

DIÁLOGOS (IM)POSSÍVEIS? UM IMPROVÁVEL ENCONTRO ENTRE POVOS INDÍGENAS E ATIVISTAS ANARQUISTAS

(IM)POSSIBLE DIALOGUES: AN UNLIKELY CONTACT BETWEEN INDIGENOUS PEOPLE AND ANARCHIST ACTIVISTS

*Fernando Fernandes de Carvalho**

Cite este artigo: CARVALHO, Fernando Fernandes de. Diálogos (Im)possíveis?: um improvável encontro entre povos indígenas e ativistas anarquista. *Revista Habitus: Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p.117-130, março de 2017. Semestral. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 31 de março. 2017.

Resumo: O presente artigo tem como objetivo principal apresentar pontos de contato entre duas etnografias: *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) e *Direct Action*, de David Graeber (2009). O fio condutor para a construção destes contatos são as dificuldades que os grupos estudados – povos indígenas e ativistas anarquistas – encontram para serem reconhecidos em um contexto onde, cada vez mais, vozes dissonantes são vistas como ingênuas, ignorantes, utópicas ou um pouco de cada. Como objetivo secundário busca-se também reforçar o papel do antropólogo e da etnografia no estudo científico desses grupos, e trazer para a sociedade visões distintas, estranhamentos e outras interpretações daquilo que esta, a sociedade, entende como verdade absoluta.

Palavras-chave: Yanomami, Anarquismo, Ação Direta, Etnografia

Abstract: This article has as its main objective to present points of contact between two ethnographies: *A Queda do Céu*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert (2015) and *Direct Action*, by David Graeber (2009). The guiding principles for defining those contacts are the difficulties that the groups studied – indigenous people and anarchist activists – face to be recognized in a context where, more and more, dissonant voices are perceived as naïve, ignorant, utopic or a bit of all. As a secondary objective this article aims to reinforce the role of anthropology and ethnography in the scientific study of those groups and on bringing to society's knowledge distinct views, estrangements and other interpretations of what society itself perceives as absolute truths.

Keywords: Yanomami, Anarchism, Direct Action, Ethnography

Pois os tempos são outros. E o outro, mais ainda.
Viveiros de Castro *in* Kopenawa & Albert: 34

A ideia de estabelecer diálogos possíveis entre *A Queda do Céu – palavras de um xamã yanomami*[1], de Davi Kopenawa e Bruce Albert, e *Direct Action – an ethnography* de David Graeber pode, em um primeiro momento, parecer se não pretenciosa ao menos merecedora de pouca expectativa. De um lado, os resultados de mais de vinte anos de convívio entre um xamã Yanomami e um antropólogo francês, resultando em algo que vai além de uma etnografia. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, em seu prefácio à edição brasileira: “*A queda do céu* é um acontecimento científico incontestável, que levará, suspeito, alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 15). Do outro, uma etnografia realizada pelo antropólogo e ativista estadunidense David Graeber, na qual expõe aspectos pouco conhecidos das ações diretas realizadas no início do século XXI, que tiveram como alvo o neoliberalismo e os efeitos perversos de um de seus principais pilares, o livre-comércio.

Em que momento um manifesto ecológico vindo daqueles que mais conhecem a terra em que vivemos e uma etnografia que busca discutir a potência transformadora do anarquismo contemporâneo (bem como suas contradições) podem dialogar? Esta foi a pergunta fundamental que guiou a construção do presente artigo e as respostas encontradas serão apresentadas nas páginas a seguir. Mais que respostas, entretanto, ao trazer este encontro tão improvável, o artigo propõe uma reflexão sobre as múltiplas potências do estudo etnográfico, explicitando contradições sociais e perspectivas “outras” sobre a nossa sociedade (“ocidental”, capitalista, “global”).

1ª Parte - Definindo lugares

Esta primeira parte tem como objetivo proporcionar uma visão geral e bastante resumida das duas obras que constituem a fundamentação teórica deste artigo, contextualizando as etnografias e alguns de seus desafios, bem como resultados apontados por seus autores. Propõe-se com isso estabelecer as bases para a segunda parte, na qual serão apresentados os possíveis diálogos entre as obras.

I – Quando o oprimido é o melhor conselheiro do opressor

Recusar aos índios uma interlocução estética e filosófica radicalmente “horizontal” com nossa sociedade, relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denunciamento desesperado, é recusar a eles sua *contemporaneidade* absoluta. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 34)

Davi Kopenawa não esconde a raiva que sente dos homens brancos. Não poderia ser diferente. Não há nada de bom que o convívio com os brancos tenha trazido para ele ou seu povo. Kopenawa teve parentes e amigos dizimados pela malária e por outras epidemias trazidas para a floresta – ele mesmo é sobrevivente da malária e da tuberculose. Foi forçado a aceitar uma fé que lhe era completamente

estranha e incompreensível por missionários que, não bastassem as doenças que trouxeram consigo, buscavam converter os índios ao Cristianismo. Chegou a acreditar que eram boas as promessas de uma vida ‘civilizada’ e tentou ‘ser branco’, deixando seu povo para trás e indo viver na cidade. Retornou para tomar posse de seu destino, sendo iniciado como xamã, e passou a fazer uso do conhecimento que adquiriu vivendo com os brancos para tornar-se interlocutor dos Yanomami, defendendo suas crenças, costumes e, acima de tudo, seu território.

Kopenawa viajou o mundo denunciando a devastação da floresta avalizada pelo governo brasileiro e a destruição causada pelo garimpo e pelo agronegócio. Foi ouvido na ONU, esteve com presidentes do Brasil e de outros países e tornou-se uma voz respeitada – o que não impediu que muitos dos seus fossem violentamente massacrados, dizimados por doenças ou que o território Yanomami continuasse sob o risco constante de invasão por garimpeiros, latifundiários e mesmo pelo Estado, sempre disposto a levar o progresso aos povos ‘atrasados’ da Amazônia.

A Queda do Céu traz uma perspectiva etnográfica construída durante mais de vinte anos de convívio entre Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert. Se, de um ponto de vista etnográfico, para Albert os objetivos possam compreender a descrição da cosmologia Yanomami, seus ritos, suas crenças e sua relação com a natureza, para Kopenawa a ambição é outra.

Mas não devem pensar que estamos preocupados somente com nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e fazendeiros que querem destruí-la. Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 498)

Por maiores que sejam a raiva e a desconfiança, Kopenawa entende que a única maneira de impedir que o céu desabe sobre nós é através do diálogo, do aconselhamento. Por mais que deseje estar com os seus, o xamã segue viajando pelo mundo em uma cruzada pela conscientização daqueles que não deixam de atacar seu povo. Ele não é ingênuo – sabe que muitos que o escutam o fazem com ceticismo ou mesmo desdenham de sua sabedoria. Como dar importância ao que diz um índio que acredita ver espíritos mágicos que dançam para ele quando está sob efeito alucinógeno da *yäkoana* [2]? Ele entende que sua sabedoria é vista como atrasada e que os brancos não aceitam nada que não possa ser comprovado pelo que convencionaram chamar de ciência. Ainda assim, Davi Kopenawa segue acreditando que seu papel é esse – conscientizar aqueles que são os únicos capazes de impedir a destruição do planeta, justamente por serem os que o estão destruindo.

Nesse aspecto, é relevante compreender a função do etnógrafo em um trabalho como *A Queda do Céu*, até mesmo para repensar o papel deste como cientista social e, ao mesmo tempo alguém que passa de “embaixador improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 521). A reflexão de Bruce Albert acerca de seu papel dá outras cores à relação com o

objeto de pesquisa e traz uma outra perspectiva para o trabalho etnográfico, através da qual o jogo de interesses entre as partes parece tornar-se mais claro ou, quem sabe, mais equilibrado.

É por isso que, na melhor das hipóteses, o etnógrafo que acredita estar “colhendo dados” está sendo reeducado, por aqueles que aceitaram sua presença, para servir de intérprete a serviço de sua causa. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 521)

II – Utopia em tempos de certezas absolutas

Para resumir, então: ação direta representa um certo ideal – em sua forma mais pura, provavelmente inatingível. É uma forma de ação na qual fins e meios tornam-se, efetivamente, indistinguíveis; uma forma de se engajar com o mundo para trazer a mudança, na qual a forma da ação – ou, ao menos, a organização da ação – é em si um modelo da mudança que se quer trazer. Basicamente, a ação direta reflete um princípio anarquista simples: o de que uma pessoa não pode criar uma sociedade livre através da disciplina militar, uma sociedade democrática dando ordens ou uma sociedade feliz através do sacrifício individual. (GRAEBER, 2009, p. 210, tradução livre) [3]

Direct Action tem como campo etnográfico as reuniões e atividades realizadas por organizações anarquistas e simpatizantes dos mecanismos de ação direta durante a preparação e execução das manifestações ocorridas entre 20 e 22 de abril de 2001 em Quebec, no Canadá, contra a 3ª Cúpula das Américas, que tinha por objetivo o estabelecimento da ALCA (Área de Livre Comércio das Américas).

O momento crucial para o ressurgimento dos movimentos de ação direta se deu, na opinião do autor, em 1994, quando o NAFTA (North American Free Trade Agreement) entrou em vigor. Naquela ocasião, o levante do *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), ou Zapatistas, em Chiapas, chamou a atenção do mundo colocando-se contra aquilo que até então resistia como um dogma inquestionável do neoliberalismo: o livre comércio como consequência positiva e inexorável da globalização. De lá até novembro de 2005, quando a proposta da ALCA foi abandonada, foram diversas as iniciativas pelo mundo com o objetivo de enfraquecer a lógica do livre comércio como algo eminentemente benéfico e conscientizar as pessoas a respeito de suas consequências negativas. Confrontos aconteceram durante reuniões do Fundo Monetário Internacional (FMI), da Organização Mundial do Comércio (OMC) e também nos Fóruns Econômicos Mundiais, realizados em Davos, na Suíça.

O Brasil também passou a ter um papel relevante nesse contexto, ao servir de sede para o Fórum Social Mundial em Porto Alegre, onde a utopia de questionar o modelo neoliberal não parecia de todo incoerente a seus participantes. Graeber busca em seu estudo trazer uma perspectiva pouco explorada desses eventos e da ação dos grupos que acompanhou em sua etnografia – deixando clara sua condição dupla de etnógrafo e ativista e todas as consequências derivadas dela. Tal perspectiva é a

de que grupos organizados de ação direta têm a capacidade de promover mudanças estruturais significativas – sendo o fracasso da ALCA uma evidência incontestável disso.

Apesar disso, Graeber não se exime de apontar contradições e dificuldades presentes nos grupos anarquistas e simpatizantes da ação direta – que talvez não fossem tão importantes durante o século XIX, quando muitas de suas teorias foram criadas, mas que são de grande relevância para o contexto contemporâneo, tais como questões relacionadas ao machismo presente em muitos grupos, a condição social de seus participantes (em sua maioria pertencentes à classe média de seus países), à ausência de minorias (maioria branca) e à dificuldade para lidar com o dilema de criar uma cultura alternativa própria ou se concentrar em um trabalho de construção de alianças, ajudando aqueles que mais sofrem com o sistema atual, “colocando cruamente: eles precisam escolher entre focar em sua própria alienação ou na opressão dos outros.” [4] (GRAEBER, 2009, p.240, tradução livre)

2ª Parte – Diálogos possíveis

Nesta segunda parte, pretende-se, através de quatro diferentes perspectivas, apresentar não somente pontos de contato entre os textos mas, conforme proposto inicialmente, provocar a reflexão acerca da relevância do estudo etnográfico para a compreensão de questões contemporâneas.

I – Territórios demarcados, fronteiras e globalização

Muito mais tarde, já adulto, comecei a me perguntar o que os brancos tinham vindo fazer em nossa floresta naquele tempo. Acabei entendendo que queriam conhecê-la para desenhar seus limites e, assim, poder se apoderar dela. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.245)

Fronteiras não estavam sendo esfaceladas, mas reforçadas. Populações pobres estavam sendo confinadas em seus países de origem (onde benefícios sociais existentes estavam sendo rapidamente removidos). [5]. (GRAEBER, 2009, p. XI, tradução livre)

A questão da demarcação das terras indígenas é um capítulo obscuro (e infindável) da história brasileira, cujos resultados são tanto questionáveis sob a ótica econômica que guiou (e continua guiando) esse processo, quanto os piores possíveis do ponto de vista das populações nativas. Passamos de um modelo no qual os índios simplesmente eram expulsos de suas terras e empurrados cada vez mais para dentro da floresta para, durante a ditadura militar, um outro que os isolava em ilhas de território demarcado, a serem circundadas pelo “progresso” representado por estradas, pastos e agronegócio. Em ambas as situações, não somente o progresso esperado não veio, ficando as estradas sem conclusão e trazendo um contingente de pessoas que formariam cidades miseráveis pela Amazônia, bem como as populações indígenas foram quase exterminadas por epidemias derivadas do contato com o homem branco.

Outrora, na floresta, não existiam todas as epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos. Hoje, os *xapiri* [6] só conseguem conter a epidemia *xawara* [7] quando ainda é muito jovem, antes de ela ter quebrado os ossos, rasgado os pulmões e apodrecido o peito dos doentes. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.176)

Quando não pelas epidemias, os índios morriam à bala ou com requintes de crueldade nos muitos massacres realizados pelos invasores de suas terras – algo que segue acontecendo até hoje. A terra indígena tem enorme valor para o governo brasileiro, bem como para corporações multinacionais que enxergam seu potencial extrativista – seja de minério e petróleo, seja através da biodiversidade da floresta amazônica. Estabelece-se então um paradoxo acerca da demarcação das terras indígenas. Seu território, por menos expressivo que seja e por mais distante de suas aspirações ou mesmo da geografia original das terras de seus antepassados, deve ter fronteiras, quando não cercas. A terra indígena não lhes pertence, ela é da União, que tem a tutela da terra e dos próprios índios. Fora dos territórios indígenas, entretanto, parece prevalecer uma lógica na qual as fronteiras devem ser mais flexíveis, havendo inclusive forte pressão e muitos interessados na liberação da posse de terras por estrangeiros no Brasil [8].

Esse paradoxo é constante no contexto do livre comércio almejado pela globalização no qual fronteiras são reforçadas e flexibilizadas de acordo com os interesses dos detentores do poder econômico. Apesar de serem abstrações estabelecidas através da compra ou conquista de território, as fronteiras fazem parte de um senso comum que efetivamente reconhece nelas marcos de início e fim de países, cidades, regimes políticos, costumes, etc. Tais abstrações não necessariamente fazem sentido para os índios, seja para os Yanomami, cujo território estende-se pelo que o homem branco convencionou delimitar como Brasil e Venezuela, seja para os Mohawk da América do Norte, que convivem com o dilema de estarem dispersos entre os Estados Unidos e o Canadá.

Acaba-se por aceitar que “algo profundamente metafísico, a crença de que Estados – entidades abstratas como ‘França’ ou ‘Índia’ – são entidades da mesma natureza que seres humanos, com seus próprios interesses e propósitos” (GRAEBER, 2009, p.510). Graeber defende que tais abstrações, sedimentadas no senso comum, permitem que os indivíduos que comandam França e Índia, por exemplo, possam levar adiante suas agendas, raramente sendo responsabilizados pelas consequências das mesmas e, ao mesmo tempo, valendo-se da ilusão de que o fazem pelo bem de todos os indivíduos contidos nas fronteiras que aceitamos delimitar França e Índia. O autor deixa de mencionar, entretanto, que os Estados, através de mecanismos concretos como passaportes, alfândegas, centros de refugiados, muros e armas, transformam as abstrações mencionadas em algo bastante real e intrinsecamente violento. Por meio desses expedientes, fronteiras deixam de ser abstrações ou resultado de um senso comum, tornando-se restrições físicas aos muitos que são impedidos de atravessá-las livremente.

II – O povo da mercadoria e o livre comércio

O livre comércio e a integração econômica progressiva são fatores essenciais para elevar os padrões de vida, melhorar as condições de trabalho dos povos das Américas e proteger melhor o meio ambiente. (Primeira Reunião de Cúpula das Américas: Declaração de Princípios, 1994, p. 2) **[9]**

Os brancos que criaram as mercadorias pensam que são espertos e valentes. Mas 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? (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.431)

A década de 1990 marca o início de uma série de transformações estruturais fundamentais para o desenvolvimento de um novo capitalismo no qual, enfim, surgia a possibilidade de se viabilizar mercados globais desregulados, um antigo sonho liberal. O fim da guerra fria, a decadência do *WelfareState*, o advento da internet, o surgimento do conceito de globalização e a aplicação da cartilha proposta pelo Consenso de Washington (1989), dentre outros, serviram para dar à doutrina neoliberal ares de panaceia para todos os males da humanidade. À nossa espera estava um mundo sem fronteiras, no qual barreiras alfandegárias deixariam de existir e Estados seriam reduzidos a um grau mínimo de intervencionismo. Finalmente estariam dadas as condições ideais para que os mecanismos de oferta e demanda regulassem o mundo de maneira equilibrada – ou assim acreditavam os teóricos neoliberais.

Da noite para o dia, ‘reformistas’ do livre comércio começaram a se declarar revolucionários – o problema é que o fizeram como os piores Stalinistas, essencialmente dizendo aos pobres do mundo que a ciência havia provado que havia apenas um caminho adiante na história, que isso era compreendido por uma elite cientificamente treinada, e que, portanto, eles haviam de se calar e fazer como eram instruídos porque, mesmo que o receituário pudesse causar enorme sofrimento, morte e deslocamentos no presente, em algum momento no futuro (eles não tinham muita certeza de quando) tudo isso levaria a um paraíso de paz e prosperidade. **[10]** (GRAEBER, 2009, p.X, tradução livre)

Diferente do que se vivera até então – modelos econômicos fundamentados em algum tipo de ideologia – o livre-comércio se apresenta como “ciência”, tornando extremamente complexa a tarefa de questioná-lo. Quem pode estar mais certo, as estatísticas elaboradas por renomadas universidades e apresentadas pela grande mídia ou grupos de ativistas que pregam a ação direta e o anarquismo? O presidente dos Estados Unidos da América ou um xamã Yanomami? A doutrina neoliberal conseguiu de forma bastante eficiente colocar-se no lugar da razão. Ideologias, de acordo com Graeber, são mais eficientes na medida em que transformam certos arranjos sociais – que poderiam muito bem ser diferentes – em naturais e inevitáveis, tornando-se tão óbvios que qualquer um que sugira uma alternativa a eles pareça, na melhor das hipóteses um sonhador e, na pior delas, louco (GRAEBER, 2009, p.281).

O que se viu e continuase vendo até hoje é algo bem diferente do prometido. Uma crise migratória mundial sem precedentes, aumento da desigualdade mesmo nos países ditos

desenvolvidos, genocídios, conflitos étnicos e religiosos eclodindo a todo tempo, desemprego, subemprego e precarização do trabalho, crises econômicas, recessões e, ainda assim, uma fé inabalável de que estamos no caminho: mais austeridade, menos Estado e mais livre-comércio haverão de resolver.

Poucos são os beneficiários do livre-comércio, cujo maior objetivo acaba por ser o de escoar pelo mundo excedentes de produção jamais vistos. “Se fossem mesmo sábios, deveriam pensar que seria bom distribuir tudo aquilo antes de fabricar um monte de outras coisas, não é?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.419). Atingimos um nível de consumo e desperdício sem precedentes, às custas da degradação acelerada do meio-ambiente. Os alertas não vêm mais de xamãs ou ativistas, outras ciências chamam a atenção para a inviabilidade desse modelo, entretanto, a economia parece seguir soberana.

III – Violência e a patologia do pacifismo

Os atos orquestrados pelos ativistas da ação direta no início do século XXI, bem como em outros locais do mundo – inclusive no Brasil – têm algo em comum: em um dado momento a eclosão da violência parece inevitável. O confronto entre aqueles que questionam e os que defendem a manutenção do *status quo* invariavelmente acontece e os resultados são tanto conhecidos quanto esperados: bombas de gás lacrimogênio, sprays de pimenta, balas de borracha (por vezes balas de verdade), depredações do espaço (cada vez menos) público, prisões e, não raro, mortes.

Os Yanomami, a exemplo de outros povos indígenas pelo mundo, foram e continuam sendo rotulados como imprevisíveis em seus atos de violência. Kopenawa não nega que seu povo seja guerreiro – pelo contrário, tem orgulho dos guerreiros Yanomami, de suas lutas ancestrais contra povos inimigos e da defesa de seu território contra a ganância sem fim do homem branco. Todavia, para os Yanomami a violência segue regras bem definidas, fundamentadas basicamente em um código de honra entre guerreiros.

Os brancos não podem dizer que somos maus e ferozes apenas porque queremos vingar nossos mortos! Não matamos ninguém por mercadorias, por terra ou por petróleo, como eles fazem! Brigamos por seres humanos. Guerreamos pela dor que sentimos por nossos parentes recém falecidos.

[...]

Dito isso, ao contrário dos brancos, jamais irão matar mulheres e crianças, como fizeram os garimpeiros que massacraram os habitantes de *H^waxima u*. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pgs.445, 447)

A violência tanto de ativistas quanto de Yanomamis é via de regra considerada pelo senso comum como ilegal, desmedida, produto da barbárie selvagem ou consequência de um vandalismo inaceitável em uma sociedade civilizada. Para muitos, o monopólio da violência pelo Estado é fundamental à manutenção da ordem e entende-se que em um Estado democrático há liberdade para

se questionar o sistema ou mesmo discordar dele, mas tais questionamentos devem ser norteados pela não-violência. O que Kopenawa e Graeber trazem para discussão é a existência de situações nas quais a ação pacífica é inócua ou, dito de outra maneira, não existe outra ação possível (ou eficaz politicamente) a não ser a violenta.

[...] o pacifismo em si é basicamente algo para que liberais brancos possam sentir-se bem com eles mesmos, grupos genuinamente oprimidos não têm tais luxos, e que exceções aparentes – as vitórias de Gandhi ou (Martin Luther) King – simplesmente foram possíveis por seus oponentes temerem alternativas mais violentas. **[11]** (GRAEBER, 2009, p.225, tradução livre)

O que se coloca em questão são os limites até onde o Estado constituído estará disposto a ceder, negociar ou mesmo capitular às demandas dos que protestam pacificamente. Nenhum dos autores defende a violência como o único meio, dado que a mesma é tão somente uma resposta à violência estrutural que o Estado impõe a determinados grupos, como os índios e os excluídos do livre-comércio, por exemplo. Entretanto, para Graeber (2009, p. 515), a violência é, em si, uma forma de comunicação e, como tal, não pode ser descartada. A bem da verdade, ela em momento algum é descartada pelo Estado, sempre que ameaçado em seus interesses.

[...] quando as elites globais entram em pânico, usualmente seu instinto as leva a dar início a uma guerra. Não importa contra quem essa guerra é direcionada. A questão é que uma guerra muda as regras de interação com seus oponentes internos. **[12]** (GRAEBER, 2009, p.535, tradução livre)

No exemplo dos Estados Unidos, há décadas que o Estado lança mão do termo ‘guerra’ para justificar ações que se não suspendem por completo, reduzem em muito a possibilidade de minorias reivindicarem seus direitos – afinal de contas, não importa se a guerra é contra a pobreza, as drogas ou o terrorismo, qualquer ação que atrapalhe os esforços do Estado contra tais inimigos será vista como antipatriótica e punida como tal. Cria-se então uma situação na qual as reivindicações de uns passam a ser vistas como ameaças ao bem comum.

Algo similar foi vivenciado por Kopenawa durante o governo de José Sarney, quando o então presidente lhe disse que nada podia fazer pelos Yanomami, pois estava lidando com uma grande crise econômica no país (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.376). Cabe então às minorias e demais vítimas da violência estrutural a opção entre aguardar a hora certa para serem autorizados a realizar suas manifestações ou realizá-las assim mesmo, aceitando como inevitáveis o confronto e a violência.

IV – Povos nativos e ativistas anarquistas

Torna-se necessário, por fim, questionar se tais diálogos podem ser realmente possíveis em um campo menos teórico que o de uma revisão bibliográfica ou de discussões acadêmicas. As

interações entre povos indígenas e ativistas anarquistas simpatizantes da ação direta têm efetivamente acontecido. A exemplo do que já descrevia Pierre Clastres (1974), se por um lado anarquistas acreditam na possibilidade da sociedade existir sem o Estado, povos indígenas vivem essa possibilidade. Independente de teorias evolucionistas que atribuem a tais sociedades um estágio primitivo do desenvolvimento, passados séculos de interação entre homens brancos e índios, os últimos seguem resistindo a uma ideia que, para a sociedade dita desenvolvida, seria inevitável.

Cada um de nós traz efetivamente em si, interiorizada como a fé do crente, essa certeza de que a sociedade existe para o Estado. Como conceber então a própria existência das sociedades primitivas, a não ser como espécies à margem da história universal, sobrevivências anacrônicas de uma fase distante e, em todos os lugares, há muito ultrapassada? (CLASTRES, 1974, p.201)

Da perspectiva dos que creem que o Estado é o destino de toda sociedade, a ação conjunta entre povos indígenas e anarquistas configura, inevitavelmente, a união entre o atraso e a utopia, o anacronismo e a ingenuidade, algo que não deve de modo algum ser considerado. Quando Kopenawa (2015, p.216) afirma que os xamãs trabalham “unicamente para o céu ficar no lugar, para podermos caçar, plantar nossas roças e viver com saúde”, ele próprio sabe da dificuldade que encontra para ser levado a sério. Sua opção pelo diálogo e sua crença na colaboração com o homem branco de maneira pacífica são louváveis, mas, nesse aspecto, não configuram um exemplo de contato efetivo entre povos indígenas e ativistas.

Todavia, quando povos de uma nação majoritariamente indígena como a Bolívia pegam em armas e declaram que a água é sagrada, que pertence a todos e deve ser protegida (GRAEBER, 2009, p.102), através da Declaração de Cochabamba (2000), como resposta às tentativas de se privatizar a água naquele país, não estaríamos vivenciando uma forma de ação direta orquestrada por indivíduos ditos primitivos e atrasados?

Quando ativistas anarquistas, em meio às ações realizadas na cidade de Quebec contra a Cúpula das Américas, mudam seu itinerário para destruir um posto de gasolina da Shell e pichar “Viva Ken Saro Wiwa” em suas paredes (GRAEBER, 2009, p.198), não seria o próprio Ken Saro Wiwa um exemplo de como povos tradicionais e ativismo podem não somente dialogar, mas influenciar-se mutuamente [13]?

Quando, enfim, o Subcomandante Marcos, líder dos Zapatistas, um filho da classe-média mexicana, que liderou um grupo de revolucionários urbanos na instalação de comunidades em Chiapas para combater o livre-comércio, decide abandonar sua ideologia vanguardista e passa a viver com os índios, aceitando decisões feitas através do consenso das comunidades (GRAEBER, 2015, p.242), não estamos diante de um amálgama no qual é difícil definir onde começa a resistência indígena e onde termina o ativismo anarquista?

O que se coloca aqui é a possibilidade de existirem pontos de contato significativos não somente entre povos indígenas e ativistas anarquistas mas, possivelmente, entre outras minorias e outros grupos que seguem combatendo as realidades científicas e inquestionáveis colocadas a partir

dos anos 1990 e que ainda norteiam o capitalismo contemporâneo. A existência de diálogos possíveis pode, quem sabe, proporcionar a amplificação de vozes pouco ouvidas ou desacreditadas pelo senso comum.

Conclusão

Ao concluir seu livro, David Graeber afirma que o propósito de uma etnografia é essencialmente descritivo (GRAEBER, 2009, p.509). Cabe ao leitor, através da descrição dos eventos apresentados pelo etnógrafo, tirar suas próprias conclusões, estabelecer seu juízo de valor e decidir se aquilo lhe tem alguma serventia. Foram precisos vinte anos de convívio, que geraram uma cumplicidade que o próprio Bruce Albert considera desafiadora em termos científicos, para que *A Queda do Céu* ficasse pronto e, na opinião do coautor antropólogo, não há texto etnográfico definitivo: há que se chegar a uma versão aceitável e parar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.534).

As dificuldades vivenciadas pelo antropólogo no campo e os efeitos destas dificuldades no material posteriormente produzido são muitas e já foram objeto de inúmeros tratados. O que Graeber e Albert trazem não configura novidade nesse sentido. O que ambos tentam justificar em suas conclusões é o rigor com que conduziram suas pesquisas, cientes dos desafios mas também cientes da necessidade de manterem-se nos marcos teóricos-metodológicos da Antropologia. Ambos compreendem que o valor científico de seus trabalhos depende disso.

Entretanto, para fins da construção de diálogos possíveis entre sujeitos tão distintos, as dificuldades que o antropólogo encontra parecem ser de grande valia para proporcionar uma compreensão mais ampla das questões levantadas tanto por Davi Kopenawa quanto pelos ativistas anarquistas. Não seria essa talvez a grande contribuição que uma etnografia traz? Não seria esse o grande mérito do etnógrafo contemporâneo, trazer realidades desconhecidas, dar voz a minorias ou simplesmente descrever situações cotidianas de uma outra perspectiva para, quem sabe, afastar a sonolência do senso comum?

O presente artigo não busca somente propor a existência de diálogos possíveis entre textos especialmente díspares, mas, também, refletir acerca das múltiplas potências do estudo etnográfico para compreensão, e também para a ação sobre nossa contemporaneidade. Estabelecer diálogos entre assuntos que, a um primeiro olhar, podem não guardar qualquer relação talvez seja uma forma do antropólogo e da etnografia contribuírem para algo mais valioso. Ao tornar possível a existência de diálogo entre aqueles que são diferentes, a antropologia pode proporcionar uma interlocução horizontal, tal qual proposta por Eduardo Viveiros de Castro em seu prefácio para *A Queda do Céu* (vide pg.2) – e isso não é pouca coisa. 🍷

Notas

* O autor, à época da submissão, cursava o 6º período da Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: ffc1973@gmail.com

[1] Yanomami é uma simplificação do etnônimo *Yanômamitëpë* (que significa humanos), utilizado como autodesignação pelos membros do ramo ocidental desse grupo ameríndio. O termo foi inicialmente adotado na Venezuela para nomear o conjunto da etnia. Foi então retomado no Brasil, no final de década de 1970, por antropólogos, ONGs e em seguida pela administração indigenista. Anteriormente, os Yanomami eram conhecidos no Brasil sob nomes diversos, como Waika (Guaica), Xiriana (Xirianã, Shiriana), Xirixana (Shirishana), Yanomami e Sanumá, e pode denominações genéricas como Yanomama e Yanoama. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.553)

[2] *Yäkoanahiou Yäkoana a: Virola elongata*, ucuuba-vermelha; árvore de cuja resina é fabricado o pó alucinógeno *yäkoana a*, cujo principal princípio ativo é a dimetiltriptamina. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.597)

[3] To sum up, then: direct action represents a certain ideal – in its purest form, probably unattainable. It is a form of action in which means and ends become, effectively, indistinguishable; a way of engaging with the world to bring about change, in which the form of the action – or at least, the organization of the action – is itself a model for the change one wishes to bring about. At its most basic, it reflects a very simple anarchist insight: that one cannot create a free society through military discipline, a democratic society by giving orders or a happy one through joyless self-sacrifice.

[4] To put it crudely: they have to choose between whether to focus on their own alienation or others' oppression.

[5] Borders were not being effaced, but reinforced. Poor populations were still penned into their countries of origin (in which existing social benefits were being rapidly withdrawn).

[6] “gente-espírito” – espíritos invocados pelos xamãs para realizar curas. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.616)

[7] Os Yanomami consideram que as doenças contagiosas se propagam na forma de fumaça, de onde vem a expressão *xawarawakixi*, “fumaça de epidemia”. *Xawara* designa, genericamente, todas as doenças infecciosas e contagiosas. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.633)

[8] Brasil repensa proibição de posse de terras por estrangeiros (EXAME, 5 de maio de 2015) e Temer quer liberar venda de lotes de terra a estrangeiros (O GLOBO, 25 de maio de 2016).

[9] Disponível em:

<http://www.oas.org/xxxivga/portug/reference_docs/CumbreAmericasMiami_Declaracion.pdf>. Acesso em 19 dez. 2016.

[10] Free Market ‘reformers’ overnight began declaring themselves revolutionaries – the problem was, they did so as the worst sort of Stalinists, essentially telling the world’s poor that science had proved there was only one way to go forward in history, that this was understood by a well-trained elite, and that, therefore, they had to shut up and do as they were told because, even though their prescriptions might cause enormous suffering, death and dislocation in the present, at some point in the future (they were not sure quite when) it would all lead to a paradise of peace and prosperity.

[11] [...] pacifism itself is mainly a way for white liberals to feel good about themselves, that genuinely oppressed groups do not have such luxuries, and that apparent exceptions – the victories of Gandhi or King – were really only made possible by their opponents’ fear of more violent alternatives.

[12] [...] when global elites panic, their usual instinct is to start a war. It doesn’t really matter who the war is directed against. The point is that war changes the rules of engagement with one’s domestic opponents.

[13] Ken Saro Wiwa, membro de uma etnia minoritária na Nigéria, o povo Ogoni, e também ativista contra a degradação ambiental causada naquele país pela petrolífera Shell. Foi condenado à morte e executado em 1995. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ken_Saro-Wiwa>. Acesso: 19/12/2016.

REFERÊNCIAS

CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra o Estado. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012, pp. 201-231.

EDGERTON, Anna. “Brasil repensa proibição de posse de terras por estrangeiros”. *Revista Exame*, São Paulo, 5 de maio de 2015. Disponível em <<http://exame.abril.com.br/economia/brasil-repensa-proibicao-de-posse-de-terras-por-estrangeiros/>>. Acesso em 19 dez. 2016.

FARIELLO, Danilo. “Temer quer liberar venda de lotes de terra a estrangeiros”. *Jornal O Globo*, Rio de Janeiro, 25 de maio de 2016. Disponível em <<http://oglobo.globo.com/economia/temer-quer-liberar-venda-de-lotes-de-terra-estrangeiros-19372079>>. Acesso em 19 dez. 2016.

GRAEBER, David. *Direct Action: an ethnography*. Oakland: AK Press, 2009.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Recebido em 06/11/2016

Aprovado em 16/03/2017