralmente passa despercebido: trata-se de uma identificação agonística com paradigmas, regida por uma dinâmica de aceitação e de rejeição em relação às culturas metropolitanas – como um meio de diferenciação negativa, e por uma dinâmica de incorporação e rejeição em relação às culturas dominadas, ofuscada, além disso, por um desejo do *criollo* venezuelano de reconhecimento pelos outros, estes sendo seletivamente escolhidos.

Em suma, hoje o *criollo* venezuelano não percebe bem o fato de que está inserido numa formação cultural cujo eixo se encontra constituído por uma cultura que é, ao mesmo tempo, uma cultura de dominação e uma cultura cativa, isto é, pela cultura *criolla*” (1988: 30-31).

Examinemos, então, cada um desses dois “forcejos de contrários”. Não é difícil perceber que, ao longo do período colonial, e nas fases republicanas posteriores de implantação da sociedade venezuelana dentro do substrato indígena americano, os *criollos* constituíram uma cultura de dominação das populações indígenas e afro-americanas. Menos óbvio é que esta posição é função da identificação da cultura *criolla* com as culturas metropolitanas – um entendimento que “nunca abandonou o *criollo* venezuelano” (Ibid.:32) – e, conseqüentemente, é também função da diferenciação *criolla* frente às populações indígenas no decorrer da história. A obtenção e manutenção desses efeitos mutuamente implicados requer um esforço ativo por parte dos *criollos*:

“A identificação da cultura *criolla* com a metropolitana, erigida como ‘A cultura’, é uma manifestação óbvia da relação de dominação iniciada pelo europeu peninsular, continuada e aperfeiçoada, sem solução de continuidade até os nossos dias, pelo *criollo* americano e venezuelano” (Ibid: 32).

Se isso explica a necessidade de aceitar os paradigmas metropolitanos, por que a rejeição? Rejeitar e até mesmo negar a cultura metropo-

litana foi parte da motivação para – e, por isso, o resultado inevitável das – guerras pela independência. O paradoxo se configurou na medida em que os *criollos* foram forçados a negar a própria origem de sua posição dominante na estrutura interna de poder. Carrera Damas sublinha que este foi um dos momentos críticos de um dos “forcejos de contrários”. A necessidade de compensar a perda da conexão com a Espanha forçou o relaxamento dos códigos morais e religiosos que antes atrapalhavam a busca de relacionamento com culturas europeias alternativas (Ibid.: 24). A expectativa de substituir a Espanha por outra referência cultural europeia “caracterizou a vida da formação cultural venezuelana durante o século XIX e é claramente visível no ciclo literário e nas artes plásticas” (Ibid.: 34).

Para contemplarmos o outro “forcejo de contrários”, devemos olhar na outra direção: a cultura *criolla* ao longo da história tem ao mesmo tempo incorporado e rejeitado as culturas indígenas. Durante as fases iniciais da colonização, os conhecimentos indígenas sobre o ambiente americano foram fundamentais para o processo de implantação. No entanto, a cultura *criolla*, então nascente, rejeitou as populações indígenas, caracterizando-as como selvagens, pagãs, libidinosas, uma série de estereótipos ainda em voga – preguiçosas, não confiáveis – e, assim, ativamente diferenciando a si mesma em contraste com o substrato indígena. Carrera Damas nota aos fins do século XVIII, justo quando este processo de diferenciação e distanciamento alcança seu pico, a ruptura do nexa colonial com a Espanha, resultante das guerras independentistas, acabou forçando os *criollos* a realinhar suas relações com a base indígena. Primeiramente, os *criollos* formularam uma operação ideológica que os identificava com os índios, ambos enquanto vítimas da opressão europeia. Logo depois, no recém-nascido Estado liberal, foi conferida aos índios “cidadania” oficial. Entretanto, este foi um movimento “tímido” (Ibid.: 24), pois o objetivo *criollo* de incorporar os índios por meio da “civilização” à normalidade majoritária – e ao que viria se tornar paulatinamente a cultura “nacional” – foi mantido, principalmente por meio da ação missionária (Ibid.: 35):

“[o] objetivo de ‘incorporar’ os índios na cultura *criolla* foi mantido, o que revela uma constante neste processo: mesmo durante os momentos de admissão mais aberta dos produtos das culturas indígenas, tem sido impossível o reconhecimento da autonomia dessas culturas, pois isso iria comprometer a posição hegemônica *criolla* na estrutura interna de poder” (Ibid.: 35).

Assim, a posição *criolla* é, ao longo da história, caracterizada por: a) uma identificação constante com os padrões culturais metropolitanos (se deslocando da cultura espanhola no período colonial para outras culturas europeias depois da independência e, finalmente, para a cultura americana devido ao *boom* do petróleo no século XX) – mesmo quando forçada a negá-los explicitamente –, identificação esta necessária para sustentar a posição *criolla* na estrutura interna de poder; e b) por uma constante diferenciação contrastiva em relação às culturas indígenas – mesmo quando aceitava timidamente a sua existência – para evitar o desafio que a completa autonomia das sociedades indígenas representa.

Qualquer inversão desta dupla orientação sendo estratégica e circunstancial – um realinhamento ideológico com as sociedades indígenas contra os poderes espanhóis durante a independência, – ou imotivada: a inevitável diferenciação frente à cultura metropolitana, derivada do fato de viver na América, um distanciamento que as elites *criollas* relutantemente têm que ponderar quando confrontada com o olhar depreciativo europeu (como quando chamam os países latino-americanos de “republichetas de bananas”, p. ex. – cf. Ibid.: 34; 15).

Em termos mais amplos, a estrutura relacional da posição *criolla* pode ser resumida da seguinte maneira: a identificação com a cultura euro-americana é ativa, e circunstancialmente tem a cultura indígena como seu contraponto; sendo a diferenciação frente à cultura indígena também ativa, e circunstancialmente tem como fundo a cultura euro-americana.

Talvez o registro mais claro desta estrutura possa ser encontrado nos esforços do fim do século XIX, por parte da elite *criolla*, em embranquecer sua sociedade manifestamente mestiça por meio da imigração europeia. Enraizada no preconceito racial, e no profundo temor ante a possibilidade de o povo mestiço e negro assumir ou impedir a governabilidade da nação (Carrera Damas, 2006; Wright, 1990), a elite venezuelana, constituída também por um senso de fragilidade e de fragmentação re-

sultante do longo período de guerras civis devastadoras que se seguiram à independência da Espanha, se voltava a diagnosticar suas mazelas e a divisar meios de superar aquilo que considerava uma situação miserável.

“Ainda no final do século XIX, um setor considerável da sociedade alimentava dúvidas sobre a viabilidade da sociedade venezuelana, a tal grau que foi encorajado um projeto de incorporar ao Império Britânico, como um protetorado, aquilo que ainda não chegava a ser uma sociedade – e que segundo todos os indícios não se tornaria uma jamais –, para que ela pudesse, ao menos, aspirar a um nível de desenvolvimento similar ao das Antilhas Britânicas” (Carrera Damas, 2006: 78).

Essas avaliações, apoiadas no pensamento positivista europeu sobre a noção de raça, foram incorporadas pela elite crioula, e associaram o caos político e a depressão econômica do país a vários fatores, sempre incluindo entre eles a incapacidade básica inata da maioria de seus componentes. Governabilidade e produtividade exigiam leis, ética do trabalho e normas de civilidade, princípios e valores encarnados pela cultura europeia e que eram tidos como ausentes nos mestiços, indígenas e africanos da nova nação. Importar branquitude e esperar que ela se espalhasse por meio da mestiçagem, era considerada como a única chance de alcançar a estabilidade política e o progresso, e de salvar a nação de si mesma (Carrera Damas, 2006: 70-88; Wright, 1990: 43-68).<sup>5</sup>

Havia uma óbvia continuidade, sentida pela elite política *criolla*, entre os requisitos para governar uma colônia e aqueles para organizar um Estado recém-criado e assim estabelecer um “projeto nacional”, para usar o vocabulário de Carrera Damas. Podemos entender isso como uma necessidade de “fazer sociedade”, de estabelecer as condições, as regras e as convenções que permitam à elite política *criolla* dirigir um Estado moderno. “Fazer sociedade” também exigia a uniformização dos componentes da nação – o que nos remete à função integradora desempenhada pela cultura *criolla* ao longo da história.

“Até o começo do século XIX, o caráter dominante da cultura *criolla* era inseparável de seu papel integrador: tanto as culturas indígenas quanto as africanas

5 “Ordem e Progresso”, lema da construção da nação brasileira, de inspiração positivista, expressa sucintamente esse tipo de busca, comum à história de muitas nações latino-americanas.

pareciam destinadas, por força da racionalidade do esquema de dominação inerente ao processo de implantação, à extinção através da integração seletiva na cultura *criolla*. O papel integrador da cultura *criolla* era consubstancial à posição hegemônica dos *criollos* na estrutura interna de poder, em função da qual instalou-se um vasto aparato de normas sociais, disposições administrativas, práticas jurídicas mais ou menos legítimas e formas brutas de coerção, cuja finalidade era contribuir para a consolidação da hegemonia dos *criollos* em todos os terrenos.

A ruptura do nexo colonial, que derivou nas tentativas de formulação do projeto nacional, reforçou o papel integrador da cultura *criolla*, agora convertida em cultura nacional, o que fazia com que, como disse, todas as parciaisidades e particularidades culturais a ela se subordinassem, assim como as culturas regionais acabavam subordinadas à cultura nacional” (Carrera Damas, 1988: 36-7).

Se o projeto *criollo* de manutenção de seu domínio na estrutura interna de poder implicava transformar sua própria cultura em uma cultura nacional, sua postura de rejeitar as culturas dominadas também fazia dela uma cultura presa, ou, nesse sentido, “cativa”, pela sua própria relutância em examinar mais de perto a criatividade dessas culturas, única fonte de originalidade que poderia distingui-la dos paradigmas euro-americanos, nos momentos em que os *criollos* sentiam a necessidade de desenvolver uma visão positiva de sua própria cultura. Daí a caracterização de Carrera Damas sobre a posição *criolla* como simultaneamente “dominante” e “cativa”.

É verdade que, em diferentes períodos, certos elementos da cultura indígena foram seletivamente reconhecidos, principalmente no campo das artes plásticas ou literárias. Contudo, Carrera Damas insiste que este movimento sempre foi marcado por um “limite infranqueável” (Ibid.:22), o que os deixa muito aquém, mesmo no campo mais permeável da cultura material e do folclore, de um pleno reconhecimento da criatividade indígena. De acordo com minha própria experiência – que serve como um registro da extensão em que a visão de Carrera Damas sobre a cultura *criolla* se aplica aos dias de hoje –, muitos elementos da vida cotidiana venezuelana que podem ser facilmente remontados às culturas indígenas (presentes na culinária, técnicas agrícolas, linguagem, música, etc.), estão, de fato, subsumidos pela categoria de cultura “*criolla*” ou “venezuelana”, precisamente porque o fundo contrastivo implícito são as culturas estrangeiras – contraste dominante que denuncia a natureza eurocêntri-

ca do autoentendimento *criollo*. Em todo caso, é importante notar que, se “fazer sociedade” é a condição que torna as culturas euro-americanas as únicas referências para a cultura *criolla*, quando se trata dos povos indígenas, qualquer sinal de autonomia ou de reconhecimento por parte da elite *criolla* sempre tem se limitado ao plano da cultura. É necessário ter em mente que esta concessão é obscurecida pelo processo mais englobante de “fazer sociedade” – caracterizado por incorporações, assimilações e outros esforços mais brutais de eliminação, já mencionados.

Uma breve revisão das relações Estado-indígenas no século XX – a chamada “questão indígena” – é suficiente para mostrar a máquina *criolla* em funcionamento. O imperativo de “fazer sociedade” compõe e subsume tanto sua identificação com os paradigmas euro-americanos, quanto sua diferenciação frente às culturas indígenas, e é ativo em diversas ofensivas coerentes: na desvalorização da heterogeneidade social, na invisibilização dos povos indígenas, na conquista do desenvolvimento e do progresso, na definição de formas legítimas de engajamento social e econômico com o Estado.

Até a elaboração da nova Constituição em 1999, a Venezuela era um dos países do continente menos progressistas no tocante à legislação indígena. A invisibilidade relativa dos índios na imaginação nacional, o abandono e a desobrigação oficiais da questão indígena, foram a marca principal da atitude nacional frente aos povos indígenas. O objetivo de assimilar os índios no campo da cultura e economia nacional era, ou delegado a diferentes ordens missionárias, ou deixado à mercê da integração natural que se supunha resultar da expansão das frentes econômicas, da ocupação de espaços aparentemente vazios, e da propagação do desenvolvimento e da modernidade. A leitura hispânica dominante da história nacional caracterizava os modos culturais e econômicos indígenas como obstáculos à civilização (Carrera Damas, 2006: 24) e empecilhos aos esquemas de desenvolvimento nacional. Desde 1970, os insistentes, e, em última instância, infrutíferos esforços para ajustar o cultivo indígena itinerante aos padrões da produção agrícola “moderna” tendo em vista o aumento da produtividade são bons exemplos desta visão (Freire, 2007). Mesmo quando a reforma agrária de 1961 forneceu possibilidades legais de posse de terra aos índios, assim o fez ao custo de impor aos modos

indígenas modelos camponeses de uso da terra e de organização socio-política.

A identidade nacional venezuelana tem sido fundamentada pela noção de mestiçagem. O elemento indígena da identidade nacional era celebrado não como um aspecto vivo do cenário multicultural atual, mas bem mais como um componente passado da construção da nação. Em termos gerais, dado que o índio era percebido como algo de pouco valor em si mesmo, o processo de colonização se realizou, para parafrasear Thomas (1994: 124), mais como uma operação de melhoramento do que como uma conquista – a conversão para o cristianismo sendo o veículo e o símbolo do aprimoramento.

O compromisso de alcançar a modernidade que tem caracterizado as políticas do petro-Estado venezuelano (Coronil, 1997) introduziu um outro tipo de descontinuidade entre índios e não-índios. Os índios encarnam o oposto mesmo da modernidade e dificilmente poderiam ser vistos como uma fonte potencial para ela. Eles representavam aquilo mesmo que o projeto modernizador deveria transformar por meio do esforço nacional de escapar do subdesenvolvimento. Há, então, uma afinidade ideológica entre a teoria da mestiçagem como um meio de melhoramento social através da disseminação dos valores europeus e cristãos, e a aspiração do petro-Estado de impulsionar a nação rumo à modernidade – a continuação da “civilização” por outros meios.

- o -

Depois desta breve revisão, deixe-me sugerir que aquilo que Carrera Damas denomina “cultura *criolla*” – seu papel integrador, sua relação de identificação com a cultura euro-americana e de diferenciação frente às culturas indígenas – foi, no século XX, incorporado à e aperfeiçoado pela relação do Estado com os povos indígenas, no decorrer do projeto nacional modernizador e desenvolvimentista de construção da nação. Pode-se também concluir que o que é mais recorrente na identificação da elite *criolla* com os paradigmas euro-americanos, para além de elementos culturais específicos, é o paradigma de uma sociedade governável: as convenções sociais, políticas e econômicas que permitem a consolidação de

um Estado viável. Neste sentido, mais do que se identificar com a *cultura* euro-americana – uma sequência historicamente cambiante de códigos de decência e modismos menos relevantes –, a elite *criolla* se identifica com a *sociedade* euro-americana, visando fazer a sua própria. O inverso é verdadeiro para as identificações seletivas e episódicas com os povos indígenas – o que vemos é sempre limitado à cultura.



## II. A IDEOLOGIA DA MESTIÇAGEM

Na seção anterior, enfocamos a cultura *criolla*. A análise de Carrera Damas nos facultou uma visão panorâmica do desenvolvimento histórico do duplo “forcejo de contrários” que caracteriza esta posição. Nesta seção, descrevo as principais características da ideologia da mestiçagem tal como tem sido mobilizada na Venezuela e, em diferentes graus, em outros países latino-americanos. Assim o faço porque a mestiçagem parece ser, acima de tudo, a teoria da mistura de que as elites *criollas* dispõem quando consideram a transformação histórica da Venezuela. Trata-se de uma ideologia que vai de mãos dadas com o projeto de expansão da cultura *criolla* em direção à cultura nacional. De fato, o termo *criollo*, na Venezuela contemporânea, carrega o significado da mestiçagem, a fusão do negro, do índio e do branco, mesmo se o próprio termo “*mestizo*” não seja usado correntemente como uma categoria de classificação social. E, por último, abordo a mestiçagem para que eu possa, em seguida, contrastá-la com outras concepções de mistura mobilizadas pelos povos indígenas, que invertem muitos dos princípios implícitos da mestiçagem.

- o -

Miscigenação (*mestizaje*), não importa quão vagamente definida ou presumida, é uma teoria científica tanto da mistura biológica quanto da sociocultural, e constitui uma ideologia-chave na construção da nação na América Latina. A noção de mestiçagem, tal como disposta por muitos pensadores políticos influentes da região, permite revelar uma teoria sobre mistura e mudança sociais assumida sem maiores problematizações, na qual a mestiçagem figura como a consumpção de diferentes entidades por meio de sua fusão, e como a produção de um novo tipo de pessoa, povo, classe ou nação com qualidades físicas, sociais, morais ou espirituais distintas, a depender da ênfase.

Para identificar alguns aspectos fundamentais da mestiçagem, me apóio no influente ensaio *A raça cósmica* (1925) do intelectual mexicano José Vasconcelos. Escrito contra o pano de fundo das políticas raciais

americanas e das visões positivistas europeias depreciativas das misturas latino-americanas, o ensaio tem um caráter de manifesto que contesta tais visões euro-americanas e exalta a mistura como a característica definitiva das nações latino-americanas.<sup>6</sup>

Além disso, me valho da obra de Vasconcelos porque, como uma revisita a autores venezuelanos mais recentes irá mostrar, é surpreendente verificar a longevidade de suas ideias, algumas delas antecedidas por figuras como Bolívar e Martí. O ensaio de Vasconcelos soa datado apenas aparentemente, e fala da profundidade e da resiliência da consciência *criolla*, confinada entre a Europa e a América.

- o -

A ideia de consunção por meio de fusão é muito clara em *A raça cósmica*:

“Não há retornos na História, porque ela é toda transformação e novidade. Nenhuma raça retorna. Cada uma estabelece sua missão, a realiza, e desaparece [...]. Os dias dos brancos puros, os atuais vitoriosos, estão tão contados quanto os de seus predecessores. Tendo cumprido seu destino de mecanizar o mundo, eles mesmos estabeleceram, sem saber, as bases para um novo período: o período da fusão e mistura de todos os povos” (Vasconcelos, [1925] 1997: 56).

A fusão das raças é posteriormente considerada uma ideia-chave de muitos dos primeiros *nation-builders* da América-Latina:

“Hidalgo, Morelos, Bolívar, Petión o Haitiano, os argentinos de Tucumán, Sucre, todos estavam preocupados com a libertação dos escravos, com a declaração da igualdade de todos os homens por direito natural, com a igualdade social e cívica de brancos, negros e índios. Em um momento de crise histórica, eles designaram a missão transcendental para essa região do globo: a missão de fundir, étnica e espiritualmente, todos os povos” (Ibid.: 59).

6 Miller (2004) fornece uma análise exaustiva d'*A raça cósmica*, seus predecessores, sua influência em muitos países latino-americanos, sua fortuna crítica e sua ressonância em outros ideólogos da construção da nação e em figuras importantes de movimentos artísticos e literários latino-americanos. Uma rápida revista ao influente *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre, por exemplo, é suficiente para encontrar muitas ressonâncias das ideias de Vasconcelos na narrativa de construção da nação brasileira, sinteticamente referida como “mito das três raças”.

Dois traços desta concepção da mistura como fusão consumptiva se destacam. Primeiramente, na mestiçagem, a fusão indica uma valorização desigual das culturas ou raças branca, negra ou indígena. Nesta concepção, aquilo que ergue e viabiliza as sociedades latino-americanas seria, acima de tudo, a organização social branca, a ética do trabalho e a moralidade cristã. Em segundo lugar, cada raça deu sua contribuição para a mistura, mas, por meio da mestiçagem, a cultura indígena estaria inexoravelmente destinada à assimilação. Mestiçagem e assimilação são, ambas, metáforas da fusão consumptiva.

Sobre tais questões, escreve Vasconcelos:

“O indígena não tem outra porta para o futuro que não a porta da cultura moderna, nem outro caminho que não seja o caminho já desbravado da civilização latina” (Ibid.: 56)

“Esse mandamento da História é primeiramente notado nessa abundância de amor que permitiu aos espanhóis criar uma nova raça com o índio e com o negro, disseminando a estirpe branca por meio do soldado que formava uma família nativa e a cultura Ocidental por meio da doutrina e do exemplo dos missionários, que colocaram os índios em condições de entrar em uma nova etapa, a etapa do mundo Uno” (Ibid.: 57).

Consideremos como essas ideias aparecem nos entendimentos latino-americanos mais contemporâneos sobre a mestiçagem e a relação desta com os povos indígenas.

Em um estudo abrangente, de dois volumes, sobre a mestiçagem e os povos indígenas em cada país da América Latina, Rosenblatt escreve em 1954:

“A fusão de todos os povos e raças é o signo da América. As populações indígenas e as de origem africana tendem a se incorporar à população em geral. Em algumas regiões essa incorporação já está quase completa (Argentina, Uruguai, Costa Rica). Nas demais, há uma alternância caracterizada por contrastes mais violentos. Mas, paralelamente a isso, sempre encontramos formas intermediárias, com uma tendência progressiva ao embranquecimento. Os extremos são cada vez menos representativos numericamente [...]. A tendência geral é a europeização do continente” (35).

Sem indicar políticas específicas, o autor também sublinha que qualquer movimento em direção a um tratamento mais humanitário dos índios irá resultar em sua desindianização.

“Saudamos a indofilia dos tempos recentes, nascida de um impulso humanitário e generoso. Acolhemos a redescoberta dos índios e a política indigenista que responde a um sentido mais amplo de justiça. Mas é indubitável que, quanto mais generosa a atitude frente ao índio, quanto mais humanitária a sociedade com o índio, mais rápido ela irá incorporá-lo às atividades da vida moderna, mais cedo ela irá desindianizá-lo” (Ibid.: 33).

Europeização, embranquecimento, desindianização: diferentes nomes para o mesmo processo de consumpção dominadora, via mestiçagem, das culturas indígenas por parte da cultura branca/ocidental. Este prognóstico, que em muitos países latino-americanos foi uma prescrição, é, ao menos no caso venezuelano, o resultado mais geral de fazer a cultura *criolla* coincidir com a cultura nacional. Portanto, a humanização do tratamento dado aos índios não poderia ser vista em outros termos. Clastres ([1980] 2010) nos lembra, em seu texto “Sobre o etnocídio”, como a destruição cultural dos povos levada a cabo pelos missionários foi sempre concebida como um exercício de humanismo. Como veremos na próxima seção, embora a Venezuela tenha entrado na era do multiculturalismo, as políticas de “inclusão social” podem terminar sendo tão desastrosas em relação às formas sociais e culturais nativas quanto as antigas táticas de “assimilação”. Os povos indígenas na Venezuela estão sendo incluídos naquilo que é, com efeito, uma versão reformulada da cultura *criolla*: o conjunto de relações que o Estado define como sendo apropriadas para seus sujeitos num novo projeto nacional.

O que se segue são trechos de opiniões de três intelectuais particularmente renomados e figuras públicas na Venezuela, que revelam a resiliência dos principais ingredientes da ideologia da mestiçagem.

Consideremos Arturo Uslar Pietri, um dos intelectuais venezuelanos mais reconhecidos do século XX (escritor, político, jornalista e outrora Ministro da Educação):

“O país histórico chamado Venezuela é alheio ao índio puro, ao negro puro e ao espanhol puro. Tão estranhos à realidade histórica e cultural de nosso ser

coletivo quanto o seria Guaicaipuro, ou também o rei Miguel de Buria e Diego de Losada. Aquilo que nós recebemos de cada um deles, em graus variados, os misturamos e o modificamos de mil modos. Nós carregamos uma herança de todos eles na língua, nos costumes, na pele, mas o resultado dessa mistura, a saber, a Venezuela, *é algo fundamentalmente diferente daquilo que eles representavam quando em estado prístino e puro*. A nação se fez em um processo de mestiçagem que não é somente de sangue, mas de espírito e de sensibilidade, e o resultado, em seu conjunto, *é diferente do espanhol, do negro e do índio puros*” (2008: 342; ênfase adicionada).

Guillermo Morón, membro da Academia de História, vai além, concebendo a mestiçagem não somente como uma fusão passada, mas como uma desejável política voltada para a consumpção final de todas as formas de vida indígenas. O texto é extraído de um livro didático de história do ensino médio:

“As comunidades indígenas devem ser preservadas? Isto não pode ser desejado por ninguém. As comunidades estão destinadas a um lento desaparecimento, embora as ações políticas abrangentes e bem estabelecidas de hoje estejam acelerando este processo. Devemos ter a esperança em que, em um futuro próximo – com a conquista da floresta e quando as terras estiverem ocupadas por vilas e cidades – não restará nem mesmo um único grupo falante de Caribe ou outra língua nativa [...]. Esperar o contrário é pregar uma involução no processo cultural a estágios já superados pelo país.

O índio faz parte de nossa história como um fator da composição da mestiçagem; neste sentido, ele cumpriu um propósito que ninguém pode retirar dele. Mas é necessário assimilá-lo completamente, integrá-lo totalmente ao nosso modo de entender a cultura. A mestiçagem é o meio histórico para esta incorporação” (1974: 16).

Este tipo de afirmação é próprio da posição *criolla*, aquela que internalizou o mandamento de “fazer sociedade” e de dirigir o projeto nacional, aquela que se vê podendo dizer qual é o propósito histórico de um povo e o momento em que ele se realiza.

Mudanças de paradigmas alimentam controvérsias que têm a virtude de expor os entendimentos correntes que, de outro modo, permaneceriam ocultos, instalados em comportamentos automáticos e predisposições situacionais. O próximo excerto é também o mais recente, e expressa o significado e importância da mestiçagem, tal como a temos descrito, para o pensamento *criollo*. Ele aparece no contexto da admissão

oficial do país de seu caráter multicultural (advinda da Constituição de 1999), momento em que esse mito de origem da nação é explicitamente subvertido.

Reagindo ao anúncio do presidente Chávez sobre sua decisão de mudar o nome do dia do descobrimento da América, de “Dia da Raça”, como era conhecido, para “Dia da Resistência Indígena”, Jorge Olavarría, naquele momento um político conhecido e respeitado pela classe média venezuelana, se manifestou num artigo em um jornal de circulação nacional:

“A verdade é que a integração dos povos nativos às novas sociedades mestiças, que começaram a se formar no século XVI, foi o primeiro passo na formação dos povos hispânicos da América. Contrariamente ao que aconteceu na Anglo-América, não houve nem segregação nem aniquilação dos índios, em vez disso, eles foram incorporados à cultura e aos valores fundamentais da civilização cristã ocidental a qual pertencemos[...]. Foi sobre estes valores que Bartolomeu de las Casas e muitos outros pregaram e escreveram, defendendo os direitos humanos dos indígenas, direitos esses que os indígenas nem conheciam nem reconheciam [...]. Isto que Chávez decreta, comemora a data de modo inverso e contrário ao ocorrido, ignorando ou negando o que franciscanos, dominicanos e jesuítas fizeram para converter ao catolicismo os povos hispânicos da América [...]. A interpretação marxista-indigenista da história nega o trabalho evangelizador da Espanha [...] [que] plantou as sementes de Cristo nas almas maleáveis dos Mexicas, Mayas [uma longa lista de grupos étnicos], moldando na ética cristã as sociedades mestiças hispânicas que daí se formavam” (Olavarría, *El Nacional*, 12.10.02).

Os comentários de Uslar Pietri, Morón e Olavarría expõem a latência do eurocentrismo no pensamento *criollo*. Os *criollos*, quando olham profundamente para si mesmos, vêem o outro indígena com olhos do outro europeu.

- o -

Meu argumento é que o papel dominante e integrador da cultura *criolla* é completamente congruente com a teoria da mestiçagem. Postulando a construção das nações por meio do funcionamento de uma máquina de fusão, a mestiçagem não é nada menos do que a teoria da história a serviço do projeto *criollo* de transformar a sua cultura em cultura nacional.

Voltemos ao estatuto “cativo” da posição *criolla*. Carrera Damas argumenta que os *criollos*, historicamente, ao buscarem a resolução do dilema de estabelecer uma cultura nacional original para si próprios, se autoimpuseram limites ao acesso pleno da criatividade indígena e afro-americana. Buscando uma “definição positiva de si mesma”, a cultura *criolla* luta para se libertar da identificação com a cultura metropolitana, ao mesmo tempo em que se proíbe de se identificar com as culturas dominadas, uma vez que isso comprometeria sua posição dominante e obrigaria a uma revisão na configuração da estrutura interna (nacional) de poder (Carrera Damas, 1988: 38-40).

A cultura *criolla* está numa posição *entre*, e sua relação com as culturas metropolitanas e dominadas (indígenas, afro-americanas) se articula através de um operador lógico “nem isto, nem aquilo”. Isso parece ser a essência de seu aspecto “cativo”, um problema de difícil resolução que vai fundo na história venezuelana, e talvez esteja além da questão da originalidade cultural.

Em seu famoso discurso no Congresso de Angostura em 1819, Simón Bolívar fala da especificidade do *criollo* nascido na América:

“Não somos europeus, não somos índios, somos uma espécie intermediária entre os nativos e os espanhóis. Americanos por nascença e europeus por direito, nos encontramos disputando com os nativos títulos de propriedade e tentando nos manter, contra a oposição dos invasores, no país que nos viu nascer; portanto, o nosso caso é o mais extraordinário e complicado” (Bolívar *apud* Uslar Pietri, 2008: 229).

“Não somos Índios, não somos espanhóis” – essa posição intermediária, esse lugar “nem um, nem outro” é totalmente consistente com a noção dominante de mestiçagem como fusão consumptiva que produz um novo tipo, a cultura *criolla*, que não é nenhum dos dois ingredientes originais da mistura, pois trata-se de uma máquina de fusão. O entre-lugar do “nem este, nem aquele” me parece uma das mais persistentes características da busca das elites latino-americanas de seu lugar histórico, geopolítico e cultural no mundo.

Podemos agora alinhar os elementos do argumento que quero avançar. Os seguintes aspectos da formação cultural *criolla* são todos congruentes e se reforçam mutuamente: a) o duplo “forcejo de contrários” – a saber, a aceitação e rejeição das culturas europeias e indígenas –, ao lado da relação “dominante”-“cativo” com os outros e consigo; b) o operador lógico “nem um, nem outro”, que articula a posição *criolla vis-à-vis* aos europeus e os índios – operador que é o signo da situação não-resolvida das contradições posicionais que caracterizam o *criollo*; c) a teoria da mestiçagem entendida como a fusão consumptiva das culturas, da qual resulta em um tipo novo.

Notei acima que a mestiçagem é a teoria da transformação histórica que os *criollos* inventaram para si mesmos. Enquanto algo a que os *criollos* recorrem, é importante não rejeitá-la como se tratasse de um erro, mas tratá-la como aquilo que ela é: a análise autoetnográfica dos *criollos* através de sua relação com outros. Como uma teoria *criolla*, a mestiçagem fala mais sobre os *criollos* do que sobre os indígenas. O que precisamos, então, é confrontar a mestiçagem com aquilo que aprendemos sobre os povos indígenas quando examinamos suas concepções das relações com os outros, *criollos* em particular. Este é o objeto das seções IV e V.

Finalmente, dado que a cultura *criolla*, o produto da mestiçagem, é a cultura da elite política, seu ponto de vista é coincidente com o ponto de vista do Estado, e se implementa como política pública. A proposição implícita é: um Estado = uma Cultura, Cultura nacional, Cultura *criolla*. A cultura *criolla* confirma a teoria da fusão histórica do múltiplo ao Um. Em um vocabulário clastreano, é uma teoria “para o Estado”, num sentido bastante literal.

Nossa próxima seção é dedicada às relações contemporâneas entre Estado e indígenas na Venezuela, onde espero mostrar a resiliência, apesar da adoção oficial do multiculturalismo pelo Estado venezuelano, daquilo que temos falado da cultura *criolla* e da mestiçagem.



### III. DA MESTIÇAGEM AO MULTICULTURALISMO

Em 1999, a Venezuela instituiu uma nova Constituição multicultural. A “Revolução Bolivariana”, particularmente em seus anos iniciais, resgatou a questão indígena do esquecimento oficial. Isso, e outras mudanças na relação do Estado com os povos indígenas, nos fornecem uma espécie de “prova de fogo”, pois parecem inteiramente incompatíveis com a configuração da elite *criolla* descrita por Carrera Damas. O reconhecimento legal dos povos indígenas, aliado à concessão de direitos culturais e territoriais, contribuiu para o reconhecimento de que a nação é composta por povos diversos, com culturas específicas e igualmente legítimas. A identidade nacional se afasta, oficialmente, da imagem de uma nação homogênea *criolla*, dando um fim ao projeto que equacionava a cultura *criolla* à cultura nacional. Isso parecia ser a remoção final da barreira que impedia os *criollos* de reconhecerem plenamente os povos indígenas como entidades autônomas.

A crescente importância da questão indígena na “Revolução Bolivariana” é parte da renovação mais geral do discurso oficial sobre a identidade e cultura nacionais, bem como da promoção da integração latino-americana. A mídia oficial constantemente celebra a cultura tradicional venezuelana, e muitas instituições culturais nacionais, até então exclusivamente dedicadas à “alta cultura” universal, agora mesclam seus programas com uma variedade de manifestações culturais nacionais. As cédulas da nova moeda Venezuelana, o Bolívar Forte, incluem, em contraste com as anteriores, um desfile de figuras históricas e imagens representativas da diversidade cultural e ambiental do país. As notas ostentam imagens de Guaicaipuro, símbolo da resistência indígena frente aos poderes coloniais espanhóis, e de Negro Primero, herói afro-venezuelano das guerras de independência. O presidente Chávez costumava comentar sobre sua ancestralidade indígena, e ocasionalmente recordava ter experimentado a dura realidade dos índios Pumé e Cuiva do estado de Apure, para onde foi enviado quando era um jovem oficial do Exército.

Desde a ratificação da Constituição de 1999, a legislação que garante os direitos dos povos indígenas na Venezuela tem aumentado. Em 2001,

foi ratificada a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, e em 2003 foi promulgada uma lei para legislar sobre futuros processos de demarcação territorial. Em 2005, a Lei Orgânica dos Povos e Comunidades Indígenas surgiu a fim de atender as especificidades da implementação dos direitos constitucionais. Portanto, enquanto muitos outros direitos constitucionais precisam ser adequadamente garantidos para os povos indígenas, os fundamentos legais por meio dos quais se pode lutar por eles se tornaram cada vez mais sólidos.

Em face da distância existente entre a assinatura dos direitos indígenas e sua implementação, talvez o mais importante em termos de influência política de indivíduos indígenas tenha sido o rápido aumento da participação política indígena na grande política. Por lei, os povos indígenas dispõem de três representantes na Assembleia Nacional (o parlamento). O estado do Amazonas teve, por três mandatos, um governador indígena. Neste estado, e nos estados de Bolívar, Delta Amacuro e Zulia, indígenas foram eleitos como prefeitos. Um novo Ministério para povos indígenas foi criado em 2007 e as secretarias para povos indígenas dos Ministérios da Saúde e da Educação têm sido chefiadas, ao longo de anos, por indígenas. O número de índios incorporados nos governos locais e regionais e nos Ministérios também cresceu.

Uma última mudança significativa pode ser observada no conteúdo e na relevância do discurso oficial sobre os indígenas. Os povos indígenas têm sido oficialmente retratados de, pelo menos, três maneiras durante a revolução bolivariana, todas elas associando os indígenas ao processo de reconstrução nacional e fazendo deles, então, símbolos-chave da nova nação (cf. Agosto, 2008). Os indígenas se tornaram um símbolo estatal de resistência por uma releitura da história que oferece um diferente mito de origem para o Estado-nação. Assim, o nome tradicional para o 12 de Outubro, *Día de la Raza*, que sugeria uma nação nascida da mistura das raças (em geral considerada um processo exitoso de aperfeiçoamento, como vimos), passou a ser chamado de *Día de la Resistencia Indígena*, o que evoca uma nação nascida da luta indígena contra o Império Espanhol. No preâmbulo da Constituição de 1999, os povos indígenas foram considerados ancestrais heróicos da nação, ao lado dos heróis das guerras independentistas.

Esta imagem da resistência indígena está sintonizada com os discursos de luta por uma sociedade mais justa e de rejeição do imperialismo (sobretudo americano), sobre os quais se baseia o atual projeto bolivariano. A continuidade histórica entre os dois momentos bolivarianos – a independência e a era Chávez, que marcam dois nascimentos da nação contra o imperialismo e a injustiça social – oferece à nova nação uma imagem politicamente motivadora, uma essência anti-imperialista e combativa. Os povos indígenas fornecem um fio condutor a essa história, a essa operação ideológica de fazer com que a história nacional e a história indígena coincidam.

Em momentos mais recentes do período bolivariano, os povos indígenas foram apresentados como os “socialistas originais”. Retomando o pensamento do socialista peruano do início do século XX José Carlos Mariátegui, a ideologia política do governo, conhecida como “socialismo do século XXI”, muitas vezes é apresentada como tendo suas raízes num *ethos* socialista indígena, em oposição a outras formas de socialismo. Lançar mão de imagens da vida comunal indígena e de seus valores fornece uma filosofia política consistente com o espírito de resistência, e adiciona uma essência socialista à natureza anti-imperialista da nova nação.

O terceiro modo decisivo pelo qual os indígenas aparecem no discurso governamental é como cidadãos historicamente excluídos, e enquanto tais são, ao lado dos camponeses e dos pobres urbanos, os principais objetos de políticas governamentais de revalorização. Enquanto populações hiperexcluídas, eles representam simultaneamente os tenebrosos resultados da propagação desimpedida de formas e valores políticos e econômicos dominantes (capitalismo, neoliberalismo, individualismo, materialismo), e se tornam os principais candidatos a demonstrar os benefícios da aplicação dos princípios opostos (socialismo, cooperação, solidariedade), promovidos como a base das políticas governamentais.

Podemos questionar a veracidade dessas descrições, se os indígenas são ou não são desse ou daquele jeito. A crítica antropológica ao essencialismo e ao romantismo é bem conhecida, mas não podemos esquecer que essas imagens são produzidas num ambiente político específico. A reconstrução da nação diz respeito, precisamente, a invenção de tradi-

ções, a essencializações seletivas, a forjar bandeiras, e a diferenciar-se de inimigos morais.

- o -

Não é difícil ver na associação simbólica do indígena com a renascença da nação uma repetição em torção da história. Se as guerras independentistas obrigaram as elites *criollas* a se alinharem com os indígenas, ambos enquanto opositores à e vítimas da opressão estrangeira – uma identificação dos *criollos* com os indígenas –, a operação ideológica se repetiu, no período bolivariano, ao alinhar a história da resistência indígena ao anti-imperialismo da nova nação – identificando mais uma vez os *criollos* com os indígenas. Dado o *ethos* socialista adicional que os indígenas conferem ao projeto bolivariano, e também o aumento do número de indígenas nos postos governamentais, podemos considerar isso como um processo de “indianização” nacional, torção ausente no realinhamento, induzido pela independência, entre *criollos* e indígenas.

Na análise de Carrera Damas, a posição *criolla* frente aos indígenas, depois da independência, rapidamente retornou ao esquema de aceitação-negação: os indígenas eram cidadãos *vis-à-vis* à nova república, mas ainda assim precisavam ser incorporados, *criollizados* e desindianizados, para que esta se consolidasse. Terá sido reconfigurada esta relação estrutural na nova era multicultural? Consideremos os graus de implementação de direitos e das formas de participação política.

Tendo sido identificados como cidadãos excluídos, os indígenas estão agora solidamente incluídos nos programas sociais governamentais. Esses programas têm objetivos muito diversos, como educação (da alfabetização até a educação superior), distribuição de alimentos e segurança alimentar (indo de armazéns de alimentos subsidiados a cestas alimentares enviadas para idosos e doentes), promoção cultural, reflorestamento e microempreendedorismo. Não há dúvida de que muitas comunidades indígenas têm se beneficiado com todos estes programas, mas, quando se considera o caso dos Yanomami do Alto Orinoco, não se pode evitar ponderar sobre a pertinência de alguns deles e sobre o modo como eles foram implementados. Em diversas ocasiões, esses pro-

gramas são implementados com pouca ou nenhuma adaptação à história ou à cultura locais; os responsáveis pelos programas são também pressionados a produzir resultados e a apresentar, a todo custo, o máximo de “inclusão social”. Há pouco acompanhamento na implementação desses programas, alguns são apresentados com grande publicidade e em seguida caem no esquecimento. Uma das principais atividades do Ministério para Povos Indígenas tem se concentrado na distribuição de comida e de outros materiais, atividades que teríamos dificuldade de distinguir do *etbos* “civilizador”, “aprimorador”, quando não assimilacionista, próprio de um tempo com o qual o governo bolivariano faz questão de se contrastar.<sup>7</sup> O modo clientelista através do qual os substanciais recursos municipais são distribuídos também não contribui para a singularização desse período; pelo contrário, a esse respeito, o fluxo de bens e salários oferecidos em termos clientelísticos tem se intensificado. Paralelamente a essa abundância de programas, os indicadores de saúde entre os Yanomami continuam mostrando uma realidade preocupante, e as taxas de mortalidade infantil e de mortandade em geral estão alguns níveis de magnitude acima da média nacional. Este caso yanomami ilustra como, nos casos em que as diferenças sociopolíticas e culturais com a população *criolla* são marcadas, tem sido extremamente difícil para o esforço de inclusão social Bolivariano levá-las em consideração. Desfazer-se de vícios como o clientelismo ou a descontinuidade crônica nas políticas públicas também tem sido um desafio.

Uma das consequências mais notáveis deste novo período é a mudança nas características do movimento indígena. Desde as lutas por direitos específicos promovidas por organizações indígenas militantes nas décadas de 1980 e 1990, durante o período bolivariano, muitos dos representantes indígenas mais experientes têm sido incorporados ao corpo estatal, tanto na área do executivo quanto na do legislativo, passando a

7 No relatório anual de 2010 (*memoria y cuenta*) do Ministério para Povos Indígenas, encontramos o seguinte: “Comunidades vulneráveis são aquelas que se encontram em extrema pobreza, desacomodadas de seus territórios ancestrais, deslocadas por consequência das políticas governamentais assimilacionistas de discriminação e extermínio implementadas pelos governos da Quarta República, que dirigiram o destino na nação venezuelana até a vinda da Revolução Bolivariana, com total abstenção do reconhecimento dos direitos ancestrais” (citado em Bello, 2010: 314).

ocupar, ao lado dos *criollos*, cargos de execução de políticas públicas e de gestão de recursos, aumentando também a sua participação na política de partidos. Inicialmente, devido à concessão histórica dos direitos indígenas, o governo Chávez foi visto, de modo geral, como um aliado da causa indígena. A cautela com que os líderes indígenas primeiramente formularam suas demandas e queixas foi progressivamente erodindo, e são agora recebidas pelos membros indígenas do governo para diálogo e negociação. Atualmente a face pública da política indígena encontra-se em eventos de larga escala financiados pelo governo: “Primeiro Congresso da Juventude Indo-Americana Contra a Miséria e o Imperialismo”; “Segundo Congresso Grã-Nacional e Continental de Povos Indígenas Anti-Imperialistas”; “Jornadas Internacionais de Formação Tecnopolítica de Povos Indígenas” (Bello, 2010: 311). Esta se tornou a forma oficial e legítima de expressão política indígena. Nos bastidores, os funcionários públicos indígenas tendem a articular uma rede informal de suporte atravessando diferentes corpos governamentais aos quais pertencem, e algumas vezes em conjunto com representantes das organizações indígenas, afim de, sobretudo, superar a ineficiência do aparato estatal e de captar as percepções vindas do nível comunitário.<sup>8</sup> Levando-se em consideração mais de uma década e meia de governo bolivariano, o que temos visto é a transformação progressiva do movimento indígena, desde sua constituição por meio de organizações da sociedade civil a uma combinação entre aquilo que Angosto (2015) chama de movimento “apoiador do Estado e patrocinado pelo Estado” e um movimento da sociedade civil crítico (composto por novas e antigas organizações indígenas). Ainda que haja uma fronteira cambiante e porosa entre estes dois setores, o primeiro tem priorizado melhorias socioeconômicas e deixado em segundo plano direitos territoriais e de autodeterminação (se alinhando, assim, à agenda do governo); o segundo, sem renunciar sua participação em programas sociais, mantém a bandeira da autonomia política e dos

8 A operação deste tipo de rede foi fundamental para o funcionamento da Secretaria de Saúde Indígena do Ministério da Saúde em que trabalhei durante vários anos. A rede incluía todo tipo de parentes e amigos, desde o movimento indígena a governadores, prefeitos, líderes das organizações indígenas, representantes parlamentares e funcionários de diferentes ramos do poder executivo.

direitos territoriais – o tratamento dispensado a esta questão sendo, ao lado crescimento da mineração ilegal em terras indígenas, a base de sua insatisfação e de suas críticas (cf., novamente, Angosto, 2015).<sup>9</sup>

E quanto aos direitos territoriais, a demanda indígena exemplar? A grande maioria de títulos de terra entregues aos indígenas são extensões de terra comparativamente pequenas e têm sido outorgadas a conjuntos de comunidades e não a povos indígenas territorializados – os casos do Yukpa e Bari do estado Zulia e dos Mapoyo em Bolívar sendo as exceções. Ao sul do Orinoco, territórios incontestavelmente indígenas, como os dos Yanomami, Yekuana e Piaroa, entre outros, permanecem sem demarcar. Os casos de demarcação mais bem-sucedidos, como o dos Hoti e os Pemón, correspondem a frações do total do território tradicionalmente ocupado por estes povos. Em uma avaliação recente, a COIAM (Coordenadora de Organizações Indígenas da Amazônia Venezuelana), um fórum que articula muitas organizações de base no estado de Amazonas, afirma que os processos de demarcação têm sido muito demorados e que relativamente poucas terras têm sido, de fato, reconhecidas como indígenas (COIAM, 2014). O território Yekuana-Sanumá da bacia do rio Caura no estado de Bolívar cumpre com todos os requisitos da lei e está aguardando há vários anos a sanção presidencial (sem dúvida sua grande extensão e a crescente atividade mineradora ilegal na região são fatores contrários à sua aprovação). Os obstáculos para a demarcação territorial incluem a percepção de uma incompatibilidade entre a demarcação e a soberania nacional e a integridade territorial, e a aparente ameaça que ela representaria aos esquemas de desenvolvimento nacional e aos projetos de integração latino-americana (especialmente oleodutos, gasodutos, estradas e linhas de energia elétrica que conectam a Venezuela com

9 O campo político venezuelano excessivamente polarizado dificulta ao movimento indígena achar uma alternativa para expressar suas demandas. Enquanto as organizações indígenas têm-se tornado progressivamente mais críticas ao governo, elas estão longe de ver na oposição ao governo um aliado viável. Uma das razões para isso – e o digo baseando-me em meu conhecimento sobre o estado do Amazonas – é que elas não são contra o governo em relação a seus princípios, mas sim em relação a suas práticas. Nem mesmo a oposição política tem conseguido estabelecer uma agenda com o movimento indígena para além daquilo que serve para criticar o governo. A alta sensibilidade governamental às críticas e sua tendência a rapidamente vê-las como política da oposição, independentemente de sua fonte, também modera, e algumas vezes limita, as estratégias políticas das organizações indígenas.

o Brasil e a Colômbia). Minha impressão geral é a de que o governo tem estado há muito tempo internamente dividido em relação à demarcação de terras indígenas, e se alguns a vêem de modo favorável, muitos são aqueles que não estão suficientemente convencidos de sua conveniência, que temem suas possíveis consequências ou que estão mais preocupados com os interesses econômicos que seriam afetados pela demarcação. Esta demora na demarcação torna-se cada vez mais problemática se considerarmos o crescimento constante, ao redor da última década, do garimpo ilegal e dos problemas a ele associados (contrabando de combustível, prostituição, disseminação de grupos armados), nas áreas indígenas, alguns deles com a conivência de representantes do governo. O surgimento de projetos de mineração de larga escala no horizonte das políticas de governo, as quais talvez sejam entendidas como uma solução para conter aqueles empreendimentos ilegais, parece apenas aumentar a lista de obstáculos à demarcação.

O papel do Ministério para os Povos Indígenas merece atenção especial porque condensa uma contradição inerente ao modo como a participação política indígena tem se desenvolvido: a divisão das lealdades entre defender direitos e comunidades indígenas e defender as orientações estratégicas governamentais e implementar suas políticas. Até aqui, o Ministério tem pendido inabalavelmente para o lado do governo, e se tornado seu dedicado promotor entre os indígenas, mais do que o contrário.<sup>10</sup> A respeito das questões territoriais, contrário a princípios constitucionais, o Ministério defendeu por muito anos uma política para a concessão de títulos de terra orientada a comunidades, mais do que a povos, promovendo “conselhos comunitários” e “comunas” entre a população indígena, e assim subsumindo o processo de demarcação de terras na abrangente reorganização geopolítica do país empreendida pelo

10 Luis Angosto, que tem escrito sobre a relação do governo bolivariano com os povos indígenas, comenta: “Com a criação do Ministério, grandes expectativas foram geradas entre aqueles que pensaram que ele se tornaria um órgão canalizador das demandas das comunidades indígenas em direção ao governo. Em geral, ele foi percebido positivamente pelas organizações indígenas da sociedade civil [...]. [Mas] percebemos, na prática, a essência deste Ministério: é o braço promotor das políticas e projetos governamentais nas áreas indígenas [...]” (2010: 122-123). Uma análise mais crítica da atuação do Ministério pode ser encontrada em Perera (2009).



governo (para um relato mais detalhado, ver Angosto, 2010). Além disso, em seu relatório anual de 2011, o Ministério tinha como uma de suas diretrizes “conscientizar as comunidades indígenas sobre a importância de que a exploração de recursos estratégicos e minerais esteja sob a direção do Estado Socialista, para assim distribuir de maneira equitativa os ditos recursos entre as comunidades” (MINPPI *Memoria y Cuenta*, 2012: 3). Embora não se possa encontrar alguma outra declaração deste tipo nos demais relatórios, está claro qual tem sido o posicionamento do Ministério em relação ao antigo confronto entre o acesso do Estado aos recursos naturais e o direito dos povos indígenas a suas terras. Por fim, como é característico da maioria das instituições públicas, o Ministério tem ativamente adotado demonstrações públicas de solidariedade às decisões, políticas e candidatos governamentais; nos meios de comunicação, ele se esforça por apresentar seu trabalho nos termos da incorporação dos povos indígenas aos planos, projetos e orientações mais gerais do governo (como no caso do projeto socialista, p.ex., ver Angosto, 2010).

Outra linha de ação primordial do Ministério tem sido a transferência de ajuda econômica para as comunidades indígenas. Isso é feito de dois modos. O primeiro consiste na distribuição de uma vasta gama de ajuda material, concebida como medidas de mitigação da pobreza. Para além de sua eficácia questionável, estas medidas parecem mais uma intensificação do que uma reorientação dos projetos de governo dirigidos às populações indígenas. O segundo, muito mais consistente com o aspecto de empoderamento popular das práticas governamentais, é a ajuda financeira concedida aos “conselhos comunitários” indígenas, com vista à implantação de projetos definidos pelas próprias comunidades. Muitos grupos de comunidades que se uniram para constituir estes conselhos (existe uma lei que regula essa matéria) têm se beneficiado com essa abordagem ao desenvolvimento e à distribuição de renda orientada mais de baixo-para-cima – este sendo talvez um dos poucos pontos de acordo que atualmente existe entre apoiadores e críticos da implementação das políticas bolivarianas entre os povos indígenas.

É inegável que o novo lugar jurídico e simbólico dos índios representa uma mudança significativa em favor dos povos indígenas, e isto tem aberto possibilidades sem precedentes para reduzir a discriminação e a desigualdade. Neste ou naquele Ministério, por curtos ou longos períodos, políticas culturalmente sensíveis específicas têm sido implementadas. O aumento da presença dos povos indígenas e de seus problemas no debate político nacional é um passo indispensável em direção ao engajamento com o multiculturalismo, para além de seu simples reconhecimento. No entanto, é também verdadeiro que, em geral, as políticas públicas bolivarianas têm sido mais bem-sucedidas ao tratarem os indígenas como uma parte indiferenciada da população mais pobre do que como coletividades com peculiaridades culturais e sociopolíticas. Posto de outro modo, os indígenas têm fortalecido sua posição enquanto cidadãos do petróleo-Estado venezuelano, quando se considera as maiores parcelas de renda a que têm acesso (cf. Coronil, 1997). Ainda assim, isto chega menos como um acréscimo, e mais como uma substituição, do fortalecimento de sua posição como povos indígenas com direitos territoriais, culturais, políticos, econômicos e sociais específicos. Enquanto muitos povos indígenas podem estar satisfeitos com (ou terem se rendido à) essa situação mutuamente excludente (cf. Angosto, 2015), isto não está conforme nem àquilo que povos como os Yanomami parecem querer (ver seção IV), nem ao espírito da Constituição multiculturalista de 1999.

A promoção estatal de modos uniformes de organização e participação econômica e política, sua dificuldade em evitar um vetor homogeneizante em suas políticas de inclusão social, e sua relutância em reconhecer as populações indígenas como sujeitos coletivos de direitos territoriais implicam na negação das populações indígenas enquanto sociedades – i.e., elas são pensadas como não tendo uma organização social própria, nem territórios nos quais habitar. A essência da relação *criollo*-indígena permanece: a aceitação e, atualmente, a promoção de fluxos e trocas culturais, acopladas à negação das sociedades indígenas enquanto tais. Os índios continuam a ser instados a contribuir para um objetivo monolítico – anteriormente, a nação *mestiça*, atualmente, a nação bolivariana-socialista.

A política pública que o Estado tem implementado para os indígenas, bem como aquilo que tem sido extraído deles pelo discurso estatal, revelam as deficiências do multiculturalismo quando desacoplado dos contextos sociais de sua emergência. Strathern (1995) nota que a “portabilidade” [*traveling power*] do conceito de cultura não pode ser encontrado no conceito de sociedade. Além disso,

“Sua ubiquidade se torna um problema quando a cultura para de funcionar como um termo relacional [...]. Pois, na medida em que a cultura era entendida como referindo-se a formas ou expressões locais, ela era, então, contextualizada por outras descrições de relações (sociais) entre pessoas. O que parece desaparecer hoje em dia é essa contextualização relacional” (157).

Minorias étnicas não são sociedades. Da perspectiva do Estado, os coletivos indígenas são fragmentos de uma cultura demasiado (e convenientemente) móbil, “exprimível” em qualquer contexto social, despoçada de relações sociais específicas. Nesses termos, a absorção Estado/*criollo* da indianidade, isto é, sua indianização, inevitavelmente resulta também numa “estatificação” dos indígenas. Essa é a forma de “indigenização” própria do Estado, a base que contém todas as “indigenizações da modernidade” (Sahlins, 1997) que ocorrem entre os povos indígenas.

O indigenismo latino-americano da última metade do século passado acertadamente devotou muito tempo e esforço para reverter a invisibilidade dos índios dentro de cada Estado-nação. Essa batalha, duramente enfrentada pelos povos indígenas e seus aliados não-indígenas, serviu a um propósito necessário de elevar a “questão indígena” ao debate político nacional. Parece, no entanto, que é tempo de reconhecer que a visibilidade veio menos como uma solução para invisibilidade e mais como um conjunto adicional de desafios. O multiculturalismo estatal traz seus próprios problemas e é imperativo nos perguntarmos para quem os índios se tornaram visíveis, e dentro do que eles estão sendo “incluídos”. Até agora, para povos indígenas como os Yanomami, objetivos como demarcação territorial, atendimento à crise crônica da saúde ou contenção da mineração ilegal têm ocupado um lugar bem secundário em relação à chamada à participação nos planos e na agenda mais gerais do governo. De tal forma que, sob a recente visibilização da indianidade,

a invisibilidade das socialidades indígenas continua sem entraves, disfarçada pelas políticas dirigidas aos povos indígenas, que são entendidas nos termos de um “pagamento de uma dívida histórica”, da “inclusão”, ou da “redenção”.

#### IV. ANTIMESTIÇAGEM: UM CASO DE MISTURA NÃO-FUSIONAL

Nesta seção, discuto o modo pelo qual os Yanomami do Alto Orinoco falam sobre as suas transformações históricas recentes, e detalho algumas das principais características de como seu contexto de vida híbrido Yanomami/*criollo* se desenvolve. A respeito da Venezuela, onde a ideologia da mestiçagem está sendo desafiada pelo multiculturalismo, Mansutti Rodríguez (2006) observou apropriadamente algumas das questões que isto suscita para o pensamento *criollo* dominante:

“O que perturba ao ideólogo da mestiçagem é que os índios, sendo mestiços biológicos e culturais, não se reconhecem como ‘mestiços *criollos* ocidentalizados’ e reafirmam a diferença cultural no lugar de dissolvê-la nos sincretismos culturais aceitos e dominantes. Trata-se então de ‘índios mestiços’ que não podem ser reconhecidos como ‘venezuelanos mestiços’ porque persistem em continuar sendo culturalmente índios, e, com isso, perturbam o ideal homogeneizador societário que impõe a figura do mestiço padrão” (2006: 19).

Por meio da análise etnográfica de um caso yanomami, gostaria de exemplificar como, entre povos indígenas, podemos encontrar aqueles que não se reconhecem como “mestiços *criollos* ocidentalizados” porque eles não partilham da teoria *criolla* da fusão consumptiva que a mestiçagem implica. Deixamos claro até o momento que mestiçagem é a teoria da mistura e transformação específica para a elite *criolla*, tornada “nacional” por meio da expansão da cultura *criolla*. Só posso sustentar tal argumento se for capaz de propor a existência de uma visão alternativa da mistura. É para esta alternativa que agora nos voltamos.

##### *O espaço sociopolítico convencional yanomami*

Os Yanomami ocupam na Venezuela um território que vai do sul do estado de Bolívar ao sudoeste do estado do Amazonas. No Amazonas, eles ocupam aproximadamente 250 comunidades dispersas ao longo das bacias hidrográficas do Alto Orinoco e do rio Siapa.

Sua organização sociopolítica foi melhor descrita por Albert (1985) e pode ser resumida, do ponto de vista de qualquer comunidade, como a articulação, por meio de diferentes tipos de trocas matrimoniais, econômicas e verbais, de um grupo de comunidades aliadas geograficamente próximas, e imediatamente circunscritas por uma série de comunidades classificadas como “inimigas” (*napë*, em yanomami), ou inimigas potenciais, que vivem progressivamente mais afastadas em relação à comunidade de referência. Com essas comunidades, as trocas envolvem diferentes formas de relações, causadoras de doenças e mortes, incluindo assaltos-surpresa com flechas, ataques furtivos de feitiçaria, agressões xamânicas de longa-distância e a caça de alter-egos animais pelos membros das comunidades que habitam os limites do espaço geográfico e social conhecido. Todas as mortes são consideradas como tendo sido causadas pela agressão de um inimigo yanomami, ou por uma série de agentes espirituais não-humanos, tais como os espíritos-demônios *yai* ou os espíritos *pore* dos mortos. Mesmo se categorias sociais como aliados, amigos e inimigos sejam estáveis, a natureza cambiante das relações políticas faz com que o conteúdo dessas categorias seja historicamente contingente: aliados podem se tornar inimigos, e vice-versa. Doravante, irei me referir a esta organização sociopolítica baseada em níveis de amizade e inimizade, articulados por diferentes formas de troca positiva e negativa envolvendo um componente etiológico e patogênico como “o espaço convencional (sociopolítico) yanomami”.

### *Ocamo, o gradiente de troca e o “virar napë”*

Santa Maria dos Guaiacas – hoje conhecida simplesmente por Ocamo – é o nome da missão salesiana localizada na confluência dos rios Ocamo e Orinoco, fundada em 1957 pelos padres Cocco e Bonvechio junto a dois grupos Yanomami – os *Iyëwei theri* (a gente do rio de sangue) e os *Ribu una theri* (a gente bicho-de-pé). A população original de ambos os grupos totalizava 59 yanomamis. A provisão massiva de produtos manufaturados encorajou a agregação de parentes que viviam à montante do rio Ocamo e Padamo. Em 1972, a população de Ocamo havia crescido para

139 yanomamis (Cocco, 1972: 479). Em 2001, Ocamo era um agregado de dez comunidades nas vizinhanças da missão salesiana, a maioria delas produto das fissões internas das comunidades originais. O tamanho das comunidades variava de sete a 75 pessoas, num total de 370 pessoas.

Ocamo tem um serviço de saúde permanente e a escola intercultural bilíngue salesiana que oferece até a sexta série. Além da escola primária e do posto de saúde, Ocamo abriga um ramo da SUYAO, a cooperativa econômica yanomami. Ali, os Yanomami podem trocar os produtos indígenas, como cestos e flechas, por facões, panelas, roupas, linha de pesca e anzóis, sabonete, lâmpada, entre outros. Todos esses itens também podem ser comprados com dinheiro, uma opção disponível para um número crescente de yanomamis que ganham salários, ou que são aparentados daqueles que recebem. Algumas mulheres de Ocamo também trabalham costurando roupas, fazendo bermudas ou camisetas, ou tecendo redes de dormir na Watota, o lado feminino da cooperativa. Ocamo é também um núcleo da atividade política relacionada a *criollos*. Políticos *criollos*, assim como os representantes *criollos* de instituições estatais, são obrigados a incluí-lo em seus itinerários, realizando ali reuniões, visto que representa um bloco ou setor, uma unidade yanomami de tomadas de decisão *vis-à-vis* o Estado.

Este arranjo relativo a um agrupamento de comunidades estabelecidas em torno de uma missão salesiana, uma escola, um posto de saúde e uma cooperativa econômica é repetido nos aglomerados de Mavaca, Platanal e Mavakita, mais à montante do rio Orinoco.<sup>11</sup> Dada a sua localização, irei me referir aos Yanomami que vivem ali como os “Yanomami do Orinoco”, para distingui-los daqueles que vivem rio acima, nos diferentes afluentes e além.

Conforme nos distanciamos do Orinoco, o acesso aos serviços de saúde e educação vai se tornando intermitente e vão rapidamente diminuindo, até quase desaparecer. O acesso a bens manufaturados, obtidos por meio da troca com as comunidades do Orinoco, é mais disseminado, mas à medida que nos distanciamos dos agrupamentos, sua quantidade e

11 Uma estrutura similar pode ser encontrada nos conglomerados das terras médias e altas de Koyowë e Parima 'B', onde a Missão Novas Tribos operava até 2006, quando foi expulsa dos territórios indígenas pelo presidente Chávez.

qualidade diminuem. Itens mais prestigiosos e caros, como barcos a motor e espingardas, são encontrados quase que exclusivamente nas comunidades do Orinoco.

Depois de cerca de sessenta anos da presença permanente dos *criollos* (principalmente missionários e diferentes trabalhadores da área de saúde), e com a distribuição desigual de seus bens e serviços entre as comunidades Yanomami, é fácil perceber um gradiente decrescente de troca e de participação nas coisas e nos processos vindos do mundo dos *criollos*, conforme nos afastamos das comunidades originariamente estabelecidas em torno das missões.

### *Virar napë e o “eixo transformacional napë”*

As narrativas do povo de Ocamo sobre as transformações que ele tem experimentado durante este período se concentram em dois aspectos: seu corpo e *habitus* cambiante e a aquisição do conhecimento *criollo*. De um lado, elas se referem ao uso de roupas, a saber como comer os alimentos *criollos*, à posse de bens manufaturados, telhas de zinco, etc. De outro lado, elas focalizam em como eles aprenderam a falar espanhol, a ler e escrever, a utilizar dinheiro, e, em geral, em como aprenderam a lidar com os *criollos* em trocas econômicas e na política. Os Yanomami entendem esses aspectos como duas facetas inseparáveis de um mesmo processo “civilizador”, que se resume à adição nas suas vidas de um contexto de relações no qual uma socialidade *criolla* pode ser atuada. Os Yanomami podem se referir a este processo pelo termo *napëprou*, “virar *napë*” significando, neste contexto, “*criollo*”.

Assim é que, atualmente, encontramos ao lado do “espaço convencional yanomami”, o qual continua a determinar as relações entre comunidades Yanomami, um novo contexto de relações, ou um novo “espaço”, que surge a partir do uso do espaço convencional para conceitualizar as relações com *criollos*, objetos e doenças que eles trouxeram (ver Albert, 1988). Esse espaço de inovação é estruturado, não ao longo das linhas aliado-inimigo, mas sim ao longo dos diferentes graus de transformação em *napë*, observáveis conforme nos afastamos das comunidades agrupa-



das em torno as missões. Chamarei de “eixo transformacional *napë*” esse contexto significativo de relações, devido à sua configuração relativamente linear à jusante/à montante.

Um registro da coexistência desses dois “espaços” é encontrado no uso do termo *napë*. No primeiro, *napë* tem conotações de alteridade em termos de inimidade. Seu significado mais simples é estrangeiro, não-yanomami e, por isso, inimigo potencial, refletido em uma série de termos derivados, tais como *napëmai* – “odiar, detestar ou ter aversão por alguém” – e *napëmou* – “ameaçar, demonstrar hostilidade” (Lizot, 2004: 250). Mas o campo semântico do termo *napë* tem ainda um outro lado, que se refere aos *criollos*: *napëai*, “começar a conhecer os *criollos*, imitá-los, ter seus objetos” (Ibid.: 250); *napëmou*, “comportar-se como *criollo*, falar espanhol”; e *napëprou*, “virar *criollo*”. Em ambos os casos, *napë* é um conceito estritamente relacional, que se refere a como uma pessoa ou grupo se posiciona em relação a outro(a). O campo semântico do termo *napë* contém a mudança histórica das relações com *criollos*, de inimigos a fontes de corpos e conhecimentos *criollos*. O fato de que os *criollos* ainda são chamados por *napë* nos lembra que a inovação é uma extensão, e não uma obliteração da convenção: subsiste um aspecto inimigo nos *criollos*.

Este “eixo transformacional *napë*” implica uma história do virar *napë* nos termos descritos acima, mas, de modo mais importante, ele é um contexto de relações que distingue as pessoas yanomami como sendo mais ou menos *napë*. As comunidades à montante que vivem floresta adentro, que têm pouco conhecimento do mundo dos *criollos*, nenhum acesso aos serviços estatais de saúde e educação, e objetos manufaturados mais deteriorados, podem ser consideradas Yanomami “de verdade” quando contrastadas com comunidades do Orinoco, que se consideram “civilizadas”. No mesmo registro, as comunidades à jusante de um lugar como Ocamo, compostas de outros grupos étnicos e de *criollos*, são consideradas mais *napë* do que os habitantes da comunidade do Orinoco. *Napë* “verdadeiros” são povos e pessoas que vivem longe do Alto Orinoco, em cidades, e são mais poderosos, em termos construtivos ou destrutivos, que os *criollos* residentes nas comunidades (missionários locais e médicos, por exemplo), que acabam se tornando versões mais atenuadas dos *criollos* verdadeiros por meio da co-residência e convivialidade. Nes-

te contexto, a categoria *napë* é complementar à categoria *Yanomami* que, de maneira correspondente, é igualmente contextualmente variável. Em relação aos próprios Yanomami, os vizinhos Yekuana podem ser vistos como *napë*. Quando o contexto envolve pessoas não-indígenas, todos os índios podem ser ditos Yanomami. Os *criollos* podem ser considerados Yanomami somente no contexto mítico, pois eles também são o resultado da transformação dos Yanomami ancestrais. Afora neste, em nenhum contexto os *criollos* são considerados Yanomami e, neste sentido, eles são *napë yai*, *napë* de verdade. O termo yanomami “*yai*” tem conotações de “real, essencial, verdadeiro”, sendo seu equivalente espanhol no uso yanomami o termo “*propio*”.

Assim, quando os Yanomami de Ocamo dizem que são “civilizados”, eles estão se referindo implicitamente à essa história de virar *napë* (civilizado), e contrastando eles mesmos com seus compatriotas à montante do rio, que foram menos longe neste caminho de transformação. E, o que é mais importante, para as pessoas de Ocamo não há contradição entre ser Yanomami e ser “civilizado”. Ambos os aspectos podem ser contextualmente enfatizados com orgulho.

O que essa condição de civilizado propicia é um tipo de hibridação ou de dualidade yanomami/*napë* que permite aos Yanomami do Orinoco assumir uma posição *napë* em relação às comunidades à montante – canalizando bens em sua direção, por exemplo – ou uma posição yanomami em face aos verdadeiros *napë* – quando demandam bens de missionários e de médicos, ou quando demandam saúde e outros serviços aos representantes do Estado que os visitam. Assumir uma posição yanomami ou *napë* é uma questão performativa, não no sentido teatral – que é como os *criollos* a veem – mas no sentido de assumir de modo convencional uma posição na expectativa de, em conformidade com o desejo de quem o faz, afetar uma outra pessoa, de tal modo destacando um “lado” da dualidade enquanto eclipsa o outro. Esse espectro de possibilidades inclui, claro, assumir uma posição yanomami quando em face de outro yanomami – contextos nos quais os Yanomami do Orinoco atenuam qualquer diferença com o povo à montante –, ou aceder a uma posição *napë* entre *criollos*, como ocorre quando os Yanomami se misturam com os *criollos* na cidade de Puerto Ayacucho.

Há uma complexidade adicional a esse espectro performativo. Em minha análise, muitas relações de troca entre os Yanomami do Orinoco e aqueles localizados rio acima são significativas tanto no contexto “transformacional *napë*” quanto no contexto convencional yanomami. Dar um terçado a um parceiro de troca à montante diferencia um Yanomami de Ocamo como *napë* em relação a quem o recebe no contexto transformacional *napë*. E, no entanto, tal troca tem um sentido oposto, coletivizador, no contexto convencional yanomami, no qual a dádiva de tal item libera um parente do sofrimento ou da humilhação de não possuir uma ferramenta valorizada. A troca ou a dádiva diferencia em uma direção e estabelece uma continuidade moral em outra. A mesma produção de significados simultaneamente diferenciadores-coletivizantes pode ser encontrada em contextos nos quais os Yanomami se engajam com os *criollos*.

A dualidade yanomami/*napë* que viemos descrevendo é específica ao engajamento yanomami com o mundo dos *criollos*. Mas a possibilidade de conceber uma pessoa como dual ou partível não o é. A dualidade é encontrada na natureza humano/espírito dos xamãs Yanomami e de muitos outros xamãs amazônicos, e se manifesta em sua capacidade de alternar entre os pontos de vista dos humanos e dos espíritos, para que possa defender, por meio da cura e do ataque, sua parentela e sua comunidade. Além de no xamanismo, a dualidade é experimentada em processos de doença e morte, quando os aspectos invisíveis internos eu/outro da pessoa tornam-se tangíveis. A morte é vista menos como um momento especial no qual a vida termina e mais uma transformação progressiva da pessoa em um espectro do morto. Neste processo, a relação entre uma espécie de lado espectral adormecido da pessoa e seu aspecto invisível relacionado a processos conscientes é progressivamente revertido: o espectro interno, esse aspecto Outro constitutivo da pessoa, cessa de estar adormecido e assume o controle do aspecto invisível relacionado à consciência (Albert, 1985). É por isto que os parentes de uma pessoa muito doente podem dizer que ela “não se sente uma pessoa” (*pubi yanomamimi* em yanomami) ou que ela já não reconhece mais seus parentes. Ao se prepararem para uma incursão de guerra, os Yanomami podem incorporar afetos de diferentes espíritos da floresta (*bekura* em yanomami),

pretendendo transferir suas capacidades específicas, úteis para o sucesso da incursão (Ibid.). Em outro sentido, todos os Yanomami se entendem parentes consanguíneos de algumas pessoas e afins de outros. Todas essas são manifestações da dualidade eu/outro constitutiva da pessoa.

### *Contrastando a hibridação yanomami com a mestiçagem e a posição criolla*

Tendo apresentado os contornos do entre-lugar e da hibridação dos Yanomami do Orinoco, estamos agora em condições de compará-las com o entre-lugar próprio da cultura *criolla* e com sua concepção de mistura, como as discutimos nas seções I e II deste ensaio.

### *Mestiçagem e antimestiçagem*

É preciso já estar claro que a hibridação yanomami é tudo menos mestiçagem. Ela não envolve uma fusão consumptiva da diferença, mas a adição de uma socialidade diferente (*napë*), que permite que os Yanomami do Orinoco se diferenciem dos Yanomami do montante do rio e dos *napë* da jusante para diferentes efeitos políticos. A diferença, na forma de Yanomami “verdadeiro” e de *napë* “verdadeiro”, precisa existir entre os polos deste eixo, porque permite, ao criar contextos de incorporação da diferença e de contraste com ela, a possibilidade de ser Yanomami e civilizado.

Com o imperativo de expandir a cultura *criolla*, e armada de uma noção de mestiçagem que sempre foi um modo de embranquecer ou de ocidentalizar, os *criollos* motivam-se a “incorporar” ou a “assimilar” a diferença indígena, na expectativa de transformar o Outro em um eu. Já a relação yanomami com a cultura *criolla* envolve uma incorporação da diferença que busca transformar o eu em Outro. Sobre estas bases, podemos, então, chamar apropriadamente essa hibridação de “antimestiçagem”.

### *Sobre a civilização*

No entendimento yanomami, ser civilizado significa primeira e principalmente a incorporação de um contexto de experiência, ou um “lado” da pessoa, que se refere à adição de uma socialidade (ou conjunto de convenções) do Outro. Existe uma rica literatura antropológica que atesta que isto é consonante com a origem da cultura para muitas sociedades ameríndias: tipicamente, itens e práticas culturais – adornos, canções ou rituais – foram adquiridos por meio da troca ou do roubo de outros humanos ou não-humanos, em tempos míticos ou históricos. Esse sentido de civilização não implica a autodomesticação de supostas disposições humanas naturais, em imitação ao modo como a cultura doméstica a natureza, sentido comum às noções ocidentais de civilização e cultura (Strathern, 1980). Tampouco ele se expressa em termos evolucionistas, nos quais a passagem por estágios pretensamente primitivos implica deixar definitivamente para trás crenças ou formas sociais doravante insustentáveis – da magia à ciência, do bando ao Estado, do parentesco ao contrato, etc. – numa trajetória incontestável de aperfeiçoamento humano.

A maneira não-contraditória pela qual os Yanomami experimentam sua dualidade yanomami/*napë* (seu *status* civilizado), está em evidente contraste com a perspectiva dos *criollos* do estado do Amazonas, para quem ser Yanomami, a epítome regional de indianidade, é irreconciliável com a civilização. Em um contexto mais amplo, os *criollos* historicamente opuseram os índios à civilização, inicialmente identificando-os à barbárie e depois ao atraso que precisa ser superado para que se possa escapar do subdesenvolvimento.

### *Ser criollo vs. virar napë*

Os Yanomami, ou ao menos aqueles que conheci ao longo dos anos, não aspiram a ser *criollos*. Minha impressão é que os Yanomami buscam ter mais controle e equalizar as relações de poder com os *criollos*, de modo a continuar a produzir parentes e comunidades com uma qualidade hí-

brida yanomami/*napë*. Não se trata de partir para viver nas cidades dos *criollos* ou de transformar sua comunidade em uma imitação destas, mas de colher os benefícios de viver na floresta, visitando, trocando com seus parentes e aliados, e experimentando a cultura e socialidade *criolla*, ao mesmo tempo que tentam minimizar os efeitos de sua integração crescente no Estado-nação por meio, sobretudo, do acesso aos serviços de saúde e da formação e nas áreas da saúde e da educação. Esta dualidade é algo de algum modo experimental, mais relacionada, por um lado, à experimentação de afetos *criollos* e à incorporação de novas capacidades que permitam relações mais amigáveis com os *criollos*, e por outro, à diferenciação política e contextual em relação aos seus concidadãos (menos transformados) que vivem à montante. O “virar *napë*” yanomami não é nem uma questão de identificação – um desejo de ser mestiço ou *criollo* –, nem de resistência – uma negação integral da cultura *criolla*. Trata-se de uma forma de devir-outro, talvez em sentido próximo ao deleuziano. A cultura *criolla* é como um horizonte e fonte de “partículas” de *napëidade*. A emoção, o “barato”, está no “virar”, e não na conquista de um estado *napë* permanente.

Para os *criollos*, as transformações observáveis entre povos como os Yanomami só podem ser entendidas como a saída de um estágio de progresso inferior, indígena, e a entrada em um estágio mais elevado, *criollo*. A passagem é uma transformação histórica, uma mudança completa de fase. É desta forma que é entendida a mestiçagem, como uma fusão que cria um tipo novo e, espera-se, melhorado. Para os Yanomami, virar *napë* não é ser *criollo*. Todo o sentido da *napëidade* é perdido se a yanomami-idade não estiver presente como uma motivação coletivizante ou como um contexto para a ação diferenciante. As transformações na vida yanomami certamente aconteceram no tempo, mas não são históricas, no sentido *criollo*. Em vez disso, elas são análogas às transformações míticas que se resolvem num tempo pós-mítico, em reversões entre figura e fundo que caracterizam as relações humanos-animais. Os animais retêm uma alma humana remanescente de seu *status* humano mítico dentro de seus corpos animais. Se, num certo sentido, os animais são compostos de passado (mítico) e de presente, eles também são a co-presença de mundos convencionais alternativos. Os estados míticos são sequencialmente

suplantados no tempo pós-mítico por diferentes circunstâncias (outros estados), mas também representam uma fonte permanente ou inexaurível de capacidades e qualidades do mundo sob a forma do aspecto espiritual atual de tudo que existe. Acessar essas capacidades e qualidades é do que trata o xamanismo. Essa correlação entre passado e presente com convencionalidades alternativas é o que podemos encontrar na articulação dos contextos transformacional *napë* e convencional yanomami tal como são vividos pelos Yanomami do Orinoco. De forma correspondente, a alternância entre posições *napë* e yanomami é análoga às mudanças xamânicas de posição e de perspectiva (Viveiros de Castro, 1988). Em resumo, em lugar de uma sequência histórica linear, temos uma bifurcação temporal mítico-xamânica entre mundos convencionais.

### *Formas de dominação, cativo, rejeição e negação*

Na análise de Carrera Damas, os *criollos* são dominantes (na estrutura interna de poder) e cativos de sua própria negação das culturas dominadas. Essa condição dominante-cativa é o correlato do duplo “forceje de contrários” envolvendo aceitação e rejeição das culturas euro-americanas, indígenas e afro-americanas. A este respeito, encontramos ainda outros contrastes quando comparamos os *criollos* com os Yanomami “civilizados”.

A não-contradição entre ser yanomami e ser civilizado é uma indicação de que os Yanomami do Orinoco não rejeitam ou negam nem a cultura *criolla*, nem a cultura yanomami. A introdução da biomedicina e de suas práticas nos postos de saúde estatais, por exemplo, não tem minado o xamanismo yanomami. O acesso ao sistema biomédico, “moderno”, ocidental, é visto como útil no combate a doenças, e uma etapa do virar *napë*, mas ele não requer o abandono do sistema xamânico, “pré-moderno” yanomami. Os dois sistemas de saúde são conceitual e praticamente complementares no entendimento yanomami. Os Yanomami do Orinoco também se engajam ativamente nas políticas *criolla* e yanomami. Em geral, há uma constante participação em ambos os contextos significa-

tivos, o convencional yanomami e o transformacional *napë*, conforme interação tanto com outros yanomamis quanto com os *criollos*.

Uma vez que não há negação da própria cultura ou da dos outros (yanomami e *criolla*), a articulação entre elas não envolve nenhuma contradição da mesma natureza daquela que marca a posição *criolla* entre dois “forcejos de contrários”. O entre-lugar *criollo* se articula com as culturas euro-americanas e indígenas através de um operador lógico “nem um, nem outro”. Uma autoimagem positiva, que de outro modo retornaria vazia, é fornecida pela mestiçagem: o “nem isto, nem aquilo” dos *criollos* é o novo tipo resultante da fusão consumptiva das culturas. No caso yanomami, é um operador lógico “e” que articula as posições yanomami e *napë*. Os Yanomami do Orinoco oscilam entre uma e outra posição, eclipsando alternadamente os sentidos yanomami e *napë*. Sendo posições relacionais, *napë* e yanomami só podem funcionar como estados completos, eles não podem fundir-se um com o outro, não mais do que você possa encontrar uma pessoa simultaneamente alta e baixa. Também não se pode ser meio a meio, só se pode oscilar entre um estado e outro. Em resumo, o operador “e” é o correlato da antimestiçagem: em vez da consumpção histórica de raças de culturas que os *criollos* sabem já não serem mais – a experiência alternante e a articulação figura e fundo entre um contexto convencional yanomami e outro contexto convencional *napë*.

Consideremos agora a dominação e o cativo. Diferenciações no “eixo transformacional *napë*” introduzem um elemento de hierarquia nas relações comunidades à montante/comunidades do Orinoco, podendo as primeiras experienciá-lo como humilhante. É também verdade que os Yanomami do Orinoco têm uma posição de superioridade sobre as comunidades à montante quanto às obrigações matrimoniais, e às capacidades militares. Ou seja, as comunidades do Orinoco detêm vantagens políticas, econômicas, matrimoniais e militares sobre aquelas que vivem rio acima. Entretanto, existem fatores compensatórios. Por exemplo, os Yanomami de Ocamo podem levar, via casamento, mulheres das comunidades à montante sem que os rapazes se mudem para a comunidade de sua esposa e trabalhem para os pais dela, como é esperado no regime tradicional de serviço da noiva. Esta perda, do ponto de vista da comunidade do montante, pode ser compensada com um item de difícil acesso,



como uma espingarda, mas, sobretudo, a comunidade à montante terá ganho um aliado a jusante, que irá representar seus interesses em relação à política *criolla* – assegurando à comunidade do montante um lugar nos projetos, ou na distribuição de bens e postos salariais. Os Yanomami de Ocamo evitarão se aventurar rio acima quando não tiverem nada com que possam equilibrar uma dívida previamente adquirida. Em termos mais amplos, a permanência do “espaço convencional yanomami”, no qual se desenrolam alianças e a inimizades (além de convites para rituais funerários, diálogos cerimoniais entre comunidades distantes, obtenção de serviços xamânicos e alianças militares) e a manutenção de uma moralidade valorizada pelos Yanomami (que envolve um manejo apropriado das relações de troca com co-residentes, aliados e inimigos), servem como um contrapeso ao estabelecimento de algo aproximado a uma estrutura fixa de classes, e, em última análise, para coletivizar os Yanomami enquanto um todo em contraposição aos *criollos*.

O poder que os Yanomami do Orinoco exercem sobre seus pares que vivem rio acima depende da mediação e do controle de relações e de bens que se originam no mundo dos *criollos*. Essa mediação entre os *criollos* (principalmente representantes estatais) e as comunidades à montante não envolve o bloqueio do acesso destes últimos aos novos benefícios, o que faria deles um privilégio exclusivo das comunidades do Orinoco. Pelo contrário, os Yanomami do Orinoco promovem à montante um acesso crescente aos serviços de saúde e educação, assim como ao fluxo de bens manufaturados. Os intercassamentos Orinoco/comunidades do montante e a rede de parentesco mais ampla deles derivada, assegura a aliança dos Yanomami do Orinoco a este respeito. Quando os Yanomami do alto do rio são críticos em relação aos seus congêneres do Orinoco, eles o são em relação à mediação destes não ser suficientemente efetiva. Os Yanomami do Orinoco tendem a se desculpar, culpando a avareza *criolla*, e sua total falta de interesse no bem-estar yanomami. Em todo caso, a expressão desse poder e desigualdade não envolve, como na relação *criollo*-indígena, uma negação da sociedade yanomami. São precisamente as obrigações decorrentes da organização sociopolítica que viemos referindo como “o espaço convencional yanomami”, comum aos Yanomami do Orinoco e às comunidades à montante, o que mantêm a

desigualdade dentro do domínio do contexto transformacional *napë* e que impede a formação de uma estrutura de classes. Finalmente, graças ao engajamento criativo dos Yanomami do Orinoco com a cultura *criolla* e com a cultura yanomami, sua posição intermediária não faz de sua cultura híbrida uma cultura cativa, como acontece com os *criollos* nos termos da análise de Carrera Damas.

### *Fazer sociedade vs. virar napë*

Se lembramos nossa exposição na seção II, a cultura *criolla*, em sua dupla posição de aceitação/rejeição, acaba por tomar um modelo de *sociedade* europeia – os fundamentos do Estado moderno – e por tolerar seletivamente os aspectos moralmente menos questionáveis da *cultura* indígena. A relação com paradigmas europeus ou ocidentais e com os paradigmas indígenas é também unilateral: a cultura *criolla* se identifica consistentemente com o paradigma ocidental de sociedade (i.e., o Estado moderno) e se diferencia consistentemente por contraste com os povos indígenas, negando sua sociedade. Em relação a este último ponto, os Yanomami oferecem um outro contraste, pois eles parecem ocupar as posições *napë* e yanomami tanto no cenário *criollo* quanto no yanomami de maneira não problemática. Suas formas de incorporação e de diferenciação não são unilaterais.

Entretanto, é na negação da sociedade do outro que se pode achar uma concordância entre os Yanomami e os *criollos*. O projeto histórico *criollo* de civilizar os Yanomami, encarnado de modo mais eficaz na atividade missionária desde a década de 1960, envolveu a incorporação dos padrões *criollos* de decência – como o uso de roupas, a forma de residência baseada em famílias nucleares, as práticas higiênicas, a conversão ao cristianismo, a adoção de formas políticas e econômicas *criollas* –, a instalação de chefes comunitários (o termo local é “*capitán*”), e a promoção de projetos de produtividade. Tais esforços têm sido levados adiante com diferentes níveis de intensidade, intenção e sucesso. A introdução dos serviços de saúde biomédicos (primeiramente por missionários e em seguida pelo Ministério da Saúde), e o programa de educação formal bilin-

gue (delegado aos missionários salesianos no Orinoco), são também características marcantes do encontro Estado-Yanomami como um todo. Isso constitui a expressão local de um esforço mais geral de “incorporar” os indígenas ao *milieu* nacional, característico da relação *criollos*/Estado-indígenas. Todos os elementos deste projeto que foram consonantes com o virar *napë* yanomami, isto é, todos que envolviam a incorporação do conhecimento e do *habitus napë* têm sido, como discutimos, bem recebidos pelos Yanomami de um modo geral. De fato, eles nunca se dão por satisfeitos a esse respeito, sendo os componentes principais de suas demandas aos representantes estatais.

O outro elemento do projeto civilizatório *criollo*, menos óbvio, mas com maior poder de transformação, implica o estabelecimento de convenções fixas para se “viver em sociedade”; as regras garantidoras do bom funcionamento dos sistemas de saúde e educação, por exemplo. Aqui é onde o virar *napë* yanomami e o esforço civilizador *criollo* se friccionam reciprocamente. Os *criollos* (missionários, médicos, representantes do Estado) tendem a não identificar nenhuma organização social entre os Yanomami, vendo-os, assim, como altamente desordenados e inconsistentes. Correspondentemente, um importante componente de sua atividade junto aos Yanomami inclui a criação e a recriação de regras e de acordos. Frequentemente é negligenciado, por exemplo, que os principais problemas que giram em torno da articulação do sistema de saúde ocidental com o indígena não se devem às diferenças que de fato existem entre as teorias *criollas* e as indígenas sobre doença, corpo e saúde, mas à dificuldade em fundamentar a sistematicidade dos serviços oferecidos, organizados como são em termos técnico-administrativos, no interior de uma organização social tal como o “espaço convencional yanomami”. Em resumo, o ponto em que há uma diferenciação fundamental entre os entendimentos yanomami e *criollo* do processo de civilização, está no esforço destes últimos em “fazer sociedade”, o qual não encontra nenhuma motivação correlata entre os Yanomami. O espaço convencional socio-político yanomami é uma organização centrada na comunidade, que não constrói uma totalidade englobante e, o que é mais crítico, não separa o poder político das relações sociais comunitárias (Clastres, 1974). Não há nada como um “contrato social” ou uma representatividade política

supracomunitária que seja correspondente ao espaço convencional yanomami. Neste sentido, é correto dizer que os Yanomami não possuem sociedade, e é previsível que os *criollos* sintam a necessidade de inscrevê-la entre eles, na forma de regras e *capitanes*. É inapropriado, no entanto, dizer que os Yanomami não possuem organização social – ela simplesmente não toma a forma que os *criollos* reconhecem como tal, na medida em que sua forma mais familiar de sociedade é a sua própria sociedade estatal.

Pode-se dizer, então, que virar *napë* é uma forma de incorporar a cultura *criolla* às expensas da sociedade *criolla*. Relações entre Yanomami e *criollos* residentes e os corpos administrativos que eles representam envolvem a constante acomodação de projetos e expectativas só parcialmente sobrepostos (os quais incluem um interesse mútuo no aperfeiçoamento de saúde e da educação, por exemplo) – virar *napë* e fazer sociedade; conjugar sociedade e espaço convencional yanomami. Neste processo, as formas locais dos serviços de educação e saúde sustentam um arranjo organizacional entre formas yanomami e *criolla*.

Se isso constitui uma resistência à sociedade *criolla* por parte dos Yanomami, existem ainda outras expressões mais explícitas do que pode ser entendido como uma rejeição da sociedade *criolla*. Os Yanomami tendem a ser bastante críticos em relação à avareza e à arrogância *criolla* que eles chegaram a conhecer através da presença de missionários, médicos, soldados, antropólogos. Em outro contexto, lembro-me de um amigo yanomami me contando que, na cidade de Puerto Ayacucho, capital do estado do Amazonas, “ninguém te ajuda, tudo é feito por dinheiro”. Outro amigo mencionou sua surpresa em ver moradores de rua em Puerto Ayacucho revolvendo montes de entulhos. Essas memórias afloraram quando, ao ler o “manifesto cosmopolítico” e autoetnográfico (para usar as palavras de Albert) de Davi Kopenawa, me deparei com o seguinte comentário deste renomado porta-voz yanomami, na ocasião de sua visita às Nações Unidas, em Nova York:

“No entanto, se no centro dessa cidade [Nova York] as casas são altas e belas, nas bordas, estão todas em ruínas. As pessoas que vivem nesses lugares afastados não têm comida e suas roupas são sujas e rasgadas. Quando andei entre eles, olharam para mim com olhos tristes. Isso me deu dó. Os brancos que criaram as

mercadorias pensam que são espertos e valentes. No entanto, eles são avarentos e não cuidam dos que entre eles não têm nada. Como é que podem pensar que são grandes homens e se achar tão inteligentes? Não querem nem saber daquelas pessoas miseráveis, embora elas façam parte do seu povo. Rejeitam-nas e as deixam que sofram sozinhas. Nem olham para elas e, de longe, apenas as chamam de pobres” (Kopenawa & Albert, 2015: 431).

Comentários sobre a falta de generosidade e sobre o desprezo por outros, juntamente com as reflexões mais profundas de Kopenawa, fazem-me pensar que aqueles Yanomami que detêm um conhecimento maior do mundo dos *criollos* rejeitam a sua falta de parentesco e a tranquilidade com que eles toleram a desigualdade que os acompanha. Em outras palavras, é a sociedade *criolla* – cuja epítome é a relação entre o cidadão e o Estado, o verdadeiro inverso do parentesco – que é rejeitada, enquanto sua cultura – seus objetos e tecnologias – é incorporada como parte da transformação *napë*.

## V. OUTRAS FORMAS DE ANTIMESTIÇAGEM

Essa seção é dedicada a explorar outros casos de povos indígenas que experienciam seu *status* misturado em modos que são incompatíveis com a fusão consumptiva inerente à noção de mestiçagem. Essa breve revisão da literatura serve para dissipar qualquer dúvida de que a dualidade yanomami, como a descrevi, seja uma exceção, um ponto fora da curva. Tomando exemplos de povos com histórias muito diferentes de troca com agentes coloniais e sociedades nacionais, esse breve exame também nos permite sugerir que a antimestiçagem é talvez um fenômeno muito difundido, e que deve ter suas raízes nas potencialidades transformacionais indígenas que não podem ser explicadas nos termos de um caso específico de contato e troca com *criollos* latino-americanos e seus respectivos Estados. Embora não exaustiva, a revisão que ofereço é extensa, pois é, até onde sei, a primeira recensão dos entendimentos nativos sobre a mistura na literatura antropológica sobre a região.

Meu primeiro caso é baseado na etnografia de Gow (1991) sobre os Piro, uma população falante de uma língua arawak, que vive na área do Baixo Urubamba na Amazônia peruana. Irei me valer dela extensamente, pois é uma etnografia da qual extraí muita inspiração para a minha própria análise sobre os Yanomami, e também porque é baseada em uma população com uma história de contato muito mais longa do que a dos Yanomami. A comparação sugere que a antimestiçagem pode ser bastante resiliente a desenvolvimentos históricos.

A história de troca do povo Piro com a sociedade não-indígena cobre mais de dois séculos, e inclui o contato com missionários católicos e/ou com povos indígenas sob a sua influência; foram atingidos pelo *boom* da borracha; depois trabalharam em regime forçado em *haciendas* de propriedade de brancos locais; em seguida evangelizados e educados por missões protestantes e, finalmente, atendidos diretamente pelas instituições do Estado peruano, o que levou à regularização das escolas e ao estabelecimento de “*comunidades nativas*” legalmente reconhecidas.

Na década de 1980, os Piro falavam de si mesmos como um povo “civilizado” e de “sangue misturado”. A mistura se refere à reunião, no

tempo das *haciendas*, de diferentes grupos indígenas que viviam previamente em assentamentos endogâmicos dispersos, e que lutavam entre si. Esta coabitação deu início a uma sequência de casamentos intergrupos generalizados que, no entendimento piro, representa, ao mesmo tempo, a gênese do parentesco e o início da história. A mistura que fez e continua a fazer o parentesco é a história de como eles chegaram onde estão – vivendo em “*comunidades nativas*” – e constitui uma das bases sobre as quais eles se diferenciam tanto do “povo da floresta” quanto dos “brancos”, daqueles que vivem além desse parentesco-história.

“Está claro”, escreve Gow,

“que a categoria *gente nativa* é construída na base do parentesco [...]. Eles são *gente de caserío*, ‘povo de aldeia’, ou *gente de chacra*, ‘povo de roça’, em oposição à ‘gente da cidade’ e ‘gente da floresta’. Todos esses são idiomas do parentesco, referências às fontes do parentesco na força corporal das pessoas, em seu trabalho de produzir roças e vilas” (1991: 266).

Além disso,

“Nem ‘gente branca’ nem ‘índios selvagens’ estão associados com esses valores do parentesco. Nem ‘gente branca’ e tampouco ‘índios selvagens’ comem ‘comida de verdade’, nem trabalham na produção de roças ou vilas. ‘Gente branca’ come ‘comida fina’ e vive de ‘fazer negócios’ [...]. ‘Índios selvagens’ não comem comida de verdade, mas comida repugnante e quase crua. Eles não fazem roças nem vilas, pois vivem na floresta” (Ibid.: 267).

Num contexto diferente, mas conexo, o ser “civilizado” dos Piro é contrastado com a vida de outros grupos indígenas, como os Yaminahua, que vivem floresta adentro, e parecem recusar uma completa participação no sistema econômico regional, que fornece bens manufaturados, “coisas finas”, em troca de produtos indígenas ou de trabalho, e que liga os brancos, moradores das cidades regionais, com povos como os Piro, habitantes da floresta situados nas *comunidades nativas* das beiras dos rios.

Para os Piro, o tempo (o processo de autotransformação), o espaço (as localidades típicas dos povos com diferentes graus de civilização que podem ser conectados com estágios de autotransformação), e os tipos de gente (categorias sociais como “índios selvagens”, “*civilizados*”, “brancos” que, enquanto posições relacionais, estão disponíveis para qualquer

um dado o estabelecimento de arranjos econômicos e de vida apropriados), estão intimamente ligados de um modo análogo ao que denominei “eixo transformacional *nape*” para os Yanomami.

A coexistência de um contexto de significados relativos ao parentesco-história que permite a diferenciação com outros significativos, de um lado, e de um contexto que é integral às transformações e aos sentidos estabelecidos por meio da participação no sistema econômico regional que permite a diferenciação face a outros, de outro lado, é, novamente, muito similar ao que venho descrevendo em termos da articulação entre um “espaço convencional sociopolítico” e um “espaço transformacional *nape*”.

Assim como os Yanomami do Orinoco, os Piro não são somente um ponto médio entre um pólo mais “indígena” e um pólo mais “branco”, mas também habitam o cruzamento e a oscilação entre esses dois contextos significativos: eles partilham certas qualidades com os brancos que os distinguem dos índios “selvagens” em um contexto, mas também partilham qualidades com esses índios que os diferenciam dos brancos, em outro contexto:

“Quando afirmam seu *status* civilizado, a gente nativa aponta para as suas vilas verdadeiras, com reconhecimento legal e escolas, e para o consumo de ‘coisas finas’ que circulam na *habilitación* [sistema de aviamento]. É nesta base que eles contrastam a si mesmos com o ‘povo da floresta’. Entretanto, eles também contrastam a si mesmos como *gente nativa*, que come ‘comida verdadeira’ e vive por meio do trabalho, em contraste com a *gente blanca*, que comem ‘comida fina’ e vive ‘de negócios’. Ambas são afirmações da superioridade moral, mas elas nunca são acionadas juntas pelos nativos. A categoria ‘gente civilizada’ não pode ser oposta à categoria ‘gente nativa’, mas elas tampouco são extensivas. Nem toda a ‘gente civilizada’ é gente nativa, nem toda gente nativa é ‘civilizada’. O importante é que a gente nativa do Baixo Urubamba são ambas” (Ibid.: 265).

A máquina piro da mistura e de fazer parentesco, se assim se pode dizer, bem como o “virar *nape*” yanomami, não é consumptiva das diferenças que a compõe:

“É a existência dessas gentes que se encontram fora do parentesco, e deste modo fora da categoria de *gente nativa*, o que permite que a história continue. A história fez da ‘gente branca’ do Baixo Urubamba menos que os ‘brancos estrangeiros verdadeiros’, e dos Amahuaca menos que ‘índios selvagens verdadeiros’,



conforme vieram a ser incluídos no parentesco. Mas a existência de ‘brancos estrangeiros’ e dos ‘índios selvagens’, que não estão incluídos no parentesco, significa que a história, e assim o parentesco, podem continuar sendo produzidos” (Ibid.: 268).

Um elemento crucial tanto da hibridação piro quanto da yanomami é o partilhamento sempre parcial de qualidades daqueles que estão na posição intermediária em relação àqueles posicionados nos pólos opostos. Essa sobreposição sempre parcial se deve ao fato de aquilo que está sendo partilhado em um contexto, seja no contexto sociopolítico convencional, no contexto de parentesco-história ou no contexto “transformacional *napë*” (este simbolizado pelo *status* de “ser civilizado”), não apenas não é compartilhado no outro, como está, na verdade, conceitualmente excluído deste último. É esta impossibilidade de completa participação dos “brancos” e dos “índios não-civilizados” em ambos os contextos significativos que faz do elemento transformacional do “virar *napë*” o foco central do processo. É o inacabamento, a transformação, aquilo que é relevante para a vida, a conversão total, completa ou terminada no Outro, aquilo que não é nem desejável nem possível. Isto sugere o motivo por que nem os Piro nem os Yanomami querem ser mestiços, e porque os brancos são, no geral, mantidos nas margens do parentesco, onde eles são úteis enquanto provedores de bens e de conhecimento para a constituição de pessoas e de comunidades híbridas yanomami ou piro.

O *status* híbrido e a posição intermediária dos Piro é compartilhada por muitos grupos indígenas que se constituíram durante o processo das reduções missionária dos séculos XVI e XVII no Alto Amazonas peruano e equatoriano. Regionalmente conhecidos como índios cristianizados ou “mansos”, eles formam amortecedores ou pontes entre brancos ou mestiços e aqueles “*índios bravos*” que fugiram da redução missionária ou a recusaram, e posteriormente permaneceram nas franjas do sistema econômico regional estruturado em torno do *boom* da borracha. Não é incomum encontrarmos descrições etnográficas desses povos como vivendo dois “lados”: um aspecto de suas vidas experienciado como “cristianizado” ou “domesticado”, ativado em relações e meios considerados “brancos” (na vida ritual em vilas ou cidades ou em trocas comerciais), e outro aspecto, “da floresta”, associado com suas vidas nas várzeas da

floresta e/ou ativo nas relações com outros grupos indígenas considerados “selvagens”. Gow (2009) fala nesses termos dos Jeberos, Cocama, Cocamila, Lamista Quéchua, Chayahuita, etc., como tendo constituído, a partir das reduções missionárias, um sistema regional interétnico no Baixo Huallaga no Peru.

Anne-Christine Taylor (2009) utiliza a mesma linguagem para situar os Canelos Quíchua do Equador:

“As sociedades indígenas altamente dinâmicas de origem colonial, como os Canelos e os Shiwilu, são relativamente diversas tanto em sua conformação étnica inicial quanto em seus traços culturais salientes. Ainda assim, elas partilham uma série de características que justificam tratá-las como uma única classe. Elas são todas construídas em torno da conexão de sua ‘face’ dual, aquela que apresentam aos estrangeiros não-indígenas como índios ‘mansos’, cristianizados, ‘civilizados’ (*alli runa*, no idioma dos Canelos Quéchua), e a outra, que apresentam aos seus vizinhos indígenas *auca* enquanto conhecedores e poderosos *sacha runa*, gente da floresta (Whitten, 1976). Os seus rituais coletivos mais importantes, combinando elementos da liturgia católica e o sistema andino de *cargos*, estão centrados na atuação do papel mediador que as constitui como sociedades distintas com uma identidade específica. Esses rituais exploram a tensão entre, de um lado, o estado de selvageria encarnado pelos *índios bravos*, que também são apresentados como uma metáfora do passado dos próprios *mansos* como projetado em seu discurso histórico e, de outro lado, o mundo mecanizado e predatório dos homens brancos, representando um futuro mítico igualmente assustador” (140).

Como as descrições de Gow e Taylor atestam, em ambos os casos a dinâmica de relações entre diferentes povos da região envolve um sistema complexo, em que oposições binárias significativas – como cristãos vs. selvagens, ou cidade vs. floresta – são extraídas de um campo triádico de categorias sociais, incluindo índios selvagens, índios amansados e brancos ou mestiços, que funcionam como posições com correlatos temporais e espaciais associados.

- 0 -

Agora considerarei um caso envolvendo um povo cuja mistura índio/branco não está relacionada à atividade missionária colonial, nem mesmo pode ser remetida à participação num sistema econômico regional,

tal como o articulado pelo *boom* da borracha na Amazônia e seus derivados posteriores.

Os Wari' são uma população falante de língua txapacura, e vivem no estado de Rondônia, no Brasil. Os primeiros encontros dos brancos com os Wari' aconteceram no início do século XX. Posteriormente eles foram perseguidos por seringueiros e, em seguida, foram “pacificados” no final da década de 1950 (Vilaça, 2000: 64). Os esforços de atração empreendidos pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) levou os Wari' a se estabelecerem próximos aos Postos Indígenas, que mais tarde se tornaram vilas habitadas por diferentes subgrupos wari', por outros indígenas e por brancos locais. Vivendo junto com brancos e indígenas considerados estrangeiros, referidos pelo termo *wijam*, “inimigo”, os Wari' adotaram elementos não-indígenas em sua vida: roupas, alimentos, ferramentas e outros objetos úteis ou “de luxo”.

Os Wari' entendem que muitos comportamentos típicos de animais ou pessoas estão assentados em seus corpos, o que ficou conhecido como a noção perspectivista de corpo (Viveiros de Castro, 1998). O termo “corpo” aponta, antes de tudo, para o que pode uma entidade específica fazer, para quais relações pode estabelecer, o que e quem ela pode afetar e de que modo e, vice-versa, o que e quem pode afetá-la. O corpo é um *habitus* que propicia a seu portador certas capacidades ou disposições. Os xamãs wari' dizem possuir dois corpos, querendo dizer que seu espírito participa da vida social de uma determinada espécie animal, de modo semelhante àquele que seu corpo físico desempenha na vida social cotidiana na comunidade wari'. A dualidade corpo/espírito está acoplada à dualidade humano/animal, de tal modo que o espírito de um xamã é um corpo humano no *socius* dos animais, estes últimos conhecidos pelos demais Wari' apenas sob a forma de animais da floresta (sobretudo como “presas”). Nesta ontologia perspectivista (Idem.), os animais referidos pelo xamã veem a si mesmos como humanos, com uma cultura wari', e, de maneira correspondente, veem os Wari' vivos como animais da caça. Esta dualidade humano/não-humano do xamã o permite se mover para dentro e para fora desses dois mundos sociais, alternando entre a perspectiva dos Wari' vivos e a perspectiva dos espíritos animais. No xamanismo wari' e em muitas outras formas do xamanismo amazônico,

a alternância entre posições ontológicas e a adoção de seus pontos de vistas correspondentes são os meios usados para curar parentes e atacar inimigos. Essa incursão ao xamanismo wari' foi necessária, uma vez que Vilaça argumenta que o virar-*wijam* ou o virar-branco dos Wari' envolvem uma alternância entre os corpos wari' e os corpos dos brancos análoga à oscilação xamânica entre pontos de vistas humano e animal. Eis porque os Wari' podem dizer que são “completamente brancos” sem prejuízo de serem wari'.

A analogia de Vilaça se sustenta se considerarmos o xamanismo wari' e as relações interétnicas como processos temporais. Os homens wari' se tornam xamãs ao estabelecerem um vínculo de afinidade com um povo espírito-animal, que é o que sustenta suas perspectivas, vidas e corpos duais. Com a morte, o xamã cessa de ser dual, pois ele finalmente casa com a mulher que até então era a sua noiva-animal e se transforma completamente em um membro da espécie animal. É a afinidade ainda não realizada ou potencial o que permite a dualidade do corpo. Voltemos, então, ao contexto histórico interétnico. Em seus novos assentamentos, os Wari' se casaram entre aqueles subgrupos e com outros índios previamente classificados e tratados como inimigos (*wijam*). Entre eles, a afinidade real efetuou um processo no qual os inimigos se tornaram “nós”: *wijam* viraram wari'. Contudo, os Wari' não se casam com os brancos, que agora são os únicos na categoria *wijam* – os Wari' preferiram ter os brancos como uma espécie de “inimigo íntimo”. Tal como a afinidade inacabada do xamã, é seu não casamento com os brancos aquilo que permite a dualidade da experiência; é o que impede a diferença de se colapsar e o que evita transformações completas.

Até agora lidamos com povos que, de modo geral, mantém os brancos para além ou nas margens do parentesco. Parece que a possibilidade de uma mistura antimestiçagem depende da evitação do intercasamento com os brancos. Consideremos então a etnografia de Eduardo Nunes (2010) entre os Karajá, um povo de língua Macro-Jê do Brasil Central. O caso é interessante para nossa discussão, pois, embora tenham assumido, em inícios da década de 1970, uma política relativamente aberta a casamentos com os não-índigenas locais (chamados de *tori*), ou seja, embora possuíssem já um óbvio fundo biológico para o que entendemos

como mestiçagem, os Karajá falam de sua mistura em termos de anti-mestiçagem.

Buridina é uma pequena comunidade karajá, um pequeno recanto de vida indígena imersa na cidade de Aruanã, no estado de Goiás. Nunes (Ibid.: 205) registra que eles tinham sido longamente caracterizados na literatura etnológica como fortemente aculturados e que, atualmente, carregam todas as características que poderiam sugerir sua completa dissolução na sociedade não-indígena do entorno: utilizam roupas e tecnologias ocidentais amplamente, falam o português e mantêm uma dieta dificilmente distinguível da dieta regional. De fato, os habitantes de Aruanã consideram Buridina somente um outro bairro da cidade. Nunes descreve a história dessa comunidade como envolvendo uma escolha ativa, de parte de seus fundadores e descendentes, de experimentar e aprender a viver a vida dos *tori* (Ibid.: 215). Atualmente, 77,8% dos casamentos envolvem os *tori*. As pessoas de Buridina falam de três categorias principais de pessoas: índios puros, mestiços (nascido de casamentos misturados) e *tori*. Em que pese estas, os Karajá desconectaram conceitualmente a fusão implicada pelos casamentos interétnicos da cultura, de um modo que, desde que a cultura indígena esteja presente em suas vidas – elementos como a língua, vida ritual, xamanismo e outras práticas entendidas como marcadamente karajá – o casamento com os brancos é relativamente irrelevante para seu estatuto de índios. De tal maneira que, para os Karajá de Buridina tudo tem dois lados. As pessoas estão atravessadas pela dualidade: a comida que comem, a língua que falam, seus nomes pessoais, são todos karajá e *tori*. Sua interação com a cidade é conceitualmente organizada em torno da vida comunitária onde a “lei ou costume indígena” vigora, e em relação ao que está além dos portões da comunidade, onde perdura a “lei dos *tori*”. Em termos gerais, a análise de Nunes confirma nossa conclusão anterior: o mundo dos brancos para os Karajá de Buridina é experimentado como uma outra socialidade, adicionada à sua própria, em que a linguagem da mistura se refere não à fusão de culturas ou à dissolução de uma nos termos da outra, mas à possibilidade – e, neste contexto, também à necessidade – de alternar de uma socialidade para outra, e de alcançar a maestria em ambas. Um dos interlocutores de Nunes formulou essa dualidade em termos de *chips* de

memória *tori* e indígena, que as pessoas de Buridina devem trocar quando se deslocam da comunidade para a cidade e vice-versa: “Então, a gente tem que ter essas duas memórias, as duas são muito importantes para a gente”, e continua, expressando cautela, reconhecendo que essa não é uma situação inócua: “Mas tem que saber lidar com elas, senão a pessoa enlouquece. Daqui a pouco vai ter gente pescando no asfalto, por aí!”. Se os dois lados se dissolvessem um no outro, “isso bagunçaria” (2012: 97-98).

- o -

A esta altura de nossa revisão, nos concentramos em casos marcados pela tendência em “virar branco”, que aparece em muitos contextos etnográficos nas Terras Baixas da América do Sul. Não devemos perder de vista, entretanto, que o processo subjacente é o de “virar outro”, ou que este “outro” é também sujeito à alternativa de “virar índio”. Não posso aqui oferecer uma análise equivalente destes processos, que são cada vez mais comuns para muitos grupos indígenas. Em geral, a análise desses casos tem sido desenvolvida numa linguagem teórica que inclui temas como “territorialização” e “etnogênese”, muito circunscritos ao estatuto jurídico mais favorável dos indígenas na legislação latino-americana, decorrente do reconhecimento dos direitos indígenas nas Constituições nacionais e em outras legislações internacionais, como a Convenção 169 da OIT. A análise desta variante do “virar outro” em um idioma equivalente ao que tem sido recentemente desenvolvido para o “virar branco”, e o contraste que ele pode oferecer aos entendimentos que acompanham os conceitos de “etnogênese” e de outros similares, permanece, em grande medida, um campo aberto ao estudo. Limito-me a uma breve apresentação de um caso, a modo de ilustração do potencial deste tipo de exercício.

Um artigo recente de Marcela Coelho de Souza (2010), etnógrafa dos Kisêdjê (também conhecidos como Suyá) que vivem no Parque Indígena do Xingu no Brasil Central, nos oferece tal possibilidade. Após uma longa história na área do Xingu, marcada por sucessivas migrações e relações interétnicas que oscilavam entre harmonia e hostilidade, os Kisêdjê são a única população falante de língua Jê que participa do com-

plexo multiétnico e plurilinguístico estabelecido no Parque Indígena do Xingu. Como um grupo em certa medida marginal, assim como outros tantos em situações similares, eles incorporam muitos dos traços que trouxeram fama aos grupos dominantes do Xingu, tais como rituais intertribais, repertório musical sofisticado, decoração corporal exuberante e um *ethos* pacifista pelo qual o ritual intertribal, em oposição à hostilidade, guia a interação com os outros. Em resumo, sua longa história de relações com os vizinhos xinguanos e sua acomodação no Parque Indígena do Xingu alimentou uma “aculturação” ou uma “xinguanização”, tornando sua vida cultural uma mistura de formas xinguanas e kisêdjê. Com a emergência das políticas brasileiras de promoção cultural, os Kisêdjê se voltaram para a reconstituição de sua própria cultura contra um fundo xinguanos, no que a “cultura” é epitomizada pelas características xinguanas e em que gente como os Kisêdjê apareciam como não tendo nenhuma cultura, ou, ao menos, nenhuma cultura própria, devido à xinguanização acima mencionada. O interesse no caso kisêdjê descrito por Coelho de Souza se sustenta na medida em que, para além deste “virar kisêdjê” que tem as formas xinguanas como pano de fundo e que implica em uma espécie de esforço de “des-xinguanização”, tudo isso ocorre dentro de uma autoavaliação kisêdjê do mesmo tipo da que viemos discutindo, a saber, a percepção de que estão “virando branco”. A participação crescente na cultura dos brancos ocorre paralelamente ao “revivalismo” kisêdjê, como dois desdobramentos simultâneos e não-contraditórios do “virar outro”. Coelho de Souza apresenta ambos os processos como uma questão de diferenciação (em termos de Wagner, 1981), de desestabilização da convenção xinguanas, em que “branco” e “Kisêdjê” funcionam como atratores dos devires kisêdjê.

“O revivalismo Kisêdjê é um esforço de fato consciente, mas eles não me parecem, em todas essas iniciativas, mais preocupados com diferenciar-se de seus vizinhos (ou dos brancos) do que com *diferenciar-se de si mesmos*. ‘Quando éramos índios puros’, como diz a nora do chefe, referindo-se ao tempo em que eram Kisêdjê *xinguanizados*... A ‘pureza’ aqui é relativa à cultura dos brancos: ‘purinhos’ é como qualificam, com admiração e alguma nostalgia, os povos que veem nos filmes, sem roupas, com ornamentos tradicionais, em aldeias e casas desprovidas de painéis, construções e outros objetos industrializados. Se hoje ela diz que estão ‘virando brancos’, é por causa das experiências diversas de envolvimento

com os conhecimentos, a comida, as roupas e as máquinas, e tantos outros objetos (e hábitos) que obtém na relação conosco. Esse envolvimento é ativamente procurado, como um meio de auto-transformação que não comporta em tese nenhuma contradição com o renascimento da ‘antiga’ cultura Kisêdjê (pré-xinguana) – pelo contrário. Como o conhecimento do branco, o acesso a esse outro conhecimento (a cultura antiga) é também um meio de auto-transformação. Uma Renascença, em que o interesse indígena não é certamente ‘permanecer o mesmo’ (e voltar ao passado muito menos). Se eles querem sem dúvida preservar algo, não é uma cultura, mas é a integralidade de suas relações ‘sociais’ (intra e extra-humanos), e para isso é preciso continuar se transformando (diferenciando) [...]. Diante de uma xinguanização que se apresentava já – que se *dava* – como ‘convenção’, virar branco (no sentido de apropriar-se de seus conhecimentos e instrumentos) e virar Kisêdjê fazem parte de um mesmo movimento” (Ibid.: 106, ênfase no original).

Nos deparamos aqui com uma outra forma de entre-lugar. Nem a procura de identidade entre os índios e os europeus como fazem os *criollos*, nem um ponto médio na rede de relações entre os pólos de branquitude e indianidade, como no caso dos Yanomami e dos Piro; é a aculturação na cultura xinguana o que agora permite uma transformação bífida “Kisêdjê-e-branco”. A aculturação na cultura xinguana dá aos Kisêdjê a possibilidade de inventar a si mesmos em direção tanto às suas próprias formas antigas quanto às dos brancos. E se a aculturação é uma forma tão insistente de auto-invenção (sempre nos termos de Wagner, 1981) nas Terras Baixas da América do Sul, temos razões para acreditar que a singularidade kisêdjê é somente aparente, decorrente menos das circunstâncias específicas de promoção cultural no Brasil, e mais destas propriedades, bastante difundidas, da autoinvenção. Qualquer outra coisa que possa ser dita sobre a não-contradição, ou a impropriedade analítica de termos como “tradicionalismo” e “modernização” (ver Sahlins, 1985; Coelho de Souza, 2010), essa linguagem pode estar se referindo a processos em linhas de continuidade com o modo como os povos sempre têm inventado e transformado a si mesmos a partir de seus contextos passados e presentes, em circunstâncias políticas intra e interétnicas cambiantes.



Meu exemplo final se dirige aos Tzeltal, um povo maya que vive no estado de Chiapas, México. Ao fazer isso, deixamos o cenário amazônico e, embora continuemos no campo das relações ameríndios-brancos, estendemos levemente o alcance comparativo de nossa análise.

Tal como descritos por Pedro Pitarch (2010), os Tzeltal do distrito de Cancúc, ao invés de apresentarem aquela aparência externa altamente ocidentalizada, que nos seria previsível após 450 anos de contato com espanhóis e mexicanos, impressionam-nos pela presença marcadamente indígena. A região é “particularmente conservada em termos culturais, mesmo para os critérios do altiplano de Chiapas” (Ibid.: 16). Mas o que mais chama a atenção é que seja o mundo das almas tzeltal que tenha absorvido, algo monopolisticamente, todos os elementos das relações históricas interétnicas que os corpos e *habitus* tzeltal não evocam.

A cosmologia tzeltal comporta um “mundo solar” derivado do aparecimento do sol e que consiste de matérias opacas com uma identidade estável – as coisas mais ou menos como as vemos. Mas existe um outro mundo, “o outro lado”, referido como o estado sagrado *chu'lel* das coisas, no qual tudo é fluxo e instabilidade (Ibid.: 2).

Os humanos possuem um conjunto variado deste “outro lado” dentro deles na forma de almas que podem ser em número de quatro a dezesseis. Uma dessas almas, também chamada *chu'lel*, localiza-se no coração e tem a aparência corporal humana; as outras, chamadas *lab*, podem tomar a forma de animais, fenômenos atmosféricos e de outras coisas. Todas essas almas, como fragmentos encapsulados deste “outro lado” dentro do corpo, não são somente representantes espirituais de seres ordinários; elas estão repletas de signos da cultura europeia. Na descrição de Pitarch:

“Em outras palavras, a polaridade indígena/europeu é a figura privilegiada da diferença. Animais, espíritos, os mortos e outras formas de ‘outridade’ que conformam a gama de almas indígenas estão subsumidos num plano mais fundamental de diferença relacionada às relações interétnicas. Ademais, a distinção entre corpo e alma reproduz o contraste entre o indígena e o europeu: se o corpo, que é mais externo, público e ordinário, é culturalmente ameríndio, os corações (e almas), que são sua antítese, se distinguem por suas qualidades europeias” (Ibid.:6).

Esse acoplamento da divisão corpo/almas com a oposição indígena/europeu significa que, ao contrário da tradição cristã e ocidental, a alma é um *locus* não de identidade e de continuidade, mas de uma alteridade estranha, cuja epítome são as figuras e práticas da cultura europeia. O catálogo de almas inclui “sacerdotes católicos, escribas da Coroa de Castilha, professores, criadores de gado mexicanos, instrumentos metálicos, cabras, ovelhas e galinhas...” (Ibid.).<sup>12</sup>

As almas *chu'lel* habitam o coração, mas, como membros do “outro lado”, elas têm um duplo ou réplica que reside numa montanha. Cada uma das principais linhagens tzeltal possui uma montanha que contém as suas almas. Esses lugares são feitos de coisas imaginadas pelas almas e são também patentemente não-indígenas:

“O interior das montanhas tem treze andares, um acima do outro, em forma de pirâmide, e estes, por sua vez, são divididos em numerosos compartimentos com portas e janelas, salões, salas, antessalas, escritórios, corredores, sótãos, escadas e despensas. Todos os cômodos são equipados magnificamente, com mesas enormes, poltronas e bancos, e camas ou beliches nos quartos” (Ibid.: 25).

As almas nas montanhas têm também uma organização política marcadamente não indígena:

“Cada montanha tem um conselho de linhagem, assistido por funcionários civis, para o qual se elege, a cada quatro anos, as almas mais capazes. Há também embaixadas para almas de outras cidades ou países. ‘Elas têm um presidente, um prefeito, administradores, conselheiros, oficiais e chefes de polícia – tudo; são eles que governam a linhagem’” (Ibid.: 25).

A vida da montanha das almas *chu'lel* é tanto excessivamente rigorosa quanto licenciosa em relação a vida ordinária dos vivos tzeltal. Seu rigor se manifesta nos complexos processos judiciais resultantes das constantes ofensas morais entre almas excessivamente sensíveis. Parece-se em muitos aspectos com o sistema jurídico dos tzeltal vivos, substituindo, contudo, sua natureza conciliatória por uma disposição inspirada no modelo jurídico europeu que não busca conciliações, mas decisões e

12 Essa descrição da proveniência europeia das almas tzeltal oferece um vívido exemplo de como a alma, para muitos povos ameríndios, é o lugar da alteridade mais do que o lugar do Eu ou da identidade, como sugerido por Viveiros de Castro (2001).

punições absolutas. O caráter licencioso das almas é expresso pelo engajamento extravagante com o estilo de vida europeu/mexicano. Nas muitas festas que frequentam, a música mexicana, as bebidas alcoólicas e, particularmente, a expressão liberal das emoções, contrastam com o comportamento contido da vida tzeltal. Pitarch nota ainda a profusão dos dispositivos tecnológicos não-indígenas para a reprodução de imagens, sons e textos (câmeras, gravadores, máquinas de escrever e computadores) que conformam a vida das almas. Se este mundo é um duplo do mundo dos brancos, quanto ao domínio dos meios não-indígenas de reprodução de imagens, ele é duplamente branco (Ibid.:83).

Existe ainda uma outra dimensão do animismo tzeltal, expresso por meio da categoria das almas causadoras de doenças *lab* que acabam por se revelar verdadeiras personificações das relações históricas de poder. A alma galinha do coração, que os *lab*-sacerdotes cobiçam, e os nomes pessoais que os *lab*-escribas anotam no papel, por exemplo, causam doenças no mundo atual, tudo isso está relacionado com as formas de dominação passadas adotadas pela Igreja e por outros representantes do poder colonial e pós-colonial. Continuando com nosso exemplo, tanto as galinhas quanto o procedimento de ter-se o nome escrito em papel usado em censos demográficos faziam parte da cobrança de tributos às comunidades indígenas submetidas. De modo correspondente, os cantos de cura xamânicos são marcados por sua proveniência europeia.

Pitarch se detém também sobre a natureza desta mistura. Ao contrário de seus vizinhos mestiços que não distinguem em suas práticas aquilo que tem origem indígena, os Tzeltal são meticolosos a este respeito. A divisão corpo/almas compõe, mas não faz dissolver entre si, a história de contato com os brancos e os corpos e *habitus* indígenas.

- o -

Nas últimas duas seções, ao examinarmos a mistura entre diferentes grupos ameríndios, identificamos alguns aspectos-chave da antimestiçagem. Se estes ofereceram respostas para a questão sobre aquilo de que essas transformações dizem respeito, agora concluo esta discussão colocando a questão do porquê as transformações de alguns povos ame-

ríndios assumem formas antimestiçagem, questionando quais poderiam ser as potencialidades das sociocosmologias ameríndias que, considerando-se alguns graus de variação de um caso para o outro, desempenham um papel importante na constituição da antimestiçagem. A procura por essas potencialidades é baseada na premissa, em concordância com autores como Viveiros de Castro (1999) e Gow (2001), de que o engajamento com os brancos e com seu mundo implica que as imaginações conceituais indígenas – suas convenções, categorias, moralidade – se estendam para dar conta das novas circunstâncias. Esta tem sido a minha orientação geral, ao ver o espaço transformacional *napë* como uma extensão, e portanto uma transformação, do espaço convencional yanomami. Finalizo essa recensão generalizando essa abordagem, examinando aquilo que os povos indígenas podem ter estendido e transformado ao gerar a antimestiçagem.

Os Yanomami, os Piro, e em geral os índios “mansos” na Alta Amazônia peruana e equatoriana que abordamos são similares na medida em que se encontram numa posição intermediária de um sistema regional que liga diferentes tipos de gentes, e, no entanto, são todos meticulosos ao diferenciá-los conceitualmente. O sistema é complexo e dinâmico e envolve a ativação de oposições diádicas de categorias sociais mais ou menos antagônicas – como índios e brancos, selvagens e civilizados –, cuja significância deriva de sua integração num campo espaço-temporal cromático e triádico, que conecta transformações, localidades e povos (cf. Gow, 1991). Esse jogo do dois e do três é a estrutura que encontramos repetida nas discussões de Lévi-Strauss sobre a articulação do dualismo diametral e concêntrico – que expressa em termos espaciais uma dialética entre simetria estática e assimetria dinâmica ([1958] 1974) – e na discussão do autor sobre o “desequilíbrio perpétuo”, evocado pelas mitologias ameríndias – que expressa em termos temporais uma dialética entre oposições estáticas e dinâmicas (1991). Em ambos os casos, existe uma incompletude inerente ao sistema que não pode alcançar a totalidade – o espaço que engloba a aldeia, o desequilíbrio temporal que se desdobra –, e parece ser suplementada pela abertura ao outro e ao exterior, na qual transformação e desequilíbrio se tornam virtualmente sinônimos. Como diz Lévi-Strauss, essa configuração é menos uma propriedade da organi-

zação social ou da mitologia que um “método aplicável para a solução de múltiplos problemas” (1991:32). Esse método é uma potencialidade do tipo que estamos procurando (cf. Gow, 2001:304), que quando aplicado ao problema do engajamento com o mundo dos brancos permite misturas do tipo antimestiçagem, na medida em que os outros são necessários para o sistema funcionar fazendo pessoas, parentesco e comunidades a partir da exterioridade. Mas sugerir uma suplementaridade da exterioridade ou da estranheza seria ainda algo impreciso, pois o que aprendemos das concepções indígenas de parentesco é ainda mais radical no sentido de que a exterioridade e a estranheza são, na verdade, qualidades dadas de relações desde as quais parentes são fabricados (Viveiros de Castro, 2001). Pessoas “fazem parentes a partir dos outros”, para usar a feliz expressão de Vilaça (2002), independentemente de estarem ou não em contexto manifestamente misturado.

Outros casos que analisamos expõem mais claramente a composição eu/outro, dual, divisível da “personitude” ameríndia. O eu sem o outro é insuficiente para a constituição da pessoa, seja em termos da articulação do corpo e alma(s), seja considerando os “dois lados” da identidade das pessoas, ou em termos de contextos convencionais e transformacionais. Se fazer uma pessoa é uma questão de traçar constantemente um eu a partir de um fundo de uma alteridade dada, esta última precisa se manter um elemento estranho no interior da pessoa e de seu *habitus*. Essa necessidade subjaz na demarcação cuidadosa dos elementos indígenas e brancos da vida das pessoas. O caráter dividual (Strathern, 1988) da personitude ameríndia, e a independência com que partes de pessoas podem se desenvolver, se mostram como outra potencialidade para antimestiçagem. Assim, podemos verificar que, tanto na escala coletiva quanto pessoal, os compósitos eu/outro não podem ser mantidos por processos de fusão de diferenças como a mestiçagem.

Por último, mas não menos importante, uma epistemologia que exige a personificação daquilo que se quer conhecer e, conseqüentemente, a adoção do ponto de vista do outro, acoplada a um entendimento do corpo que relaciona este ponto de vista a novos afetos ou capacidades, é a potencialidade última para a antimestiçagem. Essas premissas perspectivistas (Viveiros de Castro, 1998; 2004a) fazem do engajamento com a

alteridade dos brancos uma experiência de uma socialidade alternativa, análoga à experiência xamânica de entrar e sair de mundos animais e espirituais. E, o que é mais relevante para nossa discussão, enquanto pontos de vistas ou posições, “índio” e “branco” não são suscetíveis à fusão; eles podem ser somente explicitados, eclipsados, combinados ou contrapostos nas relações.

Em suma, podemos ver na necessidade da exterioridade e da estranheza para a constituição de pessoas e de comunidades, no caráter individual da noção de pessoa, e na natureza dêitica das categorias sociais que distinguem interioridade e exterioridade, eu e outro, índios e brancos, propensões para se conceber a mistura como antimestiçagem.

## VI. ANTIMESTIÇAGEM: MISTURA CONTRA O ESTADO

Nesta seção quero me aproximar com mais cuidado do caráter político da antimestiçagem. Nas seções I e II vimos como o projeto *criollo* para a nação, desde a independência, envolveu a equalização da cultura *criolla* com a cultura nacional. Uma teoria da história que proclamava a fusão consumptiva de muitos (povos indígenas e afro-americanos) em Um (a nação) foi fundamental para a realização deste projeto. A mestiçagem é, assim, nos termos de Clastres (1974), uma teoria “a favor do Estado” bastante explícita e aplicável. Nas seções IV e V retratamos a antimestiçagem atribuindo seu caráter “anti-” aos tantos modos em que inverte as premissas da mestiçagem e os aspectos mais gerais da relação da cultura *criolla* com seus outros relevantes (culturas euro-americanas e indígenas). Contudo, de modo mais completo, esse “anti-” deve ser lido também como um “contra”: essas teorias ameríndias de mistura são “contra a fusão” e congruentes com a filosofia política que Clastres celebrenmente atribuiu a elas, e que sintetizou em expressões conceituais tais como “sociedade primitiva”, “sociedades contra o Um”, ou então, “sociedades contra o Estado”.

Na “sociedade primitiva”, cada comunidade é uma “totalidade una”: uma totalidade, no sentido de que é politicamente completa em si mesma (i.e., autônoma), e uma unidade, que é internamente homogênea ou indivisa – evitando a separação entre os que têm e os que não têm, detentores do poder e seguidores. É esta unidade que a faz uma totalidade, significando que “ela não deixa nenhuma figura do Um destacar-se do corpo social para representá-la, para encarná-la como uma unidade” (Clastres, [1980] 2004: 175). Mas cada comunidade é cercada por “outros”, todos eles se esforçando por alcançar ou manter seu status de “totalidade una”. A diferença radical em relação aos outros é o requisito para a sustentação de uma “totalidade una” e é aquilo que faz todas as comunidades equivalentes politicamente. Para assim permanecer, a “sociedade primitiva” tende à segmentação ou fissão, como um meio de evitar os perigos da diferenciação interna e o estabelecimento de um Uno supralocal que concentraria o poder de comandar a obediência de seus componentes.

Por meio da manutenção de uma multiplicidade de “totalidades unas”, a hierarquia local ou supralocal é conjurada. Qualquer violação desta configuração resulta no estabelecimento do Um, um ataque à “totalidade una” de alguém.

“Unificação em um Meta-Nós da multiplicidade de Nós-parciais, supressão da diferença própria à cada comunidade autônoma: abolida a distinção do Nós e do Outro, é a própria sociedade primitiva que desapareceria.” (Ibid.: 177-78).

Se anteriormente concluímos que a mestiçagem é uma teoria “a favor do Estado”, agora nós podemos adicionar a visão complementar: a mestiçagem é inimiga da “sociedade primitiva”, porque a fusão é um caminho para o Um. Resumindo, a mestiçagem é “a favor do Estado” e “contra a sociedade primitiva” assim como a antimestiçagem é “contra o Estado” e “a favor da sociedade primitiva”.

- o -

Será difícil reconciliar a “sociedade primitiva” de Clastres com o que discutimos na seção V sobre a incompletude do eu e do coletivo se não introduzirmos neste conceito político um fator escalar que faz da divisão eu/outro um aspecto necessário da constituição da pessoa (aquém dos limites comunitários) e dos agregados de comunidades – para além da comunidade, em direção aos limites do grupo étnico, e mais além, até chegar naqueles que separam os indígenas dos brancos e, em uma direção perpendicular a este eixo de alteridade, até os limites que os separam das pessoas não-humanas que povoam as cosmologias indígenas. Com este cuidado e atenção, a “sociedade primitiva” se torna mais compatível com o que as etnografias modernas revelam sobre a dividualidade da pessoa e o caráter constitutivo do Exterior, e adiciona à antimestiçagem uma dimensão política que não tínhamos reconhecido completamente: a manutenção da distinção eu/outro, em qualquer escala, é uma questão de autonomia política. Essa dimensão se torna particularmente aparente num comentário de Pitarch em relação aos Tzeltal. Na demarcação radical entre índios e brancos que resulta do englobamento da alteridade nas almas indígenas, os Tzeltal possuem meios de fazer com que os



símbolos da sujeição estrangeira estejam presentes em suas vidas (como doença) de uma maneira que impede sua transformação em *habitus*, o que seria a culminação da dominação colonial (2010: 123). Os Tzeltal são zelosos vigilantes da contaminação de seus corpos com qualquer signo da mesma branquitude com a qual suas almas se comprazem, uma vez que “não pode haver dúvida de que isso se dá porque o último estágio do ser, um corpo descolonizado, constitui o principal meio de defesa contra os procedimentos da subjugação política” (Ibid.: 124). As sociedades *criollos* invasoras buscam a dissolução da diferença enquanto um modo de subjugação – a sociedade mestiça sendo o signo de sua eficácia. A antimestiçagem – a manutenção da diferença branco-indígena – é uma defesa contra esta dominação.

E, no entanto, esta não é uma forma explícita de resistência, tal como os *criollos* a reconhecem. Como notamos, os Yanomami e os outros povos indígenas parecem adotar a cultura *criolla* aberta ou mesmo avidamente, e, como Gow sugere quanto ao contexto da relação entre e os Piro e os brancos, os *criollos* estão bastante dispostos a descrever suas diferenças com os povos indígenas em termos de desigualdade e a ver suas ações sobre eles como uma evidência autoelogiosa de sua própria agência transformativa (2001: 311-312). Note-se que não se trata de reações específicas a Estados específicos, estamos chamando atenção para uma filosofia política que bloqueia a emergência de formas estáveis de separação entre o poder político e o *socius* (Clastres, 1974) e que não requer o mau encontro com os *criollos* para existir. Tal encontro apenas traz sua importância à superfície, na forma de incorporação indígena da cultura *criolla* e de rejeição da sua sociedade – na forma da disjunção atritiva entre o espaço sociopolítico convencional yanomami (e seus equivalentes em outros povos indígenas) e a noção *criolla* de sociedade.

Há mais, no entanto. Temos descrito a antimestiçagem como uma forma de hibridação, de uma maneira que evoca um certo trabalho de purificação: a separação meticulosa entre eu e outro na escala pessoal e coletiva. É difícil não lembrar aqui daquilo que Latour (1993) diz dos modernos. Em seu ensaio influente sobre os modernos e sua ontologia – ele utiliza a metáfora de uma Constituição que define as propriedades de humanos e não-humanos e os tipos de relações que são permitidas entre

essas entidades – , Latour descreve os modernos como aqueles que separam meticulosamente natureza e sociedade, objeto e sujeito, o que pertence às ciências da natureza e o que pertence às ciências sociais etc., mas produzem, no entanto, um número crescente de híbridos das mesmas categorias que supostamente são pólos opostos da realidade. Na análise de Latour, purificar é inscrever, na natureza, todas as qualidades de objetividade e na sociedade, todas aquelas da subjetividade. Os modernos purificam conscientemente natureza e sociedade em qualquer fenômeno, mas não percebem que a tecnologia, e os objetos em geral, fazem o trabalho oposto de mediação – conectando e diferenciando – entre natureza e sociedade entendidas como pólos opostos. Fazendo tanto o trabalho de purificação quanto de mediação, mas despercebidos de sua implicação mútua, os modernos têm produzido uma quantidade massiva de híbridos natureza-sociedade, cuja existência a sua própria Constituição proíbe.

Minha proposição, em poucas palavras, é a de que povos como os Yanomami fazem com as categorias de humano/não-humano e de eu/outro aquilo que os modernos fazem com as categorias de natureza e sociedade, isto é, eles fazem mediações entre essas categorias – este é o trabalho dos xamãs e do sonho e o que acontece quando as pessoas estão muito doentes – e simultaneamente as purificam como terrenos ontológicos mutuamente exclusivos. Essa separação escrupulosa entre coisas, práticas, partes de pessoas e contextos dos brancos e aqueles dos indígenas que encontramos na antimestiçagem é um signo de uma poderosa máquina de purificação que está mais interessada no Eu e Outro do que em natureza e sociedade. Isto introduz o que parece ser uma torção necessária na teoria de Latour. Parece-me que Latour está correto em sua tentativa de lançar luz sobre a linha divisória que os modernos enxergam entre si mesmos e os outros, considerados pré-modernos – eles externalizam, na distinção eu/outro, a grande separação, interna à modernidade, entre natureza e sociedade. Mas, ao permanecer nas categorias de natureza e sociedade, a análise de Latour ilumina pouco a visão que os pré-modernos têm de si mesmos e dos modernos. Como mostra a teoria do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1998), natureza e cultura, nas cosmologias ameríndias, não funcionam como categorias substanciais, mas como pontos de vista e, portanto, não podem ser categorias onto-

lógicas. Para podermos falar de regiões ontológicas no contexto ameríndio, devemos então passar a evocar a noção de “espaço de estados” (em sentido matemático) humanos e não-humanos, onde o que existe em cada um são compostos cultura-natureza que remetem tanto à autoimagem própria de alguém (cultura) quanto à imagem que é atualizada contextualmente por encontros com pessoas não-humanas (natureza). Então, se vamos reter a simetria que Latour tão forçosamente nos pede, devemos reconhecer que os ameríndios não são os pré-modernos que os modernos veem, mas igualmente modernos, só que fazem a mediação e a purificação de um par diferente: eu/outro, ou humano/não-humano. Ao não contemplar esta torção, Latour é menos convincente quando afirma que o que distingue os modernos dos pré-modernos, e que o que explica a dominação dos segundos pelos primeiros, é a extensão e a durabilidade das cadeias de híbridos que produzem. Os modernos multiplicariam híbridos porque não os veem, enquanto os pré-modernos os mantêm sob controle, conscientes das conexões natureza-sociedade, mas desinteressados em sua purificação. No entanto, os volumes monumentais de Lévi-Strauss sobre a mitologia ameríndia são a melhor demonstração de uma rede continental de híbridos humanos/não-humanos. Os xamãs são conhecidos por sua capacidade em ver através do espaço e do tempo, muito além da cena local e do momento corrente; de fato, eles praticamente suprimem a fixidez das dimensões temporais e espaciais, fazendo o distante parecer próximo e o antigo contemporâneo (cf. Kopenawa & Albert, 2010). Para os xamãs, sua tecnologia não é menos poderosa que os instrumentos dos laboratórios, livros e meios de comunicação dos modernos. Assim, os modernos e os pré-modernos não se distinguiriam pela extensão de suas redes de híbridos, mas por aquilo que os seus respectivos trabalhos de mediação e de purificação processam. Um mundo de humanidade generalizada coloca para si mesmo o problema de mediar e de purificar formas particulares e genéricas de humanidade. Este é um problema diferente daquele a respeito da natureza e sociedade que os modernos se colocam.

Viveiros de Castro (2010: 48) associou o perspectivismo ameríndio a uma “cosmologia contra o Estado”, precisamente para dar conta daquilo que viemos dizendo acerca do problema colocado pela necessidade

de se distinguir entre formas particulares e genéricas de humanidade. O problema político que uma ontologia perspectivista instala diz respeito à necessidade que tem um dado sujeito de reter sua posição humana quando todas as pessoas não-humanas (tais como espíritos e animais) estão fazendo o mesmo. Duas entidades ontologicamente distintas que se relacionam não podem ser humanas ao mesmo tempo. O paralelo com o problema posto pela “sociedade primitiva” para a análise de Clastres é claro. Levando em consideração este problema cosmopolítico, podemos redimir Clastres das críticas de que seu argumento seria mais uma dedução transcendental do que empírica, de que os índios teriam que imaginar um poder essencialmente coercitivo, para depois negá-lo de modo intuitivo (Descola, 1988: 22). Um mundo de humanidade generalizada não está, *per se*, direcionado contra o Estado; ele é uma constante batalha pela posição de humano, a qual, como que por efeito colateral, inibe a separação entre o poder político e o *socius*, primeiramente porque tal separação, assim me parece, é desumanizante para aqueles subjugados pelo comando do outro. Portanto, não é por prefigurar o Estado em alguma forma imaginária que os ameríndios antecipariam e negariam a forma-Estado, mas sim porque se esforçam para reter sua humanidade, para evitar uma reorientação mais duradoura em direção à separação sujeito-objeto. Se pudermos agora combinar os *insights* de Viveiros de Castro e os de Clastres, a “sociedade primitiva” oferece também uma visão alternativa para aquilo que muitos etnólogos têm dito sobre o igualitarismo ameríndio (ver, especialmente, Overing, 1989). Ao menos em certos casos, o igualitarismo apareceria menos como uma filosofia política explicitamente articulada e mais como uma consequência secundária da questão premente de se manter humano.

Os modernos, por sua vez, parecem fazer com o par Eu/Outro exatamente aquilo que eles acusam os pré-modernos de fazer com o par Natureza/Sociedade. Eles acusam os pré-modernos de falhar em purificar a natureza da sociedade, e são compelidos a “corrigir” esta confusão por meio de inúmeros esforços civilizatórios, incluindo a máquina de miscigenação. A mestiçagem, assim, seria o fracasso moderno em purificar o indígena do branco, “incluindo”, “convertendo”, “civilizando” o primeiro em direção ao segundo ou, em todo caso, borrando a distinção. Para nos

manter na linguagem de Latour, parece que, para dar conta da dominação ocidental sobre os pré-modernos, não seria suficiente analisar o trabalho de mediação e purificação em termos de natureza e sociedade, e deveríamos, então, incluir também esses dois processos ao longo do eixo humano/não-humano, para então comparar os aspectos modernos (mediação e purificação) e pré-modernos (indistinção, mistura) dos modernos e dos pré-modernos (se é que nesta chave ainda vale a pena manter tais categorias).<sup>13</sup>

À luz desta exposição sobre o caráter inerentemente político do perspectivismo quando trata de relações humano/não-humano, de um lado, e de sua potencialidade para engendrar formas de mistura anti-mestiças que discutimos na seção anterior, de outro, não se pode senão se surpreender com os comentários indiscriminados de Alcida Ramos (2012) sobre as etnografias que tem achado o perspectivismo esclarecedor para uma variedade de contextos: “o perspectivismo deixa de lado a realidade política do conflito interétnico para concentrar-se nos princípios de ontologia e cosmologia internos às culturas indígenas” (2012: 482). E ainda: “[d]e modo geral, o perspectivismo é indiferente a considerações políticas relativas à situação dos povos indígenas em contextos interétnicos adversos, mas isso pode ser objeto de um exame político mais detalhado” (Ibid.: 483). Essas afirmações – leia-se “acusações” – a respeito da insensibilidade política têm encontrado reverberações mais amplas do aquelas que o argumento de Ramos ou do que as evidências que ela pede a seus leitores negligenciar (Ibid.) parecem permitir, mesmo para um leitor simpático ou pouco informado. Michael Fischer (2014: 345), por exemplo, endossa a visão de Ramos com convicção. Existem muitos problemas nas observações apressadas de Ramos, alguns já apontados por Calavia Sáez (2012), e somente vou adicionar o óbvio: em que medida “concentrar-se nos princípios de ontologia e cosmologia” – se é

13 A discussão das ideias de Latour neste contexto foi trazida pelos estudantes em um curso de Etnologia Ameríndia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina, onde leciono. As ideias aqui apresentadas tomaram forma pelo debate suscitado pelos estudantes e gostaria aqui de reconhecer a sua construção coletiva. Viveiros de Castro, em um ensaio expandido sobre o perspectivismo ameríndio, toca em algumas outras conexões entre o perspectivismo e a análise de Latour sobre os modernos (2002: 370; 398).

o que ocorre, pois parece bastante questionável, considerando o amplo espectro de tópicos em que o perspectivismo tem se desdobrado – não é algo político? De que forma o desafio colocado pelo “perspectivismo multinatural” à epistemologia ocidental não é político? Não foram as ciências sociais que nos ensinaram a ver o político lá onde não parecia estar? A tentativa de Ramos de realizar um “escrutínio político” do perspectivismo se torna ainda mais irônica se considerarmos que o perspectivismo ele mesmo já submeteu a antropologia a um rigoroso “escrutínio político”. De todo modo, essas críticas somente se somam à ocasião de afirmar que, se estamos corretos em notar o efeito antimestiçagem do perspectivismo – acompanhado de outras noções como dividualidade e dualismo ternário que emprestamos de autores também criticados por negligenciarem o político –, uma história da América Latina que pretenda examinar as imaginações conceituais indígenas não pode desconsiderá-lo. E, se um desafio teórico de inspiração indígena à teoria *criolla* da história e à mestiçagem não é de importância política na América Latina, bem, então está bem.

### *Duas histórias, dois processos em andamento*

Carrera Damas insiste sobre a necessidade de que os *criollos* (isto é, a classe dominante do que ainda é uma sociedade implantada) ajustem as contas com seu dilema “dominante-cativo”. Este ensaio aponta para um meio no qual a consciência histórica *criolla* pode começar a se liberar de suas limitações estruturais, pois as formas indígenas de transformação e de mistura que temos explorado se oferecem como um instigante contraponto às premissas naturalizadas das narrativas históricas *criollas* de construção da nação. Carrera Damas está certamente correto ao notar a contemporaneidade de diferentes fases dos processos de implantação latino-americanos, a coexistência na Venezuela – mas também evidente nos demais países – entre as formas quinhentistas de engajamento com povos indígenas do interior e os desenvolvimentos posteriores de construção da nação, modernização e a articulação da sociedade *criolla* com o capitalismo do século XX que encontra maior expressividade nos cen-

tros urbanos nacionais (Carrera Damas, 1998: 19-20). Isto torna o contraponto oferecido pelos povos indígenas ainda mais pertinente, e nos obriga a ver o processo de implantação não como um desenvolvimento histórico em andamento – como os *criollos* o veem –, nem simplesmente como um processo que tem outro lado, subalterno – o pressuposto que achamos em muito do que se chama de etno-história –, mas definitivamente como dois processos simultâneos desdobrando-se um no outro, apesar do outro, e com objetivo contrário ao do outro. Esta é a única opção analítica disponível se quisermos evitar ter que legitimar um ou o outro como “aquilo que realmente acontece”: a consciência histórica *criolla* acontece, a mestiçagem acontece, o dilema “dominante-cativo” acontece pelos *criollos* e aos *criollos* tanto quanto as transformações indígenas ao longo do tempo, a antimestiçagem e a “abertura ao outro” acontecem através de povos e aos povos como os Yanomami.

Se esta posição for aceita, devemos nos perguntar por sua invisibilidade: a relativa falta de consciência dos *criollos* e dos analistas sobre os “desentendimentos homônimos” ou “equivocações descontroladas” (cf. Kelly, 2011; Viveiros de Castro, 2004b), cujos efeitos favorecem ou dificultam as relações *criollo*-indígena, e motivam ambas as partes a este encontro. Equivocação descontrolada ou desentendimentos homônimos suscita um reconhecimento equívoco, tanto dos *criollos* quanto dos indígenas, dos sentidos alternativos e dos pressupostos subjacentes que orientam seus interesses mútuos. Talvez a equivocação de maior predominância nas relações *criollo*-indígena ou Estado-indígena, quando não abertamente antagônicas, diga respeito à “civilização”, na medida em que coloca o “fazer sociedade” *criollo* e sua máquina de miscigenação e o “fazer pessoas” indígena e sua máquina antimestiçagem uma contra outra, muitas vezes ocultando essas premissas contrapostas sob as experiências de um mútuo entendimento ou de um mal-entendido. Por exemplo, quando os missionários avançam em seu projeto de estabelecer padrões de decência entre os índios, e estes passam a acessar uma socialidade *napë* pela adoção desses padrões, ambas as partes veem seus ‘projetos’ avançar; este sucesso afasta os envolvidos de uma indagação a respeito dos pressupostos motivadores do outro. Por outro lado, quando os *criollos* explicam a ineficácia de seus projetos civilizadores em termos da incons-

tância, falta de organização, improdutividade, irracionalidade indígenas, e quando os índios rejeitam a sociedade *criolla* e lutam por territórios nos quais possam desenvolver uma relação mais autônoma com os Estados-nação, quando tudo isso acontece, ambas as partes esbarram na resistência oferecida pelo outro. Os *criollos*, muito mais que os índios, costumam reconhecer equivocadamente a diferença entre seus pressupostos subjacentes na forma de um mal-entendido que poderia ser resolvido através da negociação – muitas vezes cooptando pessoas (“compensação” é o termo jurídico). Em resumo, a equivocação da “civilização” permite o fluxo das culturas, e simultaneamente impede ou retarda o reconhecimento *criollo* da organização social indígena, e também motiva a rejeição indígena da sociedade, isto é, da sociedade estatal *criolla*.

Para deixarem para trás a posição “dominante-cativa” a partir da qual eles entendem suas histórias nacionais, os *criollos* precisam, em parte, incluir o reconhecimento de que, parafraseando Wagner, “o mal-entendido deles sobre nós não é o mesmo que o nosso mal-entendido sobre eles” (1981: 20), e de que o desencontro de mal-entendidos é o sintoma da presença de importantes mundos alternativos: sinal de que “fazer sociedade” não é uma motivação compartilhada por *criollos* e indígenas, em que pese o fluxo de culturas; de que nem toda organização social constitui uma Sociedade; de que nem todos os processos temporais fazem uma História, não obstante as transformações que ambos implicam; de que nem todas as formas de misturas são mestiçagem, apesar da aparência ocidentalizada dos indígenas.

### *Dilemas criollos e indígenas*

Acabamos de nos ocupar com a necessidade *criolla* em escapar de sua posição “nem um, nem outro” para que possam desembaraçar suas relações com aqueles povos internamente dominados. Seria um tanto fantasioso pensarmos que a forma de articulação “e” operada pela antimestiçagem em relação aos *criollos* não envolvesse dilemas próprios. Este problema foi sintetizado de modo claro por Viveiros de Castro, em termos bastante semelhantes aos deste ensaio:



“Mas, se o problema da origem dos brancos está, por assim dizer, resolvido desde antes do começo do mundo, o problema simétrico e inverso do destino dos índios permanece-lhes, parece-me, crucialmente em aberto. Pois o desafio ou enigma que se põe aos índios consiste em saber se é realmente possível utilizar a potência tecnológica dos brancos, isto é, seu modo de objetivação – sua cultura –, sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivação – sua sociedade” (Viveiros de Castro, 2000: 51).

A meu ver, os Yanomamis, em suas diferentes experiências com *criollos* e com o Estado, se perguntam, com distintos graus de urgência, se tanto devir não acabará por resultar no ser. Pergunto-me se os Yanomami, ou alguns deles, entretêm a ideia (se não agora, no futuro) de que tanto engajamento com o mundo dos *criollos* é prejudicial ao seu *status* yanomami, isto é, de que “performar *napë*” deixe de ser um “lado” ou contexto da experiência e se torne o cânone majoritário. Com certeza, este já é o caso para alguns yanomamis, mas tende a sê-lo mais para os jovens do que para os homens influentes, muitos dos quais passam por uma fase de *napëidade* para então retornar a uma postura mais “tradicionalista”. De maneira bem interessante, em 2008, quando visitava o conglomerado de comunidades de Platanal do Alto Orinoco com Davi Kopenawa, por ocasião de um encontro entre os Yanomami, uma liderança local dizia ali: “*pëmakî bore bore napëprou*”, “nós estamos nos virando *napë* em vão/falsamente”. Este foi um comentário inesperado, considerando que se deu em uma comunidade que detinha signos de um elevado investimento em se tornar *napë* – música alta foi escutada durante o dia, fomos convidados a beber rum, uma ocorrência muito rara numa comunidade yanomami, o que parecia ser um esforço explícito em demonstrar *napëidade*, ainda que este parecesse comunicar a consciência de uma experimentação, ou mesmo um engajamento lúdico com o impossível. As mulheres, por sua vez, devido a seu lugar secundário em termos da mediação de relações com os *criollos*, têm se tornado um tipo de reservatório de atributos yanomamis, dentro da paisagem híbrida que caracteriza a vida dos Yanomami do Orinoco. Em todo caso, a questão permanece aberta e qualquer resposta que os Yanomami possam vislumbrar possui um estatuto de hipótese sempre aberta a revisão.

Contudo, a questão de que os indígenas podem assimilar a cultura *criolla* sem que esta traga consigo sua sociedade possui outra faceta, particularmente pertinente para as organizações indígenas e seus líderes – que, a partir da necessidade histórica de terem que lidar com seus respectivos Estados dentro dos termos destes, têm adotado formas de organização e relações de poder que são reflexos da Sociedade. Sua nova missão como representantes de “grupos étnicos”, encarregados de orientar o engajamento com as instituições estatais, os coloca na posição ambígua de serem os fragmentos de uma forma estatal que não encontra referência no meio indígena. O espaço convencional yanomami é uma organização centrada na comunidade de relações de troca onde a liderança está confinada aos limites comunitários, quando muito. Uma visão de totalidade, uma representatividade supralocal ou uma referência externa para a orientação coletiva não são pertinentes a ela. A situação é paradoxal, pois, para sobreviver enquanto uma forma social distinta, o único meio disponível se encontra na forma dominante contra a qual a própria organização indígena está defendendo seu povo. Virar *napë*, da perspectiva da organização indígena, é tanto uma exigência para sua constituição quanto uma condição concebida em termos mais ambíguos e menos favoráveis que aqueles dos membros que ela representa, que vivem nas centenas de comunidades de floresta (Catão, 2013: 89-90). A ambiguidade, tornada muito mais visível deste ponto de vista, indica que, ao menos para alguns yanomami nesta posição (os representantes das organizações indígenas), virar *napë* não é um processo inócuo.<sup>14</sup> Os Tzeltal nos oferecem um exemplo de que o processo de virar pode sobreviver por séculos, mas suspeito que esta questão perdure nas mentes de alguns yanomami como uma possibilidade, e é claramente uma motivação por trás dos esforços recentes, particularmente no Brasil, de fortalecer práticas culturais (tais como xamanismo e conhecimento ecológico), que se

14 O recente relato autoetnográfico e a crítica cosmopolítica aos brancos de Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015), embora direcionado a uma audiência não-indígena, possui uma mensagem clara aos próprios Yanomami, a respeito dos perigos da incorporação excessiva da cultura dos brancos. Na análise de Coelho de Souza apresentada na seção anterior, a autora é também cuidadosa ao descrever o caráter experimental e arriscado das transformações *kisêdjê*; o risco sendo, em sua apreciação tanto quanto na nossa, a possibilidade de uma transformação completa, isto é, o fim da transformação (Coelho de Souza, 2010: 107).

adicionam ao trabalho mais antigo e urgente de combater o interesse dos brancos em extrair os recursos naturais de seus territórios. De qualquer maneira, o equilíbrio entre abarcar e conter os *criollos* é delicado.

Saber quando uma transformação sociocultural pode ser considerada uma ruptura radical, uma mudança de uma forma social para outra considerada oposta em termos analíticos, se torna uma questão urgente para esta discussão, pois a proposição de formas antimestiças de hibridação pode facilmente ser lida como uma infinita capacidade indígena de incorporar ou, em todo caso, de lidar com quaisquer mudanças que o Estado lance em sua direção. De um lado, isto parece corresponder a um tipo de “licença para matar”, em termos quase etnocidas (uma vez que o etnocídio, em quaisquer de suas variantes, seria de fato impossível). De outro lado, parece que tanta resiliência oferece pouca clareza sobre como distinguir entre políticas públicas favoráveis e desfavoráveis aos indígenas. Deixem-me arriscar uma discussão destas duas questões, uma das quais recentemente colocada por Carlos Fausto em um comentário a um artigo sobre a “paisagem corporal híbrida” dos Yaneshas:

“Quando afirmamos que mudanças não são uma mera perda cultural, mas são parte de um padrão de invenção cultural alopoiética, estaríamos sugerindo que o mundo indígena é uma máquina capaz de digerir infinitamente o mundo não indígena? Quais são os limites e as condições para que tal abertura funcione como um meio para a continuidade indígena? Esta é uma questão complicada porque tem um impacto significativo sobre os povos ameríndios contemporâneos, que estão sempre à beira de serem considerados “aculturados” ou mestiços. Os Yaneshas reconfiguraram sua tradição muitas vezes ao longo de sua história de interação com Outros distintos e poderosos, tais como os Incas, os espanhóis, e a sociedade nacional peruana. Esses são diferentes Outros imersos em diferentes processos históricos. Como essas diferenças afetariam os modos indígenas de transformação? Seria a abertura ao Outro um desiderato ontológico absoluto ou seria ela infletida pela própria estrutura do processo histórico mais amplo no qual ela opera?” (2009: 497-8).

Inicialmente, gostaria de sublinhar que a antimestiçagem mostra como as formas indígenas de mudança cultural podem ser bastante diferentes da teoria da mestiçagem que os *criollos* tomam como dada, e isto é certamente uma indicação de que há muito mais resiliência do que os *criollos* gostariam de reconhecer. Contudo, a resistência à adoção da

Sociedade, da mestiçagem e das Histórias nacionais não significa que a imposição enérgica destas formas e projetos por meio de esforços explícitos de “civilizar” ou daqueles implícitos nas políticas multiculturais (ver seção III) são corretos ou éticos da parte dos *criollos* e do Estado, não mais do que seria ético espancar uma pessoa porque ela é capaz de suportar os golpes. E se concordamos com Carrera Damas, o problema é crucial não somente para os indígenas sujeitados, mas igualmente para os *criollos* “dominantes-cativos”.

Como Fausto sugere, tampouco podemos considerar que as formas antimestiçagem de mudança e hibridação são elas mesmas imutáveis. Os antropólogos têm uma rica lista de oposições categoriais entre “tipos de sociedades” que podem ajudar na análise de transformações radicais: sociedades “quentes” e “frias” (Lévi-Strauss, 1962), sociedades “a favor” e “contra o Estado” (Clastres, 1974), tradições “convencionalizantes” e “diferenciantes” (Wagner, 1981), estruturas “performativas” e “prescritivas” (Sahlins, 1985), para citar algumas delas. Cada uma destas oposições focaliza em distinções que são, cada uma à sua maneira, úteis para pensar a natureza da diferença dentro de e entre grupos sociais, e também a natureza das transformações que eles sofrem. Sem dúvida elas são úteis, mas, em última análise, não cabe aos antropólogos decidirem se e quando uma ruptura radical ocorreu – nos enganamos quanto a isto mais de uma vez –, pois somente os índios, olhando para si mesmos e para suas transformações, estão em condições de qualificar a natureza destes processos.

Contudo, poderíamos ousar uma resposta que talvez coincida com as noções indígenas de mudança radical? Talvez poderíamos arriscar uma sugestão baseada seja naquilo que os índios temem acerca de seus engajamentos com os *criollos*, seja nas suas críticas sobre eles. Nesses temores e críticas os valores indígenas aparecem como que em negativo (cf. Bashkow, 2006). Discutimos na seção IV a crítica yanomami da Sociedade *criolla*, enfocando a separação do poder em relação ao *socius* – o gosto *criollo* pelo mando – e a absoluta ausência do parentesco na forma-Estado. Talvez povos como os Yanomami considerariam a impossibilidade de fazer parentes em seus próprios termos um limite à sua forma de transformação (cf. Matos, 2014, que chega a esta conclusão explorando uma versão deste problema, enfrentado pelos Matsés do Vale do Javari,

no Brasil). Além desta possibilidade, nos processos dos povos que não estão em vias de virar *napë*, mas de se tornar índios novamente, o que se percebe como uma forma indígena de vida projeta elementos de um passado imaginado em direção a um futuro desejado. A “cultura” se tornou tanto uma herança quanto um projeto (Houtondji in Sahlins, 1997: 131). Essa invenção da indianidade é análoga – e, portanto, igualmente legítima – ao que foi a Renascença para os europeus à época, como Sahlins sublinhou de forma mordaz (1993: 3-4). Inventar coisas que podemos chamar de “tradição” é comum a todos os povos e momentos históricos, ainda que a elite política *criolla* tendenciosamente pense deter o monopólio dos direitos a tal procedimento.

Em favor de uma orientação ética para as políticas estatais multiculturais, é imperativo que as elites *criollas* percebam o que apontamos na seção III, a saber, para que o multiculturalismo de Estado seja fiel aos seus pretensos objetivos, ele não pode mobilizar a cultura indígena, preservá-la, promovê-la, ou ainda, administrá-la se não permitir, no mesmo movimento, uma pluralidade de formas de organização social indígena no seio de suas nações. O multiculturalismo está fadado a promover o seu oposto, mestiçagem, se não estiver acompanhado do plurisocietalismo, e com isso quero dizer não só muitas sociedades numa nação mas, de modo mais profundo, diversas concepções de organização social, sendo a Sociedade uma entre elas. Nem mesmo pode a política oficial preservar o que conta como “cultura”. Se os *criollos* não podem impedir a *criollização* dos indígenas não mais do que os indígenas a indigenização da modernidade, esta consciência deveria ao menos direcionar a atenção dos *criollos* para o desequilíbrio de poder no qual eles e os Estados que dirigem levam a vantagem, de modo a ampliar as margens para que os povos indígenas mobilizem, da maneira que lhes pareça adequada, a invenção de seus futuros.

## VII. CONTRA QUE ESTADO ESTARIAM AQUELES “CONTRA O ESTADO”?

Nos conceitos políticos de Clastres – “sociedades contra o Estado” e “sociedades primitivas” – “o Estado” se refere primariamente ao poder estar separado da sociedade, o poder exercido de forma coercitiva, especificamente, à relação de comando-obediência, ao Um totalizador implicado na representação política; ou seja, refere-se às precondições conceituais para o desenvolvimento de sociedades estatais plenas. Ao explorar a noção de antimestiçagem, este ensaio tem contribuído para examinar, ainda que limitadamente, a relevância dos princípios políticos “contra o Estado” para a compreensão do engajamento dos povos indígenas com expressões mais concretas do Estado que aquelas presentes nos escritos de Clastres.

Um ponto-chave a ser abordado, levando-se adiante uma investigação das relações com instituições estatais concretas e seus representantes, diz respeito às características dos Estados com os quais os indígenas estão lidando e aos quais estão sujeitos. Que espécie de Estado estas sociedades seriam contra? Certamente há muitas formas de começar a responder esta questão. Ao colocá-la, quero apenas oferecer uma descrição do Estado venezuelano por meio de uma linguagem em continuidade com os termos que temos utilizado para falar das formas políticas indígenas.<sup>15</sup>

Seria pouco surpreendente se séculos de incorporação *criolla* dos povos indígenas e de promoção da mestiçagem não resultasse na absorção, pelos *criollos*, de algumas das mesmas qualidades que eles tão ferreamente rejeitavam nos índios. Se a antimestiçagem destaca a ineficácia do projeto nacional *criollo*, e se é a evidência de sua incompletude, voltemo-nos então, ainda que brevemente, para o seu lado mais eficaz. Refiro-me

15 Este tipo de investigação pode ser um terreno fértil para combinar a antropologia política de Clastres com uma análise foucaultiana. Aquela desenvolveu uma análise sobre os germens de soberania, baseada em etnografias sobre sociedades não estatais, enquanto a última desenvolveu uma análise dos efeitos do poder do Estado para além das instituições de cunho estatal, baseada em material histórico e etnográfico sobre sociedades com Estado.

à noção histórica mais convencional de que a sociedade *criolla* de fato assimilou fragmentos das sociedades indígenas que perderam qualquer consciência de suas raízes indígenas, que se identificam como *criollos* e que pode assim fazê-lo em oposição aos povos indígenas contemporâneos. Mesmo se a cultura *criolla* tenda a eclipsar, borrar, negar ou permanecer indiferente a uma reflexão sobre as contribuições indígenas para sua própria constituição, isso não quer dizer que não possamos sugerir uma continuidade entre os elementos da cultura *criolla* e os das culturas indígenas. As especificidades históricas de tais continuidades requereriam um exercício muito além de meu alcance, mas não seria difícil acreditar que ao menos alguns dos elementos das relações entre índios e *criollos* que atualmente podemos examinar tenham tido alguma influência na constituição histórica da sociedade *criolla*.

A continuidade em que estou interessado não diz respeito a roupas, músicas, culinária, ou qualquer forma do que hoje poderia estar sob a categoria de cultura tradicional *criolla* (i.e., venezuelana). Minha questão é saber se tanta “incorporação” dos índios – conforme as linhas privilegiadas pelas equívocas descontroladas, i.e., aquelas afinidades entre índios e *criollos* articuladas por desentendimentos homônimos – não tem sido um canal de transferência de qualidades políticas entre esses grupos sociais inicialmente distinguíveis.

Estou ciente de que, sugerindo uma resposta positiva à questão, estou talvez especulando mais do que deveria, mas não estou sozinho nesse sentido. O antropólogo venezuelano Alexander Mansutti Rodríguez (2006) comenta a resistência oferecida pelos *criollos* ao reconhecimento dos direitos indígenas, durante as discussões que levaram à Constituição de 1999 e no que se seguiu:

“O acordo e aprovação do Capítulo VIII [da nova Constituição relacionado aos direitos indígenas] na plenária da ANC [a Assembleia Nacional Constituinte, eleita para redigir a nova Constituição] produziu um estado de euforia entre os indígenas e aqueles que os acompanhavam. No entanto, a reflexão sobre o que aconteceu durante essa discussão [na ANC], sentindo nas ruas o estado de ânimo dos setores populares, e as diferentes posições de incompreensão dos direitos indígenas que foram surgindo entre os chavistas, nos indicava então que havíamos vencido na Assembleia, mas não tínhamos convencido a nação, e que o apoio dado aos direitos indígenas na Constituição era mais o resultado da

vontade política conjuntural do Presidente da República do que o resultado da convocação dos seus apoiadores.

De onde provém tanta resistência? Desde algum tempo temos apoiado a hipótese de que o igualitarismo e a mestiçagem são dois discursos fundadores e inter-relacionados da nacionalidade venezuelana. Eles formam parte do ideal que funda a república e o imaginário de seu povo, especialmente depois da Guerra Federal. O igualitarismo venezuelano, que em nosso julgamento encontra suas raízes mais acabadas no igualitarismo egocentrado dos Caribes do centro e do leste do país, reivindica constantemente uma redistribuição de todos os espaços de poder, incluindo aqueles de riqueza e do saber, sujeitos a um feroz exercício de desqualificação das lideranças que competem com ele, exercício que pode acabar canibalizando até mesmo as próprias lideranças. Esse tema, extensamente tratado por Pierre Clastres em relação aos povos indígenas das Terras Baixas Sul-americanas em seus ensaios de antropologia política (1980; 1974), associa essa atitude generalizada a uma espécie de maquinário sociológico anti-Estado, que chega a sua mais acabada expressão no leste da Venezuela. Aqui, toda acumulação, seja de poder, seja de riqueza, é desqualificada e submetida ao escárnio público, tanto pelo discurso dos homens de Estado, quanto pelo discurso do povo, este tendendo a criticar impiedosamente empresários e políticos. Esse exercício permanente de descrédito daqueles mais ricos e mais poderosos alimenta permanentemente a destruição simbólica da diferença, de maneira que esta não pode servir de suporte para uma acumulação crescente. Toda a acumulação que não é dirigida a igualar será sempre confrontada pela vontade e pelo discurso. Quantos de nós, defensores dos direitos indígenas não escutaram na rua: 'por que vamos dar tanta terra para os indígenas? Nós também somos venezuelanos, eu também mereço minha parte!'. Isto escutamos igualmente do mais rico empresário, do mais prestigiado cientista e do mais humilde dos trabalhadores, que se sentem irritados porque os índios são tratados de forma diferente. Ao agir assim, o mestiço venezuelano atua como os índios Caribe.

A igualdade na Venezuela não ignora a diferença, mas coloca limites a ela que não devem ser ultrapassados. O instrumento privilegiado e suporte simbólico do discurso igualitário é a mestiçagem. Esse discurso começou, no final do século XVIII, como uma reivindicação pela criollização, que deixa, àquela altura, de fazer alusão às diferenças entre os europeus da Europa e os europeus da América para sustentar a ideia do nascimento de novas nações fundadas na cidadania dos descendentes dos europeus, agora americanizados, quer dizer, indianizados e africanizados. Era um discurso popular e liberador frente à opressão do Estado europeu colonizador, mas que carregava em seu seio a semente da exclusão dos setores populares indígenas e africanizados que não se encaixavam no conceito porque mantinham suas particularidades diferenciadas (Palmié 2006)" (16-17).

Mansutti Rodríguez sugere que este discurso *criollo* anti-indígena – surgido com a garantia de direitos específicos indígenas baseados em suas diferenças em relação à maioria *criolla* –, foi uma reação clastreana “con-



tra o Estado” àquilo que foi percebido como uma legitimação inaceitável de uma diferença que confere um benefício para alguns: o território.

Em um contexto anterior bastante diferente – o das discussões sobre a reforma do Estado e do sistema político venezuelano lideradas por uma comissão presidencial específica criada em 1984 com este objetivo<sup>16</sup> – o perspicaz dramaturgo e jornalista venezuelano José Ignacio Cabrujas dedicou uma considerável parte de uma entrevista para a noção de “Estado” na Venezuela e para as relações dos venezuelanos com o poder:

“Algum político [venezuelano] do século XIX, lamento não recordar seu nome agora, disse que os venezuelanos podiam perder sua liberdade, mas nunca a igualdade. Nós entendemos por igualdade esse formidável metro com que o mesmo alfaiate faz as roupas de todos, em que o importante é que você não me venha com prosa, que não se faça de importante, porque se você se dar de importante comigo, eu te desmantelo, acabo com você, digo a verdade, revelo quem você realmente é, que tipo de malandro ou de sem-vergonha é você, para que você não fique muito convencido, para que não se torne predominante e espetacular” (Cabrujas, 1987: 6).

Cabrujas fornece um exemplo interessante sobre como o presidente venezuelano Luís Herrera Campins (1979-1984) realizava esforços conscientes para diminuir a solenidade de seu cargo, parecendo o mais simples possível nas vésperas de suas coletivas quinzenais com a imprensa, transmitidas nacionalmente pela TV. Todos seus gestos amigáveis eram esforços para mostrar a todos que o assistiam que ele não estava de fato levando muito a sério a sua posição, que ele continuava sendo um homem comum, dissipando qualquer possibilidade de as pessoas pensarem que o poder havia lhe subido à cabeça. O presidente Chávez levou essa diminuição da importância do presidente a níveis muito mais altos em seu programa semanal de TV, apesar, e justamente talvez por causa, de uma enorme concentração de poder em torno de sua figura que o mesmo programa exibia, semana a semana.

Na visão mais ampla de Cabrujas, a adoção da “majestade” de um poder institucionalizado é uma das mais duradouras “impossibilidades” venezuelanas. As Constituições nacionais, sempre consideradas como “tratados avançados e conceitualmente profundos” nunca foram reflexos

da sociedade venezuelana. “Em vez deste tipo de sinceridade que muito bem teria nos feito, escolhemos certos princípios elegantes, apolíneos mais do que elegantes, por meios dos quais pertenceríamos ao mundo civilizado” (Ibid.: 4). Consequentemente, o Estado é permeado de atos de dissimulação: Constituições, leis e os muitos procedimentos burocráticos são um gigantesco “como se” que dá uma aparência de modernidade à nação, de soberania, que dissimula a forma pela qual o poder é realmente exercido através do funcionamento do aparelho do Estado.

Quero sugerir que o Estado venezuelano é ele mesmo, de certo modo, “contra o Estado”. Seria difícil determinar em que medida esta continuidade entre as formas políticas indígenas e *criollos* poderiam ser explicadas pela canalização histórica de qualidades por meio de desentendimentos homônimos. Em todo caso, essa qualidade “contra o Estado” desempenha um papel de criar um descompasso entre as expressões formais e institucionais da ordem e da sociedade – aquelas inscritas em constituições, leis e políticas públicas – e o modo como o poder é exercido através do aparato estatal. Os *criollos* venezuelanos e seu Estado seriam então muito mais indígenas, em termos políticos, do que muitos estariam dispostos a admitir. Poderia isso ser ao menos parcialmente explicado pela “indianização” das relações com o poder, em grande medida não reconhecida, embora seus efeitos, entre os venezuelanos, existam como um “segredo público” (como diria Taussig – 1999)? Invisível porque interiorizada, mas também historicamente anterior e mais profundamente entranhada, esta indianização dos *criollos* e do Estado poderia ser muito bem o inverso da recente indianização realizada pela revolução bolivariana que, como vimos, é muito mais uma estatificação da indianidade. De qualquer modo, o que temos é uma relação clastreana com o poder, inserida numa sociedade *criolla* que aspira à modernidade da Sociedade euro-americana, a qual, como argumentamos, sempre foi a essência da identificação da cultura *criolla* com os paradigmas euro-americanos.

Um exemplo final tirado da revolução bolivariana serve para ilustrar essa configuração algo paradoxal. Depois do golpe de Estado na Venezuela em 2002, o presidente Chávez iniciou um sempre crescente número de programas sociais chamados “*Misiones*”, contemplando uma diversidade de campos, como saúde, educação, arranjos produtivos, mo-

radia, etc. As *Misiones* funcionam como um meio mais direto e menos burocrático de fazer com que os recursos estatais alcancem as comunidades a que se destinam. Toda *Misión* é implantada como um programa no interior de um ministério, mas na prática elas servem para contornar esses órgãos já estabelecidos. O que consististe em reconhecer que os ministérios, com todas as suas burocracias formais concebidas para evitar a corrupção e todos os seus procedimentos tecnicamente modernos e estatais, estão decisivamente despreparados para produzir os resultados esperados pela Constituição, leis e políticas revolucionárias. As *Misiones* são uma negação definitiva da viabilidade do Estado venezuelano, onde seguir procedimentos ao pé da letra é experimentado como um obstáculo para a implementação das políticas: eficiência e legalidade estão numa relação inversa. O aparato estatal funciona largamente burlando suas próprias regras, e me parece que, independentemente de quais sejam as outras práticas das *Misiones*, elas trazem um certo grau de sinceridade para a institucionalização de “um Estado contra o Estado”.

Detive-me mais neste último assunto porque inicialmente tive dúvidas se essa avaliação da relação venezuelana com o poder não seria um sintoma de meu próprio *status criollo*. A ponderação deriva da dificuldade inerente ao meu exercício: um antropólogo *criollo* desenvolvendo argumentos sobre a articulação entre as culturas euro-americana, *criolla* e indígena. Não estaria eu vendo os *criollos* de uma perspectiva eurocêntrica? Não seria o que temos dito sobre essa relação dos venezuelanos com o poder equivalente àquela avaliação da elite *criolla*, no início do século XX, sobre a incapacidade de se produzir um Estado viável? Em suma, eu não seria um exemplo do que Carrera Damas se esforçou para criticar, críticas que eu mesmo incorporei em minha análise? Em que pese minha hesitação, e talvez desatento a um algum deslizamento, em última (auto) análise, penso que não, pelas mesmas razões que Clastres não formulou sua abordagem das “sociedades contra o Estado” no registro negativo ou no do erro, falta ou impossibilidade. Existe uma abertura positiva para alternativas que podem surgir das atitudes contra hierarquias estabelecidas e contra o desacoplamento de poder em relação ao *socius*, desde que seja entendida enquanto tal. O pernicioso é o compromisso *criollo* com a forma-Estado que termina em simulacro, em dissimulação, no Estado

“como se”. Enquanto perdurar esse compromisso, a visão eurocêntrica prevalecerá, e a relação clastreana com o poder estatal será apresentada como um impedimento, uma lamentável condição nacional, fadada a ansiar por um Estado moderno, harmonioso e funcional. No entanto, perceber que não existe em nenhum lugar um Estado pleno, harmonioso e funcional deveria nos ajudar a ver no dilema *criollo* uma oportunidade para examinar alternativas. Estou ciente de que isso pertence atualmente ao mundo das falsas expectativas e da utopia, não tanto porque as alternativas não possam ser encontradas, mas porque um pré-requisito para essa transformação seria os *criollos* acertarem as contas com seu *status* dominante-cativo, e isto requer deles o reconhecimento de todo colonialismo, racismo e discriminação que não conseguem ver em si mesmos, e que percebem apenas convenientemente nos outros: americanos, europeus. Isso também demanda uma séria tentativa de imaginar uma alternativa para a forma-Estado ou uma libertação das forças do mercado. Ambos os movimentos parecem passos extraordinariamente difíceis de serem dados. Elementos de tal experimentação podem ser encontrados na revolução bolivariana, como os exemplos da *Misiones* e de outras iniciativas atestam, mas seu lado estatal e *criollo* provou-se poderoso o suficiente para manter muitos desses elementos ao nível “micro”, “local”, “alternativo”. Como “experiências” – um termo conveniente ao Estado – eles são mantidos limitados em sua capacidade de desafiar a forma-Estado, que é como podem se tornar símbolos da revolução.

Estou longe de poder desenvolver um comentário minucioso sobre a política venezuelana atual. A época chavista tem sido longa e heterogênea o suficiente para qualquer exercício equilibrado ser capaz de distinguir as melhorias dos retrocessos, as rupturas radicais com o passado da permanência de velhos vícios políticos, a novidade retórica da “revolução” de seu desgaste rumo à falta de sentido. Mas, pelo menos, penso ser seguro sustentar que a revolução bolivariana tem se desenvolvido de acordo com princípios gêmeos e contraditórios que informam o discurso e a prática. O primeiro é a devolução do poder ao povo, um empoderamento que almeja envolver o povo nos processos de criação e implementação de políticas públicas tipicamente atribuídas às instituições estatais. O segundo princípio se refere à concentração de poder na Presidência e

no Estado, já um aspecto da democracia venezuelana anterior a Chávez, e que ficou, se não mais intenso, ao menos mais evidente durante a revolução. Mas não se pode ter as duas coisas: ou dissolve-se o Estado no povo ou o povo é arremetido pelo Estado.

Minhas conclusões na seção III neste ensaio, por exemplo, relativas ao desenvolvimento das políticas da revolução dirigidas aos povos indígenas, mostra como o reconhecimento dos povos indígenas pelos códigos legais veio ao preço de seu progressivo alinhamento ao governo. Não muito depois de escrever estes comentários, um relatório recente sobre o direito de livre associação entre os povos dos estados de Amazonas, Bolívar e Zulia veio como uma confirmação de que minha análise não está distante do que acontece. Consideremos este breve relato de Esteban Emilio Monsonyi, figura respeitada e experiente que faz parte da história de defesa dos povos indígenas na Venezuela:

“Uma tese que não está escrita, mas que está no ar, se expressa assim: ‘eu, Governo, reconheço você [legalmente] como indígena, mas a partir de agora, como recompensa deste reconhecimento que lhe dei, exijo lealdade absoluta, uma transformação para que você se integre ao esquema revolucionário que estamos propiciando, não apenas para os indígenas, mas para todo o Estado. Reconheci você [legalmente como indígena], mas assim o fiz para que você seja um de nós, não para você formar seu projeto independentemente’” (Monsonyi in *Diagnóstico sobre el derecho a la asociación indígena en Venezuela*, 2014: 22).

Dar a medida da crítica ao governo na Venezuela é um assunto complicado, dada a já mencionada heterogeneidade, a polarização política e a quantidade de desinformação que resulta daí. Minha impressão é que a análise de Monsonyi pertence a uma crescente “crítica interna”, levada a cabo por um setor da sociedade que se alinha a muitos princípios da revolução, mas que se desiludiu de sua implementação. Trata-se também de uma postura anti-antigovernamental, que se distancia da oposição oficial ao governo. Aqui se pode também situar o ressurgimento recente da crítica dentro de setores do movimento indígena, depois de atestarem que, se a revolução abriu avenidas de melhorias até então implausíveis, notadamente aquelas relativas à demarcação de terras, falhou todavia quanto a implementá-las, voltando atrás sobre as questões mais relevantes, substituindo-as por uma agenda que é alheia aos direitos indígenas.

Isso nos reconduz à nossa discussão sobre “visibilidade” e “inclusão”: a revolução vê os índios como potenciais membros e símbolos de seu projeto, e não como formas alternativas de criatividade ou possibilidades para uma nação plurisocietal. Como mencionado na seção III, a nação socialista é promovida como um substituto da nação *mestiça*, mas o caráter estatal-*criollo* do projeto na mesma medida faz dele algo monolítico e estranho às formas sociais indígenas. Isso vem parcialmente à luz pela avaliação de Monsonyi, mas também pode ser visto na seguinte afirmação de um dos três primeiros representantes indígenas na Assembleia Nacional em 1999:

“De repente nos dizem que somos socialistas ou que somos comunistas também. Mas como é isso? Eu, como indígena, nunca soube disso, não nos classificamos assim. Nos perguntam a que modelo ou sistema pertencemos, e eu não vou dizer que sou socialista, materialista nem tampouco capitalista, nada disso. Eu sou indígena” (Guillermo Guevara, in *Diagnóstico sobre el derecho a la asociación indígena en Venezuela*, 2014: 22).

Tudo isto lembra – admito que com alguma licença metafórica – a descrição de Clastres ([1980] 2010) do destino do guerreiro indígena que levou seu desejo de guerra tão longe que acabou perdendo o apoio de seu povo. Como Monsonyi em outra passagem do referido documento sugere, e minha própria experiência no estado do Amazonas confirma, uma nova onda de organizações indígenas está se distanciando de suas experiências dentro ou próximas das políticas revolucionárias, tentando reestabelecer uma agenda mais independente, e voltando a suas reivindicações mais antigas. Esta situação de desencanto, e o retorno subsequente a uma agenda prévia, são também o resultado do estado de dissimulação que discutimos anteriormente, pois burlar as suas próprias regras pode facilmente deslizar para a exigência de uma lealdade partidária enquanto condição fundamental para acessar os benefícios governamentais – situação muito próxima da definição de cidadania no petro-Estado venezuelano (ver Coronil, 1997). Este é um paradoxo para um Estado “contra o Estado” (caso meu argumento seja válido): eventualmente o projeto do guerreiro é consumido pelo mesmo desejo de autonomia que o colocou inicialmente em movimento.

## *Coda*

Concluo esse ensaio durante a Copa do Mundo de Futebol realizada no Brasil, onde atualmente vivo e leciono, e não posso evitar enxergar nela um claro exemplo de muito do que viemos discutindo. Muitas das questões levantadas pela grande oposição com que foram recebidos os desdobramentos da maneira como fizeram os preparativos para a Copa — limpeza social de segmentos inteiros nas cidades-sedes, entrega temporária da soberania do governo nas mãos da FIFA, brutal repressão acionada para debelar os protestos —, atestam a atualidade do dilema dominante-cativo da elite política no Brasil — cujos esforços para exibir sua modernidade e progresso se fez às expensas de seus próprios cidadãos. Muitos exemplos podem ser citados, mas irei me referir somente a uma imagem, particularmente pertinente: pouco antes do início da partida inaugural entre Brasil e Croácia, três crianças, uma delas um menino guarani (com pinturas faciais, diadema e um colar), entraram no gramado, cada uma lançando uma pomba branca em seu centro. No caminho de volta, o menino guarani estendeu uma faixa onde se lia “Demarcação”, como um protesto contra a interrupção governamental de todos os processos de demarcação das terras indígenas, mas certamente também contra as diversas políticas e decisões governamentais que nos últimos anos ameaçam a sobrevivência dos povos indígenas, e contra a recente escalada do brutal movimento anti-indígena promovido pelo poderoso setor do agronegócio. Enquanto as marcas culturais presentes nos adornos do garoto eram claramente parte de uma programação para exaltar a diversidade brasileira — ou, ao menos, uma iniciativa do garoto que foi aceita —, o protesto pelos territórios indígenas não estava previsto, e foi rapidamente cortado pela transmissão televisiva oficial do evento: 1 para a cultura, 0 para a sociedade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, BRUCE.

1985. *Temps du sang, temps de cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*.

PhD dissertation, Université de Paris X.

1988. “La fumée du métal: Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil).” *L’homme*, 106-07: 87-119.

ANGOSTO, LUIS.

2008. “Pueblos indígenas, guaicapurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela.” *Antropológica*, 110: 9-34.

2010. “Pueblos indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder en Venezuela.” *Cuadernos del CENDES*, 73: 97-132.

2015. *Venezuela reframed: Bolivarianism, indigenous peoples and socialisms of the twenty-first century*. London: Zed Books.

BASHKOW, IRA.

2006. *The meaning of whitemen: race and modernity in the Orokaiva cultural world*. Chicago: The University of Chicago Press.

BELLO, LUIS.

2010. “Los órganos del Estado y la política indígena nacional.” In Luis Bello (Ed.). *El estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural: Políticas públicas y derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. 1ed. Copenhagen: IWGIA, 2011, v. 1: 293-365.

CABRUJAS, JOSÉ IGNACIO.

1987. “El estado del disimulo.” Entrevista realizada a José Ignacio Cabrujas en 1987, por el equipo de la revista Estado y Reforma. Acessado em [www.relectura.org/cms/content/view/362/80/](http://www.relectura.org/cms/content/view/362/80/) em 5 de junho de 2014.

CALAVIA SÁEZ, OSCAR.

2012. “Do perspectivismo Ameríndio ao índio real”. *Campos*, 13(2): 7-23.



CARRERA DAMAS, GERMAN.

1988. *El dominador cautivo*. Caracas: Grijalbo.

2006. *Una nación llamada Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores.

2012 [1993]. *De la dificultad de ser criollo*. Caracas: Editorial CEC.

CATÃO, BRISA.

2013. *Os Yanomami, a Hutukara e os desafios de seu pacto político*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Dissertação de mestrado.

CLASTRES, PIERRE.

1974. *La société contre l'état: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Éditions de Minuit.

[1980] 2004. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.

Cocco, L.

1972. *Iyewei-teri: Quince años entre los yanomamos*. Caracas: Escuela Técnica Popular Don Bosco.

COELHO DE SOUZA, MARCELA.

2010. "A vida material das coisas intangíveis" In Marcela Coelho de Souza & Edilene Coffaci de Lima (Eds.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora.

COIAM, 2014.

*Comunicado de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Venezolana (COIAM) sobre el proceso nacional de demarcación de hábitat y tierras indígenas a los 15 años de la aprobación de la República Bolivariana de Venezuela*. 28 de novembro, Puerto Ayacucho, Amazonas.

CORONIL, FERNANDO.

1997. *The magical state: nature, money and modernity in Venezuela*. Chicago: The University of Chicago Press.

DESCOLA, PHILIPPE.

1988. "La chefferie Amérindienne dans l'anthropology politique." *Revue Française de Science Politique*, 38(5): 818-26.

DE LA CADENA, MARISOL.

2000. *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham & London: Duke University Press.

FAUSTO, CARLOS.

2009. Comment to Santos Granero, Fernando. 2009. "Hybrid body-scapes: a visual history of Yaneshá patterns of cultural change." *Current Anthropology*, 50(4): 477-512.

FISCHER, MICHAEL.

2014. "The lightness of existence and the origami of "French" anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux and their so-called ontological turn". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 331-355.

FREIRE, GERMÁN.

2007. "Indigenous shifting cultivation and the new Amazonia: A Piaroa example of economic articulation." *Human Ecology*, 35(6): 681-96.

GALLEGOS, RÓMULO.

[1929] 2007. *Doña Barbara*. Caracas: Editorial Panapo de Venezuela.

GOW, PETER.

1991. *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press.

1993. "Gringos and wild Indians: Images of history in western Amazonian cultures." *L'homme*, 126-28: 327-47.

2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

2009. "Christians: a transforming concept in peruvian Amazonia." In Aparecida Vilaça & Robin Wright (eds.). *Native Christians: modes and effects of christianity among indigenous peoples of the Americas*. Farnham: Ashgate.

HERRERA LUQUE, FRANCISCO.

[1979] 2012. *Los Amos del Valle*. Caracas: Arte.

KELLY, JOSÉ ANTONIO.

2011a. *State healthcare and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. Tucson: Arizona University Press.

2011b. “Políticas indigenistas y anti-mestizaje indígena en Venezuela”. In: Luis Bello. (Ed.). *El estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural: Políticas públicas y derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. 1ed. Copenhague: IWGIA, 2011, v. 1, p. 366-377.

KOPENAWA, DAVI & ALBERT, BRUCE.

2010. 2015. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras

LABORATORIO DE PAZ.

2014. *Diagnóstico sobre el derecho a la asociación indígena en Venezuela*. Acessado em [www.laboratoriosdepaz.org](http://www.laboratoriosdepaz.org). no dia 3 de julho de 2014.

LATOUR, BRUNO.

1993. *We have never been modern*. Catherine Porter (trans.) Cambridge MA: Harvard University Press.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE.

1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

[1958] 1974. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

1991. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.

LIZOT, JAQUES.

2004. *Diccionario enciclopédico de la lengua Yanomami*. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

LOSONCZY, ANNE MARIE.

2008. “El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy” in Marisol de la Cadena (Ed.). *Formaciones de Indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América latina*. Bogotá: Envion. 269-286.

MANSUTTI RODRÍGUEZ, ALEXANDER.

2006. “La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos.” *Antropológica*, 105-6: 13-39.

MATOS, BEATRIZ.

2014. *A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia Brasileira*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MILLER, MARILYN GRACE.

2004. *Rise and fall of the Cosmic Race: the cult of mestizaje in Latin America*. Austin: The University of Texas Press.

MINPPI - MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

2012. *Memoria y Cuenta 2011*. Disponível online em <http://www.minpi.gob.ve/index.php/menpgestion/menpgmemoria>.

MORON, GUILLERMO.

1974. *Historia de Venezuela*. Caracas: Italgráfica.

NUNES, EDUARDO.

2010. “‘O pessoal da cidade’: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os Karajá de Buridina.” In Marcela Coelho de Souza & Edilene Coffaci de Lima (Eds.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora.

2012. *No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruãna - GO)*. Dissertação de mestrado. Universidade Nacional de Brasília.

OLAVARRÍA, JORGE.

2002. “Alo, ignorancia.” *El Nacional*, 10 de dezembro.

OVERING, JOANA.

1989. “The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa”. *Dialectical Anthropology*, 14: 159-175.

OVIDEO Y BAÑOS, JOSÉ DE.

[1723] 2004. *Historia de la conquista y la población de la provincia de Venezuela*. Tomás Eloy Martínez (ed.). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

PERERA, MIGUEL ÁNGEL.

2009. *La patria indígena del libertador: Bolívar, bolivarianismo e indianidad*. Caraa: Grupo Editorial Random House Mondadori.

PÉREZ, BERTA & PEROZO, ABEL.

2003. "Prospects of mestizaje and pluricultural democracy: the Venezuelan case of an imagined and a real Venezuelan society". *Anuário Antropológico*, 2000-2001: 119-146.

PITARCH RAMÓN, PEDRO.

2010. *The jaguar and the priest: an ethnography of Tzeltal souls*. Austin: University of Texas Press.

RAMOS, ALCIDA.

2012. "The politics of perspectivism". *Annual Review of Anthropology*, 41:481-94.

ROSENBLADT, ANGEL.

1954. *La población indígena y el mestizaje en América. Volumen I*. Buenos Aires: Editorial Nova.

SAHLINS, MARSHALL.

1985. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press.

1993. *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um 'objeto' em extinção (Parte I)." *Mana*, 3(1): 41-73.

STRATHERN, MARILYN.

1980. "No nature, no culture: the Hagen case." In Carol MacCormack & Marilyn Strathern (Eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

1988. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1995. "The nice thing about culture is that everyone has it." In Marilyn Strathern (Ed.). *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*. London: Routledge.

TAUSSIG, MICHAEL.

1999. *Defacement: public secrecy and the labor of the negative*. Stanford: Stanford University Press.

TAYLOR, ANNE CHRISTINE.

2009. "Sick of history: contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon." In Carlos Fausto & Michael Heckenberger (Eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia*. Gainesville: University Press of Florida.

THOMAS, NICHOLAS.

1994. *Colonialism's culture: Anthropology, travel, and government*. New Jersey: Princeton University Press.

USLAR PIETRI, ARTURO.

2008. *Medio milenio de Venezuela*. Caracas: Editorial CEC.

VASCONCELOS, JOSÉ.

[1925] 1997. *The cosmic race: bilingual edition*. Trans. Didier T. Jaén. Baltimore: The John Hopkins University Press.

VILAÇA, APARECIDA.

2000. "O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44): 56-72.

2002. "Making kin out of others in Amazonia." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8: 347-65.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO.

1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-88.

1999. "Etnologia brasileira." In *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Volume I: *Antropologia*. Ed. C. Miceli. São Paulo: Editora Sumaré/Anpocs. 109-223.

2000. Os termos da outra história. In *Povos indígenas no Brasil (1996-2000)*. Ed. C. A. Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental. 49-54.

2001. "GUT feelings about Amazonia: Potential affinity." In Laura Rival and Neil Whitehead (Eds.). *Beyond the visible and the material: The Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. 19–43.
2002. "Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena" In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 181–264.
- 2004a. "Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies." *Common Knowledge*, 10: 463–84.
- 2004b. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation." *Tipiti* 2(1): 3–22.
2010. "The untimely again." Introduction to Pierre Clastres, *Archeology of violence*. Los Angeles: Semiotext(e).

WAGNER, ROY.

1981. *The invention of culture*. Chicago. University Press of Chicago.

WRIGHT, WINTHROP.

1990. *Café con leche: race, class and national image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press.

